

01081  
2

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS**

## **HA MUERTO UN ANGELITO EN MALINALCO**

**DEL RITO DE DUELO AL DUELO SUBJETIVO**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
DOCTORA EN ANTROPOLOGIA  
PRESENTA :**

**MARIA DEL CARMEN ARACELI COLIN CABRERA**



**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
SERVICIOS ESCOLARES**

**Comité Tutoral: Dra. Noemí Quezada Ramírez  
Dra. Martha Lilia Mancilla Villa  
Mtra. Isabel Lagarriga**

**MEXICO, D.F. JULIO DE 2001**

298214



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## RESUMEN

Abordé en esta tesis **el duelo**, particularmente el de los padres por la muerte de un hijo infante, desde el ángulo de la relación rito-sujeto, en su dimensión diacrónica y sincrónica. Consideré necesario y enriquecedor articular aportes de la Antropología y el Psicoanálisis, tanto en el plano teórico como metodológico.

Una de las preguntas que inauguraron esta búsqueda era: ¿El rito funerario festivo da cuenta de la inexistencia del duelo subjetivo, por muerte de un hijo, en las comunidades de tradición indígena?

Los objetivos fueron: realizar un análisis semiótico del rito en Malinalco, Méx., analizar las repercusiones de la muerte de un niño, explicar la naturaleza de la relación de los padres con *su* angelito, estudiar el impacto que el imperativo social de lo festivo tiene sobre su duelo.

La hipótesis fue la siguiente: El rito funerario de *angelitos* abre una vía a la realización del duelo subjetivo, transformando al cadáver en un ente sagrado con el cual los padres podrán comunicarse. Esa prolongación del vínculo procura construir imaginariamente las expectativas sobre ese hijo, formular demandas *post mortem*, y saber acaso qué perdieron con él.

He demostrado que, contrariamente a lo que los estudios etnográficos mexicanos han afirmado, la muerte infantil en Malinalco no es motivo de alegría para los padres y aunque el rito sea festivo, sí hay duelo subjetivo y tiene repercusiones sobre la sexualidad, la capacidad reproductiva, los lazos familiares y la permanencia en el trabajo.

Palabras clave: duelo, *angelito*, subjetividad

## ABSTRACT

In this dissertation I dealt with parents mourning for the death of an infant child, approached from the subject-rite relation, in its diachronic and synchronic dimensions. I considered it necessary and enlightening to articulate contributions from Anthropology and Psychoanalysis, theoretical as well as methodological.

One of the questions that led this research was: Does the festive funerary rite account for the non-existence of subjective mourning for the death of child in Indian tradition communities ?

The objectives were the following: To carry out a semiotic analysis of this rite in Malinalco, Mexico; to analyse the consequences of a child's death; to explain the nature of parents' relationship with their *angelito*\*; to study the impact of the social imperative of festivity on mourning.

The hypothesis was: The funerary rite of *angelitos* opens up a way to the subjective mourning process, transforming the corps into a sacred being with which parents will be able to communicate. This extension of the link endeavours to imaginatively build up the expectations on that child, to express *post mortem* demands and thus to know what they lost with him.

I have demonstrated that, contrary to what Mexican ethnographic studies have claimed, death of children in Malinalco is not a motive of happiness for parents. And that even though the rite may be festive, there is subjective mourning which has consequences on parents sexuality, reproductive capacity, family links and permanence in jobs.

\**Angelito* means little angel. It is the name given to children when they die.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas que de distintas formas me ayudaron en este trabajo. Esta tesis es un acto que pone fin a un largo duelo mío. Agradezco a Beatriz Aguad por su escucha de mis duelos, a mi hija Natalia por su renuncia, a veces paciente a veces impaciente, al tiempo que no le di por escribir estas páginas; a Vladimiro Rivas Iturraide por su apoyo y sus observaciones. A mis hermanos Ricardo y Lili y a Eduardo por su amable disposición a auxiliarme con algunas fotografías y gráficos. A mis padres, por todo lo que he recibido de ellos. En especial agradezco la gentil colaboración de mi madre, quien me facilitó bibliografía sobre la colonia y me aportó muchos datos.

Agradezco muy especialmente a mi tutora Noemí Quezada y a mis asesoras Martha Lilia Mancilla e Isabel Lagarriga, por su seriedad profesional, su experiencia, su compromiso, sus valiosas críticas y su respeto por mis ideas.

A mis maestros del Instituto y de la ENAH por sus conocimientos y su interés. Y al personal de Posgrado y Biblioteca por sus orientaciones oportunas.

A mis compañeros y amigos que colaboraron leyendo algunos fragmentos de esta tesis, por sus observaciones y su paciencia para escucharme siempre con el mismo tema. Especialmente agradezco a Timisay Monsalve por su amistad, su gentil disposición a auxiliarme en el inicio de mi investigación etnográfica en Malinalco y por su generosidad y compañerismo. A mis amigos Carmen Vargas y Telésforo Medina por su escucha, su lectura cuidadosa y su actitud alentadora en muchos momentos difíciles. A mi amiga Lucero Loperena por sus agudas observaciones.

A todas las personas que tuve oportunidad de conocer en Malinalco, que me abrieron sus puertas, y a los que me abrieron su corazón, contándome de los duelos por sus hijos. Gracias a todos aquellos que me dieron información sobre la zona, particularmente al Dr. Peralta cuya valiosa intervención fue clave en la consecución de los testimonios, a la maestra Angela Ma. Martínez y al Profr. Arturo Meza, a la maestra María Juárez, a Doña Reyna Cruz, Don Braulio Hernández, a los empleados y funcionarios del registro civil, a Don Andrés Hernández, fotógrafo de Malinalco, a Beatriz Espinoza, a Alicia Rodríguez, enfermera, que me facilitó su tesis, y a su esposo, por contarme su experiencia. Gracias especialmente a Lorena Calvillo, por su apertura, su disposición y su calidez. Vaya para todos los malinalcas mi afecto y mi admiración por la vitalidad de sus tradiciones, la inteligencia para sortear obstáculos y para protegerse de la avasalladora migración turística de familias de alto nivel socioeconómico que construyen sus casas de fin de semana ahí, lo que acentúa el reconocimiento de las profundas desigualdades sociales.

## INDICE

### CAPITULO UNO

#### Aproximación teórica al concepto de duelo.

##### Parte I. Lugar del duelo en la antropología

- a) La muerte, la sexualidad y lo sagrado
- b) Muerte, duelo y religión
- c) Muerte y duelo/ subjetividad y orden social

##### Parte II. Las teorías sobre el duelo

- a) Aportes de Victor Turner a una teoría del duelo
- b) Concepciones de Emile Durkheim sobre el duelo
- c) Concepciones de Robert Hertz sobre el duelo
- d) Aportes de Geoffrey Gorer a una teoría del duelo
- e) Aportes de Sigmund Freud a una teoría del duelo
- f) Teoría del duelo de Jean Allouch
- g) Otras aportaciones

##### Parte III Aportaciones para una teoría del duelo por muerte de infantes

- a) Geoffrey Gorer
- b) Jean Allouch
- c) Otros aportes

### CAPITULO DOS

#### Muerte y el duelo en los nahuas del México prehispánico

##### Parte I. Concepción de la muerte en los antiguos nahuas

- a) La muerte en las poesías nahuas.
- b) Actitud de los poetas nahuas ante la muerte
- c) Los centros anímicos, las entidades anímicas
- d) Los dioses de la muerte: Tláloc, Mictlantecuhtli, Mictlancíhuatl.  
Tezcatlipoca, dios que rige sobre la vida y la muerte.
- e) Lo que los mitos hablan de la muerte y los destinos de los muertos.
- f) Mitos de creación que nos permiten inferir por oposición una concepción del duelo en los antiguos nahuas

##### Parte II. El rito de duelo en los antiguos nahuas

- a) El rito funerario de los guerreros y el rito de duelo de sus viudas
- b) Rito de paso, la deificación de las mujeres muertas en el parto. Actitud de los deudos ante la muerte de las parturientas
- c) El rito sacrificial de los niños ofrecidos a Tláloc como rito de duelo. Los padres de los niños sacrificados ¿hacían un duelo subjetivo?
- d) Los ritos regulares funerarios y de duelo para niños.

## **CAPITULO TRES**

### **Muerte y duelo en el México colonial**

#### Parte I. La conquista

- a) duelo por la derrota militar
- b) duelo por el desplome del sistema religioso
- c) duelo por las muertes causadas por epidemias
- d) duelo de los indios por la pérdida de influencia sobre sus hijos

#### Parte II. La llegada del cristianismo a América. Una nueva semiología sobre la vida, la muerte y el duelo

- a) Contexto histórico-político
- b) Cristianismo
- c) Concilio tridentino
- d) Cambios históricos en la cosmovisión.
- e) Devoción a Vírgenes y Santos asociados a la muerte y el duelo
- g) Concepción cristiana del duelo

#### Parte III. Los ritos para infantes en la colonia

- a) Hallazgos arqueológicos de entierros
- b) Los ritos cristianos para niños según documentos eclesiásticos
- c) La muerte virginal infantil en un mito y su posible relación con el rito
- d) Los ritos funerarios por niños en la Colonia según los cronistas
- e) La herencia ritual española
- f) Lo que el arte pictórico aporta al estudio de los funerales infantiles
- g) La significación del ángel novohispano
- h) El duelo subjetivo por infantes en la Colonia

## **CAPITULO CUATRO**

### **Muerte y duelo por infantes en Malinalco**

#### Parte I. Algunas características de Malinalco

- a) Ubicación
- b) Toponimia
- c) Geografía
- d) Historia
- e) Aspectos económicos y otros aspectos sociales
- f) Urbanización
- g) Salud y mortalidad infantil

#### Parte II. Ritos y concepciones sobre vida y muerte

- a) La concepción de la muerte hoy en México
- b) La muerte, los mitos y la música
- c) Semana Santa en Malinalco y significación de la muerte de Cristo
- d) Ceremonias de día de Muertos en Malinalco
- e) Análisis de la actitud de los niños frente a sus muertos y frente a la tradición

### Parte III. Ritos funerarios infantiles

- a) Concepciones sobre la sombra y el alma
- b) Concepción de los ángeles en el Malinalco de hoy
- c) Ritos funerarios de niños
- d) Dimensión festiva del rito por muerte de infantes

### Parte IV El Duelo

#### 1. Ritos de Duelo por angelitos

- a) Rito de *Muerto nuevo*
- b) Comunicación sagrada con el angelito

#### 2. El Duelo subjetivo / Los Testimonios

- a) Hijos muertos al nacer o en las primeras semanas
- b) Hijos muertos sanos/ hijos muertos enfermos
- c) Hijos muertos mayores
- d) Hijos muertos bajo sospecha
- e) Hijos muertos "sustitutos"
- f) El duelo prolongado, la transmisión generacional

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA

ANEXOS



## INDICE ANEXOS

### ANEXO I

- 1 Mapa de la República Mexicana y del Estado de México
- 2 Mapa del Estado con división de Municipios
3. Mapa del Municipio de Malinalco
4. Malinalli
5. Ruta migratoria
6. Chicomoztoc, lugar mítico de donde partieron las tribus migrantes
- 7 Huehuetl de Malinalco

### ANEXO II cuadros

- 1 Población
- 2 *Economía*
- 3 Economía por sectores productivos
- 4 Comercio
- 5 Trabajo e Ingreso
- 6 Medios de Comunicación
- 7 Vivienda
- 8 Agua
- 9 Salud
- 10 Información sobre sexualidad y cuestiones prenatales (Tulancingo)

### ANEXO III nacimientos y defunciones

1. Cuadros de nacimiento en un trienio
2. Cuadro de defunción de 1996
3. Cuadro de defunción de 1997
4. Cuadro de defunción de 1998

### ANEXO IV Fotografías

Fotos de Malinalco

### ANEXO V De guerreros, mariposas y ángeles

1. Trajes de guerreros con insignias de mariposa
2. Águila en la pechina de un templo cristiano, Siglo XVI, Tlatelolco
3. Ángel guerrero mexicana
4. Ángel guerrero cristiano
5. Ángel con penacho, Templo Santa Prisca, Taxco, Gro.
6. Cruz con plumas (*tequitqui*) Cuautitlán, Mex.
7. Cruz de San Miguel arcángel (hecha de pericón)
8. ¿ Ángeles mexicanos o guerreros nahuas transformados en mariposas y aves?

### ANEXO VI

Fotos del Análisis iconológico de un motivo repetido

- 1 *Nahui ollin* o Sol de movimiento del huehuetl de Malinalco (fragmento)
- 2 Lienzo de San Martín, Templo del Barrio San Martín, Malinalco
- 3 Arco de semillas. Portón del templo. Barrio de San Martín, Malinalco
- 4 Encaje bordado, altar del Templo de Santa Mónica, Malinalco
- 5 Capas de los "judíos", guerreros de Malinalco.
- 6 Estampa de Juan Diego (Villa de Guadalupe)

## ANEXO VII

### Pinturas y fotografías de niños muertos y angelitos

1. Foto de angelito época colonial (Colección editada por Gutierre Aceves)
2. Foto de angelito de principios de siglo XX (idem)
3. Foto de angelito de principios de siglo XX (idem)
4. Foto de angelito de Malinalco de principios de siglo XX
5. Dibujo corte de "papel espuma" para adornar la mesa donde se velará el angelito
6. Lápidas de angelitos. Atrio del Templo. Barrio de San Juan, Malinalco

## ANEXO VIII

### Partituras y Canciones fúnebres de Malinalco

1. Te vas ángel mío
2. Música de semana santa para violín

## ANEXO IX

### Entrevistas

1. Entrevista con Reina Cruz, partera
2. Entrevista con Doña Ofelia, quien elabora los vestidos de angelitos
3. Entrevista con Don Braulio Hernández, violinista de música tradicional

## INTRODUCCION

Abordo en esta tesis el duelo desde el ángulo de la relación rito-sujeto. Particularmente me refiero al duelo de los padres por un hijo. En el seno de la Antropología se han generado reflexiones sobre la relación entre el orden social y la subjetividad, por otra parte, el psicoanálisis es una de las disciplinas que más ha explorado el duelo subjetivo. Por ello consideré enriquecedor buscar una articulación entre la Antropología Social y el Psicoanálisis.

Algunas de las preguntas que inauguraron esta búsqueda eran las siguientes: ¿El rito funerario festivo da cuenta de la inexistencia del duelo por muerte de un hijo en las comunidades de tradición indígena? ¿Cómo se concilia un rito funerario festivo con un duelo subjetivo, si lo hubiere?

Para poder responderlas era preciso ubicar la diferencia entre rito funerario y rito de duelo; realizar una investigación etnográfica específica para observar de qué manera se celebraba el rito de duelo; precisar la naturaleza de la relación de éste con el funerario, y, de manera importante, hacer el análisis semiótico de los dos ritos. Elegí, con ese objeto, la localidad de Malinalco, Estado de México. Era preciso recurrir, por un lado, a las fuentes históricas; por otro, al sentido que los propios malinalcas le daban a sus ritos hoy en día; y, finalmente, recoger los testimonios de padres y madres sobre lo que representó la muerte de su hijo.

Recoger testimonios sobre la dimensión subjetiva del comportamiento que, si bien es social, ya no es ritual, exige una práctica diferente. Su recuperación se tradujo para mí en una empresa difícil por el grado de intimidad que las entrevistas requerían. El duelo subjetivo es íntimo pero sus efectos se hacen públicos. En las sociedades de tradición indígena, aun los aspectos más personales de los individuos tienen efectos sobre otros. Un duelo puede producir repercusiones radicales sobre los proyectos de vida de un deudo o de

la familia entera, tales como mudanzas de ciudad o de país; desintegración familiar; pérdida de empleo; trastornos de la fecundidad; trastornos en la crianza del hijo que nace luego del difunto; diversos tipos de trastornos psicosomáticos, tales como pérdida de peso o perturbaciones anímicas. El deudo afectado por estos trastornos es asistido por sus familiares, amigos o compadres más allegados.

Entiendo por *duelo* el proceso por el cual una persona se desprende material y subjetivamente de un vínculo que había tenido con el difunto, para restablecer otra manera de vincularse con él, sea como antepasado, como divinidad menor, como espíritu o alma, o bien como un conjunto de recuerdos. Pero además de la transformación del vínculo con el difunto se produce una transformación del lazo social en el interior de la familia afectada. En comunidades tradicionales el duelo es desencadenado por el rito. En comunidades modernas puede ocurrir que se desencadene en ausencia del rito, aunque siempre demanda una sanción social, pública, de que tal persona ha fallecido, así sea un acta de defunción. Ese duelo subjetivo transcurre enmarcado en la cosmovisión de un grupo, camina por senderos trazados por las significaciones culturales e histórico-sociales, pero también por veredas derivadas de las vicisitudes singulares de la historia personal del deudo. Estos senderos y veredas no son trayectos separados, están entrecruzados.

Algunas disciplinas "psi", como la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis, se refieren al duelo para nombrar un estado que sucede a varios tipos de pérdidas, pérdida de un miembro del cuerpo, pérdida de la patria, pérdida de una relación de noviazgo, etc. En este trabajo me referiré fundamentalmente a la pérdida producida por una muerte, en la medida que es la experiencia de pérdida más radical e irrecuperable de la vida, pero también abordaré el duelo de los vencidos por los conquistadores españoles.

El duelo de los vencidos es extraordinariamente importante por su magnitud, por sus alcances y por sus repercusiones. No fue un duelo solamente por sus muertos en batalla; fue un duelo por sus muertos en epidemias, que fueron significadas por los conquistadores y los misioneros como castigo divino; fue un

duelo por el derrumbe de sus instituciones; un duelo por la caída de sus dioses; un duelo por la pérdida de la influencia sobre sus hijos para continuar la tradición. Sus hijos les fueron sustraídos por los misioneros, para hacerlos agentes de la evangelización y principales combatientes de la antigua tradición. Los niños fueron embajadores de los misioneros, la instancia censora e interdictora, en sus propios hogares, de los antiguos cultos. Todos estos duelos fueron una de las plataformas sobre la cual se produjo el sincretismo cultural y religioso.

El mundo moderno ha banalizado la muerte. La ha reducido a un producto de mercado. Los servicios *post mortem* son preparados en paquetes como los viajes. Se venden lotes o criptas, en cómodas mensualidades. El mundo del cine ha transformado la muerte en el tema más taquillero. Es lo que Geoffrey Gorer ha nombrado muy bien la *pornografía de la muerte*.<sup>1</sup> En la vida cotidiana el duelo es negado, evitado, tratado como un “problema psicológico” o como un asunto individual. Por ello, reconsiderar la dimensión social del duelo y su importancia, es una manera de hacer contrapeso a esa banalización.

El mundo indígena nuevamente, como en tantos otros aspectos de la cultura, tiene mucho que enseñar al mundo “moderno”. Hay un abismo de diferencia en la manera de encarar un duelo en un ámbito y en otro.

El respeto por la vida propia y ajena, tan presente en el mundo indígena, se traduce en relaciones sociales donde la solidaridad es un valor clave. Si alguien tiene un muerto, todos se sienten implicados, sea para ir a comer o beber con el deudo, sea para apadrinar al muerto, para cargar el ataúd, para cavar en la tierra o para pagar los gastos. En el mundo moderno el deudo tiene que arreglárselas a solas con sus gastos y a solas con su dolor. Si necesita el servicio de una funeraria, tendrá que pagarlo, arreglárselas solo. Los parientes, amigos y conocidos acompañarán en la medida de su compromiso personal y a lo más enviarán flores; algunos asistirán a un rito religioso en el que ya no creen. Esas relaciones de reciprocidad del mundo indígena son formas de

---

<sup>1</sup> Geoffrey Gorer, *Ni pleurs ni couronnes*, Paris, EPEL, 1995.

mantener viva la deuda de unos con otros. Esos favores no se pagan sino con otro favor: se podrían pagar los servicios pero la compañía y el apoyo nunca.

En las ciudades modernas, en ausencia de lo sagrado, el rito se vacía de sentido, pierde vigencia; el deudo queda condenado a la soledad, rechazado por esa comunidad que no asiste al rito completo, por razones de trabajo, o por una progresiva desafección por lo religioso, o por indiferencia profunda hacia lo que pasa con el doliente luego del rito. Testimonios de este rechazo hay muchos, pero son muy pocos los que se han detenido a estudiarlo; uno de ellos es el antropólogo Geoffrey Gorer en Inglaterra. En el mundo indígena, campesino, la muerte y el duelo no son un asunto individual, sino hechos que la comunidad encara conjuntamente. Una extensa red de lazos participa ritualmente, un gran número de vecinos y parientes se saben concernidos por el acontecimiento.

Hasta aquí hemos mostrado cómo se expresa el fenómeno social del duelo en diferentes tipos de comunidad. Y cómo en el mundo moderno ese interés por el duelo declina. Ahora veremos cómo se expresa este fenómeno social en el campo de la disciplina antropológica.

Existe un gran vacío de publicaciones antropológicas sobre el duelo desde el punto de vista teórico, a diferencia de trabajos que estudian el culto prehispánico a la muerte o trabajos que describen los ritos funerarios en distintas comunidades del país, que son muy abundantes. Casi no existen trabajos que analicen el acervo recogido por la etnografía en materia de ritos de duelo.

No se ha hecho un estudio de los duelos colectivos en México, por ejemplo frente a la muerte masiva que produjo el terremoto de 1985. Hay un enorme caudal de información por recoger y analizar; es un decir que circula sólo entre amigos y conocidos: las repercusiones de esas muertes masivas no se circunscriben al rito, lo rebasan. Se tradujeron -y se siguen traduciendo- en gestos, silencios, actos y actitudes, comportamientos espontáneos -maneras de situarse frente a la amenaza de un nuevo terremoto-. Esas actitudes no son

rituales, están vinculadas a la cosmovisión de un grupo social, pero también a la historia de sus experiencias traumáticas, a la historia de sus duelos, tanto en el plano social como familiar.

De los trabajos teóricos sobre el duelo, que conozco, entre los que se encuentran los de Durkheim, Cazeneuve y Lévi-Strauss, los autores describen o clasifican el rito de duelo. Todos coinciden en que el duelo tiene dos planos, o dos registros: el ritual y el subjetivo -o lo que Durkheim llamó "sensibilidad privada"- . Sin embargo, sólo se ha estudiado la dimensión ritual. Si existen pocos trabajos teóricos sobre el rito de duelo menos trabajos aún existen sobre el duelo subjetivo desde una perspectiva antropológica. Este vacío de publicaciones sobre el tema refleja una tendencia de la antropología y de la etnografía, que recogió la influencia del positivismo y desdeñó durante mucho tiempo los estudios sobre la subjetividad como si ésta no pudiera objetivarse por el lenguaje.

El registro del duelo subjetivo ha sido una "tarea" de las disciplinas "psi" - comprendiendo en este grupo a la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis-, cuya práctica transcurre en las grandes ciudades. El duelo en estas disciplinas fue conceptualizado durante mucho tiempo de una manera ahistórica, acrítica, estandarizada y descontextualizada del entorno social que la producía, como si en diferentes momentos de la historia los duelos fueran iguales y como si fueran un proceso que permanece inmutable e idéntico para todos los individuos independientemente de su duración. Con frecuencia, la vulgarización de la concepción del duelo lo redujo a concebirlo como un problema emocional, o como un estado lacrimoso o depresivo. El registro del sentimiento existe, pero no es lo único ni lo más importante en un duelo. La cuestión medular del duelo es la búsqueda de sentido de lo que significa tal pérdida para el deudo. Es una manera particular de asumir una muerte particular en una cultura dada.

Así planteado, el fenómeno social del duelo, que comprende dos registros, se encuentra empobrecido en su estudio y divorciado entre dos disciplinas o, mejor dicho, entre dos grupos de disciplinas: la antropología y la sociología de

un lado y la psicología, la psiquiatría y el psicoanálisis por otro lado, que con poca frecuencia dialogan, al menos en México.

Autores como Van Gennep y Victor Turner han profundizado en la relación entre rito y transformación subjetiva del pasante, cuando se trata de ritos de paso que forman parte del ciclo de vida. Pero estos estudios no se han aplicado al análisis del duelo en alguna comunidad específica, y tampoco se han interrogado por su eficacia simbólica. Un rito de duelo puede tener muy diversos grados de eficacia simbólica cuando se trata de la muerte efectivamente acontecida y no meramente simbólica como es el caso del rito de paso de los adolescentes.

El estudio pionero contemporáneo sobre el duelo subjetivo en las disciplinas "psi" es el de Sigmund Freud, quien se proponía explicar la melancolía a partir del análisis del llamado "duelo normal". Freud plantea que el objeto del trabajo de duelo es producir una sustitución del objeto perdido. Semejante formulación permeó sin crítica a la psicología, la psiquiatría y sus respectivas terapéuticas e incluso a la antropología como es el caso de Vincent Thomas. Un ser querido no es sustituible por otro. Que existan personas que intenten esa vía no hace de eso un modelo para todos. Tal es la crítica que el psicoanalista lacaniano Jean Allouch le hace a Freud. No obstante esa formulación, Freud nos legó una teoría sobre el funcionamiento de la memoria que tiene plena vigencia. La función de la memoria es un aspecto muy importante en el duelo subjetivo. Es una estructura significativa con la cual se busca dar sentido a la pérdida de un ser querido.

Es precisamente el papel de la memoria el que va a operar de manera distinta cuando se trata de un duelo por un difunto adulto que cuando se trata de un difunto niño. Cuando un adulto muere, la memoria opera para recordar lo que se vivió con él. En ese movimiento de la memoria hacia el pasado está en juego un proceso importantísimo: localizar lo que se perdió con el difunto. Se perdió su ser más lo que él representaba para cada uno de los deudos. En cambio cuando muere un niño el movimiento del duelo no es hacia el pasado sino a un futuro imposible. Lo que pudo haber sido y no fue. Ello no significa



que la memoria no tenga un papel, puesto que la muerte de un hijo puede resignificar otras pérdidas. Pero no hay historia de vida del niño, particularmente cuando son muy pequeños. No existe un lazo constituido con el infante, pues ese lazo apenas se iba a construir o estaba en proceso de establecerse. ¿Cómo dar por muerto a quien no vivió? Por eso la búsqueda de sentido de lo que se perdió con el infante no se puede localizar en el pasado. Eso es lo que hace del duelo por un infante un proceso muy complejo y difícil.

A diferencia del rito funerario de adultos, el rito funerario de angelitos en Malinalco, como en otros lugares del país e incluso de Latinoamérica, es festivo. Me parecía muy importante realizar un análisis semiótico de la naturaleza de esta festividad, su origen histórico y sus transformaciones en el sentido y en la función que cobra hoy en día para los malinalcas esa alegría ritual, para distinguirla de lo que teóricamente se denomina fiesta ritual pues, como dice Geertz, entre religión pura y religión aplicada existe una diferencia cualitativa, y agregaríamos: entre el sentido transmitido por el dogma religioso y el sentido que se actualiza para la comunidad hay también diferencias. También me interesaba establecer una distinción entre la festividad del duelo infantil y la actitud humorística que la cultura mexicana ha tenido frente a la muerte como realidad universal, y que se expresa en la canción mexicana popular, la artesanía, el grabado y en los juguetes de azúcar o de madera.

Se ha dicho que la actitud del mexicano ante la muerte es irónica, desafiante, festiva, burlona. Pero no existen estudios que permitan matizar esta actitud y rompan el estereotipo fomentado por publicaciones que buscan ofrecer nuestras tradiciones a la mirada turística. El mexicano no tiene *una* actitud ante la muerte, tiene una compleja red de actitudes de naturaleza diversa. Pues son también distintos aspectos los que la muerte conlleva: la muerte como realidad universal, la muerte como realidad cotidiana en los sectores más marginales, la posibilidad de la muerte propia, la muerte del enemigo, la muerte como fuerza numinosa que un *macho* mexicano “debe” vencer a la luz de varias copas, la muerte de un anciano, y la muerte de un hijo muy esperado, entre otros.

Una visión que busca ser comprensiva de lo mexicano no puede ofrecer un análisis de la enorme gama de matices que el estudio de este fenómeno requiere. Además de las ya enumeradas tenemos también diferencias entre la ciudad y el campo; diferencias entre ciudades pequeñas -donde la observancia religiosa es muy estrecha- y las grandes ciudades -cuya complejidad repercute en la estructura y la organización familiar, transformando la observancia de los ritos-; diferencias en los duelos según los deudos pertenezcan o no a la misma religión -fenómeno que empieza a manifestarse y a crecer paulatinamente, ante el avance de nuevas religiones en nuestro país-.

Las canciones sobre la muerte, que a lo largo del tiempo se han escrito, revelan, es cierto, actitudes de reto, de desafío, y de burla, frente a la muerte como hecho universal, o frente a la posibilidad de la propia muerte. En cambio, frente a la muerte de un ser específico, la actitud es respetuosa. Ya Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval, nos habían advertido de esta diferencia, en su trabajo sobre los ritos funerarios entre los otomíes.<sup>2</sup>

Una de las experiencias más complejas en lo que concierne al duelo es la que produce la muerte que trunca la vida de un infante. ¿Cómo hacer el duelo de alguien que casi no vivió? Cuanto menos huellas dejó el difunto, más complejo es el duelo, como es el caso del recién nacido. Quizás por eso los nahuas pensaban que si morían lactantes, renacían, o mejor dicho, su entidad anímica se “reciclaba” para utilizar un término que propone López Austin.

El rito, en una comunidad determinada, es el mismo; sin embargo, existen subjetivamente diversas actitudes, según la edad, la naturaleza de la muerte y el tipo de vínculo que se tenía con dicho hijo. Un duelo subjetivo nunca es igual a otro, ni siquiera para un mismo deudo. No tiene el mismo sentido ni para la familia, ni para la comunidad, que fallezca un anciano que ya realizó su vida, que un adulto que la ve truncada en la plenitud de su desarrollo o que un niño que frustra, con su muerte prematura, las ilusiones, expectativas y encargos que sus padres tenían para él.

---

<sup>2</sup> Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del Norte del Estado de México*, Toluca, Gobierno Estado de México, 1977 pp.65-66.

Marc Augé<sup>3</sup> afirma que no se puede aprehender una identidad fuera de sus determinaciones sociales. Como dice Noemí Quezada<sup>4</sup>, la religión, como sistema de creencias, norma a la sociedad y establece una relación dialéctica con ella; los límites se definen en función de la cosmovisión. Esas son las coordenadas más amplias, sin las cuales un estudio del duelo subjetivo navegaría a la deriva. Me interesa analizar cómo una misma norma religiosa produce efectos diversos sobre los sujetos, a la manera de un caleidoscopio que muestra diversas posibilidades combinatorias a partir de los mismos elementos. Clifford Geertz<sup>5</sup> afirma que es avanzando en las diferencias individuales como podremos apreciar las diversas formas como la religión opera sobre los sujetos en el seno de un mismo grupo.

El rito y su significación social parten de una necesidad, social también, de compensar lo absurdo de la muerte masiva de infantes por malas condiciones económicas, con una tranquilizadora certeza de que si murió ya no tuvo que someterse a pruebas, tendrá la gloria celestial. Sin embargo, en un mismo sujeto pueden coexistir creencias contradictorias. Por un lado, la significación social que el rito impone y, por otra, las expectativas personales truncadas o no realizadas.

Los seres humanos no estamos habitados por una sola creencia; somos contradictorios; estamos habitados por una “polifonía” de creencias, valga la expresión: voces contradictorias que hablan en nosotros, como sedimentos de diferentes discursos, unos más antiguos que otros, que no necesariamente hacen síntesis. La subjetividad es el lugar sede de esos discursos. Esta es una de las acepciones de la noción de *subjetividad* para Lacan.

Los trabajos de Lilian Scheffler<sup>6</sup> en Tlaxcala y de Silvia Ortiz Echániz<sup>7</sup> en Cholula, Puebla, han recuperado los cantos y juegos del velorio de angelitos o

<sup>3</sup> Marc Augé, *Función símbolo e historia*, México, Grijalbo, 1987, pp.24-25.

<sup>4</sup> Noemí Quezada, “Religión y Sexualidad, Amor y Erotismo”, en *Religión y Sexualidad en México*, UNAM-UAM, 1997 p.36.

<sup>5</sup> Clifford Geertz, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp.113-117.

<sup>6</sup> Lilian Scheffler, “Juegos de Velorio de Angelitos en Tlaxcala”, en *Cuadernos de trabajo Etnográfico*, México, INAH, 1975, No 4, pp 4-66.

velorios de juguete. Su trabajo ha sido orientador al contrastar semejanzas y diferencias rituales. Las semejanzas son muy grandes; sin embargo, existen diferencias locales en su expresión, variaciones en el uso de los colores, o en el tipo de estructura que se construye para albergar al cuerpo del niño durante el velorio, que nos permiten apreciar cómo la cultura mesoamericana expresa en una comunidad unos aspectos y en otra, otros. En Malinalco predomina más una estructura que semeja a una cuna, mientras que en Cholula la estructura semeja a un barco o a una concha y nos remite más directamente al tema acuático y a Tláloc -con quien se vinculaba a los niños por su muerte sacrificial-. Sin embargo, la "cuna" en Malinalco lleva papel espuma. Y la espuma está ligada al mar.

Los objetivos de mi trabajo han sido:

- a) Realizar un análisis semiótico del rito contemporáneo en Malinalco, Estado de México, una comunidad de tradición indígena nahua.
- b) Analizar la vigencia del rito de angelitos y el grado de regulación sobre el comportamiento que aún logra.
- c) Valorar su importancia en relación con otras creencias religiosas.
- d) Analizar las repercusiones familiares y sociales que la muerte de un niño tiene sobre el grupo.
- e) Explicar la naturaleza de la relación de los padres con *su* angelito.
- f) Estudiar el grado de impacto que el imperativo social de lo festivo tiene sobre el deudo.
- g) Mostrar aspectos del duelo entre padres y angelito que no son usualmente observables en el rito, es decir, extender el campo y el tiempo de análisis de la actitud de los deudos para con su difunto.

Por *actitud ante la muerte* me refiero a formas de comportamiento que traducen una cosmovisión. Para Philippe Ariès<sup>8</sup> la actitud ante la muerte comprende, además de los ritos, otras formas que si bien no alcanzan una organización ritual, forman parte de un conjunto de rasgos, gestos, decires, y formas de

---

<sup>7</sup> Silvia Ortiz Echániz, "Velorios de juguete en Cholula, Pue." En *Cuadernos de trabajo*, Etnografía 1, México, INAH, DEAS, 1981, No. 29.

encarar históricamente la muerte, que aunque pueden o no ser resultado de convenciones sociales, sí forman parte de un imaginario social.

El enfoque de mi trabajo es esencialmente antropológico, es el marco y la metodología de análisis del problema que nos ocupa, pero busco también una articulación con el psicoanálisis al considerar el duelo subjetivo. En esta perspectiva retomo las aportaciones de Jean Allouch, de filiación lacaniana, al duelo por un hijo muerto quien a su vez ha rescatado del olvido los aportes de Geoffrey Gorer. Las disciplinas sociales han avanzado por intercambios mutuos, por “préstamos conceptuales” que luego adquieren un sentido propio en el interior de cada disciplina.

Esta imagen del duelo que propongo como una *plataforma giratoria* que troquea la subjetividad por un orden social determinado, muestra bien la imposibilidad de contar con una concepción que atienda exclusivamente a lo ritual o al imperativo social, ya que impide explicar varias de mis preguntas concernientes al cómo incide el rito sobre la subjetividad.

Comparto con Emma León<sup>9</sup> su noción de subjetividad entendida como aquella cuyo papel es dotar de sentido las prácticas sociales.

La noción de subjetividad del psicoanálisis no es sinónima de procesos psíquicos: implica la relación con el otro (el semejante) y con el Otro, (el legado de la cultura.) En ese sentido la noción de subjetividad no es reductible a la de personalidad, y tampoco es sinónima de individualidad, concepto éste último bastante solipsista. El legado cultural que los padres transmiten no es una totalidad, es un recorte que privilegia ciertos aspectos: el semejante es vehículo de ese recorte del legado cultural. El psicoanálisis lacaniano vino a poner en tela de juicio esa dicotomía entre “mundo exterior” y “mundo interior”. Jacques

---

<sup>8</sup> Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona, Acanalado, 2000, pp.23-101.

<sup>9</sup> Emma León “Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica, en *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Barcelona, UNAM-Anthropo, 1997 p.56.

Lacan recurrió a la banda de Moebius para mostrar que ambos planos son un *continuum*, como la banda misma.<sup>10</sup>

La subjetividad es todo lo que concierne a un sujeto distinto de otros, el lugar social, el lugar familiar, la manera de pensar, de hablar, de interpretar su realidad, de relacionarse con otros. Pero al mismo tiempo es una noción que no puede separarse de la noción de lazo social. Esta relación no es del orden de una simple interacción sino que está marcada por los lugares que determina un texto: el de la historia social y familiar en la que el sujeto está inmerso. El punto de articulación entre antropología y psicoanálisis es el lenguaje. La cultura es una red de significantes en los que está inmerso el sujeto.

Esta búsqueda mostró diferencias, singularidades, pero también hilos en común producidos por la cultura y cosmovisión de dicha comunidad. Evidenció también puntos de articulación entre el rito -como un escenario exterior, objetivo- y la manera de asumirlo que, aunque subjetivo, también era objetivable. Esto me llevó a preguntarme por los diferentes grados de eficacia simbólica del rito, para decirlo en términos de Lévi-Strauss.

Bordeando ese gran vacío sobre el que hay que tejer fino, mi trabajo constituye un hilo apenas, para situar ciertos problemas en lo que toca a los ritos por infantes difuntos. Ese hilo no puede tejerse aún, porque falta anudarlo con muchos otros estudios por hacer de este mismo tenor.

Es fundamental ubicar el duelo dentro de la visión de lo sagrado que cada grupo humano tiene. En mi comunidad de estudio, Malinalco, se ha producido un sincretismo religioso entre la tradición prehispánica mexicana y la cristiana de los monjes agustinos que la evangelizaron.

Malinalco está situado al Sur del Estado de México, en la parte central de la República Mexicana, con 20,157 (INEGI, 1995) habitantes y características *sui generis*, por varias razones:

<sup>10</sup> La consistencia de esa banda en el orden social es el lenguaje. Puede verse un dibujo de la banda la página 44 de esta tesis y en el libro de Alfredo Eidensztein, *Modelos, esquemas y graños en la enseñanza de Lacan*, Buenos Aires,

1. Por su historia, en tanto fue lugar de paso de la migración mexicana hacia Tenochtitlan.
2. Por su tradición ritual indígena, no obstante su cercanía con la ciudad de México, la ciudad más grande del mundo.
3. Por la complejidad de su tejido social. De un lado, Malinalco se encuentra enraizado en su historia y sus valores ancestrales. Del otro, afectado por la modernidad, por su afluencia turística, su población flotante, la creciente monopolización de la tierra. Por ejemplo, el club de golf produjo y sigue produciendo fuertes contradicciones económicas y sociales.
4. Por sus ritos funerarios infantiles, de carácter festivo, que comparte con otras poblaciones de tradición indígena.

La hipótesis que busqué probar con esta investigación es la siguiente:

El rito funerario de *angelitos* norma el comportamiento de los deudos y les otorga una red de significaciones para que puedan realizar su duelo, transformando al cadáver en un ente sagrado con el cual podrán comunicarse.

Hipótesis secundarias:

1) El angelito se transforma así -a través de ofrendario al mundo celestial- en mediador entre lo sagrado y lo profano. Lo inexplicable de la muerte prematura se refugia en lo sagrado adquiriendo así una significación cultural.

2) El carácter sorpresivo y prematuro de la muerte del infante se transforma, por el rito, en la posibilidad de que el vínculo con dicho niño se prolongue, aunque sea bajo otro estado. Ese vínculo de los padres con su angelito les dará ocasión de construir imaginariamente lo que hubieran querido pedirle a ese hijo, y poderle formular demandas *post mortem*, pero además poder saber así, qué perdieron con él.

3) El reconocimiento por el deudo de lo que, de sí mismo, perdió con el difunto y su renuncia a ello sin compensación alguna, constituye uno de los aspectos más importantes en la realización del duelo subjetivo, proceso que se desprende del duelo ritual pero que no es abarcado por el rito.

Todos los ritos se desprenden de necesidades sociales históricamente determinadas. La mortalidad infantil que padeció el México colonial y todavía el siglo XIX era alta. En el XX, la mortalidad se ha reducido en aquellas comunidades que tienen acceso a los servicios de salud pública. ¿Cómo soportar la muerte de tantos niños sin hacer de eso una ofrenda? El ritual del velorio de angelitos encara una solución religiosa a una mortandad que aún en la actualidad, por injusticias sociales, se sigue produciendo absurdamente. El rito religioso busca tratar con ese absurdo y transformarlo en algo más soportable.

El rito funeral de angelitos transforma el cadáver del niño en el soporte de un atuendo sagrado por el cual se produce la transformación ontológica del niño en un *angelito*, que por ser inocente no purgará sus pecados en el purgatorio sino que accederá a la Gloria. La comunidad encontró, en esta identificación entre niño y ángel -basada en el texto bíblico pero, sobre todo, en la iconografía impuesta por los colonizadores- un símbolo que cobijó también un vasto complejo semiótico de la relación del mundo prehispánico con las aves. El ángel fue un elemento de sincretismo fundamental para la articulación de dos tradiciones religiosas, la mesoamericana y la cristiana.

El carácter lúdico del velorio de infantes ha existido en diferentes lugares del mundo. Haydee Venegas<sup>11</sup> se ha referido a la existencia del velorio de angelitos en Puerto Rico y entre los campesinos franceses del siglo XIX. Foster<sup>12</sup> da cuenta de dicha tradición en el siglo XIX en el centro y sur de España, la costa mediterránea, y las islas Canarias, y Scheffler afirma que,

<sup>11</sup> Haydee Venegas, "El Velorio de angelitas de Francisco Oller 1895" en *Arte Funerario*, México, UNAM 1987, Vol. II, p.246.

<sup>12</sup> Georges Foster, *Cultura y conquista, La herencia española en América*, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1985, pp.249-253.



según O'Suilleabháin, los juegos de velorio, existían en Hungría, Rumanía, Irlanda, norte de Escandinavia, y sur de Italia, aunque no precisa si estos juegos de velorio eran por muerte de infantes.<sup>13</sup>

No todos los ritos funerarios infantiles en México se denominan velorios de angelitos. Por ejemplo en Zaachila, Oaxaca, el rito transforma al infante muerto, no en angelito, sino en flor.

El carácter lúdico del velorio es consistente con la naturaleza infantil del muerto, pero también con el carácter festivo de todo re-nacimiento, una vez que el niño se transforma en angelito.

La muerte prematura de un niño pone en estrecha cercanía los extremos: principio y fin. Según Jean Allouch se produce una insoportable y espantosa conexión entre la sexualidad fecundante y la muerte, a la que el rito a que hacemos referencia, pone distancia transformando la muerte en una vida celestial. Para este autor el paradigma del duelo ya no es la muerte del padre, cuyo poder fue mermado por el Estado moderno, sino la muerte del hijo.

El primer capítulo de esta tesis es una aproximación teórica al problema del duelo. Reflexiono sobre la religión y lo sagrado, como un marco en el que se insertan los estudios de la antropología simbólica sobre el rito y el duelo. Los aportes de Clifford Geertz a la concepción de la cultura, entendida como trama de significaciones, es objeto de mi interés; también la manera como destaca la importancia de estudiar las distintas formas como una misma creencia religiosa es significada de manera distinta por cada uno de los creyentes. Luego reviso los aportes de Durkheim, Hertz, Gorer, Turner y Allouch.

Reconozco que el rito y la concepción de la muerte están íntimamente relacionados con las formas de producción económica de una comunidad. Los ritos y creencias son estrechamente dependientes de los modos de producción económica. En ese sentido mis reflexiones se apoyan en la tesis marxista de que el ser social del hombre es lo que determina su conciencia social. También

---

<sup>13</sup> Scheffler, *op.cit.*, pp.47-48.

recupero sus tesis sobre el papel ideológico de la religión. Esta es una de las referencias filosóficas de mi trabajo, pero no la única.<sup>14</sup> Intento avanzar, a partir del duelo, en la problematización de la subjetividad, llamada por Marx *conciencia social*, pues no es un simple reflejo y no se expresa igual en todos los sujetos, ni siquiera en el seno de una misma clase social.

Los mitos malinalcas recogen la herencia mexicana, en una particular cosmovisión que sitúa la vida y la muerte en el ombligo de la agricultura. La antigua concepción de los dioses -su participación en los ciclos agrícolas, la forma de ser nutridos a través de víctimas sacrificiales- está montada sobre el modelo nutricional de la tierra de la que el hombre se sirve y a la que rinde culto. Algo muere para dar vida a otro ser.

La tradición prehispánica es abordada en el capítulo dos. Nos referimos a los nahuas, no porque desconozcamos la enorme riqueza y diversidad étnica que existe en México, sino porque la tradición nahua es la que cuenta con más fuentes y la que recogió más ampliamente la tradición mesoamericana. En la primera parte busco dar un marco a la concepción de la muerte y a sus dioses en el conjunto de la cosmovisión, y en la segunda, analizar los ritos funerarios y de duelo. Dado que existen muy pocas fuentes que aborden los ritos regulares por infantes, analizaré primero los ritos sacrificiales infantiles -pues toda muerte que se trunca es significada como ofrenda-; luego, los duelos de adultos, a modo de un ejercicio de análisis para mostrar el contrapunto existente entre ritual y subjetividad. En este capítulo realizo una reconstrucción de la significación del niño en la cosmovisión nahua.

En el tercer capítulo me refiero a la tradición cristiana que llegó a América, situándola en su contexto, es decir, en el seno de los conflictos religiosos y políticos europeos, entre los cuales se encuentra el Concilio Tridentino. Analizo los duelos de los vencidos por sus muertos en guerra, sus muertos por

---

<sup>14</sup> Otras referencias filosóficas sobre las que descansa este trabajo como grandes coordenadas que organizan la trama de estas ideas, son las de Nietzsche y Hegel. Aunque no están explicitadas, son algunas de las referencias del pensamiento psicoanalítico, y del análisis lógico de ciertos problemas. Sin desconocer que la dialéctica hegeliana fue puesta "al derecho" por Marx, recupero, en mi manera de abordar el duelo, el análisis que Hegel realiza sobre la relación entre lo objetivo y subjetivo en un trabajo presentado por Alexander Kojève *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1975, Véanse particularmente pp.7-37.

epidemias, sus duelos por el derrumbe de sus instituciones, particularmente de su religión, y, en fin, el modelo cristiano del duelo. Me interesa particularmente considerar el cristianismo que transmitieron los agustinos por ser Malinalco una zona bajo su influencia y, particularmente, la manera como se usó del ángel como símbolo en la evangelización. También me refiero al lugar y significación que el rito cristiano concede al niño.

La concepción de San Agustín sobre la ciudad de Dios y la concepción que se tenía del ángel en el Renacimiento influyeron grandemente en este rito funerario de infantes -objeto de mi trabajo- y constituye un elemento de sincretismo entre ambas religiones: la prehispánica y la cristiana. En la tercera parte abordo la significación del ángel novohispano y los ritos por infantes en la colonia.

En el cuarto capítulo me refiero a Malinalco. Comprende una descripción etnográfica y un análisis semiótico del rito funerario y del rito de duelo por infantes. Finalmente, expongo los testimonios recuperados de los duelos subjetivos de padres que habían perdido hijos en circunstancias diversas, y muestro la diferente naturaleza existente entre estos dos registros del comportamiento.

La metodología de trabajo combinó el análisis histórico para analizar las dos tradiciones del rito; el etnohistórico para buscar una correlación posible entre el rito funerario y de duelo por infantes con el rito de duelo de Semana Santa, así como para formular construcciones sobre la significación actual de sus ritos, y los eventos históricos que ellos recrean y, finalmente, las entrevistas para realizar la recuperación testimonial de los padres que habían perdido hijos.

En ese sentido también las fuentes fueron de tres órdenes:

- 1) Los documentos históricos.
- a) Los códices. Analizo algunos aspectos que los códices Mendocino, Florentino, Borgia y Laud aportaban a mi tema.
- b) De la época prehispánica, recogí las obras de los cronistas, particularmente de Sahagún, por ser uno de los que más ha escrito acerca de la ritualidad

nahua para los niños. Es claro que los motivos de Sahagún eran religiosos, y que para la orden franciscana era preciso conocer con todo detalle los antiguos ritos para combatir los obstáculos de la acción evangelizadora. Esta preocupación se deja ver insistentemente en sus descripciones, particularmente de los sacrificios humanos, donde no cesa de expresar su condena. También, es posible apreciar la manera occidental de leer ciertos signos e incluso ritos con la semiótica cristiana. Sahagún nombra, por ejemplo, “bautizo” al baño ritual de los infantes neonatos, o bien nombra ángeles ahí donde sólo había alas de papel en los niños. Las alas de ave en mesoamérica corresponden a un complejo semiótico muy diferente del cristiano. Esta crítica de los textos de los cronistas ha sido permanente, en algunos casos la hago explícita en el momento mismo del análisis del tema o subtema de que se trate, y en otros casos en la selección de las citas. En muchos casos la crítica no es hacia sus opiniones sino hacia el papel legitimador de la violencia del conquistador, en la medida que la cristianización de las almas americanas “santificó” y justificó la colonización.

- c) También me apoyo en trabajos realizados por diversos autores que se han dedicado durante mucho tiempo a abordar ciertos temas que concernían al objeto de esta tesis. Entre otros me refiero a Noemí Quezada quien realizó un amplio trabajo sobre los matlazincas, emparentados histórica y espacialmente con los malinalcas, García Payón con sus trabajos arqueológicos en la zona de Malinalco, Broda y su tesis y artículos sobre las fiestas de la lluvia, López Austin y su trabajo sobre la concepción del cuerpo entre los nahuas, amén de otros trabajos que dichos autores han realizado sobre la sexualidad y la muerte. Han sido recuperados diversos artículos de distintos autores que abordan temas específicos sobre las deidades de la muerte, o sobre distintas creencias y concepciones prehispánicas y contemporáneas. Estos trabajos permiten contrastar las opiniones de los autores, así como confirmar los hallazgos que son convergentes.
- d) Para el período colonial elegí el texto del Concilio Tridentino, por ser aquél en el que se plasman los resultados de un largo debate en materia de fe y en materia ritual del cristianismo del siglo XVI; y por ser un documento del mismo período que el del inicio de la evangelización en México. Muestro un contrapunto entre el texto del Concilio y los escritos de Lutero. Ese

contraste aunado al análisis histórico de la época en cuestión, permite realizar una lectura crítica de una producción y otra, como fiel reflejo de un conflicto de gran magnitud. Se analizaron otros textos eclesiásticos que aportaban elementos para reconstruir la concepción cristiana del duelo en la colonia.

- e) Han sido indispensables en este trabajo obras de historiadores que analizan tanto la época prehispánica como la colonial.
  
- f) Las actas de nacimiento y defunción del registro civil de Malinalco. Analicé un período reciente, con la finalidad de conocer las causas de mortalidad más frecuentes entre los niños malinalcas. Las causas de muerte de los niños arrojan una constante: trastornos digestivos y respiratorios agravados por desnutriciones crónicas que muchas veces ocurren desde la gestación. Las actas arrojan otros datos interesantes, por ejemplo del lugar de nacimiento, que ocurre con gran frecuencia en Tenancingo y no en Malinalco; y la elección de los nombres que son elegidos para los niños. cuyo análisis daría lugar a otra tesis. En ellos se puede apreciar una progresiva elección de nombres extranjeros, que da cuenta de la influencia del fenómeno migratorio hacia los Estados Unidos. Se encuentran con frecuencia nombres que están ligados indudablemente a la influencia de otras religiones. Yo no me detuve a analizar tal cuestión, pues excede los propósitos de esta tesis, pero me parece importante señalarla.
  
- 2) Los datos etnográficos; tanto los arrojados por mi investigación etnográfica en Malinalco como otros trabajos etnográficos relacionados con el tema. En mi investigación etnográfica me centré en el análisis de la Festividad de día de Muertos y de Semana Santa, así como en los ritos funerarios y de duelo. La fuente iconográfica, ha sido interesante y valiosa, pues en las pinturas y fotografías de los angelitos se plasman objetos que sólo pueden descifrarse al interior de la red semiótica construida por las dos tradiciones, la prehispánica y la cristiana.
  
- 3) Fuente testimonial: Analizo los testimonios que recogí de los padres, sobre la pérdida de sus hijos. Esta fuente de datos, aunque reducida, la considero

suficiente para mostrar la diferencia entre significación ritual y significación subjetiva. En los testimonios recuperados se pueden apreciar tanto las constantes culturales como las diferencias individuales de los duelos.

Finalmente, aparecen al final de esta tesis nueve anexos, en los que el lector podrá encontrar datos complementarios sobre la zona de estudio. Los anexos ofrecen datos de tipo estadístico o descriptivo sobre Malinalco, con el propósito de dar un contexto más preciso al tema que nos ocupa. Otros anexos ofrecen imágenes sobre los ángeles y las aves que muestran aspectos cuyo análisis se despliega en el cuerpo de la tesis. También se encuentran fotografías, entrevistas, así como canciones funerarias y melodías sacras que se cantan y tocan en Malinalco.

## CAPITULO UNO

### APROXIMACION TEORICA AL CONCEPTO DE DUELO

Para la antropología, todas las formaciones sociales que sobre la muerte se han construido, en las diversas culturas, como son los ritos funerarios, los ritos de duelo y los mitos y concepciones sobre la muerte y la vida ultraterrena, han estado históricamente inmersos en el campo de lo sagrado y más particularmente, de la religión.

De todos estos fenómenos sociales, el que ha sido menos estudiado es el duelo. Según Corominas, etimológicamente duelo proviene del latín *dolus* "dolor".<sup>1</sup>

El concepto antropológico de duelo, ha sido definido de maneras muy diversas entre unos autores y otros. Considero que se podrían ubicar en dos grupos: 1) Aquellos que destacan el papel del rito de duelo como regulador del comportamiento, por ejemplo Durkheim<sup>2</sup> sea que forme parte del rito funerario, o que aparezca diferido, y 2) Aquellos que recogen las aportaciones de las disciplinas "psi" y analizan asimismo el fenómeno que el deudo realiza de manera personal, por ejemplo Geoffrey Gorer,<sup>3</sup> quien comprende en la noción de duelo tanto a los aspectos rituales como a lo que él denomina *proceso de duelo*, es decir: la aceptación o rechazo de esa muerte y los estilos de duelo que de ello se deriven, la expresión de la sensibilidad por la pérdida, el grado de implicación subjetiva en el rito, y el grado de participación en las actividades sociales, del retiro inicial a su reintegración progresiva.

El aporte que se desprende de ambas tendencias teóricas es que el duelo tiene dos dimensiones, una *dimensión ritual*, dictada por la tradición, de naturaleza colectiva, estrictamente pautada y una *dimensión procesal* de naturaleza subjetiva, que si bien tiene ciertas pautas, se adentra en el campo de las significaciones más estrictamente singulares.

<sup>1</sup> Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980 Es llamativo que tanto en alemán (*trauer*) como en inglés (*mourning*) duelo significa igualmente el afecto penoso y su exteriorización.

<sup>2</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán, 2001, p. 363-385

<sup>3</sup> Geoffrey Gorer, *Ni pleurs, ni couronnes*, Paris, EPEL, 1995, véase cap. IV.

La observación y análisis del duelo subjetivo permite detectar que también está sujeto a ciertas formas de transmisión genealógica, no por la vía del escenario ritual y de la tradición, sino por la vía de la transmisión oral, e incluso por formas de comportamiento no verbales.<sup>4</sup>

En este trabajo empleo el término *duelo subjetivo*, que tiene semejanzas con el de *proceso de duelo* que propone Gorer. Analizaré estas diferencias entre su acepción y mi propuesta en el inciso d). A reserva de ir desplegando y enriqueciendo esta noción de duelo subjetivo a lo largo de este capítulo, diré *grosso modo* que es aquél por el cual una persona se desprende material y subjetivamente de un vínculo que había tenido con el difunto, para restablecer otra manera de vincularse con él y con su pérdida, sea como antepasado, como espíritu o alma, o bien como un conjunto de recuerdos. Esta noción no implica resolución del duelo pues no en todos los casos se logra.

Si acudimos al nudo como símbolo de lazo social nos permite situar un tejido; un nudo es el tejido más elemental. Con la muerte de un ser querido este nudo se rompe. Pero no sólo se rompe el nudo entre el deudo y el muerto sino que en el seno de una familia se produce un reanudamiento entre los lazos familiares, es decir, se produce una recomposición del tejido. De ahí la importancia del rito que aporta una rica red de significaciones y de vínculos sociales que sostienen a los deudos. Ante la recomposición del lazo familiar entra en auxilio el rito con sus lazos y su semiótica comunitarios.

En comunidades tradicionales, el *duelo subjetivo* se desencadena por el rito, ya sea el rito funerario o bien con el rito de duelo. Las variaciones culturales y personales son enormes, pero lo que es un hecho es que el rito contribuye de manera decisiva a dar curso al *duelo subjetivo*. En comunidades modernas puede ocurrir que se desencadene en ausencia del rito, aunque siempre demanda una sanción social, pública, de que tal persona ha fallecido, así sea

---

<sup>4</sup> La psicología y el psicoanálisis ofrecen testimonios de numerosos casos de estas formas de transmisión. Véase por ejemplo Serge Tisseron et Al. *El psiquismo ante la prueba de las generaciones* Buenos Aires, Amorroutu 1995.



un acta de defunción.<sup>5</sup> La interrupción del rito impide también que el *duelo subjetivo* de duelo tenga curso, o lo trastorna de manera significativa.

El duelo subjetivo camina por senderos trazados por las significaciones culturales e histórico-sociales, pero también por veredas derivadas de las vicisitudes singulares de la historia personal del deudo que dan lugar a significaciones particulares. Estos senderos y veredas no son trayectos separados; están entrecruzados.

Se requiere analizar qué se entiende por duelo en las disciplinas sociales, qué influencia han tenido en la antropología, cómo se ha trasladado este concepto de una disciplina a otra, y cómo ese traslado viene acompañado de una tradición teórica, de una historia del concepto, de una concepción filosófica determinada. Considero que la relevancia que el rito de duelo cobró por encima del *duelo subjetivo* en la etnografía, responde a la influencia positivista que las ciencias sociales tuvieron durante décadas. El divorcio entre lo "observable" para la etnografía y lo subjetivo para la psicología impidió una teorización más abarcativa del complejo fenómeno del duelo.<sup>6</sup>

Lo subjetivo también puede objetivarse. La objetivación de lo subjetivo ocurre por el lenguaje. Un rito no es transparente, es críptico, un estado subjetivo tampoco es transparente. Frente a un fenómeno y otro, es preciso interrogar al participante. El rito es una experiencia colectiva, el duelo subjetivo es una experiencia íntima.<sup>7</sup> Pero su indagación puede aportarnos ricos elementos para

<sup>5</sup> Un ejemplo muestra la importancia de la sanción social para dar a los difuntos sepultura. Es el caso de los deudos de Petanac: Periódico *La Jornada*, julio 1999. En Petanac Guatemala, una comunidad chuj no pudo concluir el rito funerario interrumpido durante 17 años, por carecer de autorización legal. Ochenta y seis indígenas fueron masacrados por el ejército en una aldea hoy desaparecida. Diecisiete años después realizan un rito de petición de permiso a la *Madre Tierra* para que reciba los restos de sus difuntos en su seno. El entierro es interrumpido (nuevamente) porque "el Ministerio de Salud no autorizó la tumba y tampoco hubo orden judicial" Asesinaron a hombres, mujeres y niños luego de ser acusados de solidarizarse con la guerrilla, al darles de comer a los guerrilleros. La función de la religión en este caso es muy distinta para la comunidad chuj y para las autoridades. La culminación del rito sería en sí misma una denuncia del asesinato. Porque ¿cómo es que en una tumba puede haber restos de 86 personas incluidos niños?

<sup>6</sup> No todas las corrientes teóricas en psicología se ocupan del duelo subjetivo. Destacaríamos sólo la psicología del yo, la Gestalt y el psicoanálisis como aquellas que sí lo estudian. El conductismo por ejemplo descarta, de entrada, todo estudio de la subjetividad, por no considerarlo "observable".

<sup>7</sup> Los grados de participación de la intimidad, con otros, dependen, claro está de cada tradición religiosa, y de las formas que adopta dicha tradición en una comunidad. Peter Brown opone *intimidad* a *solidaridad*. La primera como los sentimientos, motivaciones y pensamientos más secretos y más ocultos. Lo íntimo es lo que no se comparte fácilmente con otros. El autor opone intimidad a solidaridad. Considera que son dos hilos que han tensado la relación por la cual las religiones van marcando sus territorios. Peter Brown, "Hacia una nueva Antropología" en *Historia de la Vida Privada*, directores Philippe Ariès y Georges Duby, Madrid, Taurus, 2000, Tomo 1, p. 246

considerar cómo dialoga el rito con los procesos subjetivos, cómo crea la religión un modelaje sobre el comportamiento, cómo tiene eficacia simbólica.

El duelo no puede ser encarado únicamente como algo individual, pues concierne a un lazo determinado, y todo lazo es de naturaleza social; aunque la significación de una pérdida es preciso analizarla deudo por deudo, sus repercusiones siempre son sociales. La metodología etnográfica requerida para abordar estos fenómenos tiene especificidades muy propias que no excluyen otras lecturas de cómo dialoga este fenómeno con otros.

Si las formaciones económicas inciden en la mortalidad y en la concepción de la muerte, el duelo también puede tener consecuencias sobre la economía, según la escala y la magnitud del fenómeno.

Analizar el *duelo subjetivo* requiere una metodología diferente. Las formas de entrevistar a un deudo, o bien a alguien que quiera dar su testimonio luego de muchos años de ocurrida la pérdida de su familiar, requieren de una cuidadosa aproximación, que la formación psicoanalítica, y sobre todo el propio psicoanálisis va produciendo en el abordaje de esta cuestión. Este tipo de intervención no es privativa, claro está de los psicoanalistas, pero el etnógrafo que se proponga abordarlo ha de estar advertido de que la entrevista puede movilizar angustia en su entrevistado y distintos tipos de reacciones, frente a las que es preciso estar preparado. La preparación no es sólo de orden teórico, implica un trabajo personal del entrevistador con sus propios duelos y sus propias actitudes frente al dolor o la angustia de otro. Es importante estar atento a las formas de expresión no verbales durante la entrevista que es preciso tener en cuenta.<sup>8</sup>

El *duelo subjetivo* no es reducible a un asunto "psicológico" y tampoco es reducible a su dimensión afectiva. Pretender equiparar duelo con dolor es una simplificación frecuente, derivada de la propia raíz etimológica de la palabra,

---

<sup>8</sup> Realicé una entrevista con una pareja que aceptó a hablar conmigo. Sin embargo, durante la misma me percarté que había una gran tensión en ellos. No estaban dispuestos a hablar libremente. Sino a responder estrictamente a mis preguntas. Una bebé que estaba en brazos de su madre comenzó a llorar mientras mamaba del pecho. Era evidente

pero que no permite entender la complejidad del proceso y la enorme gama de vicisitudes que cada deudo recorre para realizarlo y pretender concluirlo.

Un duelo subjetivo puede afectar hasta tres generaciones, puede producir la desintegración familiar, afectar la productividad de los deudos, producir repercusiones radicales sobre sus proyectos de vida y muchas veces sobre su capacidad fecundante. En ocasiones una muerte o varias, sumerge a los deudos en un duelo en cuyo curso se producen movimientos migratorios al interior del país o fuera de él.

Un duelo produce cambios en el tejido social. Cuando estos cambios son nombrados ritualmente, el estatuto del proceso de duelo es radicalmente diferente que cuando no se lo nombra. En el primer caso el vacío que produce la muerte encuentra un asidero simbólico más; en el segundo, se carece de él. La participación y sanción social del evento en un caso y otro son totalmente distintas.<sup>9</sup>

El duelo subjetivo está más presente en la vida del deudo de lo que se ha reconocido. La vida no necesariamente recomienza luego del rito. La cuestión es más compleja.

En el duelo subjetivo existe un estado al que se puede llamar *muerte del deseo*. Es un estado que se podría caracterizar con una frase "Con el muerto se ha ido todo, no deseo nada, no tengo ganas de vivir." Ahí la separación física se ha producido por el rito funerario pero no aún la separación simbólica.

---

que la bebé experimentaba la angustia de la madre. Decidí hacer muy breve la entrevista y sólo sobre los aspectos rituales, pues no estaban en condiciones de ir más allá. Es un principio de elemental respeto a su estado afectivo.

<sup>9</sup> El rito funerario de los yaquis es un ejemplo de cómo se nombran dichos cambios en el tejido social, que serán un soporte valiosísimo para que el deudo realice su duelo subjetivo. "Se eligen padrinos de muerte, cuatro hombres y cuatro mujeres. Se eligen de entre los padrinos de bautizo, y si estos ya murieron entonces puede ser un hijo de ellos. El agonizante puede elegir a sus padrinos. Cada padrino le pone dos nombres al difunto. O sea 16 nombres más de los que llevaba en su vida. Hay un paralelismo entre la ceremonia de muerte y la de bautizo, por los padrinos y la re-nominación, como un segundo nacimiento. El parentesco ritual es muy importante. Deben elegirse padrinos que sean solteros para que no haya contacto sexual. El coito entre padrinos es incestuoso. Es un sistema de prohibiciones más amplio que el nuestro, es incestuoso también entre padrinos y ahijados, entre padrino y madrina. Quien haya sido su comadre o compadre ya no podrá casarse con él o ella." Eugenia Suárez, "Muerte entre los yaquis" transcripción de un fragmento de su conferencia. Impartida el 24 Julio 1993 organizada por la revista *Artefacto*, en el marco de la realización del seminario de Jean Allouch, "Erótica del duelo" Observación etnográfica realizada en 1988 y 1989.

Afirmamos que un duelo ha concluido cuando el deseo de vivir se reinstala, cuando se recompone el sentido de la vida para ése deudo.<sup>10</sup>

La presencia de los muertos sobre los vivos es explícita en comunidades tradicionales, en las que se les rinde culto y con frecuencia más allá de las festividades de muertos.<sup>11</sup> La presencia de los muertos en el mundo moderno no es menor, sólo que su constatación no es fácil frente a la destrucción del tejido ritual, la recuperación de los testimonios se ha realizado por otras vías, como los testimonios escritos, la literatura, y a través de otras disciplinas como el psicoanálisis y la psicología.

En Occidente, en la persistente época de la "muerte salvaje", como tan justa y radicalmente la llama Ariès, cada quien se encuentra habitado no tanto por la "cuestión de la muerte" como, mucho más concreta e "ignorantemente", por sus muertos. Uno de los últimos testimonios de ello, el de A. Duperey, muestra claramente cómo la posición de cada uno con respecto a alguno(s) de sus muertos está funcionando permanentemente en las determinaciones más cruciales de su vida, en ciertos trazos en apariencia de lo más anodinos, pero también en lo que cada uno aísla como síntoma.<sup>12</sup>

Me propongo analizar cuál es la relación existente entre rito de duelo y *duelo subjetivo*, para ello buscaré articular aportes de la sociología, de la antropología y del psicoanálisis.

El rito de duelo y el proceso de duelo no son ni isomórficos ni sincrónicos. En algunos ritos de paso sí existe sincronía entre la temporalidad del rito y la temporalidad de los procesos subjetivos que el rito busca producir en el pasante, tal es el caso por ejemplo de los ritos de paso de los adolescentes a la vida adulta entre los mdembu.<sup>13</sup> Dicho rito de paso es muy prolongado. En el caso del rito de duelo no hay tal sincronía. Al menos no en México,

<sup>10</sup> La *muerte del deseo* también puede presentarse cuando no ha habido rito o cuando el rito no ha tenido eficacia simbólica, pero también se presenta como una fase del duelo. Se caracteriza por la ausencia total de interés, del deudo, por el mundo exterior, o por todo aquello que no se relacione con su difunto.

<sup>11</sup> Como es el caso de Sta. Mónica Maxtla en Hidalgo donde el culto a los muertos ocurre durante todo el año, como lo refirió Tania Helene Campos Thomas. Comunicación oral en ocasión del Coloquio de Maestría, IIA, UNAM, México, Febrero 2001.

<sup>12</sup> Jean Allouch, "Ajó" en *Revista Litoral No. 17 La función del duelo*, Córdoba, Argentina, Edelp, Octubre de 1994, p.7, Anny Duperey, citada por Allouch, escribió su testimonio personal *Le voile noir*, Paris Seuil, 1992. Cuando Allouch dice "ignorantemente" se refiere a que esta presencia de los muertos no necesariamente es conciente para el deudo, hasta que el mismo deudo reconstruye y analiza las determinaciones de ciertas decisiones o estados.

<sup>13</sup> Véase Victor Turner, *La selva de los símbolos*, México Siglo XXI, 1997, cap. 4, pp.103-123.

particularmente, no existe tal sincronía entre la realización del rito y la transformación subjetiva en los duelos por infantes en la comunidad que he estudiado.

El rito funerario está destinado al difunto y el rito de duelo busca producir transformaciones en el deudo. La *eficacia simbólica*<sup>14</sup> del rito de duelo no ha sido estudiada.

Un fenómeno aún más complejo, para efectos del proceso de duelo, se da cuando ocurre la muerte de un niño muy pequeño, de meses o días de nacido, porque enfrenta a los padres a un duelo que bordea no sólo un vacío real, sino un vacío de huellas, un vacío de recuerdos, de trazas, donde no hay vínculo de qué desprenderse para transformarlo en otro, porque ese vínculo apenas iba a construirse.<sup>15</sup> Ese bebé no tuvo ocasión de realizar las expectativas que sus padres tenían en él. ¿Cuál es el estatuto de esas expectativas? El bebé se muere, muere su cuerpo, pero ¿podemos estar seguros de que esas expectativas de los padres se han muerto también en el breve tiempo que dura el rito? ¿Qué consecuencias tiene para los miembros de la familia que quedan, el hecho de que esas expectativas, esos encargos se les pidan a los otros miembros? El rito de angelitos termina, pero se instaura la posibilidad de invocar al angelito, ahora ente sagrado, y poder dirigirle pedidos.

La transformación, por el rito, del niño sin historia, en un ángel, procura la constitución de un lazo, luego de muerto, que no pudo darse en vida. Es necesario construir un lazo social-sagrado, y no meramente real como el cordón umbilical, para poder luego resignarse a saberlo perdido.

La muerte precoz de un infante, pone en conexión insoportable la capacidad fecundante de la pareja, con la muerte. El rito, al divinizar al niño, busca

---

<sup>14</sup> Me refiero a la noción de Claude Lévi Strauss, "La eficacia simbólica", en *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós, 1987 p.211-227.

<sup>15</sup> El que el vínculo real aún no se produzca, no excluye que reconozcamos que el bebé se inserta en una trama significativa tejida por sus padres, en ocasiones muchos años antes de que él nazca. Tampoco desconocemos el vínculo imaginario que los padres establecen con su futuro bebé antes de que nazca. Pero es de muy diverso orden un vínculo imaginario que un vínculo real, ahí donde se trata de un ser que ya no está en el cuerpo de su madre, y que comenzará a diferenciarse progresivamente. El acto nos transforma subjetivamente. Y si no hubo actos de la madre ni del niño ¿cómo podría haber huellas?

producir esta distancia necesaria entre muerte y sexualidad, para volver más soportable la experiencia.

La religión construye formas para explicar la muerte, su sentido social, y con ello, por oposición significativa, explica el sentido de la vida. Meslin recupera las aportaciones de R.Otto destacando el carácter irreductible de lo sagrado experimentado y vivido a través de lo psicológico.<sup>16</sup>

Con mucha frecuencia el rito se sobrepone al conflicto, busca trascenderlo, pero en ocasiones la violencia social o política afecta la realización del rito o su eficacia simbólica.<sup>17</sup>

### **a) La muerte, la sexualidad y lo sagrado**

Lo sagrado comprende la religión pero la excede. En cada sociedad el campo que recubre lo sagrado es muy diverso. Mircea Eliade, Mauss y Malinowski coinciden en que la muerte es un concepto inmerso en el ámbito de lo sagrado. Cuando digo muerte, me refiero aquí a la muerte real. La muerte real es la efectivamente acontecida, es la cesación definitiva y total de la vida. Se detecta por signos orgánicos que hacen a la transformación de una persona activa en un cadáver. La muerte real puede ocurrir por enfermedad, por accidente, por desastres naturales, por asesinato, por pena de muerte, por sacrificio ritual, por suicidio, o por vejez.

La condición mortal de los seres humanos, pero también la condición mortal de todo ser vivo, otorga un sentido a la vida y por consiguiente a la sexualidad, distinto en cada cultura, es uno de los componentes de la cosmovisión. Muerte y sexualidad son la base, la piedra angular, sobre la que se construye una enorme rama de significaciones que comprenden los ciclos vitales en el orden cósmico.

---

<sup>16</sup> Michel Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 81.

<sup>17</sup> Clifford Geertz *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997. pp.130-145 .Refiere el caso del funeral de un muchacho javanés. La interrupción del rito por problemas político religiosos al interior de la comunidad, produjo en la madre del muchacho un trastorno subjetivo muy importante, comenzó a acariciar los genitales de su hijo y a gritar abrazada de su cuerpo. Este caso revela a qué punto el rito religioso provee un sostén a la locura del duelo.

Lo que organiza los ciclos de vida es la muerte, en tanto fin de un ciclo. A partir de ahí las sociedades desarrollan mitos y ritos sobre otros ciclos, en otros estados, y en otros "mundos". En los ritos de paso se representan la muerte, una muerte ritual para renacer bajo otro estado. A esa muerte ritual podemos denominarla *muerte simbólica* para distinguirla de la *muerte real*. La muerte simbólica es aquella escenificada en un rito de paso. El rito produce transformaciones subjetivas sobre el pasante o pasajero, por ejemplo en los ritos de paso de los adolescentes.<sup>18</sup> La transformación subjetiva es un cambio profundo en su ser, por efecto de las palabras y actos sancionados públicamente y heredados por tradición.

La muerte real en su carácter inevitable, indescifrable, inexorable, y la sexualidad en su capacidad azarosa fecundante y en su dimensión erótica son la materia prima de creencias y ritos cuya lógica se organiza de manera distinta en cada cultura. Estos dos elementos básicos de la cosmovisión tienen diferencias importantes. Y es quizá la muerte real la que da a la sexualidad un riel para organizarse. Porque la única certeza que un ser humano puede tener y que no se derrumba nunca, es la certeza de que moriremos algún día. Para el advenimiento de la vida, el hombre sabe que tiene una participación aunque esta no sea controlable. Pero para el advenimiento de la muerte natural no dispone de ningún recurso para evitarla. Por ello se han desarrollado los ritos, para diferenciar la muerte de la vida cada vez que irrumpe fracturando el hilo de la cotidianidad y para nombrar esta impotencia humana e imaginar la potencia sagrada de la muerte en los mitos e incluso deificarla.

Marcel Mauss<sup>19</sup> afirma que lo sagrado es la matriz generadora de todas las representaciones religiosas, es una categoría que organiza a todas las demás. Podemos situar en el seno de esa matriz generadora a la muerte y a la sexualidad.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Turner, *op. cit.* pp.103-122 Véase también en Lévi Strauss, *op.cit.* pp. 211-227 la transformación que el curandero produce en el cuerpo de la parturienta por el efecto de su canto y danza.

<sup>19</sup> Marcel Mauss "Lo sagrado y lo profano", *Obras I*, Breve Biblioteca de Reforma, Barcelona, Barral, 1970, p. 83.

<sup>20</sup> Al menos eso podemos constatar entre los náhuas, los otomíes y los hindúes. Sobre los náhuas y otomíes mostraré la relación enseguida. Sobre los hindúes véase, Charles Malamoud, "Especulaciones Indias sobre el sexo del sacrificio" en *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Tomo I, Madrid, Altea, Taurus, Alfaguara, 1990, pp.75-103.

Estos dos fenómenos cobran relevancia en los ritos sacrificiales. El rito sacrificial mexica implica no sólo la puesta en juego obviamente de la muerte, sino también de la sexualidad. Sexualidad de cada cuerpo como <caja envoltura> que envuelve algo precioso, el don, que se destinará a los dioses, la sangre. Esa piel <caja-envoltura> se transforma en un resto, que luego vuelve a entrar en circulación como fetiche. Tal es el caso de los prisioneros desollados. Para el captor era la piel, que al portarla le daba prestigio. Esta piel como objeto valioso en circulación, se apoya en un hecho social importante de carácter no sagrado, y es la utilización de mantas, para cubrirse el cuerpo, empleadas como moneda.<sup>21</sup>

La sexualidad también se pone en juego en la abstinencia antes y durante las fiestas. Su presencia es bajo la forma negativa, bajo una privación explícita que la hace tanto más presente. Pero el punto culminante en el que se pone en juego la significación sexual del rito vía la muerte, es al dar de beber a los dioses la sangre del sacrificado. Dar de beber tiene el sentido de fecundarlos. Es un acto de recreación del cosmos. Sexualidad oral para mantener el orden cósmico. Es frecuente encontrar en los mitos de creación distintas ecuaciones del papel fecundante del coito.

En el *Códice Florentino*, un padre da a su hijo directrices sobre su comportamiento sexual. Ahí el padre compara de manera metafórica al pene con el corazón del agave.

En tu juventud, aléjate de las delicias carnales. En la corrupción, te arruinas, te destruyes, te matas... Aguarda a tu madurez para conocer la vida carnal. Evita la impetuosidad que agota. Pues tú eres como el maguey: si se le abre demasiado pronto, deja rápidamente de dar azúcar y perece. Así te consumes tú en el acto de amor."<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo*, México UNAM- Plaza y Valdés, 1996, p.39.

<sup>22</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación, 1979, 3 vols. Parte VII, pp. 116-117.



Duverger afirma que son discernibles ciertas resonancias secretas entre el proceso sacrificial y la cultura del agave, si al agave no se le extrae el aguamiel de todas maneras muere.<sup>23</sup>

En esta ecuación simbólica el pene del joven es el corazón del agave y el líquido que produce sería el esperma, generador de vida. Pero hay también otra ecuación simbólica más, la sangre equiparada con el esperma como generador de vida, del orden cósmico, que se ofrenda en el sacrificio ritual por extracción del corazón.<sup>24</sup>

Agave	corazón	líquido	bebida-pulque-agua-líquido vital
Joven	pene	esperma	líquido generador de la vida
Cuerpo	corazón	sangre	bebida para los dioses, regeneradora del cosmos.

Este ejemplo muestra muy claramente la relación entre muerte y sexualidad. Sexualidad oral que simboliza el *ethos* de un pueblo, que como dice Geertz da cuenta del tono, el carácter, la calidad de su vida, su estilo moral y estético.<sup>25</sup>

El rito sacrificial nos ofrece un modelo para pensar el duelo. Ofrendar un objeto muypreciado es un acto privador, instaurador de una falta en ese orden social. Sin falta no hay símbolo posible. El rito sacrificial se propone para mantener o devolver al orden simbólico, su circularidad, su vigencia. Jean Allouch afirma que en ocasión de la muerte de un ser querido es preciso sacrificar *un trozo de sí* que el muerto se llevó para que el duelo pueda instalar en el deudo la posición deseante.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Christian Duverger, *La flor letal, economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p.29.

<sup>24</sup> Esta *ecuación simbólica* es propuesta por Freud como un mecanismo psíquico frecuente, como una identidad inconciente entre objetos semejantes Sigmund Freud, "Sobre las trasposiciones de la pulsión y especialmente del erotismo anal" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, Tomo XVII, p.123 pero ya se encontraba el análisis de este mecanismo, en su obra "la Interpretación de los Sueños", Tomos IV y V cuando analiza las distintas formas de figurabilidad del sueño. Se trata de analogías metafóricas o metonímicas.

<sup>25</sup> Clifford Geertz, *op.cit.*, p. 89.

<sup>26</sup> Allouch, *op. cit.* pp. 41-43, solo por esta vía se produce una precisa distinción entre mundo de los vivos y de los muertos. No basta un certificado médico, es preciso un acto sacrificial público. Este sacrificio no concierne a un animal o a un ser humano como antaño; es otra clase de sacrificio, sacrificar un *trozo de sí* que el muerto se llevó, puede ser ritual como en los nivaclé que sacrifican la posibilidad de volver a engendrar. Véase parte III c) de este capítulo.

También Galinier advierte esta relación entre muerte y sexualidad en el rito sacrificial otomí. Estudia el dualismo asimétrico corporal, y a través del análisis de las categorías de masculinidad y feminidad, logró advertir la lógica del sistema de oposiciones conceptuales cuyo mecanismo revela la dinámica de la acción ritual.

Este mecanismo lleva un nombre: "corte" y lo que sanciona la entrada en lo sagrado, el cuerpo femenino *su* ( lo que espanta). Porque es precisamente ese cuerpo el verdadero espacio de la metamorfosis, lugar mágico del ritual, el lugar *mate*, la mitad del mundo.<sup>27</sup>

La tierra es considerada en el mundo mesoamericano como una madre. El hombre se gesta en la oscuridad y a ella retorna. Regresar al cuerpo materno tiene mucho de incestuoso, es un espacio sagrado, intocable en la condición de vivo. Sólo se regresa a la madre (tierra) en la condición de muerto.

Los otomíes –dice Galinier- consideran que los huesos son generadores de esperma. Los ancestros están en relación, a la vez, con la Luna y con la Tierra, receptáculo de los huesos. Ambas son instancias femeninas, *su*, "lo que espanta".

Galinier afirma que la idea central de las tradiciones que se celebran para los muertos, es que los difuntos son portadores de vida y que su retorno cíclico es para fecundar a las mujeres. Existe en el mundo otomí una devoción que se llama "llorada de hueso" (s'onito'yo).

"Ahora bien, estamos aquí en presencia de una metáfora de la eyaculación, puesto que yo es uno de los nombres del pene y que s'oni "llorar", significa en lenguaje esotérico masturbarse o hacer brotar. ¿El movimiento de vaivén" expresión empleada a propósito de la circulación de los muertos, encuentra acaso en el del pene un modelo simbólico? Ningún informante me presentó esta analogía de manera explícita. Empero, las evidencias son demasiado numerosas como para rechazar la hipótesis de una fecundación necesaria de las mujeres por los muertos."<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Jacques Galinier *La mitad del mundo, cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Coedición UNAM-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos- Instituto Nacional Indigenista, 1990, pp. 40-41.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 226.

En el orden humano para fecundar o ser fecundado es preciso desear procrear. La fecundación humana no es un hecho biológico solamente. La falta como resorte último procede de esta concepción del acto creador, y en ese sentido está vinculada con la sexualidad. Un duelo nos enfrenta a una falta radical, y en por ello pone en juego el erotismo.

Mauss advierte que existe una estrecha relación entre la noción de lo sagrado y la de temporalidad.<sup>29</sup> Considera que lo sagrado es una noción que sirve de punto de referencia para la clasificación de todas las otras representaciones religiosas. ¿Pero qué noción de temporalidad sería posible sin la muerte? ¿Qué sentido tendría el devenir de los días y las noches, y de las estaciones, sin la referencia a la muerte de los hombres? Una es la noción de temporalidad de la ciencia, y otra la noción de temporalidad del orden humano, la que lo interroga por el sentido de su existencia. Ahora bien, en el orden humano hay también varias lógicas. Una es la forma de apropiación subjetiva del tiempo. Otra lógica temporal es la puesta en juego en el rito. Todas ellas son lógicas distintas, por eso es muy importante no confundirlas para no caer en simplificaciones o generalizaciones.

La diversidad de manifestaciones de los fenómenos religiosos y el grado de separación con el llamado mundo profano, dependen de la concepción que una comunidad tenga de la muerte y del momento histórico en que se aborda su estudio. Sin embargo esta separación entre los mundos sagrado y profano no es tan nítida. En el rito la consideración de lo sagrado puede ser muy clara. Pero existen procesos que se producen en momentos no rituales y que no por ello dejan de tener vinculaciones con lo sagrado, me refiero al duelo subjetivo, a esa manera particular que cada deudo tiene de “dialogar” con sus muertos.

La noción de lo sagrado también está vinculada con el poder, o con los poderes y ambos aspectos se relacionan con el duelo. Lo sagrado cubre con un velo enigmático, el proceso de erección de una potencia de alto valor social, ámbito en el que se intersectan lo político, lo económico y lo religioso.

Existe una estrecha relación, una analogía entre el proceso de fetichización de la mercancía,<sup>30</sup> y el proceso de sacralización, por el pueblo, de las instancias de poder. El proceso de sacralización de un objeto, es el proceso de fetichización de un valor.<sup>31</sup> La sacralización es la erección simbólica de una potencia. Sea un poder político, sea un poder económico, sea un poder sobre la muerte. En cada cultura es diferente tanto su representación como su significación. Esa erección simbólica de una potencia es a lo que Jacques Lacan llama falo imaginario en el orden de la cultura.<sup>32</sup> El *falo imaginario* para el psicoanálisis no es el pene, no es un órgano, pero puede prestarse a su representación simbólica. ¿Porqué el pene se presta para representar esta potencia y no otro objeto? Por sus atributos de erección y detumescencia.<sup>33</sup> Las potencias no son eternas, los políticos caen, las fortunas se pierden, las personas se mueren. Netzahualcóyotl lo dijo poéticamente:<sup>34</sup>

Yo Netzahualcóyotl lo pregunto:  
 ¿Acaso deveras se vive con raíz en la tierra?  
 No para siempre en la tierra:  
 sólo un poco aquí.  
 Aunque sea de 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.

El único lugar donde esta potencia se “eterniza” es en las divinidades. Pero incluso los dioses caen o los hacen caer, para erigir otros en su lugar. Esta ha sido la historia de las luchas inter-religiosas, que además, y este es un dato interesante en el tenor de esta reflexión, dichos cambios no están desligados de transformaciones profundas o radicales en el poder político, como fue el caso de la conquista española en México.

<sup>29</sup> Mauss, *Op.cit.*, p.82.

<sup>30</sup> Carlos Marx, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1981, Tomo I, Volumen I, p. 89.

<sup>31</sup> Puede verse también Maurice Godelier, “Fetichismo, religión y teoría de la ideología en Marx” en *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1974, p.334.

<sup>32</sup> Véase Jacques Lacan, *Las formaciones del Inconciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, p. 86 Véase también del mismo autor: “La significación del falo” en *Escritos II*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 665-675.

<sup>33</sup> La muerte deviene potencia fálica entre los nahuas pues los huesos de los muertos fecundan, dan lugar a nuevas vidas, tal como lo narra el mito conocido como *La leyenda de los soles*. Y como dice Galinier también entre los otomies está presente esta creencia donde además hay una relación lingüística a la que nos hemos referido arriba.

<sup>34</sup> Miguel León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1967, p.49.

El duelo es el reconocimiento de la caída de esta potencia, para concluido éste, volver a erigir la potencia en otro momento, de otra manera, y en otra localización. El duelo es colectivo cuando se trata de la devastación por una guerra o un desastre natural. En el caso de la guerra de conquista, el duelo no sólo era por los muertos, sino por la caída de la potencia de los dioses nahuas. En el plano subjetivo también existe esta potencia fálica, que se erige sobre el plano de la potencia fálica social y no divorciada de sus significaciones, pero presenta significaciones particulares y especificidades aún mayores. Este proceso es atravesado por el pequeño grupo cercano afectivamente al muerto. Ese pequeño grupo puede estar constituido por la familia directa y los amigos o compadres, pero aún entre ellos hay diferencias entre una forma de asumir el duelo en unos y otros. Que una familia haga de esta muerte, de esta caída de la potencia, una ofrenda, permite que al menos se recupere como patrimonio colectivo. Tal es el caso de los *angelitos*.

## **b) Muerte duelo y religión**

Geertz afirma que el abismo que existe entre lo que la religión recomienda y lo que la gente realmente hace es enormemente variable según las culturas.<sup>35</sup> Por ello, dice, es importante encontrar correlaciones entre determinados actos rituales y determinados hechos sociales. Tal es el caso de nuestro tema de estudio. No sabemos a qué grado el rito funeral de *angelitos* regula en los deudos su comportamiento ni cómo lo hace en su experiencia más íntima. No hay estudios al respecto. Interesa tanto más esta correlación en la medida en que el mundo moderno y los fenómenos de la globalización han afectado decisivamente el tejido social de las comunidades, en grados diferentes según su proximidad y grado de influencia con las grandes ciudades y la influencia de grupos migrantes.

Para Michel Meslin<sup>36</sup> la religión, a lo largo de la historia humana ha buscado unir al hombre con esa realidad que lo trasciende, que considera superior a sí

---

<sup>35</sup> Geertz, *op.cit.* p. 117

<sup>36</sup> Meslin, *op.cit.*, p.13.

mismo. La emergencia de la vida y el acontecer de la muerte forman parte de esa realidad enigmática para el orden humano.

Me refiero aquí a religión en el sentido geertziano. Para Geertz una religión es: 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.<sup>37</sup> Geertz agrega que lo que no se sabe es cómo logra la religión establecer tales estados anímicos y tales motivaciones. A esto quiero referirme con este trabajo; es el punto donde lo social-encarna en la subjetividad.

La religión –nos dice- no busca evitar el sufrimiento sino hacer de ese sufrimiento causado por una pérdida, por una agonía, algo tolerable, algo humanamente soportable. Esta necesidad de saber cómo la religión produce tales estados anímicos revela que hay pocos estudios sobre ello, que en la antropología han sido muy poco abordados, en ello coinciden también Mauss y Malinowski.

La religión es una construcción social que busca trascender el límite mortal de la condición humana. Y al mismo tiempo se erige como una institución que provee al fiel de ritos y creencias que permiten sobrellevar la muerte de los más próximos y la realidad de la propia muerte.

Las creencias religiosas pueden operar de manera muy importante sobre la realización del duelo subjetivo. Algunas religiones al establecer la resurrección niegan la muerte, como es el caso del cristianismo. En esas circunstancias el duelo se “eterniza” como trataré de demostrarlo en el capítulo tres.

Mientras un deudo crea en la inmortalidad, su duelo no se cumple plenamente, se efectúa a medias; se queda en suspenso, en espera del reencuentro en “otra vida” con su difunto. Cuando se diviniza al muerto tampoco se efectúa el

duelo. Lo que no muere retorna.<sup>38</sup> Hay una idea muy diferente entre una creencia y otra. Sin embargo, lo que es una evidencia es que no todas las personas que comparten la creencia en la inmortalidad realizan su duelo de la misma forma. De ser así, se podría deducir que todos los cristianos dejan su duelo a medias. Conclusión basta cuya falsedad es evidente. Esta reflexión muestra que los resortes subjetivos de la efectuación del duelo no se sostienen solamente de las creencias.

En la religión nahua, hay dioses y sin embargo la muerte sí existe como algo radical. Los inmortales eran los dioses no los humanos. Por ello, tampoco podemos decir que los ateos sí hacen duelo y los religiosos no, tesis que se podría desprender de la propuesta nietzscheana. Formular esta segunda frase como verdadera es muy riesgoso, y es preciso ir más despacio para analizarla.

La idea de dios puede refugiarse en un "supuesto" ateo en los lugares más insospechados. Y un religioso puede avanzar con su duelo a veces más lejos de lo que su religión establece como creencia.

Hay diversas maneras de encarar el análisis de una religión, una es la del estudio de la norma dictada, otra es investigar cómo se asume por un grupo y otra es la del análisis de las diferencias en la forma de asumirla al interior de un mismo grupo. Estos enfoques no tienen porqué ser excluyentes. Son abordajes distintos y complementarios.

Una de las dimensiones de la religión que también se vincula con el duelo es la dimensión política.

La riqueza simbólica de las religiones, su carácter cohesivo de lo social, la utilidad que brinda al hombre para sobrellevar su existencia, no excluye el carácter problemático de su dimensión política. No es la sociedad en abstracto la que representa en los dioses el reverso de su impotencia. Hay un complejo

---

<sup>37</sup> Geertz, *op. cit.* p. 89.

<sup>38</sup> Tal es el caso de las Cihuateteo, mujeres muertas en el parto y divinizadas, cuyo retorno era persecutorio, en cambio los comunes mortales que iban al Mictlán tendían a la desaparición, a su desintegración, para que el reciamiento del teyolía tuviera curso.

tejido de intereses de clase en lucha. Una tendencia dentro de la clase en el poder, sectores del clero incluidos, se expresa por un uso político de la religión que, además de otros efectos que la religión procura, contribuye a someter a ciertos grupos a la marginalidad. A ese sector conviene que el desposeído crea que el bienestar está en otra vida, que la justicia auténtica sólo puede ser divina. La perspectiva marxista encara este análisis. Si me detengo en este punto es para mostrar cómo se sacraliza aquello que escapa a la potencia de un grupo social. A la muerte se le ha personificado, se le ha entronizado, se le situó por encima de todos los poderes terrenales, incluidos los políticos.

La religión procura, entre otras cosas, una regulación de la violencia. Pero hay violencias "sutiles" más peligrosas que las que son evidentes porque el actor que ataca no es visible. Me refiero a ciertas formaciones económicas que privan a grupos étnicos del ejercicio de sus derechos más elementales, como es la salud, y que redundan en una manera de vivir la muerte no como una eventualidad sino como el pan de cada día. Esas muertes prematuras y masivas mal llamadas "muertes naturales" son en realidad muertes políticas, golpean violentamente los derechos de ciertos grupos. La muerte infantil en México, sobre todo entre grupos marginados, es un fenómeno que nos muestra a qué punto se relacionan ciertas formas de vivir el duelo con la dimensión política-económica.

El México de la época colonial no procuró destacar el papel de la deidad como salvadora sino como castigadora. Y si destacó el papel de salvador de Cristo lo situó en otra vida, no en ésta. Favoreció la obediencia a Dios o sus representantes terrenales por encima del reclamo de sus derechos humanos más elementales. Semejante creencia ha sido de una enorme utilidad política para los gobiernos antidemocráticos y autoritarios. La religión atenúa, en los padres que viven la pérdida de un hijo, la rabia de que muera por desnutrición, o por la falta de acceso a los servicios de salud. Ahí la religión impone a los padres otro sentimiento, no el de la rabia y el dolor sino el de la dicha, porque "se fue a la Gloria". Ciertamente tal recurso de la religión vuelve ésa muerte menos insoportable. Ahí encontramos un resorte ideológico de la muerte festiva. ¿Festiva para quien? Me refiero aquí a la ideología entendida como la



imposición de una realidad falseada que se la toma por creencia verdadera. Hay muertes festivas porque el imperativo festivo del rito impone una significación que viene de otra parte, pero no hay duelos festivos. Eso es lo que trataré de mostrar en el capítulo cuatro de este trabajo.

Históricamente las religiones han dictado las normas del rito funerario. Con las transformaciones sociales y el desarrollo del Estado estos ritos se laicizaron, se constituyeron en un asunto civil.<sup>39</sup> En comunidades tradicionales existe una adecuación entre imperativos rituales y procedimientos civiles.

Entiendo por rito funerario todos aquellos procedimientos rituales que se efectúan socialmente, con base en un comportamiento estrictamente pautado, una vez que ha muerto algún individuo, y se dispone de su cadáver para su tratamiento final. Se le embalsama, se le entierra, o se le incinera.

El rito funerario generalmente concluye luego de este procedimiento, y en ocasiones con los rituales para quemar o repartir las pertenencias del difunto. En algunas religiones ahí inicia también lo que se ha llamado ritos de duelo. He separado estas dos formas rituales para efectos de análisis, pero definitivamente cada religión establece las formas como separa o da continuidad y nombre a cada uno de estos ritos.<sup>40</sup>

Mircea Eliade afirma que lo sagrado tiene una estructura que genera ambivalencia:

La actitud ambivalente del hombre ante una sacralidad a la vez atractiva y repelente, bienhechora y peligrosa, encuentra su explicación no sólo en la estructura ambivalente de lo sagrado en sí mismo, sino también en las reacciones naturales que el hombre manifiesta ante esa realidad transcendente que le atrae y le espanta con igual violencia.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> En México este cambio ocurrió con la Reforma Juarista.

<sup>40</sup> Entre las viudas de los guerreros mexicas no había una clara distinción entre rito funerario y rito de duelo. Según la descripción de Durán ambos ritos estaban imbricados. Fray Diego Duran, *Historia de las Indias de Nueva España*. México, Conaculta, 1995, Tomo II, Cap. VIII.

<sup>41</sup> Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era. 1975, p. 410.

La estructura ambivalente de lo sagrado abarca por supuesto a la religión. La ambivalencia se expresa en las significaciones contradictorias encontradas. En los estudios sobre la actitud del mexicano ante la muerte, se ha soslayado éste carácter ambivalente.<sup>42</sup> Se ha destacado sólo su carácter festivo. Esos estudios se han permeado de una visión muy difundida, la de Octavio Paz.<sup>43</sup> Otros autores que hablan del carácter festivo de ciertos ritos funerarios no interrogan esta festividad<sup>44</sup> no hablan del conflicto entre lo individual y lo social. No es lo mismo una actitud general ante la muerte como realidad posible, que la muerte como evento efectivamente acontecido en un familiar querido. Ahí la actitud no es de ninguna manera la misma. Se ha descrito esta actitud como un lienzo homogéneo. La tradición popular incluso ha hecho de esta actitud una caricatura. Cuando se habla del carácter festivo, se lo piensa sólo como alegría, y no en su dimensión significativa bipolar. La actitud ante la muerte no puede generalizarse, pues dejamos de investigar y de recoger nuevos hallazgos. Las actitudes ante la muerte son complejas y muy diversas. Si la estructura de lo sagrado es compleja, la respuesta humana también es heteróclita y ha de ser abordada con todas sus diferencias y sus matices. El hecho de que el mexicano se ría ante la muerte como realidad humana general, no significa que no le llore en lo particular. Se ríe de ella cuando busca retarla, cuando es un reto entre hombres, cuando se trata de “encarar” la posibilidad de la propia muerte, para mostrar lo que culturalmente se piensa que es un hombre, un ser sin miedo, o más precisamente un *macho*. Pero el mexicano sufre y llora la muerte cuando se trata de su ser más querido.

Esta manera del mexicano, de sufrir la muerte, ha sido también recogida por el arte cinematográfico, que muestra la devastación y el luto por los seres más queridos perdidos. Ahí no se muestra el sarcasmo o la ironía y la comicidad. Estas actitudes son posibles cuando el difunto no es el propio. Nadie se ríe de la pérdida de su propia potencia, se ríe de la pérdida de potencia del otro. Para reírse de la muerte se requiere una cierta distancia. Curiosamente, la recuperación que este arte ha hecho de esa actitud del mexicano, no ha

<sup>42</sup> Ambivalencia que también alcanza al duelo a la que nos referiremos en el inciso sobre Freud.

<sup>43</sup> Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

<sup>44</sup> Luis Mario Schneider “Muerte angelical” en *Revista Artes de México*, México, Conaculta, 1992, No. 15, y Lilian Scheffler, “El velorio de angelitos” en *Cuadernos de trabajo Etnográfico*, México, INAH, 1975, No. 4 pp.4-66.

repercutido sobre la etnografía ni sobre una compartida concepción de la muerte para el mexicano que se aprecia en numerosos trabajos escritos.

En México el rito funerario infantil ha sido festivo. Esta festividad es impuesta por el rito. Entre los zapotecas el rito consiste en la transformación del niño en flor. En el centro de México el niño se transforma en angelito. En ambos hay un imperativo festivo del rito. Me propongo problematizar esta noción de festividad, su procedencia y mostrar el sesgo que tomó la noción de *festivo*. La “alegría” no es la única manifestación hacia las muertes infantiles. El rito busca sobreponerse al conflicto entre entregar al muerto y no resignarse a perderlo como bien lo muestra el caso del muchacho javanés que refiere Geertz.<sup>45</sup>

La noción de fiesta en antropología y en sociología no tiene el mismo sentido que la acepción coloquial para el mexicano. La noción festiva del cristianismo sobre el duelo de los infantes tampoco recubre la noción de fiesta ritual. Creo que aquí reside uno de los problemas del reduccionismo de su interpretación. Que algunos informantes digan que los funerales de angelitos son una fiesta no basta para decir que la fiesta ritual tiene una sola significación en los asistentes del rito y en los deudos.

Roger Caillois, se detuvo a analizar la fiesta como el escenario por excelencia de lo sagrado.<sup>46</sup> Pero advierte que la fiesta es el tiempo de la alegría y también el tiempo de la angustia.<sup>47</sup> La fiesta –dice– paradójicamente representa la unificación de los opuestos. Las fiestas del culto a los muertos por ejemplo expresan este retorno de los difuntos junto a los vivos, pero sólo ritualmente, para volver a separarse con la culminación del rito, en ese sentido Caillois concibe a la fiesta como la actualización del caos primitivo, como una vuelta a los orígenes y por ello coexisten la alegría y la angustia. La alegría del retorno de los muertos en las fiestas de su culto, es muy diferente del imperativo del rito funerario infantil. En el primer caso la alegría es porque los que se fueron

<sup>45</sup> Geertz *op. cit.* pp. 134-145 Este funeral puso en evidencia conflictos locales que había entre los grupos. Un anciano le decía a Geertz “Ya ni siquiera se puede uno morir sin que eso se convierta en un problema político”. La madre del joven padeció un acceso de locura derivado de la imposibilidad de realizar el rito con oportunidad. La madre no cesaba de llorar (situación que es perjudicial para el alma de los javaneses) e insistía en no desprenderse del cadáver de su hijo y lo besaba insistentemente en los genitales hasta que fue “arrancada” de ahí por las otras mujeres.

<sup>46</sup> Roger Caillois, *El Hombre y lo Sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 16,43.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 122.

vienen a visitar a los deudos. En el segundo caso la alegría es una norma dictada por el cristianismo porque el niño se fue al cielo. Pero para los padres es un momento de partida no de vuelta.

Lo sagrado es el territorio en el que las polaridades significantes coexisten. Octavio Paz <sup>48</sup> también se ha referido a la tristeza del mexicano y al hecho de que escapa de ella con el desbordamiento festivo, como un derroche de gritos y alcohol que busca apagar su miseria, su angustia y su tristeza. ¿Qué es lo que originó que en México se concibiera a la muerte **sólo** como algo festivo? ¿Dónde quedó la angustia y la tristeza como efecto de otras significaciones también presentes? Numerosos trabajos etnográficos destacan sólo el rasgo festivo y no el de la vivencia de la pérdida, en su carácter angustiante, para los deudos. <sup>49</sup> ¿Porqué habría de privilegiarse el imperativo ritual, que como hemos visto tiene también implicaciones políticas, y no considerar las contradicciones que existen en la actitud ante una muerte concreta? Los testimonios que he recogido en la comunidad de Malinalco me han hecho evidente que esta contradicción y complejidad existe y que si sólo vemos al rito de angelitos como festivo caemos en un reduccionismo y empobrecemos su sentido. Ese es uno de los aportes de abordar metodológicamente el duelo por el costado del duelo subjetivo no como única vía sino como una arista más para advertir la complejidad de este fenómeno. El aporte consiste en que podremos recoger otras manifestaciones afectivas y otras significaciones sobre un mismo fenómeno que pueda ser punto de partida de nuevos enfoques.

### **c) Muerte y duelo/ subjetividad y orden social**

La noción de subjetividad ha sido abordada con muy diversas orientaciones. Hugo Zelman advierte de la importancia de que una reflexión sobre la subjetividad no derive en reduccionismos, como ha sido; sea hacia la vertiente macro social, si se concibe a la subjetividad como una simple expresión de

---

<sup>48</sup> Véase Paz, *op. cit.*

<sup>49</sup> Siempre es más difícil abordar los aspectos que angustian a los otros, acaso porque remueven en el investigador procesos o sentimientos semejantes o porque implica contener la angustia del otro, recorrer su vivencia a través de esa angustia.

procesos macro-históricos, sea hacia la perspectiva psicologista;<sup>50</sup> que con mucha frecuencia la reduce a la afectividad o a los procesos cognitivos, porque entonces el diálogo entre disciplinas se vuelve insalvable.

Los distintos análisis desarrollados han pretendido responder a preguntas tales como: ¿Cómo lo social se torna en algo psíquico? ¿Cómo se interioriza lo "exterior" ? ¿Cómo incluir la subjetividad en el devenir sujetos históricos? Los procesos del pensamiento, los afectivos, los ideológicos no están "almacenados" en cajones separados.

Pretendo apoyar este abordaje metodológico del duelo, en su dimensión subjetiva, en las tesis de Jacques Lacan sobre la subjetividad.<sup>51</sup> Porque su teoría no es reduccionista, ni psicologista y porque al situar el lenguaje como una dimensión que habla en los sujetos y más allá de ellos, le otorga un centro de gravedad fundamental excéntrico al sujeto, que antes se lo atribuía a la conciencia. Esa es la revolución copernicana del psicoanálisis. No es la conciencia la mediación, ni el lugar de control o de saber del sujeto. La conciencia es una cualidad del pensamiento, pero no la única. Ese centro de gravedad está en otra parte, es excéntrico al sujeto. Por eso cualquier sujeto puede ser interrogado sobre su comportamiento y en ocasiones no tener una claridad de porqué lo hace, no se obtiene como un dato inmediato, en todo caso es producto de una reflexión detenida. Si el centro de gravedad es el lenguaje, todas las disciplinas sociales tenemos un común denominador.

La subjetividad es todo lo que le concierne a un sujeto distinto de otros: el lugar social, el lugar familiar, la manera de hablar, de pensar, de interpretar su entorno, es una manera singular de asumir la cosmovisión del grupo a que se pertenece, es también la manera de interpretar su relación con los demás.<sup>52</sup> Ese lugar está determinado por un texto, un texto excéntrico al sujeto. El

<sup>50</sup> Hugo Zemelman "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica" en *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Coordinadores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, UNAM-Anthropos, 1997, p. 22.

<sup>51</sup> Este concepto se encuentra en toda su obra. Véase particularmente Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano" en *Op.cit.*, pp.773-807.

<sup>52</sup> Véase Araceli Colín, "La Historia Familiar, la subjetividad y la escuela" en *El traspasado escolar*, Comp. Ma. Eugenia Toledo, México, Paidós, 1998

problema del psicoanálisis es determinar como un lenguaje formal determina al sujeto. <sup>53</sup>

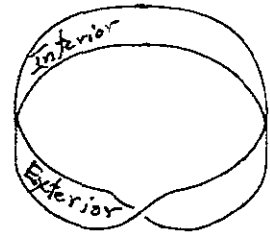
El lenguaje por su riqueza multívoca contiene al orden social en todas sus expresiones y con todas sus instituciones culturales.

Fue el descubrimiento freudiano y su formulación del concepto de inconciente el que subvirtió esta idea del sujeto: no somos dueños de nuestras decisiones, alguien más habla en nosotros, es decir, hay una exterioridad y no una identidad con el sujeto de la conciencia. El yo está atravesado por múltiples discursos y por condicionamientos desconocidos derivados de nuestro ser inconciente, que no nos permite tener un dominio total o siempre reflexivo de nuestros actos. Este hallazgo desterró las posibles ilusiones de transparencia en las acciones y en el pensar. <sup>54</sup>

Para salir de la falsa dicotomía entre interior y exterior como unidades cerradas Lacan propone la banda de Moebius cuya exterioridad e interioridad son un *continuum* y una y otra se objetivan por el lenguaje. <sup>55</sup>



Modelo de la psicología académica



Propuesta del psicoanálisis lacaniano en la banda de Moebius lo exterior se vuelve interior

El peso concedido a la colectividad o a la subjetividad varía en cada cultura. Pero de todas maneras existen y han existido estas dos dimensiones. Es frecuente encontrar en los abordajes sociológicos de la subjetividad una confusión entre individualismo y subjetividad. El individualismo es un fenómeno del mundo moderno, al que contribuyó de manera decisiva el cristianismo al centrar en el individuo la capacidad de elección, y de decisión. La subjetividad existe independientemente de que la cultura sea individualista o en la que

<sup>53</sup> Jacques Lacan, "Seminario sobre la carta robada" en *Escritos*, México, Siglo XXI, 1989, tomo 1, p.36.

<sup>54</sup> Lidia Fernández y Ma. Eugenia Ruiz Velasco, "Subjetividades emergentes, psiquismo y proyecto colectivo", en *Subjetividad, umbrales del pensamiento social*, Coordinadores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, Anthropos-UNAM, 1997, p. 96 Sobre la noción de inconciente en Freud Véase : Freud, "Lo Inconciente", en *Op.cit.*, tomo XIV, y "El Yo y el Ello" *op.cit.*, tomo XIX.

<sup>55</sup> El primer modelo del adentro-afuera se lo podría representar como un cilindro, el segundo modelo con la banda de Moebius. Lo que en la banda es un *continuum* en la realidad social es el lenguaje.

predominen concepciones comunitarias y lazos de solidaridad estrechos para todos los quehaceres sociales. La subjetividad es una forma de apropiación singular de la cultura.<sup>56</sup>

Pero en este abordaje del duelo subjetivo también me apoyo en otras disciplinas sociales que le dan su marco de análisis y su contexto histórico, sin cuya referencia podríamos delirar cómodamente. Por eso planteo que el duelo subjetivo está relacionado de manera muy estrecha con el rito de duelo, y ahí, la teorización antropológica, y más precisamente etnológica, es la que le da sustento a este análisis. Por esta razón al principio me referí a las dimensiones sociológicas, económicas y políticas del duelo, como coordinadas semióticas sin las cuales no se puede analizar ninguna significación particular. Al analizar, en los capítulos siguientes, las dos tradiciones religiosas que los mexicanos heredamos para encarar un duelo, me detengo en las concepciones sobre la muerte. Un duelo depende de las concepciones sobre la muerte vigentes en un determinado momento histórico. Esas significaciones históricas son el marco por el que se tejen otras significaciones particulares.

También me apoyaré en aportaciones de Clifford Geertz pues mi propuesta de encarar el duelo tanto por su dimensión ritual como por la subjetiva hallan cabida en los planteamientos de este autor.

---

<sup>56</sup> Herbert Frey, "Cristianismo en Occidente y Nueva España" en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, 1939, No 305, p 34, confunde subjetividad e individualismo. Esto aparece en ocasión de reflexionar sobre los nahuas frente a la confesión impuesta por el cristianismo: "En una sociedad en la que la identidad colectiva determinaba las formas de comportamiento humano, aún no existía la separación de adentro y afuera, que es la premisa para aquella lógica de la intención desarrollada por Pedro Abelardo en el siglo XII, y que fuera el fundamento para la confesión individual en secreto. Convertir en obligatoria para los indígenas la confesión anual implicaba que se transformaran en sujetos, en individuos autónomos, que fue lo que sentó las bases para el nacimiento de la sociedad europea cristiana. Por eso la confesión jugaba un papel importante en la europeización de la estructura de la conciencia indígena, ya que debería producir a un individuo separado de la sociedad, con capacidad para la introspección." Coincido con Frey que la confesión fue una institución que coadyuvó al individualismo, a la culpabilización de los actos, y a sostener la creencia de que el individuo "decide". Pero en lo que no acuerdo es en negar a los nahuas la capacidad de introspección. En apoyo de este desacuerdo me basta con referirme al trabajo de los tlamatinime que si algo buscaban en sus interlocutores era la introspección, la reflexión, la búsqueda de sentido para sus vidas, buscaban como dice Miguel León Portilla, que cada uno tuviera un rostro. Véase Miguel León Portilla, *Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1959 pp. 63 a 70. Que cada uno tenga un rostro es una manera nahua de decir que también eran sujetos, si entendemos por *sujeto* ser sujetos del lenguaje como todo ser humano. Pero ese rostro es una apropiación particular de ese orden en cada uno de los miembros de esa cultura. Negar esto es negar la enorme combinatoria de personalidades que se producía por los significantes distintos del calendario que a cada uno correspondían, que daban lugar a cualidades, talentos, y maneras de ser, de encarar los problemas, y de hacer una misma actividad muy distintas entre ellos; eso es la dimensión subjetiva, aunque se trate de una sociedad de tipo comunitario. Ningún ser humano piensa y hace algo de manera idéntica a otro, a menos que se trate de un comportamiento ritual, y aún ahí hay levisimas variaciones. Lo que no tiene subjetividad es una máquina. Véase Jacques Lacan, *Seminario La Transferencia*, París, 1961, sesión 22 III, versión inédita.

Porque fundamentalmente el “sentimiento” y la “significación” son una sola cosa y, por tanto, la experiencia religiosa última tomada subjetivamente es también la verdad religiosa última tomada objetivamente, un análisis empírico de la percepción interior implica al mismo tiempo un análisis metafísico de la realidad exterior.<sup>57</sup>

De esta propuesta yo sólo haría dos precisiones, dos diferencias con mi posición. La primera consideración es que sí hay diferencia entre sentimiento y significación. Al menos para la psicología y el psicoanálisis. El sentimiento es un afecto, un proceso de descarga, un hecho fenomenológico, mientras que la significación es un sentido derivado del lenguaje. El sentimiento está subordinado a la significación, pero no son sinónimos. La segunda consideración es que yo no pretendo dividir esquemáticamente, como lo hace la psicología académica el *afuera social* y el *adentro subjetivo*. Estos dos ámbitos son un *continuum* cuyo hilo conductor es el lenguaje, y aunque se producen transformaciones cualitativas mantienen una relación dialéctica. No son aspectos “almacenados” separadamente.<sup>58</sup>

Para Zemelman “...la subjetividad social, en su proceso de constitución, debe concebirse como un a categoría inclusiva de planes de observación y análisis, como puede ser lo micro y macro social, el racional y el irracional, en razón de que rompe con la lógica excluyente dominante de los límites entre disciplinas científicas...Lo racional y lo irracional deben ser reconceptualizados desde la óptica de una historicidad que no reconoce esas diferencias, pues la subjetividad social constituyente nos coloca fuera de los límites de un discurso intelectual organizado en base a (sic) un concepto de científicidad que parece no tener relevancia en su plano.”<sup>59</sup>

Esta última observación sobre la irracionalidad es particularmente importante de considerar para el tema del duelo. El duelo se rige por otros procesos mentales que no son los del pensamiento y la racionalidad conscientes. Como dice Freud la mayor parte de los procesos psíquicos es inconciente, la

---

<sup>57</sup> Geertz, *op. cit.* p. 125.

<sup>58</sup> Las categorías *adentro-afuera*, son categorías espaciales que no dan cuenta de la compleja relación sujeto-orden social.

<sup>59</sup> Zemelman, *op.cit.* p. 24.



conciencia sólo es una superficie, una cualidad de lo psíquico, que puede añadirse a otras cualidades o faltar.<sup>60</sup>

El papel de la subjetividad –dice Emma León- es dotar de sentido a las prácticas sociales; y si tal sentido está en función de los modos como se articulan distintos ejes temporales (presente/pasado, presente/futuro; presente/pasado y futuro); entonces no hay un solo modo de articulación de estos ejes y por tanto no hay un solo sentido sino una multiplicidad de ellos.<sup>61</sup> En esta perspectiva la subjetividad puede convertirse en un ángulo de lectura que inscribe los procesos constitutivos dentro de cierta concepción de la historicidad y uso de las categorías del tiempo y el espacio.<sup>62</sup>

Emma León desprende de su análisis que no hay un solo tipo de subjetividad ni una sola modalidad de mediación.<sup>63</sup> Tal postulado es también una de las tesis básicas del psicoanálisis lacaniano. Para Lacan la subjetividad no es una entidad solipsista, cerrada sobre sí misma sino que se construye y reconstruye constantemente por mediación de los semejantes más cercanos al niño y a instancias del lenguaje, las formas lingüísticas y las significaciones particulares que se derivan del lenguaje organizan ciertas maneras de pensar y de sentir que son transmitidas por los significantes de la lengua en una comunidad dada.<sup>64</sup> Dicho de otra manera la noción de subjetividad lacaniana comprende al mismo tiempo a la otredad. El otro sin el cual sería imposible el proceso de identificación humana, que permite el paso del neonato al estado de un ser hablante y por tanto pensante y plenamente humanizado.

En el seno de cualquier aprehensión posible de la subjetividad está ya inmerso el otro, imposible de divorciar, aislar o separar de la noción de sujeto.

<sup>60</sup> Freud, "El yo y el Ello", *op.cit.* tomo XIX, p. 15. Mantendré la forma de escritura inconciente y no inconsciente tal como Etcheverry lo ha traducido para la versión española editada por Amorrotu, y que es ya una convención en la teoría psicoanalítica para distinguir los términos de sus otras acepciones no-psicoanalíticas.

<sup>61</sup> Emma León, "El magma constitutivo de la historicidad" en *Subjetividad, umbrales del pensamiento social*, Coordinadores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, Anthropos-UNAM, 1997, pp. 56-57.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 60.

Por esa misma razón el orden social no puede ser explicado desde la subjetividad, pues es el lenguaje, dimensión social por excelencia, lo que la constituye. Pero no es un lenguaje en abstracto, es un lenguaje cuya mediación son las subjetividades de padre y madre además de otros actores sociales cercanos para el niño. En ese sentido el lenguaje además de los significados semióticos que concentra es materia prima para una producción infinita de sentidos nuevos. El niño no recibe un lenguaje puro ni una semiótica pura, el niño recibe esa realidad tamizada por sus padres. El niño como sujeto es fruto del encuentro de discursos que engendran para él nuevos sentidos a partir de su propia experiencia de vida.

En el otro extremo de la subjetividad está el orden social, económico, político, religioso, jurídico, y todas las instituciones que de ellos se derivan. Es lo más unívoco, mientras que la subjetividad es lo más multívoco. Entre esos dos polos se tensa un hilo, una relación dialéctica. Como una luz que pasa por un prisma y se descompone en multitud de colores. Para estudiar el duelo no podemos dejar de considerar ambos polos, están todo el tiempo "dialogando" entre sí. Apoyarnos en una metodología que recoge esta variedad de colores es un paso necesario pero no exclusivo del análisis para buscar articulaciones del duelo subjetivo con el orden social. En unos casos de duelo predominará lo político, en otros lo religioso, en otros lo jurídico, pero predominio no significa anulación de los otros planos.<sup>64</sup> Lo cierto es que tratándose de duelo subjetivo ninguno es igual a otro. Ni siquiera al interior de una misma familia pues cada vínculo es distinto, y distinto por tanto lo que representa su pérdida para cada deudo.

---

<sup>64</sup> Véase por ejemplo: Jacques Lacan, *Seminario 2 El yo en la Teoría de Freud y en la técnica analítica*, 1955, versión inédita de su seminario oral en París. También se encuentra la versión de Jacques Allan Miller, de este seminario, editada por Paidós.

<sup>65</sup> El duelo de Hamlet, que Lacan analiza en el curso de su *Seminario 6*, muestra cómo está atravesado por consideraciones de carácter político. Es por la usurpación de un trono, y no sólo la usurpación de un lecho, que tuvo lugar el asesinato del padre de Hamlet. Jacques Lacan, *Seminario 6 El Deseo y su interpretación*, París, 1959, seminario inédito, versión española.

## Parte II Teorías sobre el duelo

¿Porqué estos autores y esta secuencia que se presentan a continuación? He considerado comenzar con Victor Turner, porque el duelo es un rito de paso, y el análisis que Turner plantea en su obra de la transformación subjetiva del pasante ha sido para mí orientador. Luego recupero aportaciones de Durkheim porque ellas muestran con claridad cómo se fue perfilando una tendencia a priorizar lo ritual y dejar en segundo término o ignorar la dimensión subjetiva. Este pensamiento influyó en los teóricos positivistas que consideraron que sólo era objetivo lo observable, lo ritual. Elegí incluir a Hertz, porque no obstante que fue discípulo de Durkheim, propone una teorización original sobre la razón material del rito de duelo. A Gorer lo incluyo porque es el único antropólogo que conozco que plantea una relación entre rito y subjetividad. Finalmente me refiero a Freud y a Allouch. Al primero porque fue pionero en el estudio del duelo subjetivo y al segundo porque realiza una crítica de dicha teorización y avanza en el análisis del duelo por un hijo muerto, tema central de esta tesis.

### a) Aportes de Victor Turner para una teoría del duelo

He dicho que el duelo tiene una dimensión ritual y una dimensión subjetiva. Ambas fueron abordadas por Turner al analizar los ritos de paso.<sup>56</sup> Pero antes de destacar sus aportes me referiré a la noción de rito.

El rito es "... un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se

---

<sup>56</sup> Me referiré al análisis que de estos ritos hace Victor Turner en la obra *La selva de los Símbolos*, México, Siglo XXI, 1997.

mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente las que constituyen lo que en él hay de ritual”<sup>57</sup> El rito es un acto fuertemente pautado por la tradición que se renueva y re-actualiza, y su eficacia proviene del papel que en él desempeña la repetición.<sup>58</sup> El rito es una puerta a lo sagrado. Es un escenario por el cual el hombre se comunica con lo sobrenatural para influir en ese ámbito o afectarlo, sean dioses o fuerzas.<sup>59</sup>

Un rito se distingue de la práctica técnica en que transforma la realidad no mediante un trabajo sino mediante símbolos. El rito engendra significaciones que modifican a los sujetos. Pero la transformación subjetiva se produce por la efectuación de un acto público. Se trata de una sanción colectiva.

No sólo el mito es un modelo lógico que resuelve una contradicción<sup>60</sup> también el rito, según Pitt Rivers, puede proporcionar la solución a una contradicción insoluble.<sup>61</sup> Considero que esa contradicción a la que el rito pone solución, se recrea y realiza en el duelo subjetivo. A la transformación que el rito produce se le denomina *eficacia simbólica*. Esta última no se produciría si se aplicara a personas que no participan de esos sistemas de referencia. Sin embargo la eficacia simbólica de un rito, en ocasiones no depende exclusivamente de la realización rigurosa del mismo sino de otra dimensión social presente. La otra dimensión es la vigencia presente del rito, la dinámica comunitaria de ese momento, los conflictos, las luchas políticas, las escisiones intergrupales, etc.

Destaco en la noción de rito el sentido que Cazeneuve le da, es decir: un reconocimiento de los límites humanos y una tentación de traspasarlos.<sup>62</sup> Ambas tendencias producen angustia, la primera porque enfrenta al hombre a su carencia, y la segunda porque al traspasar ese límite se conecta con lo sobrenatural. La regulación de ambas tendencias por el rito, produce también una regulación social de la angustia. La tentación de traspasar los límites es

<sup>57</sup> Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrotu, 1971, p.16.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p.16.

<sup>59</sup> Alfredo López Austin, “Los ritos un juego de definiciones” en *Arqueología*, México, Raíces, 1998, Vol.6, No.34.

<sup>60</sup> Claude Lévi-Strauss, “La estructura de los mitos” en *op.cit.*, p. 252.

<sup>61</sup> Julian Pitt Rivers, “Lógica del rito” en *Revista de Cultura Tradicional*, Sevilla, Fundación Machado, 1990, No. 5, p. 189.

<sup>62</sup> Cazeneuve *op.cit.*, p. 36.

regulada demandando del participante una ofrenda. La ofrenda a los muertos dictada por la tradición, representa, además de la significación social, un sentido personal para cada deudo.

De los diversos tipos de ritos que se han estudiado, existen aquellos que se han denominado ritos de paso, (*rites de passage*) por inaugurar el tránsito, de un estado a otro. El rito no sólo nombra ese tránsito, sino que lo produce realmente. Crea un estado subjetivo distinto, en aquel que ha sido objeto de dicho rito. Las palabras en tanto actos socialmente reconocidos producen un cambio en el ser objeto del rito. El púber deja de ser tal, para ser reconocido como adulto.

Turner no escribió una teoría sobre el duelo, pero sí sobre los ritos de paso. El rito de duelo es un rito de paso. El análisis que Turner lleva a cabo de estos ritos entre los mdembu comprende la transformación subjetiva de los pasantes. Por ello nos interesa.

“*Rites de passage* pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero tienden a alcanzar su más completa expresión en las sociedades de carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en las que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas”<sup>63</sup>

Turner afirma que una frase que se atribuye a Plutarco reza: “la iniciación y la muerte se corresponden palabra por palabra y cosa por cosa” y agrega:

“Los néofitos pueden ser enterrados, obligados a yacer inmóviles en la misma postura y dirección que los cadáveres en los ritos funerarios, pueden ser teñidos de negro u obligados a vivir durante algún tiempo en compañía de momias enmascaradas y monstruosas, que representan, *inter alia*, a los muertos, o peor aún, a los no-muertos. La metáfora de la disolución se aplica con bastante frecuencia a los néofitos; se les permite andar sucios y se les identifica con la tierra, la materia general a la que cada individuo concreto retorna. La forma particular se convierte aquí en materia general; a menudo sus mismos nombres propios se toman de esta materia general y cada uno de ellos no lleva otro nombre que el término genérico de <néofito> o <iniciado>... El otro aspecto, el de no estar todavía clasificados, se expresa a menudo mediante símbolos que se modelan sobre los procesos de la gestación y el

---

<sup>63</sup> Turner, *ibidem*, p. 103.

parto. Los neófitos son equiparados a los embriones y tratados como tales, como niños recién nacidos o crías de teta, por medios simbólicos que varían según las culturas. “<sup>64</sup>

Turner afirma que los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra, o tal vez son ambas al mismo tiempo.<sup>65</sup> Esta condición también es plenamente aplicable a un deudo. Su difunto es un muerto por la sanción pública, pero no lo es aún para el deudo, de ahí la posible amenaza de su retorno fantasmal o la ilusión repentina de volver a verlo, que se desvanece apenas la somete a juicio. El deudo tampoco pertenece a la categoría de los vivos, no está ni vivo ni muerto, el rito de duelo y el duelo subjetivo tenderán a producir esta diferencia.

“Otra característica negativa de los seres transicionales es que no *tienen* nada. No tienen ni status, ni propiedad, ni insignias, ni vestidos normales, ni rango o situación de parentesco, nada que los deslinde estructuralmente de sus compañeros. Su condición es en verdad el prototipo mismo de la pobreza sagrada. Los derechos de propiedad, los bienes y los servicios, hacen referencia a posiciones concretas en la estructura político-jurídica, y puesto que carecen de tal posición, los neófitos no ejercen tales derechos. En palabras del rey Lear, representan <al hombre desnudo y sin acomodo>.”<sup>66</sup>

El deudo es un ser transicional. Al deudo no se le considera desposeído de todo, pero subjetivamente él se vive así, desposeído, frente a una pérdida muy significativa para él. Este sentimiento de quedarse sin nada, es pasajero, luego de un tiempo puede recuperarse y percatarse que tiene también otros hijos, otros ideales, otros seres queridos.

Los ritos de paso, según Van Gennep, incluyen tres fases, separación, margen o limen y agregación. En la primera fase, se produce una conducta simbólica que implica la separación del grupo. Representa un corte con lo que había venido siendo su vida anterior. La segunda fase, o fase liminar se caracteriza por su ambigüedad. “El pasajero” o pasante tiene muy pocos o ningún atributo,

---

<sup>64</sup> *ibidem*, p. 107.

<sup>65</sup> *ibidem*, p. 108.

<sup>66</sup> *ibidem*, p. 109.

y en la tercera, el iniciado adopta sus nuevos atributos; es la fase en la que el tránsito se considera ya consumado.<sup>67</sup>

Turner considera la transición "...como un proceso, un llegar a ser, y en el caso de los ritos de passage, incluso como una transformación."<sup>68</sup> "Los *rites de passage* y los períodos transicionales que instauran son paradójicamente aquellos que exponen los fundamentos de la cultura justamente en el tiempo que transcurre entre la salida y el reingreso en el ámbito estructural. Ahí se pone en evidencia lo que representa el individuo para una sociedad, y se ponen en juego los símbolos básicos del ciclo de vida.

La fase liminar es en la que propiamente se sitúa la transformación del pasante. Y podemos ubicar la correspondencia de la fase liminar con la del duelo subjetivo de un deudo.

"El sujeto de los ritos de paso, estructural, si no físicamente, es <invisible> durante el período liminar. En cuanto miembros de la sociedad, la mayor parte de nosotros vemos sólo lo que esperamos ver, y lo que esperamos ver no es otra cosa que aquello para lo que estamos condicionados, una vez hemos aprendido las definiciones y clasificaciones de nuestra cultura. Las definiciones seculares de cada sociedad no permiten la existencia de seres que a la vez no sean ni niños, ni hombres, es decir, justamente aquello que son los novicios en los ritos de iniciación masculinos (por decirlo de alguna manera) Todo un conjunto de definiciones esencialmente religiosas coexiste con aquellas que sirven para definir el <ser transicional> que estructuralmente resulta indefinible."<sup>69</sup>

En las clasificaciones semióticas de una comunidad no hay lugar para que existan seres que no son ni niños ni adultos, de igual manera tampoco existen clasificaciones semióticas para seres que no estén ni vivos ni muertos. Por eso en algunas comunidades el rito de duelo consiste en separar ritualmente al deudo del grupo, porque padece esa ambigüedad de no estar ni vivo ni muerto. La separación tiene entre otros propósitos el que no "contamine" a los

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *ibidem* p.106.

demás miembros del grupo.<sup>70</sup> El colmo de este estado que genera el riesgo de la contaminación es que el muerto “se lleve” a otro.

En las sociedades industrializadas contemporáneas, esa separación que correspondería a la fase liminar, no es ritual, se expresa como rechazo a participar con el deudo. Si se lo acompaña es para cubrir ciertas “formalidades” pero, con frecuencia, no hay una solidaridad real. Hay un abismo de diferencia en que la separación del deudo sea ritual a que no exista tal pauta y se exprese la separación como rechazo. Porque el rito de duelo, en comunidades tradicionales, sí contempla reincorporar al deudo, y lo ayuda a ello. En cambio en las sociedades industrializadas el deudo se las tiene que arreglar solo. Asunto de él si se reincorpora a su vida o no. La soledad del deudo en el mundo moderno es mayor, por efecto del individualismo. Queda librado a la “buena voluntad” de los amigos el ser eventualmente acompañado.

Esta circularidad estructural del rito de paso, separación-limen-agregación no necesariamente existe en todos los ritos de duelo. Y, si existe, es una circularidad extraordinariamente breve, que en el México actual se reduce a nueve días,<sup>71</sup> El caso de los funerales de angelitos muestra que el rito de duelo culmina y el duelo subjetivo le sigue. Dicho de otra manera el duelo subjetivo no está inmerso en el rito sino que se desprende de él. En este sentido es, que he dicho, que en muchos casos, el rito de duelo y el duelo subjetivo no son sincrónicos. Sí hay sincronía entre el rito y la transformación subjetiva en el rito de paso del niño en adulto. Pero no hay sincronía ni isomorfismo entre rito de duelo y duelo subjetivo.

Se podría graficar así la diferencia entre el rito de iniciación de los adolescentes y el duelo en sus dos vertientes, ritual y subjetiva:

<sup>70</sup> Tal era el caso de las viudas de los guerreros nahuas que eran separadas 80 días. Fray Diego Durán, *op.cit.*, p. 346.

<sup>71</sup> Son nueve días en razón del novenario que se reza con la comunidad. Pueden ser misas, rosarios u otras oraciones rituales según la tradición comunitaria.



<b>Iniciación de los adolescentes</b>	
<b>Rito</b>	<b>Dimensión subjetiva</b>
Separación	
Limen	(transformación subjetiva)
agregación	

Lo social actúa sosteniendo la red semiótica que hace posible la inscripción del significante sobre el cuerpo del pasante

<b>Duelo</b>	
<b>Rito</b>	<b>Dimensión subjetiva</b>
Separación	Inicio del duelo subjetivo
Fase liminar no ritual, no reconocida ni nombrada y menos aún estudiada	Transformación subjetiva
Segundos funerales o "cabo de año" Culminación del rito de duelo	¿culminación del duelo?
Agregación	Reintegración a la vida "normal"

Otro aspecto que cabe destacar es que la fase liminar en el rito de paso, de la niñez a la adultez, dura mucho tiempo, cerca de un año entre los mdembu. Mientras que el rito de duelo en otras comunidades tradicionales, como los

malinalcas es extraordinariamente breve. A menos que consideremos los segundos funerales como el acto ritual que cierra la circularidad del duelo subjetivo y le pone fin. Si ese es el caso, entonces es necesario decir que, entre la muerte del difunto y los segundos funerales o el cabo de año se encuentra una fase liminar que no ha sido ni reconocida ni estudiada, y de la que no hay registros etnográficos.<sup>72</sup> Y otro aspecto fundamental para destacar es, que esa fase liminar, al menos en la comunidad que estudio no es ritual, queda librada a la “libertad” personal para encararla.

Los segundos funerales se refieren a la localización definitiva del cadáver que con frecuencia estaban asociados a la desintegración de la materia corporal. El problema en las sociedades modernas, es que estos segundos funerales tienden a su desaparición, ello en razón de un creciente recurso de la incineración que desplaza el lugar de las inhumaciones, y no hay ningún elemento ritual que establezca la sanción del duelo concluido; este estado queda librado a una cuestión personal.

¿Por qué, en los estudios etnográficos, se ha concedido tanta importancia al estudio de la fase liminar de los ritos de adolescentes en comunidades no industrializadas, y no se la ha concedido al duelo subjetivo? La transformación de niño en adulto no es más importante que la del deudo, “ser medio muerto” en un vivo que se reintegra a la vida. ¿Esa desatención de su estudio obedece a que la fase liminar del deudo no es ritual? <sup>73</sup>

La fase liminar en el duelo subjetivo, que no es ritual, no está sostenida por símbolos colectivos. Y considero que es mucho más complejo y difícil asumir un cambio en el tejido social por una muerte real, cuando dicho cambio no está nombrado por el orden simbólico de una cultura, que pasar del estado infante al adulto.

---

<sup>72</sup> No en todos los casos se trata de un año. Si el difunto murió a fines de Octubre el siguiente rito que cierra el proceso se realiza con diferencia de días en el mes de Noviembre.

<sup>73</sup> En el capítulo cuatro retomaré estas preguntas al abordar el duelo por infantes en los malinalcas.

Tratándose de la muerte de un ser querido no basta con que existan símbolos rituales para que todos los deudos puedan simbolizarla. Una cuestión es simbolizar la muerte en abstracto, como una realidad humana y otra cuestión, es simbolizar *una* muerte. O para ser más precisa, el deudo ha de simbolizar la pérdida que en él produjo el difunto. Eso implica identificar y reconocer no sólo que perdió a su difunto sino *lo* que perdió con él. Este *lo* es lo que Jean Allouch llama *pérdida suplementaria*.<sup>74</sup> Ese objeto que se pierde con el difunto es algo altamentepreciado para el deudo que se instaure como faltante. En algunos casos, el rito no basta para producir una eficacia simbólica en el deudo. Y éste se niega a reconocer la pérdida, a tal punto que delira. En su delirio el muerto no está muerto, sigue vivo, lo ve, por ejemplo sentado, o presente, habla con el muerto como si este no hubiera muerto.

El símbolo ritual es un elemento en el que se cifra la semiótica comunitaria. Lo que para ése grupo representa la muerte está cifrado en uno o varios símbolos. El símbolo es un pivote social muy importante, sobre el que se apoyan otros procesos de simbolización. La simbolización de *una* muerte es un proceso subjetivo, un mecanismo que consiste en ir nombrando para sí y para los otros qué representa la ausencia de ese ser que murió, poder decir qué se perdió con él. Se trata de una pérdida suplementaria: el muerto más lo que se perdió con él.

El pormenorizado análisis que hace Turner de la fase liminar aporta con enorme riqueza elementos para considerar el duelo. Sobre todo porque destaca el carácter contradictorio de esta fase, y que en ello reside su efecto contaminante. “Esta coincidencia de procesos y nociones opuestos en una misma representación es propia de la peculiar unidad de lo liminar: lo que no es ni una cosa ni otra, y al mismo tiempo es ambas.”<sup>75</sup> El aspecto contradictorio de la fase liminar, ha sido negado en el duelo subjetivo. Algunos estudios etnográficos consideran que la significación del doliente es unívoca<sup>76</sup> y no

---

<sup>74</sup> Por ejemplo la pérdida de la amada princesa puede tener como pérdida suplementaria la posibilidad de acceder al trono.

<sup>75</sup> Turner *op. cit.* p. 110.

<sup>76</sup> Por ejemplo Schneider *op.cit.* y Lilian Scheffler, *op.cit.* destacan la significación festiva que tiene para el deudo la muerte de infantes, pero no exploran el costado contradictorio de toda fase liminar, que implica reconocer otras significaciones en juego

ambigua como nos muestra Turner. Lo que sumerge al deudo en una dolorosa contradicción. El desconocimiento de esta contradicción y el desconocimiento de sus formas de expresión, ha dado lugar a que el duelo subjetivo no sea estudiado con el detenimiento que amerita.

## b) Concepciones de Durkheim sobre el duelo

Durkheim describe los ritos positivos, como ritos que se cumplen en un estado de alegría y hasta de entusiasmo, y ritos *piaculares* a aquellos que tienen por objeto hacer frente a una calamidad, o simplemente recordarla y deplorarla. En este último grupo sitúa a los ritos de duelo; *piacularis* es un adjetivo que proviene del latín y que significa expiatorio, de mal agüero, mientras que *piaculum*, significa sacrificio expiatorio o propiciatorio.

El término *piaculum* tiene, en efecto, la ventaja de que, aunque sugiere la idea de expiación tiene sin embargo una significación mucho más extensa. Toda desdicha, todo lo que es de mal augurio, todo lo que inspira sentimientos de angustia o de temor necesita un *piaculum* y, en consecuencia, se llama *piacular*. La palabra parece, pues, muy propia para designar los ritos que se celebran en la inquietud o en la tristeza.<sup>77</sup>

Este tipo de ritos como todos los ritos, es dictado por la tradición y su observancia es un imperativo cuya transgresión es amenazada por creencias o mitos que tienen una constante: el muerto podría llevárselos de no realizarlos. El rito de duelo busca preservar la vida y la condición vital del deudo. No se trata sólo de preservar la vida biológica sino el deseo de vivir, para no entregarse al abandono. Hay ritos de duelo que consisten en puras abstenciones (no hablar del muerto, no establecer comunicación con nadie, suspender las actividades ordinarias) y ritos de duelo que prescriben actos positivos.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Durkheim, *op. cit.* p. 363.

En las comunidades primitivas existen una serie de restricciones que tienen por propósito establecer la demarcación entre lo vivo y lo muerto. Así, por ejemplo, entre los wakelbura, "...el andamiaje sobre el que se expone el muerto, debe construirse exclusivamente con materiales que pertenezcan a la fratría del difunto; es tanto como decir, que se prohíbe cualquier contacto, entre el muerto, que es sagrado, y las cosas que pertenecen a la otra fratría que también son sagradas, pero en base a (sic) un título diferente."<sup>79</sup> La sacralidad del muerto se separa de los otros objetos para evitar su contaminación. El muerto es un ser sagrado en razón de las vicisitudes que podrá correr el alma.

El lugar mismo donde se ha producido el deceso debe evitarse, pues se cree que el alma del difunto continúa residiendo allí por un tiempo. Por eso se levanta el campo y se lo transporta a cierta distancia; en ciertos casos, se lo destruye con todo lo que contiene y pasa un tiempo antes de que se pueda volver al mismo lugar.<sup>80</sup> Entre los wiimbaio, el muerto está a veces sustraído a las miradas: su rostro se cubre para que no pueda ser visto.<sup>81</sup> Es una necesidad de separar lo vivo de lo muerto. Durante el duelo, en los warrabunga, se establecen las prohibiciones de pronunciar el nombre del muerto, éste no debe ser mencionado, al menos por sus parientes, salvo cuando hay absoluta necesidad y, aún en ese caso, deben limitarse a murmurarlo. Esta interdicción es perpetua para la viuda y para ciertos parientes próximos. Todos los individuos que llevan el mismo nombre que el difunto tienen que cambiarlo temporariamente. Los parientes y los íntimos se prohíben a veces ciertas palabras de la lengua usual, sin duda porque eran empleadas por el muerto; se llenan esas lagunas por medio de perífrasis o de préstamos tomados de cierto dialecto extranjero. Las palabras son una manera de entrar en relación con las personas.<sup>82</sup> El culto negativo, es pues, en un sentido, un medio en vista de un fin, es la condición del acceso al culto positivo.<sup>83</sup> Es decir las interdicciones para separar al muerto sagrado de los vivos tienen, entre sus

---

<sup>78</sup> *ibidem* p. 364

<sup>79</sup> *ibidem*, p. 281.

<sup>80</sup> *ibidem*, p.283.

<sup>81</sup> *ibidem*, p.284.

<sup>82</sup> *ibidem*, p. 285.

<sup>83</sup> *ibidem*, p.288.

propósitos, establecer una forma de comunicación sagrada con el muerto, en los ritos positivos, es decir, en las ceremonias de culto.

“...el culto positivo sólo es posible, si el hombre se ve arrastrado a la renuncia, a la abnegación, al desapego de sí y, por consiguiente, al sufrimiento. Es necesario que no tema al sufrimiento: ni siquiera puede dedicarse con alegría a la realización de sus deberes a no ser que lo aprecie en alguna medida. Pero para esto es indispensable que se ejerza sobre él, y es a esto a lo que tienden las prácticas ascéticas. Los sufrimientos que éstas imponen no constituyen, pues, crueldades arbitrarias y estériles; son una escuela necesaria en la que el hombre se forma y se temple, en la que adquiere los atributos de desinterés y endurecimiento sin los que no hay religión alguna.”<sup>84</sup>

La sensibilidad y el placer corresponden al mundo profano, y no pueden coexistir con el culto en algunas ceremonias sagradas.

Para Durkheim la representación de lo sagrado es la que no tolera esta vecindad. Pero este antagonismo psíquico, esta exclusión mutua de las ideas debe concluir naturalmente con la exclusión de las cosas correspondientes. Para que las ideas no coexistan, es necesario que las cosas no se toquen, no estén en relaciones de ninguna manera. Es el principio mismo de la interdicción.<sup>85</sup>

Durkheim afirma que entre los diferentes ritos de duelo existen algunos que consisten en puras abstenciones, como las que hemos mencionado arriba, no pronunciar el nombre del muerto, no residir en el lugar donde ha ocurrido el deceso, las mujeres no deben comunicarse con los extranjeros, no realizar las ocupaciones ordinarias, etc. Esas prácticas pertenecen al culto negativo, y provienen del hecho de que el muerto es un ser sagrado. Pero el duelo también comprende actos positivos en los que el deudo es a la vez agente y paciente.<sup>86</sup>

Para Durkheim el duelo es un deber impuesto por el grupo.<sup>87</sup> Se lamentan no simplemente porque están tristes sino porque deben lamentarse. Para este

---

<sup>84</sup> *ibidem*, p.294.

<sup>85</sup> *ibidem*, p.296.

<sup>86</sup> *ibidem* p.402.

<sup>87</sup> Él, que pensaba que el duelo era un deber, no sobrevivió mucho tiempo a la muerte de su joven hijo André Durkheim en la guerra. Véase Mauss *op. cit.*, p. 41.

autor el duelo no es un movimiento de la sensibilidad privada.<sup>88</sup> Pero los deberes impuestos por el grupo, no son solo deberes, se inscriben en redes semióticas que cada cultura establece sobre la muerte como realidad humana y sobre la pérdida de un ser querido. En esa medida son concepciones colectivas que se subjetivizan, y adquieren expresiones singulares.

A menudo los ritos de duelo comienzan en el momento en que la muerte parece inminente. Una escena de duelo entre los warramunga consiste en que hombres y mujeres se hacen heridas en sus cuerpos desde que está moribundo y una vez que ha muerto. Al tiempo que gimen con frenesí y lloran a gritos. Son formas de expresión de la sensibilidad reguladas rigurosamente por la etiqueta. Los que se hacen heridas entre los warramunga están estrechamente ligados por relaciones de parentesco con el difunto.

Las mujeres tienen obligaciones particularmente severas. Tienen que cortarse el pelo, untarse todo el cuerpo de cenizas; además se les impone un silencio absoluto durante todo el período de duelo, que puede durar hasta dos años. A consecuencia de esta interdicción, no resulta extraño que todas las mujeres de un campamento Warramunga se encuentren condenadas al más completo silencio. Hasta tal punto llegan a acostumbrarse a él que, incluso después de haber expirado el período de duelo, renuncian voluntariamente a hablar y emplean preferentemente un lenguaje por señas que, por demás, manejan con una destacable habilidad.<sup>89</sup>

Durkheim afirma que estas prácticas son frecuentes en toda Australia, y que durante el duelo en esta comunidad, los individuos experimentan la necesidad de aproximarse y de comunicarse más estrechamente. Es llamativo, sin embargo, que este tipo de comunicación sea no verbal. Puesto que el silencio es impuesto a las mujeres. Durkheim no analiza esta situación y no tenemos elementos para descubrir su significado. Quizás obedece a que, a menudo, en las comunidades primitivas, las mujeres están aisladas de las cuestiones sagradas. La mujer es un ser que por su naturaleza social está en contacto con los niños y con su pareja, es alguien sobre quien recae una relación fuertemente pregnada de sensibilidad, ella es agente de producción de placer,

---

<sup>88</sup> Durkheim, *op.cit.*, p. 408.

<sup>89</sup> *ibidem*, p. 365.

sea por vía de alimentación, y de cuidados a sus hijos sea por vía erótica con su pareja. El placer, o las fuentes de placer y ciertos ritos sagrados no se mezclan durante los ritos, son excluyentes. Algunos ritos sagrados son ascéticos.<sup>90</sup>

Contrastan enormemente estas prácticas australianas con los ritos de duelo javaneses, como el que describe Geertz.<sup>91</sup> Describe actitudes que se ubican en el lado opuesto, la mesura, la serenidad frente a la muerte, la discreción en las manifestaciones afectivas. El dolor es inherente a la condición humana. La cultura moldea todas las formas de expresión de la sensibilidad. Hemos mostrado dos maneras diferentes de expresar el dolor.

El dolor, dice Durkheim, es un signo de que ciertos lazos que unen al deudo con el medio profano están rotos.<sup>92</sup>

No es la tristeza el único sentimiento que se expresa en el curso de estas ceremonias; generalmente se mezcla con ellas una especie de cólera. Los familiares sienten como una necesidad de vengar, por cualquier medio, la muerte que ha sobrevenido. Se les ve precipitarse los unos contra los otros buscando herirse mutuamente. Algunas veces el ataque es real; algunas otras es fingido<sup>93</sup>

Durkheim destaca la enorme semejanza entre el rito de duelo y la *vendetta*. Unas y otras proceden del mismo principio: que la muerte necesita efusiones de sangre. La única diferencia es que, en un caso, las víctimas son parientes y en el otro, extraños.<sup>94</sup>

El autor que nos ocupa se interroga por el origen del carácter extraño del rito de duelo cuando demanda del deudo prácticas que implican una autoagresión severa, y que por otra parte cesan al finalizar el duelo. No se entiende por qué habrían de realizarse. Al parecer tienen una finalidad expiatoria. La pérdida de

<sup>90</sup> En el mundo cristiano la mujer debía cubrirse lo más posible el cuerpo para no desacralizar el templo con los sentimientos eróticos que pudiera despertar su figura.

<sup>91</sup> A este ejemplo nos referimos en la primera parte de este capítulo.

<sup>92</sup> Durkheim, *op.cit*, p 294.

<sup>93</sup> *ibidem*, p. 367.

<sup>94</sup> *ibidem*, p.367.



un ser querido también produce culpa. En algunas culturas ésta es particularmente relevante, mientras que en otras no se expresa ritualmente.

De cualquier manera es llamativo, como para Durkheim, el sentimiento íntimo que produce la muerte queda al margen, no es analizado, tampoco se interroga por la relación entre rito y lo que él llama *sensibilidad privada*, no obstante advertir que:

“ La masa de los fieles no participa de igual manera ni el pensamiento ni en la actividad religiosas; dependiendo de los hombres, los medios, las circunstancias, tanto las creencias como los ritos son sentidos de manera diferente.<sup>95</sup>

Considerar que el pensamiento no está repartido por igual en la masa, no responde sólo a los medios y a las circunstancias. Del propio pensamiento del autor podemos inferir que una sociedad produce diferencias en la percepción de la realidad en función de la división del trabajo, de la naturaleza del mismo, amén de otras diferencias propias del lugar que se ocupa en la dinámica familiar, que imprimen a la percepción del mundo variaciones cualitativas de enorme riqueza.

### **c) Concepciones de Robert Hertz sobre el duelo**

El concepto de duelo en una cultura, es inseparable de la concepción que ésta tenga sobre la muerte. Robert Hertz, discípulo de Durkheim, al analizar las concepciones colectivas sobre la muerte, establece una estrecha relación entre ellas y períodos claramente distintos en los ritos funerarios y de duelo. Frente al acontecimiento de la muerte, que desorganiza un determinado tejido familiar y a veces también social,<sup>96</sup> los diversos pueblos desarrollan ritos que conciernen básicamente a tres objetos de atención ritual: el cuerpo, el alma y los deudos. Dichos ritos se realizan con la finalidad de recomponer dicho tejido y reincorporarse a la vida cotidiana de otra manera.

<sup>95</sup> *ibidem*, p. 5.

<sup>96</sup> Cuando se trata de un gobernante por ejemplo.

Para los que le sobreviven al muerto, se abre un período de deberes especiales, cualesquiera que sean sus sentimientos para con el difunto. Esos deberes que modifican su vida habitual constituyen lo que propiamente se denomina *rito de duelo*.<sup>97</sup>

En muy diversas culturas existe un período intermedio entre los ritos inmediatamente realizados para el tratamiento del cuerpo del difunto y los ritos definitivos, que en Occidente se han llamado *los segundos funerales*. Pero independientemente del nombre, estos ritos se caracterizan por una ubicación y un tratamiento de los restos por segunda y última vez. Luego podrán seguir rituales a los muertos donde la cuestión es, o bien de comunicación, o bien de rememoración, o bien de culto, pero ya no intervienen los restos.<sup>98</sup>

“Este período de espera tiene una duración variable. Si nos referimos únicamente a los Olo Ngadju, algunos autores mencionan un plazo de siete u ocho meses a un año entre la fecha de la muerte y la celebración, es un mínimo que casi siempre se sobrepasa, pues el plazo ordinario es de cerca de dos años, y a veces mayor, llegando a transcurrir en múltiples ocasiones cuatro, seis, o incluso diez años, antes de rendir los últimos honores al cadáver.”<sup>99</sup>

En este grupo referido (Olo Ngadju) la espera se relaciona con dar lugar a la descomposición del cadáver hasta que sólo queden los huesos. Pero también en otras tribus este propósito es sin duda lo que origina la demora o fase intermedia entre los primeros ritos y los segundos y últimos.

Esta descomposición del cadáver amenaza a sus deudos de muerte.<sup>100</sup> Esa es la razón por la cual los deudos se ven obligados a cumplir deberes para con su difunto. El cumplimiento de los deberes apacigua al difunto, lo vuelve menos amenazante, menos persecutorio. La conclusión de Hertz, constituye una respuesta a las preguntas que Durkheim, su maestro, se planteaba sobre los

<sup>97</sup> Hertz, *La muerte, La mano derecha*, México, Conaculta, Colección Los noventa, 1990

<sup>98</sup> Según la teorización de Hertz, el sepultamiento de la sombra en Malinalco correspondería a los segundos funerales puesto que es un resto, mientras que el rito de muerto nuevo es un rito de culto y de rememoración, pero ya no concierne a los restos. Vemos así que según el autor se localizaría el cierre del duelo en diferentes ritos. Ahora bien no podemos estar seguros que lo que se recoge al levantar la cruz sea la sombra del niño, puesto que los propios malinalcas tienen creencias contradictorias al respecto. La descomposición del cadáver de un niño no parece ser objeto de preocupación ni estar relacionado con el período de duelo en Malinalco.

<sup>99</sup> Hertz, *op.cit.*, p.21.

<sup>100</sup> *ibidem*, p.23.

ritos piaculares en su obra. Durkheim se preguntaba por qué un muerto habría de querer que sus parientes se laceren se inflijan tormentos, y les habría de imponer deberes tan severos durante el duelo, contrastando con la liberación de dichas obligaciones al finalizar éste.<sup>101</sup> Para Durkheim algo sobrevive del muerto a lo que las comunidades han llamado alma. La respuesta para Hertz está en la fase de descomposición del cadáver, y las representaciones colectivas que, sobre ella, los pueblos desarrollan. He ahí la razón material del rito de duelo, fase entre las primeras y segundas exequias a la que Hertz ha denominado *período intermedio*. Podríamos hacer coincidir, por la naturaleza de su función, este período intermedio con la fase liminar a la que Turner se refiere en los ritos de paso.

“...en Borneo los Dayaks del Kapoeas recogen en platos de tierra los líquidos procedentes de la descomposición y los mezclan con el arroz que los parientes cercanos al muerto comen durante el período fúnebre. Pero será mejor reservarnos la interpretación de estos usos, pues los volveremos a encontrar más extensos y complejos, fuera del área que estamos estudiando. Concluyamos simplemente de manera provisional que los indonesios atribuyen significación particular a los cambios que se producen en el cadáver, y que sus representaciones al respecto les impiden concluir inmediatamente los ritos fúnebres e imponen a los sobrevivientes precauciones y observaciones muy definidas.”<sup>102</sup>

Desde mi punto de vista, la descomposición del cadáver representa además la descomposición del tejido social que toda muerte produce. Y la variabilidad de la duración que cada grupo establece para la recomposición de dicho tejido, parece estar en relación con esta espera del cadáver, con este tratamiento del cuerpo del difunto. Naturalmente un cuerpo tiene un tiempo determinado para su descomposición, pero en cada cultura se realizan diversos procesos que pueden abreviar este período, como la cremación.

“Así como el cuerpo no es conducido de inmediato a su <última morada>, tampoco el alma llega a su destino definitivo inmediatamente después de la muerte, sino que ha de pasar previamente por una fase durante la que permanece en tierra, cerca del cadáver, errando por la selva o frecuentando los lugares que habitó en vida. Sólo al término de este período,

<sup>101</sup> Durkheim, *op.cit* pp. 369-375.

<sup>102</sup> Hertz, *op.cit.*, p.25.

después de las segundas exequias, podrá, gracias a una ceremonia especial, penetrar en el país de los muertos. Tal es, al menos, la forma más simple que presenta esta creencia.”<sup>103</sup>

El estado lastimero y peligroso que presenta el alma en este período intermedio en que aún no está ni entre los vivos ni entre los muertos, explica la compleja actitud de los deudos.<sup>104</sup> Para Hertz, las segundas exequias son el momento en que el alma entra definitivamente a su destino final.<sup>105</sup>

“...el recién llegado al reino de los muertos sólo se libera de su impureza una vez concluida la descomposición del cadáver, sin que hasta el momento fuera digno de ser admitido en la compañía de sus antecesores...Al principio el alma no tiene conciencia plena de haber dejado este mundo, su morada es tenebrosa y desagradable y a veces se ve obligada a volver a la tierra para buscar el sustento que allí se le niega.”<sup>106</sup>

Para Hertz el duelo es ese conjunto de prohibiciones y deberes a los que están sometidos los deudos del difunto y que transcurre precisamente en el período intermedio, período en el cual coinciden la descomposición del cadáver, y el vagabundeo del alma del mundo de los vivos al de los muertos.

Si graficamos esta relación entre objeto de atención ritual, proceso y rito correspondientes de la fase intermedia quedaría así:

---

<sup>103</sup> *ibidem*, p.26.

<sup>104</sup> *ibidem*, p.29.

<sup>105</sup> *ibidem*, p.26 Para unos malinalcas el niño entra a su destino final en el momento en que se transforma en angelito, es decir el mismo día del velorio. Vestirlo de ángel es transformarlo en ángel. Otros piensan que ocurre cuando le levantan la cruz a los nueve días de fallecido.

FASE INTERMEDIA EL DUELO		
Objeto de atención ritual	Proceso en curso	Rito
Cuerpo	descomposición	Tratamientos al cadáver o Sepultura provisional
Alma	vagabundeo sin sitio	guías y alimentos para el alma
Deudos	Impureza, confusión de Sentimientos.	Prohibiciones, aislamiento ritos positivos, ejem. luto

La exclusión que afecta a los parientes del muerto influye sobre todo en su modo de vida, ya que a consecuencia del contagio fúnebre sufren un cambio que les aparta del resto de los hombres. En adelante no podrán seguir viviendo como los demás, ni deberán comer con los demás miembros de la comunidad, ni mantendrán la misma forma de vestirse. En sentido estricto no pertenecen al grupo durante ese período.

“Si bien la mancha fúnebre se extiende a todos los parientes del muerto y a los habitantes de la casa mortuoria, lo cierto es que no alcanza a todos por igual, y lo mismo ocurre con la duración del duelo, que varía necesariamente según el grado de parentesco.”<sup>107</sup>

La idea de que los segundos y últimos ritos funerarios no se pueden celebrar inmediatamente después de la muerte sino al cabo de un período más o menos largo no es en absoluto exclusiva de los Indonesios, dice Hertz, la tumba provisional es un hecho generalizado. Cuando no se la encuentra es porque el rito se ha simplificado<sup>108</sup> o bien se ha desarrollado otro rito que lo sustituye como es el caso de la momificación. Si no se trata de una tumba provisional, si de una morada provisional para el cadáver, así sea sobre las ramas de un árbol.

<sup>106</sup> *ibidem*, p.27.

<sup>107</sup> *ibidem*, p.31.

<sup>108</sup> como es el caso de los sepultamientos en Malinalco.

La cremación en la India antigua podría considerarse como primeros funerales, y la instalación de los restos de la combustión en un monumento funerario como los segundos y definitivos.

“Hemos visto que el periodo de espera coincide en muchos casos con la duración real o presunta de la descomposición. Normalmente los ritos funerarios se celebran sobre los restos desecados, más o menos inmutables. Parece pues, natural suponer que exista una relación entre la institución de las exequias provisionales y las representaciones a que da lugar la disolución del cadáver, a saber: no se puede pensar en dar sepultura definitiva al muerto en tanto esté inmerso en la infección.”<sup>109</sup> “Esta representación va ligada a la conocida creencia de que para mandar al otro mundo a un objeto material o a un ser vivo, para liberar o crear su alma, hay que destruirlo previamente. La destrucción puede ser repentina, como en el sacrificio, o lenta como en el desgaste gradual de las cosas consagradas que se depositan en lugar santo o sobre una tumba, y a medida que el objeto visible desaparece, va reconstruyéndose en el más allá, más o menos transfigurado.”<sup>110</sup>

Es interesante advertir que el duelo transcurre entonces mientras el cuerpo tiene su consistencia de imagen, de unidad, un cuerpo es imagen especular de otro, un esqueleto no. Es la percepción de esa ruptura de la imagen, y de esa imposibilidad de la especularidad lo que da la certeza de una imposibilidad de retorno. Hertz lo dice con otras palabras:

Queda patente que el duelo no es más que la réplica directa en la persona de los vivos, del propio estado del muerto.<sup>111</sup>

Para Hertz, el duelo consiste en romper el vínculo que se tenía con el ahora muerto. Respecto al tiempo que dura la fase intermedia, afirma que su valor no reside en la duración cronológica, sino el impacto de una cifra<sup>112</sup> que, establecida por la tradición, tiene un carácter sagrado, y por tanto eficacia, independientemente de si es breve o larga.

Finalmente, Hertz nos advierte que no pretende aplicar este esquema de tres términos *cuerpo, alma y deudos o vivientes* a todo los casos, pues existen

---

<sup>109</sup> Hertz, *op.cit.* p.41.

<sup>110</sup> *ibidem*, p. 43.

<sup>111</sup> *ibidem*, p. 50.

<sup>112</sup> *ibidem*, p. 53.

sociedades en las que no se han rastreado dobles exequias y sí corren paralelos los otros dos objetos de atención ritual, alma y deudo. ¿Ello invalida entonces el hallazgo de Hertz? De ninguna manera, más bien nos habla de que la descomposición del cuerpo es tomada como un símbolo de la progresiva desaparición del muerto entre los vivos, ya no en sentido físico sino en la naturaleza de los vínculos.

#### **d) Teoría del duelo de Geoffrey Gorer**

A diferencia de los autores precedentes Gorer desarrolla una investigación que centra el interés en la relación rito-sujeto: La ausencia de los ritos de duelo, al menos en Inglaterra, se traduce en diversos síntomas de carácter psicosomático, tales como trastornos del sueño y pérdida de peso, que hablan de que el duelo, entendido como un complejo proceso acompañado de sufrimiento, no deja de sufrirse aunque los ritos ya no se realicen.<sup>113</sup> Por lo cual demuestra cómo el rito sostiene y frena un desorden simbólico mayor en quien padece una pérdida.

Aunque esas perturbaciones somáticas involuntarias que son los trastornos del sueño, y el adelgazamiento sean con mucho más habituales que la decisión voluntaria de abstenerse provisoriamente de las actividades en sociedad y de las distracciones, son en una proporción significativa, los mismos individuos que presentan esas manifestaciones somáticas y ese comportamiento de duelo. Como el ritual social no da más una línea de conducta ni a los deudos ni a las personas que dan las condolencias, en cerca de la mitad de los casos el desarrollo del duelo continúa planteando al deudo, durante un período relativamente largo, el problema de la adaptación psicológica a ciertos síntomas idénticos a los que acompañan a una grave enfermedad orgánica.<sup>114</sup>

Su trabajo, en el que se propone investigar cómo viven los deudos sus duelos subjetivos, le permite establecer los diferentes estilos que existen en los procesos de duelo, y presenta como hallazgos una serie de datos que son muy interesantes para iniciar, a partir de ellos, nuevas investigaciones.

<sup>113</sup> Geoffrey Gorer, *Ni pleurs ni couronnes*, Paris, Epel, 1995 .p. 85.

<sup>114</sup> *ibidem*, p. 87 la traducción es mía.

El análisis que realiza Gorer del duelo lo aborda en una obra: *Ni pleurs ni couronnes* cuya versión original en inglés, se intitula *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*.<sup>115</sup> En esa obra se plasman los resultados de una investigación de campo de carácter socio-antropológico. En ese estudio él intenta establecer las implicaciones sociológicas y culturales de una situación – el duelo- que es habitualmente tratado bajo el ángulo exclusivo o casi, de la intimidad y de la psicología. Es decir, el autor se propone analizar el *duelo subjetivo* como un hecho social. Y busca teorizar las implicaciones sociológicas y antropológicas del mismo.<sup>116</sup>

Gorer afirma que la muerte, en las sociedades modernas e industrializadas, ha perdido su plena dimensión.<sup>117</sup> Restituírsela y readmitir la aflicción y el duelo, es importante porque de lo contrario, su reingreso mercadotécnico al escenario se seguirá dando por lo que él llama la *pornografía de la muerte*.<sup>118</sup> Es decir una tendencia necrofilica que sólo obedece a las ganancias económicas del *mercado de la muerte* en cine y televisión. Ningún trabajo de censura ha sido verdaderamente eficaz.<sup>119</sup>

El autor distingue varias fases por las que el doliente pasa en el curso de un duelo “normal”. En casi todas las sociedades del mundo en las que las costumbres del duelo han sido estudiadas, la tradición prescribe que las personas que acaban de perder un pariente próximo, se abstengan durante un lapso de tiempo fijado por cada grupo, de participar en las actividades sociales. Los deudos viven también un cierto período de exclusión social parcial, el tiempo de *soportar y de asumir la pérdida de un ser querido*.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> Geoffrey Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, New York, Cresset Press, 1965.

<sup>116</sup> Gorer, *Ni pleurs...op.cit.* p. 30.

<sup>117</sup> Gorer afirma que la sociedad moderna condena al deudo a la soledad, frente al progresivo desplome de los ritos.

<sup>118</sup> Gorer, *op.cit.* p.20 Dice el autor que mientras que obscenidad es un hecho social, universal, un aspecto del hombre y la mujer que viven en sociedad, la pornografía, en cambio, es esencialmente personal. Las fantasías por las que la pornografía de la muerte se desliza podrían ser productos de cualquier sociedad, en la que exista la escritura. Este fenómeno no se da en las sociedades ágrafas. La pornografía de la muerte se hace evidente en: la omnipresencia de la muerte en las películas como algo sin importancia, el prestigio que el héroe adquiere en relación directamente proporcional con el grado de asesinatos que cometa, la demanda cada vez mayor de este tipo de películas suscita; todos estos hechos hablan de que la banalización de la muerte va ganando un mercado que desarrolla un “gusto” loco por la muerte.

<sup>119</sup> La pornografía de la muerte se desliza así, sin ninguna regulación social. Es lo que se llama *la muerte salvaje*. Gorer, *op.cit.* p. 26.

<sup>120</sup> La traductora de la obra en francés elige los términos de endurer y surmonter. Que aquí he traducido por soportar y asumir. Surmonter en español tiene entre sus acepciones *dominar*, sin embargo un duelo no se domina, se resigna, se asume, por ello he elegido para el español esta palabra. p. 83.



Ese recorrido da cuenta de un duelo limitado en el tiempo. El autor utiliza esta expresión para designar un modo de comportamiento por episodios, un período de intensa aflicción típicamente caracterizada por el llanto, una pérdida de peso, o de sueño, un apartamiento de ciertas actividades sociales, seguido de un retorno al equilibrio fisiológico y a una vida social más *plena*,<sup>121</sup> en una o varias etapas. Están comprendidos en ese concepto los rituales tradicionales del duelo, sea que se trate de obligaciones religiosas o de costumbres sociales, pero incluso aparece igualmente el comportamiento que los deudos describen ellos mismos según esa modalidad evolutiva por episodios, aunque no estén concientes de obedecer a alguna norma ritual.<sup>122</sup>

### El luto

La palabra *luto* proviene del latín, es el participio pasivo del verbo *lugeo* llorar. El luto se caracteriza por una forma de vestir particular durante el duelo. El fin de ese período se define por un retorno a una forma de vestir normal y una completa reintegración en la vida social. Gorer ubica al luto como parte del duelo. Pero destacando que los progresivos cambios en el luto que se dieron en Inglaterra a mediados del siglo pasado, representaban marcas exteriores del curso del duelo subjetivo. El progresivo retiro del luto estaba asociado a actividades en sociedad que se consideraban eran convenientes para el deudo.<sup>123</sup>

Cabe preguntarse por qué se ha exigido a las mujeres una mayor participación en las insignias del duelo en el vestido. Gorer se refiere a Inglaterra, pero esa práctica también se extendió en México. En los hombres ingleses se imponía una corbata negra, o un brazalete sobre el saco, que son relativamente menos onerosos y más discretos que lo que se pedía para las mujeres, donde la totalidad del vestuario era afectada.<sup>124</sup>

<sup>121</sup> *remplie* en la traducción francesa. La traducción al español adquiere un plus de sentido, que nos interroga ¿en qué consistiría esa plenitud de la vida social?

<sup>122</sup> Gorer, op. cit., p 106.

<sup>123</sup> En la provincia mexicana, particularmente en Querétaro, hasta la década de los años cincuenta, se usaba el luto y luego el medio luto también tenía periodos preestablecidos, sin embargo una viuda, o una hija que perdió a su padre o a su madre, podría llevar el luto mucho más tiempo del preestablecido por la tradición, lo cual era una manera de expresar singularmente la significación personal que para dicha persona tenía tal pérdida.

<sup>124</sup> Gorer, *Op.cit.*, p 78

En pocos sectores de la vida inglesa tiene, la religión tal monopolio como en el de la muerte. Ni en los bautizos ni en los matrimonios existe tal presencia de la religión que cuando se trata de un difunto. Sin embargo, este monopolio de la religión sobre el rito funerario prescribe, fundamentalmente a las mujeres, severas normas de comportamiento ya sea abstenciones o normas rituales positivas. Culturalmente se condiciona a la mujer a que exprese la fragilidad más abiertamente que a los hombres. En general, entre los deudos, las mujeres son más regulares en su devoción pública o privada que los varones.

125

La diferencia entre convenciones para hombres y mujeres no sólo era de carácter ritual, sino incluso como prohibiciones no explícitas. Por ejemplo para las viudas. Estaba mal visto, hace varias décadas, si una viuda se volvía a casar. No era el caso si se trataba de un viudo.

Podemos interrogarnos también, que si existe tal diferencia para el luto en hombres y mujeres es que socialmente se cree que las mujeres “deben” sufrirlo más, o simplemente que lo sufren más. ¿A qué obedece esa creencia? ¿Se relaciona con las expresiones de la sensibilidad, o con el tipo de vínculos que hacen los hombres a diferencia de las mujeres? ¿Se trata de una característica universal, o en todo caso transcultural?<sup>126</sup>

En las entrevistas que Gorer y sus colaboradores realizaron en distintas muestras representativas de toda Inglaterra, encontró que la quinta parte de los hombres entrevistados y menos de la mitad de las mujeres no portan ya ninguna marca de duelo en su vestimenta, cuando se trata de asistir a unas exequias o a una cremación.<sup>127</sup> El autor advierte que el dato no es un detalle insignificante, sino que representa un cambio notable respecto del ritual. Un abandono del luto es un cambio esencial en las costumbres británicas.

---

<sup>125</sup> *ibidem*, p. 63.

<sup>126</sup> En Malinalco, una partera me refería que la madre sufre más que el padre cuando pierden a su hijo porque ella lo tuvo dentro de su cuerpo.

### El proceso de duelo

No encontré ningún párrafo en la obra que analizamos donde explícitamente Gorer afirme lo que entiende por *proceso de duelo*. En todos los casos donde aparecen referencias, a dicho proceso, son alusivas o bien muestran una concepción implícita. De ellas se desprende que el proceso de duelo parecería circunscribirse a las manifestaciones exteriores de aflicción, al reconocimiento conciente de la importancia que el deudo tuvo para el difunto, o bien a los grados de participación en las actividades cotidianas y sociales. Todos ellos son datos fenomenológicos, son cuestiones de carácter observable. Hemos dicho ya que Gorer considera que el duelo recorre ciertas fases, y se refiere a los aportes de Van Gennep a los ritos de paso. Una fase es el retiro de la vida social seguido de un retorno progresivo, en el caso de Inglaterra, acompañado de sus respectivas insignias de luto hasta su retiro total. Hasta que finalmente se produce la reintegración plena. Pero ¿dónde situar entonces el complicado laberinto del proceso de duelo de carácter no observable? ¿Qué pasa con el deudo, con sus formas de transmisión a otros familiares de lo que con el difunto vivió? ¿Qué ocurre con su memoria? ¿Cómo se traducen sus formas de asumir la muerte mas allá de afirmar que le duele o no le duele? ¿Cómo y con qué recursos se enfrenta al vacío que el difunto ha dejado? ¿Cómo se recompone el lazo al interior de la familia?

Los estilos de duelo subjetivo. Gorer formula una hipótesis sobre los estilos de duelo que han tenido su curso a lo largo de la historia:

Esto sugiere por una parte, que las diversas prácticas culturales estudiadas por los antropólogos y los historiadores deben todas tener su origen y su adecuación en el temperamento de una personalidad influyente y en ciertas predisposiciones, antes de haber adquirido el estatus de reglas sociales. Por otra parte, cuando, como para la mayoría en Inglaterra, las reglas culturales son abandonadas, la diversidad de temperamentos individuales compromete el desarrollo espontáneo de comportamientos particulares reflejando casi toda la gama de respuestas sociales del duelo ya censadas.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Gorer, *op. cit.* p. 78.

<sup>128</sup> Gorer, *op. cit.* p. 98, la traducción es mía.

Los estilos del proceso de duelo que él reconoció entre la población en varias pequeñas comunidades, pueden considerarse en Inglaterra, como un asunto de “elección personal”, lo mismo para el estilo del duelo que para el tratamiento del cuerpo. La manera como Gorer lee las observaciones de los participantes deja evidencia que otorga a la aflicción un valor decisivo para determinar si hay duelo o no. Los estilos de duelo que se desprenden de los datos aportados por la población entrevistada, con esta concepción de duelo así planteada, son:

El duelo sin fin. La desesperanza. La idea reconfortante de que el tiempo cura, es explícitamente rechazada en la muestra estudiada en una proporción considerable, 15/80. La desesperanza, manifiesta en este estilo, consistiría en la incapacidad plena de reincorporarse a la vida deseante por parte del deudo. Nada tiene sentido para él, la vida es monótona, los músculos de la cara sin expresión, la preferencia por la oscuridad, las frases cortas en las respuestas a las preguntas, el lenguaje empobrecido, largos silencios. La expresión más corrientemente utilizada es “jamás se recuperan”.<sup>129</sup> De las personas que padecían este tipo de “estilo de duelo”, sólo dos de nueve habían contado con un duelo mas o menos ritualizado.<sup>130</sup>

El duelo negado. Las sectas modernas de espiritualistas y algunos cristianos, tienen por dogma negar la existencia de la muerte, en consecuencia, sus miembros convencidos afirman experimentar sólo la falta física de su pariente. Otros afirman que su pariente se fue como se va una barca por el horizonte.<sup>131</sup> Algo que se va así, puede volver.

La ausencia de duelo. Al margen de los informantes cuya adhesión a una creencia diferente de la establecida por la tradición judío-cristiana les hace negar la importancia de la muerte, otro grupo declara no haber experimentado aflicción por la pérdida, que habían recientemente sufrido. Advierte que de los entrevistados que se ubicarían bajo este estilo, en ningún caso se trataba de la

<sup>129</sup> “Ne jamais s’en remettre”. A la misma conclusión llega Muriel Flis-Trèves, *Le deuil de maternité*, Paris, Plon, 2001, p.155

<sup>130</sup> Gorer, *ibidem*, pp.116-118.

<sup>131</sup> *ibidem*, pp. 99-100.

pérdida de un cónyuge o de un hijo, sino sólo de padre, madre o hermanos.<sup>132</sup> Pero no experimentar aflicción no significa que esa muerte no represente nada para el deudo, o que no la resignifique. Por otra parte, es importante considerar que un deudo no transmite lo que verdaderamente puede experimentar y no sólo de orden afectivo, sino del orden de la rememoración y de la resignificación, a alguien cuya frecuencia en las entrevistas será efímera, reducida, y sin seguimiento por años. Hay duelos cuya resignificación se produce mucho tiempo después, a veces años, y con frecuencia a partir de la experiencia un segundo duelo que resignifica el primero.

El duelo antes de la muerte. Este tipo de duelo se presenta en los familiares de un paciente cuya enfermedad es incurable. Este tipo de enfermedades que causan un enorme sufrimiento físico y moral, instauran a los parientes en un duelo anticipado. Cuando la muerte ocurre se registra más como un aligeramiento del dolor que como un dolor en sí mismo.<sup>133</sup> El que los parientes se sientan aligerados en su dolor con la muerte que pone fin al sufrimiento físico y moral de su enfermo y de la familia, no les ahorra a los deudos un duelo. Un duelo no se caracteriza necesariamente por dolor, el proceso de duelo no se reduce a la expresión de la sensibilidad y a las manifestaciones de la actividad cotidiana. Su tarea mayor no es visible pero sí objetivable si se interroga. Lo esencial de un proceso de duelo es la resignificación profunda que cada muerte produce sobre todos y cada uno de los familiares del muerto. Resignificación que alcanza al propio sentido de la vida del deudo.

Esconder la aflicción. Una docena de mujeres entrevistadas por Gorer, consideraban que una buena manera de reaccionar a la aflicción es continuar ocupándose de sus cosas, al menos en público, como si nada hubiese pasado.<sup>134</sup> Ese modo de reacción tiene muchos componentes. Uno de ellos es

---

<sup>132</sup> *ibidem*, p. 100.

<sup>133</sup> *ibidem*, p. 102.

<sup>134</sup> *ibidem*, p. 103.

un voto generoso<sup>135</sup> de no hacer pasar el malestar, en particular proteger a los niños del contagio de la aflicción.<sup>136</sup>

### El duelo eterno: la momificación

Es interesante como Gorer hace coincidir una imagen metafórica del carácter intaño de un cuerpo, con su concomitante en el duelo.

Gorer afirma que la mas célebre momificación en la historia reciente de Inglaterra, es la de la reina Victoria, quien no solamente conserva cada objeto en el lugar donde el príncipe Alberto lo había dispuesto, sino aún perpetuando el ritual cotidiano de la preparación de sus vestidos. Ninguno de sus entrevistados se conducía bajo este estilo de duelo, pero algunos de ellos aún compraban flores para su esposa muerta, en el día de su cumpleaños. Una manifestación de este estilo, que es frecuente, consiste en hacer permanecer la recámara del difunto intacta como si aún viviera y pudiera venir a ocuparla en cualquier momento. Una negación a deshacerse de ningún objeto que le perteneciera, ni a cambiar nada de su colocación última por el difunto. Esta habitación representa el carácter intocable de dichos pensamientos en los deudos.

Podemos apreciar que estos estilos de duelo se interconectan no se pueden separar completamente, mantienen diferencias en su presentación, pero muchos vasos comunicantes en sus cimientos más profundos. En varios de ellos se parte de la base de la negación de la realidad de la muerte, al menos en éste ( la momificación) con el de la negación del duelo.

Un aspecto del rito funerario que repercute sobre el rito de duelo. Es el tratamiento del cadáver en las poblaciones inglesas. Muchos coincidieron en

---

<sup>135</sup> Esta "generosidad" del deudo para con los otros, de la que habla Gorer es más bien una medida de defensa del propio deudo, para consigo mismo. Los otros, nuestros semejantes, son también nuestro propio espejo. Es más fácil creer que les pretendemos ahorrar un dolor a los otros que reconocer el propio.

<sup>136</sup> Hay una tendencia bastante general de creer que los niños no se dan cuenta de la muerte, y una falsa creencia de que si no se la nombra no se sienten sus efectos. En los niños es más grave aún que no puedan disponer de las palabras que los adultos pudieran ofrecerles para nombrar todas las perturbaciones que registran.

que el entierro es más radical y más doloroso que la incineración.<sup>137</sup> El descenso del cuerpo al agujero cavado, arranca particulares y desgarradores estados de llanto, que la incineración no produce. Acaso desencadena también otros fenómenos subjetivos. De esto inferimos que la función de la mirada en la desaparición del cuerpo tiene un papel decisivo, y contribuye definitivamente a asumir el duelo.

Un aspecto del rito de duelo muy importante según Gorer para poder asumirlo y enfrentarlo, es dar y recibir condolencias, según sea deudo o participante del rito. En su investigación encontró que la mayoría de las personas que dan las condolencias se encuentran en una situación de pena, de embarazo y de perplejidad, no saben qué decir ni cómo decirlo, y que a su vez detectan que quien las recibe padece esa misma incomodidad. Esa incomodidad se expresa también para decir lo que pasa con su experiencia de duelo. Por ello muchos prefieren acallarla, porque no se sienten invitados a hablar de su sufrimiento.

138

Gorer concluye que, los datos que la investigación arrojó son suficiente demostración para afirmar que la mayor parte de la población británica se encuentra, hoy en día, desprovista de toda línea de conducta para abordar la muerte y el duelo. No obstante que en el momento de la muerte es cuando los ingleses se ven confrontados con la religión como en ningún otro ámbito de la vida, sólo una minoría son activos practicantes. También concluye que en general, entre los deudos, son las mujeres las que son más regulares que los hombres en su devoción pública o privada.<sup>139</sup>

#### e) Aportes de Sigmund Freud a una teoría del duelo.

Gracias a la teoría freudiana se pudieron desarrollar muy diversas teorías sobre el duelo. Sigmund Freud<sup>140</sup> fue pionero no sólo de una reflexión sobre el duelo sino fundador de una disciplina que daba cuenta de la constitución subjetiva.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>138</sup> *Ibidem*, pp. 92-94.

<sup>139</sup> Gorer, *ibidem*, p. 63.

<sup>140</sup> Freud nació en Moravia en 1856 y murió en 1939 en Londres. Desarrolló su obra en pleno auge del positivismo, lo que representa todo un mérito pues iba contra-corriente. Proponer el concepto de *inconciente* como una construcción derivada de múltiples evidencias era todo un cuestionamiento a las concepciones de lo que el positivismo entendía por ciencia

Sin contar con la lingüística desarrolló dos obras sobre el lenguaje que tienen plena vigencia. En ellas aborda los efectos de sentido que la subjetividad, y más precisamente el acto de enunciación, produce con el lenguaje. *Psicopatología de la vida cotidiana*<sup>141</sup> y *El chiste y su relación con lo Inconciente*,<sup>142</sup> que dan cuenta de dos tipos de formaciones del inconciente. Estas obras son un soporte fundamental para una teoría de la escucha hacia lo literal. Está formulado ahí un análisis de la organización significativa. El psicoanálisis es un método de análisis del discurso que tiene por eje lo inconciente.<sup>143</sup>

Como dice Foucault<sup>144</sup> cada autor se inscribe en una genealogía de las ideas. Estas no salen de la nada. Sin la obra de Freud los desarrollos de Melanie Klein, Lacan, Allouch, y tantos otros en el terreno del psicoanálisis y en la teorización sobre el duelo no habrían tenido lugar. La mayor parte de las teorías de Freud no son especulativas, están ancladas y cimentadas en una práctica clínica rigurosa y sistemática.<sup>145</sup>

Cómo todas las teorías que ha producido la historia de los descubrimientos humanos, las de Freud, no están exentas de una revisión crítica, y en algunos casos, de ser superadas. Freud mismo produjo varias teorías durante su vida. Las sometía con rigor a la crítica, las enriquecía o las desechaba y formulaba otras nuevas; tal es el caso de su teoría del aparato psíquico que se conoce

---

<sup>141</sup> La escribió en 1901 y aborda cuestiones tales como el olvido, los deslices en el habla (*lapsus linguae*) el trastocar las cosas confundido, la superstición y el error como manifestaciones de tendencias inconcientes que buscan expresarse. Véase S. Freud, *op.cit.*, tomo VI.

<sup>142</sup> La escribió en 1905 y es un riguroso e interesante análisis de los efectos de sentido que producen los chistes espontáneos, que también son formaciones del inconciente. Es un estudio sobre las técnicas de formación del chiste y un estudio sobre el carácter de lo cómico. *Ibidem*, tomo VIII.

<sup>143</sup> *Escribiré en esta tesis inconciente y no inconsciente, tal como lo propone Etcheverry*, el traductor de la obra de Freud en la Editorial Amorrortu.

<sup>144</sup> Michel Foucault *¿Que es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.

<sup>145</sup> Exceptuando algunos trabajos, no menos rigurosos, en los que reflexiona sobre problemas o fenómenos sociales tales como: "Malestar en la Cultura", "Psicología de las Masas y análisis del yo", "El porvenir de una ilusión", "Moisés y la religión monoteísta" "¿Porqué la guerra? Y diversos trabajos que muestran su interés por temas antropológicos tales como "Totem y Tabú" y "Sobre la conquista del fuego". (Puede verse un listado de sus trabajos sobre antropología y religión en *ibidem*, Tomo XIII p. 163, en *op.cit.*) así como diversos artículos sobre la relación entre el arte y el psicoanálisis.



como primera y segunda tópicas,<sup>146</sup> pero también formuló dos teorías de las pulsiones,<sup>147</sup> dos teorías de la angustia,<sup>148</sup> dos teorías de la compulsión de la repetición.<sup>149</sup> Algunas teorías han sido rebasadas, pero otras tienen plena vigencia, no obstante el paso de medio siglo luego de su muerte. Los textos psicoanalíticos que se han producido sobre el duelo han sido muy numerosos, revisarlos rebasa con mucho los propósitos de esta tesis. Tampoco me propongo extraer todas las consecuencias que los desarrollos de Freud aportan al duelo. Ello daría lugar a una específica y extensa investigación. Sólo destacaré de Freud algunas conceptos que se relacionan estrechamente con nuestro tema y algunas teorizaciones que formuló sobre el duelo y que considero esenciales. De cualquier manera, la lectura de diversos ritos y creencias que abordo en esta tesis está permeada por su pensamiento. Otros trabajos donde el autor reflexiona sobre la muerte y el suicidio, tampoco serán planteadas aquí.<sup>150</sup>

Como los conceptos psicoanalíticos están engarzados unos con otros y ello me demandaría una extenso planteamiento voy a hacer una síntesis de lo que entiendo por cinco conceptos básicos para situar el duelo subjetivo: *Castración Inconiente, Sexualidad, Deseo y Pulsión*, con sus respectivas referencias, para que el lector interesado pueda hacer su propio recorrido.

<sup>146</sup> La primera se encuentra en su obra "La interpretación de los Sueños" y la segunda en su obra "El Yo y el Ello" en *ibidem*, tomos IV y V. Pero ya desde una obra anterior "Proyecto de una psicología para neurólogos" de 1895, *ibidem*, tomo I. Freud formuló, ahí, una teoría compleja del funcionamiento psíquico, que estrictamente ya no era Neurología, sino una explicación de procesos del pensamiento y de la génesis del yo, del papel del lenguaje en la organización mnémica, y de las vivencias de placer y displacer entre otras cuestiones. Aunque él mismo arrumbó en un cajón ese ensayo, ahí se encuentra la matriz de su pensamiento que desarrollaría más tarde.

<sup>147</sup> La primera se encuentra en *ibidem*, "Tres ensayos para una teoría sexual" tomo VII y "Pulsiones y destinos de pulsión", tomo XIV, y la segunda en "Más allá del principio del placer", tomo XVIII.

<sup>148</sup> La primera se encuentra en *ibidem*, "La Represión" de 1914, tomo XIV y la segunda en "Inhibición, Síntoma y Angustia" de 1926, tomo XX.

<sup>149</sup> La primera se encuentra en *ibidem* "Recuerdo, repetición y elaboración" tomo XIV, y la segunda en "Más allá del principio del placer" de 1919, tomo XVIII.

<sup>150</sup> *ibidem*, "Contribuciones para un debate sobre el suicidio", Tomo XI; "De guerra y muerte", Tomo XIV; ¿Por qué la Guerra?" Tomo XXII.

El término castración Freud lo tomó de la mitología.<sup>151</sup> El complejo de castración, Freud lo concibe como un complejo de representaciones que cada sujeto organiza para dar cuenta de la diferencia sexual anatómica. Pero sobre esta diferencia se asienta una consideración muy importante: la carencia que todos los seres humanos padecemos y que es condición de la posibilidad de ser sujetos deseantes.

Sin carencia no hay deseo. La carencia no es de orden anatómico, pero los niños al principio la representan así. La carencia de los seres humanos atraviesa a hombres y mujeres. En el orden anatómico no falta nada. La falta es simbólica. Y los niños imaginan que sólo las niñas la padecen. En el comienzo de la infancia el niño varón no concibe la oposición masculino-femenino sino solamente fálico-castrado, no reconoce en la niña una diferencia sino una carencia de pene. No entiende por qué un ser tan semejante a él no fue provisto de ese órgano. La vagina no es visible para él no tiene una función en la infancia.<sup>152</sup>

La imposibilidad del sujeto infantil de representar la carencia en su ser, queda desplazada a un objeto del orden de lo visible. El niño piensa que si no se ve, es que no hay o que la niña lo ha perdido. Estas fantasías se mantienen durante mucho tiempo a nivel inconciente. Es frecuente que los niños piensen que las desigualdades en los roles o en las prerrogativas sociales entre hombres y mujeres obedecen a la carencia de pene. La envidia del pene no es algo que Freud inventó. Es una fantasía que muchas mujeres, pacientes de Freud, le comunicaron que tuvieron cuando niñas. La envidia, claro está, no es un fenómeno femenino. Como hombres y mujeres estamos carentes, la envidia atraviesa a ambos sexos. En los varones la fantasías más frecuentes se refieren

---

<sup>151</sup> Refiere por ejemplo el mito de Cronos, que había castrado a su padre Urano y a su vez fue castrado por su hijo Zeus. Freud, "Pueden los legos ejercer el análisis" en *op. cit.*, tomo XX, p. 198.

<sup>152</sup> Sobre esta cuestión véanse *Ibidem*, "La organización genital infantil", "El Sepultamiento del Complejo de Edipo" y "Algunas consecuencias de la diferencia anatómica entre los sexos", tomo XIX.

a la amenaza de pérdida del pene.<sup>153</sup> Aceptar la castración, significa aceptarnos en falta, una falta que no tiene una connotación peyorativa, por el contrario sin falta no hay deseo, ni erotismo, ni amor, ni intercambio posible.

Cómo la falta es simbólica, adquiere las más diversas representaciones, según la historia de los sujetos.<sup>154</sup> El duelo subjetivo resignificará lo que para cada sujeto es la *falta*.

La castración en su primer tiempo procura la condición del acceso del sujeto al lenguaje. No hay símbolo sin representación de la ausencia del objeto. Ese proceso organiza una represión primaria constitutiva del psiquismo,<sup>155</sup> y por tanto de lo inconciente.

Un duelo se va a asentar sobre este complejo de representaciones de la castración. Una muerte instala al deudo en la incompletud de una manera brutal y súbita. El duelo es el penoso trabajo de resignificar dicha pérdida y subjetivarla.

La noción de *Inconciente*, es *el* descubrimiento de Freud y se encuentra en toda su obra. Es el objeto de estudio del psicoanálisis. En ocasiones Freud se refiere al Inconciente como sistema (en sentido tópico) y por eso queda sustantivizado. Pero más propiamente subraya que ha de decirse *lo Inconciente* en tanto designa una cualidad mnémica. Es un concepto estrechamente ligado al de la *represión*, mecanismo psíquico por el cual se le deniega el acceso, no a una pulsión sino a su representante. En sentido dinámico, lo inconciente abarca la

---

<sup>153</sup> Sobre la castración en Freud, Véanse los artículos referidos en la nota anterior y véase también "Inhibición síntoma y angustia", tomo XX. Lacan reformuló el concepto de castración y distinguió la castración imaginaria, (fantasías) de la castración simbólica. Allouch sitúa dos tiempos de la castración simbólica, la que se instala para que el sujeto devenga un ser hablante y la castración en el ser. *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, Córdoba, Argentina, Edelp. 1995, p. 303.

<sup>154</sup> Para Jacques Lacan el *falo imaginario* sería aquello que coimaría imaginariamente la falta. Pero nunca se alcanza. El falo en lo simbólico es el significante de la falta. Véase Jacques Lacan, "La significación del falo" en *Escritos*, México Siglo XXI. 1988, Vol.2, pp.665-675.

<sup>155</sup> Para un análisis de los tres tiempos de la represión véase Freud, "La Represión" en op.cit.,Tomo XIV.

instancia del ello y la del yo reprimido.<sup>156</sup> Lo inconciente es una evidencia clínica, se sabe que algo era inconciente cuando ha devenido conciente. Son representaciones inconcientes que constituían un enlace lógico entre fenómenos inconexos de la conciencia.

*La sexualidad.* Freud dio al término sexualidad un sentido mucho más amplio que el convencional. La sexualidad humana comprende la genitalidad pero va más allá de ella. La libido, energía psíquica de las pulsiones sexuales, es también una expresión de vitalidad, pues sublimada se transforma en interés por las cosas del mundo. *La investidura libidinal* es una manera como Freud nombró una posición desiderativa en el sujeto. En sus Tres Ensayos<sup>157</sup> Freud plantea una organización libidinal que recorre distintas fases, por las cuales el niño va erogenizando su cuerpo, y más precisamente los orificios de su cuerpo, como zonas de comunicación entre un interior corporal y un afuera social.<sup>158</sup> Pero simultánea a esa erogenización de su cuerpo se va constituyendo el objeto pulsional, de cada fase, que causa el placer en dicha zona. Al mismo tiempo se producen progresivas organizaciones significantes que permiten al niño “explicarse” ciertos modos de relación con sus semejantes. Este proceso va acompañado de procesos identificatorios complejos que dan lugar a la organización del yo. Al principio las pulsiones de cada fase están apuntaladas en funciones de autoconservación pero luego se independizan de ellas.

El objeto de la pulsión según la zona va siendo sustituido por el de la siguiente, y su característica es que es un objeto parcial y perdido o destinado a perderse en el caso del pecho y de las heces fecales, por ello en la fase fálica la amenaza de la pérdida se sitúa sobre los genitales, como fantasía de hecho consumado en la niña o como amenaza de perderlos en el niño.

<sup>156</sup> Véase particularmente *ibidem*, “Lo Inconciente” en tomo XIV, y “El Yo y el Ello” en tomo XIX.

<sup>157</sup> *Ibidem*, “Tres ensayos para una teoría sexual” en tomo VII.

<sup>158</sup> Esta consideración es muy importante para la antropología. Como algunas mitologías son proyecciones de procesos que acontecen con el cuerpo, es muy interesante analizar las ecuaciones simbólicas que se producen con las cavidades u orificios del cuerpo, y las cavidades u orificios de la naturaleza, tales como las cuevas. La boca, el ano, los genitales y sus funciones son proyectadas sobre el cosmos. No es casual que ciertas cuevas sean representadas como vaginas dentadas en la mitología de ciertos grupos humanos.

La noción de objeto en Freud es problemática por multívoca: una acepción es la del objeto de la pulsión, por naturaleza sustituible (Objekt) otra es la del objeto libidinal, el ser amado, que luego se transforma en objeto de identificación,<sup>159</sup> pero que no está destinado a perderse como un objeto parcial pulsional. Si la pérdida ocurre es por la muerte, este objeto de amor, por su naturaleza no es sustituible. Si toda pérdida se puede sustituir no habría como saldo ninguna falta, sino nuevamente algo que la obtura.

Existen otras dos acepciones de objeto, una de ellas no se relaciona con el deseo,<sup>160</sup> y la otra que aunque no denominó objeto sino cosa (*Das Ding*) se relaciona con el semejante y con el deseo. Es un desarrollo muy complejo que para sustentarlo me llevaría un largo texto. Baste referir al lector al artículo donde lo desarrolla<sup>161</sup>, y resumir que para Freud se trata de un objeto (cosa) sustraído del registro mnémico que se constituye en una especie de nudo alrededor del cual se organiza el aparato psíquico. *Das Ding* es un fragmento del complejo perceptivo del semejante que queda sustraído del registro de la memoria, en ese sentido es un resto inasimilable, el representante de una ausencia, como una especie de agujero alrededor del cual se tejen las representaciones. Está ligado además con la vivencia de satisfacción, por ello inaugura una especie de circuito desiderativo.

Con las distintas teorías que Freud desarrolló sobre la noción de objeto no necesariamente hizo síntesis, son hilos que fue lanzando, que en algunos casos retomó, en otros abandonó (como es el caso de *Das Ding*) pero que en ocasiones producen contradicciones en algunos textos, y ese es el caso en lo que concierne al duelo. Freud ahí desplaza la noción de objeto libidinal (objeto de amor) con la de objeto pulsional (reemplazante) perdido y parcial.

<sup>159</sup> A ello se refiere Freud al hablar de la estructura edípica, Véase por ejemplo Freud, *ibidem* "El yo y el Ello" tomo XIX. p. 30-40.

<sup>160</sup> Me refiero a la noción de objeto del aparato del lenguaje que aparece en su obra sobre las afasias. Sigmund Freud, *Las Afasias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

### La noción de duelo freudiana:

Cuando Freud escribe su breve pero denso artículo "Duelo y Melancolía" no se propone explicar el duelo sino la melancolía, comparándola con el primero. El duelo, para Freud, es la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc.<sup>162</sup>

Las reacciones que suceden a la pérdida y que constituyen el cuadro del duelo pesaroso son:

"... talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior- en todo lo que no recuerde al muerto- la pérdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor –en reemplazo se diría del llorado- el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto. Fácilmente se comprende que esta inhibición y este angostamiento del yo expresan una entrega incondicional al duelo que nada deja para otros propósitos y otros intereses."<sup>163</sup>

Ahora bien, nos preguntamos cómo podría reemplazarse la patria, ¿por qué otra cosa podría reemplazarse la libertad? ¡¿cómo reemplazar un hijo?!

El duelo consiste en reconocer que el objeto amado ya no existe más y del examen de realidad<sup>164</sup> emana la exhortación de quitar toda la libido de sus enlaces con ese objeto.<sup>165</sup>

Veamos como la teoría de la sustitución de la teoría pulsional está presente:

---

<sup>161</sup> Freud, *ibidem*, "Proyecto de una psicología para neurólogos", Tomo I, véanse particularmente páginas 373,377-379, 397,414,432. *Das Ding* en alemán significa *La cosa*, fue traducido por Etcheverry por *cosa del mundo*.

<sup>162</sup> *ibidem*, "Duelo y Melancolía" Tomo XIV, p. 241.

<sup>163</sup> *ibidem*, p. 242, el subrayado es mío. Adviértase aquí su teoría de la sustitución.

<sup>164</sup> también le denominó fallo. *ibidem*, "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico", tomo XII pp. 223-6.

<sup>165</sup> *ibidem* p. 242.

Al retiro de la libido "...se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una posición libidinal, ni aun cuando su sustituto ya asoma."<sup>166</sup>

El duelo consiste para Freud en la realización de un trabajo. El trabajo del duelo se caracteriza por el retiro de esas investiduras libidinales del objeto:

"Cada uno de los recuerdos y cada una de las expectativas en que la libido se anudaba al objeto son clausurados, sobreinvertidos y en ellos se consuma el desasimiento de la libido. ¿ Porqué esa operación de compromiso, que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad, resulta tan extraordinariamente dolorosa?...Pero de hecho una vez cumplido el trabajo del duelo el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido."<sup>167</sup>

Así entendido el *trabajo* es del orden de la rememoración, a la que Freud considera un proceso lento y penoso.<sup>168</sup> El desasimiento es lento y penoso porque la representación se apoya en incontables representaciones singulares (sus huellas inconcientes).<sup>169</sup> Pero por qué hay rememoraciones que no producen tal desasimiento del objeto amado? ¿En qué consiste entonces la clausura de las expectativas de las que Freud habla? Consiste, nos dice, en una operación adicional: la operación de compromiso y la sobreinvertidura. Pero todas las formaciones del inconciente son formaciones de compromiso o también llamadas formaciones sustitutivas.<sup>170</sup> Compromiso entre dos instancias, lo inconciente que busca expresarse y lo que desde su obra sobre el sueño denominó la función de la *censura*.<sup>171</sup> Pero exceptuando las pulsiones que logran la sublimación (chiste y sueño placentero), todas las otras formaciones de compromiso son sintomáticas. Aquí la noción de *trabajo de duelo* nos conduce a un *impasse*. ¡No podría ser la vía de salida del duelo una formación sintomática, porque entonces no hay tal resolución! En eso consiste la locura del duelo. Es un modo de realización del duelo pero no una vía de resolución del mismo.

<sup>166</sup> *ibidem* El subrayado es mío.

<sup>167</sup> *ibidem* p. 243, el subrayado es mío.

<sup>168</sup> *ibidem* pp. 252-253 Un proceso semejante, pero dentro de la situación analítica es la *Reelaboración*, t. XII, 145-157.

<sup>169</sup> *ibidem*, pp. 253.

<sup>170</sup> *ibidem*, "La represión", tomo XIV, p. 149.

Toda formación sustitutiva es un retorno de lo reprimido.<sup>172</sup> En ese orden de ideas sí es posible sustituir una representación por otra, como en el modelo del sueño, la que se preste más a la figurabilidad. El *trabajo del sueño* elige aquellas representaciones que, por su carácter polisémico, se prestan más a expresar varias tendencias a la vez al tiempo que logran sortear la censura.<sup>173</sup> Pero el trabajo del sueño busca la realización imaginaria del deseo, situación enteramente inversa a la del duelo. Además, una cuestión es la sustitución en el orden de las representaciones, es decir en el registro imaginario, y otra muy distinta producir una sustitución en el registro de lo real. Hay un desplazamiento de un registro a otro, que nos impide aceptar la propuesta de Freud de que la vía de resolución de un duelo sea un *trabajo*.

Me refiré ahora a la noción de sobreinvestidura, subrayada por mí en la nota de Freud arriba citada. Esta noción está ampliamente desarrollada en sus trabajos sobre la Metapsicología particularmente en “La Represión” y “Lo inconciente”.<sup>174</sup> Freud afirma que la representación es una investidura de las huellas mnémicas.<sup>175</sup>

Pero hay otra acepción de investidura, otro hilo que se mantiene a lo largo de su obra, que<sup>176</sup> plantea problemas para la investidura y la sobreinvestidura<sup>177</sup> es la dimensión económica,<sup>178</sup> que Freud la piensa con el modelo físico, de intensidades de fuerza en la aplicación de la libido, es a lo que llama *Drang*,

<sup>171</sup> *Ibidem*, “La Interpretación de los Sueños” tomo IV pp. 324-327.

<sup>172</sup> *Ibidem*, “La Represión”, tomo XIV, pp. 148-149.

<sup>173</sup> Sobre la figuración de dos ideas contradictorias en el sueño, véase *Ibidem*, “La interpretación de los sueños” por ejemplo, tomo IV, 256,324,331,341-2 y tomo V pp. 433-4,465-8, 482-3.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

<sup>175</sup> *Ibidem*, “Lo Inconciente”, tomo XIV, p. 174.

<sup>176</sup> Freud propone leer todo fenómeno psíquico metapsicológicamente, es decir en su dimensión tópica, económica y dinámica.

<sup>177</sup> La sobreinvestidura es el enlace libidinal con la representación palabra. Freud, “Lo inconciente” op.cit., p. 198.

<sup>178</sup> En *Ibidem*, pp. 178-179, afirma que investidura y libido son sinónimos.



fuerza de la pulsión. Y nos aclara que el *drang* es un fragmento de actividad, una exigencia de la fuerza de trabajo.<sup>179</sup>

¿Pero qué es lo que comanda dicho trabajo de desasimiento y sobreinversión si es tan penoso para el deudo en duelo? Freud responde que es el examen de realidad.<sup>180</sup> Ahí el problema se desplaza a otra parte. ¿Qué nos garantiza que la función del examen de realidad está “bien” instalada? ¿De qué realidad hablamos? No es la realidad psíquica, que se rige por el principio del placer, sino la función del *fallo* que depende del principio de realidad.<sup>181</sup> Para Freud la función del fallo está apuntalada en los órganos sensoriales que organizan la atención psíquica.<sup>182</sup> Pero el discernimiento que el deudo debe hacer de que su ser querido ya no existe no tiene que ver con lo sensorial ( si lo ve o no lo ve, si lo escucha o ya no lo escucha), la cuestión es más compleja. Si el principio de realidad estuviera instalado convenientemente en los seres humanos, la locura no existiría. Entonces la instauración psíquica del examen de realidad depende de la historia del sujeto. Ello nos llevaría a un análisis de otros conceptos vinculados con éste: La negación, La escisión del yo en el proceso defensivo, La renegación, La desmentida, y lo que Lacan ha denominado la *forclusión*; dicha revisión rebasa los propósitos de esta tesis.

Si tal clausura de expectativas en el duelo, de la que Freud habla, es posible pensamos que obedece a la realización de actos por parte del deudo.<sup>183</sup>

Freud considera que el melancólico sabe que perdió un ser querido pero no lo que perdió con él. Considero que esta formulación del melancólico es también válida para el duelo. O para cierto tipo de pérdidas. Como es el caso de un infante recién nacido, donde todas las expectativas estaban en potencia pero no

<sup>179</sup> La noción de fuerza es un principio de la física. *Ibidem*, “Pulsiones y destinos de...” tomo XIV, p. 117.

<sup>180</sup> Véase *Ibidem*, “Formulaciones sobre los dos principios el acaecer psíquico” tomo XII.

<sup>181</sup> *Ibidem* p.225.

<sup>182</sup> *Ibidem* pp. 225-6.

<sup>183</sup> Como ejemplo tenemos la película “Azul” de Krzysztof Kieslovski, y la película mexicana “Santitos”; en ambos casos las mujeres que perdieron a su hija realizan actos que pone fin a su duelo. Un acto, como un rito produce transformaciones subjetivas.

se realizó ninguna. No es lo mismo una realización en la fantasía que una realización en la realidad.

Y agrega que quien realiza un duelo perdió un objeto mientras que la pérdida del melancólico ocurre en su yo. Un recién nacido es un cuerpo distinto de la madre pero no es aún un objeto de amor. Se ama la idea del hijo, pero aún no al hijo mismo. ¿Cómo entonces, nombrar esa pérdida? <sup>184</sup> Esas investiduras libidinales (para decirlo en términos freudianos) apenas iniciarán su tejido, ya no en los diálogos imaginarios del embarazo sino en un ser que ha llegado al mundo.

En otro orden de ideas, Freud da cuenta de la dimensión persecutoria que acompaña al deudo y la ambivalencia presente en el mismo en relación con el difunto, y su posible relación con los tabúes respecto del muerto.

Freud se pregunta de donde puede provenir la creencia de que tras la muerte los difuntos amadísimos se mudan en seres temibles, que incluso podrían venir a dañar a los vivos y se responde:

*También el tabú de los muertos proviene de la oposición entre el dolor consciente y la satisfacción inconsciente por el sucedido luctuoso. Siendo este el origen del rencor de los espíritus, bien se entiende que justamente los deudos más próximos y aquellos a quienes más amó sean los que deban tenerle particular miedo.*<sup>185</sup>

Los procesos psíquicos de lo inconsciente no son idénticos a los que tenemos en nuestra vida anímica consciente, sino que gozan de ciertas libertades notables que han sido quitadas a estos últimos. Los sentimientos hostiles hacia el muerto pudieron provenir de un lugar por entero diverso, o proceder de sentimientos muy antiguos de épocas tempranas y exteriorizarse *a posteriori*.<sup>186</sup> Luego se manifiestan por proyección como si procedieran del muerto.

---

<sup>184</sup> En términos freudianos la pregunta sería ¿cómo establecer sobreinvestiduras?

<sup>185</sup> S. Freud, *Ibidem*, "Tótem y tabú", apdo c) El tabú de los muertos, en tomo XIII, p. 67.

En ello participan de manera significativa los sentimientos de culpa hacia el muerto. El miedo a los muertos, es entre otras cuestiones, una expresión del carácter punitivo y arrepentido del deudo por la hostilidad que algún día experimentó hacia el ahora difunto.<sup>187</sup>

## f) Teoría del duelo de Jean Allouch

Jean Allouch, psicoanalista francés de filiación lacaniana, propone en su obra *Erótica del duelo en tiempo de la muerte seca* una revisión crítica y pormenorizada<sup>188</sup> de la teoría de Freud sobre el duelo vertida en "Duelo y Melancolía"<sup>189</sup> que permeó varias disciplinas y diversos autores como Phillippe Ariès y el propio Gorer. También analiza la teoría del duelo de Lacan vertida en el análisis de Hamlet.<sup>190</sup> La obra de Allouch aborda el análisis del duelo subjetivo en su dimensión social y ritual.

Esta obra fue muy orientadora para mí y constituye uno de los pilares de mi aparato crítico en esta tesis. No me es posible hacer un resumen del trabajo de Allouch. Sólo me referiré a sus principales tesis desarrolladas ahí.

Entre los diversos puntos que cuestiona de la teoría freudiana y de los trabajos psicoanalíticos posteriores, me referiré a dos: primera, que se tendiera a reducir el duelo a un trabajo. Hay un abismo entre un trabajo y la subjetivación de una pérdida.<sup>191</sup>

---

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>188</sup> A la sustentación de esta crítica Allouch, op.cit., le dedica 144 páginas.

<sup>189</sup> Freud, "Duelo y Melancolía", op.cit., tomo XIV.

<sup>190</sup> Esta teoría la desarrolló Lacan en su Seminario 6 *El Deseo y su Interpretación*, seminario inédito, París, 1959.

<sup>191</sup> Allouch *Ibidem*, p. 9.

En toda la literatura post-freudiana se hizo del duelo un trabajo aún y cuando este término *Trauerarbeit* no aparece en el artículo más que una vez.

No hay ninguna duda referida a la ecuación duelo=trabajo del duelo, hasta el punto de que el “trabajo del duelo”, como un antidepresivo cualquiera, se vuelve el objeto de una prescripción. Semejante desliz hacia lo normativo no es un caso aislado; que figure en ese prólogo<sup>192</sup> muestra suficientemente que se ha convertido en regla. Se ha llegado en nombre de dicha “necesidad” del trabajo del duelo, hasta dar como consigna que se haga llorar al niño que está de duelo. ¿Pero cómo?

(...)mostrándole lo que ha perdido aun cuando parezca cruel, aun cuando se nieguen a ello (...)hagan llorar a los niños que pretendan ignorar que sufren, es el más caritativo servicio que puede hacerseles.  
193

El fantasma sádico (cf. Esa “caridad” que se anuncia como decidida a no retroceder ante su propia crueldad) está allí, más que aflorando en la norma prescriptiva. Pero sobre todo: ¿qué se le va a mostrar al niño como si fuera lo que perdió? ¿Un cadáver? ¡Claro que no, eso no es lo que perdió! ¿Una foto del muerto? ¡Pero la foto es muy distante! ¿El amor? ¿El odio? ¿El desprecio? ¿Pero de quién serían las palabras que expresarían ese amor, ese odio, ese desprecio? Lo que es más, ¿perdió el niño a un amante o a un amado, a un odiante, o a un odiado, a un despreciante o a un despreciado? Y sobre todo: ¿qué se sabe de ello? Porque el punto es éste: se cree saber lo que el niño ha perdido, en todo caso se lo pretende, y esa pretensión, además de que hace cortocircuito con lo que se acaba de decir, sigue siendo de parte a parte abusiva.<sup>194</sup>

Segundo cuestionamiento: a la tesis de culminación del duelo mediante el reemplazo con un objeto sustitutivo. El objeto sustitutivo en el duelo, lejos de anunciar su culminación indica que ahí no se ha efectuado aún ninguna renuncia. Cuando se trata de la sustitución de un hijo muerto por otro que nace luego; esta “sustitución” pretendida no se realiza sin grave perturbación para el hijo reemplazante.

La concepción de un objeto sustituible tal como se encuentra en “Duelo y Melancolía” proviene en línea recta de *Tres Ensayos de una teoría sexual*.<sup>195</sup>

<sup>192</sup> El autor se refiere a una monografía “Le deuil”, en la que pueden leerse cien proposiciones sobre el duelo como la que se plantea en el prólogo y es la siguiente ¿Cómo permitirles a esos pacientes —en los que se concibe (sic) la dificultad de la aproximación terapéutica— que empiecen un trabajo del duelo?

<sup>193</sup> Michel Hanus, *La pathologie du deuil*, París, Masson, 1976, citado por Allouch, *op.cit.*, p.49.

<sup>194</sup> Allouch, *op. cit.* p. 49.

<sup>195</sup> Allouch, *op.cit.* p. 135, Véase S Freud, “Tres Ensayos para una teoría sexual” en *op.cit.* tomo VII.

Se trata de un deslizamiento del objeto de la pulsión al objeto causa de deseo. Ciertamente Freud no había formulado teóricamente el objeto causa de deseo llamado por Lacan objeto  $a$ . Ese desarrollo teórico corresponde a Lacan. No podemos criticar a Freud lo que el no desarrolló, pero si podemos hacer una lectura crítica de éste artículo, en el contexto de su obra, sobre la diferencia entre objeto de la pulsión y objeto libidinal en la vida amorosa. No son del mismo orden un pecho que se pierde con el destete que un amante que muere. Son pérdidas de naturaleza muy diferente. Como lectora de Freud, hoy en día sí me permito argumentar porqué no se sostiene ahora la teoría de la sustitución como vía de resolución del duelo.

Así el objeto perdido y reemplazable de "Duelo y melancolía" es este objeto despojado de toda función de suscitación del deseo. En tanto suscita el deseo, el objeto no podría ser llamado, en su esencia, sustituible.<sup>196</sup>

Propone Allouch varias tesis que desarrolla y fundamenta a lo largo de su obra:

1ª. Su tesis central es que el duelo implica subjetivar una pérdida más algo suplementario. Ese algo es un trozo de sí, que ha de sacrificarse.

El objeto perdido que pone de duelo no es un individuo, sino un indiviso, no un 1, es un objeto compuesto, un  $(1+a)$ . El paréntesis cifra esa solidaridad, que hemos notado, según la cual queda excluido perder el 1 sin perder *ipso facto* el pequeño  $a$ .<sup>197</sup>

Esa escritura podría permitir que se diera cuenta de un hecho a la vez simple y que sigue siendo misterioso: no es la pérdida de todo "ser querido" la que pone a un sujeto de duelo; el duelo, a veces, sorprende. Uno no se imaginaba que la muerte de fulano o fulana iba a ponernos de duelo hasta tal punto; recíprocamente, uno esperaba estar de duelo luego de la muerte de fulano o fulana, y bien no, nada, su muerte no nos provoca ni frío ni calor. ¿Cómo explicar un hecho semejante? Respuesta sugerida por lo que acaba de ser esclarecido: se está de duelo no porque

<sup>196</sup> Allouch, *op. cit.* p.137.

<sup>197</sup> El pequeño  $a$  designa en la teoría lacaniana el objeto causa del deseo.

una persona cercana (término oscurantista) haya muerto, sino porque quien ha muerto se llevó con él en su muerte un pequeño trozo de sí.<sup>198</sup>

Ese trozo de sí, escrito algebraicamente como *un pequeño*  $\approx$  designa un objeto precioso, altamentepreciado por el que está de duelo, del que el difunto era poseedor, ese objeto puede ser de una naturaleza extraordinariamente diversa. Puede tratarse de un atributo, de un rasgo, de algo que hacía posible un vínculo afectivo más allá de una relación de parentesco o de consanguinidad. Está claro que no todos los parientes se ponen de duelo por un familiar fallecido. Y que con frecuencia, amigos, vecinos, alumnos, etc. lo están más que los propios parientes.<sup>199</sup>

Sólo la muerte transforma al don en un objeto de sacrificio.<sup>200</sup> Allouch cita a Daifoirus, quien declaraba que negarse a donar es llevarse un tesoro a la tumba. Declaración que pone sobre la mesa todos los transtornos que se producen entre los parientes derivados de una herencia no efectuada. Y también todos aquellos que se suscitan cuando la naturaleza de la distribución deja mensajes sobre los descendientes, sobre el lugar que ocupaban para el ahora difunto.

2ª. "El acto por sí mismo es susceptible de efectuar en el sujeto una pérdida sin ninguna compensación, una pérdida a secas."

Ante el progresivo decaimiento del rito en el mundo moderno el que está de duelo se ve compelido a efectuar un acto, un acto sacrificial y público. Ese acto que pondría fin a su duelo porque daría cuenta del sacrificio (renuncia radical) a ese trozo de sí que el muerto se llevó. Situación completamente contraria a aquella que considera al duelo como una sustitución, sustitución de un objeto perdido por otro reemplazante.

---

<sup>198</sup> Allouch, *Erótica...op.cit.*, p. 39 Esta formulación nos lleva a otra precisión: No todo deudo estará de duelo". La condición de *deudo*, término que mantendremos a lo largo de este trabajo tendrá que ser leído bajo esta consideración. El término *deudo* es un término social para todo aquel pariente cercano al difunto. Bajo la perspectiva de Allouch, no todo deudo estaría de duelo por las razones arriba consideradas.

<sup>199</sup> Me refiero aquí, claro está al duelo subjetivo.

3ª. En los umbrales del siglo XXI el paradigma del duelo ya no es el del padre sino el del hijo.

4ª. Un hijo muerto constituye lo medular de la locura entre varios.<sup>201</sup> Tal es la conclusión de Allouch luego de escribir una obra donde analiza un caso: *Marguerite*.

Por haber debido admitir que un hijo muerto constituía lo medular de la locura entre varios, en la que se incluía la de Marguerite Anzieu, la Aimée de la tesis de Jacques Lacan, por haber tenido de ese modo bajo las narices el hecho de que esa locura había sido, de parte a parte, un duelo, la intempestiva declaración según la cual ella no había hecho su duelo se me presentó en toda su obscenidad. ¡Justamente, ese duelo ella lo hacía en su locura! ...Mi cuestionamiento del duelo encontró así su punto de partida en esta constatación: ¡había duelo incluso allí donde se decía que no lo había y se denunciaba que no hubiese duelo allí donde se lo esperaba!<sup>202</sup>

5ª. Un duelo no realizado, no asumido, produce un desplazamiento en las generaciones. El autor se refiere a varios ejemplos de la literatura, entre ellos al escritor Bergounioux, con su obra *L'orphelin*, donde se muestra cómo los hijos de quienes fueron masacrados en la segunda guerra, tendieron a reducir a nada a sus propios hijos.

Hay en el arte obras que tienen la virtud de plantear muy claramente un problema. Me referiré al cine, a una obra reciente (2001) se trata de una película proyectada en México con el nombre "Amanecer de un siglo" Una película sobre una familia de judíos cuyos hijos deciden renunciar a su apellido judío para que uno de ellos pueda acceder a un puesto de poder cerca del emperador. La película recorre varias generaciones en dicha familia. Y muestra que es hasta la tercera generación que el nieto de quien se cambió el apellido pone fin a su búsqueda. Buscaba algo perdido, sin saber qué era. Creía que se trataba de un

---

<sup>200</sup> Allouch, *op.cit.*, p.14.

<sup>201</sup> *ibidem* p. 18.

<sup>202</sup> *ibidem* Esta aportación plantearía un problema para cualquier investigador social estudioso del duelo que no tenga formación psicoanalítica, ¿cómo saber entonces quien está de duelo y quien no, si el que dice que no lo está puede estarlo? ¿En que índices del discurso del deudo se podría encontrar tal evidencia? La respuesta a estas preguntas es posible pero no sencilla ni viable a modo de receta. Es preciso escuchar al afectado durante mucho tiempo.

libro que contenía una receta que, los haría ricos, según pretensión familiar. Cuando él decide deshacerse de todos los objetos materiales que quedaban de su familia luego de la segunda guerra, para poder empezar su vida. Descubre que lo que buscaba era algo fundamental ligado a la pérdida de su apellido y lo que con él se había perdido. Con un acto resuelve su duelo, un duelo desconocido para él hasta antes de ese momento. El acto consiste en recuperar su apellido judío.<sup>203</sup>

6ª. El duelo pone en juego la cuestión de la transmisión Esta es una tesis íntimamente ligada con la anterior. ¿Transmisión de qué? No se trata solamente, aunque también, de los bienes muebles e inmuebles, sino de los proyectos, de los encargos, de las ideas. Se vincula con la idea de filiación. Y también pone en juego la transmisión a la generación siguiente de proyectos inconclusos. Alguien que ha vivido, deja al morir millones de huellas dice Foucault.<sup>204</sup> Cada miembro, recoge de su descendencia unas huellas y no otras. Este aspecto requiere de una amplia investigación por parte de la antropología, no me detendré en ello pues excede los límites de este trabajo. Sólo me referiré a un caso: Los músicos tradicionales de Malinalco. Se trata de violinistas líricos, que no saben leer nota, que han recibido ese saber-hacer de sus ancestros, de sus compadres, y que están próximos a extinguirse pues su descendencia no tiene interés en aprender a tocar, ni esos instrumentos, ni ese tipo de música, religiosa o fúnebre, pues les gusta más la música moderna, o prefieren trabajar de albañiles actividad que les deja más dinero. Un violinista recibe entre 50 y 70 pesos por su participación en un funeral, que le puede llevar un día. Mientras que si trabaja de albañil puede ganar el doble. Así los deudos se ven en serios problemas para realizar el rito fúnebre según la costumbre, sobre todo si se trata de funerales infantiles.

7ª. El duelo implica persecución.

---

<sup>203</sup> Hemos dicho que un duelo no necesariamente ocurre a consecuencia de una muerte. Este acto con el que el nieto concluye su duelo es al mismo tiempo un ejemplo de la segunda tesis aquí expuesta.

<sup>204</sup> Foucault, *op.cit.*, p. 14 En el apartado tercero de este capítulo retomaré la importancia de estas huellas para la realización del duelo.



Este aspecto fue abordado por Freud en su obra "Totem y Tabú". Allouch agrega otras reflexiones:

La incidencia de la persecución en el duelo, la posible función civilizadora de la persecución con respecto a la relación de cada uno con la muerte no se producen aquí como frutos de un pensamiento teórico abstracto. Hay en especial un país, México, donde esa persecución con la función que acabamos de enunciar no es descuidada.<sup>205</sup>

La presencia de creencias en las que el muerto viene a espantar forman parte de esa dimensión persecutoria de todo duelo. En Malinalco se cree que una de las cosas que enferman a los niños es *que alguien les haga ojo*. Se trata de una mirada envidiosa, que "calienta la sangre", que inquieta al niño y lo hace enfermar, e incluso que podría hacerlo morir.

Los indios mexicanos son más serios. Uno de los nombres que le dan a su dios perseguidor <(Tezcatlipoca)> es "aquel del que todos somos esclavos". Así nos enseñan que esa familiaridad de todos y cada uno con la muerte (que tanto sorprende a los extranjeros), constitutiva de una vida, de una vida deseante, se obtiene al precio de haber sabido señalar lo que persigue a cada uno. La persecución decíamos, regula la relación con la muerte.<sup>206</sup>

8ª. El duelo tiende a expresar la dimensión de lo cómico.

"Lo cómico es el registro del duelo; es su clave, en el sentido musical del término. Esto no sorprenderá a quien haya aprendido (tal vez en Kierkegaard) que lo cómico es más esencial que lo trágico..."<sup>207</sup> "El hecho de que, desde la Antigüedad, se pasen de generación en generación las ocurrencias que se considera que han sido proferidas por moribundos justo antes de fallecer manifiesta también esa tonalidad cómica del duelo. Un hecho semejante nos permite incluso caracterizar el género de lo cómico con respecto a la muerte, es el de la afectación; "Todo moribundo que habla, habla para la galería", señalaba Morand. Se citan por lo tanto como tales las últimas palabras de los grandes hombres. Que van desde la agudeza (el botánico Haller tomando su pulso y diciendo: "la arteria late-la arteria todavía late.- la arteria no late más") hasta la estupidez romántica (el Mehr Licht! De Goethe, o Musset declarando: "buena cosa es la

<sup>205</sup> Allouch, *op.cit.*, p. 213.

<sup>206</sup> *ibidem*, p. 215.

<sup>207</sup> *ibidem*, p. 25.

calma”) pasando por la preciosidad (Malherbe corrigiendo a su muerte a uno de sus asistentes que acababa de cometer una falta de francés) o incluso por la última confesión hasta entonces retenida (Lope de Vega diciendo, después de haberse asegurado cuidadosamente de que ésa iba a ser en verdad su última frase: “ ¡Dante me jode!”).<sup>208</sup>

Lo cómico de la muerte pueda afectar, en algún momento, también al que está de duelo. Sin que ello excluya un profundo dolor por la pérdida. Pero no confundamos el sentido festivo de un rito, en su significación social. Con la dimensión cómica que se deriva de la muerte. No pocos chistes se han hecho sobre los muertos. Y no es casual, que en los velorios urbanos, al menos en México, sea la ocasión de contar chistes, entre quienes no están tan cercanos afectivamente al difunto.

9ª. Esta tesis no por ser mencionada al final es menos importante, es de hecho la que da nombre a su obra. Se trata del compromiso que tiene el duelo subjetivo con la erótica.

Quien quiera que no hallara de buen tono ver aflorar así la función del falo<sup>209</sup> en el centro mismo del espantoso sufrimiento del duelo, bien podría abandonar aquí mismo este libro...<sup>210</sup> Quien está de duelo tiene relación con un muerto que se va, llevándose con él un trozo de sí. Y quien está de duelo corre detrás, los brazos tendidos hacia delante, para tratar de atraparlos a ambos, al muerto y a ese trozo de sí, sin ignorar en absoluto que no tiene ninguna chance de conseguirlo. Así el grito del duelo es; ¡ “Al ladrón”!... La situación cómica de ese grito aún puede ser dicha en otros términos, tomados del Banquete de Platón: por su muerte, el muerto adviene como eronomenós, detentador del agalma (el pequeño trozo de sí de inestimable valor); quien está de duelo se halla pues, brutalmente, salvajemente y públicamente puesto en posición de erastés, de deseante.<sup>211</sup>

En la medida en que el sujeto está puesto en condición de deseante, está comprometida una erótica. Así como en el orden cultural la sexualidad y la

<sup>208</sup> *Ibidem*, p.26.

<sup>209</sup> Nos hemos referido al sentido que este término tiene en psicoanálisis en la p.32 de este capítulo. Véase en la obra de Aillouch, *op.cit.*, pp. 284-291.

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 10.

muerte están articulados, así también en el plano subjetivo la muerte y la pérdida que ella ocasiona compromete al sujeto en su sexualidad.

Por ello, no es abusivo decir que un duelo compromete la capacidad fecundante de la pareja. Sea de manera ritual, sea por una perturbación subjetiva. Sea hacia la fecundidad sea hacia la esterilidad. No hay aspecto de la vida, que el duelo no comprometa. En el caso de los nivacés del Paraguay, de los que hablaremos más adelante, si los padres del hijo muerto se someten al rito de duelo, tendrían que renunciar a la posibilidad de seguir engendrando. A nivel subjetivo no son pocos los casos, de los que el psicoanálisis podría dar cuenta, en los que luego de una muerte, y particularmente de un hijo, existen dificultades para volver a embarazarse. Me referiré a un caso en Malinalco, donde la entrevista etnográfica recoge un testimonio de este orden.<sup>212</sup>

Finalmente, una crítica que formulo a la obra de Allouch aquí comentada, es la que se refiere a los Funerales de Angelitos en México. Todo autor inevitablemente deja lagunas en su investigación. Él, que le cuestiona a Freud lo que no dijo, tampoco se detiene a interrogarse por la naturaleza festiva del rito por infantes. Es llamativo, porque su obra trata de la muerte de un hijo como paradigma del duelo. ¿Por qué no detenerse ahí donde cree ver en un rito que no hay tal duelo, si se trataría de un caso que podría cuestionar su paradigma o confirmarlo? Allouch se basa en la descripción del rito que hacen historiadores de arte y literatos. Da por hecho que es un rito de no-duelo. Compara la festividad del rito con la producción de calaveras artesanales como si un fenómeno y otro fueran del mismo orden.<sup>213</sup> La producción de artesanías responde a dictados colectivos, el rito también. Pero no son del mismo orden, porque la artesanía se refiere a la muerte como hecho universal, mientras que un rito se refiere a una muerte específica. Pero el padre, y particularmente la madre ¿viven lo mismo que la comunidad que los acompaña? ¿¿Se preguntó

---

<sup>211</sup> *op. cit.* p. 31.

<sup>212</sup> Véase cap. 4, cuarta parte.

<sup>213</sup> Ver páginas 194-195.

acaso si tiene la misma significación para los padres que para la comunidad tal festividad? La respuesta es no. Aquí a Jean Allouch, sorprendente, le pasa lo que a algunos etnólogos, que sólo quisieron ver lo festivo y no el sentido que esta festividad tiene para los participantes y para los deudos ni el costado doloroso y angustiante del duelo para los padres. Desarrollaremos la función de esta festividad y su significación en el capítulo cuatro y mostraremos que tanto en la dimensión ritual como en la subjetiva sí existe un duelo por el angelito.

### **Parte III Aportaciones para una teoría del duelo por muerte de infantes**

#### **a) Geoffrey Gorer**

Hemos hablado ya de los aportes de Gorer. En este inciso sólo nos referiremos a algunos de los testimonios que recogió en su investigación y a la conclusión que llega a partir de ellos.

La más devastadora y la más durable de todas las aflicciones es la producida por la muerte de un hijo. En ese caso parece verdadero, y que no es una cuestión de estilo de duelo, que los padres no se recuperan jamás. No puedo hacer más que conjeturas sobre ese estado, pues la mayor parte de mis informantes no estaban muy claros. De entrada parecería que al menos en tiempos de paz, es contra la ley de la naturaleza que un hijo desaparezca antes que su padre o su madre. Es como si padre y madre, de una manera confusa, interpretaran esa muerte como una punición a sus propias debilidades, una especie de castigo divino, sea que se trate de religiosos practicantes o no. En segundo lugar, en el caso de que el status social de una persona no sea de ninguna manera modificado por la muerte de un hijo, es como si, no obstante la imagen que ellos tienen de sí mismos se destrozara, además ellos se consideran así mismos antes que todo, padre o madre, y sólo secundariamente marido o mujer o ejerciendo un oficio o una profesión, además el golpe tiene el riesgo de ser fatal. Es evidente y más manifiestamente el caso cuando se trata de una viuda o viudo de un hijo único; pero un mecanismo similar parece jugar igual cuando los dos esposos están vivos y les quedan otros hijos. ¿Quizás la confianza en el orden del universo ha sido minada?<sup>214</sup>

---

<sup>214</sup> Gorer, *op.cit.*, p. 143, la traducción es mía.

Esta conclusión coincide con la de Mayete Viltard (quien realiza investigación como psicoanalista). La autora afirma que la muerte prematura es la que entraña los mayores riesgos para los supervivientes.<sup>215</sup>

La muerte de bebés o de niños muy pequeños no parece tener en absoluto el mismo impacto emocional (que cuando son mayores). Los dos padres con los que hablé que habían sufrido esa pérdida se desviaban del tema con algunas frases positivas. No se trataba de hijos únicos. La mujer de un ferroviario, del noroeste decía de su hija: ¿Usted va a pensar que es una muchacha con un corazón de piedra, no? Ella es razonable, Perdió dos bebés, uno tenía 36 horas y el otro una semana...Pero ella no se dio a la tristeza. Ella no tiene hijos vivos. No aún. Ellos tienen una magnífica casa, todo eso que se podría desear; solamente, es una de esas cosas, usted ve, que usted debe aceptar.<sup>216</sup>

Cabe destacar que en el caso de niños mayores o jovencitos, hay una historia, de años, compartida, hay un vínculo afectivo establecido, aspectos que están ausentes en el caso de un niño recién nacido. Sin embargo no por ser menos doloroso o menos devastador es menos complejo. Insistamos en que el dolor no es la esencia del duelo. Es llamativo que en el testimonio arriba referido, el padre se refiera a los bienes materiales que su hija tiene ahí donde no tiene hijos, cómo si tener hijos y tener bienes fuese del mismo orden, o tuviera el bien material un valor compensatorio.

Otro testimonio que contrasta con el anterior es el siguiente:

Mi hermana mas joven perdió a su hijo de cinco años (el año anterior a que muriera su padre). Enfermedad de los riñones. Mi hermana se volvió loca de rabia, perdió la cabeza. Ella no lo podía creer, eso fue tan brutal. Se puso a fumar y ahora ella fuma alrededor de 20 cigarrillos, está totalmente devastada.<sup>217</sup>

Estos testimonios que Gorer recoge de informantes, son muy breves para poder dar cuenta de la naturaleza del duelo. Cómo el autor mismo lo dice, en el primer caso sólo puede hacerse él mismo conjeturas, porque los informantes

<sup>215</sup> Mayete Viltard, "Volverse del color de los muertos" en Revista *Litoral*, Córdoba, Argentina, Edelp, No.22, Octubre 1996, p. 20.

<sup>216</sup> Gorer, *op. cit.* p. 146, la traducción es mía.

<sup>217</sup> *Ibidem.*

no le parecían muy claros. En el segundo caso se hace preciso preguntar ¿por qué se “desvía del tema” el entrevistado? ¿Qué aspectos en la entrevista le hacen sentir tales comentarios como desvío? Cuáles son los propósitos de esa desviación. ¿No requiere acaso este tipo de indagación de muchas más entrevistas que pudieran arrojar mayores elementos para poder analizar cómo es el duelo y cómo se desarrolla? No es el propósito de Gorer. Pero su estudio y los datos que éste arrojó nos permite abrir líneas para nuevas investigaciones. Estos casos transcurrieron en Inglaterra. Es un punto de partida para una etnografía comparativa del duelo, que requiere de mucho tiempo y del concurso de numerosos investigadores sobre un fenómeno de múltiples consecuencias sociales.

Veamos un último testimonio sobre la madre de un niño que padecía de invalidez motora.

Debo cazar de mi memoria algunas de las últimas semanas de su vida, si no, estaré toda removida en mi interior. Su padre murió sin sufrir, mientras que J. Sufrió mucho. Tenía tanto amor J. Nos daba mucho. Me hice una vida completamente diferente ahora...Durante tres años, no podía soportar la idea de ir a donde vivíamos, pero ahora puedo hacerle frente. Al final usted se pregunta ¿Porqué pasa eso? Y luego encontrar gentes que han vivido momentos peores que usted. (Yo no voy a la iglesia porque) tengo miedo, soy muy emotiva. Arrastro mi bola<sup>218</sup> Pienso en las últimas horas de J...No doy libre curso a mis lágrimas...Después que ocurrió, yo no quería vivir más, no tenía ganas de ver gente, pero mi marido me ha dejado numerosos amigos de herencia. Pero la amistad, hay que saberla conquistar *uno misma*. No quería vivir más. Es necesario que diga algo sobre las ventajas providenciales de la ciudad. Soy feliz de vivir en esta época donde la ciudad hace posibles las visitas. Y así nuestra pena es menor gracias a la radio. Eso era muy importante para J. Su vida era la radio. Y viviendo en esa época uno tenía toda suerte de facilidades.<sup>219</sup>

Dos cuestiones me interesa destacar de este testimonio: la relación del espacio físico con el duelo, y la manera como los deudos recogen una “huella”-traza del difunto: la radio. La primera es muy importante porque da cuenta de la superficie donde están escritas numerosas trazas de la relación entre el difunto

<sup>218</sup> *Je train un boulet*, arrastrar una bola de acero. Se colocaba a los pies de los condenados o presos.

<sup>219</sup> Gorer, op.cit. p. 146, la traducción es mía.

y los deudos. Entrar a una habitación compartida con él es entrar a recorrer numerosas vivencias que resignifican el vínculo vivido y por lo tanto su pérdida. La segunda que se refiere a la manera como la madre recupera una traza del hijo “escuchar la radio”, da cuenta de un gesto de identificación con el difunto, pero al mismo tiempo de recrear lo que para él era su vida. Es una forma de diálogo con él. Una recuperación de algo vital. Ese es un elemento del duelo del que el rito no puede dar cuenta porque es completamente singular, y sin embargo no menos social.

### a) Jean Allouch

A este autor nos hemos referido ya para hablar de su teoría del duelo. Ahora nos referiremos a lo que específicamente ha desarrollado sobre el duelo de un hijo y particularmente de infantes.<sup>220</sup>

A partir del análisis de un caso, Marguerite,<sup>221</sup> y de una obra literaria, la de Kenzaburo Oé, concluye que el paradigma del duelo, en el tiempo de la muerte salvaje,<sup>222</sup> es la muerte de un hijo, en la medida en que la prematurez de su muerte, deja inconclusos los proyectos que sobre él se cernían, y deja inconclusa la posibilidad de saber qué huellas hubiera recogido de los que le precedieron para hacer de ello un proyecto de vida.<sup>223</sup> Todos los seres humanos que han vivido, dejan a su muerte millones de huellas como diría Michel Foucault,<sup>224</sup> Subrayo la expresión “todos los que han vivido”, porque un niño que muere al nacer, o a los pocos días no se puede decir que haya vivido, si vivir significa dejar huella. La filiación de las ideas y la manera como se recogen por las generaciones es un asunto que está en juego en el duelo por un infante. Se trata de un ser que no vivió.<sup>225</sup>

<sup>220</sup> Me refiero aquí por “infante” a hijos menores de edad.

<sup>221</sup> Jean Allouch, *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, México, Epele, Sitesa, CONACULTA, 1995.

<sup>222</sup> La muerte salvaje es la muerte sin ritos.

<sup>223</sup> Una condición simbólica del duelo consiste en crear una vida para el hijo que no puede estar muerto sin haber tenido una. Allouch, *Erótica...op.cit.*, p.375.

<sup>224</sup> Foucault, *op.cit.* p.14.

<sup>225</sup> Ahora bien, quizás fuera más propio decir traza y no huella, puesto que la traza supone escritura, escritura que no necesariamente es sobre algún material, papel, piedra, etc. sino una cierta manera de anudar la vida biológica a lo simbólico. Las culturas ágrafas, no por serlo dejan de realizar trazas con su cultura, en la medida que su transmisión oral compromete al lenguaje. Las huellas de unos pies de hombres prehistóricos fosilizados son huellas pero no son trazas. Una transmisión oral que moldea el comportamiento aunque no esté escrita tiene el carácter de traza. Es escritura, así sea sobre el cuerpo, si su inscripción modifica su manera de ser, de estar, o de hacer. Dice Foucault, *ibidem*, p.15,

Diversos autores psicoanalíticos, entre ellos Françoise Davoine, y Allouch, afirman que la literatura es la que se adelanta a formular o nombrar, de diversas maneras, problemas humanos fundamentales que luego requieren ser analizados y teorizados por otras disciplinas humanas. Tal es el caso de la obra literaria de Kenzaburo Oé. Allouch analiza particularmente la obra *Una cuestión personal*,<sup>226</sup> obra que trata de un padre que tiene un hijo anormal, y decide dejarlo agonizar en el hospital con los médicos, a pedido suyo. La obra recorre diversas escenas, son como pequeñas secuencias que para Allouch trazan el recorrido de un duelo subjetivo.<sup>227</sup> Destaca de este análisis que quien así está de duelo, al principio no lo sabe. No siempre un duelo se anuncia por el dolor, y por lo tanto el dolor no es la “esencia” del duelo.<sup>228</sup>

“Una de las razones por las cuales quise abordar a Oé mediante *Una cuestión personal* es ésta: los textos de Oé están estructurados como los acontecimientos o mitemas, con ligeras variantes en cada ocasión.”<sup>229</sup>

Si lo esencial del duelo no es el dolor, entonces se trata, si seguimos a Freud en un punto, del recorrido por ciertas *huellas mnémicas*.<sup>230</sup> Allouch agrega que dicho recorrido, para que tenga resolución, ha de apuntar a la localización y reconocimiento de lo que el difunto se llevó de sí, de modo de poder sacrificar ese trozo de sí que de otro modo le impediría concluir el duelo.

Afirma Allouch, y esta es su tesis principal sobre el duelo del hijo: “No se puede perder a quien no ha vivido”.<sup>231</sup> No se trata de la vida biológica pura, se trata de una vida humana que sólo se hace tal por la aculturación. “El niño está hecho para aprender algo...es decir para que el nudo se haga bien.”<sup>232</sup> Un

---

sobre la noción de escritura “...no se trata, en efecto, ni del gesto de escribir, ni de la marca (síntoma o signo) de lo que alguien hubiese querido decir; hay un esfuerzo extraordinariamente profundo por pensar la condición general de todo texto; la condición a la vez del espacio en donde se dispersa y del tiempo en donde se despliega.”

<sup>226</sup> Editado en español por Anagrama.

<sup>227</sup> Allouch, “Ajó”, en *op.cit.* p. 19.

<sup>228</sup> El autor nos remite a otra obra literaria que muestra también este desconocimiento inicial del deudo de que está de duelo, se trata de un testimonio autobiográfico: “Le voile noir” de Anny Duperey.

<sup>229</sup> Allouch, “Ajó”, en *op.cit.* p. 19.

<sup>230</sup> Freud, Duelo y Melancolía, en *op.cit.*, pp.242-3. A ese recorrido por huellas mnémicas vinculadas con el difunto Freud le denomina *trabajo de duelo*. Aquí la noción de *huella mnémica* tiene la acepción de traza. Este concepto está en toda la obra freudiana, véase particularmente “La interpretación de los Sueños” en *Ibidem*, Tomo V, cap. 7, 1979.

<sup>231</sup> Allouch, Ajó, *op.cit.*, p. 30.

<sup>232</sup> Jacques Lacan, Seminario 21 *Los nombres del padre*, transcripción traducida al español de su seminario, París, 11 de Dic. 1973.



infante que luego de nacer muere, no deja huella por sus propios actos. ¿Cómo saber cuáles hubiesen sido sus deseos si aún no comenzaba a vivir?

El proyecto de vida que los padres abrigan sobre su hijo necesita corporeizarse. Para acceder al orden simbólico es precisa una mediación imaginaria.<sup>233</sup> La dimensión imaginaria también comprende al cuerpo. Esta mediación se trunca muy tempranamente cuando el bebé muere. A veces ni siquiera alcanzó nombre propio, pues los padres no lo habían elegido aún.

Y entonces, el duelo puede pensarse a partir de algunas de esas huellas, debiendo quien está de duelo, en el "trabajo del duelo" (Freud) hacerlas suyas una por una de manera que se las vuelva a arrojar. Pero, ¿qué le ocurre a quien ha perdido un hijo? Semejante pérdida es mucho más radical. Quien está de duelo pierde no sólo a un ser amado o un pasado común sino también todo lo que potencialmente, el hijo hubiera podido brindarle si hubiese vivido ( por ejemplo, si se trata de una hija: un yerno, o ningún yerno, nietos que llevan otro nombre o ningún nieto, etc.). Ahora bien, ¿cómo identificarse... cómo hacer suyas unas huellas simbólicas que, por el hecho de la muerte del hijo, no existieron precisamente nunca? ¿Cuyo contenido quien está de duelo no sabrá nunca?<sup>234</sup>

Cuando la vida biológica no pudo anudarse al orden simbólico, es preciso darle al niño una existencia imaginaria, por otra vía, para poder luego hacer un duelo por su muerte. Unos lo realizan por la literatura, y otros por auxilio del rito, por ejemplo, por su transformación ontológica en *angelito*. Ambas convocan a un público, una por la vía "moderna" el rito por la vía de la tradición. El rito lo transforma en ángel y le da una existencia "prolongada" para poder pedirle favores. El niño se inserta en la trama familiar y cobra vida por vía del rito. Para poder luego perderlo.<sup>235</sup> Otros sustituyen al hijo muerto por otro hijo que nace después, a quien le ponen incluso el nombre del difunto. En ausencia de los

---

<sup>233</sup> Jaques Lacan, Seminario 2 *El yo en la teoría de Freud y en la técnica analítica*, sesiones del 29 de junio y 2 de febrero de 1955, versión inédita.

<sup>234</sup> Allouch, *Ajó*, op.cit., p.30

<sup>235</sup> Una mujer de Malinalco, me decía que esa comunicación con su angelito duró dos años y luego dejó de pedirle. "Me fui olvidando de él"

ritos y en ausencia de un talento literario, ésta es la experiencia quizás más frecuente: pretender sustituir un hijo por otro. En este punto Allouch se distancia completamente de la propuesta freudiana. Para Freud, el trabajo del duelo apuntaría a la sustitución del objeto amado.

El duelo pesaroso, la reacción frente a la pérdida de una persona amada, contiene idéntico talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior –en todo lo que no recuerde al muerto-, la pérdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor –en reemplazo, se diría, del llorado-, el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto.<sup>236</sup>

Allouch destaca que ningún ser humano es sustituible por otro sin graves consecuencias, como lo muestra el caso *Marguerite*. *Marguerite* nació después de una niña que murió accidentalmente de cinco años, quemada en la chimenea, y luego de un niño muerto al nacer.<sup>237</sup> Preceden a su nacimiento, entonces, dos muertes, una muerte trágica (*Marguerite* primera) y una muerte sin trazas (el neonato muerto). La hija muerta se llamaba *Marguerite*. La nueva *Marguerite*, (*Marguerite* segunda) por su nombre, tiene el terrible encargo de sustituir a la muerta. Terrible encargo porque es una tarea imposible. Nadie puede sustituir a otro, ése será un encargo parental siempre fallido. Tan es fallido, que el análisis del caso muestra que fue precisamente ese encargo materno lo que le impidió a la segunda *Marguerite* hacerse cargo de su maternidad. Tiene un hijo del que jamás podrá ocuparse. Y padece una locura<sup>238</sup> de la que, en algún momento, se ocupó precisamente Jacques Lacan.<sup>239</sup>

Por ese no-cumplimiento, no-realización de la vida en el caso de la muerte prematura, es que Allouch afirma que el duelo por un hijo es un paradigma en

---

<sup>236</sup> Freud, "Duelo y Melancolía", *op. cit.* p. 242.

<sup>237</sup> Allouch, *Marguerite...op.cit.*, véase particularmente cap. 9 sobre su historia.

<sup>238</sup> *Ibidem*. Véase en el capítulo once un análisis de su delirio. Véase también la tesis doctoral de Martha Lilia Mancilla, *La locura de la mujer en el porfirato México*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, pp. 381-406. Ahí recoge documentos diagnósticos de pacientes internados entre 1882 y 1911 donde se consigna la causa presunta de la aparición de la locura. Sorprende constatar que en 8 de 44 mujeres, se refiere una muerte como desencadenante de la locura, ya sea muerte del marido, de los padres o de hijos.

<sup>239</sup> Véase su tesis doctoral, Jacques Lacan, *La psicosis paranoica y su relación con la personalidad*, México, Siglo XXI, 1985.

el tiempo de la muerte salvaje. Por esa razón es que la muerte empuja al duelo a un acto, a un acto sacrificial.

Un “auténtico sacrificio” de duelo, un sacrificio a la vez público y “en relación con la cosa”, esa es la respuesta de Kenzaburo Oé a la pregunta ¿cómo sobrevivir a nuestra locura? —a esa locura que tiene como punto de partida un duelo.<sup>240</sup>

Ante la falta de rito de todas maneras el acto convoca a un público que sancionará dicho acto como realmente efectuado. No habría una consideración individual, o individualista del acto. Ese sacrificio de un *trozo de sí* requiere un público.

La importancia del acto como algo que pondría fin a un duelo es analizada por Lacan en *Hamlet*, la obra de Shakespeare.<sup>241</sup> Ahí la imposibilidad de Hamlet de realizar el acto de venganza de su padre, prolonga su duelo, y le impide vivir, es presa de fantasmas en ese castillo donde se consumó el asesinato de su padre. La paradoja de Hamlet, es que consuma el acto cuando ya está herido de muerte.

## b) Otros aportes.

Alejandra Siffredi estudia el rito de duelo por un hijo muerto desde una perspectiva etnográfica, en el grupo nivaclé del Paraguay. En este grupo, el ciclo de los ritos de pasaje se abre con el nacimiento del primer hijo (prácticas de tipo couvade) y se cierra con la muerte de uno de ellos (secuencia duelo-*vaclan*).<sup>242</sup>

Este rito forma parte de varios ritos que acompañan el ciclo vital. Es interesante advertir que el duelo en el grupo nivaclé también se relaciona con la agricultura. Como hemos dicho ya al principio, las concepciones sobre la muerte están

<sup>240</sup> Allouch, *Ajó*, op. cit. p. 43.

<sup>241</sup> Jacques Lacan, Seminario 6 *El deseo y su interpretación*, versión inédita, Paris, 1959. Se puede encontrar una versión establecida por Miller en editorial Paidós.

relacionadas con las concepciones sobre el cosmos y los ciclos vitales en la naturaleza.

“Entonces el rito se desarrolla en la interfase considerada como un flujo entre el climax del agotamiento vegetal y los primeros signos de la renovación, flujo que se homologa al que simboliza el *vaclan* a partir del contraste entre el aislamiento de los deudos y la recuperación de su existencia social...”<sup>243</sup>

La culminación del duelo está marcada por el rito, luego del cual se produce la fase de reintegración de los deudos al grupo. Si no todos se someten a él significa que esta reintegración se produce en ocasiones sin el rito. No todos se someten al rito de duelo *vaclan* por la muerte de un hijo muerto pues la exigencia central del mismo es que la pareja deje de procrear.<sup>244</sup> Además de que se imponen fuertes restricciones en la dieta.

“Antes ni bien se le moría un hijo a una pareja, los viejos la perseguían para que se hiciese *vaclan*. Como yo no quería y una mujer puede elegir, anduve con mi marido de aldea en aldea hasta que perdí el cuarto hijo. Entonces regresamos y terminé aceptando porque los viejos me amenazaron con pegarme y les tuve miedo”<sup>245</sup>

¿Por qué un duelo por un hijo habría de tener como cierre esta restricción a la fecundidad? La autora afirma que el rito sanciona la muerte del hijo como un paso desde la categoría de adultos mayores a la de personas veteranas. Pero un hijo puede morir a temprana edad y afectar a unos padres jóvenes, no veteranos. Yo pienso que es preciso mantener la pregunta. Otra respuesta posible que no se vincula con la edad, es la de que quizás el rito busca aislar la sexualidad fecundante de la muerte.

Para esta sociedad existen tres formas de muerte, la biológica, la violenta y la muerte mágica causada por shamanes. La muerte de un chico o joven se encuadra normalmente en el tercer tipo, es decir, la muerte como resultado de la instrumentación de poderes mágicos a través de distintas clases de

<sup>242</sup> Alejandra Siffredi, “La muerte de un hijo: dolor, exclusión, reintegración”, en *Runa*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras UBA, Instituto de Ciencias Antropológicas, 1994, Volumen XXI, p. 280.

<sup>243</sup> *ibidem*, p. 286.

<sup>244</sup> *ibidem*, p. 278.

<sup>245</sup> *ibidem*, p. 289.

enfermedad entre las que destaca por su alto riesgo la derivada de la pérdida o sustracción del *tsacaclit* o alma-imagen. Esta concepción se relaciona con la alta vulnerabilidad de los adolescentes no iniciados.<sup>246</sup>

La duración de la fase de reclusión, posterior a la pérdida depende de la intensidad de los sentimientos de los deudos. La autora destaca que los padres, a diferencia de las madres, se reintegran a la vida cotidiana mucho antes. Las madres se ven afectadas física y psíquicamente por la falta del hijo en mayor grado que los padres.<sup>247</sup> Esta misma observación me fue hecha por una mujer partera de Malinalco, Mex.

En el transcurso de la reclusión se prescribe a los progenitores suspender las actividades rituales y de subsistencia, la autora cree que esta restricción tiene por propósito preservar a los padres del recuerdo doloroso del hijo/hija que ha compartido muchas tareas cotidianas con los padres. En cambio si el muerto es un infante, el “recordar con tristeza” cede antes sin que esto se relacione con desafecto sino con un vínculo menos intenso. El intervalo que transcurre entre esta fase y la sucesiva depende en buena parte de la edad del difunto.<sup>248</sup>

El duelo entre los nivaclés tampoco escapa al recorrido por una dimensión persecutoria, propia de todo duelo como ha desarrollado Allouch en su artículo “Ajó”. Se expresa, en este grupo, por la ira y la agresividad frente a la muerte del hijo vivida como un despojo. Los deudos son “la parte ofendida”. Los amigos se solidarizan. La *ceremonia fúnebre de la piedra* se caracteriza por las visitas de solidaridad o la participación en las ordalías para vengar el despojo sufrido. Los amigos aportan alimentos, su presencia es una muestra de respeto y consuelo.<sup>249</sup>

El verbo *vaclan*, de donde el rito toma su nombre, es polisémico, significa ser engendrado, empollar, llegar a ser, formarse, pero también ser inhibido, callarse asustado y sentir pánico, también significa ejecución de ritual fúnebre.

---

<sup>246</sup> *ibidem*, p. 283.

<sup>247</sup> *ibidem*, p. 284.

<sup>248</sup> *ibidem*, p. 285.

<sup>249</sup> *ibidem*, p. 285.

La sustantivación del verbo significa prohibición.<sup>250</sup> Los que han transitado por el duelo son nombrados de diferente manera, los sustantivos de los iniciados en el rito son nombres que aluden a lo masculino y femenino. Para el padre iniciado es *aclai* y para la madre *aclaiya*. Pero también cambian los nombres pues se les agregan sufijos que dan cuenta de su condición de iniciados.

El rito entonces es privador, priva a los padres de la posibilidad de seguir procreando. En esa medida se instituye como un acto que los instala en falta, una falta que no podrá ser subsanada con otro hijo. Eso es a lo que Allouch se refiere con el término “una pérdida a secas”. Afirma a los deudos en su condición sexuada, masculino o femenino, los ubica en su rango de edad, es decir generacionalmente,<sup>251</sup> les sanciona como formados, y les provee de nuevos cantos ligados a sus espíritus guardianes que, según la autora, cumplen funciones de protección y ayuda personal. Es interesante que la falta instaurada por el rito da posibilidad de aumentar su “stock” de cantos, que no es, sino una manera de formular pedidos a dichos espíritus.<sup>252</sup>

#### ¿Qué nos ha aportado este recorrido?

Ahora bien, qué extraemos como reflexión personal de este recorrido por los diferentes autores cuyos aportes hemos analizado. En primer lugar que es notoria la escasés de teorizaciones sobre el rito de duelo. Que es aún más escasa la producción teórica sobre el duelo subjetivo. Que no existen trabajos etnográficos sobre el duelo subjetivo. Esta ausencia ¿no habla acaso del rechazo del duelo también por la antropología contemporánea? Es muy llamativo que la muerte atraiga la atención enormemente, como creencia en el seno de una cosmovisión, lo que se expresa en la abundancia de libros y artículos sobre el tema, que se investigue y escriba abundantemente sobre costumbres funerarias, pero que no exista interés en estudiar cómo se vive la muerte en los que sobreviven a sus muertos; ni sobre cuál es esa actitud frente

---

<sup>250</sup> *ibidem*, p. 286.

<sup>251</sup> *ibidem*, p. 288.

<sup>252</sup> *ibidem*, p. 290.

a muertes concretas y no sólo frente a la muerte como realidad humana y hecho general.

Los aportes teóricos sobre el duelo de Durkheim fueron un punto de partida para su estudio, aunque esencialmente son clasificatorios. Personalmente creo que me aporta más su muerte como transmisión. ¿Qué quiero decir con ello? Destacar que una muerte también nos deja una enseñanza. La enseñanza que la muerte de Durkheim me deja a mí sobre el duelo, es que el autor desmiente con su muerte la poca importancia que otorgó al duelo subjetivo. En su teoría priorizó el valor del rito de duelo como un imperativo social. No es un imperativo social morir a causa de la muerte de un hijo, y eso fue lo que a él le ocurrió.

Los aportes de Victor Turner sobre los ritos de paso los recupero íntegramente pues son fundamentales para apreciar la importancia del rito como el acto social por excelencia por el cual se producen transformaciones subjetivas. El acto ritual instauro la privación para el deudo en sociedades no industrializadas como es el caso de los nivacés del que habla Siffredi y que ha sido arriba analizado.

Considero que Hertz nos aporta una base material para analizar la razón de la existencia del duelo. Y creo que se podrían extraer muchas preguntas más, de su trabajo, sobre la consistencia de esta materialidad; pues, ¿se trata sólo de la descomposición del cuerpo? O se trata más bien, de la naturaleza de su desaparición, situación no menos material, pero que no es sólo de orden perceptivo. Según Gorer, es frecuente que un deudo piense que su difunto está de viaje. Existen muchos deudos que no tienen ocasión de constatar tal descomposición. Existen diferentes tipos de desaparición. Pensemos por ejemplo los muertos que mueren en batalla y cuyos restos no siempre regresan a su lugar de origen, o pensemos en los desaparecidos por cuestiones políticas.

De Gorer, que es el único antropólogo, que conozco que estudia el duelo subjetivo, quisiera subrayar la diferencia entre sus aportes y mis propuestas. ¿Cuáles son las diferencias entre la noción de Gorer de *proceso de duelo* y la noción de *duelo subjetivo* que propongo?

\*Para Gorer sí habría sincronía entre rito de duelo y proceso de duelo. Desde mi punto de vista eso no es posible siempre. Existen casos que nos hacen evidente la ausencia de tal sincronía, particularmente los duelos de parientes asesinados.<sup>253</sup> Su muerte se ha truncado por “razones” humanas y además con violencia. Este tipo de casos plantean un problema para la aceptación de su muerte. Además, conllevan la delicada cuestión de la transgresión de la ley. En comunidades como Malinalco, objeto de mi estudio, los familiares no denuncian a los asesinos. No es frecuente la denuncia y sí es muy alto el índice de violencia. La comunidad recurre a la venganza, pero no sobre el homicida sino en ocasiones sobre otro miembro de esa familia y, a veces, en otra generación. Allí vemos como el duelo está comprometido con varias generaciones.<sup>254</sup>

\* Gorer no se refiere al impacto generacional del duelo. En el capítulo cuatro expongo un testimonio de esta afectación en tres generaciones.

\* Gorer entiende por *proceso de duelo* la expresión de la sensibilidad ( en particular la aflicción) y la manera de participar en las actividades cotidianas y sociales. Es decir se refiere exclusivamente a la dimensión fenomenológica observable, de dicho proceso. No aborda el problema de la resignificación<sup>255</sup> de la pérdida para cada uno de los deudos. Hecho cuya importancia me propongo mostrar en esta tesis.

La aflicción, el dolor, o la angustia, no son el dato, son solo un índice, la punta de un iceberg que puede en ocasiones dar cuenta de otros procesos. Esta tendencia de la concepción del duelo, tan presente en la psicología, tiene una enorme influencia de las concepciones terapéuticas de tipo catártico. Hay la

<sup>253</sup> Tampoco hay tal sincronía en el caso de los niños muertos en la comunidad de Malinalco.

<sup>254</sup> Sería interesante, y objeto de otra investigación, analizar porqué la comunidad recurre a la venganza y no a la denuncia.

<sup>255</sup> Me refiero a la noción freudiana, es decir un profundo trabajo de recomposición del sentido que había tenido antes para el deudo la persona que murió y lo que con ella perdió.



creencia de que si se exteriorizan los afectos, los sentimientos, las lágrimas, el duelo terminará más pronto. Lo cual es evidentemente falso. Hay personas que pueden llorar durante varios años a sus muertos y no por ello se resignan. Si resignarse daría cuenta de un grado de asunción plena de la realidad de la pérdida, un reconocimiento de lo que se perdió con el difunto y una renuncia a ese trozo de sí que el difunto se llevó. Esta concepción del duelo está claramente expresada en el título de su obra tanto en inglés como en francés.

\*Gorer no se refiere al cambio que se produce en el lazo social en el seno de una familia. También este punto será abordado a partir del testimonio de Emilia, en el capítulo cuatro.

De la teoría de Freud extraigo la aportación, no sólo de su artículo sobre el duelo sino de su obra en conjunto, que el duelo subjetivo compromete al sujeto íntegramente, y no sólo en un aspecto. Dado que el duelo se asienta sobre la falta y la falta es estructurante del sujeto.

De Allouch subrayo prácticamente todos sus aportes que buscan teorizar el duelo por la muerte de un hijo. Sólo cuestiono que se refiera, sin interrogarlo, al rito festivo de la muerte infantil en México, ahí donde su obra plantea a este tipo de duelo como el duelo paradigmático por excelencia en la época contemporánea.

A la luz de estos aportes puedo formular una conclusión provisional. No todos los ritos de duelo producen la operación de *privación* entendida como aquella que instaura en la subjetividad una *pérdida a secas* sin ninguna compensación, para emplear el término de Allouch. Cuando el rito de duelo es privador, sí hay sincronía entre rito de duelo y duelo subjetivo. Cuando el rito de duelo no es privador, no hay tal sincronía. En esos casos, no concluye, al mismo tiempo el rito de duelo con la subjetivación de la pérdida.

Si se compara por ejemplo el rito de duelo para los padres entre los nivacés con el rito de *muertos nuevos*<sup>256</sup> de Malinalco, que en una primera aproximación podríamos considerar que es un rito de duelo, diré que en sentido estricto, no lo es, pues la privación como operación que transforma la subjetividad, no se instaura por este rito. El rito de *muertos nuevos* es un rito de despedida. Pero una despedida no es una operación de *privación*. No se sanciona la muerte del niño, en Malinalco, como una pérdida a secas, se propone un *continuum* en el lazo con el niño vía religiosa: en la comunicación con el angelito. La operación de privación, si ocurriera, queda a merced de los recursos del deudo en su experiencia más íntima, es una vicisitud subjetiva no acompañada por el ritual.

El caso de Malinalco, entre otros casos me hace evidente que no existe sincronía entre rito y duelo subjetivo. En el caso de los nivacés, a juzgar por lo referido por Siffredi, y por el carácter privador del rito, sí hay tal sincronía.

Con las referencias teóricas que hemos abordado, pasaré a analizar, en los dos próximos capítulos, distintos aspectos de la muerte y el duelo encarados históricamente en dos grandes momentos y respecto de dos tradiciones que se sincretizaron y que constituyen la herencia de México: la tradición mesoamericana y particularmente la cultura nahua prehispánica,<sup>257</sup> y la tradición cristiana de la época colonial. Ese marco histórico tiene el propósito de contextualizar el rito de duelo por infantes en dichas épocas con la finalidad de encarar el análisis semiótico de dicho rito en la actualidad, en la comunidad de Malinalco, Mex. y su impacto en el duelo subjetivo de los padres que han perdido a su hijo.

---

<sup>256</sup> Este rito se describe en el capítulo cuatro.

<sup>257</sup> No desconozco la importancia y presencia de otras culturas mesoamericanas, pero por limitaciones propias de este estudio me centraré en los nahuas. La comunidad de Malinalco es de tradición nahua.

## CAPITULO DOS

### Concepciones sobre la muerte y el duelo en los nahuas del México prehispánico.

Este capítulo y el siguiente son históricos, en el sentido que da Michel de Certau a la historiografía. Para este autor la historia es una práctica (una disciplina), un resultado (un discurso) y su relación.<sup>258</sup> Para de Certau la investigación historiográfica, entendida como análisis crítico de documentos o restos, se articula en una determinada esfera de producción socioeconómica, política y cultural. Está sujeta a una serie de restricciones. Estas restricciones considero que se derivan del necesario “recorte” que es preciso hacer al analizar un tópico, del punto de partida histórico y cultural para ir a un determinado momento pasado, se derivan también, entre otros factores, del aparato crítico del que el investigador parte.

Tales restricciones se ven reflejadas en lo que el investigador no analiza, en las omisiones de un texto y en los puntos que se destacan en los análisis. Con todos esos riesgos y dado que este tema es bastísimo, he buscado seleccionar aquellos textos que me parecieron más acordes con lo que pretendo mostrar. He aquí pues el producto de ese análisis historiográfico que he separado en dos capítulos, uno para abordar la cultura nahua, no porque sea la única, y desconozca la fuerza y riqueza de las otras, sino por ser la que dominaba a los otros grupos e imprimía un sello sobre las otras. Y el tercer capítulo, sobre la Colonia, porque es el período en el cual se transforma la cosmovisión de los grupos colonizados. Se trata de otra época, que aunque ha dado lugar a otras más, es en ella donde se producen las transformaciones religiosas más importantes. Como dice Paul Ricoeur, los siglos no designan unidades cronológicas, sino épocas. Cada época es única e irreversible en sus consecuencias sobre el futuro.<sup>259</sup>

<sup>258</sup> Michel de Certau, “La operación histórica” en *Historia y Literatura*, comp. Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, p. 32

<sup>259</sup> Paul Ricoeur, “Hermenéutica de la conciencia histórica” en *Historia y Literatura*, comp. Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, p.76.

El **rito funerario** y el **rito de duelo** están entrelazados en la cultura nahua de manera estrecha. Aunque en la realidad es difícil separarlos, me propongo hacerlo para efectos de su estudio con el fin de analizar el objeto social de cada uno. El rito funerario tiene como objeto el difunto. Se propone darle un tratamiento para que, según las creencias de cada cosmovisión, pueda realizar un determinado tránsito hacia, y, en el más allá; mientras que el rito de duelo tiene como objeto a los deudos. Se propone acompañarlos en su estado para que puedan hacer de esa muerte una pérdida, para que puedan transformar el vínculo que tenían con el ahora difunto.

El duelo es un complejo fenómeno de muchas aristas. Hemos dicho que el duelo comprende el comportamiento que sucede a una pérdida. La pérdida más radical es la que viene con la muerte. La pérdida más importante, cuando existe un sistema de significaciones estable, es la de un ser amado,<sup>260</sup> en la medida en que es irrecuperable. Me propongo demostrar que el duelo tiene dos registros, uno ritual que dicta un comportamiento pautado socialmente y, otro, que es de carácter singular el duelo subjetivo al que Gorer llama *proceso de duelo*. Este segundo registro del comportamiento también está tejido con hilos sociales, la materialidad de esos hilos es también el lenguaje.

Con el lenguaje la cultura cifra el sentido de una cosmovisión, nos remite a una semiótica social,<sup>261</sup> pero además el lenguaje también engendra significaciones individuales en función de la naturaleza del trabajo que cada uno realiza. Según Durkheim, la personalidad es resultado, entre otros factores, de la división del trabajo social. Consideraba que, en la medida que cada persona ocupa puntos diferentes del tiempo y el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las representaciones colectivas acaban por refractarse y colorearse de manera diferente. Como consecuencia de la división del trabajo, cada espíritu se encuentra orientado hacia un punto diferente del universo, y

---

<sup>260</sup> Existen pérdidas que son devastadoras para un grupo social, en circunstancias de guerra, o de desastres naturales.

<sup>261</sup> Halliday propone que la realidad social es en sí un edificio de significados, una construcción semiótica. El lenguaje es uno de los sistemas semióticos que constituyen una cultura. Se trata de realizar un análisis semiótico desde un contexto sociocultural. M.A.K.Halliday *El lenguaje como semiótica social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 p.10 Para Gabrielle M. Spiegel, "Historia, historicismo y lógica social del texto en la Edad Media" en *Historia y Literatura*, comp. Françoise Perus, Instituto Mora-UAM, 1994, p.124, el lenguaje no es sólo un aspecto, sino un agente constitutivo de la conciencia humana y la producción social de sentido en una cultura dada.

refleja por tanto un aspecto diferente del mundo. Por ello varía el contenido de la conciencia de un sujeto a otro.<sup>262</sup> Esta consideración Durkheim la mantendrá aunque le dará distinto grado de relevancia a lo largo de su producción teórica. Otro aspecto que se entrecruzarán con esa determinación social en la construcción de la subjetividad es la historia personal y familiar de cada sujeto.

263

Ante una experiencia como el duelo se producen también significaciones particularísimas para cada deudo.<sup>264</sup> Esta segunda dimensión del comportamiento, no responde a un imperativo sino a la manera como cada deudo lo sufre y lo vive de manera singular.

“En suma somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial.”

265

Podríamos a su vez hacer aún más específicos y más delimitados esas formas de la cultura que dan lugar a innumerables diferenciaciones entre los seres humanos, considerando no sólo las clases sociales y la división del trabajo, sino los estilos regionales de comportamiento, de convivencia cotidiana, de ritmos de vida, y aún más las diferentes formas de expresar valores e ideales en cada una de las familias en el seno de un mismo grupo, así como su propia historia. O para decirlo en términos de Berger y Luckmann, se trata de la *internalización de submundos*, que implican roles y campos semánticos que a su vez definen perspectivas y formas de leer la realidad.<sup>266</sup> Esas formas particulares también estarán presentes en la manera como se encara un duelo.

Una historia del duelo en México hace falta. Su construcción depende del concurso de muchos profesionales de diversas disciplinas de las ciencias

262 Mario Padilla Pineda, “Durkheim y la formación social de la subjetividad” en *Sociológica*, México UAM-Azcapotzalco, Sep.-Dic. 1990, Año 5 No. 14, pp.95-96.

263 Esta perspectiva ha sido desarrollada por el psicoanálisis, puede verse por ejemplo, el estudio de Raquel Capurro y Diego Nin a la vida de Iris Cabezudo, una maestra uruguaya que asesina a su padre. En este estudio se pueden apreciar tanto las determinaciones sociales de su profesión magisterial, como las condiciones familiares que troquelaron su subjetividad. Raquel Capurro y Diego Nin, *Extraviada*, Buenos Aires, Edeip, 1995.

264 En la medida en que ningún vínculo es igual a otro, su pérdida tampoco puede significar lo mismo que otra

265 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas ...* (El subrayado es mío) p.55.

266 Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999 p.175.

sociales. Este capítulo pretende contribuir con un fragmento a esa construcción.

No se puede hablar del duelo en abstracto, sin referirlo a la concepción de la muerte y a los ritos funerarios y de duelo en una cultura y en un momento histórico determinado. Del duelo, como *proceso subjetivo* en los nahuas, lamentablemente casi no tenemos datos que permitieran iniciar un análisis de carácter histórico. Hubiese sido muy interesante haber contado con testimonios de cómo vivieron sus duelos subjetivamente los conquistados, ante el cambio drástico del imperativo ritual y de la imposición de otra significación del duelo. De cualquier manera, a partir de algunos documentos, poesías y de los testimonios de los cronistas, se pueden mostrar algunos aspectos e inferir algunas hipótesis, que mencionaré en este capítulo.

La concepción de la muerte y el imperativo ritual ante ella, conocidos como ritos funerarios y de duelo son expresiones de la cosmovisión de una cultura. La transformación de la cosmovisión de los mexicas y de los otros pueblos por la conquista y la evangelización fue enorme, dicha transformación refleja numerosas contradicciones derivadas de la conjunción de dos cosmovisiones completamente diferentes.<sup>267</sup> Desde mi punto de vista es importante analizar estas dos tradiciones para poder entender la significación de las formaciones producidas en la colonia a partir de los elementos de ambas religiones, tanto en el nivel significativo como de su simbología, ya que los misioneros pretendieron borrar de un plumazo todo lo anterior e imponer gradualmente la religión cristiana, tal y como ellos la concebían. Los colonizados produjeron un sincretismo asombroso por la naturaleza vital de dicha respuesta<sup>268</sup> para preservar su identidad o mejor dicho para recomponerla, a pesar de la constante vigilancia a que fueron sometidos.

---

267 Si como dice León Portilla, en el seno de una cosmovisión yacen contradicciones, que son las que producen el dinamismo social, con mayor razón encontramos contradicciones resultado del encuentro de dos cosmovisiones completamente diferentes, la mesoamericana, para englobar a los diferentes grupos con sus variantes, y la cristiana-española. Como es mi propósito analizar dichas contradicciones de estos dos sistemas religiosos, es importante analizar la tradición y significado de cada uno. Miguel León Portilla, *México-Tenochtitlan*, México, Plaza y Valdés, 1987 p.15.

268 Y en muchos casos se preservaron, por ejemplo los otomíes, quienes se afectaron más con la Revolución que con siglos de dominación virreinal. Véase Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, p. 104.

## I. Concepción de la muerte y el duelo en los antiguos nahuas.

Analizar la concepción de la muerte en una cultura, implica darle un sitio en la cosmovisión de un pueblo. La concepción de la muerte se expresa en todas las formas organizadas de la cultura, pero también en las no organizadas, en las no institucionalizadas. Lamentablemente de esto último no se conserva casi nada, y se corre el riesgo de creer que sólo lo institucional arrojará una concepción sobre la muerte. Las concepciones sobre la muerte expresadas en formas organizadas, (mitos, ritos enterramientos) han sido estudiadas por áreas de la antropología como la arqueología, que ha descrito pormenorizadamente las formas de entierro de distintas épocas históricas, y la etnografía, que ha descrito los ritos funerarios y de duelo; sin embargo, no se ha encarado el estudio del *duelo subjetivo* desde el punto de vista antropológico, y eso ha repercutido sobre la práctica etnográfica de modo que el ámbito del duelo subjetivo ha dejado una enorme laguna en el conocimiento.

Las concepciones sobre la muerte están íntimamente ligadas con los diversos modos de producción. Cuando los pueblos son cazadores y recolectores la concepción que tienen de la muerte es muy distinta a la de un pueblo agrícola.

...en los primeros la muerte es una intromisión en los dominios sobrehumanos, por la que los hombres experimentan culpabilidad y quitan la vida sólo para subsistir, en tanto que en los agricultores la idea de la muerte se integra dentro de un culto religioso y constituye el acto más relevante en el sacrificio.<sup>269</sup>

Mircea Eliade afirma que existe una la relación entre los mitos cosmogónicos donde la deidad se sacrifica y su relación con la agricultura.<sup>270</sup> El hombre agricultor participa del acto creador, lo procura, y es esta experiencia por la que se vincula la sexualidad y la muerte, que cifrará la experiencia ritual sacrificial.

Según Molina, las palabras con la que los nahuas se referían a la muerte eran: Muerte *miquiztli*, *miquiliztli*. Muerto *micqui*. *micquetl*. Tener duelo o compasión

<sup>269</sup> Martha Ila Nájera, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico México*, UNAM, 1987, p.36.

<sup>270</sup> Eliade *Op cit.*, p. 312.

de alguno *nite taocollitta. teca nitlaocuya*. Tener duelos *nino, tequipachoa*. Nino, *tolinia*. Ni, *netlamati*. Deudo o hermano *nocetca.nocetlacayo*. Doliente *mococoqui. mihiyotiqui. quitotochiliqui*. Dolor tal *tlanatonauiztli*. Dolorosa cosa, que pone compasión, *tetlaocolti*. Sacrificar u ofrecer algo al muerto *nite,tonaltia. ni,micca uemmana*.<sup>271</sup>

Las concepciones prehispánicas sobre la muerte son sumamente complejas. Para los pueblos mesoamericanos, y para el México prehispánico en particular, la muerte y la vida eran indisociables.<sup>272</sup> La muerte era la condición necesaria para el advenimiento de una nueva vida.<sup>273</sup> La idea de que la muerte proviene de la vida está nítidamente expresada en el mito del Popol Vuh.<sup>274</sup>

No hay en ello una concepción de reencarnación. No hay esperanza de vida individual en el más allá, después de su vida en esta tierra, tal como lo expresan los poetas nahuas<sup>275</sup> como bien señala Eduardo Matos.<sup>276</sup> Lo que hay es una relación estrecha entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Los muertos son la "materia prima" para la génesis de nuevos seres humanos.<sup>277</sup> Esto se expresa también en los mitos, por ejemplo *La Leyenda de los Soles*, donde Quetzalcóatl desciende al inframundo a recoger los huesos preciosos a los cuales fecundará con la sangre de su pene para el advenimiento de los seres humanos.<sup>278</sup> Ese es el punto donde el mito narra el advenimiento del tiempo del hombre. Esta concepción también se expresa en rituales, como el que llaman "llanto de los huesos".<sup>279</sup> Pero también el mundo de los dioses requiere nutrirse de la sangre de los vivos. El sacrificio humano es un rito por el que se paga la deuda a los dioses por la generación de la vida. En la antigua concepción nahua de la muerte no había una idea de inmortalidad. Esta fue introducida con el cristianismo. Es sorprendente advertir que no todas las

<sup>271</sup> Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en Lenguas Castellana y Mexicana*, México, Porrúa, 1977.

<sup>272</sup> Véase Eduardo Matos, *Vida y muerte en el templo mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

<sup>273</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp.219, 222.

<sup>274</sup> Mercedes de la Garza, "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya" *Arqueología*, México 1999, VII, No.40, p.45.

<sup>275</sup> Véase *Cantares mexicanos*, compilación de Angel Ma. Garibay, México, UNAM, 1968, tomo III.

<sup>276</sup> Eduardo Matos, *Camino al Mictlán*, México, Conaculta, 1998, p. 5.

<sup>277</sup> Jacques Galinier, *Op.cit.*, pp.219 y 230.

<sup>278</sup> Primo F. Velázquez, *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1975, pp.120-121.

<sup>279</sup> Galinier, *Op.cit.*, p.219



religiones prometen un más allá, o en todo caso, no para todas las personas. Los antiguos nahuas creían en sus dioses, y sabían que no había otra vida ultraterrena. Sabían que el viaje al *Mictlán*, no era sino un penoso proceso tendiente a desaparecer para que el *teyolía* pudiera reciclarse.<sup>280</sup> ¿Pero esta desaparición también ocurre cuando el destino es el *Tlalocan*? Ni siquiera los guerreros, para quienes se destinaba la posibilidad de acompañar al sol un tiempo y luego transformarse en colibrí, concebían que fueran a trascender a otra vida. De ello tenemos valiosos testimonios en su propia poesía.

#### a) Muerte y duelo en las poesías nahuas

Los *tlamatinime* eran los que escribían la poesía. Los *tlamatinime* eran los sabios, los filósofos, y también científicos, puesto que su función intelectual en la sociedad era amplia. Lo mismo se ocupaban de observar y medir el movimiento de los astros, de conocer las plantas medicinales, de escribir los códices, que de ser guías y consejeros de aquellos que les consultaban. Eran también educadores, y filosofaban sobre la vida y la muerte.<sup>281</sup> Los informantes de Sahagún dieron cuenta de ello, y describieron las maneras como eran nombrados por la sociedad al detallar la naturaleza de sus intervenciones: El *tlamatinime* es un sabio, es una luz que no ahuma, es escritura y sabiduría, conoce a las personas, a las cosas, es guía en los negocios, conoce la tradición, los astros, los libros, hace sabios a los otros, les hace tomar un rostro, es decir una cara, una personalidad, conoce lo que está sobre los hombres y en la región de los muertos, es alguien que conforta, corrige, enseña la verdad, es alguien que cura, es una visión concentrada del mundo.<sup>282</sup> La poesía, dice Garibay, es la más completa y perfecta de todas las artes, es la expresión musical del pensamiento. Nace del sentimiento del rito y de la armonía a cuyas leyes se acomoda la palabra.<sup>283</sup>

León Portilla afirma que en la poesía, es posible advertir los problemas filosóficos que los *tlamatinime* se plantearon y las soluciones que dieron a ellos.

<sup>280</sup> López Austin, *Op.cit.*, México, F.C.E. p. 218 El *teyolía* era una entidad anímica que se localizaba en el corazón. Tenía por función la síntesis entre la razón y la pasión.

<sup>281</sup> Miguel León Portilla, *Filosofía Náhuatl*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 61-72.

<sup>282</sup> León Portilla, *Ibidem*, p.63-70.

Una de las formas de transmitir sus enseñanzas, reflexiones, preocupaciones o dudas fueron sus cantares y discursos aprendidos de memoria.<sup>284</sup> Esos textos hoy recogidos y traducidos son textos de los sabios de una cultura. Es posible que los macehuales pensarán diferente sobre la muerte. Pero las creencias tienen una consistencia muy variable al interior de un mismo grupo o de un mismo rango o clase social. En todo caso si un grupo duda del destino ultraterreno, es posible que cualquier otro nahua de cualquier otro grupo también dudara.

Flor y canto; con este difrasismo designaban su poesía, *(in)Xochitl in cuicatl* es, según León Portilla, uno de los difrasismos nahuas de más hondo contenido.

Incontables veces se repite en los poemas nahuas que “flores y cantos” son lo más elevado que hay en la tierra. Concretamente se afirma que “las flores y cantos” es el único camino para decir lo verdadero en la tierra. Y llega a tanto esta afirmación de que el “conocer poético, venido del interior del cielo” es la clave para penetrar en el ámbito de la *Verdad*, que puede sostenerse que todo el pensamiento náhuatl se tiñó del más puro matiz de la poesía. Fueron los tlamatinime ciertamente los descubridores del carácter poético del pensamiento: flor y canto.<sup>285</sup>

Las flores y los cantos tienen un carácter efímero, como la vida. Los nahuas no creían en otra vida. Al morir se sufría de un estado ultraterreno que tendía a la desaparición. La flor tiene una consistencia corpórea, el canto no. Su materialidad es acústica, no permanece como ahora, fenecía como fenecía la vida, cuando alguien deja de cantar. Cabe preguntarse por qué a los muertos se les lleva flores; no son flores de cualquier material, son naturales. Flores que nacen florecen y se marchitan, como la vida. Flores y cantos son también dos expresiones estéticas. Dos formas de expresión de la vida, vegetal y humana: relación de la tierra con el hombre. Acaso esa tradición nace con la agricultura.

---

<sup>283</sup> Angel Ma. Garibay *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1962 p. 60.

<sup>284</sup> León Portilla, *Ibidem*...p.9.

<sup>285</sup> León Portilla, *Filosofía* ...p.344.

Los *tlamatinime* ensayan en la poesía con “palabras verdaderas” reflexiones sobre el más allá. En la poesía náhuatl se reflexiona sobre las preguntas y problemas filosóficos de todos los tiempos.

En otras palabras, se pone de manifiesto ( en la poesía) que se tenía conciencia de que además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aún cuando podían relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.<sup>286</sup>

Esta idea de León Portilla de que los *tlamatinime* tenían conciencia de que había otra clase de saber me interesa enormemente. En el rito el saber es del orden de la certeza. En la poesía se deja aflorar la duda, la interrogante, la incertidumbre sobre el más allá. Por eso, afirma, aún cuando los *tlamatinime* pertenezcan a la clase sacerdotal, en su papel de investigadores eran algo más que sacerdotes. El sacerdote en el rito no pone en duda su quehacer. El poeta sí se permite expresar sus dudas. La poesía es el lugar para interrogar el contenido de las certezas religiosas, para reflexionar sobre el sentido de la vida y de la muerte.

En una sociedad militarista la guerra constituye el eje del ideal filosófico y poético. El *yaocuícatl* era un “canto de guerra”, eran poesías donde se reflexionaba sobre el sentido de una determinada acción. En otros casos se trataba de *icnocuícatl*, “canto de huérfano” o “canto de angustia” que tenía una inspiración filosófica o elegíaca con una reflexión siempre presente sobre la transitoriedad de la vida y sobre la muerte como final inevitable.

Se entiende pues que en ocasión del extraordinario traumatismo que fue la conquista española, los poetas mexicanos hayan utilizado la fórmula del *icnocuícatl* para cantar los sufrimientos y la angustia frente a su universo aniquilado, y que hayan incorporado un buen número de esos poemas de desdicha en sus narraciones.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> León Portilla, *Op.cit.*, p 73.

<sup>287</sup> Georges Baudot y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, México, Conaculta, Colección Los Noventa, 1983, p 21.

La recuperación de las poesías es, para este estudio, muy importante; porque es un discurso íntimo, no ritual, no institucionalizado. Está institucionalizada la poesía, el tema, pero no la musicalidad y elección de las frases, ahí se aprecian los matices que cada ser imprime a sus ideas.

El rito responde a la necesidad de transmitir una tradición, es la expresión de una experiencia colectiva. La poesía, por ser un arte, es una expresión personal, subjetiva, particular, aunque a su vez sean una expresión social, sobre todo por el importante papel que tenían los *tlamatinime* como sabios de la sociedad. De todas formas sus cantos son un discurso íntimo a diferencia de todos los otros discursos sociales que se conservan, y permite establecer un contrapunto entre el imperativo social y la vivencia subjetiva. Sus formas de transmisión se asemejaban a la mayéutica socrática,<sup>288</sup> eran guías íntimos, sus consejos eran muy precisos, no eran de carácter general, buscaban desarrollar en cada uno un *rostro*. Es un estilo de transmisión completamente diferente al del rito que va de lo colectivo a lo colectivo. El saber transmitido en sus consejos va de uno por uno, atendiendo la singularidad. Y sus cantares también expresan una enseñanza que va de la vivencia singular de una conciencia, a tocar otra conciencia, otro rostro, de lo singular a lo singular, aunque en esa singularidad también se expresa algo que es común a un grupo humano.

El corazón, *yollotl* según León Portilla procede de la misma raíz que *ollin* movimiento, tendencia.<sup>289</sup> El corazón necesita humanizarse, adquirir un rostro. Por eso, nos dice, los *tlamatinime* eran también psicólogos. El saber transmitido en el rito no apunta a desarrollar cada rostro, es una transmisión de otro orden. Desarrollar el rostro de otro, a través del diálogo, era también denominado “poner un espejo a otros” *tetezcaviani*. Eso es lo que hacía el *tlamatinime*. Poner un espejo a otro es hacer que se mire, que se encuentre, a través de las palabras. El corazón debía ser humanizado, y el *tlamatinime* participaba de ese proceso de humanización.<sup>290</sup>

<sup>288</sup> León Portilla, *op. cit.* pp.66-67.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p.80.

Que en la poesía se expresan perspectivas singularísimas, no es algo nuevo. En la selección que León Portilla hizo de trece poetas nahuas, se pueden apreciar diferencias matices, tendencias distintas entre unos poetas y otros. Afirma que los poemas de Cuacuauhtzin y Cacamatzin, se encuentran entre los más tristes, mientras que los del guerrero Temilotzin son una breve y hermosa alabanza a la amistad.<sup>291</sup> De Tlaltecatzin sólo se conoce un poema, pero en él se expresa un canto al placer simultáneo a la expresión de la angustia por la pérdida de sí mismo por obra de la muerte.<sup>292</sup>

La vivencia subjetiva no está divorciada del entorno, está en función de él, está impregnada de la cosmovisión, pero es espontánea, no pautada. El imperativo social puede dictar resignación frente a la muerte, pero la vivencia subjetiva puede mostrar la imposibilidad de resignarse, o un franco rechazo del duelo. En los cantares es un “yo” el que habla aunque con frecuencia se exprese como un “nosotros”.

La reflexión de los *tiamatinime* sobre la verdad, y las dudas sobre el cimiento de la verdad, tuvieron como piedra angular a la muerte. La respuesta a este problema es que lo único verdadero en la tierra es la poesía.<sup>293</sup>

(Fragmento)

“Acaso algo de verdad hablamos aquí...?”

Sólo es como un sueño, sólo nos levantamos de dormir,

Sólo lo decimos aquí sobre la tierra...”<sup>294</sup>

La muerte introduce la duda sobre el valor de todo saber terrenal. Este problema aparece con insistencia en varios autores de estos cantares.

Lo dejó dicho Tochihuitzin,

Lo dejó dicho Coyolchiuhqui:

sólo venimos a dormir,

sólo venimos a soñar,

<sup>291</sup> Miguel León Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1967, p.14.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>293</sup> León-Portilla, *Filosofía ...*, *op.cit.*, p.142.

<sup>294</sup> citado por León-Portilla, *ibidem*, p.136.

no es verdad, no es verdad que venimos a vivir sobre la tierra:  
 cual cada primavera de la hierba, así es nuestra hechura:  
 algunas flores echa nuestro cuerpo: ¡ se marchita!  
 Lo dejó dicho Tochiuhitzin.<sup>295</sup>

Sólo como a una flor nos estimas,  
 Así nos vamos marchitando, tus amigos,  
 Como a una esmeralda,  
 Como a una pintura,  
 Tú así nos borras.  
 Todos se marchan a la región de los muertos,  
 ¿Qué somos para ti, oh Dios?  
 Así vivimos.  
 Así en el lugar de nuestra pérdida,  
 Así nos vamos perdiendo.  
 Nosotros los hombres,  
 ¿a dónde tendremos que ir...?

Hay un brotar de piedras preciosas,  
 Hay un florecer de plumas de quetzal,  
 Nadie, dice, estando a tu lado,  
 Que viva en la indigencia.<sup>296</sup>

En este poema hay casi un reproche al dios al que se dirige, y una interrogación, ¿qué soy para ti si me mandas la muerte como a cualquier otra cosa? Esto muestra que asumir ritualmente la muerte no excluye rebelarse contra esa realidad, expresar un reproche, un dolor de que así ocurra.

Las doctrinas religiosas, aceptadas por el estado y por el pueblo, acerca de la supervivencia de los guerreros como compañeros del sol, o de una vida feliz en los jardines de Tláloc, o teniendo que hacer frente a peligros y pruebas en las moradas inferiores del *Mictlan*, la región de los muertos, eran ya objeto de duda en el pensamiento de no pocos *tlamatinime*. Nezahualcóyotl, recordando

<sup>295</sup> León-Portilla, *ibidem*, p.137 .

<sup>296</sup> León Portilla, *Trece poetas...*op.cit.,p. 22, poema atribuido a Netzahualcóyotl.

conceptos antiguos, tal vez de origen tolteca, expresa su duda preguntándose a dónde hay que ir, o qué sabiduría hay que encontrar para llegar a Quenonamican, “donde de algún modo se vive”, a can on ayac micohua a “donde la muerte no existe”:

¿A dónde iremos  
 donde la muerte no existe?  
 Mas, ¿por esto viviré llorando?  
 Que tu corazón se enderece:  
 Aquí nadie vivirá para siempre.  
 Aun los príncipes a morir vinieron,  
 Hay incineramiento de gente.  
 Que tu corazón se enderece:  
 Aquí nadie vivirá para siempre.<sup>297</sup>

#### Canto de Axayacatzin a Itzcóatl rey de México

Bajó aquí la muerte florida:  
 Llegó aquí hasta la tierra:  
 La hacen en Tlapalla los que con nosotros viven.  
 El llanto se va elevando,  
 Pero allá cada uno es puesto en su sitio,  
 en el interior del cielo.  
 Hay canto mezclado al lloro  
 por la ida general al lugar del Misterio.  
 Eres festejado allá:  
 Divinas leyes hiciste,  
 Pero has muerto y quedas desviado:  
 tú has hecho dolor y lastimosa desolación.  
 No dijo un hombre una vez:  
 El que persiste, se cansa:  
 A nadie hace perdurar el que da la vida.  
 ¡Día de llanto, día de lágrimas!  
 Tú corazón está triste.  
 ¿Vendrá otra vez cada uno de los reyes?  
 Sólo los recuerdo: a Itzcóatl,

y mi tristeza me llega al alma.  
 ¡Tal vez se ha cansado y está emperecido  
 el Dueño de la Casa, el que hace vivir!  
 ¡A nadie duradero hace ya en la tierra!  
 ¿A dónde iremos?  
 Mi tristeza me llega al alma  
 Por eso sigue el desfile, es la marcha de todos.  
 ¿Quién de los nobles, los príncipes o los reyes  
 no nos ha dejado huérfanos?  
 Entristeceos, oh príncipes.  
 ¿Acaso alguno viene del Lugar del Sortilegio?  
 ¿Acaso es sitio allí de donde ha de regresar?  
 ¿Dónde está el Lugar de los ya descarnados?  
 ¿Vendrán a darnos noticias  
 Motecuzoma, Nezahualcóyotl, Totoquihuatzin?  
 ¡Ellos nos dejarán huérfanos!  
 Entristeceos, oh príncipes.  
 ¿Dónde vagaba mi corazón?  
 Yo, Axáyacatl, los busco...  
 Nos dejó Tezozomocli:  
 sólo digo mi triste canto.  
 A sus vasallos, a las ciudades  
 Que vinieron a regir los señores  
 Las han ido dejando abandonadas...  
 ¿Habrá quietud acaso? ¿ha de volver alguno?  
 ¿Quién pudiera decírmelo?  
 Sólo sigo mi triste canto.<sup>298</sup>

Este es un poema por el duelo de Itzcóatl. El duelo pasa por una fase de desolación. Parte del duelo subjetivo es la ocasión de reflexionar sobre la propia muerte, y la duda sobre el lugar de destino luego de la muerte.

Quando se habla de sentimientos nahuas, se entra en un terreno pantanoso, seguramente porque tenemos pocas fuentes para hablar de ello, pero también porque hay un prejuicio muy arraigado, fruto del positivismo que despreció el mundo subjetivo, a reconocerles que también tenían dudas, contradicciones,

---

<sup>297</sup> Ibidem, p. 51.



temores y tristeza. Que esa tendencia a desconocerles esa realidad existe no es nuevo, ya Garibay la advertía desde los años cincuenta:

Hay un fenómeno cultural no suficientemente estudiado en México. La inmensa mayoría sonríe cuando lee un título como el que designa este estudio. (Filosofía) Es la pesadumbre del prejuicio sobre las mentes, por ignorancia, o por desdén irracional. Y es un prejuicio ilógico, mucho más que en otros campos. Porque se admiran, los mismos que sonríen, de los monumentos que la arqueología descubre, de los hechos que la historia trasmite, pero cuando se llega al campo de las ideas, emociones y sentimientos de la vieja cultura, se relega al país de las leyendas y fantasías germinadoras de novela todo lo que se ofrece como vestigio de cultura en la etapa prehispánica.

Ilógico, porque es natural admitir que quien pudo esculpir la llamada Piedra del Sol, gala de nuestro Museo de Arqueología, y quien pudo elevar construcciones como las Pirámides, podía ciertamente enlazar sus pensamientos y dar a conocer sus emociones. Pero en ese campo, o se niega capacidad a los antiguos, o se define que no podemos saber qué pensaron, qué sintieron, qué ideales rigieron sus actos y normaron su marcha en el mundo durante los milenios en que floreció su cultura.<sup>299</sup>

Pero lo que no se puede desconocer es la realidad de un texto, y en el texto los poetas dicen sus sentimientos, no hay allí especulación del investigador, ni hipótesis alguna; es la palabra escrita y por eso mismo estos poemas constituyen una fuente valiosísima.

Canto a Nezahualcóyotl

*Preludio de un poeta:* Ya se disponen aquí nuestros tambores:

Ya hago bailar a Águilas y Tigres.

Ya estás aquí en pie, Flor del Canto.

Yo busco cantos: son nuestra dicha.

Oh príncipe mío, Nezahualcóyotl,

ya te fuiste a la región de los muertos, a

al lugar de la incierta existencia:

ya para siempre estás allí.

*Nezahualcóyotl:* al fin allá, al fin allá:

Yo Nezahualcóyotl llorando estoy.

¿Cómo he de irme y de perderme en la región de los muertos?

---

<sup>299</sup> Garibay, *Cantares ...op.cit.* p. 16

Ya te dejo, mi dios por quien se vive:  
 Tú me lo mandas: he de irme y perderme  
 en la región de los muertos.<sup>300</sup>

León Portilla destaca una de las posiciones ante el más allá: *Si hay que morir  
 gocemos al menos ahora.*

Anca zanio nican ni tlalticpac  
 Huelic xochiti in cuicatl  
 Man ya tonecuitonol in ma ya tonequimiloi,  
 ¡ic a xon ahucan!<sup>301</sup>

Este anhelo, esta convocatoria a gozar de la vida, porque ya no hay otra, es completamente contraria a la tradición cristiana, como lo veremos en el capítulo siguiente del período colonial. Las preguntas por el sentido de la existencia están presentes en muchos cantos, estos son dos de ellos:

¡A dónde iremos?  
 Sólo a nacer venimos.  
 Que allá es nuestra casa:  
 Donde es el lugar de los descarnados

Sufro: nunca llegó a mi alegría, dicha.  
 ¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?  
 No es esta la región donde se hacen las cosas  
 Ciertamente nada verdea aquí:  
 Abre sus flores la desdicha.<sup>302</sup>

.-

“(Si) en un día nos vamos,  
 en una noche baja uno a la región del misterio,  
 aquí solo venimos a conocernos,  
 sólo estamos de paso sobre la tierra.  
 En paz y placer pasemos la vida: venid y gocemos.  
 Que no lo hagan los que viven airados: la tierra es muy ancha!  
 ¡Ojalá siempre se viviera, ojalá no hubiera uno de morir!”<sup>303</sup>

<sup>299</sup> Angel Ma. Garibay, prólogo al libro de Miguel León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, op.cit., p.XV.

<sup>300</sup> Garibay, *Cantares Mexicanos*, op. cit. p.10.

<sup>301</sup> citado por León Portilla *Op.cit.* p. 307.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p.57.

Si los *tlamatinime* eran guías y consejeros, es muy probable que ayudaran a los deudos a encarar sus duelos. Ser sabios, conocer las tradiciones y respetarlas, y asumir la realidad de la muerte, no les impedía, sentir dolor y pena, de dejar la vida, ni se limitaban en la expresión de tales sentimientos. En muchos cantares dan curso a sus lamentos y dudas.<sup>304</sup> Si los sabios se permitían la libertad de lamentarse de la muerte y de dudar del más allá, no tenemos bases para no concederles a los comunes miembros de la antigua sociedad nahua la misma posibilidad de haberlo hecho.

### **b) Actitud de los poetas nahuas ante la muerte**

Las poesías nahuas expresan también el sufrimiento de los *tlamatinime*, así como lo que causa su placer, y regocijo. Es recurrente la convocatoria a gozar de la vida ya que moriremos. Si hemos de morir no habrá que llorar todo el tiempo, esta brevedad e incertidumbre de la existencia es lo que dio a la vida tan grande valor y como dice Eduardo Matos,<sup>305</sup> la cultura nahua no fue una cultura que rindiera culto a la muerte en un sentido necrofilico, sino a la vida, por lo cual la muerte era respetada, ya que el sentido de la vida nada sería sin la muerte. La íntima relación entre vida y muerte será objeto de análisis en un apartado posterior.

Es frecuente encontrar en artículos de estudiosos del mundo náhuatl una insistente idea de que la muerte como era algo valorado no era llorada, sea que la forma de morir fuera honrosa como el caso de la guerra o por parto, o sea que la muerte fuera por enfermedad. Beatriz Barba de Piña Chán afirma que los deudos no la padecían.<sup>306</sup> Sin embargo, las poesías de los *tlamatinime* contradicen tal postura que circula entre muchos antropólogos. Seguramente esta postura se deriva de que el estudio del duelo se ha centrado en el imperativo ritual, en el “deber ser”, en el comportamiento esperado, so pena de padecer que el difunto no se pueda ir si se le llora. Sin embargo la poesía es

---

<sup>303</sup> *Ibidem* p.139.

<sup>304</sup> Véase Garibay, *Cantares ...op.cit*, así como las obras de León Portilla a que nos hemos referido.

<sup>305</sup> Eduardo Matos, *Muerte a filo de obsidiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 17.

quizá el único testimonio que tenemos de cómo la vivían más íntimamente más allá del comportamiento que ritualmente era esperado. Si se ama la vida, no se desea morir. Si se ama a un ser querido, su muerte es dolorosa.

Yo sólo me afijo,  
 digo:  
 que no vaya yo  
 al lugar de los descarnados.  
 Mi vida es cosa preciosa.  
 Yo sólo soy,  
 Yo soy un cantor,  
 de oro son las flores que tengo.  
 Ya tengo que abandonarla,  
 sólo contemplo mi casa,  
 en hilera se quedan las flores.  
 ¿Tal vez grandes jades,  
 extendidos plumajes  
 son acaso mi precio?  
 Sólo tendré que marcharme,  
 alguna vez será,  
 yo sólo me voy,  
 iré a perderme.  
 A mí mismo me abandono,  
 ¡Ah, mi Dios!  
 Digo: váyame yo,  
 Como los muertos sea envuelto,  
 yo cantor,  
 sea así.<sup>307</sup>

Los tlamatinime dejaron plasmado su dolor por morir, su tristeza, y también la posibilidad de asumir que la muerte vendría. Son dos tendencias que coexisten. Asumir la muerte, no impide expresar el dolor o el temor por dejar la vida. Si la vida es breve es insoslayable interrogarse por su sentido. El siguiente es un poema de Nezahualcóyotl en pleno duelo. Él destaca la falta que deja la ausencia de gente muy apreciada por él. Esa falta es nombrada

---

<sup>306</sup> Beatriz Barba de Piña Chán, "Las cihuapipitín, sublimación de la muerte por parto", en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, Comp. Barbro Dahlgren, México, UNAM, 1993 p. 31.

aquí, “ *Nos dejaste sin provisión en la tierra*”. Los cantos de otro también nutren. Él se lamenta que los ha perdido, sus cantos se han ido con ellos. Este testimonio da cuenta del *duelo subjetivo* del poeta.

(Fragmento)

Estoy triste, me aflijo,  
 yo, el señor Nezahualcóyotl  
 Con flores y con cantos  
 recuerdo a los príncipes,  
 a los que se fueron,  
 a Tezomocztin, a Quahquiauhtzin.  
 En verdad viven,  
 Allá en donde de algún modo se existe.  
 ¡Ojalá pudiera yo seguir a los príncipes, llevarles nuestras flores!  
 ¡Si pudiera yo hacer míos  
 los hermosos cantos de Tezomocztin!  
 Jamás perecerá tu renombre  
 ¡oh mi señor, tú Tezomocztin!,  
 así, echando de menos tus cantos,  
 me he venido a affligr,  
 sólo he vido a quedar triste,  
 yo a mí mismo me desgarró.

He venido a estar triste, me aflijo.  
 Ya no estás aquí, ya no,  
 En la región donde de algún modo se existe,  
 Nos dejaste sin provisión en la tierra,  
 Por esto, a mí mismo me desgarró.<sup>308</sup>

Todos estos poetas tienen diversos temas en sus cantos, he seleccionado sólo aquellos que se refieren al dolor por la muerte, o al su sufrimiento por sus duelos.

¿A dónde en verdad iremos  
 Aunque fuera yo piedra preciosa,  
 aunque fuera oro,

---

<sup>307</sup> León Portilla, *Trece poetas ...op.cit.*, p. 35 poema de Tlaltecztin.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p.65, poema de Nezahualcóyotl.

seré yo fundido,  
 allá en el crisol seré perforado.  
 Sólo tengo mi vida,  
 yo, Cuacuauhtzin, soy desdichado...

(fragmento)

Deja abrir la corola a tu corazón,  
 deja que ande por las alturas.  
 Tú me aborreces,  
 tú me destinas a la muerte.  
 Ya me voy a su casa,  
 pereceré  
 Acaso por mí tú tengas que llorar,  
 por mí tengas que afligirte,  
 tú amigo mío,  
 pero yo ya me voy,  
 yo ya me voy a su casa.  
 Sólo esto dice mi corazón,  
 no volveré una vez más,  
 jamás volveré a salir sobre la tierra,  
 yo ya me voy, ya me voy a su casa.<sup>309</sup>

Este triste canto de Cuacuauhtzin tiene un contexto ciertamente desgraciado, que refiere León Portilla. El poeta escribe este canto cuando predice su muerte sabe que va a morir, pero está más triste aún, porque es Netzahualcóyotl, su amigo, quien lo envía a la guerra, al lugar más peligroso. La razón no es militar, es una bella joven, Azcalxochitlzin, que iba a ser mujer de Cuacuauhtzin.

Cuacuauhtzin invita a su amigo Netzahualcóyotl a su palacio, ahí se prendó apasionadamente de ella. Cuacuauhtzin es despojado de su vida y de la que sería su mujer por su amigo. Que Cuacuauhtzin sospechó sus intenciones es un hecho, en su canto se dirige a él de manera ambigua, por momentos se fusiona con un dios de la muerte, pues se dirige a su casa, a la casa de la muerte.

Para más regalarlo quiso que en la mesa le sirviese Azcalxochitlzin..., que esta señora la criaba para tomar estado con ella y ser su mujer legítima y hasta entonces no la había gozado por no

tener edad para el efecto...El rey Nezahualcóyotl cuando vio aquella señora...tan hermosa y dotada de gracias y bienes de naturaleza, dejó todas las melancolías y tristezas que traía consigo y se le robó el corazón. Y disimulando lo mejor que pudo su pasión, se despidió de este señor y se fue a su corte, en donde dio orden con todo el secreto del mundo de mandar quitar la vida a Cuacuahtizn por parecer mejor su hecho...<sup>310</sup>

Por honrosa y asumida que sea la función del guerrero, no está excluido su quehacer militar de causar un profundo dolor frente a la pérdida de sus compañeros de batalla. El guerrero tampoco está excluido de sentir temor frente a la posibilidad de su propia muerte.

(fragmento)

Mi corazón está triste,  
soy el joven Nezahualpilli.  
Busco a mis capitanes,  
se ha ido el señor,  
quetzal floreciente,  
se ha ido el joven y fuerte guerrero,  
el azul del cielo es su casa.  
¿Acaso vienen Tlatohuetzin y Acapipiyo!  
a beber el florido licor  
aquí donde lloro?<sup>311</sup>

El florido licor es la guerra, en relación metafórica con los colibríes. Se creía que el guerrero se transformaba en colibrí al morir. Hay una analogía metafórica entre la embriaguez de la guerra florida, y la embriaguez del colibrí por el néctar de las flores.

### c) Los centros anímicos, las entidades anímicas.

Reflexionar sobre las entidades anímicas es importante porque sobre estas creencias se pretendió imponer la creencia cristiana del alma, que no recubre

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 87, poema de Cuacuahtzin.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p.80.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 107, fragmento de poema de Nezahualpilli.

el sentido de lo que antiguamente se concebía como una fuerza anímica.<sup>312</sup> Si agregamos a ello la imposibilidad de traducir la riqueza significativa de cada una de estas entidades, podremos apreciar mejor, por ejemplo, como en grupos del Estado de Guerrero de origen nahua, la creencia que hoy en día tienen sobre la *sombra*<sup>313</sup> recoge varias propiedades de lo que antes de la conquista eran tres entidades anímicas.

Pero también nos permite analizar algo que considero muy importante destacar aunque el propósito de este estudio rebasa con mucho la posibilidad de contestarme a esta pregunta. ¿La creencia simultánea en un alma (en sentido cristiano) y una *sombra* crea contradicciones entre la creencia en la inmortalidad y la creencia en que no hay tal? O bien podríamos formular la pregunta de otra manera. ¿La creencia cristiana de alma produjo modificaciones sobre la creencia de que no hay inmortalidad?

Considero importante plantearme estas preguntas porque la manera de encarar un duelo, si se cree en la inmortalidad, es muy distinta que si no se cree en ella. Me detendré a analizar estas cuestiones en el capítulo cuatro.

Los mexicas concebían al cuerpo como una superficie sobre la que se podían localizar centros anímicos o flúidos vitales. Había unos menos importantes que otros, y tendían a concentrarse más del lado izquierdo del cuerpo, por ser el lado del corazón. Es interesante hacer notar que los centros anímicos menores estaban localizados en todas las articulaciones, en la cintura y en las pantorrillas. Los centros anímicos mayores estaban localizados en la cabeza, en el corazón y en el hígado.<sup>314</sup>

“Un centro anímico puede definirse como la parte del organismo humano en el que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en la que se generan los

<sup>312</sup> López Austin, *Tamoanchan y...op.cit.* p. 222.

<sup>313</sup> Sobre la *sombra* Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cujjla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958 y Marcos Matías Alonso, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses*, (Siglos XVI-XX) México, Ciesas, 1994.

<sup>314</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1996, Vol. I, pp.197-262.



impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas.”<sup>315</sup>

El centro anímico localizado en la cabeza se llamaba *tonalli*, el centro anímico localizado en el corazón se llamaba *yolia* o *teyolia* y el centro anímico localizado en el hígado se llamaba *ihiyotl*.

No hay identidad entre centro y órgano. Un centro anímico puede corresponder o no a un órgano. La energía anímica que reside en un centro anímico es frecuentemente concebida como una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del órgano en el que reside. López Austin considera que es importante la diferenciación entre centro, en el que reside y la fuerza anímica alojada en él, porque permite explicar el proceso de desprendimiento de la fuerza al acontecer la muerte.<sup>316</sup>

“Las tres entidades, ya en el pensamiento antiguo, ya en el moderno, son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre; pero ninguna de ellas es exclusiva del ser humano.”<sup>317</sup>

Se pensaba, y en algunas comunidades indígenas como los chortíes por ejemplo, se piensa que estas entidades anímicas producen emanaciones, no sólo cuando la materia está viva sino incluso después de muerta.<sup>318</sup>

En la cabeza se ubicaban la conciencia y la razón, y en el hígado las pasiones, y todas aquellas funciones que se consideraban lejos de las funciones de pensamiento. El corazón era la síntesis de ambas funciones contrastantes. En el corazón se encontraban toda clase de procesos anímicos.

El sol era por excelencia el portador del *tonalli* al que recurrían los médicos, pidiendo su intervención para curar una grave enfermedad relacionada con esta entidad anímica.<sup>319</sup>

---

<sup>315</sup> *Ibidem* p.197.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 230.

Había que cuidar el *tonalli* de los niños, puesto que podía escapar de su cabeza ya que no estaban aún osificadas las fontanelas, y había una serie de prescripciones para los padres de un recién nacido.

El niño estaba provisto de la irradiación inicial de los nueve cielos superiores durante toda su vida intrauterina. Al independizarse de la madre, era necesario que su *tonalli* se incrementara. Ahora debía recibir fuerza de seres que estuviesen próximos a él. Ya en la superficie de la tierra, ya en los cielos inferiores. Las fuerzas llegaban cotidianamente a la superficie de la tierra a través de los cuatro árboles divinos.<sup>320</sup>

Sin embargo, no debía ser expuesto directamente a los rayos solares, hasta que se supiera si la carga de *tonalli* del día de su nacimiento era benéfica o dañina. De lo contrario se podía imprimir de forma definitiva una energía desfavorable. Por ello recurrían al fuego dentro del hogar, del que nadie podía tomar, para no robarle lo que le correspondía al niño. Esto terminaba una vez que era ofrecido a los dioses y se le imponía el nombre público, además de mantener el nombre secreto en el caso de que le hubiese tocado una carga desfavorable.<sup>321</sup>

Es interesante advertir que el cabello era considerado como un recipiente de fuerza que evitaba que el *tonalli* se saliera, de modo que cuando alguien moría, le arrancaban un mechón de la coronilla y lo unían con el primer mechón de cabellos que le habían cortado cuando recién nacido.

Pero también el cabello (y las uñas) eran la expresión de un nuevo florecimiento de los antepasados. Al bebé recién nacido se le saludaba así:

“Anda ve a N., mi hermano que vive y gobierna; salúdale de mi parte, porque he oído que nuestro señor ha hecho misericordia con él en darle un hijo, su hechura: dile que desde acá le saludo, porque ha nacido y ha llegado a este mundo su piedra preciosa y su pluma rica, que es planta y generación de nuestros señores, los reyes que pasaron y dejaron su generación como pedazos de sí mismos, que son sus cabellos y sus uñas; y es su sangre, y su imagen,...”<sup>322</sup>

<sup>320</sup> *Ibidem.*

<sup>321</sup> López Austin, *Cuerpo ...op.cit.*, p.230.

<sup>322</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975, Libro VI, Cap. XXXV.2 p.392.

El *tonalli* puede salir peligrosamente si se despierta a alguien, de manera súbita. A la entidad anímica denominada *tonalli*, algunos grupos, como los tzotziles, le llaman “sombra” o *ch’ulel*, y se encuentra en humanos animales, plantas y cosas. Actualmente los totonacos nombran con el vocablo *listakua* a una especie de alma que es lo que hace vivir o crecer al cuerpo<sup>323</sup> y los negros cuijleños<sup>324</sup> piensan que así se pierde la *sombra*, por un susto o un despertar súbito. La sombra reproduce la silueta de una cosa o de una persona, pero es incorpóreo. También se cree que en los sueños, la *sombra* viaja y visita a los muertos y a los dioses, y por esa razón podría ser capturada.

Es como aire; está en la imagen del cuerpo, “como venimos al mundo”, “como un monumento”, es decir, en la forma corporal. Es la esencia impalpable del individuo, de su forma física y de sus características mentales; en breves palabras, es la imagen onírica del individuo. La sustancia espiritual que constituye el *ch’ulel* nunca muere, ya que pasa de un ser a otro en un ciclo interminable...<sup>325</sup>

El término “sombra” se encuentra en toda mesoamérica. Y diversos grupos nahuas lo utilizan hoy en día. Lopez Austin supone que pudo haber sido traducido del náhuatl *cehualli*,<sup>326</sup> afirma que es un concepto y una creencia no occidental introducidos y difundidos por los negros africanos, me referiré a esta creencia en el capítulo cuarto.

El término cristiano *alma* y el término *sombra* no son equiparables. Para los cuijleños de Guerrero, por ejemplo, la persona o cristiano se compone de cuatro partes, 1) cuerpo, 2) alma, 3) sombra y 4) el tono. Para este grupo la sombra es el componente más importante, pues ahí reside el nombre de la persona.<sup>327</sup>

“La sombra se describe como algo inmaterial que tiene la forma del cuerpo humano. Ninguna ha podido ver la sombra del vivo, algunas veces han sentido su presencia; en cambio son

<sup>323</sup> Yolótl González, *Las aventuras del alma*, México, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, SEP, INAH, s/fecha, p. 5.

<sup>324</sup> Matías, *op. cit.*, p. 154.

<sup>325</sup> Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, México, FCE, 1965, p.240.

<sup>326</sup> López Austin, *Cuerpo...op.cit.* p.252. Véase Aguirre Beltrán Cuijla, *Op.cit.*, p.177.

<sup>327</sup> *ibidem*, p.176.

muchas las personas que han visto la sombra del muerto en el sitio preciso donde el cadáver fue colocado sobre el suelo.”<sup>328</sup>

La sombra puede desprenderse del cuerpo sin que la persona muera. Puede viajar, recorrer lugares diversos durante el sueño. Pero es justamente en esas trayectorias cuando puede sufrir la captura de un enemigo ya sea vivo o muerto. En todo caso se trata de alguien con una fuerza sobrenatural.

También puede producirse un súbito desprendimiento de la sombra ante un susto o espanto. En ambos casos es preciso un rito para recuperarla. También se dice que la enfermedad es consecuencia de la pérdida de la sombra.<sup>329</sup> En los grupos estudiados por M. Matías el rito para recuperar la sombra se denomina “levantar la sombra”, “regada” o “cadena”. Según Aguirre Beltrán “levantar la sombra” es un término que en Cuijla sólo se aplica a la sombra de un muerto, y coincide con el rito del levantamiento de la cruz, mientras que agarrar la sombra es un término utilizado para capturarla cuando se ha desprendido de una persona viva.<sup>330</sup> En resumen, en Cuijla, se *levanta la sombra* de un muerto, se *agarra* la sombra de un vivo.<sup>331</sup> Si se sueña a un muerto se carga la sombra, por ello no se “debe soñarlo, es una forma de espantar o inquietar al deudo.”<sup>332</sup>

Si la recuperación de la sombra demora o no se consigue, la persona muere. Cuando una persona fallece, los cuijleños consideran que es preciso levantar la sombra para que no se quede vagando y vaya también al lugar de los muertos para tranquilidad de los deudos y de los vecinos del difunto.

A los nueve días del fallecimiento de la persona, se levanta la cruz de la baja tierra, para trasladarla al mundo sobrenatural de los muertos. Este traslado no significa un distanciamiento definitivo, pues es la sombra la que viaja al altar de las ofrendas de sus parientes cada día de muertos.<sup>333</sup>

<sup>328</sup> *Ibidem*, p.178.

<sup>329</sup> Matías *op. cit.* p.131.

<sup>330</sup> Aguirre Beltrán, *op.cit.* p.183.

<sup>331</sup> *Ibidem* p. 182.

<sup>332</sup> Doña Emilia Vda. de Sánchez, informante de Malinalco, Mex.

<sup>333</sup> Aguirre Beltrán, *Op.cit.*, p.183.

¿Cuál es el agente de la captura de la sombra? En Huitziltepec son los duendes, que son equiparados con los aires, hay de varios colores y de diferentes calidades, y están localizados en los puntos cardinales. Y en Mezcala, Gro. los aires que atraparon la sombra los asocian con *una* madre.

“Le rezan en la cama al enfermo. Matan gallinas, hacen tamales de masa en forma de muñecos y bolsitas tejidas, en las cuales ponen flores y lo llevan hasta donde están los aires por la orilla del río. Van al Campo Santo a rezarle a *la madre* para que lo suelte. Ponen ofrendas en bolsitas y las sueltan por el río.”<sup>334</sup>

Esta creencia de que una madre muerta puede aparecer en forma de aire y enfermar a los vivos es una antigua creencia prehispánica descrita por Sahagún sobre las *cihuateteo*.<sup>335</sup>

Finalmente es importante mencionar la estrecha relación que existe entre las lluvias y los muertos. En Xochipala, Guerrero, Las ceremonias de petición de lluvia que se realizan en cumbres y cuevas, frecuentemente se combinan con la ceremonia de *levantamiento de sombra*, para impedir que los espíritus puedan restar efectividad a la ofrenda para la lluvia.<sup>336</sup>

El *teyoia* era la entidad anímica que residía en el corazón. Era una fuerza que iba al mundo de los muertos, y que allá se transformaba en ave.<sup>337</sup> Considero que la creencia en que la entidad anímica vuela es consistente si nos atenemos a las dos formas de representación: o son aires o es un ave. El aire también “vuela” y además es incorpóreo.

Los informantes de Sahagún al describir las distintas aves dicen:

Hay otra avecilla que se llama yollotótoti; críase en la provincia que se llama Teotlixco, es hacia la Mar del Sur; es ave pequeñuela como una codorniz. Llámense yollotótoti porque los habitantes de aquella provincia dicen que los corazones de los difuntos, o sus ánimas, se vuelven en aquella ave. Su canto es dulce y suave, la cabeza y el pecho y las espaldas son

<sup>334</sup> Matias, *Op.cit.*, p. 150.

<sup>335</sup> Sahagún, *op. cit.* LII, Cap.XIX, 8.p.95.

<sup>336</sup> Matias, *Ibidem*, p. 142.

<sup>337</sup> López Austin, *Tamoanchan y .op. cit* p.220.

entre pardo y amarillo, la cola tiene negra, las plumas de las alas tiene ametaladas y las puntas blancas; es de comer.<sup>338</sup>

La idea de que una entidad anímica se transforma en ave está presente también al referirse al ánima de los guerreros que pasado cierto tiempo de acompañar al sol, se transforman en aves del árbol florido.

Por lo antes dicho se entiende que lo que se ofreciera en sacrificio a los dioses fuera precisamente el corazón de los sacrificados. Es una ofrenda para cuya transformación media el sacrificio y la ingesta simbólica de los dioses. Pero también porque se creía que el fuego divino se alojaba en el pecho de los hombres-dioses.<sup>339</sup>

Si no se trata siempre de un ave, si es recurrente la creencia de que el alma al salir del cadáver lo hace como ser alado o volátil. Los tarahumaras (o raramuris como se llaman a sí mismos) por ejemplo, pensaban que el alma es como una mariposa que se aleja volando en el momento de la muerte, dejando atrás el capullo.<sup>340</sup>

El *ihíyotl* es la tercera entidad anímica importante, reside en el hígado. A diferencia del *teyolía* que los padres del cerro proveían al niño cuando estaba en el vientre materno, el *ihíyotl* se produce o se dona en el momento de la insuflación, cuando el niño era ofrecido al agua. Es el aliento comunicado por *Citlalicue*, *Citlallatónac* y los *ihuicac chaneque*.<sup>341</sup>

Se representan al *ihíyotl* como un gas luminoso con propiedades para influir sobre otros seres y en particular para atraerlos. El *ihíyotl* puede emanar también de restos humanos. El *ihíyotl* debía ser constantemente revitalizado, ya sea como aire que se aspiraba, o como alimento.

<sup>338</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro XI, Cap. II, 27, p.632.

<sup>339</sup> Nájera, *op. cit.* p. 167.

<sup>340</sup> González, *Las aventuras... op.cit.* p. 13.

<sup>341</sup> López Austin, *Cuerpo humano...op.cit.*, p.258.

A las parturientas muertas en el primer parto se les temía que volviesen ciertos días bajo la forma de aires malos, porque podrían enfermar a los niños.

Y por esto las hacían fiesta y en esta fiesta ofrecían en su templo, o en las encrucijadas de los caminos, pan hecho de diversas figuras. Unos, como mariposas, otros de figura del rayo que cae del cielo que llaman xoneuitli, y también unos tamalijos que se llaman xucuichtlamatzoalli, y maíz tostado que llaman ellos izquitl.<sup>342</sup>

Acaso estos aires son los mismos que retienen hoy en día, en Guerrero, la sombra de algunas personas por cuya causa se encuentran enfermas. También a estos aires les ofrecen tamales para pedir que suelten la sombra, como veremos más adelante.

Quizás se representa a las parturientas como aire, al igual que el *ihiyotl* porque éste corresponde al segmento femenino del cuerpo,<sup>343</sup> el mundo inferior y la tierra.<sup>344</sup>

Al hígado le llamaban *ihiyotl*, desde el que se controla la vida, la sexualidad y el proceso digestivo.<sup>345</sup>

El *ihiyotl* prehispánico tiene su equivalente colonial y moderno en los “vientos” o “aires de noche”. Estos son tenidos por los indígenas actuales de Veracruz, Puebla y Chiapas como los nocivos espíritus de los muertos que regresan a la faz de la tierra. Por ejemplo los nahuas de Veracruz, famosos por sus figuras recortadas de papel amate, representan a los aires con cuerpos esqueléticos. Los chortíes, por su parte, llaman *ijiyó* a este espíritu. Afirman que es una sustancia vaporosa que tiene la cualidad de abandonar el cuerpo vivo o los cadáveres de los muertos. El *ijiyó* es irradiado por gente envidiosa, irritada, agitada, exhausta, así como por los hechiceros y por las mujeres en menstruación. Estos individuos son supuestamente inmunes a la hechicería y a los fantasmas, además de tener el poder de dañar a gente con un *ijiyó* débil.<sup>346</sup>

<sup>342</sup> Sahagún, *op.cit.* Libro I, Cap. X, 4, p. 35.

<sup>343</sup> López Austin *Op.cit.*, p. 398.

<sup>344</sup> Véase Elizabeth Baquedano, “Guerra y Tierra”, en *Pensar América*, comp. A Garrido Aranda, Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, España, 1997.

<sup>345</sup> López Luján y Vida Mercado, “Las esculturas de Mictlantecuhtli de la Casa de las Águilas” en *Camino al Mictlán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p.32.

<sup>346</sup> *Ibidem* p. 34.

Los cambios químicos de un cadáver producen luz y hedor que los indígenas interpretaron como el desprendimiento del *ihiyótl* del cuerpo.

Según McKeever Furst, citado por López Luján la idea del *ihiyótl* como un aire fétido y resplandeciente encuentra su base en un fenómeno conocido como *ignus fatuus* que en muy diversas tradiciones ha sido interpretado como la presencia de espíritus. El *ignus fatuus* son luces "flotantes" que oscilan y cambian constantemente de dirección. Son luces de color azul, verde, violeta o amarillo, generalmente son visibles de noche sobre espejos de agua o en tierra firme en tiempo de lluvias, cuando la vegetación está húmeda. Se producen por la ignición espontánea del metano generado por bacterias anaerobias en vegetación húmeda o cadáveres en descomposición.<sup>347</sup>

#### **d). Los dioses de la muerte: *Tláloc* , *Mictlantecuhli*, *Mictlancihuatl*.**

##### ***Tezcatlipoca*: deidad que rige sobre la vida y la muerte**

*Tláloc* es una deidad compleja. *Tláloc* preside el *Tlalocan*, su compañera es la diosa *Chalchihuitlicue*, diosa del agua<sup>348</sup> que es uno de los destinos de los muertos. Es dios de la lluvia, de los mantenimientos,<sup>349</sup> pero también puede ser un dios terrible, del rayo, del granizo, y puede amenazar con el desbordamiento de los lagos, los ríos, los mares. Por eso *Tláloc* es también representado con una imagen bélica, puede ser un dios destructor. Los antiguos nahuas también lo reconocían como señor de los muertos. Su nombre según Duran significa camino debajo de la tierra o cueva larga.<sup>350</sup>

<sup>347</sup> López Luján, y Vida Mercado, *op. cit.* p. 34.

<sup>348</sup> Francisco. Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, México Porrúa, 1991, capítulo LVI, 5,p.154.

<sup>349</sup> Véase Ma. del Carmen Anzures y Bolaños, "Tláloc, señor del monte y dueño de los animales" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*. Coord. Barbro Dahlgren México, UNAM, 1990, pp.121-122.

<sup>350</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de tierra firme* 2 tomos, México Conaculta, 1995,p.89.



El carácter que tenía Tláloc como dios de los muertos es muy claro en las representaciones en las que, posesionado por la muerte, el Sol del occidente recibe de Tláloc la máscara de anteojeras circulares y la "bigotera" de grandes dientes agudos para indicar que el dios celeste ya está muerto.<sup>351</sup>

Para Ma. Elena Aramoni, *Tláloc* y *Xiuhtecuhtli* simbolizan el *axis mundi* considera que existe un parentesco simbólico muy estrecho entre el monstruo de la tierra, representante de la diosa madre tierra del mito de origen, y *Tláloc*.

Podríamos pensar en un parentesco simbólico muy estrecho entre Cipactli y Tláloc, el que hasta el postclásico tardío comporta muchas de sus características y atributos. Podríamos decir incluso que en él se concretizó la mitad telúrica de Cipactli, aquella que quedó en el inframundo, corazón de la tierra, y de las aguas originarias, inagotables. Pero Tláloc es también otro gran mediador entre las mitades separadas de Cipactli: es la deidad de la tierra o mejor, es la tierra misma, pero es asimismo la deidad del fuego (rayos) y del agua celestes.<sup>352</sup>

Para Alcina Franch, *Tláloc* no es tanto un habitante del inframundo sino el inframundo mismo.<sup>353</sup> A *Tláloc* se le representa en los códices pintado de negro, con un ojo estelar con la anteojera color azul, el labio sinuoso como serpiente, con cuatro o cinco colmillos, la corona con plumas y un plisado en la nuca. Alcina Franch afirma que el glifo de *Tláloc* se repite, en el código *Tonalámatl* de Aubin, más que en otros, y que el glifo así abreviado (ojo, anteojera, mostacho y colmillos) puede ser un "adjetivo" que califica de inframundano a algún personaje, junto al que dicho glifo aparece.<sup>354</sup> Para este autor los mostachos de *Tláloc*, son quizás uno de sus rasgos más característicos como deidad terrestre o inframundano. Esa boca sinuosa, afirma, es representada en el código Borgia como símbolo del "monstruo de la tierra". La tierra tiene una boca, punto de comunicación de lo subterráneo con lo superior. Las cuevas eran para los antiguos nahuas, bocas para entrar al inframundo. Actualmente numerosas comunidades indígenas le rinden culto a las cuevas, donde se cree vive el Señor de la cueva, y a quien se le llevan ofrendas. Antiguamente se le ofrendaban también sacrificios humanos, como

<sup>351</sup> López Austin, *Tamoanchan...* p.180.

<sup>352</sup> Ma.Elena Aramoni, *Complejos conceptuales indígenas sobre el espacio sagrado del Tlalocan*, tesis doctoral, México UNAM, 1999, p. 84.

<sup>353</sup> José Alcina Franch, "Tláloc y los tlaloque en los códices del México Central" *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, /IIH, 1995, No. 25, p.31.

<sup>354</sup> Anzures, *op cit.* p. 122.

es el caso de la cueva de Oztotétol sustituido por los agustinos por el Señor de Chalma, en el Estado de México.<sup>355</sup>

No podemos dejar de referirnos aquí a los *tlaloques*, divinidades menores del inframundo, servidores de *Tláloc*, que en la mitología son considerados como seres pequeños, guardianes de la naturaleza y sancionadores de quienes la transgreden abusando o lucrando con ella.<sup>356</sup> Su ubicación tópica es diversa, existen *tlaloques* sobre la tierra, otros que sólo están en el inframundo, y otros que pueden estar en todas partes. Unos son dueños del rayo, otros de las nubes. Unos *tlaloques* cuidan los cerros como lugares de nubes, o el cerro mismo como “bodegas de semillas”.

*Mictlantecuhtli* y *Mictlancihuatl* es la pareja de dioses de la muerte, los dioses de los descarnados, del inframundo, presiden el *Mictlán*. *Mictlantecuhtli* es la deidad masculina, y *Mictlancihuatl*, la femenina. Fueron creados por *Quetzalcóatl* y *Huitzilopochtli*.<sup>357</sup>

Esta dualidad masculina y femenina del cosmos en general y de la tierra en particular, es una constante de la tradición mesoamericana. No hay un principio único rector, sino una permanente concurrencia de los opuestos masculino femenino como polos complementarios.<sup>358</sup>

Entre los hallazgos arqueológicos del proyecto *Templo Mayor* se encontró una figura de *Mictlantecuhtli*. A esta deidad se le bañaba ritualmente con sangre de los sacrificados. Esto aparece en una lámina del códice Magliabechiano. Lo que se detalla en la lámina se confirmó con el hallazgo de una escultura de esta deidad, en la Casa de las Águilas, en la zona del Templo Mayor que presentaba una gruesa capa de material color marrón sobre los hombros y brazos, y que el análisis molecular, realizado por Rocío Vargas y Edith Ortiz, mostró que se trataba de restos de fluido sanguíneo<sup>359</sup>

<sup>355</sup> Othon de Mendizábal, “El Santuario de Chalma”, en *Anales de Antropología e Historia*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1925, Vol. 3 4ª, época, pp.96-106.

<sup>356</sup> Anzures, *op. cit.* p. 122.

<sup>357</sup> Quezada, *Op.cit.*, p. 45.

<sup>358</sup> Aramoni, *op.cit.* p.71-72.

<sup>359</sup> López Luján y Vida Mercado, *op. cit.* p.13.

El don de la sangre a los dioses sigue el principio *Dou ut des* que plantea Marcel Mauss.

Las deidades de la muerte presentan rasgos contradictorios. Están asociadas no sólo con la muerte, sino también con la vida, con la fecundidad, con el ciclo vegetal.

“...los dioses del inframundo no sólo tienen un carácter aterrador en los códices mixtecos, donde aparecen en escenas de muerte, sacrificio y destrucción. De manera sorprendente, en otras láminas de los mismos documentos, estos seres esqueléticos también revisten funciones generativas tanto en el ciclo vegetal como en la concepción y nacimiento de los seres humanos.”<sup>360</sup>

Las esculturas de *Mictlantecuhtli* tienen un torso grande y abultado en relación con su cuerpo. En el interior de las costillas se encontraron dos perforaciones de las que pendían un corazón y un hígado del mismo material. En los códices este dios se le representa como una figura descarnada o en proceso de descomposición. Por los restos de pigmento se ve que predominaba el color azul sobre la piel y un círculo amarillo sobre el rostro, mientras que las orejas, hígado, rodillas y listones de las sandalias, eran rojos. La deidad presenta feroces garras en manos y pies. Su postura es inclinada hacia delante. Y en la cabeza presenta orificios que, Eduardo Matos supone, servían para colocarle cabello natural.<sup>361</sup> Los dioses de la muerte, eran representados con el cabello crespo, o con mechones.<sup>362</sup>

*Mictlantecuhtli* ha tenido un lugar de preminencia entre los otros dioses. Esta deidad se le encuentra ya desde el preclásico pero su producción fue más profusa en el periodo Clásico.

Con los mexicas y su expansionismo militar, la expresión artística de la muerte alcanza grados elevados. Se representa pictográficamente a los muertos, y se

<sup>360</sup> *Ibidem*, p.9.

<sup>361</sup> Matos, *Camino al...op.cit.*, p. 19

<sup>362</sup> Virve Piho, *El Peinado entre los mexicas formas y significados*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, tesis doctoral, 1973, pp. 273-7.

elaboran representaciones terroríficas de los dioses de la muerte. Los ritos sacrificiales alcanzan proporciones numéricas significativas. Esta elevada cifra de sacrificios humanos refleja un desarrollo de la religión que justifica el sacrificio de las víctimas militares, y toda la parafernalia ritual, ligada a ello.

Es del todo evidente el significado político del sacrificio humano desde el momento en que es el Estado el que lo maneja. Esto se aprecia con mayor claridad en el sacrificio de la unción de un rey y en el de la consagración de un templo, donde se ve cómo se intimida a los pueblos tributarios y a los jefes de los que, aunque todavía no lo son, reconocen el poderío mexica y su capacidad de poder y control estatal que permite efectuar ceremonias de esa naturaleza.<sup>363</sup>

A las deidades de la muerte se les representa destacando el hígado. López Luján se interroga por esta relación y afirma:

Suponemos que una de las características del hígado que más pudo haber llamado la atención de los pueblos prehispánicos es la gran cantidad de sangre que contiene. Los flujos sanguíneos aportados por la arteria hepática y la vena porta tal vez hicieron que los indígenas equipararan este órgano con el corazón, otro de los receptáculos de las entidades animicas. A esto se suma el movimiento sincronizado con la respiración que acusa el hígado debido a su colindancia con el diafragma. Otros rasgos dignos de ser tomados en cuenta son el tamaño y la posición del hígado entre el estómago y el corazón.<sup>364</sup>

Así como los nahuas dividían el cosmos en una parte superior que pertenece al cielo, a lo caliente, y a lo masculino y una parte inferior que se asocia a la tierra, a lo femenino, a la sexualidad y a la muerte, así también el cuerpo era concebido perteneciéndole una parte a lo "celeste", la cabeza, el tonalli, y las vísceras a lo terrestre a las pasiones, a la femineidad, al excremento, la basura y la muerte.

Los lacandones y los mayas actuales llaman al dios de la muerte *Cizin*, es decir, "el flatulento". La asociación del ánima como un gas está presente hoy en día de diferentes formas. Pero esta manera de nombrarlos no es colonial, proviene del mundo prehispánico.

<sup>363</sup> Yolótl González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 253.

<sup>364</sup> López Luján y Mercado, *op. cit.* p.31.



Foto Ricardo Coín. *Micuitanechilli*, Dios nahua de la muerte

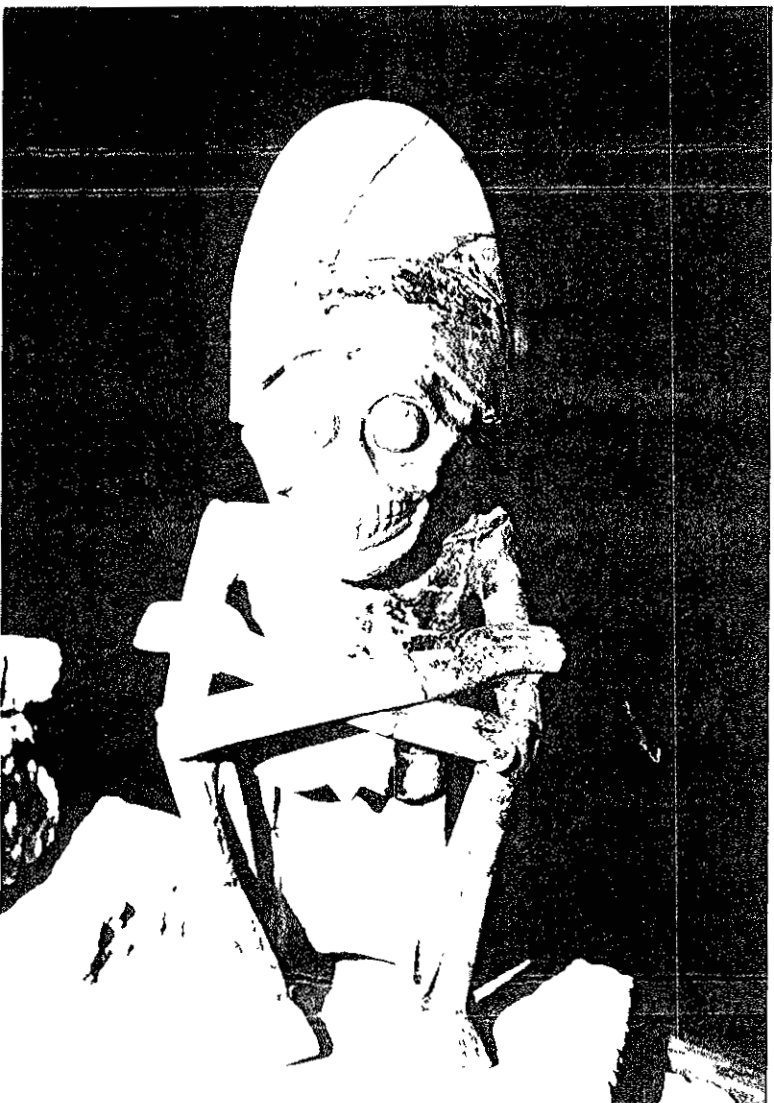


Foto Ricardo Coín. Detalle muerte con tocado

Existían además otras deidades de la muerte de menor importancia, que son conocidas con los siguientes nombres:

Mictlantecuhtli, también conocido como Ixpuztec ("Rostro quebrado"), Nextepehua ("Esparcidor de cenizas") y Tzontémoc ("El que baja de cabeza"), no era la única deidad de la muerte adorada por los mexicas. Aunque de menor importancia, pertenecían a este mismo complejo divinidades como Mictecacíhuatl, Acolnahuácatl, Acomiztli, Chalmécatl, Yoaltecuhtli, Chalmeacacíhuatl y Yoalcíhuatl.<sup>365</sup>

*Mictlantecutli se llevaba al Mictlán a adultos y niños de diferentes edades.*<sup>366</sup>

### **Tezcatlipoca**

Este dios no era un dios de los muertos, ni del inframundo, porque su poder no se circunscribía a ese ámbito, pero también lo abarcaba. Andaba también en el inframundo, puesto que estaba en todo lugar. No puedo dejar de referirme a él, porque sus atributos eran numerosos, y entre ellos tenía el poder de dar muerte. Se le consideraba el único que podía cambiar el destino, era todopoderoso y dios de la noche.<sup>367</sup>

*Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl*, cuyos nombres quieren decir señor y señora del sustento, son sus padres. Ellos tuvieron cuatro hijos todos llamados *Tezcatlipoca*: *Tlatlahqui Tezcatlipoca*, o *Tezcatlipoca rojo* también conocido como *Xipe Tótec*, *Yayauhqui Tezcatlipoca* o *Tezcatlipoca negro*, *Quetzalcóatl*, y *Huitzilopochtli* identificado por Caso como *Tezcatlipoca azul*.<sup>368</sup>

Aquí nos referiremos al *Tezcatlipoca negro*, el que porta un espejo humeante por pie. Era el dios que entendía todo lo concerniente al regimiento del mundo. Este atributo no puede dejar fuera la muerte, puesto que la muerte es parte del regimiento del mundo.

<sup>365</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>366</sup> Sahagún, *op.cit.* L.VI, Cap. XXXV, 8, p.393.

<sup>367</sup> Rubén Morante "Tezcatlipoca, el dios de todo lugar", *México Desconocido*, México, Jilguero, 1991, Mayo, Año XIV No. 171, p. 32.

<sup>368</sup> Doris Heyden "El espejo de Tezcatlipoca", en *XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Chiapas, Junio, 1981 p. 605.

“El dios llamado Tezcatlipoca era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos.”<sup>369</sup>

El infierno es la manera que tiene Sahagún de nombrar el inframundo. En el inframundo hacían su tránsito los muertos. *Tezcatlipoca* es una deidad que tiene que ver con todos los ámbitos. Entre sus numerosos nombres destacan:

Tloque nahuaque- El que posee lo cercano, el que posee lo que (nos) rodea.

Titlacahuan- Aquel de quien somos esclavos

Teimatini- El sabio, el que entiende a la gente.

Tlazopilli- El noble precioso, el hijo precioso.

Tecoyocoyani El creador (de gente)

Yáotl, Yaotzin – El enemigo

Icnoacatzintli- El misericordioso

Ipalnemoani- Por quien todos viven

Ilhuicahua Tlalticpaque- Poseedor del cielo, poseedor de la tierra.

Monenequi- El arbitrario, el que pretende.

Pilhoacatzintli- Padre reverenciado, poseedor de los niños.

Tlacatlé Totecué- Oh, amo, nuestro señor.

Youalli ehécatl- Noche viento; por extensión, invisible, impalpable,

Monantzin, Motatzin- Su madre, su padre.

Telpochtli – El joven

Moyocoani – El que se crea sí mismo

Ome Acatl- Dos caña, su nombre calendárico. Se concibe como otro dios, Omácatl, el de tules, el patrón de los banquetes.<sup>370</sup>

Mixcóatl- culebra de nubes, elegido para re-descubrir el fuego al frotar los palos<sup>371</sup>

Se pensaba que este dios podría anunciar la muerte como signo de mal agüero, si se manifestaba como fantasma en los caminos, haciendo un ruido como de cortar leña, a lo cual llamaban “ilusiones de *Tezcatlipoca*”.<sup>372</sup>

<sup>369</sup> Sahagún, *op.cit.* Libro I Cap. III, 1, p. 31-32.

<sup>370</sup> Doris Heyden, “Tezcatlipoca en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, IIH, Volumen 19, 1989 p.84.

<sup>371</sup> Quezada, *Sexualidad... op.cit.* p 56.

<sup>372</sup> Sahagún, *op. cit.*, L.V, Cap.XII, 1, p.276.

De él dependía poner fin a la vida, por ello oraban pidiéndole enviase la muerte a un mal gobernante. No hay que olvidar que a *Tezcatlipoca* se le asociaba con los líderes políticos.

“¿ o por ventura place a V.M. hacerle un recio castigo, de que se tulla todo el cuerpo, o incurra en ceguedad de los ojos, o se le pudran los miembros, o por ventura sois servido de sacarle de este mundo por muerte corporal y que se vaya al infierno, a la casa de las tinieblas y obscuridad, donde hemos de ir todos, donde está nuestro padre y nuestra madre la diosa del infierno y el dios del infierno?”<sup>373</sup>

*Tezcatlipoca* tiene relación con la muerte. La fecha 1 *Miquiztli* o 1 Muerte está íntimamente relacionada con su influencia.<sup>374</sup> Es un dios que tiene relación con la vida y con la muerte. La muerte es su mensajera.<sup>375</sup> Es creador, incluso cuando crea seres humanos para el sacrificio, ya que se concebía al sacrificio humano como un acto ritual fundamental para el ciclo vital.

“A *Tezcatlipoca* le correspondió la parte ritual, crear a 400 hombres y 5 mujeres para que hubiese “gentes” para el sacrificio, necesario para alimentar al futuro sol, apareciendo este dios como el originario del sacrificio humano en el ritual.”<sup>376</sup>

El poder de *Tezcatlipoca* se funda en el sacrificio, fue él quien lo introdujo, mientras que la negativa de *Quetzalcóatl* al sacrificio humano procuró su salida del poder.<sup>377</sup>

*Tezcatlipoca* porta en su pie un atributo fálico, su espejo, justo aparece en lugar de lo que le falta: un pie. Digo fálico en sentido lacaniano,<sup>378</sup> es decir, el falo es algo altamente valorado pero que puede faltar. El espejo representa el agua,<sup>379</sup> elemento vital cuya alternancia de presencia- ausencia podía angustiar a toda la comunidad, sea por su exceso sea por su falta. Elemento precioso sin el cual un pueblo agricultor no puede subsistir. Vida y muerte atributos del dios

<sup>373</sup> *Ibidem.*, Libro VI, Cap. VI, 13, p. 312.

<sup>374</sup> Baquedano, *Op.cit.*, p.166.

<sup>375</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI,Cap. I, 24,p.301.

<sup>376</sup> Quezada *op. cit.*, p.57.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>378</sup> El falo en Lacan no es sinónimo de pene, aunque las cualidades del pene de erección y detumescencia se prestan para representar una potencia que se erige y desfallece. El falo es el significante de un objeto altamente valorado que puede eventualmente faltar. Véase Lacan “La significación del ...” *op.cit.*



asociados al agua. El agua como metáfora de un pie; un pie es un sostén del cuerpo, como el agua es el sostén del cuerpo social.

*Tezcatlipoca* significa cielo nocturno, y está conectado con los dioses estelares, así como con la maldad o destrucción, es patrono de los hechiceros y salteadores, es el dios del pecado y la miseria y del perdón. Quiroz afirma que el *Ozototótl*, dios de las cuevas de Chalma, es el mismo *Tezcatlipoca*, quien perdonaba los pecados cada cuatro años y por eso miles de peregrinos llegaban a *Tezcatlipoca* para ser perdonados.<sup>380</sup>

Según Durán las fiestas que se hacían a *Tezcatlipoca* eran las más importantes, las más solemnes y en las que mayor número de sacrificios había.<sup>381</sup> Sahagún afirma que era la fiesta más importante de todas y se llevaba a cabo en el quinto mes, *toxcatl*. Se elegía un mancebo para representarlo durante todo un año al término del cual se le sacrificaba.<sup>382</sup>

Las fiestas a *Tláloc* se realizaban en el tercer mes *tozoztontli* en la cual se sacrificaban muchos niños sobre los montes.<sup>383</sup> Y en el primer mes *atlacahualo* se celebraban las fiestas a los *tlaloques*, sacrificaban muchos niños, a los que les sacaban el corazón, y también cautivos.<sup>384</sup>

La fiesta a *Mictlantecutli* y a *Mictlancíhuatl* se celebraba el mes XVII con ofrendas y el sacrificio de un cautivo. La celebraba de noche un sacerdote, *Tlilantlenemacac*, quien para ejercer sus funciones se teñía todo de negro.<sup>385</sup>

#### **e). Lo que los mitos hablan de la muerte y los destinos de los muertos.**

Los mitos, y en particular los de los orígenes, son un precioso material para analizar la concepción de la muerte de un grupo humano. El comienzo de la vida es indisociable de la muerte.

<sup>379</sup> Heyden, "El espejo de...op.cit.", p. 607.

<sup>380</sup> Romero Quiroz, *Historia de Malinalco*, Toluca, Gobierno del Edo. México, 1980, p.193.

<sup>381</sup> Durán, *op. cit* Tomo II, pp.47-55 y 257-267.

<sup>382</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro II, Cap. V,1, p.81.

<sup>383</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro II, Cap. III, 1, p.79.

<sup>384</sup> *Ibidem*, Libro II, Cap. 1, p. 77.

Los destinos de los muertos eran *Mictlan*, *Tonatiuh Ilhúicac* o Casa del Sol, *Tlalocan* y *Chichihualcuauhco*. Eran lugares asociados a los cuatro rumbos del universo.<sup>386</sup>

Decir cuatro rumbos no significa una correspondencia término a término con los puntos cardinales actuales. En esta división tópica que hacían, había también una concepción del tiempo, del movimiento solar, de la generación del día y la noche, y, de la vida y la muerte. Esta clasificación norma también la manera de contar los años.<sup>387</sup> *Tonatiuh Ilhúicac* o casa del sol estaba dividida en una parte oriente, marcada con el signo ácatl, a donde iban los guerreros muertos en batalla, una parte poniente, el *Cihuatlampa*<sup>388</sup> con el signo calli, donde moraban las mujeres muertas en el primer parto o *cihuateteo*. Al *Mictlan* el septentrión, marcado con el signo pedernal,<sup>389</sup> no le correspondía un lugar específico sino un área de oscuridad situada debajo de la tierra, abarcaba desde el Norte hasta el sur.<sup>390</sup> Era un área que, pensaban, jamás iluminaba el sol. El *Tlalocan* se situaba también en el Este.

Queda pendiente la localización de un destino, el *Chihihualcuauhco* o árbol nodriza. Si atendemos a lo que dice Fray Bartolomé de las Casas, no de manera directa sino por deducción, este destino también se ubicaría en el ámbito solar, aunque diferenciado de los otros destinos. Las Casas describe una devoción de los totonacas, se refiere a una diosa que era muy reverenciada, según O'Gorman es fuente de primera mano porque la recogió de un testigo ocular:

---

<sup>385</sup> Clavijero, *Op.cit.*, 155

<sup>386</sup> Yolótl González, "El culto a los muertos entre los mexica" en *Boletín INAH*, México, INAH, 1975 Vol.2, N 14, p.38.

<sup>387</sup> Sahagún *op. cit.* Lib.VII Cap.VIII, .8, p.437.

<sup>388</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap. XXIX, 9, p. 381.

<sup>389</sup> *Ibidem*, Lib. VII Cap. VIII, 5,6,7, p.437 El espacio y el tiempo entre los nahuas no se lo concebía separado. El septentrión toma su nombre de las siete estrellas de la Osa Mayor. Es el norte para los nahuas pero no sobre un plano, está asociado con el surgimiento de la oscuridad al meterse el sol.

<sup>390</sup> González, "El culto a los muertos ..." *op.cit.* p.38.

Y llamaban la gran diosa de los cielos, mujer del sol, la cual tenía su templo en la cumbre de una sierra muy alta, cercado de muchas arboledas y fructales de rosas y flores...no quería recibir sacrificio de muertes de hombres antes lo aborrecía y prohibía. Los sacrificios que ella amaba y de que se agradaba y les pedía y mandaba ofrecer, eran tórtolas y pájaros y conejos, los cuales le degollaban delante. Teníanla por abogada ante el gran dios, porque les decía que le hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella, que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo, para librarlos de aquella dura servidumbre, que los otros dioses les pedían de sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento y solamente lo hacían por el gran temor que tenían al demonio, por las amenazas que les hacía y daños que dél rescebían.<sup>391</sup>

Si esta diosa se le asocia con la *Cihuateteo* es que también se ubicaba en el ámbito del sol, sólo que en la creencia totonaca aparecen fusionados dos destinos, el Cihuatlampa y el *Chichihualcuauhco*. Es la idea de que esta diosa vuelve a enviar a los hijos como ocurre con los lactantes muertos. Que es el único caso en que se creía que renacían, por el hecho de no haber probado alimento de la tierra. En todo caso vale como hipótesis. Las creencias tienen una consistencia muy variable y con frecuencia son contradictorias.

Los difuntos iban a un destino o a otro por la forma como habían encontrado la muerte, era en parte una elección del dios que se lo llevaba y en parte una participación del comportamiento del ahora difunto. Si morían en los dominios del dios, le pertenecían a él, era una manera que los dioses tenían de procurarse acompañantes. Y por ello los vestían con la insignia del dios que se lo había llevado.<sup>392</sup>

Los destinos de los muertos no se pueden concebir como lugares separados; los mitos los articulan y les otorgan un lugar en esa clasificación. En el caso de *Tlalocan* y *Tamoanchan* tienen una relación tan estrecha que en ocasiones se les confunde.<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> Fray Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España*, Antología de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1999, p. 50 O'Gorman anota que la diosa a la que se refiere Las Casas le da Torquemada el nombre de Centéotl, la diosa del maíz y también Tonacayohua "la conservadora de nuestra carne", actualmente también la llaman con el nombre de *Cihuateteo*.

<sup>392</sup> Las Casas, *op. cit.* p. 185.

<sup>393</sup> López Austin, *op. cit.* p. 9.

El *Tlalocan* es el par antitético del *Tamoanchan*. Ambos fueron definidos como sitios de niebla por la poesía y los himnos sacros. El *Tamoanchan* es lugar de creación mientras que el *Tlalocan* es lugar de muerte. Se trata de dos fuerzas opuestas necesarias para el movimiento del cosmos, estas creencias derivaron seguramente de la observación del ciclo agrícola, en cuyo centro se encuentra el maíz, alimento que depende de la temporada de lluvia y de secas. Tópicamente al *Tlalocan* se lo concebía como una montaña. Pero también encontramos que *Tlalocan* está debajo de toda la superficie de la tierra. Yolótl González afirma que pensaron que el inframundo estaba bajo la tierra porque quizás imaginaron que las tumbas se comunicaban entre sí, y dio lugar a la idea de un mundo subterráneo de los muertos, de la misma manera que las cuevas se convirtieron en vías de comunicación entre el mundo exterior de los vivos y el interior o inferior de los muertos y deidades ctnónicas<sup>394</sup>

Tlalocan en su completa extensión se encuentra debajo de toda la superficie de la tierra; tiene su corazón en el centro del mundo y se yergue como postes en cada uno de los cuatro rincones del plano...Pero su gran manifestación -su ubicación arquetípica- está en el oriente.<sup>395</sup>

Para situar mejor la relación entre ambos lugares sagrados *Tlalocan* y *Tamoanchan* acudamos al mito que nos ofrece una tópica alrededor de la cual se ordena el mundo.

Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo.

Tamoanchan es uno en el centro del cosmos. Es cuatro como conjunto de postes que separan el Cielo del Inframundo. Es cinco en la totalidad.

Tlalocan es la mitad del árbol cósmico. Es su raíz hundida para formar el mundo de los muertos, del cual surge la fuerza de la regeneración. Es también uno de los dos troncos torcidos: el oscuro, frío y húmedo.<sup>396</sup>

<sup>394</sup> González, *Las aventuras ...op.cit.*, p. 21-22.

<sup>395</sup> López Austin, *Tamoanchan...*, *op.cit.* p. 190.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 225.

Este árbol cósmico ya localiza una serie de oposiciones que para el tema que nos ocupa permite situar el destino de los muertos.

Arriba, el cielo, el sol, lo caliente, lo seco, lo masculino, el follaje, las aves, y el néctar. Abajo la tierra, la raíz, lo oscuro, lo frío, lo húmedo, lo femenino, lo podrido.

En el mito de los soles, el cuarto sol termina con un diluvio que hace caer los cielos y surge el caos. Lo masculino y lo femenino se confunden. Pero los dioses se unen para bajar del cielo a *Tlaltecuhltli*. Es el tiempo del quinto sol, tiempo en que se da la génesis de los seres humanos. La diosa madre destructora, cuando ocupa su ámbito, el terrestre, el femenino, ordena y equilibra al mundo y beneficia a los hombres con sus frutos.<sup>397</sup>

Una vez descrita la ubicación de los destinos veamos quienes iban a cada sitio y qué características tenían dichos destinos 1) Casa del sol: Dividida en dos partes. La parte oriente de los guerreros. Ellos lo acompañaban del nacimiento a la mitad del cielo. En la parte poniente estaban las parturientas muertas en el primer parto, las mujeres valientes, *las mocihuaquetzque* (la que se yergue como mujer), *Cihuapipiltin* (mujeres nobles) o *Cihuateteo* (diosas). Ellas lo llevaban del cenit a su ocaso, y lo entregaban al mundo de los muertos para su viaje nocturno.<sup>398</sup> En la parte superior estaba el sol. Los guerreros van allá, no por ser varones, sino porque su muerte ha dado gloria y honra a los dioses y a la comunidad, y porque su sufrimiento ha sido tal, que ha pagado sus faltas.

Las parturientas primerizas van con el sol porque se les consideraba guerreras.<sup>399</sup> Al parto le llamaban la hora de la muerte.<sup>400</sup> Era asimilado a una batalla en la que puede vencer o ser vencida. Desde mi punto de vista no son excluyentes la honra y el dolor.<sup>401</sup> La muerte de las parturientas se temía, de lo

<sup>397</sup> Quezada, *Sexualidad...* p. 55.

<sup>398</sup> Barba de Piña Chan, "Las cihuapipiltin..." p. 33.

<sup>399</sup> Barba de Piña Chan, *op.cit.* p. 31.

<sup>400</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap.XXX, 1, p.383.

<sup>401</sup> No concuerdo con la opinión de Beatriz Barba de que estas muertes no fueran lloradas por la honra que producían. Lo referido por Sahagún (*op.cit.* L VI, Cap.XXXIII, 5,p.387), es prueba de que si lo lamentaban. Barba de Piña Chan, *op.cit.* p.31.

contrario no se entendería por qué en el entierro de estas mujeres, los asistentes habían de echar trece terrones junto a la sepultura para evitar que las hijas o nueras corrieran igual suerte.<sup>402</sup>

Durante cuatro años los guerreros alzaban voces y daban grito golpeando las rodela al salir el sol, en la casa del sol hay arboleda y se decía que recibían las ofrendas que les hacían los vivos. Después de este tiempo se transformaban en aves de pluma rica y color, y andaban libando de todas las flores.<sup>403</sup> Sin embargo, otros informantes de Sahagún le referían otra versión, y es que la transformación en aves no ocurría después de cuatro años sino que la posibilidad de libar de las flores era simultánea al acompañamiento al sol.

...y cuando el sol sale a la mañana vánle haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al medio día, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas, y de allí comenzaban a guiarle, haciéndole fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejábanle los hombres en la compañía de las mujeres. y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día.<sup>404</sup>

En este lugar había entonces jardines, todo género de árboles<sup>405</sup> flores y aves. No era un lugar de ocio como el cielo cristiano, los guerreros y las *cihuateteo* tenían una función: guiar al sol, es formar parte del ciclo cósmico, era ciertamente una función honrosa, es procurar el movimiento celeste.

2) Destino: *Tlalocan* a donde iban los que habían muerto ahogados, por rayo, o por enfermedades como la hidropesía, gotosos, leprosos, bubosos e incluso los que morían en estado de ebriedad. El *Tlalocan* es descrito como un lugar de abundancia. Como *Tláloc* es el dios de los mantenimientos, reside en un lugar donde la comida no falta y siempre había verdura y verano.<sup>406</sup>

<sup>402</sup> Calixta Guiteras, "La magia en crisis del embarazo y parto", en *Estudios de cultura maya*, México UNAM, Vol.1, 1961, p.11.

<sup>403</sup> Sahagún, *op cit* L.III, Cap. III, 3,4,5, p. 208.

<sup>404</sup> Sahagún, *op. cit.* L. VI, Cap. XXIX, 9, p.381.

<sup>405</sup> López Austin, *Cuerpo...op.cit.* p. 384.

<sup>406</sup> Sahagún, *op cit.* L.III, Cap. II, 5, p 208.

...nunca faltan jamás las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores; <sup>407</sup>

3) Destino: El *chichihualcuauhco* o árbol nodriza a donde iban los niños de pecho que no habían ingerido aún ningún alimento proveniente de la tierra. Según Sahagún, en sus "Primeros Memoriales"<sup>408</sup> ese lugar donde se encontraba dicho árbol se llamaba *Xochatlapan*.

Los niños de pecho no necesitan devolver las cargas porque no tuvieron casi historia y entonces pasan directamente al reciclamiento.<sup>409</sup> El árbol nodriza es un árbol del que penden como frutos mamas de las que fluye leche. Los niños rondan el árbol como aves mamando de la leche más dulce y en abundancia.

4) Destino: El *Mictlán*, a donde iba el común de los mortales. Se pensaba que tenía nueve pisos y que el difunto los iba recorriendo uno a uno en sentido descendente durante cuatro años. El tránsito era explícitamente nombrado en el ritual funerario, para el cual daban al difunto papeles.<sup>410</sup> que debían entregar en ofrenda a *Mictlanteuctli* debían atravesar dos sierras, sortear una culebra, pasar una lagartija, atravesar ocho páramos, ocho collados, viento de navajas, atravesar un río de nombre *Chiconahuapan* sobre un perro bermejo. <sup>411</sup>

En sentido estricto es un viaje lleno de obstáculos pero en sentido amplio es un viaje tendiente a restituir las cargas. El ser humano por el hecho de comer productos de la tierra se carga de *talticpacáyotl*. La carga puede ser caliente o fría, y el muerto restituirá dicha carga a través de la realización de un trabajo en el inframundo. Es un proceso de purificación donde el muerto reintegra todo lo que adquirió durante toda su existencia. En ese sentido es un proceso de

<sup>407</sup> Sahagún, *op. cit.* L. III, Cap. II, 1, p. 207.

<sup>408</sup> Citado por Luis Vargas y Eduardo Matos "Embarazo y parto prehispánicos" *Anales de Antropología*, México, UNAM, III, Vol. X, 1973 p.309.

<sup>409</sup> López Austin, *Tamoanchan...*, *op.cit.* p.218.

<sup>410</sup> El papel tiene un carácter sagrado. Sea de vehículo para transportar materia contaminante, o sea como tributo o elemento mediador con lo divino. Es descrito en las fuentes como un elemento ritual tanto para adornar a los que serán sacrificados como para envolver a los difuntos, o bien para recoger la suciedad de los rostros de las viudas de los guerreros muertos. Galinier refiere que entre los otomíes, el papel tiene por función recoger la enfermedad para arrojarla en los montes, así como para la elaboración de dioses en papel de china para los rituales de petición de lluvia. Véase Galinier, *op. cit.*, p. 308 Hoy en día en las ofrendas de días de muertos, el papel picado es un elemento indispensable en la ofrenda.

despersonificación. Lopez Austin concibe este viaje como un reciclamiento del teyolía,<sup>412</sup> luego del cual el alma queda en calidad de semilla, de esencia pura, en el *Tlalocan*, lista para ser reciclada. Hay pues una comunicación entre *Mictlán* y *Tlalocan*.

El *Mictlán*, según el Códice Florentino, y según los poemas de los guerreros era un lugar de pérdida total, de allá no se volvía.

El *Mictlán*, el lugar de los muertos, está en las profundidades de la tierra; se extiende en toda la parte inferior del cosmos; pero se afirma también que el *Mictlán* está en el norte. Debe entenderse que se manifiesta en el norte, que de los poderes de la muerte –entre ellos los vientos y las lluvias malignas- vienen los vientos malignos.<sup>413</sup>

El *Mictlán*, era descrito como temible lugar de tormentos, pestilente, en el que se bebe pus y se comen abrojos, esto último no es punitivo, se es parte de esa putrefacción. Los tormentos no son castigos, y menos aún eternos como lo concibieron equivocadamente los misioneros españoles; no tiene la connotación de un infierno como el cristiano. Son lugares de obstáculos a vencer para restituir las cargas y transitar de un piso a otro. López Luján afirma que aun en la actualidad los otomíes de la Huasteca tapan las cuevas con costales porque de allí emanan aires cargados de enfermedad, de muerte, de olor a podre.<sup>414</sup>

Una vez que los muertos cumplían su trabajo podían ir al árbol florido, que podía considerarse como un quinto destino, o bien considerar que la casa del Sol y el árbol florido eran un mismo lugar; y lo que cambiaba era el estado de los guerreros. Los guerreros podrían transformarse en colibríes y libar en las flores. También cabe preguntarse de dónde proviene la semejanza entre el árbol nodriza y la libación de las flores por los colibríes. Es una creencia de que esos muertos yacen en otro estado nutriéndose, los niños para renacer, y los

---

411 Sahagún, *op. cit.* Libro III Cap I, 18, p. 206, Clavijero dice que era sobre un perro rubio "tichichi", por ello lo mataban flechándolo en el pescuezo y lo incineraban junto con el difunto. *op. cit.* p. 198.

412 López Austin, *Tamoanchan...* *op. cit.*, p.221.

413 *ibidem*, p.190.

414 Lopez Luján y V. Mercado, *op. cit.*, p. 29.



guerreros para permanecer así. En las poesías nahuas está dicho, reiteradas veces, que a esta vida ya no se volvía.

Existen tres formas de existencia en la vida ultraterrena en alguno de los destinos que ya se mencionaron:

- 1) El camino difícil y doloroso del *teyolia* del ser humano hacia el reciclamiento.
- 2) El paso directo al reciclamiento de aquellos seres de vida tan breve que no alcanzaron a mancharse, que no tuvieron historia.
- 3) El destino transitorio y placentero que supone un trabajo glorioso en el otro mundo.<sup>415</sup>

López Austin plantea que no tendría sentido el difícil tránsito de los muertos a través de los nueve pisos del *Mictlán*, si no tuviera un propósito. Ese propósito consiste en limpiar la esencia vital de toda la personalidad “adherida”, con el propósito de que sea reciclada. Esa esencia era representada por el *corazón*.

Las mismas complicadas operaciones que se producen para la creación y gestación de una vida son las que imaginaban se producían para su desintegración. Quizás por ello, dice Eduardo Matos, el *Mictlán* tenía nueve pisos en una analogía con los nueve meses del embarazo,<sup>416</sup> yo agregaría que el río por atravesar representa el líquido amniótico para nacer, sólo que en un movimiento involutivo.

#### **f). Mitos de creación que nos permiten inferir por oposición una concepción del duelo en los antiguos nahuas.**

La creación del cosmos, no sólo para las culturas mesoamericanas sino también para otras culturas, se concibe como una multiplicación de la deidad, multiplicación y división en elementos diferentes.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> López Austin, *Tamoanchan...op. cit.*, p. 218.

<sup>416</sup> Matos, *Muerte a filo ...op.cit.* p. 13.

<sup>417</sup> Entre los egipcios, *Osiris*. Al principio Osiris fue un dios de la naturaleza e incorporó el espíritu de la vegetación que muere en las cosechas para renacer cuando los granos retoñan. Más tarde fue venerado por todo Egipto como dios de los muertos. *The New Larousse Encyclopædia of Mythology*, New York, Crescent books, pp 16 y 17. Entre los hindúes, el dios *Prahapati*. “En el origen Prahapati está solo. Está poseído por el deseo de procrear, que es también deseo de <hacerse múltiple>. Para realizar este deseo, <se convierte en sacrificio> a la vez sacrificante –puesto que se trata de su propio proyecto–,...Ejecuta, pues, este sacrificio, y para hablar con propiedad hemos de decir que no tanto crea como emite los seres, disemina su persona en la infinidad de las cosas que a partir de ese momento forman el

Es bien sabido que esta versión del mito de la creación en el cual un ser primigenio se divide para convertirse en cielo y tierra es compartido por varias culturas antiguas, entre ellas Egipto, Mesopotamia y Melanesia.<sup>418</sup>

Me referiré a un mito mexicana que ilustra muy bien esta idea: *Cintéotl*, quien se metió en la tierra y surgieron de su cuerpo semillas y plantas, de su cabello el algodón, de su oreja el *huazontli*, de su nariz la chía y del cuerpo el camote.<sup>419</sup>

La creación del cosmos es pues representada como descomposición, fragmentación de la unidad corpórea divina. Yolótl González, propone la idea de que este tipo de mitos se originaron a partir de una forma de cultivo primitiva por medio de tubérculos o esquejes, a partir de dicha práctica surge el rito sacrificial en el que se repetía el mito y en que se comía el cuerpo del sacrificado.<sup>420</sup>

La creación de un ser humano tiene dos sustratos, uno biológico, que constituye su base corporal, y otro simbólico. El sustrato simbólico es la composición de una unidad a partir de fragmentos simbólicos tomados de diferentes líneas de ascendencia, es decir portará elementos significantes de las líneas de parentesco, de su clase social, de su rango, de otros signos provenientes del calendario, así como significantes de su historia familiar.

La muerte en sí misma es un instante, mientras que el recorrido más o menos penoso y largo que las religiones establecen para los difuntos es, desde mi punto de vista, una representación del proceso en que consiste propiamente el duelo. El duelo, y no la muerte en sí misma, es el proceso inverso de la creación de un ser humano en particular. El duelo es el proceso de desintegración simbólica, como la corrupción del cuerpo es la desintegración física. Entiendo por desintegración simbólica, la ruptura del ensamblaje que el

---

cosmos." "El sacrificio tiene como objeto reconstruir la imagen de este cuerpo original, de este cuerpo de antes de la creación." Charles Malamoud, "Especulaciones indias sobre el sexo del sacrificio" en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990 p.75-98.

<sup>418</sup> Yolótl González "Las deidades dema y los ritos de despedazamiento" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio*, México, UNAM, 1990, p. 110.

<sup>419</sup> *Ibidem*

<sup>420</sup> *Ibidem*, p. 111

difunto unificaba en su persona, como un conglomerado de rasgos, que al morir es preciso des-componer para que cada deudo reincorpore algunos de esos significantes, al modo como se producía la comida ritual de los restos de los sacrificados.

Partiré de una imagen de la literatura inglesa, el *Frankenstein*, como una metáfora. No me interesa la obra en su conjunto, ni pretendo hacer una comparación entre la cultura inglesa y la mexicana. Tampoco me serviré de esa metáfora en su totalidad, excluyo su aspecto horroroso y temible. Me interesa en la medida en que se trata de la “creación de un ser humano” a partir de pedazos, y en ese sentido creo que Mary Shelly ilustra bien una característica universal del ser humano: somos una creación hecha de muchos “fragmentos”. No digo que ello nos haga monstruosos, eso es un dato de ficción de la autora. Esos fragmentos son fragmentos de historia, desde el nombre de pila, la manera como son nombrados nuestros rasgos físicos, que implica una lectura de la dimensión genética, nuestros rasgos de carácter unos de la línea paterna otros de la línea materna.

Un nuevo ser humano se compone como un *Frankenstein* de numerosos retazos: historias de vida de la rama paterna, historias de vida de la rama materna, rasgos del padre, rasgos de la madre, su situación de clase, cualidades de abuelos o tíos, el entrecruzamiento de deseos y de proyectos transmitidos, que no son otra cosa que palabras, elementos históricos que rodearon el nacimiento, tanto de la historia familiar como de la historia de la comunidad, y si consideramos la cultura nahua contarían también las tendencias que marcaba el calendario por el día en que nació. Se trata de una retacería simbólica que como hilos tejerán una trama singular, única e irrepetible.

El mito es una creación colectiva y proyectada al cosmos. El mito es una respuesta colectiva a la pregunta individual ¿quién soy? ¿para qué nací? ¿de qué elementos fui creado? ¿cómo me fabricaron? La respuesta a estas preguntas necesariamente remite a un *antes* de dicho nacimiento.

Si la creación de un ser humano mortal consiste en la composición de un *Frankenstein*, de un ensamblado, la muerte de dicho ser humano no puede ser otra cosa que la descomposición de este ensamblaje corporal biológico, y **el duelo la descomposición del ensamblaje simbólico**. Decían los mexicas, “alcancé mi alcanzadero, mi destrucción, mi ruptura, mi fragmentación” (*onacico in nacian, in nopoliuhya, in noxamanca, in nopoztequia*).<sup>421</sup> Se trata de una fragmentación representada por el cuerpo, como metáfora de otro cuerpo: el ensamblaje de significantes que cada persona constituye. En la creencia mexicana, la fragmentación se refiere al menos a dos cuestiones, a la descomposición de la materia, y a la separación de las entidades anímicas: *tonalli, teyolia* e *ihiyótl*. Pero bajo esta forma de representar y nombrar distintos tipos de alma, está también presente esa descomposición de los elementos simbólicos que estaban “adheridos” a ese cuerpo.

El rito nombra la descomposición, como separación de las entidades anímicas y lo imagina como un viaje por el *Mictlán*. Pero es el deudo el que tiene que realizar un largo proceso para descomponer este ensamblaje. En primera instancia tiene que des-ensamblar el vínculo que tenía con su difunto, y construir otro vínculo de naturaleza muy diferente, ello implica asumir plenamente la pérdida del que murió y de lo que se llevó con él.<sup>422</sup>

El rito funerario está destinado a procurar en los deudos la separación social del cuerpo-cadáver. El rito de duelo apunta a desprenderse de esta consistencia imaginaria que una persona construyó con su tejido tramado de hilos de muchas partes, para despersonificarlo, para destejer esos hilos y que esos fragmentos simbólicos, o hilos simbólicos, ya separados puedan ser reincorporados a la comunidad, re-utilizados.<sup>423</sup> Pienso que en eso consiste la teoría del “reciclaje”. No es reciclaje de almas, no es reciclaje de vida, es reciclaje de esos elementos simbólicos que formaban una unidad, y que al descomponerse podrán ser re-asignados a nuevos seres. Y digo seres en general porque es un proceso que afecta a todos los seres no sólo a los

<sup>421</sup> López Austin, *Cuerpo ...op.cit.*, p. 359.

<sup>422</sup> No está de duelo quien acaba de tener una muerte cercana, está de duelo quien vive esa muerte subjetivamente como una pérdida. No todas las muertes cercanas son vividas como pérdidas. Véase Allouch, *Erótica ... op. cit.* p.39.

<sup>423</sup> Que el rito procure ese proceso no garantiza que consiga su culminación en todos los casos.

humanos. Cada cultura le da distintas denominaciones a esos elementos simbólicos: alma, sombra, aire, etc.

Yo creo que esta es una de las razones por las cuales se fragmentaba el cuerpo de los sacrificados y se procuraba su incorporación canibalística. Es la metáfora de esta desintegración de elementos simbólicos que una persona portaba para ser redistribuidos, para que formen parte de otros.

Lo que metaforiza el rito sacrificial es lo que el rito de duelo se encargará de procurar de otra manera. De ahí que la espera de descomposición del cuerpo sea tan importante. De ahí también que se diera tan enorme valor peligroso a los aspectos contaminantes<sup>424</sup> de su no-descomposición, que anula la diferencia entre lo vivo y lo muerto, o los atributos que se llevó el muerto y los que deja en los otros. Se trata de separar lo que murió de lo que no murió. Muere la persona, muere lo que representaba para los deudos con su modo de ser, con el tipo de vínculos que establecía, pero los significantes que portaba no mueren, algunos de ellos son "reincorporados" por los deudos.

En el cadáver y en los tabúes respecto del mismo, se buscó cifrar algo que es de otro orden. En la descomposición de la materia corporal se buscó cifrar la descomposición de los atributos de naturaleza simbólica, que hacían unidad y se adherían a una persona. Aquello que era *individuo (indiviso)* es preciso dividirlo, fragmentarlo para que cada elemento se reintegre al *cuerpo del simbólico*.<sup>425</sup> Los ritos de purificación del cuerpo de "cargas" anteriores no son, en mi opinión, otra cosa, que fragmentos simbólicos que es preciso limpiar de esa adherencia imaginaria que les daba la persona difunta. Por ejemplo, cuando se "bautizaba" a un niño mexicana, el baño ritual tenía ese propósito, limpiar de cargas anteriores al niño. Lo simbólico, puede reciclarse pero ha de estar purificado, no es deseable que se adhiriera una carga imaginaria que debe quedarse con el muerto.<sup>426</sup>

<sup>424</sup> Véase Cazeneuve, *op. cit.* p. 41-78 y Caillois, *op. cit.* p. 171.

<sup>425</sup> Un signo o una palabra que pertenecía al difunto no se ha desprendido de él si cada vez que la familia la nombra remite al recuerdo doloroso del occiso, al punto que se comienza a evitar hablar de ciertos temas para no recordarlo. Ese desprendimiento del muerto de significantes, ha de producirse para poder reemplearlos, reemplazar las palabras, y frases ya sin esa "carga". Eso sería restituir "lo que pertenecía al muerto" al *cuerpo del simbólico*. Muy diferente es la cuestión cuando ritualmente está establecido, en ciertas culturas evitar nombrar tales palabras. Es una manera de guardar la memoria del difunto.

<sup>426</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. VI, Cap. XXXVII, 7-10, p.399.

Los mitos del tlacuache narran la fragmentación, recomposición y resurrección del marsupial. Este animal representa en el mito ese *cuerpo del simbólico*. Sus fragmentos desprendidos del todo, animan seres particulares, y al mismo tiempo forman parte de un conjunto en relación.<sup>427</sup>

No sabemos cómo transcurría el duelo subjetivo de los nahuas. No tenemos testimonios. Pero lo que sí sabemos es que atribuían a los difuntos un proceso semejante al duelo subjetivo de los deudos que transcurría en el Mictlán. Ellos concebían esta restitución de elementos simbólicos producidos por la historia, y por el hecho mismo de existir, como cargas derivadas de los productos de la tierra. Es otra manera de nombrar que en esencia es lo mismo. Pero hay un problema, ¿tiene la misma eficacia simbólica que sea el muerto quien restituya las cargas, a que se reconozca que es el deudo quien tiene que hacer esa fragmentación para deshacerse de su muerto, ya no real sino simbólicamente? Es muy posible que sí tenga eficacia, pues existen procesos que se realizan con el soporte imaginario de otro. Es decir que especularmente se atribuyen a un semejante procesos que en rigor los está realizando el propio deudo. De cualquier manera la pregunta por la eficacia de un duelo es preciso responderla investigando también sobre la dimensión subjetiva en los deudos.

## II. El duelo ritual y el duelo subjetivo en los antiguos nahuas.

Realizar un duelo implica transformar el vínculo que se había tenido con el difunto. El rito busca procurar esa transformación. Desde el punto de vista cultural, siempre que hay un muerto hay rito de duelo. Desde un punto de vista subjetivo no toda muerte produce un duelo.

---

<sup>427</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, México, UNAM, 1998, p. 21.

“...se está de duelo no porque una persona cercana (término oscurantista) haya muerto, sino porque quien ha muerto se llevó con él en su muerte un pequeño trozo de sí.”<sup>428</sup>

El duelo subjetivo es tanto más doloroso cuanto más amada o más significativa era la persona que murió. La transformación del vínculo demanda una renuncia, una resignación, un sacrificio. Renunciar es ya no esperar nada de él, aceptar que no volverá. Resignarse es conformarse, adecuar la expectativa con esa realidad vivida, y sacrificar un trozo de sí que el muerto se llevó. La persona que fallece ya no puede ser interlocutor del deudo, ya no puede sostener el tipo de intercambio que tenía con él. Es en ese sentido que se lleva algo del deudo, un vínculo único e irrepetible se va también con el muerto.<sup>429</sup>

La dimensión sacrificial en todo duelo no es necesariamente ritual, algunos ritos así lo establecen pero en todo caso no es más que una representación, una simbolización de otro sacrificio menos visible, pero no por ello menos real que el deudo ha de realizar. Lo que es preciso sacrificar es un trozo de sí que el muerto se llevó. Un vínculo implica el enganche de dos eslabones, un eslabón del difunto y un eslabón del deudo están comprometidos. El difunto se llevó los dos, ya no es posible asirse de ello. Es preciso sacrificar ese eslabón por el cual se producía un lazo social con esa persona ahora difunta.

Es bien sabido en distintas culturas en el mundo, que un muerto se lleva a otro muerto. “La muerte llama a la muerte”. Los ritos o bien lo dictan y otros mueren para acompañar al difunto,<sup>430</sup> o bien, ciertos ritos de duelo apuntan a evitar que esa muerte desencadene una serie de muertes.<sup>431</sup>

<sup>428</sup> Allouch, *Erotica del...* op.cit. p. 39.

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> Era un acto ritual que la viuda satí (India) se inmolara sobre la pira funeraria de su esposo. Referido por Allouch, en *Erotica...* op. cit. p. 40 Los reyes egipcios eran inmolados junto a su rey muerto para acompañarle en el otro mundo. Los reyes mexicas eran acompañados por sus servidores: Hasta 200 eran muertos para tal efecto. Véase Clavijero op. cit. p. 199 y Las Casas, op. cit. p. 87.

<sup>431</sup> Entre los mexicas, a las viudas de los guerreros caídos en combate, le decían en el rito de duelo: “no te consuma la tristeza ni te acabe los días de la vida” Durán, op.cit. p. 343.

“...piénsese en esos trescientos jóvenes Japoneses que se suicidaron luego de haber escuchado una conferencia en la que , se nos dice, era proclamada la imposibilidad de toda certeza, e incluso en la atrapante imagen de esas parejas japonesas enlazadas en un mismo cinturón y arrojándose desde lo alto de la cascada de Chuchenji –hasta el punto de que la policía nipona debió decidirse a custodiarla militarmente.”<sup>432</sup>

El rito sacrificial en las culturas mesoamericanas instauraba la falta, como lo hemos mencionado en el primer capítulo. El duelo es otra manera de ser afectado por la instauración de una falta, sólo que no es producida por un rito sino por la circunstancia inexorable de la muerte. Pero una muerte no necesariamente produce una falta en el deudo, para que ello ocurra, el deudo ha de hacer de esa ausencia una pérdida real. No hay isomorfismo ni paralelismo temporal entre rito de duelo y duelo subjetivo. Un rito de duelo puede llegar a su fin, y el *duelo subjetivo* estar estancado en una primera fase. Esta es una tesis en la que me detendré en el capítulo cuarto, baste decir por ahora que los ritos representan la tradición, se realizan igual para todos los duelos del mismo tipo, un mismo rito para el duelo de los reyes, un mismo rito para las viudas, si hay variaciones es según la clase, el oficio, el grupo, mientras que el duelo subjetivo es de naturaleza singular, es la expresión más particular de la muerte en una sociedad, por ello no son isomórficos el subjetivo y el ritual.

Un duelo subjetivo consiste en dar, efectivamente, por muerto al que murió. Pero no siempre ocurre así, a veces se lo sigue esperando. Los fantasmas son manifestaciones de que el muerto no está tan muerto para el deudo como se supondría. Es un muerto medio vivo. Una desaparición aún no lograda. Es frecuente que durante un duelo subjetivo ocurra este tipo de “apariciones” ruidos o manifestaciones de algo que el deudo interpreta como fantasmal, como la presencia de su difunto que aún no se va. Forma parte de la dimensión

---

<sup>432</sup> Allouch, *op. cit.* pp. 193-4.



persecutoria de todo duelo. Dice Allouch, que la persecución regula la relación con la muerte.<sup>433</sup>

Las apariciones fantasmales forman parte de todo duelo subjetivo. Sea como ruidos, sea como visiones, sea bajo el sentimiento de una presencia. Lo fantasmal es un fenómeno que se manifiesta de modo reiterado independientemente de la época en que sea recogido como testimonio. Desde luego no siempre ocurre, pero es frecuente. Un fantasma es un muerto medio vivo. Es un muerto que aún no está muerto, que tiene una cierta forma de vida. Lo que no está muerto retorna, tal es el caso de las *cihuateteo*, difuntas deificadas. Como no van al *Mictlán* para desaparecer, entonces retornan y su retorno es persecutorio, pueden hacer daño a los niños.<sup>434</sup>

El cadáver siempre se sepulta o se le da un cierto tratamiento para que sus restos tiendan a desaparecer. Pero no siempre es posible, para el deudo, dar por muerto a su difunto, de modo que pueda desprenderse efectivamente de él. El cuerpo ya no está y, sin embargo, tiene la ilusión de que le llamará, de que aparecerá en su puerta, de que está de viaje. En sentido metafórico aún no lo ha sepultado. La razón lo confronta y la ilusión se desvanece, pero cuando este proceso se prolonga es que hay un trastorno en la efectuación del duelo, una prolongación que a veces lleva toda una vida.

Un ejemplo tomado de la literatura ilustra muy bien este problema de todo duelo: W. Shakespeare muestra como para Hamlet, apenas muerto el padre, se encuentra con una aparición espectral del mismo. Hay una deuda impaga, es la de su madre que en complicidad con Claudio ordena a Polonio que mate al padre de Hamlet. Ciertamente el espectro del padre de Hamlet también le dice a su hijo que murió en la flor de sus pecados. Es decir, que también está en deuda. ¿De dónde proviene la aparición del fantasma para Hamlet? ¿Por qué se aparece? El espectro se aparece para reinstaurar la ley. El difunto fue asesinado, para que la reina se casara con Claudio, hermano del difunto. Hay

---

<sup>433</sup> Allouch, *Erótica...* op.cit., p. 215.

doble transgresión. El espectro aparece para restablecer la ley social. Ley que prohíbe el asesinato, ley que prohíbe el incesto.

La aparición programada y esperada de las Cihuateteo es un tipo de retorno "fantasmal", bajo la forma de malos aires.

Durante la Colonia la creencia en los fantasmas se asociaba a una deuda impaga. Sea esta creencia prehispánica o sea introducida por los colonizadores, me interesa destacar que se piensa en que la no-tramitación de dicha deuda impide el viaje del difunto por el *Mictlán* hacia el reciclamiento.

Eran cuatro años los que duraba este viaje. Ahora bien es llamativo que tanto en el mito como en estas creencias fantasmales por deudas, el que se cree está en deuda es el difunto y no el deudo. Con frecuencia el que muere deja proyectos pendientes, inconclusos, tantos más cuanto más joven es, y seguramente deja deudas por saldar. Sólo las personas muy ancianas que esperan morir y arreglan todos sus asuntos quizás no dejen actos pendientes por realizar, pero si dejan deudas, no económicas, pero quizás morales. Pero lo mismo ocurre con el deudo, queda inconcluso lo que planeaba hacer y lo que planeaba decirle, lo que planeaba pagarle al ahora difunto. Lo que ya no pudo realizar. Justamente el deudo se llama *deudo* porque queda en deuda con el difunto. Si el difunto dejó los compromisos inconclusos, o incumplidos, o impagas ciertas deudas, ya no tiene ninguna posibilidad de restituirlos realmente. El mito se encarga de que las realice imaginariamente, pero esa atribución que se proyecta sobre el difunto en rigor concierne al *deudo*. Se trata de pagar un tributo; pero el que ha de pagarlo, para poder desprenderse definitivamente de su pariente muerto, es el propio deudo. Ese tributo no es de la naturaleza de una ofrenda ritual; así se simboliza en la cultura.

El duelo entendido como actitud frente a la muerte de un ser querido, tanto en su dimensión social, ritual, como íntima, es un aspecto sobre el que se ha

---

<sup>434</sup> Véase inciso c) de este mismo apartado.

escrito muy poco. Sobre los nahuas no he encontrado referencias. Sobre los mayas sabemos, por terceros, de sus manifestaciones exteriores, pero no de cómo lo procesaban.

“Que esta gente tenía mucho, excesivo temor a la muerte y lo mostraban en todos los servicios que a sus dioses hacían no eran por otro fin ni para otra cosa sino para que les diesen salud, vidya y mantenimientos. Pero ya que venían a morir, era cosa de ver las lástimas y llantos que les causaban. Llorábanlos de día en silencio y de noche a altos y muy dolorosos gritos que era lástima oírlos. Andaban a maravilla tristes muchos días. Hacían abstinencias y ayunos por el difunto, especialmente el marido o la mujer y decían (del difunto) que se lo había llevado el diablo, porque de él pensaban que les venían todos los males, en especial la muerte.”<sup>435</sup>

Menos aún sabemos de cómo lo vivían nuestros antepasados más remotos. Por ello abordaré distintos tipos de ritos de duelo, para trazar algunas líneas de análisis sobre esta actitud de los deudos ante la muerte. Las producciones que analizaré son: a) el rito de duelo de las viudas de los guerreros, b) el rito funerario y la deificación de las mujeres muertas en el parto, c) el rito sacrificial de los niños ofrecidos a Tláloc, d) y los ritos regulares tanto funerarios como de duelo para adultos y niños.

El rito dicta imperativamente una serie de patrones de comportamiento. El imperativo social puede dictar a una viuda que llore, y puede ocurrir que alguna viuda no lo viva así. Esa gama enorme de matices que generalmente ha sido muy poco abordada desde la perspectiva antropológica, es a la que pretendo prestarle interés, para mostrar cómo el duelo es una plataforma conflictiva entre estas dos tendencias opuestas: la social y la subjetiva, la dictada y la efectivamente sentida. En una sociedad se generan contradicciones, éstas generan conflicto, entre unos grupos y otros, entre unas clases y otras. El ejercicio del poder genera contradicciones y conflictos, tendencias encontradas que si se realizaran anularían a su contraria. También en el plano subjetivo existe conflicto, no sólo entre lo que el individuo desea *versus* el interés colectivo, sino a veces respecto de dos deseos individuales contradictorios

---

<sup>435</sup> Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Dante, 1986, p. 68, Landa llama con el término cristiano “diablo” a uno de sus dioses, se trata de Hunhau.

entre sí. El rito como imperativo no puede subsumir los deseos individuales de cada ser humano. El rito los acalla, se impone sobre ellos para preservar el sentido social, el bien común, o el régimen establecido.

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como <derecho>, el poder del individuo, que es condenado como <violencia bruta>. Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo, no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo...El resultado último debe ser un derecho al que todos –al menos todos los capaces de vida comunitaria- hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie- con la excepción ya mencionada- pueda resultar víctima de la violencia bruta.”<sup>436</sup>

Geertz refiere un caso del funeral de un muchacho javanés al que me referí en el primer capítulo. Se trata de una imposibilidad de realizar el rito por un conflicto comunitario. El rito en este caso logró imponerse al conflicto de modo difícil, el cuerpo ya se estaba rigidizando y las exequias no podían tener curso. Geertz describe la angustia de los participantes.<sup>437</sup> Me detendré en un punto. En esas circunstancias, la madre quiere permanecer con su hijo, ese es su deseo, es algo personal, se opone a las convenciones, otras mujeres van y la separan del cuerpo, se impone el interés colectivo, que preserva al grupo pero también busca preservar la vida de la propia madre e impedir que el espíritu del muchacho tome posesión de alguno de los asistentes.

La madre insistía ahora en ver el cuerpo de su hijo antes de que lo envolvieran en la museína. Primero el padre lo prohibió y le mandó enojado que cesara de llorar; ¿no sabía acaso ella que semejante conducta pondría sombras en la senda al otro mundo que debía recorrer el muchacho? Pero ella persistía de suerte que la llevaron tambaleante al lugar de la casa de Karma donde yacía el muerto. Las mujeres trataron de evitar que se acercara demasiado al cadáver, pero ella se desprendió de las otras y comenzó a besar al muchacho en la zona de los

<sup>436</sup> Freud, “El Malestar en la Cultura” en *op cit.*, Tomo XXI, p. 94.

<sup>437</sup> Geertz, *op cit.*, p.142.

genitales. El marido ayudado por las mujeres arrancó casi inmediatamente de aquella situación aunque ella clamaba que aún no había terminado; la arrastraron a la habitación posterior en la que quedó como trastornada. Poco después el cadáver fue por fin envuelto con la tela, que que el *modin* había condescendido por fin en indicar dónde debían colocarse los taquitos de algodón; pero la madre parecía completamente alterada pues comenzó a recorrer el patio estrechando la mano de todos, que eran extraños para ella y diciendo: "Perdonadme mis faltas, perdonadme mis faltas". Hubo que contenerla otra vez por la fuerza mientras le decían "Cálmate; piensa en tus otros hijos. ¿Acaso quieres seguir a tu hijo a la tumba?"<sup>438</sup>

Geertz analiza la causa de este conflicto, se trataba de un entrecruzamiento entre la significación religiosa y la política, en ello residía la ambigüedad que impedía que el rito se realizara normalmente.<sup>439</sup>

Además de este conflicto social entre lo religioso y lo político, o justo por ello, se fractura el tejido ritual y emergen los deseos individuales de la madre que aparecen como "locos". Geertz la describe como trastornada. Este caso prueba como el rito preserva hasta cierto punto al doliente, y cómo frente al retardo de la comunidad en atender un momento de crisis, la locura matema emerge, tanto en su deseo de no desprenderse, "de irse con él" como en su deseo sexual (besarle los genitales), que se opone a la ley social que prohíbe el incesto.

Podríamos referirnos a muchos otros casos de conflicto entre los deseos individuales y las convenciones sociales. Baste recordar que en la provincia mexicana, en la colonia, se condenaba a las viudas a lutos muy prolongados, a períodos que no coincidían con sus anhelos individuales de tener otra pareja y rehacer su vida. En España ocurría lo mismo, según Foster las viudas debían observar reglas más estrictas que los demás deudos. A menudo su luto duraba de cuatro a cinco años. Durante el primero no salían de su casa. En la región del centro de Andalucía las reglas eran muy duras. Se esperaba que se dejaran corto el pelo por toda la vida si eran maduras, y durante 3 años si eran jóvenes. No se podían sentar en una silla durante un año sino en pequeños asientos

---

<sup>438</sup> *ibidem*, p. 144.

<sup>439</sup> *ibidem*, p. 148.

redondos. No debían pensar en comer, debían mostrar desdén por la comida, y no debían hacer ruido.<sup>440</sup>

## **2. El rito de duelo y duelo subjetivo en los antiguos nahuas.**

Un hecho religioso tiene dos dimensiones, una mítica y una ritual, Yo agregaría, para el caso del duelo, una tercera: la dimensión subjetiva. Estas tres dimensiones están estrechamente interdependientes de las creencias. La tercera dimensión quedará en este capítulo reducida a hipótesis y preguntas que se desprenden de los ritos funerarios y de duelo ya que no contamos con material que nos permita dar cuenta de cómo se realizaban, ni contestarnos a nuestras interrogantes.

### **a) El rito funerario de los guerreros, el rito de duelo de sus viudas.**

Un rito funerario se realiza para cambiar el estatuto del difunto, mientras que el rito de duelo se lleva a cabo para que la comunidad acompañe al deudo en su pérdida y ayudarlo a transitar por ella hasta que se reincorpora de nuevo a sus actividades cotidianas. No se puede establecer una clara delimitación entre un rito y el otro, porque también el rito funerario es condición necesaria para que tenga curso el duelo, forma parte del tránsito que el o los deudos han de realizar. Sin embargo este rito presenta diferencias significativas con los otros dos que analizaré. Tanto los guerreros, como las Cihuateteo, como los niños sacrificados tenían un estatuto sagrado, pero los grados de sacralización son distintos. Los guerreros no se consideraban dioses, los niños tampoco. Los

---

<sup>440</sup> Georges Foster, *Cultura y Conquista, La herencia española en América*, México, Universidad Veracruzana, 1985 p.260-261.

ritos que se hacían por un guerrero muerto sí comprendían un rito de duelo, que está ausente en el caso de las parturientas y en los niños sacrificados a Tláloc, estas diferencias tienen consecuencias distintas.

Se realizaba un largo y prolijo rito a los guerreros muertos en el campo de batalla, en especial a los principales. El rito daba inicio con la notificación oficial del deceso. La ceremonia ritual que relata Durán es en ocasión de los guerreros muertos en la guerra que *Axayacatl* llevó a cabo en Michoacán. El *cuauhuehuetque*, Maese de Campo, era el encargado de avisar a las viudas; las buscaba en su casa y les decía:

...hija mía, no te consuma la tristeza y te acaue los días de la vida: aquí os traemos y pasan por nuestra puerta, las lágrimas y los suspiros de aquellos que eran vuestro padre y madre y todo vuestro amparo; esforçaos y mostrad sentimiento por aquellos nuestros hijos, los cuales no murieron arando ni cauando, ni por los caminos buscando su vida, sino por la honra de la patria son idos, todos asidos de las manos y con ellos el gran señor *Vitznauatl*, deudo muy cercano de nuestro rey y señor, el que al con los demas goçan de aquellos resplandecientes aposentos del sol, donde andan en su compañía arreados de aquella luz suya, de los cuales aurá eterna memoria; por tanto matronas y llustres y señoras mexicanas, llorá vuestra desgracia y affliction <sup>441</sup>

Después de la formal notificación, se daba curso a una fase de canto, lamento y llanto. Salían a la plaza los cantores de los que morían en guerra, especiales para este oficio, con las cabezas atadas con cintas de cuero negro. Tocaban un sonido triste y lloroso y decían sus responsos. Empezando a tañer salían las viudas con los cabellos sueltos.

El cabello en la sociedad mexicana tenía enormes significados, era uno de los lugares del cuerpo donde se podían apreciar distinciones de clase, jerarquía, oficio, género, edad, y estado. Había un modo de peinarse para la vida cotidiana y otro modo de peinarse para las fiestas. Los que iban a ser sacrificados en las fiestas generalmente eran tranquilados. Pero también en el cabello se expresaban los castigos, a las hechiceras las castigaban

---

<sup>441</sup> Durán, *op. cit.* P. 343.

trasquilándolas y a las alcahuetas les quemaban el cabello. El cabello crespo, suelto y desgredado era símbolo de desgracia o estado perturbado.

Virve Piho estudió los casos de este tipo y se encontró que esta forma de cabello abarca todas las fases de estado de ánimo alterado, causado por el enojo, la aflicción y la desesperación.<sup>442</sup> La cabeza era extremadamente importante por ser el lugar donde residía una de las entidades anímicas, el *tonalli*. El cabello por su posibilidad de transformarse, y tejerse o cortarse de muy diversas maneras es un lugar de expresión del estado anímico que en los mexicas era convencional. En el caso de las viudas, el cabello suelto expresa no sólo aflicción, sino también un cambio de estado; expresaba el pasaje de la condición de casada a la de viuda.

Las viudas de los guerreros se destejían el trenzado del cabello y andaban sin peinarse durante ochenta días. Un tejido se rompió, es preciso expresarlo en el cabello, pero este peinado destejido me parece que no sólo expresa aflicción sino la rotura del lazo matrimonial. Virve Piho afirma que las doncellas desde los 12 años hasta que se casaban andaban con el cabello suelto, con un corte en la frente, dicho peinado se denominaba *ixcuatzontli*. Las casadas si eran nobles lo tenían suelto pero su clase se distinguía por el fleco, recto o escalonado, mientras que las mujeres en general usaban cornezuelos que son dos trenzas cuyas puntas se anudan en la parte superior de la cabeza. El cabello suelto de las nobles o de las doncellas se distinguía claramente de un cabello suelto despeinado o desgredado de las que estaban de luto.<sup>443</sup>

El trenzado del peinado es un lazo que metafóricamente representa aquí un lazo social. Cuando la pareja de jóvenes se casaba, se acostumbraba anudar la punta del *tlimantli* del novio con la del *tlimantli* de la novia.<sup>444</sup> Hace quince años una informante anónima, de Oaxaca, me indicaba que la manera de

---

<sup>442</sup> Piho Lange, *op.cit.*, p. 261.

<sup>443</sup> Vease cuadro de la tesis de Virve Piho, *op.cit.*, p. 323 y 324.



anudar el rebozo en la cabeza, permitía distinguir a una soltera, de una casada, de una viuda. Son distintas maneras de expresar un lazo social por un nudo, al cambiar el estado, cambia también la forma de hacer el nudo. La viuda se desanuda el peinado cuando ese lazo con su marido se rompe por la muerte. Y así permanece desanudada mientras transcurre el rito del duelo. Simboliza un tiempo en que la viuda no puede rehacer aún sus lazos sociales, es un tiempo de suspenso de la actividad cotidiana por la perplejidad que produce la noticia, no menos advertida por ser la mujer de un guerrero. Cuando el rito concluye la viuda vuelve a trenzar su cabello, ¿ello significa acaso que está en condiciones de rehacer un lazo social con otro hombre?

Las viudas llevaban las mantas de sus maridos, y los bragueros y ceñidores rodeados al cuello. Daban grandes palmadas y lloraban amargamente y otras veces bailaban inclinándose hacia la tierra. También salían los hijos de los guerreros con la indumentaria de guerra de su padre a costas dando las mismas palmadas de sus madres. Lloraban los parientes de los muertos. Los hombres estaban de pie portando las espadas y rodela de los guerreros difuntos ayudando a llorar a las mujeres. No sabemos que quiere decir Durán con ayudarles a llorar. Si se trataría de llorar con ellas o animarlas a que llorasen.

Luego venían los amortajadores que eran los parientes de las viudas y daban el pésame.

... en entrando paráuanse y empeçauan a llorar, haciendo gran sentimiento, y luego tornauan á tañer los cantores y á cantar lamentaciones, y tornauan otro llanto de nuevo y hacian tal aullido que ponian gran lástima y temor, dando grandes palmadas al son de los instrumentos;...los amortajadores poníanse en renglera y unos tras otros iban saludando á las viudas y dándoles el pésame del suceso y á los viejos que estauan presentes, y decíanles, muchas gracias os damos, señores, por la honra que haceis al sol... <sup>445</sup>

<sup>444</sup> Este nudo se puede apreciar en el código *Mendocino*, Manuscrito mexicano del SXVI, Editado por Ignacio Echeagaray, México, Ediciones San Angel, 1979, Lam.XLII (61,recto) Véase también Sahagún, *op.cit.* L.II, Cap.XIX,22.,p.98.

<sup>445</sup> Durán, *op. cit.* p. 344.

Al quinto día, se realizaban las efigies de los muertos con palo de tea hecho rajadas. En los hombros les ponían alas de plumas de gavián,<sup>446</sup> decían que era para que anduviese volando delante del sol cada día. Echadas las efigies se les hacían ofrendas (plato de comida guisado *tlacatlacuali* que quiere decir comida humana, tortillas *papalotlaxcalli* y harina de maíz tostado con agua para beber.

Ante las efigies se realizaba una ofrenda de pulque *teotecomatl* que significa jícara divina, y un canto *tzocuicatl*, que quiere decir "canto de porquería". El canto se realizaba con atavíos muy sucios tanto las mantas como las cintas de la cabeza debían estar muy sucias. Se untaban las cabezas con una corteza de árbol.

Se incineraban las efigies y finalmente los viejos salían a dar las gracias, en particular a las mujeres diciendo:

...hermanas y hijas mías, esforcaos y hacé ancho el coraçon, ya emos dejado á nuestros hijos, los tigres y las águilas y no penseis de tornallos á ver, ni imagineis que es como quando salía de vuestra casa mohino y enojado, que no voluía en tres ni en quatro días, ni como quando iba á buscar su vida, que volvía desde apoco: Imaginá que ya se fueron para siempre. Mirá; lo que deueis hacer es de tu parte en tus exercicios mugeriles de uso y del telar, de barrer y regar, de encender tu lumbre y estarte en tu recogimiento, y esperar en el Señor de lo criado, Señor del día y de la noche, del fuego y del aire. Con estas razones, eran tantas las lágrimas de las mugeres, que ponian espanto y lástima, y desde aquel día se ponían de luto y no auian de lavarse las vestiduras, ni la cara, ni la caueça hasta pasados ochenta días...<sup>447</sup>

Con estas frases a las viudas comenzaba el luto que duraba ochenta días.<sup>448</sup>

<sup>446</sup> *Ibidem*. No sabemos si siempre consideraron su alma como un águila o gavián o si los guerreros nobles se transformaban en otro tipo de ave.

<sup>447</sup> Durán, *op. cit.* p. 346.

<sup>448</sup> El duelo de las viudas de los guerreros duraba 80 días. ¿Qué significado tiene la cifra 80 días? Es un múltiplo de 20, cuatro veces veinte. Su calendario era de 20 meses. Su viaje al *Mictlán* era de cuatro años. En varios ritos nos encontraremos con estas cifras. Cuatro eran los barrios de la ciudad con 20 calpullis en cada barrio que en total suman 80. Cuatro días y cuatro noches duran los ritos de los dioses para la génesis del sol y la luna. Cuatro eran los rumbos con sus respectivas localizaciones para los difuntos, a los que ellos daban otras denominaciones: *técpatl* pedernal, por donde se van los difuntos al inframundo, *ácatl* caña, donde viven los hombres difuntos, *calli* casa, donde viven las mujeres difuntas en el parto, y *tochtli* el mediodía. Sahagún *op. cit.* p. 347.

... envían los viejos á sus ministros, diputados para aquel oficio, que fuesen á casa de aquellas viudas á traer las lágrimas y tristeza al templo, los quales iban y raspaban aquella suciedad de los rostros de aquellas mugeres y echáuanlo en unos papeles y lleuáuanlo á los sacerdotes. Los sacerdotes mandauan lo echasen en un lugar que llamauan Yaualiuhcan, que quiere decir, lugar redondo.<sup>449</sup>

Dicho lugar se encontraba fuera de la ciudad. Luego las viudas

...hacían oración y ofrecían sus ofrendas de papel y copal y sacrificios ordinarios, con que quedauan libres del llanto y luto y de toda tristeza, y enviáuanlas á sus casas alegres y consoladas, las quales, como sino hubiera pasado nada por ellas, así creyeran ir libres de todo llanto y tristeza.<sup>450</sup>

Retomo la pregunta de Doris Heyden,<sup>451</sup> ¿ verdaderamente las viudas quedaban libres de toda tristeza?

Los seres humanos en su paso por el mundo adquieren *tlalticpacáyotl*,<sup>452</sup> del que tendrán que desprenderse al morir. Esa carga se adquiere por haber comido productos vegetales y animales y por copular. Es una relación establecida con la tierra. El difunto guerrero ya no tenía necesidad de desprenderse, como otros difuntos del *tlalticpacáyotl* en el penoso viaje de cuatro años al Mictlán. Como el desprendimiento de esta carga se realiza por trabajo, y los guerreros ya habían hecho en vida un trabajo excepcional, pasaban directamente a realizar su trabajo glorioso con el sol. Por eso se pensaba que los guerreros al morir iban directamente con el sol. Les colocaban alas para volar, y se transformaban en aves. A *Huitzilopochtli*, dios de la guerra le llamaban el colibrí de la izquierda.

... al nacer el dios solar. Huitzilopochtli, armado con la serpiente de fuego azul, que era la dádiva de su padre, el Cielo, siguió el camino de la izquierda para perseguir a sus hermanos, los poderes de la noche. El plano horizontal recibía entre los nahuas la distribución corporal del

<sup>449</sup> La imagen de la redondez espacial está asociada al menos en dos casos a los muertos, o ánimas: En los guerrerenses en la manera como se acomodan ritualmente los tamales para recuperar la sombra es siempre en redondo. Matías Alonso, *op. cit.*, p. 133 y 140.

<sup>450</sup> Durán *op. cit.* p. 347.

<sup>451</sup> Doris Heyden, "El mito de la muerte de los guerreros ¿Qué pasa con sus viudas?" en *II Coloquio Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, Coord. B.Dahlgren, México, UNAM, 1990, p. 119.

<sup>452</sup> López Austin, *Tamoanchan...op.cit.* p. 219.

curso de los astros: frente a ellos quedaba el occidente; a su espalda, el este; a su izquierda, el sur, y a su derecha, el norte. El sol no iba por el centro del firmamento, sino cargado al sur en la mayor parte de los días del año. Y recibía por ello el nombre de "el colibrí de la izquierda".<sup>453</sup>

¿Qué hizo posible la identificación entre el colibrí y *Huitzilopochtli*, dios de la guerra? Probablemente la naturaleza misma del ave, pues posee tres características, entre otras, que constituyen rasgos valiosos en un guerrero: su ligereza y rapidez, su fiereza para conquistar y defender un territorio, y la fuerza de su corazón. El colibrí es el ave más rápida del mundo, y es muy ligera, puede pesar hasta 5 gramos.

"Estas pequeñas aves tienen un marcado instinto territorial y protegen sus terrenos con tanto celo, que quien osa invadirlos corre el riesgo de ser atacado inmediatamente."<sup>454</sup>

El corazón para los antiguos nahuas, era el lugar donde residía una de las entidades anímicas, el teyolía, como vimos antes. El corazón de un colibrí es extraordinariamente fuerte, más desarrollado que el de cualquier otra especie del mundo,<sup>455</sup> pues tiene un impresionante sistema de bombeo sanguíneo que le permite mantener un aleteo tan fuerte que puede sostenerse en vuelo a libar.

Es muy posible que las mismas razones por las cuales puede asociarse a *Huitzilopochtli* con el colibrí, se asocie al alma de los guerreros de cierta jerarquía con estas aves. Pues acompañaban al sol. El plumaje metálico de estas aves lo usaban los nobles, se consideraban plumas muy finas. Los haces de luz que su vuelo produce se asocian también con rayos de sol.<sup>456</sup>

Pero las alas también están asociadas a las almas. Al ánima se la representa con alas. Hoy en día, en la sierra de Zongolica, los nahuas afirman que las mariposas blancas que aparecen en Octubre, son las almas de los difuntos que

<sup>453</sup> López Austin *Cuerpo ...op.cit*, p.175.

<sup>454</sup> José Antonio Jiménez, "Los colibríes, un destello de sol", en *México Desconocido*, México, Jilguero, Junio 1994, No.20.

<sup>455</sup> Jiménez, *op. cit.* p. 11.

<sup>456</sup> *Ibidem*.

avisan su llegada.<sup>457</sup> Los antiguos nahuas no desconocían el proceso de metamorfosis de la mariposa ese pasaje de un ser terrestre, la oruga, y su transformación luego de un cierto tiempo de encierro, en un ser alado y por tanto celeste que se presta bien para simbolizar la relación terrestre de los cadáveres y los gusanos con la transformación en ánima, o ser alado. La mariposa negra a la cual llaman los nahuas *Micpapalotl (Erebus Odora)*, la consideraban y la siguen considerando de mal agüero pues se cree que anuncia la muerte, si hay un enfermo en casa y llega la mariposa, el enfermo muere.<sup>458</sup>

La concepción de la muerte, en la cultura mexicana, era sin retorno. Los muertos ya no vuelven, se van para siempre. En este caso el rito funerario del guerrero daba inicio a lo que podemos llamar *rito de duelo* para la viuda. Reconocer que llorarán, se afligirán y tendrán mucho sufrimiento es un acto público necesario en todo rito de duelo. Sólo que la dimensión más íntima del duelo no se realiza en público, se realiza en su hogar, en sus actividades cotidianas, ahí donde advierte la ausencia de su pareja. Es un proceso de rememoración muy complejo que la confronta con una falta súbitamente instalada. El sentido social de la muerte de los guerreros, es de carácter religioso-militar, pero el sentido de dicha pérdida para cada viuda, es algo que cada una habría de buscar en la soledad. Ese movimiento estaba del lado de lo singular, no había un duelo subjetivo igual a otro, en una viuda que en otra.

El rito en su carácter de acto tradicional y público sancionaba el nuevo estatuto del ahora difunto. La viuda no disponía de su cuerpo, sólo presenciaba un rito en efígie. Es sobre un acto de fé en la palabra del informante que la viuda funda su certeza de que murió. No lo vió morir, tampoco dispone de su cadáver, todo el rito funerario y el de duelo se sostienen sobre las palabras del *cuauhuetque*. Lo que éste le comunica llevaba por delante una frase "Hija mía no te consuma la tristeza ni te acabe los días de la vida..." Si el rito se

<sup>457</sup> Ma. Cristina Suárez, Mariposas blancas, ánimas que esperan, *México Desconocido*, México, Editorial México Desconocido, SA de CV, Nov. 1999, No. 273, Año XXIV, p.47.

<sup>458</sup> Carlos C. Hoffann "Las mariposas entre los antiguos mexicanos" en *Museo Nacional de Arqueología*, Tomo VII, 4ª. Época, México, Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1931.

inauguraba así, significa que era del reconocimiento público que había duelos que así transcurrían, viudas consumidas por la tristeza, un duelo que podía acabar con la vida de ella.

En la recuperación que hace Durán de este rito, explícitamente dice que la suciedad representa el llanto y la tristeza de la que la viuda habrá de desprenderse. Pero considero que en este elemento del rito subyacen otros sentidos que la etnografía y la historia nos aportan. La suciedad en que el rito sumerge a la viuda, simboliza lo que del muerto le quedó a ella. Los muertos en varias culturas mesoamericanas tienen una connotación de suciedad o de algo contaminante. Pero no sólo la muerte se connota de algo sucio sino también la sexualidad. Las deyecciones humanas, los partos y los contactos sexuales son "porquería" y las parteras adquieren suciedad sobrenatural por su constante contacto con las parturientas.<sup>459</sup> La suciedad se contrae en este caso por contacto directo. En el caso de la viuda, la suciedad se adquiere por la relación que guarda con el muerto. Según el testimonio de Durán la viuda no veía el cadáver, menos aún lo tocaba, ella no lo volvía a ver, los funerales se realizan con su efigie. Probablemente los enterraban cerca del lugar donde los guerreros morían. La suciedad representa lo que quedó como un resto del muerto, resto del que habrá que desprenderse pasados 80 días. La viuda está relacionada con los restos del cadáver, aunque éste se quedara en el campo de batalla. Un cadáver es altamente contaminante, y la viuda por su vínculo con él recoge esta "suciedad" que también representa la tristeza según Durán.

Si he elegido este rito, es para mostrar como una muerte honrosa, un mas allá glorioso para el difunto, no excluye un profundo dolor para la viuda. Son dos dimensiones que coexisten. El hecho de saber que irían con el sol, puede ser un hecho reconfortante, pero que no niega el dolor, no suprime el dolor; de lo contrario no se entendería porque el rito inicia pidiendo que no se dejen morir por el abatimiento.

---

<sup>459</sup> López Austin, *Tamoanchan...op.cit.*, p. 133.

Que el imperativo del rito sea que regresen alegres a sus casas al finalizar el rito de duelo, responde a la ideología que un Estado crea para la legitimación de la guerra. Si un Estado se beneficia con una guerra, y particularmente un grupo social, es preciso construir una significación gloriosa de la muerte del guerrero, y desplazar el beneficio que su muerte procura ya como ente sobrenatural, es decir sacrificar el beneficio, en este caso al sol, incluso habiendo sido vencidos. Y es también preciso darle un lugar al dolor, acotarlo temporalmente. Que el imperativo sea estar alegres responde, no a la lógica de la pérdida para dicha viuda sino, a la lógica de la guerra. No tenemos testimonios de cómo vivieron las viudas dichas pérdidas en la intimidad, una vez concluido el rito de duelo, pero podemos preguntarnos ¿la rememoración del ausente por la viuda, no forma parte acaso del duelo? ¿puede regularse temporalmente un tiempo para recordar? ¿puede la tristeza, en todos los casos, desaparecer por mandato? ¿responde el rito en todos los casos a la necesidad del afectado? O ¿existen aspectos en el rito que satisfacen una necesidad que no es la del deudo sino la del Estado?

El estado militarista mexicana sacrificaba muchas vidas jóvenes en la contienda y creó la idea de que la muerte en el campo de batalla era un triunfo y una oportunidad, para no tener deserciones ni problemas internos.<sup>460</sup>

Un Estado produce una ideología con la cual busca legitimarse y perpetuarse en el poder. La significación que otorga al duelo no es extra-ideológica, sobre todo si se trata de significar una muerte que no es natural, sino estrechamente vinculada con un ejercicio de poder político y económico.

### **b) Rito de paso: *Las Cihuateteo*, deificación de las mujeres muertas en el parto. Actitud de los deudos ante la muerte de las parturientas**

Lo que se deifica no se muere, retorna como aparición. A diferencia de un simple mortal que sufre el reciclamiento. Aquí no hay propiamente rito de duelo,

---

<sup>460</sup> Barba de Piña Chán, *op.cit.*, p. 31.

para sus parientes, si por duelo entendemos un desprendimiento y una separación radical y definitiva con la persona muerta. Hay rito funerario, es un *rito de paso* a partir del cual la parturienta se transforma en *Cihuateteo* y queda deificada; por ello mismo no muere. Retornaba ciertos días de manera peligrosa, como algo fantasmal, como “aire” que daña, en especial a los niños.

Las *Cihuateteo* o *Cihuapipiltin*<sup>461</sup> son las almas de las mujeres que murieron en el parto y han sido deificadas. Según Brodo Spranz<sup>462</sup> no representan dioses en el sentido más estricto como individuos. En todo caso son semi-diosas. A *Itzpapálotl*, como deidad de la tierra, se la considera representante de las mujeres muertas en el parto. Aparecen en los códices *Borgia*<sup>463</sup> Están representadas con diferentes indumentarias.

Beatriz Barba<sup>464</sup> considera que es extraña la tarea de llevar al astro rey del triunfo a la muerte. Sin embargo, si concebimos la necesidad de la noche para que el ciclo del día se renueve, no es de extrañar que sean las *Cihuateteo* las encargadas de tal tarea, ya que la noche se asocia con el mundo femenino.

A las *Cihuateteo* se les consideraba guerreras caídas en la lucha. Según Sahagún a la hora del parto se le consideraba “la hora de la muerte”<sup>465</sup> Cuando la madre lograba parir, se la consideraba vencedora en guerra. La diosa *Cihuacoatl* es el prototipo de la guerreras femeninas que procuraban hacer prisioneros. Las mujeres guerreras son una advocación de las diosas terrestres.<sup>466</sup> Es la diosa que impone a las mujeres el tributo de muerte en el parto o las ayuda en el difícil momento.<sup>467</sup> La pregunta que surge es ¿a quien venció? ¿Es su hijo su prisionero de guerra? Es un cautivo. Es interesante hacer notar que si un soldado tomaba a un cautivo, le tenía por hijo.<sup>468</sup>

<sup>461</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro I cap. X, p. 34 y 35.

<sup>462</sup> Brodo Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, FCE, 1973, p.83.

<sup>463</sup> Seler, *Códice Borgia*, 47-48 (en medio) México, FCE, 1980 tres tomos.

<sup>464</sup> Barba de Piña Chán, *op. cit.* p. 33.

<sup>465</sup> Sahagún, *op.cit.* Libro VI Cap. XXX,1, p. 383.

<sup>466</sup> Baquedano, *op. cit* , p. 168.

<sup>467</sup> Sahagún, *op.cit.* Libro VI, Cap. XXXIII,4, p.387.

<sup>468</sup> *ibidem*,. L.II, Cap.XXI,34, p. 103.



...en naciendo la criatura, luego la partera daba unas voces a manera de los que peleaban en la guerra, y en esto significaba la partera que la paciente había vencido varonilmente y que había cautivado un niño” Cuando la madre moría había perdido la batalla. “Y aunque la muerte de estas mujeres que se llamaban mocihuaquetzque, daba tristeza y lloro a las parteras cuando morían; pero los padres y parientes de ella alegrábase, porque decían que no iba al infierno sino a la casa del sol, y que el sol por ser valiente la había llevado para sí.<sup>469</sup>

Nuevamente nos encontramos con dos manifestaciones antitéticas la alegría y la tristeza. Si el parto llegaba a feliz término la partera decía a la parturienta:

“¿Qué hicieramos si no hubiera sucedido prósperamente el parto de nuestra hija? ¿Qué hiciéramos si muriere ella juntamente con lo que tenía en el vientre ¿Qué pudiéramos decir, o qué pudiéramos hacer, o a quién nos pudiéramos quejar?<sup>470</sup>

Hemos analizado, en el caso de los guerreros, que la alegría responde al imperativo social de significarlo como una honra para la patria, y la tristeza a la dimensión más íntima. La parturienta también es una guerrera.<sup>471</sup> No deja de sorprender que estas manifestaciones estén invertidas en el caso de las preñadas muertas en el parto, puesto que quien acompaña en esa “guerra” a la parturienta es la partera. Un familiar tiene un lazo íntimo afectivo con la que muere, la partera tiene un lazo social con ella de otra índole, ¿no están acaso invertidas las manifestaciones de afecto en esta clase de eventos? Probablemente el llanto y tristeza de la partera responda al fracaso de su labor en esa guerra, no tanto a la pérdida de un lazo afectivo. Y por el texto que transcribimos arriba, parece que ella es la que nombra la tristeza de la familia si el parto hubiese tenido un desenlace fatal. Es la angustia de los familiares puesta en su boca.

Si el alma de estas mujeres regresaba a paralizar a los niños, la única lógica de este ataque es responder a la muerte que un niño le causó al intentar parir. Hay

<sup>469</sup> Aquí Sahagún nombra al inframundo mexicana con un término cristiano de connotación muy diferente.

<sup>470</sup> Sahagún, *op.cit.*, L. VI, Cap.XXXIII, 5, p. 387.

<sup>471</sup> No son las parturientas las únicas guerreras, ya en los mitos se habla de Coyolxauhqui, una mujer que incursiona en el ámbito guerrero, tradicionalmente masculino, incursiona transgrediendo la dualidad genérica que guardaba el equilibrio. Véase Quezada, *Sexualidad...op.cit.*, p. 77.

una dimensión persecutoria en toda amenaza de muerte.<sup>472</sup> Y una lógica de venganza si la muerte aconteció. No es quizá casual que la palabra duelo,<sup>473</sup> en la lengua española, remita tanto a una batalla a muerte como a un proceso de asimilación de una pérdida. La persecución reside en la precisa localización de algo que produce temor o alguien que podría dañar y que podría llevar a la muerte. Si la *Cihuateteo* persigue hay que esconder a los niños.

Si la *Cihuateteo* tiene un trabajo honroso de acompañar al sol, ¿por qué necesitaría vengarse? Considero que la deificación de un muerto impide al deudo la realización de su duelo. El muerto deificado no desaparece, no pasa al reciclamiento, por el contrario, la deificación es un mecanismo inverso a la operación tendiente a desprenderse del difunto y a subjetivar su pérdida.

Sólo en el caso de las *Cihuateteo* y no en los otros (guerreros y niños) que se registran apariciones temibles. Los guerreros y los niños no eran divinizados, eran sagrados en tanto difuntos, con una muerte honrosa, pero no eran dioses, ni semi-dioses, ni se hacía un fetiche con ellos.

El beneficio que el cadáver de una parturienta puede procurar también es para atacar a otro. Los guerreros lo demandaban porque decían que les daba valor en la batalla y los hechiceros que buscaban hacer encantamientos.<sup>474</sup> Por esto era que el marido y otros amigos y familiares se quedaban a cuidar el cuerpo, una vez enterrado, durante cuatro noches para que no fuese robado. El entierro se realizaba en el patio del templo dedicado a la *Cihuapipiltin* y se hacía por lo general al atardecer.

La relación con estas diosas era ambivalente, ya que, ciertas partes de su cuerpo, como el brazo, cabellos y el dedo medio de la mano izquierda,<sup>475</sup>

<sup>472</sup> Que la muerte persiga no es inconciliable con el reconocimiento de que la muerte es un hecho natural y necesario para el ciclo vital del cosmos. Pero los mexicas no tenían un desprecio por la vida, aunque la concebían penosa, la tenían en alta estima. Las súplicas a Tezcatlipoca, de quien podría venir la muerte, son muy elocuentes en este sentido.

<sup>473</sup> Corominas, *Diccionario... op. cit.*

<sup>474</sup> Sahagún, *op.cit.* libro VI, Cap. XXIX, p. 381.

<sup>475</sup> Entre los mexicas el lado izquierdo no tenía una connotación negativa, por el contrario. Dado que era el lado del corazón se relacionaba con la autoridad. Según Durán los gobernantes supremos eran concebidos a la izquierda del dios que representaban sobre la tierra. Citado por López Austin, *Cuerpo...op.cit.*, p. 175.

adquirían el carácter de un fetiche, es decir eran altamente valoradas para conseguir un ataque al enemigo en la guerra o bien para lograr un robo, y por la eficacia de estos fetiches además eran temidas.

...decían que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en casa, donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque veían lo que pasaba.<sup>476</sup>

Es interesante advertir como retorna, el tema del robo, en la creencia. La muerte de un ser querido con frecuencia es vivida como despojo. Si las *Cihuateteo* amenazan con su presencia a otros niños existe el temor de que les roben la salud o la vida. Un mal aire puede llegar dañar la salud de un niño e incluso ser fatal.

“... decían que estas diosas andan juntas por el aire, viven sobre la tierra, y a los niños los empecen con enfermedades, como es dando enfermedad de perlesía,<sup>477</sup> y entrando en los cuerpos humanos...y decían que andaban en las encrucijadas de los caminos, haciendo estos daños, y por esto los padres y madres vedaban a sus hijos e hijas que en ciertos días del año, en que tenían que descendía estas diosas, que no saliesen fuera de casa, porque no topasen con ellos estas diosas, y no les hiciese algún daño; y cuando a alguno le entraba perlesía, u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, decían que estas diosas lo habían hecho.”<sup>478</sup>

Este término de *demonio* es un término cristiano empleado por los cronistas españoles a toda fuerza que produce mal o a cualquier otra deidad no cristiana, no sabemos si los mexicas lo concebían como una fuerza.

Las Cihuateteo están asignadas al tercer cuarto del *tonalpohualli*, y con esto, al Occidente. Los días iniciales de este cuarto eran considerados como los días en que estas Cihuateteo bajaban a la tierra como demonios nefastos. Estos días, ce mázalt (uno venado), ce quiahuitl (uno

---

<sup>476</sup> *Ibidem*.

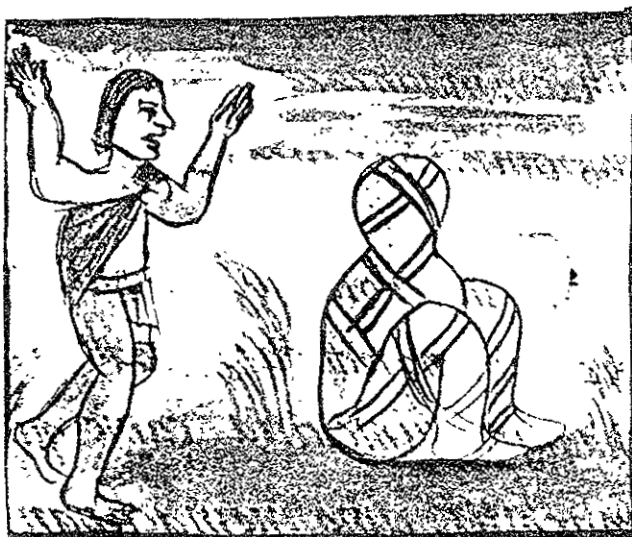
<sup>477</sup> La perlesía es una especie de parálisis; imposibilidad de movimiento por debilidad muscular acompañada de temblor.

<sup>478</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro II, Cap. XIX,8, p. 95.

## APARICIONES FANTASMALES ENTRE LOS NAHUAS



Las cihuateteo (mujeres muertas en el parto) regresaban ciertos días al año. Se temía que dañaran a los niños, por lo cual los escondían. Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación, 1979, Libro IV Arte adivinatorio, Tomo 1, pag. 305



Difunto amortajado que se quejaba y gemía. Aparición nocturna. Sahagún, *Códice Florentino*, México, Secretaría de Gobernación, 1979, Tomo 1, Libro V De los Agüeros, fojas 13 reverso, pag. 345. Su aparición era de mal agüero, tendrían muerte, enfermedad o algún mal.

águila), están indicados junto a las figuras de ambos manuscritos al pie de la hilera de fechas correspondiente.<sup>479</sup>

La diosa regente de este tercer cuarto del *tonalpohualli* es la diosa de la tierra, cuya indumentaria según Spranz se asemeja a la de las *Cihuateteo*.

Ateniéndonos a lo que refiere Sahagún, **tenemos una difunta y cuatro actitudes muy diferentes ante su muerte**: la alegría (supuesta) en los familiares, la tristeza en la partera, la codicia de fragmentos de su cuerpo en los guerreros y hechiceros, y el sentimiento de persecución en otros padres de otros niños ante la posibilidad de su ataque. ¿Podemos estar seguros que los familiares sólo sienten alegría?

¿Podemos asegurar que el padre y madre de dicha parturienta no experimentan ninguna otra actitud ante su muerte que la alegría? ¿El marido de la preñada puede estar feliz de perder simultáneamente a su mujer y a su ya no logrado hijo, aún y cuando sus muertes le den honra? Creo que la respuesta es no. Por Sahagún sabemos que los familiares esperaban el resultado del parto con gran angustia.<sup>480</sup> Si sólo produjera alegría no se entendería por qué se buscaba una buena partera, procurar un buen parto, por qué tan alta valoración para los niños. Que se pierdan dos seres queridos no puede no provocar frustración y dolor aunque sea un consuelo el honor de que haya ido con el sol.

### **c) El rito sacrificial de los niños a Tláloc**

**Los padres de los niños ofrecidos en sacrificio a Tláloc ¿hacían un duelo?**

El rito sacrificial de niños ha sido muy antiguo. Desde la Biblia ya se habla de Abraham ofreciendo a su hijo Isaac en sacrificio a Yahvé, porque así se lo

<sup>479</sup> Spranz, *op.cit.* p. 83.

<sup>480</sup> Sahagún, *op. cit.* Libro IV, Cap.XXXIII,9, p. 388.

había pedido.<sup>481</sup> De Israel a Grecia, del viejo Mundo al Nuevo, el sacrificio era la experiencia religiosa.<sup>482</sup> Yólotl González afirma que se ha practicado en más de treinta culturas en el mundo<sup>483</sup> y afirma que la esencia del sacrificio es la misma en todas las sociedades, sólo que adquiere diferentes funciones y fines según la organización económica política y social donde se practique.<sup>484</sup>

La curiosidad sobre el Tofet sacrificial de Yavé me condujo a la otrora Cartago, cerca de la ciudad de Túnez, en el norte de Africa. Hay allí un bello y frondoso jardín, sombreado por granados e higueras, que sirvió a la sazón como *tofet* cartaginés, el lugar conocido más prolífico en sacrificios de criaturas del mundo antiguo...tiene muchos estratos, y la capa más profunda data del año 750 a.C.<sup>485</sup>

En mesoamérica se practicó el sacrificio de niños. Se han encontrado restos de la cultura teotihuacana, donde aparecen niños sacrificados asociados a distintas etapas constructivas de templos y grandes estructuras ceremoniales.<sup>486</sup> E incluso se practicaba el aborto con fines de ofrecer sacrificialmente el feto. Eran enterrados en ollas grandes y en ocasiones en altares.<sup>487</sup> Parece haber sido costumbre enterrar el más reciente junto a restos más antiguos.<sup>488</sup> En el templo mayor se encontraron también restos de niños sacrificados a Tláloc.<sup>489</sup>

Sacrificio proviene del latín *sacrificium*, de *sacrificare*, de la misma familia que *sacer* y significa sagrado.<sup>490</sup> Es una ofrenda ritual a la divinidad, que se caracteriza por la inmolación de un objeto, o el abandono o renuncia de la cosa ofrecida. Algunos mitos conciben el sacrificio destinado a *Itzpapalotl*, diosa madre.

<sup>481</sup> Génesis, 22, Sagrada Biblia, versión directa de las lenguas originales por E. Nacar Fuster y A. Colunga C. Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1978.

<sup>482</sup> Patrick Tierney, *Un altar en las cumbres*, Barcelona, Muchnik, 1989, p.28.

<sup>483</sup> Yólot González, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, 1994, p. 39-60.

<sup>484</sup> *Ibidem* p. 18.

<sup>485</sup> Tierney *op. cit.* p.447.

<sup>486</sup> Childs Rattray, *Entierros y ofrendas en Teotihuacan*, México, UNAM, 1997, p. 25.

<sup>487</sup> Rattray, *op. cit.* p. 29.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>489</sup> Véase Román Berrelleza *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, INAH, GV editores, 1990.

<sup>490</sup> Santiago Segura Munguía, *Diccionario Etimológico Latino-Español*, Barcelona, Anaya, 1985.

Los mexicas fueron un pueblo cuya religiosidad permeó todos los ámbitos, todas las instituciones, hasta la guerra misma.

La preocupación constante de los mexicas por los sacrificios humanos en los ritos agrarios, en los que se regaba la tierra con <sangre de hombres> para propiciar la fertilidad agraria y humana, se debía a que la Diosa de la Tierra lloraba por las noches, <deseando comer corazones de hombres> y no lograban acallarla hasta que se los ofrecían; si no, negaba los frutos.<sup>491</sup>

*Itzpapalotl*, la Mariposa de Obsidiana, es una manifestación de la diosa madre y de la tierra, es guerrera, según se manifiesta en la iconografía, lleva cuchillos de obsidiana, los cuales, como es bien sabido, se usaban en el sacrificio.<sup>492</sup>

Otros mitos refieren el sacrificio a *Tezcatlipoca*, que se dice es quien lo fundó.<sup>493</sup> Después derivaría el sacrificio de niños a *Tláloc* principalmente. Dice Aramoni que *Tláloc* es el gran mediador entre las dos partes del cuerpo separadas del mito de *Cipactli*, cielo y tierra.<sup>494</sup>

El ciclo de sacrificios de niños a *Tláloc* empezaba en el mes XVI *Atemoztli* y continuaba hasta IV *Uey tozoztli* del año mexica.<sup>495</sup> Las fiestas duraban cuatro meses y los sacrificios de niños iban difiriendo según la necesidad hasta que comenzaban las aguas en abundancia. En el primer mes del año mexica se sacrificaban a *Tláloc* a los niños lactantes, quienes habían sido comprados a sus madres.<sup>496</sup> No se detalla cómo es que se realizaba esta compra. Todo es concebido como un intercambio, la compra no tiene un sentido mercantil como lo concebimos hoy en día, era algo sagrado, profundamente doloroso para los padres, pero necesario para la comunidad. Los sacrificaban en las lagunas

<sup>491</sup> Quezada, *Sexualidad...*, op.cit., p. 56.

<sup>492</sup> Baquedano, op. cit. p. 162.

<sup>493</sup> Quezada, *Sexualidad...* p. 57.

<sup>494</sup> Aramoni, op.cit., p.15.

<sup>495</sup> Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, separata del V. 6, 1971, p. 268.

<sup>496</sup> Sahagún, op. cit. L. II, Cap.XX,2, p.98.

(*Tepetzinco, Tepepulco, Pantitlán*) y en los cerros (*Quauhtepetl, cerca de Tlatelolco, en Tlaxcala, en Chalco y en Yiauhqueme*).<sup>497</sup>

A *Tláloc* se le consideraba también señor de los cerros.<sup>498</sup> Se creía que los cerros eran como ollas llenas de agua.<sup>499</sup> Los *tlaloques* eran los servidores de *Tláloc*, y se pensaba que eran los mismos cerros, no sólo su morada.<sup>500</sup> Los niños o niñas por sacrificar en los cerros adquirirían el nombre del cerro, eran la personificación del cerro.<sup>501</sup> Los niños que agradaban más a los dioses eran los que tuviesen dos remolinos en la cabeza y nacidos en buen signo.<sup>502</sup> El canto sacro a *Tláloc* nombra el sacrificio como "deuda pagada".<sup>503</sup>

En algunas representaciones de *Tláloc* se destaca la nariguera.<sup>504</sup> ¿Porqué es importante precisamente en este dios? ¿qué significa? Desde luego responder ampliamente a la pregunta desviaría el propósito de mi investigación ya que requiere apoyarse en muchas otras fuentes para analizar en esculturas y códices qué significan las narigueras en otros personajes. Sahagún refiere diversas adivinanzas que usaban los nahuas, y las traduce a la usanza española de ese tiempo. Entre ellas aparece una, sobre lo que metafóricamente representa la nariz en su relación con el cosmos.

¿Qué cosa y cosa un cerro como loma, y mana por dentro? Son las narices.<sup>505</sup>

Acaso es que, por esta proyección de la imagen del cuerpo sobre el cosmos, la nariguera era, en este dios del agua y de los cerros, una insignia importante en sus máscaras y representaciones.<sup>506</sup>

<sup>497</sup> *ibidem* L.II, Cap. XX, 9-13, p. 99.

<sup>498</sup> Véase: Carmen Anzures, "Tláloc, señor del monte...*op.cit.*"

<sup>499</sup> Sahagún, *op.cit.* L. XI, Cap. XII, 3, p. 700.

<sup>500</sup> Broda, *ibidem*, p.254.

<sup>501</sup> Sahagún, *op. cit.* L.II, Cap.XX, 9.p. 99. Aún hoy se rinde culto a los cerros y volcanes. Estos pueden ser hombres o mujeres y les compran ropa según su sexo además de ofrendarles comida, bebida, flores, danza y oraciones. Aurelio Fernández *et. Al.* "Los volcanes y los hombres" en *Cuadernos de Extensión*, Universidad Autónoma de Puebla, México, Mayo 2000, No. 3.

<sup>502</sup> Sahagún *op.cit.*, LII, Cap.XX,2, p.98.

<sup>503</sup> Broda *op.cit.* p. 276. Entre los incas también se practicaba el sacrificio de niños en los volcanes. A los niños se les llamaba *capacocha*, que significa "pecado real" Véase Patrick Tierney, *op.cit.*, p.49.

<sup>504</sup> *Códice Magliabecchiano*, Estudio de Elizabeth Hill Boone, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press, 1983, p.127.



Los niños eran adornados con papeles de diferentes colores según el cerro o laguna a que fueran ofrecidos.<sup>507</sup>

El papel goteado con ulli (amateteuitl), era una ofrenda frecuente a los dioses. Este papel goteado también adornaba los altares y unos grandes postes que hacían veces de banderas en las fiestas de Tláloc.<sup>508</sup>

A los niños les ponían alas de papel. Según la versión cristianizada de Sahagún<sup>509</sup> eran de ángel. Las alas para los mexicas representaban a las aves o la posibilidad de volar.<sup>510</sup> En los ritos de iniciación cuando le iban a imponer el nombre, que la versión cristianizada de Sahagún denominó "bautizar", eran comparados con una pluma rica.<sup>511</sup> La relación de las plumas con las aves es una relación natural. Pero la relación de las aves con la muerte es una relación simbólica.<sup>512</sup>

Los mexicas creían que los guerreros irían a transformarse en aves al árbol florido. Se pensaba que los guerreros se transformaban en aves.<sup>513</sup>

Los niños muertos también tenían este carácter alado, o con posibilidad de volar, flotar y libar alrededor del árbol nodriza. O más precisamente lo que tenía este carácter alado era su entidad anímica, el *teyolía*. Si los niños giraban alrededor de los pechos que pendían del árbol nodriza, es que estaban chupando comoavecillas. Los niños sí tenían oportunidad de volver a la tierra

<sup>505</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap.XLII,12, p.414.

<sup>506</sup> Véase un amplio análisis de su atuendo en la iconografía en: Broda, *op. cit.* 263-265 y José Alcina Franch, *op. cit.*, p.32-41.

<sup>507</sup> Véase Sahagún, *Op. cit.* L.II, Cap.XX,.7 a .13 pp.98-99. Los vestían con el traje del dios por quien morían. Clavijero, *op.cit.*, p.198.

<sup>508</sup> El papel, dijimos antes, tenía un carácter sagrado. Probablemente se relaciona con la tierra, La cofia de papel (*amacalli*) era una insignia de Toci, la diosa madre. Sahagún, *op. cit.* p. 916, Dice Sahagún que el papel es señal de que se despide de este mundo. Véase L.VI, XLIII,5,p.415. Es curioso que justo a los lactantes que no habían ingerido fruto de la tierra, les pusieran papel como adorno.

<sup>509</sup> Sahagún, *op. cit.*, L.II,XX,14.

<sup>510</sup> Alas de ave y cola de ave era una expresión popular, una metonimia que aludía a una investidura de gobernador o rey, Véase Sahagún, *op.cit.* L.VI, Cap.XLII,14,p.416. Acaso las alas son una manera de expresar que representan la divinidad.

<sup>511</sup> Sahagún *op. cit.*, L.VI, Cap. XXXIII,13,p.388, L. VI, Cap. XXXIV,15, p. 391, y L. VI,Cap.XXXV,16, p.394.

<sup>512</sup> Las plumas eran un objeto de tributo para Malinalco. Véase Códice Mendocino,*op.cit.* Lam. XLIII (f41 recto).

<sup>513</sup> Durán, *op. cit.* p.345 Hacían las efigies de los guerreros, "...y a los hombros ponían unas alas de plumas de gaulian:decían que era para que anduviese bolando delante del sol cada día. Emplumáuanles las caueças..." y acompañarían directamente al sol sin tener que hacer un penoso viaje al Mictlán. Al morir ya no volvían.

por no haber ingerido alimento de ésta, sino sólo leche materna, no estaban cargados de *tlalticpacáyotl*. Al morir iban directamente al Tlalocan, al árbol nodriza y permanecían ahí hasta renacer.<sup>514</sup>

En el Códice Mendocino, en el apartado de la Matrícula de Tributos<sup>515</sup> podemos apreciar los dibujos de piedras, plumas y pieles que los pueblos tributaban. Los colores de las plumas según este códice eran: azules, bermejas, verdes, turquesadas, amarillas, y las piedras eran turquesa y ámbar. El niño como piedra o pluma rica es un objeto de intercambio de los dioses con los hombres, un don.

En el nacimiento, como en otros ritos de iniciación, los hijos también eran comparados con una piedra preciosa,<sup>516</sup> o como una cuenta de oro.<sup>517</sup> Podemos destacar la importancia que estos objetos tenían en la ornamentación entre los nobles o entre los guerreros.

La pluma, la piel, el oro, la piedra, son adornos, objetos decorativos, pero también son el signo de una investidura. Un signo que inviste es un símbolo que representa un valor social. Es algo que se ofrece a la vista. Pero la relación con la piedra es porque representa al corazón. Es el florecimiento del *teyolía* en un nuevo ser.<sup>518</sup> Arrojan a la laguna los corazones de los niños junto con piedras preciosas y papel (tetehuitl).<sup>519</sup> Pero también se pensaba que las piedras, las verdes, tenían la propiedad de atraer y exudar humedad, eran un símbolo de fertilidad.<sup>520</sup>

<sup>514</sup> López Austin, *Tamoanchan...* p.219

<sup>515</sup> *Códice Mendocino*, op.cit., Lam. XLIX, f47 recto.

<sup>516</sup> Sahagún, *op.cit.* mismas referencias para la comparación con una pluma rica, y también en L. IV, Cap. XXXV, 5, p.251, sartal de piedras preciosas.

<sup>517</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap.XVIII,1 p. 345.

<sup>518</sup> Sahagún, *op.cit.* L.VI, Cap.XXV,10, p.393. En los funerales se ponía a los difuntos una piedra que simbolizaba el corazón.

<sup>519</sup> Sahagún, *op. cit.* L.II, Cap.XXV,76,p. 119.

<sup>520</sup> Leonardo López Luján, "Llover a cántaros: El culto a los dioses de la lluvia y el pincipio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana" en *Pensar América*, comp. A Garrido Aranda, Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, España, 1997 p.94.

El niño era comparado con estos objetos, como algo que embellece, inviste de valor, pero también está implícito el sentido de tributo, de ofrenda de don.<sup>521</sup> Un niño, un hijo, puede ser un tributo si los dioses lo demandan en sacrificio en la medida en que el niño es un don de los dioses.<sup>522</sup> Les pertenece a ellos, los padres biológicos son una paternidad temporal. Los padres debían cuidarse de llorar de noche y orar para que se criara.<sup>523</sup> pero los verdaderos poseedores de sus vidas y destinos son los dioses, especialmente Tezcatlipoca. Orando a Tezcatlipoca, decían : "...él es el padre y criador y el señor de este niño"<sup>524</sup> ¿Cómo podrían los padres oponerse a una sumisión, tan asumida, a una voluntad supraterrera?

Tezcatlipoca era tenido por señor de los niños, le pedían que velara por los niños de cuna, tanto por los que tenían padres como por los que eran huérfanos, ya que sus padres habían muerto a causa de la sequía. La sequía era concebida como una guerra que les hacía su dios <sup>525</sup> una desgracia, un castigo por sus faltas.

¿Por ventura habéis determinado de desamparar del todo a vuestro pueblo y a vuestra gente?  
 ¿Es verdad que habéis determinado que perezca totalmente y no haya más memoria de él en el mundo, y que el sitio donde están poblados sea una montaña de árboles, o un pedregal despoblado?...¿Es posible que vuestra ira, y vuestro castigo, y la indignación de vuestro enojo es del todo implacable, y que ha de proceder hasta llegar al cabo de nuestra destrucción?...ya los niños chiquitos perecen de hambre, porque no hay quien les dé de comer ni de beber, ni quien los consuele ni regale, ni aun quien dé el pecho a los que aún mamaban; esto a la verdad acontece por sus padres y madres por haber muerto, y los dejaron huérfanos y desamparados, sin ningún abrigo; padecen por los pecados de sus padres.<sup>526</sup>

Se decía que los huérfanos padecían por el pecado de sus padres. De ahí que el sacrificio del hijo se considere "deuda pagada".

<sup>521</sup> Noemí Quezada "Creencias tradicionales sobre embarazo y parto", *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1977, Vol. XIV pp.309-310.

<sup>522</sup> La vida de los niños y su destino pertenecía al dios que está en todo lugar. Esto era recordado en el baño ritual del neonato en que se le imponía el nombre. Véase Sahagún, *op. cit.* L.VI,Cap.XXXIV,11, 15,17, p.390.

<sup>523</sup> Sahagún, *op.cit.* L.VI;Cap.XXXIV,16, p.391.

<sup>524</sup> *Ibidem*, L.VI, Cap.XXXV, p.6.

<sup>525</sup> Durán, *op. cit.* Tomo I, Cap. XXX, p.296.

<sup>526</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI,I, Cap.I, 9,11,17, p.300.

Durante el cortejo toda la gente lloraba por donde ellos pasaban. Pero si había lágrimas en los niños era signo de buen augurio.<sup>527</sup> Los niños eran las víctimas a *Tláloc* porque estaban asociados con la humedad, con el agua, por las lágrimas y por la lactancia.

Pero seguramente los niños se asociaban con el agua y la agricultura por la creencia que tenían de que renacían; como renacen los frutos sembrados. Se concebía al niño como una planta y generación de los dioses.<sup>528</sup>

El rito antiguo ofrecido a *Tláloc* tenía un carácter festivo. Cuando un niño nacía se le anunciaba que podría ser guerrero o ser ofrecido en sacrificio. Al niño mexica se le decía que era un *ser-para-la-muerte*, pero no en el sentido de Heidegger, sino en el sentido que su muerte era requerida por las organizaciones de su cultura, para que el beneficio de su muerte se virtiera sobre la comunidad.<sup>529</sup> El sentido heideggeriano es que la muerte es el fin de la vida, el sentido mexica es que la vida habrá de ser ofrecida en sacrificio, destinada para ser interrumpida por una muerte sacrificial. Este requerimiento era proyectado a la deidad o deidades. Esta es otra diferencia con las parturientas. Tanto los guerreros como los niños que se ofrecían a *Tláloc* estaban predestinados a la muerte,<sup>530</sup> mientras que las parturientas no; era una posibilidad pero no una expectativa.

En la cultura mexica el destino no es en absoluto un asunto individual; la fecha bajo la cual se ha nacido es un rasgo individual, pero el destino de una muerte sacrificial en el rito es para la colectividad. El carácter festivo viene de ahí, de la comunidad; el duelo subjetivo es una experiencia singular de diferente orden. El costado de la tristeza está del lado de los padres que han entregado a su

---

<sup>527</sup> *Ibidem*, L.II, Cap. XX, 16, p.99.

<sup>528</sup> *Ibidem*, L.VI, Cap.XXXV,2, p.392.

<sup>529</sup> Todos los mozoletos del barrio gritaban el nombre del niño recién nacido y le decían "...vete hacia el campo de las batallas, ponte en el medio donde se hacen las guerras!...tu oficio es regocijarse al sol y a la tierra y darlos de comer y de beber, ya eres de la suerte de los soldados que son águilas y tigres...", Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap.XXXVII,18, p. 400.

<sup>530</sup> Todos los niños varones se ofrecían a la guerra porque así se establecía en el baño ritual del neonato. Algunos niños o niñas se ofrecían al sacrificio si tenían dos remolinos en la cabeza y buen signo.

hijo al rito. Pero además porque esa entrega no es del orden del deseo sino un imperativo cultural. Así era la tradición. La opinión de Sahagún sobre el sacrificio ritual de infantes, y su enérgica condena al mismo, no excluye que podamos recoger su testimonio de cómo sufrían los padres no obstante que estaban seguros de agradar así a sus dioses, cito:

... y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, más antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses... no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la ejercitaban...<sup>531</sup>

El hijo no llegaba al mundo por merecimiento propio, eso era algo que se decía a las madres cuando nacía la criatura.

Y sobre todo esto es menester que no te ensoberbezcas dentro de ti; mira que no pienses que por tus merecimientos te es dado este hijo que es piedra preciosa y pluma rica; mirá que no pierdes que tú lo has merecido...<sup>532</sup>

Su destino no lo dictan los padres, es designio divino. Si como dice Broda, la práctica sacrificial fue introducida por los aztecas en el siglo XV,<sup>533</sup> era menester que en el rito se estableciera que la vida del niño dependía de la voluntad divina.

...no sabemos si antes que llegue a edad le llamará para sí, y le llevará para sí, pues que es su señor y su padre.<sup>534</sup>

Para la comunidad el sentido festivo del rito sacrificial de los niños, que prevalece, es la confianza de que habría lluvias, y en consecuencia cosechas, reservas alimenticias. El carácter festivo proviene de que la comunidad buscaba asegurarse contra el hambre. Las lágrimas del niño tenían un sentido ambivalente, eran de dolor, pero también auguraban lluvia, luego cosecha, y

<sup>531</sup> Sahagún, *op. cit.* L.II, Cap. XX, p. 100, el subrayado es mío.

<sup>532</sup> *Ibidem* L. VI, Cap.XXXV,25, p.396.

<sup>533</sup> Broda, *op. cit.* p. 325.

por tanto alegría para la comunidad. Los campos se riegan con dolor de sus padres, con sangre de los niños.

La relación del niño con su comunidad era muy estrecha: nacía para tener una función para su comunidad. Su proyecto de vida no era de ninguna manera un asunto individualista. Cuando nacía se ofrecía una comida a los miembros del barrio. A esa comida se le denominaba *ombligo*. El “ombligo” es un símbolo. Un símbolo religioso siempre representa varias cosas a la vez, es polivalente.<sup>535</sup> Es algo que une al niño con su comunidad. Los otros comen de él, es un símbolo de pertenencia y de unión. Luego que tomaban la comida salían huyendo con ella y gritándole al bebé que fuera al campo de batalla que ese era su oficio. Estos muchachos representaban a los hombres de guerra, porque robaban y arrebataban la comida.<sup>536</sup>

El niño era creado por Ometecuhtli y Omecíhuatl, dioses creadores, en el noveno cielo.<sup>537</sup> Era concebido como una flor en hermosura y como espina de maguey en defensa de sus antepasados.<sup>538</sup> Su vida podría tener el sentido de dar honor al linaje de sus antepasados. Por ello repetidamente decían que el niño era uña y cabello de sus antepasados. Quizás porque son partes del cuerpo que tardan mucho en destruirse. De los huesos florecen las generaciones como hemos dicho anteriormente.

“Señores y señoras, los que aquí, estáis y tenéis por bien de tener cargo de nuestro nieto, que es nuestra piedra preciosa y nuestra pluma rica que ahora nuevamente ha llegado, y se ha manifestado, que es una piedra preciosa y un sartal de cuentas de oro, y es cabello y uña de sus antepasados...” ...A vosotros se os da licencia para que le veáis y tengáis y gocéis de él, como de una fiesta y de una gran maravilla, que con lloros y suspiros desearon ver aquellos que pasaron de este mundo, y los llevó nuestro señor para sí, que ni le vieron, ni le gozaron, y es su cabello y es su uña de los dichos sus antecesores y ahora nosotros vemos, y en nuestra

<sup>534</sup> Sahagún, *op.cit.*, L. VI, Cap.XXXV,3, p.392.

<sup>535</sup> Mircea Eliade, “Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso” en *Metodología de la historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p.125.

<sup>536</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap.XXXVII, 17 p. 400.

<sup>537</sup> *ibidem*, L.VI, Cap. XXXIV, 2 p. 389.

<sup>538</sup> *ibidem*, L. VI, Cap. XXV, 26, p.396.

presencia nuestro señor hace la fiesta y el milagro que ellos desearon y no le vieron; vosotros gozáis de la piedra preciosa y de la pluma rica, que desearon los antiguos...<sup>539</sup>

Estas frases parecen referirse a otro niño que murió tempranamente. Si los niños lactantes renacen, entonces un recién nacido puede ser el renacimiento de otro que le precedió, de un antecesor. Pero también se entendía uña y cabello de los antepasados como expresión de un florecimiento de generaciones pasadas, abuelos y bisabuelos, reyes y señores.

...y ha llegado a este mundo su piedra preciosa y su pluma rica, que es planta y generación de nuestros señores, los reyes que pasaron y dejaron su generación como pedazos de sí mismos, que son sus cabellos y sus uñas; y es su sangre, y su imagen, ha brotado, ha florecido la fama y la gloria que ha de resucitar la memoria y la gloria de sus antepasados, abuelos y bisabuelos y los ha dado nuestro señor su imagen y su retrato.<sup>540</sup>

Quizás por el hecho de que el niño era *uña* de los antepasados, a los niños que iban a sacrificar, si no lloraban les arrancaban las uñas.<sup>541</sup> Es un procedimiento ritual que, además del componente mágico que tiene que si hay lágrimas habrá lluvia, reintegra a los dioses los elementos que fueron donados por los antecesores.

Según Aguirre Beltrán en los tejidos del sujeto la personalidad estaba siempre presente, aún después de muerto <sup>542</sup> ¿Cuál habrá sido la relación entre personalidad y linaje? De las partes del cuerpo humano viviente las uñas son con frecuencia usadas como materia amatoria, así como los cabellos.<sup>543</sup>

Como hemos visto el niño en la cultura mexicana era altamente valorado. Su muerte no puede ser indiferente ni feliz para sus padres. Aunque asuman plenamente la imperiosa necesidad de su sacrificio.

<sup>539</sup> *ibidem*, L. VI, Cap. XXXIV, 14, 15, pp. 390, 391.

<sup>540</sup> *ibidem*, L. VI, Cap. XXXV, 2, p. 392.

<sup>541</sup> Los arqueólogos de alta montaña han encontrado en las montañas de los andes, niños sacrificados en perfecto estado de conservación, por la altitud y la nieve, como dormidos. Entre ellos se encontró a un niño noble, a juzgar por sus insignias e indumentaria vestido con el deslumbrante atuendo de plumas y cinco saquitos que contenían mechones de pelo, dientes y trozos de uñas. Tierney, *op. cit.* p. 43.

<sup>542</sup> Esta creencia es compartida por el Cristianismo en el culto que se rinde a las reliquias de santos que incluso se extienden a su ropa o a los objetos con los que más contacto tuvo.

<sup>543</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, p. 174.

Tláloc tenía un carácter ambivalente porque podía enviar agua para el sustento, también podía enviar destrucción. La destrucción, hemos visto, era vivida como castigo por los pecados cometidos. Tanto para los incas como para los mexicas el niño a sacrificar está en relación con una deuda.

En el caso de los incas el niño encarna el pecado, es *capachocha* el pecado mismo a destruir, al mismo tiempo que es una ofrenda a *Viracocha*. Para los mexicas, el sacrificio del niño realizado era la deuda pagada. Una de las maneras de subjetivar la transgresión de la ley es en el registro de la culpa. Se siente culpa por haber hecho daño a otro o por haber transgredido la ley. Es una de las formas en que se manifiesta que la deuda simbólica ha sido internalizada. La culpa es una vivencia que implica el reconocimiento de que se ha faltado a la ley. Pero también la culpa es una vivencia que remite a la deuda. El padre que ofrece a su hijo en sacrificio, salda su deuda con el dios, pero queda endeudado con su hijo. Es gracias a su hijo que él y toda la comunidad seguirán vivos. La muerte del hijo procurará su sustento. El sacrificio ritual no cancela la deuda, la refrenda, la reinstaura.<sup>544</sup>

El duelo, en este caso, implica también la experiencia de la culpa, otro muere que no soy yo, con mayor razón si la *víctima* murió para dar vida a otros. La experiencia sacrificial tiene una dimensión persecutoria. El sacrificio se realiza por el pánico de que el orden cósmico se trastoque. Pero lo persecutorio también proviene de que unos son muertos en lugar de otros. En una cultura militarizada la persecución se deriva de esa constante proximidad con la muerte. La muerte acosa. La presencia de la muerte se deja sentir en el rito de salutación del niño recién nacido. Las saluciones se prolongaban mucho tiempo.

En este negocio de saludar a los niños que están en la cuna, y a sus padres, no tienen medida, porque dura diez y veinte días el saludarlos.<sup>545</sup>

<sup>544</sup> Van der Leeuw *Fenomenología de la Religión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964 pp. 335-340. El autor afirma que la finalidad del sacrificio es que el don se mantenga en constante circulación para que el poder no se detenga.

<sup>545</sup> Sahagún, *op. cit.* L.VI, Cap. XXXV, 32, p. 397.



Pero los saludos no tenían un sentido triunfal. Hablaban de la alegría y la maravilla de la creación, pero también advertían sistemáticamente de no envanecerse con la posesión del niño, insistía la duda sobre su destino, sobre la voluntad de su dios sobre la vida del niño, sobre la posibilidad de que muriera prematuramente. Saludo que hoy en día sería impensable para una madre que acaba de parir. Ese saludo se realizaba así por condiciones históricas y culturales. Históricas porque la mortalidad infantil era alta, y culturales porque sabían que la vida de los niños podía ser bruscamente interrumpida por el sacrificio si era necesario.

Los niños en sacrificio y todos los muertos que iban al Tlalocan, no se quemaban, se enterraban poniéndoles semillas de bledos en las quijadas, sobre el rostro; además les pintaban la frente de color azul y les ponían sobre ella y en la nuca papeles pintados. En la mano les colocaban una vara.<sup>546</sup>

Las formas de sacrificar y de enterrar variaban según la fiesta, Motolinía dice que en la fiesta *Xocotlhuetzi* o *Hueymiccailhuiti*, se sacrificaban un niño y una niña de tres cuatro años, eran hijos de principales y se hacía en el monte. Los degollaban y envueltos en mantas los ponían en una caja de piedra y lo dejaban ahí.<sup>547</sup> Este dato de la caja de piedra se confirma por el hallazgo arqueológico del que Berrelleza da cuenta. Refiere que era hecha de sillares de cantera rosa unidos con estuco.<sup>548</sup>

Durán describe también el rito de la fiesta *Hueitzoztli* celebrada en el cerro, a la que acudían los reyes provistos de exquisitos manjares y joyas las cuales dejaban ahí para los dioses junto con los restos del niño sacrificado. Este niño de seis o siete años era muerto dentro de la litera cubierta por todas partes para que nadie le viera. Con su sangre se regaban los alimentos.<sup>549</sup>

---

<sup>546</sup> Broda *op. cit.* p.251.

<sup>547</sup> Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, p. 35.

<sup>548</sup> Berrelleza *op. cit.* p. 22.

<sup>549</sup> Durán, *op. cit.* p.91 Contrasta este ocultamiento del momento de la muerte del niño con la dramática exhibición de los sacrificios de adultos.

Durán escribe sobre el sacrificio de una niña en la laguna. La llevaban en una canoa y la ponían en una especie de sumidero, en donde la niña era “tragada” por el agua y nunca más salía.<sup>550</sup>

Los que sacrificaban en la fiesta del mes *Tozoztli*, de cinco o seis años, los dejaban en cuevas que quedaban cerradas hasta el año siguiente.<sup>551</sup> Otros eran enterrados sobre altares junto a construcciones ceremoniales como es el caso del Templo Mayor, el cual también era considerado simbólicamente como un cerro.<sup>552</sup>

Fueron enterrados con una piedra verde en la boca, discos de turquesa, collares o brazaletes de piedra verde, conchas marinas, caracol, huesos de ave ofrendas de comida, a juzgar por los restos de calabaza, y copal. Los colocaron dentro de una caja de piedra, como ya se dijo, en un altar, orientado en la esquina noroeste del templo de *Tláloc*.<sup>553</sup>

Estar advertido de la posibilidad de la muerte prematura y no natural no excluye el dolor y el sufrimiento de que así ocurra. En todo caso hay menor sorpresa que cuando no existe culturalmente la expectativa de su realización posible.

#### **d) Los ritos regulares funerarios y de duelo para niños.**

De los ritos funerarios regulares para niños sabemos muy poco. Digo regulares para distinguirlo de los sacrificiales. Por rito funerario regular me refiero al que se celebraba en ocasión de la muerte natural de un niño, sea por enfermedad, sea por accidente. Lo que sí sabemos es sobre las creencias del lugar de destino ultraterreno. De los ritos funerarios para adultos y dignatarios existen varios documentos.<sup>554</sup> Y se han escrito numerosos artículos y libros sobre el

<sup>550</sup> Durán, *op. cit.* II, p. 99.

<sup>551</sup> Motolinía, *op.cit.* p.36.

<sup>552</sup> Berrelleza, *op.cit.*,p. 121.

<sup>553</sup> *Guía Oficial del Templo Mayor*, p. 23.

<sup>554</sup> Véase por ejemplo Sahagún, *Códice Florentino*, *op.cit.*

tema.<sup>555</sup> Pero de los ritos funerarios ordinarios de niños nahuas no he encontrado fuentes ni artículos al respecto. De las representaciones iconográficas de un niño muerto se puede apreciar el signo *miquiztli* del *Tonalámatl*, en el Códice Borgia.<sup>556</sup>

Respecto al lugar de entierro, afirma López Austin, sí se han encontrado restos que nos permiten reconstruir sus creencias. Con excepción del Preclásico de Occidente, tanto los adultos como los niños eran enterrados en toda Mesoamérica en el ámbito doméstico, con frecuencia bajo el piso de las habitaciones. Y a partir de 1300 aC, en las excavaciones anexas a las casas.

“Estas excavaciones tenían forma de conos truncados, con la parte más estrecha a nivel del suelo. Normalmente servían como graneros; pero, al dejar de ser útiles debido a la filtración de humedad u otra causa, se destinaban a guardar los restos humanos. Podemos imaginar la razón de la práctica de enterrar los cadáveres en el ámbito doméstico si aplicamos retrospectivamente las creencias de los mesoamericanos de tiempos mucho más recientes. Hay registros documentales, referentes tanto a las creencias de vísperas de la conquista española como de los primeros tiempos de la Colonia, de que los indígenas tenían la idea de una entidad anímica colectiva, de la que dependía en buena medida la suerte de la familia, sus animales domésticos y su campo de cultivo. En el Posclásico se creía que el ser humano tenía varias aimas, y que una de ellas vinculada a la prosperidad y a la moralidad familiares, quedaba unida al cadáver. Es comprensible que con estas concepciones los hombres del Posclásico trataran de conservar cerca de ellos los restos mortuorios de sus familiares, colocándolos en el área doméstica, y es verosímil que tal haya sido el propósito de sus antepasados del Preclásico que practicaron iguales costumbres. Hoy en día los pueblos indígenas se resisten a las movilizaciones impulsadas por el gobierno porque no quieren ser separados de los restos de sus antepasados.”<sup>557</sup>

Este tópico será tarea de futuras investigaciones que arrojen luz sobre la concepción de la muerte de los niños mexicas y nos permitan hacer inferencias sobre el duelo subjetivo de los padres y hermanos. Ya que no se cuentan con testimonios ni poesías que hablen de la muerte de los niños.

<sup>555</sup> Véase por ejemplo, “Costumbres funerarias en Mesoamérica” en Revista *Arqueología*, 1999, Vol VII No. 40, y sobre dignatarios mexicas véase: Román Berrelleza, “El funeral de un dignatario mexica” en *Arqueología*, op.cit.

<sup>556</sup> E. Seier, Comentarios al *Códice Borgia*, Tomo III, México, F.C.E., 1963, p. 7.

<sup>557</sup> Alfredo López Austin/ *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, p.34.

Analizaremos a continuación la tradición cristiana de la Colonia, su contexto histórico, el valor semiótico del rito de funerales de angelitos en ese período así como la concepción del duelo que se tenía en ese período.

## CAPITULO TRES

### Muerte y duelo en el México colonial

#### I. La conquista.

Con la Conquista se produjo una colisión de economías, de razas, y opuestos estilos de vida que aún condiciona la problemática social de todos los países hispanoamericanos.<sup>558</sup>

La ruptura del equilibrio cósmico, principio fundamental que caracterizó a las sociedades mesoamericanas prehispánicas, provocó el caos colectivo, sobre todo entre los indígenas que mayor contacto tuvieron con los españoles. Rotos los preceptos de la cosmovisión basados en la dualidad genérica de lo masculino y lo femenino, los indios adoptaron, en parte, las normas de vida impuestas por los misioneros católicos a través de la evangelización, integrándolas a su cultura; con ello se inició el proceso de mestizaje biológico y cultural.<sup>559</sup>

En los dos primeros capítulos de esta tesis me he referido al duelo por la muerte de personas queridas, pero dado que el duelo se produce por la pérdida importante de algo muy preciado<sup>560</sup> voy a referirme también a la devastación que produjo la conquista, respecto de tres cuestiones: 1) la derrota militar, 2) el desplome de todo el sistema religioso y 3) las muertes masivas por las matanzas y las epidemias. Un duelo se sumó al otro y al otro y produjo efectos devastadores. A estas tres tragedias le sucedió: la dominación ideológica que negó sistemáticamente sus referentes identitarios y atribuyó las epidemias a un castigo divino por su debilidad de espíritu, la explotación irracional, y el saqueo durante varios siglos.

“Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas.”<sup>561</sup>

La condena sistemática de la religión de los colonizados, obligó al vencido a ocultar un referente de su identidad que otrora era su máximo orgullo e ideal,

---

<sup>558</sup> Mariano Picón, *De la conquista a la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 41.

<sup>559</sup> Quezada, *Sexualidad... op. cit.*, p.145.

<sup>560</sup> Freud, *Duelo y Melancolía*, en *op.cit.* p. 241.

<sup>561</sup> Motolinía, *op. cit.* p. 13.

los más altos valores sagrados estaban representados en sus dioses y su religión. Renunciar a ellos era el imperativo de la conquista. Perder una parte de su cultura, que trastocaría todos los órdenes de la misma y por ende su identidad, sumergió a los afectados en un profundo duelo.

“El concepto de identidad puede ser analizado a dos niveles, personal y colectivo, pero ambos se interrelacionan formando aspectos diversos de un mismo fenómeno, ya que la personalidad se construye dentro del marco condicionante de lo social, con base en la aprobación o rechazo de determinadas pautas. La afirmación de un individuo o de un grupo es un medio de diferenciación relativo al grupo o a los individuos con los que se confronta, es decir, la identidad surge por oposición y ésta no se afirma aisladamente, nos dice...”<sup>562</sup>

“En el siglo XVII se impuso, como en Europa con el desarrollo del capitalismo, la represión de la sexualidad marcada con la noción de pecado.”<sup>563</sup> La vitalidad de la sexualidad se pone al servicio de una supuesta vida en el más allá. Disfrutar del cuerpo es morir para el espíritu. Sufrir en el mundo terrenal es vivir para el alma. Tales postulados son las creencias nucleares del cristianismo que subvierten radicalmente los valores de las sociedades indígenas colonizadas.

#### **a). Duelo por la derrota militar**

Vivir un duelo por la devastación que produce una guerra es terrible, pero los mexicas eran un pueblo militarista, esas crisis las conocían bien, tenían todo un dispositivo simbólico para encararlas. Su ideología y religión se había desarrollado para explicar el expansionismo militar de los mexicas, el sentido de la vida estaba explicado por y para la guerra. La guerra florida tenía un carácter sagrado. Sin embargo, no por ello eran indiferentes a sus derrotas o a las pérdidas humanas que padecían. Esas pérdidas eran encaradas con sólidas instituciones rituales.

En cambio la conquista fue un parteaguas en la vida de América. La superioridad militar de los españoles sí fue algo totalmente inesperado.

<sup>562</sup> Silvia Ortiz Echániz, “El proceso de elaboración de una identidad religiosa” en *La identidad, imaginación, recuerdos y olvidos*, Editora Ana Bella Pérez Castro, México, UNAM, 1995, p.19.

Les sorprendió su superioridad técnica, sus sistemas logísticos, los recursos que poseían tales como la posesión de los caballos que frente a un guerrero mexica llevaba una enorme ventaja así como su propia indumentaria. Jamás previeron que las divisiones internas que había entre los tributarios fuesen a ser utilizadas en su contra.

“...después de unos cuantos años de paz y prosperidad aparece el hombre blanco, el conquistador que debía serle mas fatal que todas las pestes, que todas las hambres, que todas las calamidades juntas.”<sup>564</sup>

De la enorme cantidad de aspectos que merecen atención sobre lo que representó la conquista militar para los nahuas, analizaré el aspecto religioso porque a partir de ahí se producen transformaciones radicales en todos los órdenes de la incipiente sociedad novohispana. Se transforman por consiguiente los rituales. Nos interesa también por los efectos devastadores del genocidio. Un genocidio que inició como una guerra de armas y se prolongó como una guerra genética.<sup>565</sup> Las epidemias eran un arma más segura y más factible de considerar como castigo divino, como de hecho lo consideraron los misioneros. Hay efectos destructores pero no hay enemigo visible, luego entonces es un “castigo” divino por las idolatrías pasadas o aún presentes. Estos dos aspectos, la excesiva mortandad, sus efectos devastadores en los sobrevivientes indios, y la significación que a ese hecho dieron los españoles, fueron los hilos del telón de fondo de un profundo duelo; un duelo insuperado e insuperable. Este duelo es una marca indeleble que ha influido decisivamente en la actual concepción popular de lo que es la muerte en México.

Considerar que murió el noventa por ciento de la población en menos de un siglo en toda América es absolutamente devastador.<sup>566</sup> Los colonizadores no

---

<sup>563</sup> Quezada Sexualidad... *op.cit.*, p. 149.

<sup>564</sup> Rómulo Velasco, *Beneficencia pública en el Distrito Federal, El niño mexicano ante la caridad y el Estado*, México, Cultura, 1935, p. 13.

<sup>565</sup> La información genética de los indios no contaba con defensas para combatir las pestes y las enfermedades virales que los españoles trajeron. Solange Alberro, “Sexualidad y Sociedad”, *Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*, Cuadernos de trabajo No. 24, México, INAH, 1979, p.123.

<sup>566</sup> Tzvetan Todorov, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 1994, p.144.

desaprovecharon ninguna tragedia para leerla como un signo divino de que los indios habían sido presas del engaño, del pecado y del error.<sup>567</sup>

Esta devastación fue penosamente sobrellevada por la naciente Colonia e influyó definitivamente en los ritos, unos ritos transformados por la cristianización de las comunidades.

Cortés arriba a las costas de México en febrero de 1519. Y en menos de un año llega como huésped de honor a Tenochtitlan. Sejourmé explica que esta marcha, en este lugar, en tan breve tiempo, es posible por el talento indiscutible de este guerrero para la intriga y la traición, talento que le permitió orientarse rápidamente entre la turbia política indígena y orientar las pugnas internas a su favor, y a ello se suma una ambición de poder indomable. Cortés no duda en hacer degollar en menos de dos horas seis mil personas. Llega como huésped, aparentemente interesado en conocer esas ceremonias, y ataca por sorpresa en medio del ritual.<sup>568</sup>

Cortés, dice Duverger, se dirige a los gobernantes indígenas como jefe civil y militar y apela a la conversión en un contexto político: la religión no es un epifenómeno que puede ser examinado aparte, sino una muestra de poder, decisiva y abiertamente tratada como tal.<sup>569</sup>

Esta invasión y devastación descomunal que fue la conquista, fue llamada por el Papa *expedición*, palabra que le da un carácter “neutro”. El fin primario de la “expedición”, según el Papa, era extirpar la idolatría y convertir a los indígenas a la fe cristiana. Si la guerra se hiciese con otra intención, sería injusta.<sup>570</sup> Se trata entonces de una “guerra santa”. Y por ese “santo fin” autores como Ricard absuelven a Cortés ( y sucesores) del genocidio al que Ricard llama “flaquezas” porque, destaca, siempre quiso favorecer la cristianización.

<sup>567</sup> Cuando rechazaron las leyes sobre la monogamia, algunos de dichos nobles murieron, lo que también fue interpretado como castigo divino. Citado por Carlos Ruiz Guadalajara, “El cuerpo y sus tormentos como medios para la evangelización en el Altiplano Central Mexicano” en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, UNAM, 1993, p.75.

<sup>568</sup> Laurette Sejourmé, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, SEP-FCE, 1992, p. 7 y 8.

<sup>569</sup> Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, F.C.E. 1996, p. 18.

<sup>570</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1995, p. 76.



Pese a las flaquezas de que con humildad se dolió más tarde, estaban en él hondamente arraigadas las convicciones cristianas. Siempre llevó en su persona una imagen de la Virgen María, cuyo amartelado devoto fue; día a día rezaba sus oraciones y oía misa...<sup>571</sup>

Dice Todorov que no se puede llamar simplemente “crueldades” a las de Cortés, porque también los españoles llamaban “crueldades” a los sacrificios de los indios, como si unas y otras fuesen del mismo orden. Todorov puntúa que los sacrificios son de orden ritual, se hacen con obediencia a la ley, mientras que las matanzas en las que también fueron víctimas ancianos, mujeres y niños, no tienen otro fin que dar curso a una locura, destruir para apoderarse del oro, de sus bienes, de sus mujeres. El sacrificio cohesiona el orden social, la matanza revela la debilidad de ese mismo tejido social. Se realiza, agrega, de preferencia lejos, ahí donde a la ley le cuesta trabajo hacerse respetar. Mientras más lejanas y extrañas sean sus víctimas, menor remordimiento; se las equipara con bestias. A la masacre se la niega, se la minimiza, se la oculta, y en última instancia se acude al expediente de la justificación religiosa o aún de la permisividad divina.<sup>572</sup>

La conquista fue comparada con la disputa que llevaron adelante los israelitas con los idólatras por la tierra prometida. Martín Fernández de Enciso, geógrafo y expedicionario, tomó del antiguo Testamento argumentos para esta homologación, en la iniciativa de Josué en Jericó. “E después envió Josué a requerir a los de la primera ciudad que era Jericó que le dejasen e diesen aquella tierra, pues era suya porque se la había dado Dios.”<sup>573</sup>

Entre los testimonios nahuas de la conquista, Garibay extrae este texto:

Con suerte lamentosa nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos,

Los cabellos están esparcidos.

Destechadas están las casas,

Enrojecidos tienen sus muros.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>572</sup> Todorov, *op.cit.*, pp.156-7.

<sup>573</sup> Picón, *op. cit.* p. 43

Gusanos puluían por calles y plazas  
 Y en las paredes están salpicados los sesos.  
 Rojas están las aguas, están como teñidas,  
 Y cuando las bebimos, es como si hubiéramos bebido agua de salitre.  
 Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe  
 Y era nuestra herencia una red de agujeros  
 En los escudos fue su resguardo:  
 ¡pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad!

Hemos comido palos de eritrina,  
 Hemos masticado grama salitrosa,  
 Piedras de adobe, lagartijas, ratones, tierra en polvo, gusanos...<sup>574</sup>

Si la conquista militar no pudo ser divorciada de la religiosa puesto que se pretendió que la segunda legitimara la primera; la tarea siguiente, la de la colonización, consistió en ofrecer, al naciente pueblo mestizo, un bocado cuya contradicción fue tal, que hizo imposible la transmisión de su pasado. Se combatió la muerte ritual sacrificial con homicidios multitudinarios, se combatió el engaño de sus "ídolos" con engaño de los colonizadores, la "sin razón" de los indios con la locura de sus nuevos amos, pero todo se hizo por el "bien" de los indios por su salvación eterna. Los franciscanos insistieron en nombrar demonios a sus dioses y en singularizar y simplificar lo que era diverso y complejo.

La demonización de sus más altos valores e ideales, será la carga más terrible que impedirá en lo sucesivo una posibilidad digna de encontrarse a sí mismos con las nuevas generaciones y de transmitir todo el legado de sus antepasados.<sup>575</sup>

Se fijó nuestro precio,  
 Se fijó el precio del joven, del sacerdote,  
 De la joven y del niño.

<sup>574</sup> Garibay *Historia...op.cit.*, p. 477.

<sup>575</sup> No sólo los franciscanos satanizaron a sus dioses, Gruzinski realiza un análisis detenido de la manera de nombrar a los dioses indígenas que los colonizadores tuvieron. Nominaciones que sufrieron un desplazamiento de *zemí*, a *ídolo* y de *ídolo* a *demonio*. Esta manera de nominar no fue originalmente franciscana, sino de Cortés, y así se fue tejiendo entre los colonizadores religiosos y no religiosos una clave para nombrar aquello que se pretendía destruir, una primera

¡Basta! El precio de un hombre del pueblo  
 apenas llegaba a dos puñados de maíz,  
 no alcanzaba más de diez toras de mosca,  
 nuestro precio no era más que veinte tortas de grama de natrón.

El oro, el jade, las mantas de algodón,  
 las plumas de quetzal,  
 todo lo que es precioso  
 no valía para nada <sup>576</sup>

Pero además, el “mal” <sup>577</sup> que los franciscanos atribuyen a Satán, y que dicen combatir, lo encuentran los indígenas en la cultura invasora. Los indios descubren la hipocresía del modo de vivir “cristiano” de los españoles. La disociación entre bien y mal es la base del cristianismo. El bien está localizado en Jesucristo y el mal en Satanás. <sup>578</sup> También los misioneros se prestaron a una expresión maniqueísta del bien y el mal. Frente a las críticas de los indios, los misioneros buscaron ser la imagen del bien; una imagen del bien que consistía en la espiritualidad, la pobreza, el ayuno y la severidad en las reglas cotidianas entre otras cuestiones, mientras que los militares españoles, transgresores, materialistas y brutales encarnaban el mal. Los indios no comprendían esas maneras extremas de ser de un grupo y otro cuando ambos se decían cristianos.

Sin desconocer que los franciscanos que llegaron a México tuvieron un papel destacado en esta “protección”, y que buena parte de los testimonios de carácter histórico con los que hoy contamos, se los debemos a ellos, no podemos soslayar que se prestaron a exacerbar esta extrapolación de “modelos” de comportamiento.

---

red para nombrar, aquello que sería el puntal de la estrategia militar, y una justificación de la guerra. Serge Gruzinski, *La guerra de...op.cit.*, p.32-57.

<sup>576</sup> Citado por Baudot y Todorov, *op.cit.* pp 199-200 (fragmento, Anales Históricos de Tlatelolco).

<sup>577</sup> Lo que para una cultura es el mal para otra no lo es.

<sup>578</sup> Los dioses prehispánicos que tenían, podían ser protectores y temibles, “buenos y malos” al mismo tiempo.

Esta actitud de los misioneros no era falsa. Tenían plena convicción de que era un modo de vivir cristiano. Estaban impregnados de la concepción Erasmiana que presentaba muchas similitudes con la de Lutero, que consistía *grosso modo* en volver a retomar los principios fundamentales de la fe cristiana de los que se había desviado la Iglesia con sus desórdenes y su comercio de indulgencias. Las órdenes mendicantes creyeron encontrar en el milenarismo la solución a los problemas en que se sumergía España.<sup>579</sup> Sin embargo, no por ser auténtica su actitud evitaron sustraerse de estar en el otro polo del conquistador, y representar “el bien”, la “buena cara” de la conquista, de la que tanto se ha echado mano para justificar el genocidio. No fue gratuito que Cortés solicitara precisamente a las órdenes menores para que se encargaran de la evangelización, y no el clero secular. Las órdenes mendicantes, lograrían el propósito estratégico siguiente: disociar, lo que para fines de conquista fue fusionado, violencia y fe, orden y transgresión.

La condena irrestricta de su religión y el menosprecio de su cultura<sup>580</sup> tuvo severas consecuencias sobre las formas de transmisión del pasado y sobre la construcción identitaria entre los mestizos<sup>581</sup>

El pasado que se transmite se recibe como cargado de un sentido propio. Un pueblo olvida, cuando la generación poseedora del pasado rechaza lo que recibió y cesa de transmitirlo a sus descendientes o cuando una comunidad humana no logra transmitir a la posteridad lo que aprendió de su pasado.<sup>582</sup>

El duelo por un pasado perdido se realiza, entre otros recursos, gracias a la memoria. No a una memoria estática, sino en su carácter activo, como transmisión a otras generaciones. También dice Cassigoli, que es imposible vivir sin olvidar. Pero hay de olvidos a olvidos. Hay olvidos cuyos expedientes

<sup>579</sup> El milenarismo es una corriente de la escatología que gira en torno al fin del mundo, el Juicio final, la segunda venida del Mesías a la resurrección de los muertos prescrita en el Apocalipsis. Para las órdenes mendicantes todo parecía indicar que el Juicio final estaba cerca. Véase Daniela Riquelme, *La imagen del ángel en el siglo XVI novohispano*, Tesis de maestría, Université Paris 8, París, 1997, p.17.

<sup>580</sup> En la versión que defendía la participación de España, Gómara decía en el SXVI “...hánles enseñado ciencias y latín que vale más que la plata y oro que les tomaron...” Picón, *op. cit.* p.52.

<sup>581</sup> El mundo indígena logrará preservarse, por varias razones, su aislamiento geográfico, su capacidad sincrética, así como la preservación del tejido social de sus pequeñas comunidades.

han sido tramitados. Hay olvidos cuyos expedientes han sido destruidos. La naturaleza del duelo en un caso y en otro no es la misma. En el primer caso, si un asunto ha sido tramitado hay una transformación que supera el *trauma*, circunstancia que permite concluir el duelo. La transmisión de la historia es repensada, deliberadamente asumida. Pero hay olvidos cuya amnesia se funda en un duelo sin horizonte, sin posibilidad de resolución, que repercute sobre la manera en que, quienes lo sufren, transmitan la historia a sus sucesores. Se sepulta el expediente sin haber resuelto “el caso”, se le olvida.

No se puede hacer un duelo de algo que no se reconoce explícita y abiertamente, como algo perdido. Reconocer que se ha perdido un pasado, implica renunciar deliberadamente a él por razones muy propias. Se obligó a los conquistados a abrazar la nueva religión. Hay muchas maneras de obligar, las más sutiles son las más terribles porque pueden esconder sus verdaderas intenciones. Un nuevo orden político y militar que se instituye con violencia es una razón de fuerza para obligar a un cambio de religión aunque sólo sea formal.

La “conversión” multitudinaria puede tener muchas lecturas, puede ser un recurso de resistencia pero también una forma de protegerse contra la satanización y la segregación individual. Los conquistados tenían que renunciar a fuerza a su pasado so pena de ser condenados. Si no se recurrió a la fuerza física directamente para producir la conversión si se recurrió a la fuerza ideológica. El primer caso de esta presión se documenta en Coloquios de los Doce: Los sacerdotes indios temían por sus vidas si no aceptaban los dioses de los frailes, es algo que los principales nahuas dejaron ver en el texto *Coloquios de los Doce*.<sup>583</sup>

Los dignatarios nahuas sabían o intuían que detrás de los misioneros estaba el ejército de Cortés. Él mismo en un acto de exhibición mostró su “subordinación” a los misioneros por representar un poder superior al de él.<sup>584</sup>

<sup>582</sup> Rossana Cassigoli, “La memoria y sus relatos”, en *Revista Fractal*, México, Fractal, 1999, No. 13, p.145.

<sup>583</sup> Véase “Coloquio de los Doce” de Bernardino de Sahagún (1564), en Duverger, *La conversión ...op.cit.*, p. 72.

<sup>584</sup> En 1524 llegan los misioneros franciscanos, Cortés no desperdicia ocasión alguna para lograr sus fines y sale a recibirlos “En presencia de la multitud de todos los jefes mexicanos reunidos, avanza al encuentro del cortejo, se arrodilla a los pies de Martín de Valencia y, respetuosamente, le besa la mano antes de hacer lo mismo con los demás

En el capítulo siete de dicho texto, se refiere lo que los sátrapas contestaron a los frailes franciscanos en el encuentro que tuvieron para discutir sobre los dioses de unos y el dios de otros, donde los sátrapas temían despertar la ira en los españoles, y ser muertos por aferrarse a lo que creían, por rebelarse a aceptar lo que los españoles pedían. Las formas de condenación fueron muy diversas, desde la sanción religiosa hasta la persecución real. Además de la persecución española, los sátrapas temían el castigo de sus propios dioses, la rebelión de sus pueblos, y también temían renunciar al legado de sus antepasados, porque en ello se cifra gran parte de la identidad de un pueblo.

Yo creo que la imposibilidad del mexicano mestizo, de enorgullecerse de su origen, el sorprendente desconocimiento de su historia y su legado, aspectos a los que Octavio Paz ya se ha referido, es una consecuencia de esta satanización colonial. Se trata de un pasado que no acaba de asumirse como perdido. Se sepultaron los antiguos dioses, valores e ideales, junto al orgullo de la propia identidad. En el agujero de esa misma fosa se sembró una vergüenza de lo propio, un auto-rechazo que antes era del colonizador, y un *malinchismo* sobre el que ya se han vertido numerosas reflexiones.<sup>585</sup>

#### **b) Duelo por el desplome del sistema religioso.**

La derrota militar y el desplome religioso, como hemos visto fueron dos caras de una misma estrategia política. La evangelización fue la justificación de la guerra, y por ello ambas son indisociables.

La muerte de un ser querido sumerge al deudo en una crisis, todo el sistema simbólico se pone a prueba. Los ritos son un recurso valiosísimo para enfrentar una de las experiencias más difíciles vividas subjetivamente. Pero existe cierto tipo de pérdidas absolutamente devastadoras, incomparables con la muerte de un ser querido, es la imposibilidad de recurrir a un sistema de referencias

---

frailes. Luego pide a sus capitanes y lugartenientes que lo imiten. Entonces, viendo esto, arrastrados por el ejemplo, los dignatarios indios se ponen también a besar las manos de los religiosos. La escena es fuerte y se intensifica con un discurso de Cortés explicando en qué es superior la autoridad de Dios a todas las autoridades humanas, porque es de otra naturaleza. Relación de Juan de Villagomez. *Ibidem*, .32.

sagradas y a la institución ritual a la que antes acudían. Perder ese sistema de referencias es más devastador que perder un ser querido, porque además es una pérdida que se suma a la de cada uno de los miembros de dicha comunidad. Perder un ser querido es una experiencia dolorosa, perder muchos miembros de la comunidad, queridos y no queridos es una experiencia muy difícil, pero perder además el sistema de referencias para dar sentido a dichas pérdidas es devastador.

Si como dice Michel Meslin,<sup>586</sup> la religión es un fenómeno social basado en creencias y ritos tradicionales transmitidos de una época a otra por la colectividad, renunciar a su religión era hacer una ruptura con sus ancestros, una ruptura con su historia, una profunda fractura en su identidad.

Este tipo de pérdidas por su magnitud y por su naturaleza puso en crisis a toda la comunidad. Se trata de una crisis incomparable con la de una guerra, una catástrofe natural, o una hambruna. La imposibilidad de recurrir a la institución ritual impide dar un sentido propio a un evento catastrófico, y poder preservar la identidad individual y colectiva. Los colonizados no podían recurrir a ese sistema de referencias no sólo porque habían sido destruidos templos y dioses, sino porque hubo una sistemática persecución de sus creencias, una condena sistemática de sus ritos, aquello que antes era altamente valorado en su cultura, súbitamente es despreciado y combatido por el evangelizador que está sostenido por el aparato político de quien los ha vencido militarmente.

El pedido del misionero fue extremo: renunciar a sus valores sagrados, en aras de "su bien". La demanda fue de magnitud tal que no hubo segmento de la vida que quedara sin afectarse, en la religión es donde estaba cifrada su propia estima, su sentido de la vida y de la muerte. La religión, sus mitos, creencias, ritos, etc. eran una pieza clave para el sostén de su cosmovisión. Pedirle a alguien que renuncie a lo que considera más sagrado es pedirle que renuncie a sí mismo, pues todo el cosmos está sostenido en esos máximos valores y símbolos que constituyen su religión. El problema central de cualquier religión

---

<sup>585</sup> Paz, *op.cit.*, pp.59-80.

<sup>586</sup> Meslin, *op cit* p. 66

no es el de evitar el sufrimiento, sino hacer de él algo tolerable, soportable, algo sufrible.<sup>587</sup>

El llamado carácter ladino del campesino mexicano, que no acaba de mostrarse, que esconde lo que realmente piensa, no es sino una legítima defensa para preservar, lo poco que le queda de lo que le quisieron arrancar, tanto material como espiritualmente.

“Ya en 1525 fray Martín de la Coruña destruyó en Tizintzuntzan, ciudad sagrada de Michoacán, todos los templos y todos los ídolos...Zumárraga dice que se han destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos.”<sup>588</sup>

Según Izcazbalceta, citado por Ricard, la destrucción de templos y dioses no fue tan rápida y total, y según Motolinía comenzó el 1º. de Enero de 1525, doce años después todavía los misioneros pedían permiso a Carlos V para demoler los que quedaban. Los manuscritos, considerados sagrados, también fueron destruidos.

Los pueblos proyectan en un dios o dioses a los padres creadores y protectores, su muerte sumerge a un pueblo en la orfandad. Una orfandad violentada. Los misioneros predicaron que su dios era un nuevo padre. Los magnicidas de sus dioses se proponen como tutores de los nuevos huérfanos. Está ahí quizá el origen de la ambivalencia del mexicano ante su autoridad, y la búsqueda insistente de encontrar en alguna autoridad un *tata*<sup>589</sup> como fue el caso de “Tata Lázaro”.<sup>590</sup> Para los mexicas la autoridad religiosa y la civil estaban íntimamente ligadas. El misionero se concebía a sí mismo un tata adoptivo, “generoso”, guía para conocer una “verdadera” paternidad, la que propone el cristianismo. Las bases sociales de la paternidad del indio fueron consideradas diabólicas.

<sup>587</sup> Geertz, *La interpretación ...op.cit.* p.107 ¿Cómo transformar la realidad sin un código?

<sup>588</sup> Ricard, *op. cit.* p. 106.

<sup>589</sup> voz nahua que significa padre.

<sup>590</sup> Lázaro Cárdenas fue presidente de México de 1934-40 se destacó por sus obras sociales e hizo realidad la reforma agraria.



“No hay que pasar por alto que tenían a los indios por menores de edad a quienes había que proteger, tutorear y guiar muy de cerca. Conocer el castellano era un paso a emanciparse, con peligro propio. Quizá se agregaba a estos razonamientos, al menos en algunos y tal vez sin darse cuenta, un secreto deseo de dominio. Si la muralla lingüística subsistía, ellos seguirían siendo los necesarios medianeros entre los indios y los funcionarios civiles, entre los fieles y los obispos, con lo cual continuarían siendo dueños y señores de sus feligreses, tan hechos a obedecer por la inmemorial sumisión precortesiana.”<sup>591</sup>

Un profundo y doloroso trastorno subjetivo<sup>592</sup> se produjo con el magnicidio de sus dioses. Y seguramente no fue sin consecuencias para hombres y mujeres en el ejercicio de la paternidad para con sus hijos. ¿Cómo sostener una paternidad en la familia si el referente social se ha destruido en un acto de dominio que, desde los ojos mexicanos, era violento y sacrílego, tan violento y sacrílego como lo que los misioneros decían condenar? Si el referente social de la paternidad estaba en los dioses ¿Cómo sostener una paternidad terrenal para con sus propios hijos si lo que se consideraba padre y madre es ahora considerado diabólico, la representación del mal?

La cosmovisión de los indígenas fue profundamente afectada con la conquista y la evangelización, y aunque hubiera de sufrir una larga y dolorosa recomposición, una pérdida importantísima e inexorable se había producido y era necesario hacer el duelo por lo más sagrado perdido. Acaso es un duelo del que no acabamos de recuperarnos que repercute profundamente sobre nuestra autoestima, sobre nuestra identidad, una identidad de la que es preciso renegar, una identidad de la que hay que avergonzarse porque se funda en el “demonio”; una identidad mirada como inferior, construida sobre bases “erróneas”, sobre la “sin-razón”.<sup>593</sup> Este duelo tuvo diversas manifestaciones, una de ellas fue la apatía de los nuevos conversos que los misioneros calificaron como pereza. Cuando todo o casi todo el sentido se ha perdido, se produce una profunda depresión y apatía, no existe nada que motive al que padece dicha pérdida, a realizar ningún acto. La manera que los españoles tuvieron de significar el comportamiento de los indios, negó toda posibilidad de

<sup>591</sup> Ricard, *op. cit.* p 127.

<sup>592</sup> Si el orden social y simbólico se transforma en estructura mental, al cambiar éste se trastorna la subjetividad cabalmente.

<sup>593</sup> Esta dicotomía indios=gente sin razón, españoles= gente de razón, se impuso en la Colonia

reconocerles en duelo, aplastó toda posibilidad de rebeldía y de rescate de sí mismos. La indiferencia y apatía propia de todo duelo subjetivo, fue invariablemente leída como indiferencia, inconstancia, pereza o dejadez.

Ricard <sup>594</sup> apoyándose en los códices, afirma que era costumbre de los mexicas destruir los templos de las ciudades que conquistaban, pero no destruían a los dioses de los pueblos conquistados, los integraban en el panteón mexica. Esta medida, por demás inteligente, consistía en cambiar el territorio de los pueblos conquistados, pero respetando un aspecto central de su identidad, con lo cual la hostilidad hacia los mexicas vencedores se atenuaba, y la posibilidad de asimilarse era mayor. Los misioneros en cambio no querían permitir ninguna concesión en materia religiosa, ni querían recurrir a ninguna penitencia que recordara algún método disciplinario o ritual de sus antiguas creencias.

La cosmovisión <sup>595</sup> es un sistema en constante cambio, que sufre adecuaciones sucesivas en función de las necesidades sociales, estos cambios son graduales y permiten que una comunidad vaya ajustándose paulatinamente a una nueva realidad. Para los mexicas y para todos los pueblos de mesoamérica conquistados, todo se desploma de golpe.

“No subsiste ningún sistema de que se puedan agarrar, que puedan adaptar a sus nuevas necesidades. De ahí un rechazo general a tener hijos, como se ve en Mendieta. Muchos curas dicen que las indias abortan, que toman toloache para no tener hijos, sin olvidar los suicidios colectivos como el de los Chiapas (la tribu completa desaparece precipitándose al Sumidero). Si la vida no vale nada, no quieren seguir teniendo hijos...” <sup>596</sup>

Según Alberro esta tendencia se revirtió, y se produjo un cambio vital. Este cambio vital que modifica la tasa de la natalidad es un dato en el que podemos apoyar la hipótesis de una vertiente del duelo en camino de su resolución. Hablar de un duelo colectivo es ciertamente muy arriesgado puesto que los

<sup>594</sup> Ricard, *op. cit.* p. 107.

<sup>595</sup> Me refiero al concepto propuesto por López Austin, *Cuerpo...op.cit.* Tomo 1, p. 58, como el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo.

<sup>596</sup> Solange Alberro. “Sexualidad y Sociedad” en *Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*, en Cuadernos de Trabajo No. 24, México, INAH, 1979, p.125.

fenómenos sociales son muy complejos y dejamos de lado numerosos aspectos sin considerar. Con este dato de la natalidad, me refiero no al duelo en toda su complejidad sino a una tendencia mayoritaria de dicho vector social. El penoso trabajo de reconstrucción de la identidad mestiza se sobrepuso al desplome del sistema de creencias.

"La identidad étnica o social es siempre un campo de lucha y redefinición, es decir, el cambio es una de sus características constitutivas y esenciales. Cuando se transforma una sociedad no significa que desaparezcan sus códigos semánticos y sus redes de significación; no se presenta la pérdida total de la memoria, aún bajo las circunstancias más brutales de dominación. Las fuerzas se recomponen y bajo subterfugios quiebras y continuidades la identidad se reconstruye, transformada para permitir la perpetuación del grupo. Pensar las cosas de otra manera sería tanto como decretar el suicidio social".<sup>597</sup>

El período de duelo que hemos descrito ha sido poco analizado. Ciertamente si una identidad no se recompone, el grupo no subsiste. Los cambios sociales son constantes, y las recomposiciones por consiguiente, pero los cambios drásticos y brutales de las conquistas precisan también transformaciones brutales del sistema de creencias. Desde luego que hubo un largo período de resistencia, por parte de los conquistados, a dejar de recurrir a sus dioses. Esta resistencia fue muy activa y se desplegó en dos planos, uno de carácter público, propiciado por los propios sacerdotes mexicas, convocando a los fieles a que no dejaran de venerar a sus dioses<sup>598</sup> y el otro de carácter íntimo, vivido en la vida cotidiana de toda la comunidad: el de la recurrencia a significar los fenómenos vividos con el sistema de creencias que tenían. El desplome de ese sistema no consistió en que dejaran de creer en esa red de significaciones, aunque en un primer tiempo así lo hubieran vivido, sino que tenían que sufrir el doloroso trabajo de camuflar sus ritos, de cambiar su léxico, de renegar abiertamente de lo más medular de su identidad para escapar del combate sistemático de los misioneros.

<sup>597</sup> Guadalupe Escamilla, "¿A qué jugaremos? Identidad étnica y espacios simbólicos a partir del olvido de los juegos tradicionales entre los purhépecha" en *La identidad, imaginación, recuerdos y olvidos*, Editora Ana Bella Pérez Castro, México, UNAM, 1995, p.80.

<sup>598</sup> Esta tendencia se siguió presentado hasta bien entrado el siglo XVIII, convocando a la comunidad a presentar a sus hijos recién nacidos, primero a sus dioses y luego después bautizarlos. Estos casos se presentaron a la *Inquisición*. Véase Serge Gruzinski, "Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición" en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México 1978, No 6 p.32.

### c) Duelo por las muertes que produjeron las matanzas y las epidemias.

Según Todorov, la palabra más precisa para nombrar la conquista es la de *genocidio*, todos los conquistadores y colonizadores han hecho matanzas pero ninguna fue tan enorme como la que se produjo en México.

“Me parece que es un récord, no sólo en términos relativos (una destrucción el orden de 90% y más) sino también absolutos, puesto que hablamos de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes matanzas del siglo XX puede compararse con esta hecatombe.”<sup>599</sup>

Las epidemias produjeron un descenso brutal en la población. Muerte masiva otra vez, pero, a diferencia de las guerras y las hambrunas, éstas no las habían vivido nunca y no tenían ni explicación, para explicar su magnitud, ni defensas genéticas para enfrentar dicho evento.<sup>600</sup> En 1520 llega la viruela con un esclavo de Pánfilo Narváez. Un español con viruela la pasaba mal, pero en él la enfermedad no tenía el efecto devastador que tuvo en los indígenas porque esta enfermedad era desconocida. Luego llegaron muchas otras pestes.

“El choque genético afectó catastróficamente a los indígenas americanos quienes, habían vivido aislados, encajonados en sus distintas zonas. No habían tenido casi contacto entre sí, en cambio, los blancos tenían en sus genes el recuerdo de milenios de mestizaje, de intercambio de enfermedades y de inmunizaciones, y éste fue el factor más dramático del encuentro de los dos mundos. La población bajó en las proporciones que ustedes saben, generándose la imposibilidad de asegurar la retransmisión de los conocimientos, porque no hay quien los retransmita ni hay a quien retransmitirlos. A eso se une desde luego el peso de la dominación, o sea que se duplica el factor negativo.”<sup>601</sup>

<sup>599</sup> Esta cifra se refiere a toda América. Para México, de todas maneras las cifras son enormes. En vísperas de la conquista calcula una población en México de 25 millones, en 1600 había un millón aproximadamente. Tzvetan Todorov, *op.cit.*, p.144.

<sup>600</sup> Según Francisco Guerra, el tifo ya existía en México antes de la llegada de los españoles, y antes de la llegada de los españoles sólo fallecía uno de cada cien. La transmisión de la rickettsia se da entre ratones y después al ser humano, esa transmisión se dio por medio de la pulga, luego de la Conquista se dio a través del piojo. La nueva modalidad de tifo que trajeron los españoles acabó con 70 de cada 100 enfermos. El Dr. Guerra es profesor de la UNAM, citado por Pía Herrera en “El tipo y otras epidemias, principales causas de muerte entre los indígenas en la Colonia” en *Gaceta México*, UNAM, 2 Octubre de 1997, p.14.

<sup>601</sup> Alberro, “Sexualidad y Sociedad”, *op.cit.*, p.123.

El sentido de estas muertes pretendieron dárselo los misioneros a los indígenas atribuyendo las epidemias a un castigo divino por adorar dioses falsos, y cuando no lo impusieron como castigo divino, lo promovieron como la constatación fehaciente de la falsedad de sus dioses, en virtud de que no los pudieron proteger de semejante tragedia.

“Sabido tenemos y entendido amados amigos, no por oydas sino con lo que por nuestros propios ojos emos visto que no conoceis al solo verdadero Dios por quien todos vivimos, ni le temeis, ni acatais, más antes cada día y cada noche le ofendeis en muchas cosas y por esto aveis incurrido en su yra y desgracia y está en gran manera enojado contra vosotros; por esta causa embió delante a sus siervos y vasallos los españoles, para que os castigasen y afligiesen por vuestros innumerables pecados en que estais.”<sup>602</sup>

El número de muertos fue tan elevado que no podían ni tenían tiempo para sepultarlos. Entonces los arrojaban a las acequias, o cubrían familias enteras con las ruinas de sus propias casas.<sup>603</sup>

A las epidemias se sumaban la hambruna y la miseria, dado que no había quien pudiese trabajar el campo. La poca producción agrícola que había era totalmente insuficiente.

Durante el siglo XVII hubo cinco grandes epidemias: En 1630, una gran inundación que trajo como consecuencia una epidemia. En 1673 hubo una gran carestía de maíz y cacao por escasés, hubo hambruna por las heladas. En 1691 otra vez carestía hambre y epidemia. El 8 de Junio de 1692 hubo un motín. La agente hambrienta prende fuego al palacio del Virrey; fueron castigados muy severamente. En 1697 se arremolina la gente hambrienta en la plaza mayor gritándole al Virrey y pidiendo pan. El siglo XVIII siguieron las pestes y las hambres.

“Caía muerto el marido, moribunda sobre él su consorte y ambos cadáveres eran el lecho en que yacian enfermos los hijos. Muchos halló la lástima asidos a los pechos de su difunta madre, chupando veneno en vez de leche. En poblaciones no distantes mucho de México

<sup>602</sup> Sahagún, “Coloquios de los Doce”, Duverger, *La conversión ...op.cit.*, p. 65.

<sup>603</sup> Velasco, *op. cit.* p. 57.

fueron tantos los que encontró la caridad desperdigados, que no hallándoles otros padres que sus cadáveres, ni más razón de sí, que su llanto, fue preciso renombrarlos; porque en el estrago había perecido hasta el nombre.”<sup>604</sup>

El sacerdote, Cayetano Cabrera, no dudaba en afirmar que la causa de dichas pestes que sólo atacaban a los indios era por su incredulidad, poca firmeza en la fe y menos cristiandad, era la voluntad de dios acabarlos.<sup>605</sup>

Es muy posible que ese tratamiento diferencial de la peste sobre un grupo humano y otro les diera a los españoles la certeza de que ellos eran la gente de razón y los indios los equivocados. Es muy posible que el adjetivo “gente de razón” aplicado a los españoles se hubiera acuñado con base en esta diferencia que ellos consideraban “evidencia” divina de ser favorecidos.

Una de las cifras sobre el número de muertos en la ciudad de México por la viruela en 1520 es de 40,157 sin contar los que los indios arrojaban en las acequias, y los que eran enterrados por sus familias. El total de víctimas de todo el reino fue de 192,362 muertos. Esta cifra no contempla dieciséis partidos que no remitieron datos censales<sup>606</sup> Es difícil adoptar una cifra, los historiadores encuentran muy discutible este punto; y el propósito de esta reflexión no es discutir la mas aproximada, sino considerar la devastación que produjo tal cantidad de muertes y la significación que a ello se le dio.

Quiroga refiere que vio con harta frecuencia en México cómo en sus acequias amanecían ahogados muchos niños indios en el siglo XVI. Sorprendió el caso a cuantos tuvieron noticia de él. Conjeturaban que quizás era efecto de la desesperación en que se veían los indios por su sujeción, otros, que quizá era por la extrema miseria de aquellas madres, que al no poder darles sustento no obstante sus fatigas, les anticipaban la muerte, que de todas maneras vendría después con el hambre. Frente a ese desolador panorama fundó un asilo para

<sup>604</sup> Cayetano Cabrera citado por Velasco *op. cit.* p. 55.

<sup>605</sup> Velasco *op. cit.* p. 56.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p.57.

niños expósitos. También funda un hospital *Santa Fe* que era para niños indígenas y mestizos.<sup>607</sup>

#### **d) Duelo de los indios por la pérdida de influencia sobre sus hijos**

Por si lo que afirmamos antes fuera poco, la vigilancia de no practicar estos ritos, la persecución de sus ideas y su castigo tuvieron como agente a sus propios hijos, quienes fueron para los misioneros un auxiliar de primer orden de la nueva institución religiosa. Se apoyaron en el sistema educativo prehispánico para hacer adecuaciones a la nueva educación religiosa.

“Si los franciscanos se interesaron tanto por la formación religiosa de los niños no fue solamente porque ellos representaban el futuro, lo mismo temporal que espiritual, de la Nueva España, sino porque previeron también, como los hechos probaron ser cierto, que en los niños hallarían los más fieles y activos colaboradores de su obra evangelizadora.”<sup>608</sup>

A los niños se les enseñaba catecismo, las principales oraciones, artículos de fe, los mandamientos los sacramentos, y más tarde nociones de teología, y aspectos relacionados con las potencias del alma. Se sirvieron del gusto de los niños por el canto como uno de los métodos para catequizar.

A una pérdida se suma la otra. Los indígenas perdieron a sus hijos en un punto importantísimo. Los niños dejaron de ser, para sus padres, quienes realizarían sus expectativas, aquellas que todo padre sueña poder realizar, que su hijo sea un eslabón en la transmisión de las costumbres, creencias, anhelos, e ideales sociales y familiares. No sólo los perdieron porque dejaron de tener influencia sobre ellos en materia religiosa con todas las repercusiones que ello implica en otros órdenes, sino que además perdieron a sus hijos como eslabón en la transmisión de la memoria colectiva, los perdieron en tanto fueron el agente mismo de la crítica, y, en no pocos casos, los voceros de la persecución. Los misioneros desautorizaron a los padres a través de sus propios hijos. Esta situación tuvo como consecuencia no pocas tragedias que analizaremos a

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 22. Véase también J. José Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. Rmo. Sr. Dr. Dn Vasco de Quiroga*, Nueva España, Imprenta Real, Colegio San Ildefonso, 1776, p. 223

continuación, como fiel reflejo de la violencia que desató, entre padres e hijos, o entre niños y sacerdotes mexicas, tal empresa misionera. En síntesis los indígenas perdieron dos cosas valiosísimas, una de naturaleza colectiva, su religión y con ella muchos aspectos de su cultura, y otra de naturaleza familiar: la influencia sobre sus hijos, ambas con enormes repercusiones en muy diversos ámbitos.

“Si estos niños no hubieran ayudado a la obra de la conversión, sino que solos los intérpretes lo hubieran de hacer todo, paréceme que fueran lo que escribió el obispo de Tlaxcala al emperador diciendo: “Nos los obispos sin los frailes intérpretes, somos como halcones en muda”. Así fueran los frailes sin los niños ...”<sup>609</sup>

Tanto los frailes como los niños fueron eslabones fundamentales, quiero destacar aquí la analogía de los obispos con halcones en muda; de donde frailes y niños les sirvieron de alas, fueron sus alas. Esta asociación veremos que se fusiona con otra creencia, por la cual se considera que hubo una identificación entre los frailes y los ángeles<sup>610</sup> y los niños con los ángeles; identificación que encuentra su sustento en la mitología prehispánica de los bebés que vuelan en torno al árbol nodriza. Más adelante me referiré a este punto.

Motolinía refiere un episodio ocurrido en Tlaxcala en que unos niños, que acudían a catequesis dieron muerte a un sacerdote mexica al que, siguiendo lo que decían los misioneros, consideraron el Diablo.

*“Como en el primer año que los frailes menores poblaron en la ciudad de Tlaxcala recogesen los hijos de los señores y personas principales para los enseñar en la doctrina de nuestra santa fe, los que servían en los templos del demonio no cesaban en el servicio de los ídolos y inducir al pueblo para que no dejasen sus dioses, que eran más verdaderos que no los que los frailes predicaban, y que así lo sustentarian; y por esta causa salió uno de los ministros del demonio (que por venir vestido de ciertas insignas de un ídolo o demonio Umotochtli, y (ser) su ministro, se llamaba umetoch cocoya, según que aquí se pintará), salió al tianguex o mercado. Este demonio Umotochtli era uno de los principales dioses de los indios y era adorado por el dios del vino, y muy temido y acatado, porque todos se embeodaban y de la beodez resultaban todos sus vicios y pecados; y estos ministros que así estaban vestidos de las vestiduras de este demonio, salían pocas veces fuera de los templos o patios del demonio, y cuando salían teníanles tanto acatamiento y reverencia, que apenas osaba la gente alzar los ojos para*

<sup>608</sup> Según Ricard, *op.cit.*, p.188, este ministerio de los niños recibió una implícita aprobación del virrey Luis de Velasco en 1558.

<sup>609</sup> Motolinía, *op. cit.* p. 182.

<sup>610</sup> Riqueime, *op.cit.*, p.44-45.



*mirarles; pues este ministro así vestido salió y andaba por el mercado comiendo o mascando unas piedras agudas de que acá usan en lugar de cuchillos, que son unas piedras tan negras como azabache y con cierta arte las sacan delgadas y del largor de un jeme, con tan vivos filos como una navaja, sino que luego saltan y se mellan; este ministro para mostrarse feroz y que hacía lo que otros no podían hacer, andaba mascando aquellas navajas por el mercado y mucha gente tras él. A esta sazón venían los niños, que se enseñaban en el monasterio, del río de lavarse, y habían de atravesar por el tianguetz o mercado; y como viesen tanta gente tras el demonio, preguntaron qué era aquello y respondieron unos indios diciendo: “nuestro dios Umetochtili”; los niños dijeron “no es dios sino diablo que os miente y engaña”.*

611

Aquí los niños ya repiten como propia, una frase impuesta por los frailes. Se trata de identificar a sus dioses con demonios. Si a juicio de los españoles no es el verdadero y único, entonces, dentro del esquema cristiano, sólo puede ser demonio.

*Estaba en medio del mercado una cruz, adonde los niños de camino iban a hacer oración, y allí se detenían hasta que todos se ayuntaban, que como eran muchos iban derramados. Estando allí, vínose para ellos aquel mal demonio, o que traía sus vestiduras, y comenzó de reñir a los niños y mostrarse muy bravo, diciéndoles: “que presto se morirán todos, porque le tenían enojado, y habían dejado su casa e ídose a la de Santa María”.*

Que los sacerdotes estaban ciertamente muy enojados es obvio, habían perdido su función social que antes era altamente valorada. La clase noble sacerdotal se vio progresivamente desplazada y desautorizada, pasó a ser un sector resentido de la población al perder jerarquía y poder. Pero los ex - sacerdotes mexicas, indudablemente se hicieron portavoces de un enojo que no era sólo de ellos sino de toda la comunidad que veía traicionar el legado de sus antepasados. Los nahuas, como ha sido dicho en el capítulo anterior, consideraban que el culto y el sacrificio a sus dioses preservaba el cosmos y evitaba por tanto la muerte. Si el culto deja de darse, la muerte es inminente. Esta idea de la muerte no es sólo una cuestión de resentimiento, se expresa como un deseo de muerte sobre los niños de los que habla Motolinía, pero también está en juego eliminar aquello que pone en riesgo el equilibrio cósmico, ésa era la lógica de la religión mexicana.

*A lo cual algunos de los grandecillos que tuvieron más ánimo le respondieron: “que él era el mentiroso y que no le tenían ningún temor porque él no era dios sino diablo, y malo y engañador”. A todo esto el ministro del demonio no dejaba de afirmar que él era dios y que los había de matar a todos, mostrando el semblante muy enojado, para les poner más temor.*

<sup>611</sup> Motolinía, *op.cit.*, pp.174-176. Fraccionaré la cita con el propósito de intercalar mis comentarios.

El diálogo tenso que se establece es ya la más clara expresión de la lucha representativa de las dos religiones enfrentadas, una, la nahua que resiste a desaparecer y la otra, la cristiana, que busca imponerse. La tensión de la rivalidad insiste en una sola posibilidad, la existencia de una religión implica la eliminación de la otra. Esta lucha a muerte no plantea una solución hegeliana<sup>612</sup> de superación de la oposición, como podría ser la vía de la coexistencia pacífica y de libertad de creencias. Esa vía está excluida por la propia lógica de la conquista. Los conquistadores se propusieron la aniquilación total de la religión mexicana y de todas las religiones indígenas, porque ese objetivo era la justificación de la guerra misma. Respetar las creencias haría ilegítima la guerra.

*Entonces dijo uno de los muchachos: “veamos ahora quien morirá, nosotros, o éste”; y abajóse por una piedra y dijo a los otros: echemos de aquí este diablo que Dios nos ayudará; y diciendo esto tiróle con la piedra, y luego acudieron todos los otros; y aunque a el principio el demonio hacia rostro, como cargaron tantos muchachos comenzó a huir, y los niños con gran grito iban tras él tirándole piedras, y íbaseles por pies;*

La lucha a muerte comienza, los niños envalentonados apelan al nuevo Dios. Si deciden matar al sacerdote vestido de Ometochtli es porque eso interpretan de la estrategia misionera. La clara meta de destruir a los dioses “paganos” y a todo su sistema ritual identificado con Satanás. Para los niños destruir y matar son sinónimos. Un ídolo se rompe un sacerdote se lo destruye matándolo.

*más permitiéndolo Dios y mereciéndolo sus pecados, estropezó y cayó, y no hubo caído cuando le tenían muerto y cubierto de piedras, y ellos muy regocijados decían: “matamos al diablo que nos quería matar.*

El tropiezo de Ometochtli, es interpretado por los misioneros, al igual que las epidemias, como signos de que Dios favorece a los españoles.

*Ahora verán macehuales (que es la gente común) cómo éste no era Dios sino mentiroso, y Dios y Santa María son buenos”. Acabada la lid y contienda, no parecía que habían muerto hombre sino al mismo demonio.*

Aquí Motolinía justifica el crimen, no es cualquier cadáver ensangrentado, hinchado por las pedradas, es ya un demonio. Era “seguro” entonces, que se trataba del demonio.

*Y como cuando la batalla rompida los que quedan en el campo quedan alegres con la victoria y los vencidos desmayados y tristes, así quedaron todos los que creían y servían a los ídolos, y la gente del mercado, quedaron todos espantados, y los niños muy ufanos diciendo: "Jesucristo, Santa María, nos han favorecido y ayudado a matar a este diablo".*

Véase cómo se reproduce en pequeña escala que cualquier victoria es leída como un claro signo de ser favorecido por Dios y justifica entonces cualquier violencia.

*En esto ya habían venido muchos de aquellos ministros muy bravos, y querían poner las manos en los muchachos, sino que no se atrevieron porque Dios no lo consintió ni les dio ánimo para ello; antes estaban como espantados en ver tan grande atrevimiento de muchachos. Vanse los niños muy recocijados para el monasterio y entran diciendo cómo habían muerto al diablo. Los frailes no los entendían bien, hasta que el intérprete les dijo cómo habían muerto a uno que traía vestidas las insignias del demonio. Espantados los frailes y queriéndolos castigar y amedrentar, preguntaron ¿quién lo había hecho? A lo cual respondieron todos juntos: "nosotros lo hicimos". Preguntóles otra vez su maestro: "Quién tiró la primera piedra?" Respondió uno y dijo: yo la eché". Y luego el maestro mandábale azotar diciéndole: "que cómo había hecho tal cosa y había muerto [un] hombre?". El muchacho respondió: "que no habían muerto hombre sino demonio; y que si no lo creían que lo fuesen a ver". Entonces salieron los frailes y fueron a el mercado, y no vieron sino un gran montón de piedras, y descubriendo y quitando de ellas vieron cómo el muerto estaba vestido de pontifical del diablo, y tan feo como el mismo demonio.*

El espanto inicial de los frailes se produce cuando ven venir de regreso, como en un espejo, los propios argumentos, que ellos han enseñado, llevados al acto. ¿Cómo castigar entonces la destrucción del demonio?

*No fue la cosa de tan poca estima, que por sólo este caso comenzaron muchos indios a conocer los engaños y mentiras del demonio, y a dejar su falsa opinión, y venirse a reconciliar y confederar con Dios y a oír su palabra. (fin de la cita)<sup>613</sup>*

El episodio anterior relatado por Motolinía es sumamente revelador del lugar que comenzaron a ocupar los niños para la comunidad adulta, en el difícil pasaje de abandonar su religión para adoptar el cristianismo. Dicho pasaje produjo una enorme violencia que en este caso tuvo un desenlace trágico. Desenlace que los misioneros no desaprovecharon para sus fines.

Otras veces la violencia se exteriorizó de otro modo, directamente contra los niños agentes de dicho cambio. Me refiero a niños indígenas que fueron

<sup>612</sup> Véase Kojève Alexander *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* Buenos Aires, Pléyade, 1975 pp.19-37 Un amplio despliegue de esta concepción de muerte en Hegel puede verse en Alexander Kojève, *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán 1982.

<sup>613</sup> Motolinía, *op.cit.*, pp.174-6.

mueritos por sus padres porque destruían sus dioses. Uno de esos niños fue muerto por su padre en Marzo de 1539.

“...Este niño, además de ser de los más principales y de su persona muy bonito y bien acondicionado y hábil, mostró principios de ser buen cristiano, porque de lo que él oía y aprendía enseñaba a los vasallos de su padre; y a el mismo padre decía, que dejarse los ídolos y los pecados en que estaba, en especial el de la embriaguez, porque todo era muy gran pecado, y que se tornase y conociese a Dios del cielo y a Jesucristo su Hijo, que Él le perdonaría, y que esto era verdad, porque así lo enseñaban los padres que sirven a Dios...”

La embriaguez que en los mexicas tenía un sentido bien distinto del cristiano<sup>614</sup> es cifrada por los misioneros como un pecado. El misionero revela al niño “el pecado del padre”. Primera gran confrontación para el menor. Otro desautoriza un rasgo en su padre, desde una semiótica diferente a la de la cultura del cuestionado.

El padre era un indio de los encarnizados en guerras y envejecido en maldades y pecados, según después pareció, y sus manos llenas de homicidios y muertes.

Los homicidios del español en la guerra de conquista no son objeto de crítica, ni parecen considerarse maldades, las muertes del indio en guerra sí son homicidios para el misionero por la sencilla razón de que no son cristianos.

Los dichos del hijo no le pudieron ablandar el corazón ya endurecido, y como el niño Cristóbal viese en casa de su padre las tinajas llenas del vino con que se embeodaban él y sus vasallos, y biese los ídolos, todos los quebraba y destruía, de lo cual los criados y vasallos se quejaron a el padre, diciendo: “tu hijo Cristóbal quebranta los ídolos tuyos y nuestros, y el vino que puede hallar todo lo vierte. A ti y a nosotros echa en vergüenza y en pobreza”. Esta es manera de hablar de los indios, y otras que aquí van, que no corren tanto con nuestro romance.

La no escucha del padre de Cristóbal a las prédicas de su hijo es interpretada como “endurecimiento del corazón”, y no como una resistencia lógica en quien vive en la tierra y con las tradiciones que le legaron sus antepasados.

Demás de estos criados y vasallos que esto decían, una de sus mujeres muy principal, que tenía un hijo del mismo Axutechatlh, le indignaba mucho e inducía para que matase a aquel hijo Cristóbal, porque, aquél muerto, heredase otro suyo que se dice Bernardino, y así fue que ahora este Bernardino posee el señorío del padre...

Cómo ya se ha dicho antes, en la sociedad mexicana la poliginia estaba institucionalizada. La mujer era objeto de prestigio y fuente de enriquecimiento económico. Todas las mujeres participaban de la economía textil. Eran

<sup>614</sup> Cada uno de los placeres o atributos humanos tiene un dios a quien se le rinde culto.

tejedoras. Tener más de una mujer enriquecía la unidad económica familiar. Ciertamente la institución poligámica no dejaba de plantear conflictos sucesorios.

En fin aquella mujer tanto indignó y atrajo a su marido, y él que de natural era muy cruel, que determinó a matar a su hijo mayor Cristóbal, y para esto envió a llamar a todos sus hijos, diciendo que quería hacer una fiesta y holgarse con ellos; ...tomó por los cabellos a aquel Cristóbal y le echó en el suelo dándole muy crueles coces,...tomó un palo grueso de encina y diole con él muchos golpes por todo el cuerpo hasta quebrantarle y molerle los brazos y piernas...Ya el padre cansado y según afirman con todas las heridas el muchacho se levantaba y se iba a salir por la puerta...mandóle echar en un gran fuego de muy encendidas brasas...algunos dicen que entonces el padre entró por una espada, otros que por un puñal, y que a puñaladas le acabó de matar... pero yo con más verdad he averiguado, es que el padre anduvo a buscar una espada que tenía de Castilla, y que no la halló.

Aquí el relato muestra como el episodio es ya objeto de leyenda y da lugar a la construcción de diversas versiones. El niño es objeto de la ira paterna, pero sería reduccionista hacer de esta ira un asunto psicologizante. En ese punto confluye también la violencia misma de la conquista, llamada "espiritual" para restarle peso a la violencia de la guerra. Tenemos un primer plano social amplio sobre el que se entrecruza un conflicto sucesorio. Está también la afrenta que representa para un padre con un rol jerárquico, ser cuestionado por su propio hijo que le propone otra cultura y que asume como propias otras ideas que niegan a la cultura paterna legado de sus ancestros.

Quitado al niño del fuego envolviéronle en unas mantas, Por la mañana dijo el muchacho que le llamasen a su padre, el cual vino, y venido, el niño le dijo: "¡Oh, padre! No piensen que estoy enojado porque yo estoy muy alegre, y sábete que me has hecho más honra que no vale tu señorío".

Las frases del hijo son una explícita desvalorización de la condición social del padre y un franco desafío.

Y dicho esto demandó de beber y diéronle un vaso de cacao...y en bebiéndolo luego murió. Muerto el mozo mandó el padre que le enterrasen en un rincón de una cámara, y puso mucho temor a todos los de su casa que a nadie dijese la muerte del niño; en especial habló a los tres hijos que se criaban en el monasterio, diciéndoles: "no digáis nada, porque si el capitán lo sabe, ahorcarme ha". Al marqués del Valle a el principio todos los indios le llamaban el Capitán, y teníanle muy gran temor.<sup>615</sup>

El deseo del padre de esconder su acto responde evidentemente a la posibilidad de ser castigado por la justicia novohispana. Pero el clima

<sup>615</sup> Motolinia, *op. cit.* pp. 176-178

persecutorio que se deja sentir en ambos relatos es fiel reflejo de cómo la violencia de la conquista destruye hasta lo más íntimo el tejido social.

Cristóbal no es una víctima de su padre, es una víctima de la cristianización española. Lo demoníaco no está en la personalidad del padre, sino en la estrategia destructora de lo sagrado, de la cultura invadida, por los colonizadores.

La emergencia de la violencia que da lugar al filicidio pone en evidencia que el duelo social, en este caso, gravita sobre la paternidad <sup>616</sup> Los dos asesinatos referidos, el de los niños a un ministro vestido con las insignias de *Ometochtli* <sup>617</sup> y el de un padre a su hijo, tienen el referente de la paternidad celestial propuesta por el cristianismo de los misioneros. <sup>618</sup> En ambos casos se da muerte a alguien por defender a un verdadero dios, un verdadero padre, en contra, no de otro dios, puesto que los misioneros ya no les llamaron así, sino de un *demonio*. Allí es donde se aprecia la simplificación y menosprecio de la mirada española sobre la compleja religión del vencido. Mirada que como dice Gruzinski <sup>619</sup> niega la diversidad, y la significación cultural del personaje en cuestión, en este caso *Ometochtli*. Es una lectura acorde con la nueva semiótica impuesta del colonizador.

Los dioses nahuas, (Ometéotl y Omecihuatl) son una proyección del padre y de la madre, son dioses creadores de la vida y hay dioses poseedores de ella, de su destino (Tezcatlipoca). El dios de los misioneros resumía ambas funciones, la de creador y la de poseedor. Ometochtli, dios del pulque, es significado por el español como el demonio que incita al pecado. El español desconoce así, la compleja relación de unas deidades y otras y el lugar que el pulque, bebida sagrada, ocupaba en la cultura del vencido.

<sup>616</sup> Dice Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, México, Siglo XXI, 1994, pp.38-43, que un crimen apela al Referente social, en última instancia interroga el lugar de la ley en la comunidad en que se produce, más allá de sus apelaciones más inmediatas.

<sup>617</sup> Ometochtli, Nombre genérico de las deidades del pulque. Véase Yolótl González Torres *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larrousse, México, 1991.

<sup>618</sup> Léanse las frases que Cristóbal en agonía dirigía a su padre, agradeciéndole que su crimen lo remitiera a otra paternidad superior: la celestial; pero tiene una dimensión descalificatoria para el padre, "...no vale tu señorío."

<sup>619</sup> Gruzinski, *La guerra de las...*, op. cit. p.28-45.

Estos casos de muerte, según refiere Motolinía, se presentaron más de una vez. Que el tema de la paternidad está presente en la destrucción *evangelizadora*, ha sido dicho en este apartado de varias maneras. Los misioneros se asumieron como tutores frente a la orfandad de un pueblo devastado, y consideraron a los indios como menores de edad, extraviados, engañados, a los que hay que guiar en su comportamiento. En este contexto histórico la orfandad real de numerosos niños y la orfandad religiosa de un pueblo, por la destrucción de sus dioses fueron los motivos del duelo. Un prolongado duelo en razón de sus devastadores motivos, de la naturaleza de sus pérdidas y de la violencia con que se realizó la destrucción: violencia militar, violencia epidémica y violencia semiótica del español.

La Corona, a través de sus ejércitos irrumpió en las instituciones políticas, mientras que los misioneros irrumpieron en la institución más íntima: la familia. Ahí la violencia fue sutil, pero no por ello sacudió menos la estructura. Estos casos dan prueba de ello.

## **Parte II. La llegada del cristianismo a América. Una nueva semiología sobre la vida, la muerte y el duelo**

Mientras en América transcurrieron varios siglos de régimen colonial, Europa pasó, entre otros grandes movimientos el Renacimiento y la Revolución Francesa. Esas transformaciones repercutieron sobre la vida colonial en América. Hablar de varios siglos (XVI a principios del XIX) en un capítulo, es complicado. Como dice Richard Konezke,<sup>620</sup> cuando se habla de periodos de tiempo demasiado largos se incurre en varios riesgos porque los procesos transcurren de muy diversa manera en unas regiones que en otras, con unas etnias que con otras, en los lugares alejados que en las ciudades. Hacer una afirmación para un determinado período lleva el riesgo de caer en generalizaciones o en simplificaciones, e imposibilita en todos los casos hacer matices.

---

<sup>620</sup> Richard Konezke, *América Latina*, México, Siglo XXI, Colección Histona Universal, 1972, tomo 22, p.1.

Por ello, dado que la Colonia abarca varios siglos que van de la conquista a la Independencia, y no obstante que es fragmentario lo que aquí presento, he optado por considerar cómo dictó la Iglesia la norma religiosa cristiana y no como ésta fue significada por los indios.<sup>621</sup> Quedaría para futuras investigaciones analizar como fueron asumidas y significadas dichas normas en diferentes etnias y en diferentes momentos históricos del mismo período colonial.<sup>622</sup> Dicho de otra manera, en este capítulo analizaré el concepto de vida y muerte que se desprende de las normas religiosas implantadas durante la Colonia. Y por extensión analizaré la concepción que, del duelo, se tenía según la Iglesia.

Con la colonización se produjo un enorme desorden simbólico en el terreno de la cosmovisión de los grupos colonizados. Las palabras, los referentes, los objetos sagrados, los signos, todo cambia de una manera violenta. Un profundo trabajo de recomposición en todos los órdenes de la naciente sociedad mestiza, y de los grupos indígenas va a producir penosamente una nueva cosmovisión.

Esa nueva cosmovisión comprenderá ambos sistemas tanto de los indígenas prehispánicos como de los españoles. Las combinatorias serán muy complejas y muy diversas en grado, en función del mestizaje y la ubicación geográfica de los grupos étnicos así como de los grados de influencia de la cultura impuesta del colonizador. Si queremos hablar de una nueva cosmovisión en Nueva España será aquella que traza en grandes pinceladas las coordenadas en las que se van a elaborar las cosmovisiones particulares de cada grupo.

<sup>621</sup> Serge Gruzinski, "Los hombres y la muerte II" en *Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*, Cuadernos de Trabajo No. 24, México, INAH, 1979 p.106 Gruzinski plantea que para estudiar la muerte en el período colonial habría que considerar por lo menos 4 niveles culturales: a) las tradiciones campesinas y agrarias del inmigrante b) la posición oficial de la iglesia, c) las prácticas y tradiciones de los macehuales, variables según las regiones y las etnias, y c) las formulaciones de ciertos grupos dominantes.

<sup>622</sup> Esta cuestión es de una extraordinaria complejidad y las formas de asumir una nueva religión no sólo son diferentes en cada etnia, sino que al interior de un mismo grupo se producen muy diversas transformaciones en las creencias. La norma ritual, implica una creencia. Los indígenas adoptaron el rito pero las creencias no necesariamente correspondían al rito. López Austin, analiza varios mitos para mostrar las muy diversas maneras como los elementos innovadores procedentes de otra religión (en este caso la de los españoles) que se adoptan en una cosmovisión transforman y recomponen mitos antiguos y las diferentes repercusiones que dichas formas de innovar tienen. Refiere distintos tipos de cambio: cambios en los nombres de los personajes del mito, pero el sentido sigue siendo el de la religión autóctona, cambios en los acontecimientos centrales del mito, pero conservando el sentido del mismo, transformación del sentido del mito, pero no de los principios cósmicos, transformación de los principios cósmicos.



... diferentes cosmovisiones (que) coexistieron en la Nueva España, sociedad multiétnica y pluricultural, ya que cada grupo contaba con la propia: la mesoamericana con sus variantes, la de origen africano y la española también con sus variantes, y la sincrética que fue conformándose a partir del mestizaje biológico y cultural a lo largo del período colonial.<sup>623</sup>

Según algunos etnopsicólogos como Hallowel se necesitan tres generaciones para que la aculturación sea completa, es decir, además de los contenidos, las formas de la afectividad y del pensamiento intelectual.<sup>624</sup> Esta aseveración me parece muy importante porque nos habla de la complejidad de las formas de transmisión transgeneracionales y los tiempos que la misma demanda.

Una de las transformaciones más radicales de la institución ritual en todos los grupos indígenas, fue la del sacrificio. La radicalidad de esta transformación no depende sólo de la supresión de la muerte ritual humana, sino del cambio de significado impuesto a los indígenas sobre la concepción de la muerte y la vida en diversos órdenes y en particular sobre la regeneración cósmica. La idea del sacrificio humano en los nahuas expresaba cómo la vida se nutre permanentemente de la muerte.<sup>625</sup>

La gran conmoción que sufrieron los rituales en esta época tuvo que ver con la desaparición de los sacrificios humanos (de los cuales E. García reporta que, en el siglo XVII, habían cedido su lugar al de las aves de corral). Como veremos, el universo mental de los otomíes sigue inmerso en nuestros días en un conjunto de fantasías acerca del sacrificio humano (más específicamente el de niños), relacionado con el culto a los cerros. Es pues examinando todo el fondo de las creencias que corren sobre este tema, que es posible seguir la persistencia subterránea de uno de los conceptos claves del pensamiento otomí. Como en todo el mundo mesoamericano, los aspectos formales, públicos y espectaculares de la religión cristiana, fueron integrados con mayor rapidez a las prácticas religiosas de los otomíes, en razón de la fascinación que sentían los indios por los actos ceremoniales.<sup>626</sup>

---

Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros", *De hombres y dioses*, México, El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense, 1997.

<sup>623</sup> Noemí Quezada, "Cosmovisión, Sexualidad e Inquisición", en *Inquisición Novohispana*, México UNAM, 2000, p. 77

<sup>624</sup> Roger Bastide, *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p.154.

<sup>625</sup> Picón, *op.cit.*, p.31.

<sup>626</sup> Galinier, *La mitad del ...op.cit.* p.68.

El sacrificio tuvo un punto de sincretismo con la religión cristiana, a través del sacrificio de Cristo y del culto que de su sangre y de su corazón se hizo.<sup>627</sup> Es también un sacrificio que da vida, aunque su significado en una religión y en otra es completamente diferente. Para los mexicas la vida que la muerte sacrificial procura es terrenal, inscribe una genealogía entre las generaciones. Los antepasados dan vida a nuevos seres no sólo humanos sino animales y vegetales. Para el cristianismo el sacrificio es redentor de una culpa que causa la muerte del espíritu, y otorga vida celestial.

El imaginario <sup>628</sup> colectivo de los indios, no corresponde a lo que los colonizadores creen que han de producir. Gran parte de dichos cambios, como dice Galinier fueron formales pero no de fondo. Al comportamiento “visible” que los indios guardaron Galinier le denomina *estrategia de “camuflaje”*.

...el patrón religioso prehispánico integró, no por fusión, sino por yuxtaposición, un conjunto de valores “cristianos” en un sistema ideológico con dos ramas bien diferenciadas. Y si este esquema se ha mantenido más o menos intacto en la región oriental otomí, lo fue por una serie de causas determinantes; entre otras, la extrema flexibilidad de la organización social indígena, la ausencia de jerarquías políticas complejas o de centros ceremoniales de estructura rígida, como templos o pirámides, o de rituales públicos sofisticados.<sup>629</sup>

Las comunidades alejadas de las ciudades, marginadas por la ausencia de vías de comunicación o por la geografía serrana, preservaron a estos grupos en diferentes etnias.<sup>630</sup> Mientras que en las ciudades el proceso de asimilación

<sup>627</sup> Como dijimos en el capítulo anterior, para los nahuas la sangre era el elemento del cuerpo en que yacía el fluido vital, era un elemento que fertilizaba la tierra, según el mito de Iztapalótl, la diosa madre, que lloraba pidiendo sangre de hombres para poder dar sus frutos. La sangre es también un elemento con el que Quetzalcóatl fecunda los huesos preciosos de los antepasados, entra en ecuación simbólica con el semen. El corazón era el órgano en que residía el teyolia. El culto al *sagrado corazón de Jesús*, se implantó y extendió durante la Colonia.

<sup>628</sup> Me refiero a la noción de Lacan. Lo imaginario es un registro de la realidad que tiene entre otras funciones, la mediación entre lo real y lo simbólico. Es el registro imaginario el que se ocupa de la producción de sentido. Esta función, social por excelencia, pues se construye en el encuentro e intercambio con los otros. Está subordinado al orden simbólico. Para Lacan son indisolubles el imaginario el simbólico y el real, sólo puede ser concebido uno por relación con el otro. Este concepto está diseminado en toda la obra de Lacan. La cosmovisión puede ser leída a la luz de estos tres registros, y cada una de las instituciones humanas es un tejido de esta ternaridad. Lo imaginario no es lo ilusorio, pues no hay imaginario que no suponga una sustancia. Véase una síntesis de los tres registros que propone Charles Henry Pradelles de la Tour, “La excepción, la falta simbólica y su institucionalización” en *Revista Litoral, El color de la Muerte*, Córdoba, Argentina, Octubre 1996, No. 22, pp 92-94. Véase también Silvia Radosh, “Génesis de la noción de imaginario social y su pertinencia en el campo de los grupos y las instituciones”, México, UAM-X, 1997.

<sup>629</sup> Galinier, *La mitad del ...*, op. cit. p.67.

<sup>630</sup> “...había nichos en el campo de la religión popular, en los que eran capaces de mantenerse las viejas ideas relativas a la lluvia, la fertilidad y la salud, dado que no estaban ligadas a la esfera pública y podían desarrollarse en el hogar o en los campos de cultivo. Descubrir tales costumbres era para los frailes misioneros una tarea mucho más difícil... y porque las prácticas tradicionales eran encubiertas con prácticas cristianas...” Herbert Frey, “Cristianismo en

fue mayor, tanto por la exposición a una mayor influencia de los misioneros y luego de la iglesia, como por la facilidad de ejercer un mayor control en las ciudades. Pero en las más recientes décadas, como dice García Canclini<sup>631</sup> interesa más lo que se transforma que lo que se extingue. Lo que se transforma es un elemento que se presta para responder a la necesidad social, lo que se extingue es un objeto que ya no puede ser resignificado y que deja de responder a las necesidades de expresión y simbolización de una comunidad.

Para este autor las ciudades latinoamericanas pasaron a contener entre el 60 y 70 por ciento de los habitantes. Hasta los migrantes recientes, que mantienen formas de sociabilidad y celebraciones de origen campesino, adquieren el carácter de “grupos urbanoides”.<sup>632</sup>

A nuestro modo de ver, esta preocupación generalizada por la normalidad va unida a la elaboración simbólica del cambio y de las relaciones entre tradición y modernidad.<sup>633</sup>

García Canclini ejemplifica esta elaboración del cambio con una comunidad purépecha. En los mitos se restablece una nueva relación entre tradición y modernidad.<sup>634</sup>

La conquista espiritual de España constituyó un proceso de occidentalización cuya punta de lanza fue el cristianismo, así como Europa se vio sumergida en un proceso de cristianización entre los siglos XI y XIII. Según Herbert Frey las instituciones cristianas como la confesión y el matrimonio monogámico

---

Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo” en *Revista Mexicana de Sociología*, Año 1, Marzo Abril, 1993, p. 32.

<sup>631</sup> García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas*, México Grijalbo-CONACULTA, 1990, p.17.

<sup>632</sup> *Ibidem*, p.203

<sup>633</sup> *Ibidem* p.207.

<sup>634</sup> Recoge dos mitos de Ocumicho un pueblo productor de cerámica, entre cuyas piezas tuvo un enorme éxito comercial “El Diablo”, personaje importante durante la Colonia, introducido por los misioneros. Dicha comunidad purépecha requería crear nuevas formas de producción para compensar lo perdido en el campo. Tuvieron que expandir la alfarería que era fabricada por unas cuantas familias. Uno de los mitos que explica la transformación es el siguiente. “... el diablo recorría Ocumicho y molestaba a todos. Se metía en los árboles y los mataba. Entraba en los perros, y no hacían más que agitarse y gritar. Luego persiguió a la gente, que se enfermaba y enloquecía. A alguien se le ocurrió que había que darle lugares donde pudiera vivir sin molestar a nadie. Por eso hicimos diablos de barro, para que tuviera dónde estar.” *Ibidem*, p.208.

coadyuvaron a la individualización necesaria para la imposición de las estructuras de modernidad e individualidad, que son las bases de Occidente.<sup>635</sup>

### a) Contexto histórico-político

Una de las transformaciones más importantes, desde el punto de vista religioso, que dan lugar al llamado mundo moderno, es la que transcurre de la mitad del siglo XIV a la mitad del siglo XVI. Dentro de ese período se produce la conquista de América. En Europa es un largo período de transición de la Edad Media a la Edad Moderna<sup>636</sup> en la que se sitúa el Renacimiento. Se resquebrajan las estructuras feudales y surge una nueva fisonomía en materia económico-agrícola. Como es bien sabido, con el Renacimiento se produce un viraje radical de Dios al hombre. Nace un humanismo que desplaza las concepciones del mundo medievales y revitaliza las concepciones paganas en detrimento de una Iglesia en crisis por las pugnas de poder internas; deterioro político al que las órdenes mendicantes contribuyeron proponiendo un modelo de religiosidad más coherente entre las ideas y los actos.<sup>637</sup> Esta profunda transformación social se expresa también en las ciencias y las artes, y a ello contribuyen la caída de Constantinopla y las excursiones marítimas y el descubrimiento de América.<sup>638</sup>

Desde la perspectiva la de concepción histórica de la muerte y su actitud ante ella, ocurren también grandes cambios. Según Ariès<sup>639</sup> en Europa se produjo un cambio. En la Antigüedad a la muerte del cristiano le seguía una larga espera del juicio final, en el que despertaría para ir a la Gloria. En la Alta Edad Media comienza a destacarse el libro de cuentas individual, ya no basta ser

<sup>635</sup> Frey, *op.cit.*, pp.19 y 32 La religión cristiana reguló ambos mecanismos tanto el de la culpa y la responsabilidad por las propias obras, como la de la libre elección de pareja que imponía restricciones a la antigua circulación de las mujeres.

<sup>636</sup> Rugiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI. 1999, Colección Historia Universal, Volumen 12, p.71.

<sup>637</sup> *Ibidem*, p.298-300.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 300 Véase también Frey, *op.cit.*, p. 28.

<sup>639</sup> Philippe Ariès, *Historia de la muerte en Occidente*, traducción: Carbajo y Perrin, Barcelona, El Acantilado, 2000 p.16 Según éste autor los cambios en la actitud ante la muerte o bien son muy lentos o bien se sitúan entre largos períodos de inmovilidad. Sin embargo él se refiere a Occidente, y más precisamente a Europa, en América ocurrió algo distinto, porque con la conquista hubo una transformación social muy profunda a la que también contribuyó la religión. Se dio el encuentro de dos religiones muy diferentes con concepciones también muy diferentes sobre la muerte.

cristiano para salvarse. La concepción del juicio final del Apocalipsis, destaca hacia fines de la Edad Media las obras de cada cristiano.

Así pues, la idea del Juicio Final está ligada, desde mi punto de vista, a la de la biografía individual, pero esta biografía se acaba sólo con el fin de los tiempos y no aún a la hora de la muerte.<sup>640</sup>

La conquista se produce en el reinado de Carlos V, nacido en 1500, hijo de Felipe "El Hermoso" y Juana "La Loca", quien durará en el trono por espacio de 56 años, abdica a favor de su hijo Felipe, y muere dos años más tarde.<sup>641</sup> Carlos V pertenecía a la familia de los Habsburgo. Por vía de sucesión unió bajo su cetro a un imperio inmenso pero fragmentado, que estaba constituido por los condados austríacos tradicionales, las posesiones de borgoña, los Países Bajos, y el Franco-Condado, el legado de los Reyes Católicos Castilla, Aragón y Cataluña, las posesiones aragonesas en Nápoles y Sicilia, así como el Nuevo Mundo. A Carlos V se le atribuyó la corona imperial después del fallecimiento de Maximiliano I, el título más prestigioso entre los monarcas europeos, emperador del Sacro Imperio Romano.<sup>642</sup> Considerar las posesiones territoriales de Carlos V y su carácter de emperador tiene el propósito de ponderar la influencia que tuvo en la evangelización y el porqué se supeditó la Iglesia a su intervención. Una carta de su canciller Gattinar que recibió Carlos V decía:

Sire, desde que Dios ha concedido a Vuestra Majestad la inmensa gracia de elevarle por encima de todos los reyes y los príncipes de la cristiandad para concederle un poder sólo igualable al que poseía Carlomagno, Vuestra Majestad se encamina hacia una monarquía universal que unificará la cristiandad bajo vuestra tutela.<sup>643</sup>

El largo período en que se desarrolló el Concilio de Trento transcurrió durante el reinado de Carlos V. Es decir que la instauración de la nueva religión en América, fue simultánea de la Reforma, llegó a México un cristianismo que buscaba depurarse en sus dogmas.

<sup>640</sup> *Ibidem*, pp. 46 y 47

<sup>641</sup> Philippe Erlanger, *Carlos V*, México, Salvat, 1986, p.237.

<sup>642</sup> Herbert Frey, "Carlos V, Cortés y el surgimiento de la modernidad" en *Revista Cuicuilco*, ENAH, México, Mayo-Ago 1996, Vol 3 No 7, p.147

Durante la dominación española juraron los siguientes reyes: Carlos I de España y V de Alemania, Felipe II, Felipe III, Felipe IV, Carlos II, Felipe V, Fernando VI, Carlos III, Carlos IV, y Fernando VII.<sup>644</sup>

Romano y Tenenti<sup>645</sup> consideran que los dos lugares en los que transcurrieron los intentos de amalgamar la cultura española del colonizador y la cultura india, fueron la cocina y el convento, espacios de dos instituciones: la familia y la Iglesia. La cocina como espacio doméstico en que los niños criollos y los niños indios jugaban y compartían un alimento que ya era mezcla de dos orígenes. Alimento, juego y lengua, entre otros aspectos, troquelaban identidades nacientes. El otro espacio, el convento, que era el centro de la vida social de las ciudades.

La religión, según estos autores, no llega a crear una verdadera unidad social, sino en las formas.

“...para los españoles, la religión es, durante toda la vida, esencialmente signo externo, que se concreta en algo dramáticamente sincero sólo en el momento de la muerte, el único momento de la verdad. ...Los indios por último vivirán toda una vida de sufrida ( y ambigua: los viejos cultos subsistirán durante mucho tiempo) religiosidad, de esperanza; pero la muerte es para ellos –como demuestra toda una literatura indígena que por ser poco conocida no es menos reveladora- solo el comienzo de la nada.

¿Qué es, en fin, esta vida?

Los caminos se han perdido,

Todos los que ofrecían refugio han muerto.

¡Todo, todo ha terminado! (poesía quechua del período colonial)...”<sup>646</sup>

Yo leo en esta poesía otro sentido, no que la muerte sea el comienzo de la nada, sino que el desplome de su religión deja sin sentido a la vida. Para los

---

<sup>643</sup> Citado por Frey “Carlos V, Cortés y el ...”, *op.cit.*, p.150.

<sup>644</sup> Gregorio Torres Quintero, *México, hacia el fin del virreinato español*. Conaculta 1990 p.114.

<sup>645</sup> Romano y Tenenti, *op. cit.* pp.189-190.

<sup>646</sup> *Ibidem*, p.191.

grupos étnicos, quienes ofrecen explicación a lo que es la vida son los dioses, y son ellos también “lugares” de refugio.

El cristianismo que nos llega de España, tiene un sello histórico particular, marcado por el combate a la “herejía” de los moros, combate que terminó con la toma militar de Granada.<sup>647</sup> El combate a la herejía adquirió un rasgo persecutorio durante la Edad Media a través de la Santa Inquisición.<sup>648</sup> Un siglo después se combatirá a los pueblos de América, con esta misma actitud, un feroz combate, sólo que no se considerará a los indios conquistados herejes sino idólatras.<sup>649</sup> Cualquier otra forma de poder que no fuera la divina, era considerada demoníaca.<sup>650</sup> Uno de los órdenes que resulta afectado por esta condena es la práctica médica, sobre todo aquellas prácticas que participaban de la magia pues para la iglesia católica la única creencia autorizada es en el poder divino de la religión católica.

Todas las representaciones de las culturas autónomas que no correspondieran a las normas de Occidente eran declaradas *contra natura* y sucumbían ante el veredicto de aniquilación.<sup>651</sup>

Sin embargo, no por censuradas dejaron de ejercerse. Fue una práctica que dio curso a los anhelos reprimidos y a la curación de padecimientos corporales y constituyó un bálsamo en contra de los fatalismos del cristianismo, que exaltó el dolor como vía de expiación.<sup>652</sup>

La cosmovisión española se tradujo en una nueva mitología, una nueva institución ritual que tuvo como eje los sacramentos y la misa.<sup>653</sup> De los sacramentos cabe destacar la confesión, porque ella supone el arrepentimiento

<sup>647</sup> La toma de granada, último bastión moro sucedió luego del descubrimiento colombino. Sobre las luchas entre moros y cristianos, los misioneros evangelizadores impulsaron numerosas representaciones teatrales. Dichos autos legitimaban el combate a la herejía por vía armada. En Tepetzotlán, Morelos, entre otros lugares, se siguen representando

<sup>648</sup> Charles Guignebert, *El cristianismo medieval y moderno*, México FCE, 1957, p. 130 y 145. Guignebert afirma que fue la expresión más brutal y más característica del despotismo de la Iglesia y que contribuyó singularmente a consolidar el sistema papal, en la medida en que buscó hacer penetrar en todas partes la influencia del Pontífice e imponer obediencia a sus órdenes y a hacerlo aceptar como fuente de Justicia, Derecho y Doctrina.

<sup>649</sup> Sobre la manera como se eligió y empleó el término de idólatra Véase Gruzinski, *La guerra de las...op. cit.* p.40-70.

<sup>650</sup> Guignebert, *op. cit.*, p.123.

<sup>651</sup> Frey, “Cristianismo ...”*op. cit.* p. 20

<sup>652</sup> Ruiz Guadalajara, “El cuerpo y sus . . .” *op. cit.*, p. 72 Véase también sobre este tema Noemí Quezada, *Enfermedad y Maleficio*, México, UNAM, 2000.

del pecador que no está contenido en ningún tratado de derecho.<sup>654</sup> La confesión implica un proceso de culpabilización por las prácticas religiosas pasadas.<sup>655</sup> Implantar la nueva cosmovisión implicó determinadas estrategias de destrucción e imposición de unos dioses por otros por la vía de la sustitución física en los mismos lugares sagrados,<sup>656</sup> formas de control y coerción, sistemas de vigilancia de las prácticas religiosas de los indígenas, la enseñanza y la impartición de los sacramentos, y la institución del Tribunal de la Santa Inquisición que vigiló y castigó la idolatría.<sup>657</sup> Estas medidas por un lado, se derivaban de la iglesia española en coordinación con la Corona, y por otra parte por directrices del Vaticano y particularmente del Concilio Tridentino.

El catolicismo español de origen judeo-cristiano impuso en la Nueva España la cosmovisión basada en el dios creador, varón único, que contaba con el poder absoluto, en función de esta concepción se estructuraron la sociedad, las relaciones sociales y las relaciones entre los sexos. La religión, proceso social dinámico y dialéctico en su relación con la sociedad, dictó las normas de comportamiento para la mujer y el varón a través de los modelos sociales basados en la polaridad pureza-pecado; pureza que descansaba en la castidad no sólo para los religiosos sino también para quienes no lo eran, para evitar las tentaciones que conducían al pecado y al castigo eternos.<sup>658</sup>

Aunque la iglesia mantuvo su dependencia con el Estado español. En el siglo XVIII los Borbones pretendieron dar un fundamento teórico a su autoridad "espiritual" sobre los pueblos conquistados, doctrina según la cual los reyes son Vice-Dioses en la tierra, no sólo en el gobierno temporal sino en el espiritual.<sup>659</sup>

<sup>653</sup> René Tavenaux, "El catolicismo postridentino" en *Las Religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, Tomo II, Colección Historia de las Religiones, Compilador, Henri-Charles Puech, México, Siglo XXI, 1998, Tomo 8 pp.46 y 48.

<sup>654</sup> Frey, "Cristianismo en ..." *op. cit.* p. 25.

<sup>655</sup> Según este autor los principales pecados que aparecen en los confesionarios son idolatría, lascivia, homicidio y lujuria.

<sup>656</sup> Véase Gruzinski, *La guerra de ...op.cit.* pp.41-50 Toda la obra de Robert Ricard abunda en referencias y reflexiones en torno de estas estrategias, *op. cit.*, Véase particularmente Libro primero Cap. II en el que refiere como se prepararon para conocer la religión de los indios y para conocer y hablar sus lenguas y Libro tercero cap. III donde se analizan las concepciones que los misioneros tenían del paganismo y las estrategias de tutela que ejercieron sobre los indios.

<sup>657</sup> Sobre este punto véanse los trabajos de: Margarita Peña, "Literatura colonial, oráculos y décimas censurados por la Inquisición", Edelmira Ramírez Leyva, "La conculcación en algunos procesos inquisitoriales", Norma Guamerós "El discurso perseguido o la palabra encarcelada: causas contra herejes y beatas del siglo XVIII Novohispano" y Ma. del Carmen Reyna "Sermones y oraciones prohibidas por el Tribunal de la Santa Inquisición" en *Inquisición Novohispana*, Editoras Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez, y Marcela Suárez, México, UNAM-UAM-A, 2000, Volumen II.

<sup>658</sup> Quezada, "Cosmovisión, Sexualidad e Inquisición..." *Op cit.*, p. 79.

<sup>659</sup> Konetzke, *op.cit.* p. 210.



“El 6 de Enero de 1622 Gregorio XIV fundó la congregación De Propaganda Fide constituida por 13 cardenales. El purpurado español Egidio Albornoz hizo saber en Madrid en 1636 que en calidad de miembro de aquella congregación se le había fijado América como campo de acción, y solicitó apoyo del monarca para su actividad. La respuesta real, tal como la redactó el Consejo e Indias, fue un rechazo terminante de la injerencia papal en las misiones americanas: <la predicación del Evangelio en las provincias de las Indias, así en lo descubierto como en lo que de nuevo se va descubriendo, está tan a mi cuidado como es razón>.<sup>660</sup>

Todo ello repercutirá profundamente sobre las creencias y prácticas de los colonizados, sobre la manera de concebir la muerte y el duelo en la Nueva España. Enfrentaban un duelo por su legado perdido y además debían sentirse culpables de su origen o de querer preservar ese pasado. Enfrentar un duelo sin los referentes simbólicos a los que su cultura los remitía estaba prohibido y condenado. Tenían que enfrentar un duelo que nunca fue reconocido como tal por el misionero, y en lo sucesivo encarar la muerte con el código del conquistador.

Al hombre náhuatl le interesaba la muerte en función de la vida. Al cristiano la vida en función de la muerte.<sup>661</sup>

Sin embargo, contrariamente a lo que pudiera pensarse, no había una unificación en los ritos cristianos, los misioneros improvisaron sus estrategias conforme su criterio consideraba que era necesario, fue hasta el siglo XVII que por impulso de los obispos reformadores se extendió el rito romano. Según San Vicente de Paul la forma en que se celebraba la misa en el siglo XVII era de lo más diversa, y le desagradaba el libre curso que los sacerdotes daban a sus fantasías personales.<sup>662</sup>

En esta imposición, de la visión del mundo española, destacaré dos cuestiones en materia religiosa: una, de carácter teológico, concierne a la manera de entender las Escrituras, la palabra de Dios, a la manera de privilegiar ciertas concepciones por encima de otras. Y la otra consideración es de carácter institucional, es decir, las formas político-económicas de la Iglesia, y

<sup>660</sup> *Ibidem.*, p. 211.

<sup>661</sup> Ruiz Guadalajara “El cuerpo y sus ...” *op. cit.* p.74.

<sup>662</sup> citado por Tavenaux, *Op. cit.* p. 46.

particularmente del Vaticano de esos años. Aquí podríamos abrir un abanico enorme de aspectos, pero sólo me referiré específicamente a dos puntos: 1) el deterioro moral de la Iglesia producto de la contradicción entre el decir y el hacer, el abuso del poder y el decaimiento institucional de los valores propiamente cristianos, por parte de la cúpula eclesiástica y 2) la política de establecimiento de indulgencias con las cuales se obtiene la redención de los pecados, las formas de administrar dichas indulgencias, el tráfico de reliquias, y, la captación, reparto y distribución de las cuantiosas limosnas de los peregrinos en Europa.

Para referirnos a la primera consideración es preciso hablar de las líneas discursivas de la Iglesia en materia de redención. Se pensaba que las obras, las *buenas obras*, serían aquellas que lograrían la salvación. Este principio es destacado por la iglesia como fenómeno contestatario a la interpretación Luterana.<sup>663</sup> Hay en ello un principio activo de parte del creyente. Si el fiel busca llevar una vida recta, una vida cristiana, una vida con una práctica constante de las buenas obras, que supone un ejercicio de su voluntad para combatir activamente las malas obras, entonces puede alcanzar la salvación. Cristo, se decía, murió para salvar a los pecadores, pero si el fiel no realiza un papel activo, la salvación no ocurre. Cristo es prueba del amor divino, pero la justicia divina era concebida como terrible, severísima, impredecible. La concepción de dios era la de un ser castigador, que puede condenar si así estaba "escrito", aún y cuando el fiel haya hecho buenas obras, deja de ser justo cada vez que peca. Hay una contradicción insalvable, que es la que destaca Lutero en sus escritos.<sup>664</sup>

Lutero, un hombre que fue monje agustino y que nos interesa, no sólo por la influencia que tuvo en las discusiones teológicas de ese tiempo sino, por haber sido agustino,<sup>665</sup> encarna una reflexión que se había venido gestando sobre un cambio en la manera de concebir la justicia divina. Lutero fue testigo de diversos escenarios en la Roma de los Borgias en 1510, que eran de

<sup>663</sup> Lutero, *Escritos Reformistas* de 1520, México, SEP, 1988 pp.233-257.

<sup>664</sup> *Ibidem*.

<sup>665</sup> La zona de nuestro estudio fue evangelizada por agustinos.

escándalo. Hace una profunda reflexión sobre las buenas obras, reflexión en la que está tejido el comportamiento de los ministros de la Iglesia.

Lutero divulgó algo que él consideró una revelación, y que consiste en descubrir que la salvación no proviene de las buenas obras, puesto que la certeza de que se ha obrado bien podría ser orgullo o soberbia o haber sido realizada por mero interés condicionado, sino que la salvación proviene de la infinita bondad de Dios. Dios ya no es concebido como un justiciero, casi vengador de los males humanos, sino que es quien por su bondad, concede la salvación. La impredecibilidad terrible de la justicia divina se muda así en confianza de tenerlo de “su” lado. La salvación proviene de sentir el mal en nosotros y reconocer la imperfección humana.<sup>666</sup> Lutero se percató de que es inútil luchar contra el pecado, pues aunque se practiquen buenas obras, termina contaminándolo todo. No hay forma de hacerse “merecedor” del paraíso. El mal es consustancial al hombre. Dios creó al hombre imperfecto, y es un don su perdón.

Estas ideas de Lutero<sup>667</sup> que se fundaban en la propia lectura que de los textos bíblicos hacía, y que tenían mayor resonancia por el pésimo ejemplo que daban los ministros de la Iglesia como para poder hablar de “buenas obras”, fueron produciendo una enorme influencia, junto con sus críticas al punto que desencadenaron en la Iglesia la necesidad de un concilio para establecer una reforma y replantear una serie de normas. El temor de la Iglesia era que ésta perdiera su unidad, que se produjera un cisma que ya se venía gestando y no sólo por Lutero, sino por las propias contradicciones de la Iglesia, por su decadencia y deterioro moral.

Era entonces, en 1517, cuando ante Lutero –que contenía a duras penas, que retenía en el fondo de su corazón, encadenadas, palabras estremecidas, un horrible escándalo estallaba públicamente. Otorgadas por el Papa a un joven de 23 años, Alberto de Brandeburgo –que en menos de dos años acababa de recibir sucesivamente el arzobispado de Magdeburgo, el obispado de Halberstadt y el arzobispado de Maguncia-, se predicaban y vendían indulgencias con un cinismo tan blasfematorio, que ante este tráfico odioso, ante la afirmación cien mil veces

<sup>666</sup> Lucien Febvre, *Martin Lutero, Un destino*, FCE, Trad. Tomas Segovia, México, 1983 p. 61.

<sup>667</sup> Escribe sus escritos en 1520.

prodigada por mercachifles en hábito religioso de que con dinero los peores pecados podían ser borrados, Lutero clamaba al fin, con voz vengadora una indignación contenida demasiado tiempo.<sup>668</sup>

La Reforma eclesiástica que parte del Concilio Tridentino se proponía especialmente dos cosas, un propósito de enmienda, es decir una reforma de las costumbres, y un combate a la herejía.<sup>669</sup> El Concilio en sí mismo era un reconocimiento del deterioro moral en que habían caído los funcionarios eclesiásticos. Había necesidad de una reforma, reformar el pésimo comportamiento de sus ministros, circunstancia que les resta autoridad cuando se trata de rescatar almas. El Concilio en los primeros años, cuando está discutiendo artículos de fe, sólo dice que es necesario reformar las "costumbres", aunque más adelante entra en detalle diciendo que es importante que los ministros de la iglesia no sean criminales, y que si ocurriere será necesario privarles de los beneficios o incluso retirarlos de su función.

El constante esfuerzo de santidad del hombre, para alejarse del mal y alcanzar su salvación, es a lo que la iglesia ha denominado *justificación*. Este punto de la *justificación* fue un aspecto central de diferencia con Lutero. Para éste la justificación se alcanza fundamentalmente por la fe en el creador; haya o no buenas obras.<sup>670</sup>

El tema de la justificación es fundamental porque por él se introduce en Nueva España una nueva concepción de la muerte. La muerte ya no es la cesación de la vida biológica, sino la muerte espiritual en la que el hombre común cae por el pecado.

"Si alguno niega que los niños recién nacidos se hayan de bautizar, aunque sean hijos de padres bautizados; o dice que se bautizan para que se les perdonen los pecados, pero que nada participan del pecado original de Adán, de que necesiten purificarse con el baño de la regeneración para conseguir la vida eterna; de donde es consiguiente que la forma del Bautismo, se entienda respecto de ellos no verdadera sino falsa en orden á la remisión e los

<sup>668</sup> Febvre, *op.cit.* p.27.

<sup>669</sup> *El sacrosanto Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid, Imprenta Real MDCCLXXXV, p.36.

<sup>670</sup> Véase Lutero, puntos 20 a 29 "La libertad Cristiana", en *Escritos Reformistas... op. cit.* escrito en Wintemberg, 1520, pp.233 a 257 y para consultar la respuesta del concilio en este punto véase *El Sacrosanto...op. cit.* se aborda particularmente en las sesiones V y VI.

pecados; sea excomulgado: pues estas palabras del Apóstol: Por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte; y de este modo pasó la muerte á todos los hombres por aquél en quien todos pecaron; no debe entenderse en otro sentido sino en el que siempre las ha entendido la Iglesia Católica difundida por todo el mundo. Y así por esta regla de fe, conforme á la tradición de los Apóstoles, aun los párvulos que todavía no han podido cometer pecado alguno personal, reciben con toda verdad el Bautismo en remisión de sus pecados para que purifique la regeneración en ellos lo que contraxeron por la generación: *Pues no puede entrar en el reyno de Dios sino el que haya renacido del agua y del Espíritu Santo.*<sup>671</sup>

El pecado es el que causa la muerte espiritual. Esta es la única muerte importante para el cristianismo, que no la biológica, ya que si alguien fallece pero estaba en santidad, sin pecado, o se confiesa y arrepiente de sus malas obras, alcanza la vida eterna. Con el cristianismo la vida y la muerte dejan de tener como referente los signos vitales del cuerpo para tener como referencia el pecado. La muerte espiritual es un pecado con que se nace, un pecado heredado de Adán y que sólo se borra con el bautismo. La muerte espiritual luego de la defunción es un castigo divino al que el hombre se ha hecho acreedor, si vivió lejos de la Iglesia y no se arrepintió de sus pecados.

Entre las cosas que más preocuparon a los frailes se contaba el concepto que sobre el cuerpo tenían los nahuas; era fundamental hacer entender a los indígenas que habían vivido en pecado e idolatría, y sobre todo transmitirles las ideas en torno a los castigos en el más allá, de tal manera que el organismo y sus tormentos constituyeron un elemento poderoso de la cristianización en lo que al "temor de Dios" se refiere.<sup>672</sup>

En otras culturas incluidas las prehispánicas la institución ritual del duelo se relaciona con la corrupción del cadáver. Si la muerte para el cristianismo es un castigo divino ¿cuál es el lugar del duelo? ¿éste tiene cabida? ¿si ha lugar cuál es la concepción del mismo?

El cristianismo cree en la eternidad. Hay una idea de eternidad del espíritu tanto si se condena como si se salva, sólo que cambia el lugar de destino. Yace ahí una contradicción. Un condenado estaría muerto para el espíritu aunque su alma sufra el infierno eterno. Si está muerto para el espíritu y

<sup>671</sup> *El Sacrosanto ...op. cit.* p. 49 El subrayado es mío.

<sup>672</sup> Ruiz Guadalajara, *op. cit.* p. 74.

condenado eternamente ¿cómo es que su alma sigue sufriendo? Hay una contradicción entre *fin de los tiempos cristiano* y temporalidad del sufrimiento como castigo.

...el concepto de más allá desempeñó esencial papel en la justificación ideológica de la jerarquía social preindustrial.<sup>673</sup>

Durante la Colonia, en la Nueva España, el cristianismo introdujo nuevos valores, nuevos ritos, y otros dogmas que fueron impuestos sistemáticamente sobre las creencias indígenas. La evangelización basó su enseñanza sobre el sufrimiento de Cristo. El cristianismo hizo una apología de dicho sufrimiento<sup>674</sup> y lo consideró un modelo del amor. Tal filosofía justificó plenamente la dominación colonial. Si bien es cierto que hubo diferencias enormes en la conducta de los evangelizadores en las primeras décadas posteriores a la conquista,<sup>675</sup> respecto de la actitud y forma de ejercer el poder del clero secular en los años y siglos posteriores,<sup>676</sup> todos eran “regulados” por las líneas de acción de la Corona española, pues como dice Konezke la Iglesia mantuvo una dependencia respecto del monarca español.

Ahora bien, es importante analizar qué entendían estos cristianos evangelizadores por idolatría. De la basta obra escrita en esta materia sólo quiero destacar dos ejemplos que muestran una contradicción sobre lo que entendían los misioneros por idolatría en los indios. Una se deriva del *Coloquio de los Doce* donde se les hacen sentir que son ídólatras no por rebeldía ni por maldad, sino porque han sido “engañados”. No tienen sobre ello responsabilidad alguna sino a partir de que conocen la “verdadera religión”, y la otra concepción de idolatría que es contradictoria con la anterior, es que

<sup>673</sup> Serge Gruzinski, “Los hombres ante la muerte I”, en *Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial*, de Solange Alberro y Serge Gruzinski, editores, México, INAH, Cuadernos de Trabajo, No. 24, 1979, p.91.

<sup>674</sup> Esta apología se apoyó en el texto bíblico (Romanos 8v.17) Para dar un ejemplo, en el convento agustino de Malinalco, Estado de México, en la planta baja junto a la sacristía, hay una imagen antigua de Cristo sobre el muro que no se aprecia sangrante. Junto a la imagen aparecía en 1998 un texto en cartón que interroga sobre la ausencia de sangre; y dice que si Cristo no sufrió, la redención no tiene sentido. Ese letrero ha sido retirado en virtud de que la pintura mural se encuentra en restauración.

<sup>675</sup> Los misioneros, como hemos dicho tenían interés en conocer las culturas de los indios para comprender mejor cómo debían evangelizar.

<sup>676</sup> El Consejo de Indias temía que por la lejanía de las colonias americanas se favoreciera la emancipación y por ello la hispanización en América se transformó en una prioridad política a expensas del interés mostrado antes por las culturas autóctonas. Véase Duverger, *La guerra de las ...op. cit.* p.40.

todas las pestes, las pandemias, los males, son un castigo divino por el culto a sus antiguos dioses.<sup>677</sup> Si se es inocente, si se ha sido engañado, si no hay responsabilidad alguna en ese engaño, pues no habían conocido quien les hablara de Cristo, entonces no se puede ser objeto de castigo.

Si me detengo en este momento histórico, no es en detrimento de la atención que otros períodos de la Colonia merecen, sino en la medida en que con los misioneros se instituyó otra tradición, y a partir de ello todo el sistema ritual cambió. Ciertamente las estrategias de consolidación no fueron siempre las mismas y, como hemos dicho, fueron producto de la *Iglesia reformada*. El Tribunal del Santo Oficio desempeñó un papel esencialmente persecutorio,<sup>678</sup> bien distinto de la estrategia misionera de evangelización que se apoyó en elementos lúdicos, como el canto y el teatro y en textos pictográficos de algunos catecismos.

Hacia el siglo XVIII quienes seguían conservando sus creencias o afirmando ideas relacionadas con prácticas no cristianas eran sometidos a juicio por la Inquisición. Me interesa destacar un ejemplo de enjuiciamiento a una supuesta bruja María Phelipa de Alcaraz, en 1739. En este caso se somete a juicio por afirmar haber realizado prácticas llamadas "idolátricas". El veredicto es que no se trataba de realidad sino de fantasía. De todas formas me parece interesante mostrar como doscientos años después de la Conquista se hace presente de manera obsesiva el tema del sacrificio.

"...concurrió como idólatra a sacrificar y sacrificó al demonio niños inocentes recién nacidos ( esto es imposible que pasase realmente y lo que más que se puede decir es que ella juzgase se hacían tales sacrificios de niños corpóreos siendo todo ilusión del demonio y engaño de su fantasía..." "Que estos sacrificios se hacían a un ídolo grande..."<sup>679</sup>

<sup>677</sup> Elsa Malvido, "Ritos funerarios en el México Colonial" *Arqueología Mexicana* No. 40, México, Raíces, 1999, p.49 La autora utiliza la palabra herejía para referirse al culto de sus antiguos dioses. La noción de herejía quedó tipificada y diferenciada claramente de la idolatría. La Inquisición en Nueva España castigó la idolatría.

<sup>678</sup> La mayoría de los procesos inquisitoriales fue contra los caciques y principales como Tacateti y Tamixtetl, contra Martín Ucelo, contra los caciques de Coatlán y el más célebre don Carlos, cacique de Texcoco que fue quemado en la hoguera. Solange Alberro, "Políticas de la iglesia frente a las manifestaciones idolátricas durante la colonia" en *XII Mesa Redonda Religión en Mesoamérica*, México, S.M.A. Comp. Jaime Litvak y Noemí Castillo, 1972, p.486.

<sup>679</sup> Gruzinski "Indios reales y ..." op.cit., p.33.

No en todos los casos los sacerdotes podían proceder fielmente según los dictámenes del Vaticano. Combatir ideas que procedían de sus antiguas creencias necesitaba otro tratamiento que la excomunión, en unos casos excepcionales no se empleó la persecución como “método”.

La dominación ideológica tuvo muy diversas manifestaciones, una de ellas consistió en la división política y religiosa, en dos: la república de españoles o *gente de razón* y la república de indios o gente con alma pero sinrazón, lo cual les dio una dimensión pública y privada muy distinta.<sup>680</sup>

La segunda consideración a que nos hemos referido arriba, toca a la manera de prescribir las indulgencias. Las indulgencias son una manera de administrar el perdón divino, por parte del clero. Como al papa se lo considera representante de Dios en la Tierra, es él el que legisla en materia de perdón.

Las indulgencias están asociadas a lugares o a obras “santas”. Las indulgencias se establecen por decreto papal. Los lugares santos se determinan porque en ése lugar yace alguna reliquia, restos de santos o beatos, lo que los constituye en importantes centros de peregrinación. Esto dio inicio a un tráfico de reliquias, que se reprodujo también en América. Al principio ese tráfico fue movido por la fe, pero luego se tradujo en una política planeada, y en el caso de América, con fines colonizadores muy precisos.

Como la indulgencia es un perdón, o una atenuante del castigo divino, es preciso pagar, pero el pago no era solamente un acto de fe, o una obra pía, sino que específicamente se demandó una aportación económica. Una concepción particular de la muerte repercute en la economía no sólo de los creyentes, según lo que paguen, sino de comunidades enteras si son objeto de centro de peregrinación. De pronto, la salvación puede comprarse, en este mundo, y al mejor postor. Lucien Febvre considera que el asunto de las indulgencias fue el prelude del drama de la Reforma.

---

<sup>680</sup> Malvido, “Ritos funerarios ...” *op.cit.*, p.49.



Toda alma del Purgatorio vuela inmediatamente al Cielo, es decir, es liberada inmediatamente de toda pena, desde el momento en que un fiel pone una moneda de seis blancas, por manera de sufragio o de limosna, en el cepo para las reparaciones de la iglesia de San Pedro de Santos.<sup>681</sup>

Estas prácticas situaron a los fieles como observadores de una contabilidad tanto de su dinero, como sobre la puntuación de sus actos. Las indulgencias no eran un perdón en abstracto, sino que incluso se llegaron a contabilizar los días en los que el fiel quedaba eximido de permanecer en el Purgatorio. Hay una atribución de la cronología terrenal a la cronología del más allá.

Remisión plenaria de todos sus pecados a aquellos que, contritos de corazón, confesados de boca, habiendo visitado siete iglesias reverenciadas y recitado cinco padrenuestros y cinco avemarías, dieran a la caja de las indulgencias una ofrenda, cotizada según el rango social y la fortuna, que variaba desde 25 florines de oro para los príncipes, hasta medio florín o incluso absolutamente nada para los simples fieles.<sup>682</sup>

En Nueva España también se establecieron numerosas disposiciones en materia de indulgencias más o menos reguladas en materia económica, pero que no escapaban al circuito comercial de pagar con dinero la limosna para la impartición de una misa.

Una de las disposiciones en materia de indulgencias establecida por Benedicto XIII en 1728 dice:

Para todos los fieles de uno y otro sexo con el dicho voto obligado, concede que todas las misas que oyeren por la Redención de las almas, en todos los Lunes del año, y en todos los días que recibieren la comunión sacramental todas sean como celebradas en Altar privilegiado, sacando por cada misa que oyeren ( y los Lunes aunque no comulguen) un alma del Purgatorio, donación que se vuelca sobre el donador porque las almas agradecidas rogarán siempre por los Redemptores de sus prisiones y sus caritativos libertadores.<sup>683</sup>

<sup>681</sup> Proposición criticada por la Sorbona en 1482, por la Facultad de Teología de París, Du Plessis d'Argentré, *Collectio Iudiciorum de Novis Erroribus*, I, pp.306 ss. citado por Febvre, en *op. cit.*, p. 83.

<sup>682</sup> Febvre, *op. cit.* p. 83.

Aquí se hacía intervenir a las *ánimas del purgatorio* como mediadoras ultraterrenas de esa salvación, mientras que la Iglesia fue la intercesora terrenal.

Se decretó sobre el Purgatorio en la sesión XXV del Concilio Tridentino, en 1563. El Concilio ratificó que el Purgatorio existe y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles y en especial con el sacrificio de la Misa, pero también con oraciones, limosnas, y que se haga por los difuntos según lo exijan las fundaciones de los testadores.<sup>684</sup> En la misma sesión se ratificó la autorización de rendir un culto a las reliquias de santos, regulado según se establece en la misma sesión.<sup>685</sup>

En la Edad Media, los restos materiales de los santos ( fragmentos de hueso, cabello, uña, vestiduras), y no sólo sus almas, eran considerados objeto de intercesión ante Cristo para alcanzar la salvación. El mercado que de ellos se hizo durante la Edad Media, hace de estos restos un fetiche, objeto de culto. Los señores feudales pagaban sumas exorbitantes por poseer los cuerpos de santos milagrosos, no sólo para su salvación, sino porque daba al feudo una razón más para enriquecerse. Surgió el saqueo y el mercado de reliquias. El tráfico de reliquias fue intenso en Nueva España hacia la segunda mitad del siglo XVI, los restos de los santos comenzaron a ser trasladados en barco.<sup>686</sup>

## b) Cristianismo

El cristianismo es una religión monoteísta, de tradición hebrea, cuyo nombre se deriva de la creencia en Cristo o Jesucristo como hijo de Dios hecho hombre, que encarna en la condición humana y vive y muere sacrificado para redimir del pecado a la humanidad. Se apoya en el libro sagrado *La Biblia de Jerusalem* que comprende el Antiguo Testamento, y los 4 Evangelios y

<sup>683</sup> Anónimo, *Alientos al socorro de las Benditas ánimas del purgatorio que en estas voces sacadas del libro Diálogos del Purgatorio solicita la sagrada escuela de Jesús fundada en su capilla parroquial del Sr. San Joseph de la Ciudad de Puebla*, imprenta de Chiffoval, 1762, sin números de página.

<sup>684</sup> *El Sacrosanto...op.cit.*, pp.. 472-474.

<sup>685</sup> *Ibidem*, pp.474-480.

<sup>686</sup> Malvido *op. cit.* p.49.

epístolas que constituyen el Nuevo Testamento. Recoge los Mandamientos que Yahvé le diera a Moisés en el Monte Sinaí,<sup>687</sup> donde se establecen las normas de conducta de los fieles para con sus semejantes y para con Dios.

La aceptación del Cristianismo por Constantino y su eventual establecimiento como fe del Imperio Romano han sido apreciados como los más portentosos acontecimientos de toda la historia Cristiana y paradójicamente el fin de la era de Constantino.<sup>688</sup>

El Cristianismo comprende varias sectas entre las numéricamente importantes se cuentan: los católicos romanos, los ortodoxos orientales, el protestantismo surgido de la Reforma.<sup>689</sup>

Nos referiremos ahora al catolicismo porque es la versión del cristianismo que nos llegó a América con los colonizadores.

La primera pregunta para definir el campo del Catolicismo Romano tiene que ver con el término mismo. Hay católicos que objetan el adjetivo "Romano" porque la comunidad estaba comprendida por la designación "Catolicismo Romano" incluye a aquellos que no se ven a sí mismos como romanos. El Catolicismo Romano se refiere tanto a la Iglesia (o más exactamente al colegio de iglesias que juntas constituyen la Iglesia Católica universal) como a la tradición. Si uno entiende el cuerpo de Cristo como la colectividad total de las Iglesias Cristianas, entonces la Iglesia Católica Romana, es *una* Iglesia en la Iglesia universal.<sup>690</sup>

Dios de alguna manera se ha comunicado con la humanidad. En la historia de Israel, de modo supremo a través de Jesucristo, el hijo de Dios; luego a través de los apóstoles y los evangelistas; y de modo distinto a través de los eventos de naturaleza humana. Los católicos creen en un solo Dios creador de todo, que hizo el cielo, la tierra y todas las cosas visibles e invisibles. Los Católicos Romanos comparten con otros cristianos la convicción central de la fe cristiana de que Jesús de Nazaret es el Señor de la historia, que fue crucificado por

<sup>687</sup> Éxodo 20, v. 1-21.

<sup>688</sup> Jaroslav Pelikan, "Christianity is an historical religion" *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade editor in chief. New York, Macmillan Publishing Company, 1987. Vol. 3, pp.348-362.

<sup>689</sup> Los católicos romanos 600 millones, los ortodoxos de Oriente surgidos del desmembramiento del Imperio Romano 68 millones, y los protestantes 353.5 millones. En México, el 90% de los habitantes son cristianos, Michael Walsh, "El cristianismo hoy en día" en *Atlas Mundial de las Religiones*, Edición de Ninian Smart, Colonia, Konemann, 2000, p.167.

nuestros pecados, se levantó de entre los muertos al tercer día, fue exaltado como el Señor de todos. Y de que el Señor está presente en la historia a través de la Iglesia.<sup>691</sup>

Me referiré en este apartado a los dogmas principales del cristianismo, que fueron ratificados en el Concilio Tridentino e impuestos en la Nueva España, es decir se trata de un cristianismo católico. Pues el protestantismo reivindica los dogmas cristianos pero mantiene diferencias con la curia pontificia, y con su interpretación.

El principal dogma es el de la Santísima Trinidad. Tres personas distintas y un solo Dios verdadero. Padre, Hijo y Espíritu Santo.<sup>692</sup> A cada persona se le atribuyen funciones distintas: al Padre la creación, al Hijo la redención, al Espíritu Santo la fecundación de María y las relaciones con el pensamiento que orienta y guía.<sup>693</sup> La invocación a la trinidad es también la frase que acompaña al acto de persignarse o santiguarse.<sup>694</sup> El hijo, Jesucristo, surge o encarna en la condición humana a partir de que es enviado al mundo para su sacrificio con el propósito de redimir los pecados de la humanidad<sup>695</sup> y otorgar por su muerte la salvación eterna.<sup>696</sup> Hay un enorme puente que se tiende desde la caída de Adán en el paraíso, hasta la redención de la humanidad con la venida de Cristo.<sup>697</sup> Y este enorme puente es lo que enlaza el Antiguo con el Nuevo Testamento.

La caída de Adán,<sup>698</sup> es considerada el pecado original, mancha que todo el género humano trae al nacer y que es limpiada por el bautismo.<sup>699</sup> Todo el papel de la redención de Cristo consiste en dar a la humanidad la posibilidad

<sup>690</sup> Richard P. Mc Brien, "Roman Catholicism", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, editor in chief, New York, Mc Millan Publishing Company, 1987, vol. 12, pp.429-445.

<sup>691</sup> *ibidem*, apdo.Theology and Doctrine, p. 439 y sgtes.

<sup>692</sup> *Doctrina cristiana*, Arzobispado de México, México, Progreso, 1962 p. 24.

<sup>693</sup> Estas funciones están contenidas en el rezo católico conocido como *Credo*. El Espíritu Santo es concebido como el poder de reconciliar y dar vida nueva. Mc Brien, *op.cit.*, p.441.

<sup>694</sup> *Doctrina cristiana, op. cit.*, p. 7.

<sup>695</sup> Romanos 5-8, Marcos, 14 v.24 y Lucas 22 v.19 y v.20.

<sup>696</sup> Romanos 5-v.10 y 5-v.11.

<sup>697</sup> Romanos 5, v.12-21.

<sup>698</sup> La caída consiste en la transgresión a la prohibición proferida por Dios de no comer del fruto del árbol del bien y del mal so pena de morir. Génesis, 3,3-4, Puede verse también *Compendio de Historia Sagrada*, Arzobispado de México, México, Progreso, 1966, p.16.

de lograr su propia salvación. Ya entregó Cristo su vida pero ello no basta, cada cristiano ha de hacer de ese sacrificio su propio tributo para alcanzar la vida eterna. Ese tributo tiene que ser la ofrenda de un padecimiento propio.<sup>700</sup> La religión católica propone una identificación del cristiano con la vida, pasión y muerte de Cristo e incluso con su resurrección<sup>701</sup> La vida en la tierra es concebida entonces como una puesta a prueba individual para lograr tal salvación. Allí es donde tienen cabida las buenas obras que el Concilio Tridentino destacara tanto en oposición con la versión luterana.

La *Virgen María*, madre de Jesucristo, es concebida como el eslabón entre la condición humana de Jesucristo y su naturaleza divina. Es el eslabón entre los hombres y Dios.<sup>702</sup> Otros personajes de la mitología cristiana son los ángeles que tienen varias funciones entre ellas la de ser mensajeros de Dios,<sup>703</sup> y demonios,<sup>704</sup> así como miles de santos.<sup>705</sup>

Los ritos principales son los sacramentos: bautismo, confirmación, comunión, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción, y la misa que rememora el sacrificio crístico. La función de estos ritos tiene el sentido de acompañar, sostener y refrendar, para cada cristiano, la misión redentora de Jesucristo.

---

<sup>699</sup> Romanos 6,v1-11.

<sup>700</sup> Romanos 8 v.17.

<sup>701</sup> La resurrección de Cristo ocurrida días después de su muerte, es otro de los dogmas importantes. La resurrección de los cristianos ocurrirá según el Apocalipsis al fin de los tiempos. La identificación con Cristo no significa delegación o aligeramiento de los pecados sobre la figura del Mesías sino que invita por el contrario a una implicación total de los sujetos en los sufrimientos de Cristo. Véase Julia Kristeva, "El Cristo muerto de Holbein" en *Fragmentos para la historia del cuerpo humano*, tomo I, Taurus, Madrid, 1990 p. 270.

<sup>702</sup> "Entre los dioses, los santos y el o los demonios, es difícil establecer una relación jerárquica, pues en la concepción popular la Virgen, en sus diversas advocaciones, y los santos, no aparecen como intermediarios entre Dios y los hombres sino que se conciben como dioses" Noemí Quezada, "Dioses santos y demonios en la curación colonial", *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines*, Compiladora Barbro Dahlgren Jordan, México, UNAM, 1993, p. 111.

<sup>703</sup> Génesis, 22-11.

<sup>704</sup> Mateo, 25,41.

<sup>705</sup> Son santos quienes fueron perseguidos o mártires por la religión o que realizaron milagros, que han sido y siguen siendo sacralizados por la Iglesia y son objeto de culto. El culto que las comunidades indígenas da a los santos no se distingue en jerarquía con el que otorga a Cristo o a la Virgen María, como la Iglesia ha pretendido. Para los grupos indígenas todos son "santitos" expresión en diminutivo que connota el cariño y cuidado que les merecen.

### c) Concilio Tridentino

El Concilio de Trento o Tridentino se convocó en 1542.<sup>706</sup> Tres años después, en diciembre de 1545 iniciaba en la ciudad de Trento, en tiempos de Paulo III; partía de un propósito de enmienda y un voto por la unidad de la Iglesia. El Concilio que en principio se propuso como ecuménico fue una asamblea restringida. En la primera sesión había unos sesenta padres y en la vigésimotercera llegaron a ser doscientos treinta y cinco.<sup>707</sup>

Dos propósitos fundamentales del Concilio según la versión oficial de la Iglesia, eran: combatir la herejía y reformar las costumbres.<sup>708</sup> La libre interpretación de los textos sacros era considerada una forma de herejía. No se trataba de la libre interpretación que del mensaje cristiano de la “pobreza” hacía el alto clero, que acumulaba riquezas y poder.<sup>709</sup> Se trataba de combatir a Lutero, al luteranismo, y a un buen sector social que sin declararse abiertamente seguidor de Lutero lo había escuchado y había recibido su influencia. En cada una de las sesiones del Concilio se redefinieron las creencias y normas rituales para los fieles, sin cuya obediencia el fiel sería objeto de excomunión. Pero ¿no hay en ésto una contradicción? Si el Concilio buscaba evitar el cisma, la excomunión consistía justamente en romper esa unidad de la Iglesia, era una intolerancia a la diferencia que sólo podía ser “dirimida” expulsando.<sup>710</sup>

El Concilio proclamó la existencia de dos fuentes de la verdad: la Escritura y la “tradición”, término que designa a la vez la obra de los padres, el magisterio conciliar y pontificio y también el *consensus* de la Iglesia universal asistida por el Espíritu Santo.<sup>711</sup>

<sup>706</sup> Véase *El Sacrosanto...op.cit.*

<sup>707</sup> Tavenaux, *op.cit.*,p.5.

<sup>708</sup> *El Sacrosanto ...*, *op. cit.*, Sesión III del 4-II-1546, p.38.

<sup>709</sup> Lutero acusa al papa de practicar una suntuosidad escandalosa, lo acusa también de mundano, de soberbio y de ladrón. Hace también una pormenorizada crítica a la razón de ser de las altas jerarquías y a la manera como se hacen llegar cuantiosas sumas a través de ellas. Lutero, *op.cit.*,pp.43 a 47.

<sup>710</sup> Este criterio no podía aplicarse rígidamente en América, puesto que más bien se trataba de incorporar a los indios a la Iglesia.

<sup>711</sup> Tavenaux , *op. cit.*,p.6.

El Concilio dura varios años y es interrumpido varias veces por diferentes razones (epidemia, conflictos sociales en ciudades cercanas a Alemania, guerras entre Italia y Francia) misma situación que fue interpretada por obra del Demonio que impide poner un alto al desarrollo del cisma y un freno al mal comportamiento de sus fieles.<sup>712</sup> Finalmente se reinstala en Trento y continúa su propósito de regular y discutir numerosos asuntos centrales para la Iglesia.

La religión católica, como toda religión, se erige una vez más, en el Concilio Tridentino, como la única verdadera, como la verdadera luz entre las tinieblas de la herejía, y se propone combatir toda creencia que se aparte de Jesucristo. Se analizan las creencias fundamentales de la *fé* y la *justificación* y se analizan las creencias de cada uno de los sacramentos, las creencias verdaderas y las que anuncian herejía, por las cuales un creyente debe ser excomulgado.<sup>713</sup>

El Concilio reafirmó la existencia del pecado original y su transmisión a la descendencia de Adán. El bautismo borra dicho pecado pero no elimina la inclinación humana al mal.<sup>714</sup> Ese camino que va del nacimiento a la muerte, es decir toda la vida terrenal en la que se juega la salvación o la condenación eterna, está apoyada por los sacramentos y regulada por ritos muy precisos y estrictos. A partir de este documento se adecuan todos los ritos a las circunstancias específicas de la evangelización en América. Trento fue la plataforma del desarrollo pastoral y misionero del siglo XVII.<sup>715</sup> y de los propósitos de reforma de la moral de sus clérigos. Ninguna región se salvaba de los desórdenes morales y disciplinarios.<sup>716</sup>

Según Tavenaux el Concilio es fiel testimonio de su tiempo, ya que concreta el paso de una Edad Media agonizante a la monarquía pontificia<sup>717</sup> Se trata de

<sup>712</sup> *El Sacrosanto...op. cit.* p. 268 antes de la sesión XVII. En la sesión XVII se establecen nuevas disposiciones para castigar al clero que provoque escándalo y para solicitar a los obispos no cobrar por los nombramientos. Esta disposición refleja que la crítica de Lutero fue escuchada.

<sup>713</sup> *Ibidem*, sesión VI, "De la justificación", pp 90-100. Esta norma de excomulgar al que se desvíe en sus creencias de lo dictado, aparece prácticamente en todas las sesiones del Concilio en las que se dicta una norma ritual para los fieles, no así para los sacerdotes que incurrir en faltas morales, ahí la sanción puede llevar incluso a retirarse del ministerio, pero no a la excomunión.

<sup>714</sup> Tavenaux, *op. cit.*, p.6.

<sup>715</sup> *ibidem*, p.9.

<sup>716</sup> *ibidem*, p. 15.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p. 8.

una transformación de cristiandad en catolicidad <sup>718</sup> y prepara la separación de dos poderes el profano y el espiritual al establecer las jerarquías de la Iglesia fuera del mundo laico. <sup>719</sup>

El Concilio buscó también poner un coto al enriquecimiento y al abuso en materia de limosnas, pero sobre todo actuar sobre un punto en que la Iglesia había sido duramente criticada, y es en que la salvación pudiera comprarse. Con ese propósito se suprimió la función de *qüestores de limosnas*. Aceptando en lo sucesivo captar la cantidad que el fiel "libremente" deseara dar como ofrenda. <sup>720</sup>

Una consolidación ritual no va separada de una consolidación política. El Cristianismo postridentino perfecciona su unidad ritual en todo Occidente, simultáneamente se da la consolidación política de la curia pontificia y de toda la clase sacerdotal <sup>721</sup>, a pesar de las guerras de religión que se sucedieron en Francia <sup>722</sup> y no con saldo blanco, pues se produjeron importantes movimientos disidentes <sup>723</sup> como el protestantismo que dieron origen a una nueva religión, y a un semillero de ideas y tendencias que serían recogidas más tarde.

#### d) Cambios históricos en la cosmovisión.

La oposición manifiesta entre concepciones y técnicas diferentes de los mundos encontrados, españoles e indios, generó una lucha de ideas y prácticas que no se resolvió en la rápida conjugación de los elementos contrarios. Durante el curso entero de la Colonia, el proceso de conjugación de

<sup>718</sup> El día de la clausura 15 XII-63 el Concilio afirma la legitimidad del culto a la Virgen como intercesora en la salvación, el culto a los santos y la existencia del Purgatorio.

<sup>719</sup> En este punto también Lutero tenía otra concepción, Véase Lutero, *op. cit.* pp.31-42. A mediados de la Edad Media cambia el concepto que se tiene de *Iglesia*, del que conoció antes por el pensamiento de San Agustín. Para éste la Iglesia era la comunidad de los fieles, el cuerpo total de los cristianos. En adelante se precisa la tendencia a considerar como *Iglesia* a la jerarquía clerical. Véase Guignebert, *op.cit.*, p. 134.

<sup>720</sup> Véase. *Sacrosanto y Ecuménico Concilio...*, *op. cit.*, Sesión XXI, Cap. IX, p. 310 "Se suprime el nombre y uso de los *qüestores de limosnas*. Sean los Ordinarios los que publiquen las indulgencias y gracias espirituales. Perciban dos del cabildo las limosnas sin interés alguno."

<sup>721</sup> Dice Taveneaux que la Reforma católica con todos sus espiritualistas y doctores, jamás dejó de recordar la superioridad de la condición sacerdotal con respecto a los laicos. *Op. cit.* p.17.

<sup>722</sup> Guignebert, *op.cit.*, p.224.



rasgos y complejos culturales opuestos se desarrolló penosamente, en estrecha concordancia con el lento proceso de integración de la sociedad que pugnaba por superar las contradicciones de una sociedad dividida en castas que se implantó en el país con el colonialismo español.<sup>724</sup>

Los españoles no traían una única concepción de lo que debiera ser la nueva sociedad sino que se enfrentaban claramente dos visiones distintas en el seno mismo de los colonizadores: Una la de los conquistadores que instituyeron el sistema de encomienda con patrones feudales y el otro el de los misioneros que buscaban una sociedad cristiana igualitaria.<sup>725</sup>

Ese choque de cosmovisiones y de prácticas y ritos que de ello se derivaban produjo un drástico cambio tanto de los grupos étnicos como del mundo mestizo que nació con la Colonia. Dichos cambios desgarraron el tejido simbólico del mundo indígena, y aunque todo pueblo tiende a producir adecuaciones, las contradicciones aún asoman la punta por todas partes. Algunas contradicciones son muy evidentes, y otras están profundamente cifradas, o buscaron ser reelaboradas por la comunidad que las asimiló.

Las teorías sobre aculturación presentan diferencias que sólo pueden dirimirse cuando se analizan muy detenidamente, y con todos sus matices las formaciones sociales que se estudian. Bastide afirma al respecto:

El sincretismo, por su parte, se realiza en la aculturación material según el principio de la continuidad, que podríamos simbolizar con una línea cuyos polos estuvieran constituidos por la cultura africana pura uno de ellos y por la cultura occidental pura del otro, de modo que entre ambos puntos terminales tuviéramos todas las mezclas posibles, mediante el recurso de sustituir en forma progresiva, uno a uno, los rasgos africanos por rasgos occidentales; por lo contrario, la aculturación formal parecería realizarse según el principio de ruptura, ya que las organizaciones mentales se presentan como Gestalten y no como simples suma de rasgos. He aquí el único punto sobre el cual tenemos una certeza: las formas de aculturación que hemos distinguido son inconfundibles; más bien se oponen, o en todo caso constituyen mundos aparte...cada una de estas formas de aculturación actúa siempre dentro de la otra, y en

<sup>723</sup> Calvinismo y Luteranismo. Cabe destacar que Lutero no buscaba separarse de la Iglesia sino transformarla.

<sup>724</sup> Aguirre Beltrán, *Medicina y ...op.cit.*, p. 259.

<sup>725</sup> *Ibidem.*, p. 261.

consecuencia pueden influirse recíprocamente. Nadie mejor que Kant ha distinguido entre formas a priori y materia del conocimiento sin que ello le impidiera señalar, al mismo tiempo, que son inseparables: <La forma sin la materia, es vacía; la materia sin la forma, es ciega...>La aculturación material puede, por cierto, actuar analíticamente, quebrando los complejos culturales para instituir opciones dentro de ellos, aceptar algunos elementos y rechazar otros. Cada uno de esos elementos retiene la coloración y fuerza dinámica de su complejo de origen; el valor occidental incorporado tenderá a reconstituir en el interior de la psiquis la organización mental a la cual representa. Esto hace que en la escuela, al aprender la física o el idioma de los blancos, no se aprenda únicamente palabras o leyes de la naturaleza sino que se efectúa también una verdadera reelaboración de las Gestalten, destinada a modificar la percepción, la memoria, el proceso de pensar, y a producir la metamorfosis de la sensibilidad.<sup>726</sup>

Considero que sí es importante saber cuáles elementos son prehispánicos y cuales fueron instituidos en la Colonia si es que buscamos ahondar en la significación de ciertos ritos y sobre todo porque nos interesa saber el grado de eficacia simbólica de los ritos de duelo. Las contradicciones míticas inciden sobre la eficacia simbólica del rito. Las contradicciones son mayores en el mundo mestizo que en aquellos grupos indígenas que permanecieron relativamente aislados por su situación geográfica. Esta búsqueda de la raíz de algunas significaciones se centrará en el rito de funerales de angelitos que abordaré en el capítulo cinco.

Mientras que para los indígenas uno de sus dioses podía encarnar buenas y malas voluntades respecto de sus fieles, con el cristianismo se produjo una tajante dicotomía entre lo bueno y lo malo. Para el cristianismo lo bueno pertenece al orden divino, lo malo al orden demoníaco. Y con esa concepción maniqueísta persiguieron sistemáticamente todo asomo de diferencia respecto de los nuevos cánones.

Una abundante literatura se produjo para su distribución tanto entre los ministros de la Iglesia como entre los fieles. Era necesario un nuevo discurso para combatir las creencias prehispánicas e instituir las nuevas. Surgieron numerosos libros de oraciones, y de rituales para desarrollar un nuevo concepto de la espiritualidad, sostenido en contra del cuerpo, en contra de los

---

<sup>726</sup> Bastide, *op.cit.*, p.157.

placeres sensoriales. Sus autores fueron obispos, misioneros, e incluso devotos. Se institucionalizó un nuevo rito, primero de corte religioso y luego civil, en las exequias de personajes célebres, cuyos textos se conservan, y en los que se puede apreciar como fueron cambiando los valores que se ponderaron en los difuntos.

Para la Iglesia era necesario proveer a los fieles de oraciones, lecturas para meditar, ejercicios espirituales, etc. Era un discurso para desarrollar las virtudes y ahuyentar al demonio. En este último rubro podemos encontrar ritos para exorcizar a los posesos, y para las casas habitadas por malos espíritus, así como libros de indultos para las almas.<sup>727</sup>

Se estableció una profusa relación epistolar entre la Corona y la Iglesia en Nueva España y, los papas, para legislar una serie de aspectos que requerían ser normados.

Buscó imponerse una escala de valores distinta, donde la sexualidad fue condenada, el castigo al cuerpo era una forma de atenuar el castigo en el más allá. E incluso se consideró que la muerte era un castigo divino a quienes no podían con la abstinencia sexual.

...estos señores y ministros principales no consentían la ley que contradice la carne, lo cual remedió Dios, matando muchos de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas....<sup>728</sup>

La preparación para una *buena muerte* era la guía rectora de toda la vida. Se entendía por buena muerte la que acontece previo desprendimiento de toda atadura terrenal, las humanas se resolvían con la confesión y las materiales con el testamento.<sup>729</sup> Entre las diversas congregaciones y cofradías que surgieron en la Colonia, con el propósito de consolidar entre los seglares el

---

<sup>727</sup> Don Juan Palafox y Mendoza, *Manual para la precisa pronta y fácil administración de los Santos Sacramentos, arreglada al ritual de Ntro. Imo Padre Paulo V, formado por Don Juan de Palafox y Mendoza y mandado observar puntualmente así por dicho Venerable Sr. como por otros Ilmos Sres. Obispos hasta nuestro actual Exmo e Illmo. Prelado el Sr. Don Antonio Joaquín Pérez Martínez, Puebla, Mex. Imprenta Pedro de la Rosa, 1826* Palafox y Mendoza nació en Navarra en 1600, así que es muy probable que existan ediciones más antiguas.

<sup>728</sup> Motolinía *op. cit.* p. 21.

cristianismo, surgió una congregación denominada de la *Buena Muerte*, autorizada por los jesuitas. El principio rector de dicha congregación era procurar en sus miembros una permanente espera de la muerte y realizar preparativos espirituales y materiales para evitar ser condenado con las penas del infierno.

Esta congregación influyó sobre la práctica testamentaria.<sup>730</sup> Las muy frecuentes y naturales postergaciones en la elaboración del testamento se consideraban tentaciones diabólicas. Quien está instalado en su vida, no piensa en prepararse para su muerte, sino en aplazar lo más posible el pensar en ello. De ahí la sorpresa inevitable cuando la muerte ocurre. El cristianismo propone un desprendimiento para los colonizados, de sus bienes, y de todo placer terrenal. Se instituyeron reglas y métodos para vencer las dificultades que se atraviesan en la elaboración de un testamento. Tal ideología justificó el desprendimiento de bienes que debían ser entregados a la Corona.

El cristianismo durante la Colonia propuso una procuración del sufrimiento. Un total revés de las concepciones indígenas. Para los indígenas, la vida era vida y la muerte muerte. Aunque estuviesen íntimamente relacionadas y constituyeran un ciclo donde la muerte es necesaria para el advenimiento de la vida. Para el cristianismo la muerte física sin pecado es vida en el más allá y el disfrute de la vida terrenal es muerte espiritual, hay una total subversión de las referencias y trastoca todos los valores de su cosmovisión.

Existen personajes y concepciones de la religión cristiana que fueron fácilmente asimilados con personajes y concepciones de la religión indígena, tal es el caso de Cristo que fue asimilado al sol por los mazahuas.<sup>731</sup> Se trata de un caso de *reinterpretación*<sup>732</sup> indígena de un aspecto del Cristianismo ligado al sacrificio, en la medida que el sacrificio para los mazahuas es

<sup>729</sup> Anónimo, *Dificultad imaginada. Facilidad verdadera*, Congregación de la Buena Muerte, México, Vda. de Miguel de Ribera Calderón, 1714 pp.6-9.

<sup>730</sup> A diferencia de Europa que experimenta en el siglo XVIII un profundo cambio en la actividad testamentaria, ( Véase Ariès, *op. cit.* pp.68-70) en México la laicización fue posterior. En el siglo XVIII encontramos una fuerte presión de la Iglesia hacia los fieles para testar sus bienes materiales.

<sup>731</sup> Jacques Galinier, "El depredador celeste" en *Anales de Antropología*, México, UNAM, INI, Volumen XXVII, 1990, p.266.

<sup>732</sup> Me refiero al término que propone Roger Bastide, *op.cit.*, p.156, que designa una forma de aculturación.

renovador de la vida, como lo es también para los cristianos. Sin embargo el tratamiento que concede el cristianismo al sacrificio de Cristo en la vida terrenal si fue algo totalmente diferente y difícil de entender para los indios. Las concepciones de vida y muerte son completamente diferentes en el cristianismo que en las religiones mesoamericanas y si sufrieron un profundo trastocamiento en su significación.

Un texto de un renombrado obispo de Puebla, Palafox, (nacido en 1600) propuesto para beatificación, muestra esta subversión del sentido de la muerte y un indicador del cambio histórico efectuado sobre la significación de la alegría.

“Mi Jesus, qué poco os quiere, quien por quereros no muere! Que poco os ama, ei que a la llama de su amorosa pasion, halla satisfacción de que os ama. Ay del gusano que es tan vano que piensa que no es gusano en el amor, en el ser, y en el orar! Ay dolor que es un verdugo el amor que atormenta con los afectos, que alienta aunque anima, que fuertemente lastima de fervor con temor: da sosiego con vigor; y aunque es terrible la pena, de suavidad está llena, Aquel que así no padece, perece. Que riguroso penar, el goçar. O que fuerte padecer, no padecer! O alegría del penar!. Mi Luz en Cruz, Mi Lucero en un Madero, Mi señor poseído de dolor, yo sin Cruz ¿cómo puedo tener Luz?...”<sup>733</sup>

Jesucristo fue el nuevo modelo de amor indisoluble del sufrimiento. Pero además la significación de la alegría quedó completamente subvertida. En el mundo prehispánico los trabajos y las penas no eran otra cosa que ¡trabajos y penas! Y las alegrías eran alegrías mundanas permitidas, deseadas y necesarias. En la Colonia la pena es alegría, gozar es una pena, gozar es la muerte espiritual. Se produce una apología del sufrimiento. La muerte para el mundo indígena era condición necesaria para que otra vida resurgiera pero en este mismo mundo, no en el más allá. En la Colonia la vida del mundo con sus alegrías y goces fue, en el discurso eclesiástico colonial, profundamente despreciada, se la negó a favor de la supuesta vida en el más allá.

---

<sup>733</sup> Juan de Palafox y Mendoza, *Suspiros espirituales, descansos del alma y jaculatorias devotas para disponer la vida a una buena muerte, y muy propias para ayudar en la muerte a los que salen de la vida*, Puebla de los Ángeles, s.e., 1671 p. 62.

En el mundo indígena el más allá no es lugar ni de goce ni de sufrimiento, sino de trabajo. Hay una complicada red de funciones que realizar en el más allá hasta que se accede al noveno piso. Ese trabajo, esos obstáculos a vencer tienen como propósito la desaparición total del difunto y el reciclamiento de la esencia para el surgimiento de otra vida terrenal, pero no para esa misma persona, como ya mencionamos en el apartado de los destinos en los antiguos nahuas.

Para los antiguos nahuas la inmortalidad no existía para el orden humano. Sólo para sus dioses. En el cristianismo, los seres humanos son mortales en la carne pero inmortales en el espíritu,<sup>734</sup> inmortales en la medida en que hay un más allá eterno, en el cielo, donde la vida no termina, siempre y cuando hayan renunciado a los placeres mundanos. Y hay eternidad también para los condenados, un eterno infierno, y un eterno limbo para los que nunca verán a Dios por no ser bautizados.

¿Cómo podemos estar seguros que el sentido “festivo” de la muerte es prehispánico y que no está impregnado de este desprecio por la vida que instituyó el cristianismo en estas tierras? ¿Cómo podríamos dejar de buscar en los ritos funerarios dónde reside el resorte de la contradicción entre la significación prehispánica y la cristiana? Una manera de contestarnos a estas preguntas es reunir una basta base de respuestas para apreciar con todos los matices las diferencias. Hacer una etnografía que analice las particularidades y no sólo la generalidad.

Además de la imposición de un nuevo Dios, también se impuso una nueva concepción de los destinos ultraterrenos. El cristianismo concibe cuatro lugares: *El Cielo* o la Gloria, a donde van los niños bautizados, y los justos que han pagado sus faltas en el Purgatorio, *El Purgatorio*<sup>735</sup> a donde van los pecadores como lugar de tránsito hacia el Cielo, *el Infierno* a donde van los

<sup>734</sup> Aunque esta mortalidad de la carne es relativa pues se dice que resucitarán al fin de los tiempos. Véase sobre este punto de la resurrección de la carne a Nadia Tazi, “Los cuerpos celestes” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Tomo II, pp. 527-533.

<sup>735</sup> *El Sacrosanto...op.cit.*, p. 472 Véase también Sor Emmanuel y María Simma, *El sorprendente secreto de las Almas del Purgatorio* de las Bienaventuranzas, A.R. Puebla, México, sin año de edición. p 16 y 17.



La Muerte del Justo



La Muerte del Pecador

condenados que ya nunca accederán al Cielo, y *el Limbo* a donde van las almas de los no bautizados que no han cometido pecado en su vida<sup>736</sup>.

En función de estos destinos la muerte física adquiere un valor de puerta de entrada. Y la vida en la tierra en función de la muerte física ha de ser pensada como la oportunidad de elegir cualquiera de esos destinos. El sufrimiento terrenal es sinónimo de expiación de los pecados e incluso se lo pretende imponer como un don.<sup>737</sup> La iconografía cristiana ha representado este lugar como un lugar de fuego. En la Colonia se esculpieron numerosos retablos de las almas en el purgatorio. Expiación y castigo quedan equiparados. Mientras que para los nahuas el proceso tendiente a la desaparición y al reciclamiento del teyólia era un trabajo,<sup>738</sup> para el cristianismo se trata de una expiación en vida o de un castigo luego de ella.

La devoción a las ánimas del purgatorio fue intensa durante la Colonia. Las ánimas en pena se constituyeron en intermediarias para sanar los males o los problemas de los parientes o amigos que aún vivían.<sup>739</sup>

#### **f) Devoción a Vírgenes y Santos asociados a la muerte y al duelo**

Una de las maneras que los indígenas tuvieron de enfrentar el duelo por sus muertos, fue el establecimiento de una devoción de ciertos santos propuestos por el cristianismo que, por sus atributos se prestaban a representar a sus antiguos dioses de la muerte. Algunos cultos son locales o regionales, como San Pascualito, otros se extendieron por toda Nueva España. Éste segundo caso concierne a las imágenes cuya devoción está inserta en las celebraciones de Semana Santa como la Virgen de la Soledad, la Virgen de los Dolores, y el Señor del Santo Entierro como advocaciones asociadas a la muerte y el duelo,

<sup>736</sup> El limbo( *limbus puerorum*) es, en la geografía del más allá una invención de la Edad Media para llenar una laguna en el Nuevo Testamento. Muriel Fiis-Trèves, *Le deuil de maternité*, París, Pion, 2001, p.22.

<sup>737</sup> Simma, *op.cit.* p.32.

<sup>738</sup> Véase destinos ultraterrenos en el capítulo anterior.

<sup>739</sup> Sobre la devoción a las ánimas en Argentina que muestra similitudes con el culto en México Colonial véase:Cristina Krause Y. "La devoción a las ánimas", en *Procesos de Escenificación y Contextos Rituales*, comp I.Geist, México UIA, Plaza y Valdés, 1996



o bien imágenes que por su importancia tuvieron una difusión amplia como la Virgen del Carmen. Voy a detenerme en cada uno de los arriba mencionados.

San Pascualito es un santo cuyo culto se da en Guatemala y Chiapas. Las comunidades en la época de la Colonia lo denominaron San Pascualito Rey o Rey San Pascual, producto de la fusión entre San Pascual Bailón<sup>740</sup> y una deidad de la muerte prehispánica. Se lo representa con una corona. Su entronización obedece al carácter regio que adquirió la muerte en el siglo XIV por el terror colectivo que la que la peste produjo.<sup>741</sup> En el santoral católico es representado como figura esquelética.

Cada año en Tuxtla Gutierrez, Chiapas, la imagen es sacada en un carretón y expuesta a los fieles con un sudario. Después de la fiesta, el carretón es colocado en el altar mayor y ahí permanece hasta la siguiente festividad que se celebra en Mayo.<sup>742</sup>

La comunidad tiene un mito que dio lugar a su culto. A un indio anciano principal de un pueblo de Guatemala que estaba enfermo, se le apareció el santo diciendo que le rindieran culto y ayudaría en sus enfermedades. El indio que recibió la aparición murió a los nueve días. Según el mito, el Santo le dijo: "Como señal de que tú eres mi mensajero, morirás dentro de nueve días y desde ese momento cesará la pestilencia y no morirá otro indio"<sup>743</sup>

Imágenes asociadas a la Pasión. Las festividades de Semana Santa forman un complejo ritual en el que se conmemora la pasión y muerte de Cristo. La representación de los pasajes bíblicos dio lugar al establecimiento del culto de ciertas imágenes de Cristo o Vírgenes cuya denominación se deriva del momento de la vida de Jesús que representan.

<sup>740</sup> Según Georges Foster, op.cit.,p.250, en Andalucía se cree que San Pascual Bailón advertirá a la gente de su próxima muerte si se le ha confiado previamente el alma y se le ha rezado todos los días. Por ello cuando la persona que ha hecho este pacto oye tres toques en el cofre o baúl familiar, se da cuenta de que ya es tiempo de que haga los preparativos personales que estime necesarios para la muerte.

<sup>741</sup> Carlos Navarrete, "Orígenes del culto a San Pascual Bailón-Muerte en el sur de Mesoamérica" en *Arqueología Mexicana*, Vol VII No. 40,Nov.Dic. 1999, p.52-57.

<sup>742</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>743</sup> *Ibidem*.

Según Cedillo y Gudiño el culto a la Virgen María bajo las advocaciones de Nuestra Señora de la Soledad, de la Piedad, la Dolorosa, o Nuestra Señora de la Angustia, data del siglo XIII cuando se funda en Italia la Orden de los Siervos de María o Servitas, cuyo espíritu es fomentar, difundir y conservar la devoción a la Virgen.<sup>744</sup>

“...el ritual de la Semana Santa permite al mundo irracional de la muerte y de la violencia expresarse y ser gestionado. En el ritual de la Semana Santa entran en relación un sujeto, individual y colectivo, y un objeto, es decir, una imagen arropada por un ritual constituido por un conjunto simbólico perfectamente interrelacionado semánticamente ( lo que llamaré el dispositivo simbólico)...”<sup>745</sup>

Según Briones se trata de realidades problemáticas de amenaza y de necesidad, de muerte y de violencia que buscan ser gestionadas en su expresión y resolución (necesidades, faltas, enfermedades, muerte, catástrofes, guerras y otros problemas). La representación permite expresar la frustración y el deseo.<sup>746</sup> Al mismo tiempo que busca un camino de liberación afectiva, constituye un momento de reflexión o simplemente, en el caso de la muerte, la posibilidad de simbolizarla.

La imagen del Cristo muerto constituye una manera de representar la propia muerte. El cristianismo plantea que Cristo murió por todos y cada uno de los pecadores. En las dramatizaciones que se realizan en Semana Santa es la ocasión de ver en escena un tormento que culmina con la muerte. Este drama promueve el reconocimiento de la propia culpa.

El Señor del Santo Entierro. Existe un Cristo conocido como Señor del Santo Entierro. En Semana Santa en Malinalco se acostumbra ir a tocarle música.<sup>747</sup>

<sup>744</sup> Reina Cedillo y Antonio Gudiño, “El altar de Dolores y las procesiones de Semana Santa” *Umbrales y Veredas*, México, INAH, 1997 p.190.

<sup>745</sup> Rafael Briones Gómez, “Muerte y vida en la experiencia simbólica de la Semana Santa Andaluza”, en *Demófilo*, Sevilla, Fundación Machado, 1997, No. 23, p.193.

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>747</sup> Los músicos que tocan son violinistas, tradicionales, líricos, que han aprendido con un amigo o un compadre. Dn. Braulio Hernández, me refirió sus formas de enseñar y aprender el violín entre los músicos tradicionales, que van siendo cada vez más pocos. En Malinalco quedan 5 o 6 músicos tradicionales. Algunos ya son muy ancianos. Y los jóvenes no quieren aprender de sus padres o abuelos. Les interesa otro tipo de música y poder cobrar honorarios. Los músicos tradicionales no cobran, reciben una cuota simbólica de parte de los deudos. Son muy pocos los que tienen tarifa.

Es un Cristo de rostro oscuro, parece amorado. Es del tipo de esculturas en las que se destaca en el Cristo la presencia de la sangre. No es la sangre roja que recién fluye de una llaga o herida, es una sangre de aspecto viejo, lo que le da mayor realismo y destaca el sufrimiento que su violenta muerte le causó. No es un Cristo en agonía, es un Cristo muerto. En Semana Santa lo sacan de la iglesia en su lápida y le dan toda la vuelta al atrio llevándolo en procesión, entretanto se tocan piezas fúnebres. Luego lo regresan al templo. El rito de sacar en procesión al muerto y cantarle semeja un rito funerario al que se lo acompaña de su casa al panteón.<sup>748</sup>

Las vírgenes de la Soledad, de los Dolores y de la Piedad, y de la Angustia, constituyen modelos de sufrimiento. En Nueva España se desarrolló el culto a la Virgen de los Dolores y a la Virgen de la Soledad. Por ello me interesa explorar cómo la iconografía cristiana estableció de esa manera, a través de la Virgen, una forma de encarar la muerte y de expresar el dolor, el sufrimiento y la angustia.<sup>749</sup> Pero quiero mostrar otro costado que no ha sido analizado: las imágenes de la Virgen, sus nombres, representaciones, y el culto que de ellas se ha hecho las ha constituido como la expresión máxima de un modelo de duelo subjetivo. El duelo de una madre por la muerte de su único hijo. Más aún, se trata de una imagen sacralizada, porque la razón de su vida fue dar a luz a un hijo que perdería, que sería muerto para redimir las faltas de otros. Ese objeto del duelo es al mismo tiempo su máxima ofrenda.

La Virgen de los Dolores es representada con siete dagas que atraviesan su corazón, pues fueron siete sus dolores. Esta advocación encarna la forma como María participa, con su hijo, de la redención con su sufrimiento.<sup>750</sup>

San Alfonso Ma. de Ligorio afirma la misma idea sobre María como cooperadora de la Redención:

<sup>748</sup> El domingo de Resurrección, en Malinalco presentan otro Cristo como emergiendo de su lápida.

<sup>749</sup> "...todas las imágenes de la Semana Santa reflejan una situación de miseria, de violencia y de muerte. Hasta tal punto que, muy frecuentemente, se observa de una manera rápida y superficial, no se ve en ellas sino el lado dolorista parándose únicamente en la expresión de sufrimiento, de opresión, de sangre y de angustia." p. 195.

“Sabemos que un hombre y una mujer causaron nuestra ruina, por lo que fue conveniente que el daño se reparara por otro hombre y otra mujer que fueron Jesús y María. Suficientísimo era Jesucristo para redimirnos; pero pues ambos sexos concurrieron al mal, convino por congruencia que ambos nos trajesen el bien y así es llamada María cooperadora de nuestra redención.”<sup>751</sup>

Es interesante advertir como se contraponen dos modelos. Un modelo Adán y Eva, la pareja, en la que la sexualidad es posible, que consiente en transgredir la ley para conocer. Otro modelo una no-pareja madre-hijo, en la que la sexualidad no es posible, pero sí un vínculo erótico-gozoso. Aunque cabe subrayar que la Iglesia sí consideró a María como pareja de Jesús. En un devocionario de la *Buena Muerte* de 1729, donde se reflexiona sobre la muerte de Cristo y el sufrimiento de María, encontramos lo siguiente:

Porque aviendo fallecido en la Cruz su amado Nazareno, se halló en aquel instante, Viuda sin Esposo; porque esse oficio experimentaba en la purísima compañía, que le avía hecho por espacio de treinta años el castísimo Mancebo; en quien el Espiritu Sancto, que era su primer Esposo, avia delegado todas las visibles finezas de este cargo, para gloria y consuelo de la purísima Virgen; á quien en los Cantares, llama tantas vezes Esposa su mismo Hijo; porque este Soberano Desposorio, dice el Cardenal Hailgrino, se funda en la constancia, y lealtad de su fee, en la fineza y esmeros de su amor. (sic)

Pero también la Iglesia considera que María es hija de Jesús (continúa la cita):

Hallóse huérfana sin Padre, porque siendo Dios su Hijo, a esse Hijo debía como á Padre el seer, el espíritu, el aliento. Por ello su mismo Hijo, la llamó con grande emphasis, Hija de el Principe;...

El hecho de que no haya una relación carnal no significa que no exista una erótica en su sufrimiento<sup>752</sup> más aún si están comprometidos tres parentescos en razón del misterio trinitario. Hay en este texto una oposición entre dos concepciones de la sexualidad, una que supone el placer al punto de requerir

<sup>750</sup> Clara Bargellini, “El Retablo de la Virgen de los Dolores de la Hda. Sta. Lucía, en *Saber Ver* Revista No.30, México, Fundación Cultural Televisa, 1996, p.66.

<sup>751</sup> San Alfonso M. de Liguori, *Las Glorias de María*, México, San Pablo, 2000, p.104.

<sup>752</sup> Sobre este punto basta observar la abundante iconografía y esculturas que produjo el cristianismo. Imágenes algunas, de una extraordinaria belleza, donde se fusionan amor, compasión, y erotización del sufrimiento. Véase también los estudios de Georges Bataille, *El Erotismo*, Barcelona, Tusquets, 1988.

transgredir la ley para conocer del bien y del mal, y la otra que cancela el placer y propone una concepción masoquista de la sexualidad: gozar del sufrimiento para atenuar la culpa, a favor de otra vida. Propone también un modelo de pareja madre-hijo en el que la obediencia y la castidad son valores supremos.

Hallóse finalmente totalmente desamparada sin su Hijo; é Hijo tan únicamente suyo, que siendo ella su Madre, no tuvo Padre en la temporal Generación é Hijo tan de su corazón, que de él se distilaron aquellas purísimas gotas de la más acendrada Sangre, para materia, de que el Espíritu Sancto, formó el cuerpo de aquella Sanctísima Humanidad; é Hijo tan amante de su Madre, que para preservarla de la más imperceptible macula, de la original malicia, dio de muy buena gana todo el infinito precio de su Sangre, y de su Vida; é Hijo tan obediente, que con ser Señor de los Angeles, á quien sirven postradas todas las Hyerarquias, no se dedigno de ser Subdito á su Madre, y de obedecerla, aun en los más serviles oficios, y ministerios.<sup>753</sup>

La Dolorosa es la imagen de una madre en duelo, un duelo del que está advertida, sabe de antemano que su hijo será entregado a una muerte sacrificial. De esa advertencia no la libró Dios, "...porque habiéndola destinado para Reina de Dolores y en todo semejante a Jesucristo le puso a la vista con anticipación todas las penas del porvenir que fueron las de la Pasión y muerte de su Santísimo Hijo".<sup>754</sup> El primer dolor fue al presentar a su hijo en el templo y escuchar la profecía:

"...teniendo Siméon en los brazos al divino Infante, anunció a la Virgen que sería blanco de contradicción y persecución, y que por esto había de ser su alma (la de la Madre) traspasada con el cuchillo del dolor."<sup>755</sup>

El segundo dolor es la Huída a Egipto,<sup>756</sup> la persecución comienza a realizarse. La huída tiene el propósito de escapar de la primera amenaza de muerte. El tercer dolor es cuando pierde a su hijo y lo encuentra tres días después en Jerusalem.<sup>757</sup> Cuarto dolor: el apóstol San Juan le anuncia a María que han condenado a muerte a su hijo. Ella va en su busca para despedirse de él y

<sup>753</sup> Joachin Antonio de Villalovos (Profeso de la Compañía de Jesús), "Relox de Sombras en que con las de la muerte de nuestro redemptor Jesu-Christo se apuntan las tres horas que estuvo agonizando pendiente de la Cruz" Puebla México, Imprenta Miguel Ortega, 1729, pp. 81-83. Este texto forma parte del *rito de pésame* a la Dolorosa

<sup>754</sup> Ligorio, *op. cit.* p. 263.

<sup>755</sup> *Ibidem*, Véase también Evangelio San Lucas 2,33-35.

<sup>756</sup> Mateo 2,13-15

<sup>757</sup> Lucas 2,44-47.

encuentra una multitud enfurecida que le agrede e insulta, y a su hijo desfigurado por los azotes y escarnios.<sup>758</sup> Quinto dolor la muerte de Jesús,<sup>759</sup> sexto dolor el descendimiento de la cruz,<sup>760</sup> y séptimo dolor: la sepultura.<sup>761</sup>

Con la séptima daga, cuando lo deja en el sepulcro, María se consume como imagen de una madre en duelo. Las actitudes con las que encara su duelo, son las de resignación, entereza y obediencia.

Es representada con ciertas variaciones, en el vestido o en el tocado según la región, pero en general presenta los mismos símbolos: corazón, dagas o espadas, y color del vestido. Detallaré una imagen de la Dolorosa que data de la Colonia en México, encontrada en un templo jesuíta.<sup>762</sup>

El tema de los dolores de la Virgen está sintetizado en el gran corazón atravesado por siete espadas.<sup>763</sup> Generalmente aparece con lágrimas pintadas o de resina, la Dolorosa de la Hacienda Santa Lucía aparece con un resplandor de plata con once piedras semipreciosas. Los colores del atuendo son seda morada y tul negro, colores de la cuaresma que conmemoran la pasión de Jesús. El rostro y manos expresan angustia. Como todas las esculturas que expresan vivamente sentimientos, es conmovedora. En algunas esculturas se le representa con su hijo crucificado a sus espaldas.

El Viernes de Dolores,<sup>764</sup> en diversas regiones daban inicio las representaciones de la Semana Santa, aunque la cuaresma hubiese iniciado semanas atrás. El Viernes de Dolores era el preludio de la Semana Santa, vísperas del Domingo de Ramos.

<sup>758</sup> Ligorio *op. cit.* pp.277-278 Este pasaje no aparece en los evangelios. En San Lucas aparece una mención a las mujeres camino al Gólgota pero no especifica que fuera María la madre de Jesús. Lucas 23,27-29.

<sup>759</sup> Juan 19,25.

<sup>760</sup> Marcos 15,43-45.

<sup>761</sup> Marcos, 15,46-47 Véase también de Ligorio, *op. cit.* Cómo se proponen cada uno de estos pasajes como modelos para el cristiano, pp 263-294.

<sup>762</sup> El templo se encuentra en la Hacienda Santa Lucía cerca de la laguna de Zumpango. Bargellini, *op.cit.*

<sup>763</sup> Barguellini, *op.cit.*

<sup>764</sup> Castellero, "La Semana Santa en los viejos tiempos", *Lotería*, Panamá, Abril 1957, Vol. II, No. 17, p. 16.

Durante la Colonia se estableció la tradición de levantar un altar a la Virgen de los Dolores. Se colocaba una mesa con mantel blanco, cirios, flores, semillas germinadas en la oscuridad, banderitas de plata, esferas con agua de colores y la escultura o el cuadro de la Virgen en el centro<sup>765</sup> La tradición data del siglo XVI pero fue hasta el siglo XVIII que se extendió a todos los hogares.<sup>766</sup> Según Cedillo y Gudiño los misioneros introdujeron este culto.

El Viernes de Dolores es un rito para conmemorar los dolores que padeció la madre de Cristo. En torno al altar se recibían visitas de amigos, vecinos y compadres. Se establecía una suerte de competencia entre vecinos por ver quien realizaba el altar más bello. Las visitas representan el rito por el cual la comunidad le da el pésame al deudo, en este caso a María. A los visitantes, amigos o extraños se les obsequiaba con "lágrimas de la Virgen" que eran sabrosas aguas frescas de limón, chíca, menta, jamaica y horchata. Y es que las lágrimas de la Virgen sólo pueden ser dulces.<sup>767</sup> Esta idea de beber sus lágrimas o enjugarlas me parece que confirma la idea de que se trata de un rito de *pésame*. El altar mismo ha de tener objetos bellos a la vista, el oído y el olfato para consolarla.<sup>768</sup> En el templo la parte central del rito era el sermón, como preparación espiritual para la Semana Santa.

La tradición era una conmemoración triste en sí misma, pero el propósito de consolar a María consiste en procurar que se alegre con los objetos que se le colocan en el altar y con las visitas. Ahí es donde se fusionan tristeza y alegría, según Cedillo y Gudiño. Me parece que no se trata de alegría. Si las lágrimas no son saladas o amargas para María, si son dulces, es que hay algo más que la muerte de su hijo, y eso dulce apunta al carácter gozoso que tiene la redención de la humanidad. Hay un plus de placer en el encuentro con amigos, y en el hecho de que la festividad misma rompe la rutina de la comunidad. Pero ese placer no se deriva del duelo.

<sup>765</sup> Para conocer en detalle las características del altar y los preparativos Véase: Camargo, *op. cit.* y Cedillo y Gudiño, *op. cit.* y Antonio García Cubas, *El libro de mis recuerdos*, México, García Cubas sucesores hnos, 1905, pp.319-336.

<sup>766</sup> Rosario Camargo, "Alegría y tristeza en los altares de Dolores" en *México Desconocido* México, Novaro, Abril 1983, No. 77, p.39.

<sup>767</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>768</sup> *Ibidem*.

El culto a la Virgen de los Dolores no se circunscribe a la Semana Santa y comprende diversas oraciones que se le dirigen en ocasión de una pena o cuando el fiel se identifica con el duelo de la Virgen. En un devocionario del siglo dieciocho encontramos la siguiente oración:

ORACION A LA AFLICCION DE LA VIRGEN

(fragmento)

Los bronzes se enterezcán,  
 Liquidense las rocas,  
 al oír las tristes quejas,  
 de una Madre q siente, gime y llora (sic)  
 sus afanes, sus penas, sus congojas,  
 ay de mí! Que padezco sola.  
 Yo soy la infeliz Madre,  
 En un tiempo dichosa;  
 Ó como me atormenta,  
 De mis passadas dichas la memoria!  
 Donde está mi Hijo? El pecho,  
 Naufragando en las olas,  
 de tan amargos mares,  
 ¡a bacila, ¡a se hunde, ¡a zozobra.  
 Yo soi la Esposa amante.  
 que celebré mis bodas;  
 Más cuando lloro viuda  
 no quisiera acordarme q fui Esposa  
 Que es de mí Esposo: al peso  
 de falta tan luctuosa  
 mi inflexible constancia,  
 ¡a se rinde, ¡a se aja, ¡a se agovia,  
 Yo soy la Hija querida,  
 Con esta ejecutoria  
 Quando huérfana quedo,  
 aunq imesas mis lagrimas so pocas  
 Donde se ha ido mi Padre?  
 Faltandome su sombra,  
 Contra mi los pesares,  
 se conjura, se alienta se esquadronan...<sup>769</sup>

---

<sup>769</sup> Villalovos, *op. cit.* pp 41-42.



Cabe destacar que el duelo no se reduce al dolor, es sólo uno de sus componentes pero el duelo es un proceso complejo y abarcativo. Analizar un duelo implica tomar como referente las propias palabras del deudo. En este caso las oraciones y las ideas que se atribuyen a María forman parte del culto que de su imagen se hizo en la Colonia. Y constituyen un modelo social de lo que es huérfano, una viuda, una madre sin hijo. De María en duelo casi no se tienen frases, en el texto bíblico. Por ello estas oraciones son reveladoras de las concepciones sobre el duelo de la época. Lo que el cristianismo hace evidente, tanto en la escultura o iconografía como en los ritos es su dolor y su desamparo. Tenemos frases de otros autores que le atribuyen al sentir y pensar de María, pero no son de ella.

El duelo es abarcativo de complicados mecanismos psíquicos en el sentido de que están comprometidos todos los intereses del sujeto, todos los significantes de que dispone, su estado anímico, e incluso su salud. Se pone a prueba el sentido que para el deudo tiene la vida, y en el mejor de los casos el sentido de la vida se recompone y se reelabora.

(...) no hay nada que pueda llenar de significante ese agujero en el real, si no es la totalidad del significante. El trabajo cumplido en el nivel del logos (digo esto para no decir en el nivel del grupo ni de la comunidad, claro que es el grupo y la comunidad en tanto que culturalmente organizados los que son sus soportes), el trabajo de duelo se presenta en primer lugar como una satisfacción dada a lo que de desorden se produce en razón de la insuficiencia de todos los elementos significantes, para enfrentarse con el agujero creado en la existencia por la utilización total de todo el sistema significante en torno al menor duelo.<sup>770</sup>

Tratándose de María, que es una imagen sagrada el sentido de la vida no lo pierde, porque sabe de antemano que su duelo contribuirá a la redención de todos los pecadores. Pero en cualquier mortal puede ocurrir que la imposibilidad de esa reelaboración del sentido de la vida ocasione también su muerte. Del reconocimiento de este proceso se derivan numerosos tabúes y ritos tendientes a que el muerto “no se lleve” a otro vivo.<sup>771</sup>

<sup>770</sup> Jacques Lacan, *Seminario 6, El deseo y su interpretación*, sesión del 22 de Abril de 1959, (fotocopias inéditas de su seminario oral).

<sup>771</sup> Como en *Romeo y Julieta* o *Siglinde y Sigfried*, que aunque sean casos de ficción literaria, dan cuenta de eventos reales. Véase Allouch, *Erótica...op. cit.* p.40.

A la Virgen de los Dolores también se le invocaba para establecer curaciones, por dolores físicos. Para curar enfermedad del pecho y hervor de sangre<sup>772</sup> Se rezaba encendiendo una vela dedicada al Santísimo aunque la curación se dirigía a la Virgen de los Dolores. Otros curanderos tenían su imagen presente mientras realizaban la curación.<sup>773</sup>

Es interesante que parte del rito de pésame a la Virgen de los Dolores es prender una vela.<sup>774</sup>

La Virgen de la Soledad se la presenta de negro, con expresión de dolor y desolación, pero serena en el rostro, sin lágrimas, con corona, y en ocasiones<sup>775</sup> el crucifijo vacío detrás de ella.<sup>776</sup> La Virgen de la Soledad es la representación del momento más íntimo del duelo, ahí donde nadie puede acompañarla aunque estén físicamente junto a ella las santas mujeres. Quizás por eso se le representa sola. La ofrenda de su hijo se ha consumado. Ella se queda sin nada ni nadie.

Tanto la Virgen de los Dolores como la Virgen de la Soledad eran llevadas en procesión durante la Semana Santa, particularmente en las procesiones conocidas como "Procesión del Silencio", expresión de penitencia y luto que aún se celebran en San Luis Potosí y Querétaro, entre otras regiones. Estas esculturas o imágenes también eran incorporadas a las representaciones teatrales.

---

<sup>772</sup> Nótese la relación con el dolor del corazón por las dagas. El sentimiento de angustia que acompaña al duelo se registra en el pecho, es posible que el hervor de sangre se refiera a un estado de gran disgusto o cólera; estado anímico que también acompaña a ciertas muertes, particularmente las violentas como fue la de Jesucristo. Véanse los estudios de René Girard, *La violence et le sacré*, París, Grasset, 1972 y *El chivo expiatorio Anagrama* Barcelona 1986, sobre la relación entre violencia y sacrificio.

<sup>773</sup> Quezada, *Enfermedad y ...op.cit.*, pp. 165-166

<sup>774</sup> Villalovos, *op. cit.* p. 109

<sup>775</sup> Véase una representación gráfica del AGN en Quezada, *Enfermedad y... op.cit.*, p. 62.

<sup>776</sup> Véase escultura del templo agustino Divino Salvador en Malinalco, Mex.

La puesta en escena teatral, como el rito, tiene una dimensión de acto por la cual se producen transformaciones subjetivas en los participantes. También el espectador participa. La dimensión de puesta en escena permite hacer posible el proceso identificatorio.<sup>777</sup> En *Semana Santa* esa identificación es con Cristo como futuro muerto y con el duelo de la Virgen e incluso con *La Verónica*<sup>778</sup> y resignifica en los participantes distintos elementos significantes sobre sus propias sus carencias<sup>779</sup> o sobre sus duelos de difuntos recientes o distantes temporalmente.<sup>780</sup>

La Virgen del Carmen Según el mito, la Virgen del Carmen se apareció a San Simón Stock, superior general de los Carmelitas, el 16 de Julio de 1251 rodeada de ángeles y diciéndole: "Recibe hijo mío muy amado, este Escapulario de la Orden, como señal de mi Confraternidad, Privilegio, para ti y para todos los carmelitas. El que muera con él, no padecerá el fuego eterno. Es signo de salud y salvación en los peligros; alianza de paz y pacto sempiterno."<sup>781</sup> La aceptación del escapulario con objeto de la alianza con esta advocación de María, aporta los siguientes privilegios: Llamarse hermanos de la Virgen del Carmen, gozar de una especial protección de la Virgen en los peligros del alma y cuerpo durante la vida y eficaz asistencia de la Virgen a la hora de la muerte. Después de ocurrida la muerte el ánima contará con la *material asistencia*<sup>782</sup> de la Virgen en el Purgatorio, en el primer sábado inmediato a la muerte del cofrade.<sup>783</sup> Además, por cada vez que devotamente se besa el Santo Escapulario, se ganan 500 días de Indulgencia, (Benedicto XV, 8 Julio 1916).

<sup>777</sup> Véase Entrevista a Hugo Valdés ¿Es verdad que al que representa a Cristo le clavan las manos?, Entrevista a Mario A. Ramírez "Cargar la cruz no es lo más difícil" y Entrevista a Victor Valle "Tres años en el papel de Cristo gracias al apoyo de mi familia" en *En Semana Santa en Iztapalapa*, México, Departamento del Distrito Federal-El Juglar-UAM-I, 1992.

<sup>778</sup> La Verónica fue una de las mujeres que acompañaba a Cristo camino al Gólgota, fue quien compadecida de su sufrimiento esquivó a los soldados romanos y se acercó a limpiar el rostro de Cristo con un lienzo en el cual se consumó el último milagro al quedar estampada en él la imagen de su rostro. Véase Entrevista a Leticia Rivas "La Verónica, testigo de los últimos milagros de Dios" en *Semana Santa en Iztapalapa*, *op.cit.*, p. 185-6 Véase también sobre el proceso identificatorio entre personajes y actores: Entrevista a Berenice Baltazar "Se mete el dolor en el cuerpo, las lágrimas son reales" en *op.cit.*, p. 191-2.

<sup>779</sup> Véase "Cómo se fabrican los Judas, símbolo de los hambreadores" en *Semana Santa en Iztapalapa*, pp. 117-119

<sup>780</sup> Un duelo resignifica un duelo anterior. Véase Allouch, *Erótica del ...op.cit.*

<sup>781</sup> *Cédula del Cofrade*, Templo del Carmen, Querétaro, Qro. México, sin fecha de edición.

<sup>782</sup> *Ibidem*, El subrayado es mío.

<sup>783</sup> Nuevamente podemos apreciar aquí la atribución de la cronología terrenal a la ultraterrena.

Entre los totonacas actuales sí se afirma que algunos malos aires de enfermedad y muerte son los servidores del Demonio o Dueño de la Muerte y de la Virgen del Carmen, personajes equivalentes a los antiguos Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl.<sup>784</sup>

El duelo subjetivo transcurre en la relación de comunicación con las ánimas. El culto a las ánimas sea con intermediación de la Virgen del Carmen o sin ella, forma parte del recorrido que un deudo realiza para despedirse definitivamente de su difunto pariente, o amigo. Esa relación de comunicación puede durar muchos años. Desde mi punto de vista ello indica que el duelo aún no se ha consumado, que sigue en curso.<sup>785</sup> Este es un principio que habría que poder a prueba en cada caso, porque no sería el único criterio a considerar. Que el duelo se consume no significa que se dejen de realizar ofrendas a los muertos, pero ya no como muertos con nombres sino como ancestros, como formando parte de un colectivo. Sólo que el nombre de *ánimas* no necesariamente es anónimo para todos los fieles. Tras él puede estar uno o varios difuntos específicos. El duelo subjetivo en cada sujeto no tiene una temporalidad estándar. Los vivos piden por las ánimas que purgan sus penas en el Purgatorio, sea con rezos o con misas, y las ánimas abogan por la solución de los problemas de los vivos.<sup>786</sup> Es una relación de comunicación en relación con *lo que falta* a vivos y muertos. La invocación a las ánimas es ritual. Pero en ocasiones éstas pueden manifestarse sin ser invocadas y considerarse como fantasmas.

<sup>784</sup> López Austin, *Cuerpo...op.cit.*, Tomo 1, p.390.

<sup>785</sup> "Vemos así, que ambos (ánima y deudo) mantienen una relación complementaria mediante la cual el difunto permanece vivo en el seno de la familia actual" Cristina Krause Yornet, "Devoción...", op.cit., p.237.

<sup>786</sup> En Argentina el rito de petición o comunicación se realiza prendiendo una vela, Cristina Krause, *op. cit.* p.236.

En no pocas ocasiones descienden estas ánimas en pena a la baja tierra para recordar a sus olvidadizos parientes la necesidad de una oración que habrá de librarlas de grandes sufrimientos; se anuncian con gritos desgarradores y lastimeros quejidos y se hacen preceder por el ruido de las cadenas con que se encuentran sujetas, materializándose en las formas más variadas y caprichosas: son aparecidos, visiones, espantos o fantasmas. Algunas veces se reúnen en compañía y, a eso de la medianoche, salen a recorrer las calles en tétrica procesión la cual termina frente a la casa de algún vecino poco piadoso, cuya muerte-castigo anuncian, arrojando piedras sobre su tejado.<sup>787</sup>

Durante la Colonia, en el bajío circularon muchas leyendas de fantasmas de difuntos que regresan a la tierra a pedir favores, sea de acciones inconclusas que el ahora difunto ya no realizó o sea para denunciar un crimen, o el lugar donde se localiza el dinero enterrado. Pasado el susto y ante la reiterada aparición, generalmente se establecía –según las leyendas- el intercambio que incluso adquirió una forma propuesta por la Iglesia: “en nombre de Dios te pido saber si eres de esta vida o de la otra y que me digas qué se te ofrece” En el primer caso, cuando la aparición tiene que ver con realizar un acto inconcluso del difunto, el duelo subjetivo da cabida a su realización efectuando el acto solicitado. Despedirse por vía fantasmal, tramitar lo no tramitado, para poder concluir, es una manera de separarse. En el segundo caso de las leyendas sobre dinero, considero que frecuentemente se asocian con problemas de ilegitimidad de las herencias, o bien que el muerto se lleva un “tesoro” a la tumba y la pregunta del deudo de dónde quedó dicho “tesoro” encuentra en el dinero un símbolo.

#### g) Concepción cristiana del duelo.

Después del recorrido que he realizado, puedo contestarme la pregunta: ¿cuál es la concepción cristiana del duelo? Podemos advertir que el cristianismo contempla tanto el rito de duelo como el duelo subjetivo. El *rito de duelo* que propone se deriva de una larga tradición que viene desde los hebreos y que ha ido cambiando en el curso de la historia y transformación misma del cristianismo. Podemos por ejemplo leer en la Biblia como del rito de duelo que

<sup>787</sup> Aguirre Beltrán, *Medicina y...op.cit.*, p.18.



*SAN MIGUEL*



*'26 ANIMA BENDITA*

regía para la época en que murió Cristo<sup>788</sup> al que se observa en la actualidad, han habido grandes cambios.

El *duelo subjetivo* está representado en el culto a la Virgen de los Dolores aún y cuando en este caso se ha ritualizado, constituye una manera en que ciertos Santos o autores cristianos han imaginado lo que pudo haber sufrido, lo que pudo haber pensado y sentido<sup>789</sup> y han hecho de ello una creencia, de cuya certeza histórica no se duda.

El duelo en el cristianismo colonial novohispano no se reduce a la Semana Santa, es una propuesta para la vida entera, estar de duelo y en culpa toda la vida; dar el pésame a la Dolorosa no sólo en Semana Santa sino todos los viernes del año de todos los años es una recomendación al buen cristiano.

Fuera de el día, que que publicamente se le diere en los Templos el pesame a la Dolorosísima Madre, creo de la ferviente devoción, que en todos los de este Reyno, arde para con la Virgen de los Dolores, que muchísimas personas, no solo el Viernes Sancto, no solo en el tiempo de la Quaresma, sino que entre año, muchos de los Viernes ó Sábados de las cinquenta y dos semanas, en que se extiende, han de hazerle este agradable servicio, á su afligida Reyna: ya se vee que sin la harmonia de la musica y sin la exortatoria voz de los Predicadores; pero podrán , amoldandose a la instrucción de este librito, practicar toda la funcion con menos ruydo, y quizá con más provecho...<sup>790</sup>

En la concepción cristiana del duelo hay una dimensión esencialmente gozosa. La iconografía cristiana, imágenes y esculturas, reflejan la exaltación del sufrimiento y la dimensión gozosa del mismo que propuso la Iglesia. El gozo proviene de que la muerte de Cristo no es una pérdida a secas para María, sino que trae consigo una enorme ganancia: la redención de la humanidad. El sufrimiento que incluye el duelo por la muerte Cristo es destacado, exaltado, valorado, erotizado. Es algo que se ofrece a la mirada para despertar la compasión, la ternura, la impresión estética y en no pocos casos la excitación sexual aunque no sea un propósito deliberado por parte de la Iglesia; justo lo que busca reprimir retorna bajo otra manera de manifestarse.

<sup>788</sup> Marcos 16,1-2 y Lucas 23,54-56.

<sup>789</sup> No se encuentran en la Biblia, referencias a ello.

Hay imágenes o esculturas cuya manifestación de dolor linda con expresiones orgásmicas, sean de la Virgen María o de algunos místicos como la escultura de Bernini "El éxtasis de Santa Teresa" que se encuentra en Roma. Otro ejemplo donde se aprecia esta erotización de lo sagrado es en ciertas prácticas denominadas "conculcación" por la Inquisición Novohispana. Yo les llamaría prácticas sexuales perversas,<sup>791</sup> Las fantasías sexuales son estrictamente singulares aunque existan ciertas formas de presentación recurrente, como es el caso de los azotes.<sup>792</sup> El azote a las imágenes sagradas es una práctica reiterada en los casos denominados "conculcación". Reflejan sadismo es decir, la vinculación de la agresión con la sexualidad, otros casos trataron las imágenes con excrementos o suciedad, enterramientos, arañazos o ultrajes verbales.<sup>793</sup> Este fenómeno de erotización de lo sagrado trasciende distintas culturas.<sup>794</sup>

...no debe olvidarse que toda una tradición cristiana ascética, martirizante y sacrificial ha magnificado el aspecto victimario de este don, erotizando al máximo el dolor y el sufrimiento tanto físico como moral.<sup>795</sup>

La erotización de un valor sacro se deriva de su máxima exaltación, al punto que puede derivar en fetiche, como es el caso de las reliquias de santos. El

<sup>790</sup> Villalobos, *op.cit.*, p. 109.

<sup>791</sup> La perversión en sentido psicoanalítico tiene dos acepciones; en sentido amplio designa a la sexualidad humana en tanto desviada de sus fines naturales instintivos y asociada con fantasías. Véase Freud, "Tres ensayos..." *op.cit.* tomo VII; en sentido estricto la perversión designa un tipo de personalidad cuyo comportamiento sexual tiene por objetivo la transgresión de valores sociales fundamentales, tales como la prohibición del incesto y la prohibición del asesinato. Pero de ellos se derivan otros valores y otras formas de transgresión, como puede ser la violación de una persona, de un cadáver, de un objeto sagrado, el robo, y cualquier otro acto que atente contra las ley.

<sup>792</sup> Sigmund Freud, "Pegan a un niño" *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, tomo XVII, donde analiza la fantasía de ser azotado. La vinculación de las fantasías con otros procesos es muy compleja y en cada ser humano es diferente. La sexualidad humana no está, como en el animal, subordinada al instinto. Las regulaciones culturales de la sexualidad no necesariamente producen formas de comportamiento íntimo estandarizado. No se desconoce que la sexualidad está inmersa en grandes coordenadas semióticas marcadas por cada cultura que modelan su expresión pero eso no produce necesariamente una homogenización de los patrones de conducta más íntimos ni las fantasías que se ponen en juego en las prácticas sexuales. Sobre *conculcación* Véase el artículo de: Edelmira Ramírez Leyva, "La conculcación en algunos procesos inquisitoriales" en *Inquisición ...op.cit.*, p.177-194 donde refiere casos en que las imágenes sagradas son besadas y luego azotadas y pisoteadas.

<sup>793</sup> Los casos de conculcación son casos de transgresores. Existen prácticas sexuales cuyo propósito esencial es la transgresión. De la transgresión deriva el goce del perverso. El estudio de este tipo de casos es importante para las disciplinas sociales. La marginalidad o la criminalidad no están desligadas del orden social, lo interrogan. Son personalidades que perciben más nítidamente las contradicciones sociales. Véase Solange Alberro, "Historia de las Mentalidades e Historiografía" en Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial, México, INAH, 1979 No. 24, p.22.

<sup>794</sup> Véase la obra de Georges Bataille, *Historia del ojo*, México, Premiá, 1978, p. XII,101-105, donde narra la profanación de objetos sagrados por vía sexual. El sadismo, es según Lacan hacer gozar a Dios, mientras que en el masoquismo se trataría de angustiarse. Véase Allouch *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, Córdoba Argentina, Litoral, 1998, p.65.

<sup>795</sup> Kristeva, "El Cristo Muerto ..." *op.cit.*, p.269.



fetichismo es un objeto que restituye una falta,<sup>796</sup> subsana una carencia. La condición humana nos instala como seres en falta. Es la falta de un objeto cuya naturaleza es muy diversa, lo que permite el intercambio en todos los órdenes, desde el intercambio sexual hasta el intercambio económico entre los pueblos. El símbolo de este objeto fetichismo en la semiótica corporal puede ser el pene, pero puede estar simbolizado por cualquier otro objeto valorado en una cultura, en una comunidad o para una persona determinada. La Erótica, en sentido psicoanalítico, concierne a las relaciones dialécticas vinculadas con la carencia, la falta. Sobre este punto nos hemos referido ya en el primer capítulo.<sup>797</sup>

Existe una relación entre la erótica del duelo<sup>798</sup> y la erotización de las imágenes sagradas. El duelo sitúa al deudo súbita y brutalmente en falta, en ese sentido está comprometida una erótica. No hay erótica sin falta. Es sobre la superficie de la falta que el deseo traza su riel.<sup>799</sup> Una de las maneras de encarar esa falta consiste en acudir a las imágenes sacras, para obtener de ellas un favor, eso que falta, salud, paz interior, un antenuente al sufrimiento moral etc. El objeto perdido es sustituido eventualmente por la imagen sagrada. Se transforma en un objeto de máxima valoración porque puede aportar lo que falta.

Cabe mencionar las diferencias entre placer y goce. El placer es lo opuesto al displacer. El placer es un estado de equilibrio, de ausencia de tensión. Está ligado con el objeto de la necesidad. Es una relación binaria necesidad-objeto que la satisface por ejemplo sed-agua. Mientras que el goce contiene al displacer. El goce está ligado al sufrimiento y al deseo, está comprometido con el don. El deseo humano siempre deja un resto que no se satisface. El goce se encuentra implicado en una relación ternaria, el sujeto donante, el don y a

<sup>796</sup> Freud, "El Fetichismo", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, Tomo XXI.

<sup>797</sup> Véase el trabajo de Jean Allouch, *El sexo de la verdad*, Erotología analítica II, Córdoba Argentina, Litoral, 1999.

<sup>798</sup> me refiero al concepto de Allouch, que brevemente he planteado en el capítulo primero, para mayor profundidad, véase, *Erótica...op.cit.*

<sup>799</sup> El deseo y la falta son conceptos desarrollados por Jacques Lacan. Se encuentran dispersos en toda su obra. Véase particularmente el Seminario 6 "El deseo y su interpretación" París, 1958-9, versión española de la transcripción estenográfica. México. Véase también de Jacques Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo" en *Escritos...op.cit.*

quien se dirige dicho don o experiencia. Para Jacques Lacan<sup>800</sup> hay dos tipos de goce, el goce del cuerpo y el goce de la palabra. El goce es posible porque algo falta. Para obtener placer, equilibrio, ausencia de tensión, no se requiere de un vínculo. Para el goce sí. El goce del cuerpo no apunta a ningún saber. Es un goce mudo. Mientras que el goce que apunta al saber es el goce fálico, el goce de la palabra. La demanda de los dioses que piden sacrificios remite a que la deidad o deidades gozan con ellos. Los dioses son los que saben. Cuando hay desequilibrio en el cosmos y hay algo que la comunidad no puede explicarse, hay un saber que falta, el sacrificio es realizado para sondear si será eso lo que le falta a los dioses.<sup>801</sup> El sacrificio no es un acto placentero, es un acto gozoso. Alguien espera dicho sacrificio, alguien lo pide, alguien lo necesita, alguien goza con ello, "...por ello se nutre a los dioses tanto en sentido figurado, dejándolos participar de la esencia de la ofrenda, como en forma real, introduciendo sangre de los ofrendados en la boca de los ídolos."<sup>802</sup>

Esta forma imperativa de la demanda divina, es el punto por el cual las religiones nos ponen en contacto con el goce del Otro. Si alguien goza de mí es que le hago falta. Desear satisfacer ese Otro, es situarse como un objeto para su goce.<sup>803</sup>

El duelo para el cristianismo tiene como eje la pasión y muerte de Cristo. Su muerte no es una pérdida a secas, el sacrificio está destinado a satisfacer a su padre. Sólo así podrá perdonar a la humanidad del pecado original. Pero como toda demanda eso no basta, ¿cómo satisfacer una demanda divina? Ya Lutero planteaba que eso es imposible,<sup>804</sup> cada cristiano tendrá que relacionarse con la demanda singular que le dirige a cada mortal, y hacer sus propios méritos,

<sup>800</sup> Este concepto está tratado en toda su obra, Véase especialmente Jacques Lacan, *Seminario No. 10, La Angustia*, París, 1962, versión española de la transcripción estenográfica. escuela lacaniana de psicoanálisis, México.

<sup>801</sup> Ciertamente no es el único caso, la mayoría de los sacrificios entre los nahuas estaban claramente calendarizados. Véase Sahagún, *Historia general de las cosas...op.cit.,L.II Cap.I a XIX*, pp 77-94.

<sup>802</sup> González, *El sacrificio humano entre los mexicas...op. cit.* p.30. El sacrificio no es un rito primario, sino tardío de la evolución religiosa, en el que los hombres tienen una concepción muy precisa de que a los seres sobrenaturales les complace la muerte de alguno de los miembros de la comunidad. p.40.

<sup>803</sup> Otro ejemplo de este tipo de ofrenda sacrificial comprometida con el cuerpo, lo tenemos de la Biblia, cuando Yahvé le pide a Moisés que todos los varones de su pueblo se circunciden. "Dios nos ordena gozar, y además indica la manera de hacerlo. Dios especifica la demanda, deslinda el objeto..." Jacques Lacan, *Seminario La Angustia*, sesión del 19-XII-62. El objeto a sacrificar es esa pequeña libra de carne del prepucio. Algo que será un resto, algo que en el cuerpo se inscribirá como falta. Una falta que se sitúa con relación a la pertenencia a Yahvé. En eso reside el goce, en ser para el Otro.

es decir entregar su sufrimiento como un don. El duelo cristiano así planteado es un duelo sin fin. Si la inmortalidad existe entonces queda la esperanza de encontrarse en el más allá. No hay un duelo definitivo en el sentido de separación radical. Hay un estado de espera que evita el desprendimiento del deudo respecto de su difunto.<sup>805</sup> O mejor dicho que evita el desprendimiento de lo que, de sí, se llevó el difunto.

Las imágenes eróticas o religiosas, introducen esencialmente, en unos, las conductas del interdicto, en otros, conductas contrarias. Las primeras son tradicionales. Las segundas son corrientes, al menos bajo la forma de una pretendida vuelta a la naturaleza, a la que se oponía el interdicto. Pero la transgresión difiere de la vuelta a la naturaleza: levanta el interdicto sin suprimirlo. Ahí se oculta el resorte del erotismo, ahí se encuentra, al mismo tiempo el resorte de las religiones.<sup>806</sup>

Los casos en que las imágenes religiosas introducen conductas contrarias al interdicto han sido ya comentados, particularmente nos referimos a la conculcación de imágenes religiosas. Estos dos grupos de casos, a que se refiere Bataille, expresan ambos polos del resorte de las religiones. Son dos posiciones frente a la ley sagrada, pero que están implícitas en la ley misma. Bataille explora, con un tratamiento literario, las conductas del grupo no tradicional, en su obra *Historia del Ojo*. El interdicto religioso respecto del duelo tiene el mismo carácter contradictorio. Lo que es una paradoja es que la fe cristiana aparece entonces como un antídoto a la depresión, con ella y a partir de ella.<sup>807</sup>

---

<sup>804</sup> Lutero, "La Libertad Cristiana", en *Escritos Reformistas, ...op.cit.*, , pp.233 a 257.

<sup>805</sup> Para los nahuas, en cambio, la separación era radical una vez que se recorría un determinado tiempo en el Mictlán, generalmente cuatro años. Era un recorrido tendiente a la desaparición. El reciclamiento del teyoliá al que nos hemos referido en el capítulo anterior no es una reencarnación, es un reciclamiento de la esencia vital, que ha sido ya purificada de todo rastro de vida pasada.

<sup>806</sup> Bataille, *op.cit.*, p.53.

<sup>807</sup> Kristeva, *op.cit.*, p. 271.

### III Los ritos para infantes en la Colonia

Los escasos estudios históricos o etnográficos con los que se cuenta para analizar estos ritos, nos lleva a acudir a distintas fuentes. En este apartado recurriré a documentos eclesiásticos, hallazgos arqueológicos de la Colonia, descripciones de los ritos por los cronistas, pinturas de la época colonial sobre "funerales de angelitos", pinturas y esculturas de ángeles en la colonia, así como a estudios que se han hecho sobre el ángel novohispano.

En el tiempo posterior a la conquista, los ritos funerarios sufren una transformación progresiva. Tanto por las disposiciones civiles sobre la forma y lugar de los entierros como por las disposiciones eclesiásticas en materia religiosa influidas grandemente por el concilio de Trento, que combatirán sistemáticamente todo asomo de creencia de la antigua religión. Estas nuevas disposiciones constituirán un referente normativo muy importante, pero a ello también se integran las concepciones populares sobre la muerte de los españoles inmigrantes y sus respectivas tradiciones, así como las creencias y normas rituales de los indios. El porcentaje más alto de inmigrantes fue español y provino de la región de Andalucía.<sup>808</sup> Los movimientos migratorios influyeron con sus variantes locales en sus costumbres funerarias sobre la población indígena. Los indígenas no dejaban de sorprenderse que los españoles hicieran ofrendas a sus muertos y que a ellos no les estuviera permitido hacerlo. Analizar la influencia andaluza en los ritos funerarios de Nueva España es un trabajo que requiere una revisión cuidadosa, que este trabajo no comprenderá, pero que si me parece importante señalar.

Estas dos directrices dominantes, la civil y la religiosa, se van a entrecruzar con las concepciones de origen indígena, que aunque perseguidas, es imposible borrarlas de un plumazo como afirmaron varios cronistas (entre ellos Motolinía), reaparecerán en los ritos y tradiciones según las regiones y etnias.<sup>809</sup>

<sup>808</sup> José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias*, México, Alianza Editorial, 1984, p.174.

<sup>809</sup> Gruzinski, " Los hombres y la muerte II ", *Seminario de ...*, op. cit. p. 106.

### a) Hallazgos arqueológicos de entierros

Se han encontrado restos humanos de un cementerio indígena. Pero los cuerpos son de adultos.<sup>810</sup> Existen muchos trabajos sobre hallazgos de restos óseos de niños enterrados, pero que son prehispánicos, se trata de restos de niños que fueron sacrificados.<sup>811</sup> Conozco un solo caso de hallazgo arqueológico de restos infantiles en la Colonia; se trata de los restos momificados de niños muertos enterrados aparentemente bajo las normas de un rito ordinario. Los niños están vestidos con atuendos de Fray Martín de Porres, a juzgar por la indumentaria y la escoba y de la Purísima Concepción. Se encuentran en excelente estado de conservación e incluso los colores de las telas se conservan bien.<sup>812</sup>

Lopez Austin afirma que hay registros documentales referentes a las creencias que conciernen al período de vísperas de la conquista y de los primeros tiempos de la Colonia sobre la idea de una entidad anímica colectiva de la que dependía la suerte de la familia y de animales y plantas que cultivaban. Por esta idea es posible que en los primeros tiempos de la Colonia siguieran enterrando a los niños y adultos en el ámbito doméstico. Aún hoy existen comunidades que se resisten a abandonar sus terrenos porque desean estar cerca del lugar donde están sus muertos enterrados.<sup>813</sup>

<sup>810</sup> Uno de los hallazgos arqueológicos más antiguos del periodo colonial es el de un cementerio indígena de la primera mitad del siglo XVI encontrado en Huexotla, Estado de México, que por sus características responde a la nueva normatividad derivada de los primeros tiempos de la colonización "Fue ocupado entre 1525 fecha en que se adoctrinó a la gente y/o 1546, año en que Carlos V da la ordenanza de entierros y pide "que los indios cristianos que fallecieren sean enterrados en sagrado..." Se considera que es muy importante el cementerio por su cercanía con la conquista y por su ubicación rural. Tuvo influencia de los misioneros franciscanos. El cementerio dejó de cumplir con sus funciones después de 1600. Al excavar se encontraron monedas, de un real de plata, en las falanges de las manos de algunos esqueletos. Los indígenas no empleaban monedas y al enterrarlos con ellas, tenía un significado ritual que sustituía la ofrenda prehispánica. Se concluyó que era un cementerio indígena por la simpleza del entierro, su condición anónima, los objetos asociados así como por las características de la estructura ósea. Elsa Malvido "Un cementerio indígena del S.XVI en Huexotla, Mex., Revista TRACE, Travaux et Recherches dans les Ameriques du Centre, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México 1986, p. 47.

<sup>811</sup> Algunos de ellos son: Juan Alberto, Román Berrelleza, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, GV Editores, Asociación de amigos del Templo Mayor, 1990; Evelyn Childs Rattray, *Entierros y ofrendas en Teotihuacan*, México UNAM, 1997 y Teresa Cabrero, *La muerte en el Occidente del México Prehispánico*, México UNAM, 1995

<sup>812</sup> Véase *Museo de las Momias* en la ciudad de Guanajuato, México.

<sup>813</sup> Alfredo López Austin, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, p.34.

El tratamiento mortuario y su ubicación espacial definitiva constituyeron una materia sobre la que la iglesia dictaminó hasta antes de la guerra de Reforma en México, periodo a partir del cual los ritos sufren otra transformación, al separarse la iglesia del Estado. En el caso de los niños, era consigna que se les enterrase en un lugar aparte del de los adultos.<sup>814</sup>

#### **b). Los ritos cristianos para niños según los documentos eclesiásticos**

Existen documentos que nos permiten analizar la concepción se tenía en la Colonia, de la muerte de los niños; así como los ritos que se promovieron para transformar la concepción prehispánica y avanzar en la cristianización. Entre tales documentos se cuentan las oraciones, los manuales para administrar la extremaunción a los indios, y textos de naturaleza normativa que influyeron sobre los ritos, tales como documentos sobre los concilios, las normas eclesiásticas y las leyes civiles sobre sepulturas.

El gran reto de los misioneros en los ritos de difuntos consistía en unificar las formas rituales en materia funeraria, establecer el entierro según los cánones cristianos, es decir en los pisos y atrios de las iglesias. En algunos grupos esta práctica no fue muy asimilada (acaxés, xiximes y tarahumaras), pues no querían entrar en la “casa de Dios” porque era la casa de los muertos.<sup>815</sup>

“Así mientras algunas culturas cremaban a sus difuntos importantes, otras los enterraban en el “hogar” o en el granero; los nativos norteños descarnaban a los valientes y los colgaban de un árbol de zapote –detenido el esqueleto por los ligamentos-, les cantaban y bailaban, y algunos más se los comían, eso sí, en forma ritual y después de haberlos sacrificado.”<sup>816</sup>

---

<sup>814</sup> Palafox y Mendoza, “Manual para ...” *op.cit.*, p.133 En la colonia se instaló un *angelorio* en un cementerio de Lima, Perú, y en Paraguay le llamaban parvulario, éste se localizaba junto a la antigua iglesia de la Encarnación. Véase Ramón Gutiérrez, “Notas sobre los cementerios españoles y americanos 1787-1850” en *Arte Funerario*, México UNAM, 1987, pp.323 y 329 respectivamente. Es posible que esta disposición en Sudamérica obedeciera a los mismos criterios de la iglesia para toda América Latina. Pero no he encontrado alguna fuente que especifique dónde se enterraba a los niños en el México Colonial.

<sup>815</sup> Malvido, *op.cit.* p. 47.

<sup>816</sup> *Ibidem.*

Pero en los documentos se dice muy poco respecto de los niños. Sólo he encontrado que si estaban bautizados se consideraba que su muerte representaba el ingreso a la Gloria. Para ahondar en este punto me referiré al rito del bautismo.

### El Rito Bautismal

Nos detendremos en el rito bautismal porque es el que, según el cristianismo, borra el pecado original <sup>817</sup> y con él la muerte espiritual, en ese sentido se concibe como un nacimiento espiritual.<sup>818</sup>

El pecado original para la Iglesia es aquel sobre el que habla la Biblia respecto a Adán y Eva,<sup>819</sup> sin embargo, lo que interpreta la Iglesia es que se trata de un deseo y un acto por el cual se transgrede la ley. Antes de ese acto no faltaba nada. En mi opinión se trata de la relación sexual. Se tienen relaciones sexuales porque el otro, la pareja, hace falta. La relación sexual es la que da surgimiento a la falta entendida por el cristianismo como pecado. No es el pecado de Adán y Eva el que se "hereda". Es la relación sexual de los padres de todo infante, la que le da origen, por la cual el niño llega al mundo "manchado" con el pecado de sus padres. Entonces si la herencia de Adán y Eva está presente es que se trata del primer coito, la tentación, la sexualidad, aquella por la cual se inscribe la muerte. Que haya sexo en el Paraíso terrenal es una idea contradictoria con la creencia de que ahí no falta nada, por ello se elude nombrarla como tal. La sexualidad nos sitúa al orden humano como seres deseantes. Para apoyar esta tesis refiero un párrafo del Concilio

<sup>817</sup> El baño prehispánico también se concebía como algo que limpiaba simbólicamente al niño "Entra hijo mío –o hija mía- en el agua, que se llama metiálac y tuxpálac; laveos en ellas, límpieos él que está en todo lugar, y tenga por bien de apartar de vos todo el mal que traéis con vos desde antes del principio del mundo. Váyase fuera, apártese de vos lo malo que os ha pegado vuestra madre y vuestro padre." Sahagún, *Historia General...op.cit.*, L VI, Cap XXXII, 7, p.386 No sabemos si esta fórmula castellanizada por Sahagún no está transformada ya en un sentido cristiano. Véase también Noemi Quezada "Creencias sobre embarazo y parto" en *Anales e Antropología*, Vol. XIV, México, UNAM, 1977 p.319.

<sup>818</sup> Es interesante hacer notar que los nahuas también consideraban el baño ritual prehispánico del recién nacido como un segundo nacimiento. Se iniciaba al despuntar el Sol y la partera con una escudilla nueva llena de agua, limpiaba al niño, lo ofrecía a los dioses y pedía los dones de la diosa del agua, de Ometéotl, de los númenes estelares, de los habitantes del cielo, del Sol y de la diosa terrestre. La principal súplica a Ometéotl era que concediera nuevamente al niño su soplo ( al que el texto alude con el verbo *ipichillo* "soplar" y una sustancia divina a la que se llama saliva." López Austin, *Cuerpo ... op.cit.*, p. 233 En el rito católico también aparece el soplo del sacerdote al niño. En la Colonia el sacerdote soplabo tres veces en el rostro del infante. Palafox y Mendoza, "Manual para..."*op.cit.*, p. 4 Estas semejanzas quizás contribuyeron a la aceptación masiva de los indios del bautismo.

Tridentino en el que también se refrendan las creencias en torno al bautismo y los preceptos que de ellas se derivan:

Si alguno niega que los niños recién nacidos se haya de bautizar, aunque sean hijos de padres bautizados; o dice que se bautizan para que se les perdonen los pecados, pero que nada participan del pecado original de Adán, de que necesiten purificarse con el baño de la regeneración para conseguir la vida eterna; de donde es consiguiente que la forma del Bautismo se entienda respecto de ellos no verdadera sino falsa en orden á la remision de los pecados; sea excomulgado; pues estas palabras del Apostol: Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte: y de este modo pasó la muerte á todos los hombres por aquél en quien todos pecaron: no deben entenderse en otro sentido sino en el que siempre las ha entendido la Iglesia Católica difundida por todo el mundo. Y así por esta regla de fe, conforme á la tradicion de los Apóstoles, aún los párvulos que todavía no han podido cometer pecado alguno personal, reciben con toda verdad el Bautismo en remision de sus pecados para que purifique la regeneración en ellos lo que contraxeron por la generacion: Pues no puede entrar en el reino de Dios sino el que haya renacido del agua y del Espíritu Santo.<sup>820</sup>

Desde otra perspectiva, el bautismo constituye el primer acto de socialización pues el niño adquiere un nombre, unos padrinos<sup>821</sup> y en muchas ocasiones en su honor se realiza un convivio de carácter festivo.

Para administrar el Sacramento del Bautismo si se trataba de niños españoles, el rito se decía con unas partes en español y otras en latín, y si se trataba de niños indios, la parte en español se traducía al náhuatl.

Sahagún relata ciertas costumbres que nos hablan del sincretismo entre el baño indígena y el bautismo cristiano.

“Síguese la manera del convite que ahora después de ya cristianos hacen en los bautismos de sus hijos. De la misma manera convidan ahora para sus bautismos que convidaban antiguamente, excepto que los señores y principales, y mercaderes y hombres ricos, cada uno según su manera, hacian convite y convidaban mucha gente, y ponían oficiales y servidores para que sirviesen a los que venían convidados, para que a todos se les hiciese honra conforma a la calidad de sus personas, así en darles flores como en darles comida, como en darles mantas y maxtlates.”<sup>822</sup>

<sup>819</sup> Génesis, n3, 1-24.

<sup>820</sup> El subrayado es mío. *El sacrosanto ...op.cit.* p. 50-51.

<sup>821</sup> Gutierrez Aceves, “Rituales de la vida en la muerte” en *Artes de México*, No. 15 México, CONACULTA, 1992, p. 28.

<sup>822</sup> Sahagún, *Historia General...*, op. cit., L. IV, Cap. XXXVII, 1, p. 252.



### Prescripciones al sacerdote para el rito bautismal de párvulos españoles.

Revestido el párraco llegará al umbral de la Iglesia donde por la parte de afuera aguardan los que traen al infante, que estara sobre el brazo derecho del que lo lleva. Preguntara, si es varon ó muger? ¿Si le bautizaron en casa? Quien con qué ceremonias? Y quienes son los Padrinos? Y no consienta que a las criaturas que se han de bautizar se les pongan nombres de Santos que no sean de la Ley de Gracia, admitiendo sólo de los del Viejo Testamento los de San Joaquín, Santa Ana, San Joseph, San Juan Bautista y Santa Isabel.

Luego el sacerdote soplabá tres veces el rostro del infante, hacía la señal de la cruz con el dedo pulgar en la frente y pecho del Infante, colocaba la mano sobre la cabeza del infante, bendecía la sal y mojaba la cabeza del niño. Entre cada uno de estos actos pronunciaba un texto en latín. El bautismo se consideraba un exorcismo del espíritu maligno: *Exorciso te inmunde spiritus, in nómine Patris, etl Filij, et Spiritus Sacti...*<sup>823</sup>

Un ayudante parroquial en Morelos, en el año de 1741 refiere de las prácticas que realizaban los indígenas en relación con el bautismo.

“Digo yo, Fray Francisco de la Rosa Figueroa, que, siendo guardián y ministro coadjutor de la doctrina de Xochitepec, ayuda parrochial de Quernabaca el año de 1741 en que estaba yo entendiendo en la copiosa sumaria que sobre delitos atroces contra nuestra Santa Fe por los Indios del pueblo de Coatlán, anexo a la doctrina de Mazatepec, cometió a mi eficacia el Señor Provisor de Indios el año de 1740, no me acuerdo si comprehendí en dicha sumaria el caso siguiente y fue que haziéndome fuerza el que, quando iba yo a dar misa al pueblo de Quauhtetelco, las criaturas que llevaban a baptizar tuviesen el pelo mui crecido, lo que me indicaba que las tenían mucho tiempo sin baptismo. Comunicado este punto a un compadre mío castizo, llamado Marco Meneses, me declaró y denunció el motivo de demorarse los infantes sin baptismo mucho tiempo porque un indio magnate del dicho pueblo en quien recaía con frecuencia la vara del gobernador, indio respetado de los Alcaldes Mayores y hazenderos de azúcar y aún temido de los religiosos por caviloso indio a su usanza de buenos paños y franjas y capa a la española y que andaba en buenas mulas, cargado de escopeta y de pistolas, éste era un idólatra y factor de idolatrías y por quien se detenían sin baptismo los infantes, pues assí que avía algunos (pocos o muchos), capitaneaba de noche a las horas que el disponía a las madres y padres de dichos niños y los llevaba a una cueva que el sabía cercana al pueblo, donde estaba un idolo al cual ofrecían con los infantes, incienso, copal, tamaies y otras cosas y hasta que esto se executaba no se llevaban a baptizar los niños.”<sup>824</sup>

<sup>823</sup> Palafox y Mendoza “Manual para ...” *op.cit.*, pp.4-7.

Este caso parece contradecir la tesis de Hallowel<sup>825</sup> de que se requieren tres generaciones para que la aculturación sea completa. Pues en doscientos años han pasado más de tres generaciones.

#### Exequias, para los niños difuntos, según documentos

Paulo V ordenó a los eclesiásticos que no cargasen los cadáveres de los seglares de cualquier estado y dignidad, ni de adultos ni de niños. Esa disposición hace suponer que quizás antes sí ocurría.

En el rito de los niños difuntos aparecían signos que lo distinguían del de adultos y en los que se cifraba la diferencia de destino que corría su alma. Como los niños iban a la Gloria la Iglesia consideraba que no era motivo de pena y por ello los elementos distintivos son el color blanco, signo de pureza, el repique de campanas, signo de alegría, las yerbas aromáticas y flores signo de integridad, así como el lugar del entierro, que no debía mezclarse con el de adultos. La localización espacial diferente también representaba un lugar ultraterreno de destino diferente al de adultos.

Adviertan los párrocos, que según antigua y loable costumbre, no se han de enterrar los Cuerpos de los Niños en las sepulturas comunes de las Iglesias o Cementerios, y así procurarán tener determinados lugares en los Templos de sus Parroquias, ó Cementerios de ellas, apartados de los ordinarios, en que entierren los Cuerpos de los Infantes Niños, que no han llegado al uso de la razón.

En estos Entierros, lo ordinario es no tocar las campanas; pero si se hiciere, no sea doble, sino repique.<sup>826</sup> Según la edad de cada uno se podrá vestir y adornar, poniendoles coronas de flores, ó yervas aromáticas, en señal de la integridad y virginidad de sus cuerpos.<sup>827</sup>

El sacerdote usaba sobrepelliz y estola blanca<sup>828</sup> y acompañado de otros va a la casa del Difunto por los restos del niño y regresa cantando con el difunto y

---

<sup>824</sup> Gruzinski, "Indios reales y ...op.cit., p.32.

<sup>825</sup> a la que nos hemos referido en el apartado segundo.

<sup>826</sup> Tocar doble es signo fúnebre, tocar repique es signo festivo El primer caso se deriva de que el adulto va al purgatorio o al infierno mientras que el niño si estaba bautizado va al cielo y si no al limbo.

<sup>827</sup> Palafox y Mendoza, "Manual para..." op.cit., p.133.

los familiares a la iglesia, bendice la sepultura, rocía con agua bendita la sepultura y el cuerpo. Toma un poco de tierra y la echa sobre el difunto. El sacerdote debía decir a los participantes que aquella criatura por el Bautismo goza de la Gloria y que en su memoria se dijera por las Ánimas del Purgatorio el Padre Nuestro.<sup>829</sup>

¿Qué es un niño en los primeros tiempos de la colonia? Para analizar el duelo por los niños fallecidos tempranamente nos hemos referido al cambio de valoración que tuvo el niño con la conquista. Antes de la conquista los niños eran apreciados, considerados la más bella joya, una pluma rica, una piedra preciosa.<sup>830</sup> Con la conquista la alta valoración de los niños se mantuvo por razones político-religiosas, para los frailes, los niños fueron un factor muy importante para la evangelización. Los misioneros consideraron que si atendían a los niños en la evangelización no solo encontrarían menos resistencia que en un adulto, sino que serían un factor multiplicador en la evangelización porque retransmitirían en sus propias familias lo que los misioneros les habían enseñado, y creían que sería mejor recibido de sus propios hijos que de un extranjero y colonizador.

### **c) La muerte virginal infantil en el mito y su posible relación con el rito**

No obstante que el rito funeral de angelitos se extiende más allá de las fronteras de México<sup>831</sup> existe una zona de la República Mexicana, de tradición zapoteca, en la que el niño al morir no se transforma en ángel sino en flor. Y parte del rito consiste en elaborar un tapiz multicolor de pétalos de flor sobre el suelo. Quizás esta creencia está relacionada con un mito que recogí hace varios años.

<sup>828</sup> Palafox y Mendoza, "Manual para..." *op. cit.* p. 133. A diferencia de los entierros de adultos en los que el sacerdote usaba sobrepelliz, estola y capa color negro. El color blanco no sólo es signo de pureza sino de que para la Iglesia no hay luto, p.117.

<sup>829</sup> *Ibidem.*, p. 136.

<sup>830</sup> Véase Cap. 2, c) de esta tesis.

<sup>831</sup> El carácter festivo del velorio de infantes ha existido en diferentes lugares del mundo: Scheffler, *op.cit.*, p.47-48, afirma que han existido en Irlanda, Hungría, Rumania, Rusia, Escandinavia, el sur de Italia y entre los indígenas de Estados Unidos. Haydée Venegas "El velorio de angelitas de Francisco Oller 1895" en *Arte Funerario*, Coordinadora Beatriz de la Fuente, México, UNAM 1987, Vol. II, p.244, se ha referido a la existencia del velorio de angelitos en Puerto Rico.

*Donají, la última princesa zapoteca, fue hija de Cosijoeza y Cosijopi y la primera que fue bautizada en Oaxaca. Le cortaron la cabeza porque pensaban que había traicionado a su pueblo. Luego que regresaron al lugar donde la habían decapitado se encontraron con un lirio en la cabeza, no descompuesta y con el pelo largo.*<sup>832</sup>

El rito funerario infantil de angelitos responde al mito cristiano de la relación entre niño y reino de los cielos de la que Jesús habla en la Biblia,<sup>833</sup> y de la relación entre niño y ángel de la que habla San Agustín<sup>834</sup> pero encuentra un punto de sincretismo proveniente del rito sacrificial, que consiste en vestir al ofrendado con la indumentaria de la deidad a la que se lo ofrece. En la Colonia se vestía a los niños con el atuendo del santo patrón a quien se dedicaba dicha muerte. El niño era ofrendado al santo. Esta ofrenda, cuya tradición se mantiene, es una reminiscencia de la muerte sacrificial de los niños.

“...los niños llamados por la iglesia “angelitos”, se les vestía como tales, con alas de alambre cubiertas de tul, vestido de blanco o azul celeste, algunos tienen en una mano los símbolos de la pasión de Cristo, los tres clavos; y en la otra, la palma de la virtud, elementos destacados en el barroco. Los más ricos vestían de gala, con telas importadas de Asia y Europa, holandas, brocados, encajes y gasas, cintas doradas, perlas y piedras preciosas, tocados con coronas de flores y espinas.”<sup>835</sup>

Si recapitulamos en los distintos signos de pureza, tenemos: El color blanco del niño y del sacerdote en el rito, la corona del niño que representa también virginidad, y la creencia de que va al Cielo al morir. Todos ellos refrendan la idea de que el pecado original es de origen sexual. Los niños son inmaculados por no haber accedido aún al ejercicio de su sexualidad. Es la sexualidad, la que para la Iglesia, causa la impureza. La impureza se trae al nacer por la sexualidad de los padres, se limpia con el Bautismo y se vuelve a adquirir en la vida adulta, o mejor dicho, al perder la virginidad, lo que puede ocurrir antes de

<sup>832</sup> Informante anónimo versión recogida en 1984.

<sup>833</sup> Marcos 10,13-16.

<sup>834</sup> San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1998, p.263.

<sup>835</sup> Elsa Malvido “El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España”, *Revista de Indias*, Departamento Historia de América, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sep.-Dic.1994, Vol. LIV, Num. 202,p.607.

la mayoría de edad oficial. El árbol del bien y del mal, es ese saber que se alcanza en el ejercicio de la sexualidad. Ese árbol la representa.

#### **d) Los ritos funerarios por niños en la Colonia según los cronistas**

Respecto a las ceremonias anuales que se realizaban en honor de los muertos Durán refiere que en el noveno mes del año se celebraba la fiesta Miccailhuitontli, que es la fiesta pequeña de los muertos.

A ocho de Agosto según ntra. Cuenta celebraban estas naciones el mes noveno de su año por el orden de veinte día como los demas. Llamaban á la dicha fiesta que en principio de este mes celebraban con todo el regocijo posible *Miccailhuitontli el cual bocablo es diminutivo y quiere decir fiesta de los muertecitos* y á lo que de ella entendí según la relación fue ser fiesta de niños inocentes muertos á lo cual acudia el bocablo diminutivo y asó lo que en la cerimonia de este dia y solemnidad se hacía era ofrecer ofrendas y sacrificios á honra y respecto de estos niños...

...quiero decir lo que he visto en este tiempo el día de Todos Santos y el día de los difuntos y es que el dia mesmo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mesmo día de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacia aquella ofrenda el dia de los Santos respondiéronme que ofrecían aquello por los niños que así lo usaban antiguamente y habíase quedado aquella costumbre. Y preguntando si habían de ofrecer el dia mesmo de Difuntos digeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual á mí me pesó porque ví de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro dia ví de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto lo que imagino es que si alguna simulación hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca á este ceremonia.

Este dia hacían grandes supesticiones y hechicerias los viejos con los niños dando á entender á las madres que ofreciendo tal y tal cosa no morirían sus niños *aquel año usando de mil invenciones satánicas con ellos de tresquillas sacrificios hunciones baños embijamientos betunes emplumamientos tiznes gargantillas guesezelos lo cual hoy en dia tura y estanse las madres abobadas viendo hacer esto y tan contentas y satisfechas que no saben regalo que hacer á aquel maldito hechicero ó hechicera embaidor ó embaidora.*<sup>836</sup>

---

<sup>836</sup> Durán, *op.cit.*, p. 269.

Del testimonio de Durán me interesa destacar el emplumamiento, pues es un elemento que reaparecerá en los atuendos de angelitos. Ya nos hemos referido en el capítulo anterior, que los niños eran considerados *pluma rica* y las interesantes relaciones con las aves y los guerreros.<sup>837</sup> Aquí el emplumamiento prolongaría la vida terrenal, en el rito católico las alas de plumas lo sacralizan, lo que es otra manera de prolongarle “la vida”, sólo que celestial.

El proceso de santificación del niño se produce con esta transformación que va de su condición de ente mortal a la de ente divino, sobrenatural, y que se simboliza en el vestido o en su caso con la “coronación” del antes niño ahora angelito, como ocurre en Guanajuato y Jalisco<sup>838</sup> El vestido de santos o vírgenes, fue resultado de una continuidad con el rito prehispánico, la ofrenda es la misma, pero se le dirige a personajes sacros cristianos.

“Para nosotros la muerte barroca colonial se parece mucho aún a la que vive el mexicano del campo (con sus grandes variantes locales), donde el subdesarrollo ha permitido que la muerte continúe siendo constante y presente, ensañándose principalmente con los niños, obligando a la población a mantener la creencia de que la muerte de un hijo es la muerte de un angelito, evitando así el entristecerse por la pérdida de lo más preciado (por lo menos para la madre) ya que él servirá de intermediario entre su familia y Jesucristo para conseguir bienaventuranzas a los vivos.”<sup>839</sup>

De las Casas también se refiere a los ritos funerarios de los mexicanos, aunque de los niños dice muy poco:

Comúnmente todos al tiempo de enterrar los difuntos vestíanlos de diversas vestiduras e insignias de los dioses. Si era niño vestíanlo de las insignias de un dios que tenían por abogado de los niños.<sup>840</sup>

<sup>837</sup> La pluma se consideraba un recurso mágico que confería al ave la capacidad de levantarse sobre todos los seres vivientes. Véase: Rosario Camargo “Los ángeles de nuestro cielo” en *México Desconocido*, Revista no.85 México, Novaro, Diciembre 1983.

<sup>838</sup> Gutierre Aceves, *op.cit.*, p 28.

<sup>839</sup> Malvido, “El Barroco ...” *op.cit.* p.609.

<sup>840</sup> Casas, *op.cit.*, cap. LIII, p.185. Quizás B. de las Casas se refería a Tezcattipoca a juzgar por lo que Sahagún refiere de las peticiones que se le dirigían. Sobre este punto ya nos hemos referido también en el capítulo anterior, II,c).

Mendieta relata que se acostumbraba poner a los muertos las diversas insignias del dios abogado que había determinado la muerte.<sup>841</sup>

Aunque los cronistas dicen muy poco de los funerales ordinarios de los niños, la constante es que los vestían según el atuendo del dios al que lo dedicaban y que le hacían ofrendas cada año el día de Todos Santos. Fecha instituida por la Iglesia. De ahí que luego se sustituyera el atuendo de la deidad por el de algún santo o alguna advocación de la Virgen.

Se han encontrado niños enterrados con clavos en las manos signos de la pasión.<sup>842</sup> El vestido envuelve un alma santa. Es el mismo santo presente ahí. Por esa identificación se le pide que interceda por sus parientes en la tierra. No he encontrado entre los cronistas que alguno nombre el funeral como *funeral de angelitos*, o que se refiera al niño como el *angelito*. Ello no significa que no se le nombrara así. Pero indudablemente la identificación del niño con el ángel sí fue una relación que se estableció en la Colonia que analizaremos en el apartado *significación novohispana del ángel*.

Se le invoca al angelito del mismo modo que se le pide al niño-Dios, en distintas advocaciones, por la salud o la protección. Sólo que el angelito es una mediación estrictamente familiar mientras que los niños-Dios son de toda la comunidad.<sup>843</sup> Tal es el caso por ejemplo del *Niñopa* de Xochimilco.<sup>844</sup> Es un rito que se instauró en la Colonia, con elementos prehispánicos, pues su culto no se rige por los cánones eclesiásticos de las imágenes sacras, sino que está integrado al modo de vida comunitario de Xochimilco. La asociación del *Niñopa*

<sup>841</sup> Mendieta, *Historia Eclesiástica...op.cit.*, Tomo I, p.180.

<sup>842</sup> Malvido, "El Barroco y ..." *op.cit.* p.609 Pero actualmente no es frecuente que a los niños que mueren se les vista de Cristo, mientras que a las niñas sí se las viste de la Virgen. Sin embargo para la tradición popular no existe mucha diferencia jerárquica entre unos grados de divinidad y otros. Vestirlo con un atuendo, no sólo significa dedicárselo a ese santo o virgen sino identificarlo con él, es una recreación del santo.. Afirmo que es una identificación por la lectura que hago de un acto ritual: vestirlo como si fuera el santo. Ofrecer un hijo a un ente sagrado es asumir que ya es parte de él. La identificación tiene como eje un significante paterno, con el cual el hijo se identifica. En este caso el hijo por la fe. Véase Sigmund Freud, "Psicología de las Masas y análisis del yo", en *Obras Completas...op.cit.*, tomo XIX, Cap. VII La identificación, pp. 99-104.

<sup>843</sup> El niño Jesús o niño-Dios se considera patrón de los niños. La divinidad puede ser dividida en cada una de las advocaciones y adquiere considerable independencia. Las multiplicaciones de la deidad no son ajenas a los católicos dice López Austin, pero en la tradición indígena actual se derivan de una vigorosa concepción mesoamericana en la que cada uno de los dioses se pluraliza y se fracciona para ocupar varios lugares en el cosmos. Véase López Austin, "Cuando Cristo andaba de..." *op.cit.* p. 237.

<sup>844</sup> Véase Hilda Rodríguez y Marina Anguiano "Introducción al audiovisual El *Niñopa* de Xochimilco" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines, II Coloquio*, Coord. Barbro Dahlgren, México, UNAM, 1990 pp.159-165.

con la bendición de las semillas, hereda la tradición del sacrificio de niños a Tláloc para la procuración de buenas cosechas. El *Niño*pa visita a los enfermos, y no “vive” en las iglesias sino en las casas de la comunidad en una secuencia perfectamente organizada por la mayordomía, institución creada para tal efecto. Alrededor del niño se establecen sólidos lazos sociales. También alrededor del angelito se establecen o refrendan lazos de parentesco. En torno a la falta temporal (enfermedad) o definitiva (muerte) la comunidad teje lazos sociales para soportarla o sobrellevarla.

#### e) La tradición española del rito funerario infantil.

En este punto me referiré a la recuperación que realiza Georges Foster<sup>845</sup> del rito funerario infantil español y su presencia en hispanoamérica. El se refiere a la actualidad y hace referencias a tradiciones de fines del siglo XIX y del XX que están en vías de desaparición en España.

Cuando un infante muere a los padres se les exime del dolor de arreglar el cadáver para el velorio y el entierro. Los amigos o los miembros de asociaciones funerarias lavan el cuerpo, lo visten, le cierran los ojos, le cruzan las manos sobre el pecho y colocan cirios en los cuatro extremos del féretro.<sup>846</sup> El amortajamiento se realiza lo más rápido posible después de la muerte, de modo que la progresiva rigidez de los miembros no dificulte demasiado el arreglo del cuerpo. A los niños y adolescentes se les viste de blanco, pues es señal de pureza, y en el ataúd de los jóvenes solteros se les coloca una hoja de palma, símbolo de virginidad. A los jóvenes se les coloca un crucifijo y un ejemplar de la *bula de las cruzadas*. Casi siempre se les cierran los ojos a causa de la creencia de que los ojos abiertos de un cadáver provocan la muerte de otro miembro de la familia.<sup>847</sup>

El velorio dura toda la noche o parte de ella, y al día siguiente se reúne el cortejo fúnebre. El cura llega a la casa del difunto, se cantan unos responsos y

---

<sup>845</sup> Foster, *Cultura y ...op.cit*

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>847</sup> *ibidem*, p. 251.



el cortejo se pone en marcha. Durante el itinerario regularmente se hace una parada frente a la puerta de la iglesia. El sepelio se realiza dentro de las veinticuatro horas que siguen a la muerte.<sup>848</sup>

Según Foster, si se observan las tradiciones funerarias históricamente, éstas tienden hacia una mayor sencillez. Antiguamente en España se acostumbraba prodigar grandes cantidades de pan, hoy en día eso ha desaparecido. También ha desaparecido los cantos y bailes en los funerales de los niños. Las costumbres de Día de Muertos son menos rígidas que antes. Estas tradiciones eran frecuentes en aldeas rurales españolas hacia 1900. Sólo subsisten dichas prácticas en comunidades pequeñas y aisladas.<sup>849</sup>

Según el dogma católico los niños mueren sin pecado mortal, y por ello se van directamente al cielo para convertirse en ángeles, sin pasar por el purgatorio. A esto se debe que la muerte de un angelito, a pesar del dolor de los padres sea una ocasión de regocijo. Anteriormente se reunían para expresar su alegría, llevando guitarras y castañuelas, para cantar y bailar toda la noche. Este baile de los angelitos era en particular característico, al menos en tiempos históricos recientes, del litoral del Mediterráneo, desde Castellón hacia el sur, hasta Murcia; de Extremadura y de las Islas Canarias. En fechas más tempranas existió probablemente, en la mayor parte del sur y del centro de España, a juzgar por los restos de dichas costumbres.

Da Foster un ejemplo de principios del siglo XX: en muchas aldeas de Segovia, el cuerpo de un niño de menos de siete años de edad era acompañado en la procesión funeraria por la alegre música del tambor y de la flauta, y en Perelló los dolientes iban, al volver del cementerio, a la plaza pública, donde bailaban con los miembros de la familia acongojada.<sup>850</sup>

“Un día fuimos testigos de una ceremonia fúnebre en Jijona, durante la cual, para nuestro asombro los acompañantes bailaron una jota. Ibamos pasando por una calle desierta cuando oímos el rasguear de una guitarra unido al tono agudo de la bandurria y el sonar de las

---

<sup>848</sup> *ibidem*, p. 248.

<sup>849</sup> *ibidem* p. 249.

castañuelas. Empujamos la medio abierta puerta de una casa de trabajadores, con la expectativa de caer en medio de una boda...Se trataba de unos funerales. En la parte posterior del cuarto pudimos ver, estirada sobre una mesa a la que cubría un ropaje, a una niña de 5 o 6 años, vestida como si fuese a ir a una fiesta. Su cabeza, adornada con una corona de azahares, descansaba en una almohada. Al momento pensamos que estaba durmiendo, pero al contemplar un vaso lleno de agua bendita colocado junto a ella, y los cuatro grandes cirios que ardían en las esquinas de la mesa, comprendimos que la pobre criatura estaba muerta. Una mujer joven –la madre, nos dijeron- había tomado asiento al lado de su hija, llorando sin represión alguna.

Pero el resto del cuadro contrastaba singularmente con esta escena angustiada. Un joven y una joven, vestidos con las prendas festivas de los trabajadores valencianos, bailaban con las castañuelas, mientras los músicos y los visitantes formaban un coro a su alrededor, dándoles ánimos, cantando y batiendo palmas.

Era difícil comprender este regocijo al lado de la pesadumbre.<sup>851</sup>

El *baile de los angelitos* ha venido a menos, si no es que ha desaparecido por completo, en la España moderna.

Luego de enterrado se acostumbraba ofrecer pan y vino a los amigos. Según Foster esta idea está íntimamente asociada a la de dar limosnas a los pobres de la aldea.<sup>852</sup>

En diversos lugares de España se acostumbra hacer recordatorios del pequeño difunto, en el aniversario de su fallecimiento y por supuesto en el día de Todos Santos.<sup>853</sup>

Según Foster, en España (como en Malinalco) se acostumbra en la mayor parte de las fosas, señalarlas únicamente por una cruz de madera o en el mejor de los casos de hierro.<sup>854</sup>

<sup>850</sup> *ibidem*, p. 253.

<sup>851</sup> Del libro de viaje *Viaje por España* de Charles Davillier, hispanista francés, década de 1870, citado por Foster en *op.cit.*, p.2533-254.

<sup>852</sup> Era costumbre que las familias ricas pidieran a varias decenas de personas de escasos recursos que marchasen en el cortejo llevando velas. Al término de la ceremonia se les daba una limosna. *Op.cit.* p. 259.

<sup>853</sup> *Ibidem*.

<sup>854</sup> *ibidem* p. 263.

El autor habla del luto en España pero no precisa si se acostumbra sólo por los adultos. Supongo que para los niños no se acostumbra. Y aporta un dato que nos resulta muy interesante. La costumbre del luto, además del color negro del vestido, sobre todo en las mujeres, consiste en cubrir con un lienzo negro los retratos y los espejos y quitar de la casa los objetos brillantes de metal y los adornos, porque según la creencia indican mal gusto en un período de luto.

Creo encontrar en dicha costumbre un significado más profundo asociado a la costumbre de cerrar los ojos al difunto para que no se "lleve" a otro miembro de la familia. La mirada de una persona, es también como un espejo, miramos como nos mira. En su mirada podemos vernos, ver el lugar en que dicha persona nos sitúa. Con el acontecimiento de la muerte los deudos ya no pueden verse a sí mismos en esos ojos que se han cerrado para siempre. Mirarse en los ojos de un muerto equivaldría entonces a quedar muerto. La dimensión especular con el difunto se ha roto.<sup>855</sup> Un objeto brillante también es un medio de refracción de la imagen. Cubrir los objetos que refractarían la propia imagen, es una manera de proteger a los vivos. Es también un reconocimiento ritual de que ese lazo especular se ha fracturado para siempre. El que los deudos tengan ese "recordatorio" en casa, cada vez que voltean al espejo, a un retrato o a un objeto, es una manera de coadyuvar a la asunción de la dolorosa verdad. El hecho de que se quiten los adornos también se asocia al vacío que la muerte deja. El adorno es un objeto que suple una falta, es algo que se ofrece a la mirada para seducir. En el período de duelo la falta está instalada plenamente como acontecimiento, resta para el deudo subjetivarla.

#### **f )Lo que el arte pictórico aporta al estudio de los funerales infantiles.**

El arte colonial es un buen acervo que documenta la tradición de pintar a los niños muertos. La tradición de la pintura se transformó después en fotografía.

<sup>855</sup> Sobre el espejo y su función pueden verse los trabajos de Henri Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, París, Presses Universitaires de France, 1998. Este trabajo aborda la evolución del pensamiento en el niño y entre otras cuestiones toma como referencia la imagen especular. Véase también de Jacques "El Estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" en *Escritos...* op.cit., y de Guy Le Gaufey *El lazo Especular, un estudio transversal de la unidad imaginaria*, México, EPEELE, 2001, es un estudio psicoanalítico sobre la función especular.

Gutierre Aceves, coordinó la edición de un libro de pintura de niños muertos.<sup>856</sup> De la colección que presenta, se cuentan 31 pinturas y 23 fotografías. De las 31 pinturas 3 corresponden al siglo XVIII, todavía del México colonial y 13 del siglo XIX, las otras son del siglo XX. Comparando las pinturas del siglo XVIII con las del XIX, se aprecia claramente el proceso de laicización del atuendo, que quizás corresponda a la laicización del rito o al menos de la creencia, es probable que coincida con la Reforma Juarista, digo probable porque algunas pinturas sólo tienen fechado el siglo pero no el año. De las 13 pinturas del siglo XIX sólo una muestra a un niño vestido de cura y las otras doce muestran niños vestidos de civil, 3 de ellos pintados cuando estaban vivos, y sólo por el texto del pie aparecen fechas de nacimiento y muerte. Las posturas de los otros los hacen parecer dormidos. De esas 12 pinturas sólo en una aparece con corona y palma<sup>857</sup>, vestido de civil. Los padres de los niños que podían pagar una pintura seguramente no eran de extracción popular. Se aprecia su extracción de clase en los vestidos y los objetos con que los rodean, almohadas llenas de encajes, tipo de ropa, gorro, zapatos, cama.

Me sorprende advertir como a partir de la laicización de la pintura por el cambio de vestido de los niños ya no son pintados como muertos sino como vivos. Son laicos vivos. Es como si ante el derrumbe del rito que los cancela como ángeles, surgiera la necesidad social de perpetuarlos como vivos. Digo derrumbe del rito, más bien debiera decir cuestionamiento de la creencia, pues la pintura no es razón suficiente para suponer cómo fue llevado el rito. Pero lo que sí es un contraste es que, en cambio, todas las fotografías pertenecen al sector campesino o popular y aunque son muy posteriores, en todos los casos aparecen los niños vestidos de angelitos y coronados de flores. Las posturas corresponden a la de niños muertos, derechos y con las manos entrecruzadas.

Las tres pinturas que corresponden propiamente al período colonial presentan diferencias notables. En una de ellas, el niño está vestido de arcángel ricamente engalanado de terciopelo, con perlas en el traje y los zapatos. Las

<sup>856</sup> Véanse las fotografías publicadas por Gutierre Aceves, en op.cit, portada y pag. 40 y 43. El arte ritual de la muerte niña, México, conaculta, 1992 Véanse también el estudio y la fotografía de niños muertos en Perú de Keith McElroy, "Death Photography in Nineteenth century Peru", y de Haydee Venegas, "El Velorio de Angelitas", Francisco Oller 1895" ambos en *Arte Funerario, Coloquio Internacional de Historia del Arte*, Vol II, coord. Beatriz de la Fuente, México, UNAM, 1987.

alas son de raso azul, con bordes de perlas, con piedras preciosas o semi-preciosas y 2 plumas en la cabeza.<sup>858</sup> En otra aparece un niño vestido con ornamentos sacerdotales, es de 1802. Y la tercera es la pintura de una niña de 7 años según el texto del pie del cuadro, pero que aparece viva vestida ricamente, de civil, como si fuera unos cinco años mayor, es de 1746.

Que los niños sean pintados como si fueran mayores que la edad a la que realmente llegaron antes de fallecer, es un dato elocuente. Un deseo de prolongarle la vida aunque sea en la pintura, una manera de realizar en la fantasía algo que la guadaña trunció antes de tiempo.<sup>859</sup>

La tradición de la pintura funeral no es exclusiva de los niños, también se pintaron monjas muertas.<sup>860</sup> En ambos casos se trata de seres beatificados, en el sentido que se les sacraliza por su virtud, su pureza o su virginidad. También parece ser un elemento frecuente en ambos la colocación de una corona de flores en la cabeza, símbolo de virginidad.<sup>861</sup>

#### f) Significación del ángel novohispano

La palabra ángel proviene del griego *aggelos* que significa mensajero.<sup>862</sup> Son una voz que, cuando se manifiesta, materializa el designio divino. Los ángeles son incorpóreos. Si el Cielo es lo indecible y lo irrepresentable: la esencia angélica no puede tener tampoco una naturaleza corpórea. Es difícil imaginar un cuerpo material terrestre en los cielos. Según Nadia Tazi<sup>863</sup> la identidad del cuerpo sigue siendo el problema central de la resurrección. Si el cuerpo terrestre fue del polvo al polvo como reintegrarlo, y ¿qué clase de

<sup>857</sup> Vemos aquí que la palma es una herencia española, según Foster, a quien hemos citado arriba.

<sup>858</sup> Gutierre Aceves, *op.cit.* Aunque la pintura es de 1804, fin de la colonia, el atuendo corresponde más bien al siglo XVII. Esta exquisitez y riqueza del vestido del angelito está estrechamente ligada con la concepción barroca de la muerte en México, y la ostentación y dispendio de los funerales de las clases altas. Sobre este punto véase de Verónica Zárate T. *Los nobles ante la muerte en México*, Colegio de México-Instituto Mora, México, 2000.

<sup>859</sup> Otra manera de negar la muerte es darles postura de vivo. En México no me he encontrado con fotografías en que estando muerto se le retrate como si estuviera vivo. Una foto que encontré con estas características corresponde al Perú. Es un niño muerto sentado en las piernas de su padre. Véase el trabajo de McElroy, *op.cit.*

<sup>860</sup> Véase de Eugenio Noriega Robles "Retratos de monjas muertas", en *Arte Funerario*, México, UNAM, 1987. Vol.II.

<sup>861</sup> Que la corona en el rito es símbolo de virginidad aparece en Palafox y Mendoza, "Manual para..." *op. cit.* p.133.

<sup>862</sup> W.R.F.Browning, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>863</sup> Tazi, "Los cuerpos celestes ..." *op.cit.* p.532.

transformación opera para que juntos cuerpo y alma habiten en el Cielo? Si alguna imagen virtual alcanzan es la de ser luminosidad.

Nos interesa la obra Agustina, porque San Agustín es uno de los teólogos que más atención prestó a los ángeles. Y es considerado por la Iglesia uno de los teólogos más importantes, su obra muy pronto formó parte del acervo cristiano de la Nueva España.

La esencia de la naturaleza de los ángeles y el momento de su creación aparecen en San Agustín como indisociables. San Agustín interpreta el Génesis, diciendo que fueron creados al momento en que se hizo la luz.<sup>864</sup> En el Génesis no aparece la creación de estos seres. Pero como el saber divino se simboliza con la luz, él deduce que fueron creados con ella, son luminosidad en sí misma. Dios separó las tinieblas del día dice el Génesis,<sup>865</sup> pero aún no estaban en ella los ángeles malignos. Luego vino la batalla celestial entre los ángeles y entonces colocó Dios a los malignos en las tinieblas.<sup>866</sup>

“Porque entre aquella luz, que es la santa congregación de los ángeles, y resplandece con la inteligible ilustración de la verdad, y entre las contrarias tinieblas, esto es, entre aquellas abominables inteligencias de los ángeles malos que se desviaron de la luz de la justicia, aquel Señor pudo hacer división, a quien tampoco pudo estar oculta o incierta la futura malicia, no de la naturaleza, sino de la voluntad.”<sup>867</sup>

Aquí tenemos ya otro atributo: tienen voluntad, voluntad de perseverar en la verdad, es decir mirar a Dios, o voluntad de perseverar en el error, mirarse a sí mismos, complacerse en la soberbia.<sup>868</sup>

Dado que su esencia es la luz, pasaremos ahora a hablar de sus otros atributos: Son inteligencias espirituales. O espíritus sapientes. Conocen las causas de las obras. “Los ángeles no tienen noticia de Dios por medio de palabras sino por la misma presencia de la inmutable Verdad, esto es, por el

---

<sup>864</sup> San Agustín, *op.cit.*, p. 254.

<sup>865</sup> Génesis, 1,3-4.

<sup>866</sup> San Agustín, *op.cit.*, p. 250.

<sup>867</sup> *ibidem.*, p.254

<sup>868</sup> *ibidem.*, p. 250.

Verbo unigénito del Padre".<sup>869</sup> La ciencia de los ángeles consiste en saber de las causas y razones de las obras creadas por Dios, de la naturaleza, de las aguas, la tierra, los animales y las plantas.<sup>870</sup>

Son pues espíritus luminosos. La insituable circunstancia de sus atributos no les impide concentrar una cierta identidad, que en algunos arcángeles alcanza nombre propio y funciones muy específicas. Como en el caso de Miguel y de Gabriel. Tienen inteligencia, pero también tienen sentidos, pueden materializarse como voz para los humanos, o como canto para alabar a Dios. Pueden mirar, de hecho en eso consiste su quehacer celestial, mirar a Dios.<sup>871</sup>

Sin embargo, contraria a la teología más docta, la tradición popular a lo largo de la historia del cristianismo, dio a los ángeles representación. En el siglo IV se les representó con forma humana y en el V les agregaron las alas.<sup>872</sup> La forma humana que más ha sido pintada responde al fenotipo europeo, la mayoría de ellos con cabello largo. Pero en Nueva España adquirieron rasgos indígenas, regordetes e incluso aparecen sexuados tanto en esculturas como en pinturas.

Según Browning, los ángeles están organizados en jerarquías, quizás por influencia del zoroastrismo. Así tenemos tres jerarquías, en la primera querubines serafines y tronos, en la segunda dominaciones virtudes y potestades y en la tercera, principados, arcángeles y ángeles. La primera es la más cercana a Dios y la tercera, la más cercana al hombre.<sup>873</sup> Por esa razón son los ángeles y arcángeles los mensajeros a través de quienes Dios trasmite sus designios.

Entre los pasajes bíblicos más celebres en los cuales se mencionan ángeles están los siguientes: cuando el ángel arrojó del Paraíso a Adán y Eva,<sup>874</sup> la

---

<sup>869</sup> *ibidem*, p.261.

<sup>870</sup> *ibidem*, p. 261.

<sup>871</sup> *ibidem* p. 269.

<sup>872</sup> Riquelme, *op.cit.*,p. 22 y 23.

<sup>873</sup> *ibidem*, p. 25-27.

<sup>874</sup> Génesis, 3,24.

visitación del ángel a Abraham, para impedirle que sacrificara a su hijo,<sup>875</sup> la visita del Arcángel San Gabriel para anunciarle a María que sería madre de Jesucristo,<sup>876</sup> éste último es *el mensaje angélico* por naturaleza para el cristianismo puesto que ahí inicia la acción de la obra redentora.

En otros pasajes bíblicos son guías, e incluso interpretadores de sueños, como es el caso de Jacob,<sup>877</sup> o de visiones como el caso de Daniel,<sup>878</sup>

San Miguel arcángel cobra relevancia en la doctrina cristiana por la función que desempeñó en la batalla celestial entre ángeles bienaventurados y ángeles malignos.

“...además del mundo visible, creó Dios otro invisible, compuesto de espíritus, llamados ángeles. Al principio eran todos buenos y felices, pero habiéndolos sometido Dios a una prueba, parte de ellos, llenos de orgullo, se rebelaron contra Dios y se negaron a servirlo. El arcángel San Miguel y todos los ángeles que permanecieron fieles lucharon contra los rebeldes, los vencieron, los arrojaron del cielo y los precipitaron a los infiernos, con Lucifer o Satanás a la cabeza de todos ellos...Estos ángeles malos, llamados también demonios o diablos, son los que tientan a los hombres y se valen de todos los medios para alejarlos de Dios y hacer que se rebelen contra Él.”<sup>879</sup>

En el Apocalipsis leemos:

Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón, y peleó el dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra y fue precipitado en la tierra y sus ángeles fueron con él precipitados.<sup>880</sup>

La posición de los misioneros respecto de los ángeles fue muy precisa. Fue el tema de uno de sus primeros discursos frente a los dignatarios mexicas. Fragmentaré la cita para intercalar comentarios.

---

<sup>875</sup> Génesis,22,11.

<sup>876</sup> Lucas, 26-38.

<sup>877</sup> Génesis, 31,12-13.

<sup>878</sup> Daniel, 9, 20-27

<sup>879</sup> Francisco Orozco L. *Compendio de Historia Sagrada*, Curia del Arzobispado de México, Colección FTD, México Progreso, 1966. p.16.

<sup>880</sup> Apocalipsis,12,7-9.



Mucho os conviene, amados amigos, oyr con gran atención lo que agora os diremos porque son cosas que nunca las aveis oydo y son palabras divinas. Emos os dicho que el verdadero y solo Dios, por Quien vivimos y tenemos el ser, eternamente y sin principio y antes que el mundo comencase vive y reyna glorioso y rico y bienaventurado, y quando determinó de hazer el mundo primeramente hizo una casa Real de maravillosa grandeza, hermosura y preciosidad, casa llena casa llena de todas riquezas y deleytes (la qual se llama cielo empíreo) la qual deste acá deste mundo nadie la puede ver: y luego incontinente hizo gran muchedumbre sin número de cavalleros y personas de gran valor y autoridad para que morasen en el su grandísimo palacio, los cuales se llaman ángeles...

Se trata de hombres guerreros y luego advertirán los indios que estaban alados. ¿Qué pudieron pensar de estos personajes? Es muy posible que los misioneros hayan estudiado cuidadosamente la importancia de destacar esta batalla para ser dicha frente a los dignatarios de una sociedad guerrera.

...Estos grandes príncipes no los pueden ver nuestros ojos, porque no tienen cuerpo como nosotros; que son espíritus. Es de saber que entre aquellos príncipes cavalleros que nuestro Señor Dios crió, fue uno más principal excelente y generoso que todos los otros, muy eminente en hermosura y sabiduría (el qual se llama Luzifer). Este supremo príncipe como se vió ser más excelente que todos los demás príncipes, levantose en soberbia y presunción; quiso valer más qu todos y dixo en su corazón: pondré mi trono junto al trono del todopoderoso Dios, subiré y seré semejante a él y muchos de los otros príncipes fueron deste voto y parecer, que este Lucifer fuese su señor y cabeza; pero a otro príncipe llamado san Miguel no le pareció bien esta determinación y luego le contradixo y se puso en armas contra él y díxole: ¿quién se puede ygualar con Dios, el qual es señor universal y de infinito poder y digno de toda reverencia y acatamiento? Por esta razón se bandearon los ángeles y se hicieron dos parcialidades y luego fueron enemigos los unos de los otros y comenzaron a pelear de una parte el Lucifer con los que con él se levantaron y de la otra parte san Miguel con todos los demás que zelaron la honra de Dios. Una espantable batalla en el cielo. C. Es de saber que los buenos ángeles vencieron a los malos y esto fue por la ayuda especial que de Dios rescibieron; Los ángeles son inmortales;<sup>881</sup>

...aunque pelearon nadie murió los que fueron vencidos perdieron su honrra y dignidad y las riquezas y hermosura que nuestro Señor Dios les avía dado, y fueron echados y desterrados del cielo empíreo; fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron ehchos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamais tzitzizimi, culeleti, tzuntemuc, piyoche, tuzumpachpul, no se puede dezir su fealdad y suziedad: son soberbios, espantables, crueles,

<sup>881</sup> El subrayado es mío. Este dato es importante para considerar el duelo por los niños transformados en angelitos, si son inmortales no murieron. La negación de la muerte impide que un duelo llegue a su fin.

invidiosos. D. Estos son los que por todo el mundo an sembrado sus engaños y traiciones y se fingieron ser dioses y a muchos engañaron y los creyeron y adoraron, y ansí os engañaron a vosotros...”<sup>882</sup>

...Ergo, se puede deducir de este texto, cómo en esta semiótica ya se posicionan los lugares en que residirá la batalla evangelizadora: Los misioneros son ángeles en la tierra, como son ángeles son superiores a los engañados o una multiplicación de San Miguel que luchará contra los indios y sus dioses, encarnación del mal.

También Riquelme llega a esta misma conclusión: La identificación entre ángeles y misioneros. Su deducción se deriva del análisis de varios aspectos, uno de ellos es el que hace sobre los complejos conventuales del siglo XVI y su significación. Analiza cada elemento arquitectónico, tanto por la distribución como la ornamentación, en piedra y en murales apoyándose en el texto agustino y su tesis sobre *La ciudad de Dios* y en autores que han analizado la arquitectura religiosa del siglo XVI. Los misioneros viven comen y duermen en ellos. Forman parte de la ciudad de Dios.<sup>883</sup> El otro aspecto que la lleva a esta conclusión es la divinización de los misioneros por los propios españoles cuando Cortés y su séquito se arrodillan frente a unos misioneros mendigos remendados.

Tanto ángeles como evangelizadores estaban unidos por un mismo deber; preparar a los fieles y prepararse para después del Juicio Final, acceder a la Jerusalén Celeste. Para ello debían vencer al Diablo, y qué mejor ayuda que el propio ejército de Dios.<sup>884</sup>

Los misioneros propusieron esta batalla, en su llamado *Coloquio de los Doce* escrito por Sahagún, que concientemente o no, presentaba analogías con la batalla real que acababan de establecer con los indios por la conquista. Y con la batalla que darían con la evangelización. Una nueva “cruzada”. Se trataba para los misioneros de ganarle al Demonio en tierras americanas ya que en España iban perdiendo la batalla. Y directamente quedaban identificados los

<sup>882</sup> Sahagún, “Coloquios de los Doce” en Duverger, *La conversión... op. cit.* p.77-79.

<sup>883</sup> Riquelme, *op. cit.* p. 44.

<sup>884</sup> *Ibidem*, p. 41.

misioneros con estos ángeles benignos que le ganarían la batalla al Demonio, léase ídolos. “La guerra entre ángeles y demonios, entre cristianismo y otras religiones nunca ha cesado.”<sup>885</sup>

En el capítulo doce de los *Coloquios referidos*, los misioneros entran en detalle sobre las jerarquías angélicas y sus funciones, destacan el carácter de Reino, se trata de proponer una lógica guerrera a una sociedad guerrera.

“...nuestro Señor les dixo: hijos y cavalleros míos, desde agora os admito y incorpore en mi reyno para que para siempre sin fin os gozeis y reyneis conmigo; no quiero que me sirvais en otra cosa más de que guardéis y ampareis a los hombres porque mis enemigos los demonios no los empezcan; porque ya ellos se han juntado y tratado entre sí como sin cesar los persigan y desbaraten; muchos de los hombres son mis escogidos, los quales an de reynar con vosotros en mi Reyno. C. Vosotros que sois más principales y de más generosidad, que sois seraphines, cherubines y tronos, siempre estareys conmigo, a ninguna parte saldreis; a vosotros, seraphines, os hago merced que sobrepujeys a todos en amor; a vosotros los cherubines os hago merced que tengais suma fortaleza; vosotros, dominaciones, quiero que tengas cargo del imperio; vosotros, principados, tendreis cargo del regimiento de los reynos y provincias; vosotros, potestades, tendreis cargo de impedir a los demonios que no hagan daños en la mar ni en la tierra, ni en el ayre sin mi licencia; vosotros virtudes, adestrareys y guiareys a los prelados y gobernadores para que hagan bien sus oficios; vosotros, archángeles, tendreis cargo de las embaxadas de gran importancia; vosotros, ángeles, servirme eus de mensajeros en lo que fuere menester y guardareis a los hombres cada uno el suyo, como y quando yo os mandare...”<sup>886</sup>

Pero hay una referencia que nos interesa por la relación cercana entre los ángeles y los niños y proviene de la Biblia,<sup>887</sup> pero es comentada por San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios con variantes*. No sabemos si es problema de traducción o extrajo la idea de que los niños pertenecen a la compañía de los espíritus celestiales de alguna otra parte del texto bíblico:

Y cuando nos enseña el Señor que los pequeñuelos pertenecen a la compañía de los espíritus celestiales, no solo dijo <vendrán a ser iguales a los ángeles de Dios> sino que nos manifiesta

<sup>885</sup> *ibidem*, p.32.

<sup>886</sup> Sahagún “Coloquios...” en Duverger, *op. cit.* p. 80-81. El subrayado es mío para mostrar como los misioneros tienen el pensamiento agustino: el paralelismo entre la ciudad celestial y la de Dios, ya que por cada humano hay un ángel guardián.

<sup>887</sup> Marcos 10,13-16 La relación de los niños con el Cielo sí aparece en Marcos, pero no la relación de los ángeles con los niños.

también la contemplación y visión beatífica de que gozan los mismos ángeles cuando dice: <Mirad, no desprecéis uno de estos pequeñuelos, porque os digo que sus ángeles en los cielos están siempre mirando el rostro de mi Padre que está en los cielos.><sup>888</sup>

Otra lectura de este pasaje bíblico la aporta G. Van der Leeuw.<sup>889</sup> Para él los ángeles son esencias anímicas. Esto significa que no son formaciones independientes del poder, sino poderes que se liberan de otro poder y aparecen como figura. La idea de ángel está en íntima conexión con la de alma externa, los ángeles son poderes idos hacia afuera.<sup>890</sup>

Para este autor cuando se habla del *ángel de la guarda* en el cristianismo, afirma que rara vez nos percatamos de que quien cuida al niño no es un ángel enviado por Dios, sino el propio poder del niño enviado hacia fuera. Y esta concepción parece resolver la aparente laguna entre la concepción agustiniana y la referencia literal de la Biblia, si los ángeles de los niños están siempre mirando el rostro de Dios Padre, no se trata para Van der Leeuw de otra cosa que del propio poder del niño mirando hacia Dios.

Esta idea del ángel como poder del niño me parece muy importante y se aclara si recogemos la idea Agustiniana de que existe un paralelismo entre la ciudad de Dios y la ciudad terrestre. O una correspondencia uno a uno entre seres humanos y ángeles.

Mientras más se transforma el ángel en mensajero, tanto más se aparta de la idea de poder y alma.<sup>891</sup>

Van der Leeuw destaca, que en esta creencia los seres no están encerrados en sí mismos como piensa una moderna atomística.

---

<sup>888</sup> San Agustín, *ibidem*, p. 263.

<sup>889</sup> Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

<sup>890</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>891</sup> *Ibidem*, p. 137.

“Cada ser no sólo tiene relaciones con el mundo circundante, sino que un pedazo de sí mismo está en ese mundo. Es posible tener la vida no sólo en el cuerpo, ni en un “alma” que se considere inmaterial, sino afuera.<sup>892</sup>

Si los niños pertenecen a la compañía de los espíritus celestiales, es que son también como los ángeles, poderes de Dios, guerreros de Dios. Es muy posible que éste, entre otros, haya sido el motivo por el cual los misioneros se apoyaron en los niños para la evangelización, situación a la que me he referido en el apartado I, d) de este mismo capítulo, o en todo caso sería un elemento más para validar la tesis de que los misioneros propusieron esta semiótica de la lógica guerrera evangelizadora, de manera planeada.

En la semiótica agustina todo aquel que lucha por la causa del señor es su guerrero, una suerte de ángel. La tesis de Riquelme es que los conventos fueron construidos con la idea de que son la Ciudad de Dios, y entonces quienes viven en ella son ángeles.

Misioneros y niños comparten pues una significación angelical. Ambos participaron de la evangelización. Los niños fueron por decir así el sector de la sociedad aliado del misionero en esta batalla con el Demonio. El niño muerto no se podría ofrecer entonces al “ídolo”, léase Demonio, sino a Dios, y por tanto ha de vestírsele como ángel o como santo si es varón y como ángel o como Virgen si es niña. Ese es, desde mi punto de vista, el mito que se construye en la incipiente Colonia, para la transformación cristiana del rito.

### Relación de las alas con el alma

La relación de las alas con el alma es muy antigua , tanto Mircea Eliade<sup>893</sup> como Mc Reevefurst<sup>894</sup> afirman que se presenta en casi todas las culturas. E incluso en aquellas que aparentemente no tuvieron intercambio.

---

<sup>892</sup> *Ibidem* p.134-135.

<sup>893</sup> Mircea Eliade, “Symbolisme du vol magique” en *Numen, International Review for the history of religions*, Brill, Leiden, Netherlands 1956, Vol. III.

<sup>894</sup> Citado por Riquelme, *op. cit* p. 58.

Mircea Eliade afirma que la ideología del vuelo mágico es solidaria y en última instancia tributaria de la institución de los dioses-reyes, implica bajo una u otra forma, la ascensión al Cielo<sup>895</sup>, El vuelo traduce plásticamente la capacidad de ciertos individuos privilegiados de abandonar a voluntad su cuerpo y viajar en espíritu por las regiones cósmicas.<sup>896</sup> Con el vuelo, el peso es abolido, se ha efectuado una mutación ontológica en el ser humano mismo.<sup>897</sup> El vuelo traduce la inteligencia, la comprensión de cosas secretas o de verdades metafísicas.<sup>898</sup> La presencia del vuelo en los mitos ritos y leyendas se puede traducir como la nostalgia de ver el cuerpo humano comportarse como espíritu, transformar la modalidad corporal en modalidad de espíritu.<sup>899</sup>

Para Daniela Riquelme esta, casi universal, asociación entre alma y vuelo encuentra su explicación en una observación más de tipo anatómica.

“Está comprobado que cuando una persona muere si su cuerpo permanece recostado sobre la espalda, la sangre se reparte en las áreas de la nuca, cuello, una parte de la espalda, el torso, los brazos y las piernas. Estas zonas se oscurecen mientras que las partes del cuerpo sobre las que recae el peso, se mantienen de un color más claro. Esto ocurre en la zona de la espalda al nivel de los pulmones y en el área de los glúteos. Para los Mexicas esta marca en la espalda debía ser la prueba de que el yolia (es decir el ser alado del corazón) había dejado el cuerpo, y a que la forma de esta pálida mancha es la de una mariposa o la de un pájaro con las alas abiertas. Para los nahuas, el asentamiento de la sangre y las marcas que deja son una prueba de que el pájaro del corazón ha volado.”<sup>900</sup>

En el capítulo II, en el apartado entidades anímicas, me he referido ya al teyolia, fuerza que iba al mundo de los muertos y que allá se transformaba en ave. También me referí al relato de Sahagún sobre el ave a la que llamaban los mexicas yollotl.

Dice López Austin, que la equivalencia entre corazón y alma aún se mantiene actualmente:

---

<sup>895</sup> Eliade, *op.cit.*, p. 1.

<sup>896</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>897</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>898</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>899</sup> *Ibidem*.

<sup>900</sup> Riquelme, *op. cit.* p. 59.

“La equivalencia persiste, como puede verse en los estudios lingüísticos en los que aparece que “corazón” se dice en nahua de nuestros días *yo:l, yuhlu, yo:ll(o)* o con los hispanismos ánima y alma”<sup>901</sup>

Si a lo largo de la historia del cristianismo los ángeles fueron cobrando representación en el viejo mundo, la tradición popular novohispana también hizo lo propio, en aras de hacer más asible su incorporeidad. Los ángeles que los indios hicieron en madera, en la escultura y pintura colonial, eran indios muchos de ellos y regordetes; En el cielo no hay hambre. Véase por ejemplo una muestra del barroco arquitectónico indígena en el templo Sta. Ma. Tonanzintla, Puebla, Mex., en el que está representado el paraíso lleno de mangos, chiles, papayas, piñas, etc. que recrea la imagen del Tlalocan prehispánico, un lugar de abundancia a donde van los niños que han fallecido. Esta idea prehispánica sobrevivió en la Colonia y dejaron constancia de ello los artistas indígenas.

### **g) El duelo subjetivo por infantes en la Colonia**

Desafortunadamente sobre este aspecto podemos decir muy poco. No hemos encontrado testimonios de madres o padres de la época colonial sobre la pérdida de un hijo. Quizás la única inferencia que podemos hacer es que el rito *funeral de angelitos* sostuvo a los padres en la creencia cristiana de que no morían para el espíritu y que lo podrían reencontrar en el Cielo. Tal creencia eternizó el duelo, digo eternizó, porque aunque fuese dolorosa su ausencia en la tierra, no podían desprenderse realmente de él porque se establecía un compás de espera mientras “lo volvían a ver en el más allá”. Ésta es una hipótesis que no podemos confirmar.

Una vez que se laicizaron las normas en materia de entierros con la Reforma Juarista, podemos apreciar a través de la pintura como repercutió sobre la concepción de los niños muertos. El rito laico transformó la pintura de la Colonia de niños muertos mutados en ángeles a niños civiles pintados vivos,

<sup>901</sup> López Austin, *Cuerpo...op.cit.*, Tomo I p. 253.

dormidos o despiertos, pero vivos. Sobre este contraste ya nos hemos detenido en el inciso e) de este apartado. De ello podemos concluir que resulta insoportable aceptar la muerte de un hijo sin soporte religioso. Si se levanta acta de su muerte<sup>902</sup> en el acta misma aparece la contradicción, la leyenda dice que murió pero la pintura lo muestra como un niño vivo. Los padres no quieren recordarlo como muerto. Al mirar el cuadro lo recordarán como vivo o “eternamente dormido”. Todo sueño tiene un despertar. Es un estado de latencia que no admite la oposición o vivo o muerto.

La Reforma Juarista sentó las bases de las instituciones civiles, independientes del clero, en el siglo XIX, situación que ha repercutido hasta nuestros días.

La historia y la etnografía no se pueden divorciar sin empobrecer su estudio. Con las dos tradiciones históricas que hemos revisado, podré encarar, de manera más adecuada, un análisis del rito de duelo y del duelo subjetivo contemporáneo en la comunidad de Malinalco de tradición nahua.

---

<sup>902</sup> Podemos considerar que la pintura del infante muerto es como un acta de defunción *sui generis*.



## **CAPITULO CUATRO MUERTE Y DUELO EN MALINALCO**

### **Parte I Algunas características de Malinalco**

Lo que sigue a continuación son sólo algunos aspectos de Malinalco, necesarios para contextualizar el objeto de mi investigación. He destacado aquellos que considero significativos para el tema que abordo. En algunos tópicos esta información se amplía en un anexo. Otros tópicos no tratados en este capítulo aparecen en el anexo, así como la transcripción de las entrevistas realizadas, que en algunos casos se dieron las condiciones para poder grabarlas. Me referiré particularmente a la cabecera de Malinalco pues es el lugar donde realicé mi investigación.

#### **a) Historia / Muerte y duelo en Malinalco**

Esta tesis no es un estudio de carácter diacrónico, no obstante hemos destinado dos capítulos a la historia, uno para el período prehispánico y otro para el colonial. En este apartado abordo la historia de algunos aspectos la religión con la perspectiva de situar la concepción de la muerte y el duelo en el seno de cada cosmovisión, la nahua y la española. Esa inclusión no desconoce la participación de otros factores que se relacionan con el religioso como es el económico y el político. El propósito de hacer ese recorrido era poder contar con elementos para el análisis semiótico del rito funerario y del rito de duelo. El estudio del duelo subjetivo en Malinalco no excluye su dimensión histórica, sólo que es de otro carácter, interrogar sobre un duelo subjetivo siempre implica a la historia de las pérdidas, unas muy recientes otras que se remontan a varios años, otras más que resignifican muertes y duelos anteriores. Qué aspecto es necesario situar aquí de la historia de Malinalco y para qué. No pretendo repetir lo que se ha dicho en otros lugares, sino destacar los aspectos que a partir de mi investigación etnográfica consideré más relevantes para entender la muerte y el duelo, es decir, la historia de esas creencias y los procesos religiosos que han sobrevivido en el tiempo.

En ese sentido no me detuve a analizar documentos de ciertos períodos ni de todos los aspectos que etnográficamente se requieren para reconstruir históricamente una cosmovisión; de ella, me interesaba considerar únicamente la dimensión histórica de un duelo. Las formas de realización de un duelo cambian históricamente, esos cambios son lentos. Mi investigación tiene un sesgo y ese sesgo está orientado por el objeto de estudio de esta tesis. De cualquier manera me interesa verter una reflexión: Cuando se pretende historizar hechos pasados, lo que supone intentar ir mas allá de una cronología, se requiere de muy diversos referentes materiales en los que se han cifrado dichos hechos, así como de un análisis historiográfico que implica trabajar sobre el contexto de su producción. Tales referentes en el caso de Malinalco pertenecen a distintas formas de registro, los mitos, los restos arqueológicos, las crónicas y otros documentos escritos, las lenguas así como los ritos pasados y presentes. Cuando estos referentes son escasos se asiste a un conjunto heterogéneo de datos frente a los que, por el momento, no cabe hacer más que hipótesis que acaso intentan ser cada vez mas abarcativas.

La posibilidad de descifrar esos registros se encuentra fracturada por la conquista, la destrucción de objetos materiales, destrucción de templos, dioses, esculturas, códices; Ese desciframiento se ve complicado por varios factores, entre otros, por la dificultad de dar sentido a dichos cifrados cuando se realizan en otra lengua, con otra cosmovisión que implica otra concepción del tiempo y del espacio y por la escasés de estudios sobre esta zona.

Así, vemos que hay versiones de la historia que se apoyan más en los mitos, otras que se apoyan en la arqueología y, otras más, que aportan datos y relatos recogidos sobre todo a partir del siglo XVI con la conquista y más tarde con la colonia.

Los referentes materiales más antiguos en el caso de Malinalco son:

- 1). Pictóricos- La pintura rupestre de un coyote rojo. La pintura mural, parcialmente destruída, de guerreros ataviados, que se encuentra en la zona arqueológica. La pintura al fresco del patio del convento agustino que se

atribuye al famoso pintor flamenco Simon Pereyng, notable artista del siglo XVI.<sup>903</sup>

- 2) míticos: el mito de origen de las tribus que peregrinaron hacia Tenochtitlan, y el mito que cifra el asentamiento de la tribu nahua en Malinalco, que al parecer ya estaba habitado, conocido como mito de Malinalxóchitl.
- 3) Las familias lingüísticas: Su análisis es una vía que auxilia en la reconstrucción de hechos pasados. Con ello se puede determinar cual es más antigua y trazar migraciones posibles e intercambio entre grupos.
- 4) Restos arqueológicos, que corresponden ya a la etapa mexicana. Comprende la reconstrucción hipotética de su antigua construcción, el descubrimiento de asentamientos constructivos más antiguos en esa misma zona; el análisis de la pintura mural de los guerreros en el Cuauhcalli, las piezas talladas (águilas y ocelotes) sobre la roca monolítica así como esculturas y pedazos de piezas de cerámica.
- 5) Objetos, tales como el *huehueltl*, tambor de piso de la danza de los guerreros, pieza ricamente tallada en madera, un códice sobre piel de venado, que pudo mirar Romero Quiroz en el barrio de San Martín, que al parecer sus habitantes guardan celosamente y no permiten ni su dibujo ni su fotografía, y seguramente tampoco permiten su descripción pues Romero Quiroz no escribió sobre su contenido ni sobre sus características y, esculturas en piedra (decapitadas) encontradas en la zona arqueológica.
- 6) Crónicas, códices y otros documentos eclesiásticos o de la Corona, así como diversos documentos sobre censos de población o listado de tributarios.
- 7) Arquitectura. De la época de la colonia, destacamos por supuesto la capilla abierta, el templo "El Divino Salvador" y el convento agustino. Así como cada uno de los templos que se encuentran en los barrios.

---

<sup>903</sup> José Antonio Aparicio Quintanilla, *Malinalco, Estudio sobre producción e intercambio de alimentos*, tesis doctoral, México, UNAM, 1996, pag. 81 Sobre la pintura al fresco del convento puede consultarse: Jeanette Favrot Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco, Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico* Austin, University of Texas Press, 1993, así como un trabajo de Writh Carr, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo" en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, correspondiente de la Real de Madrid, tomo 41, 1998, pp. 73-103.

Procederé entonces a retomar los aspectos históricos que considero más relevantes, sea porque le dan contexto a mi investigación o porque conciernen directamente a alguno de los puntos que analizo en esta tesis. Para ello me he apoyado en trabajos de investigadores pioneros sobre Malinalco, como García Payón en lo que se refiere a la arqueología, de Romero Quiroz, que aborda el análisis de diversos aspectos de Malinalco, y de Noemí Quezada quien realizó una investigación sobre los Matlatzincas, grupo que está relacionado con Malinalco por razones históricas, regionales, y de su tradición guerrera. La bibliografía es inevitablemente escasa porque existen muy pocos trabajos de este orden sobre la zona. Tampoco existen trabajos de carácter etnográfico en los que pudiéramos apoyarnos ni recuperaciones históricas de tradición oral.

Finalmente realizo una reconstrucción etnohistórica apoyada en mi trabajo de campo, que concierne al ámbito religioso y particularmente a la relación con la muerte y con los ángeles y aves.

Estimo que hay dos formas de concebir la historia. Aquella que es una disciplina, es decir el trabajo historiográfico y su producto, y aquella que es resultado de un acto creador por parte de la comunidad; acto por el cual un grupo humano da sentido a su pasado. Ello ocurre sobre todo en sus actos rituales, Un rito es un acto de interpretación de la comunidad, una experiencia vital, un "documento" cuyos bordes se tornan de pronto difusos pues los planos de registro ritual, son extraordinariamente difíciles de apresar en su conjunto para un observador participante.

Gracias al ritual, el pasado "desunido" del mito se articula, por una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, y por otra parte, con el pasado "unido" que liga a lo largo de las generaciones, a los muertos y a los vivos.<sup>904</sup>

Si la historia es un acto de resignificación del presente hacia el pasado, éste acto y su producto está sujeto a progresivas modificaciones y resignificaciones de cómo una comunidad aprecia ese pasado. Los ritos son actos de resignificación del pasado. La Semana Santa en Malinalco nos dará ocasión de

---

<sup>904</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento Salvaje*, México, FCE., 1964 p.343.

analizar qué pasado está presente y qué concepción de la muerte se desprende de este rito. Esta experiencia fue muy importante para mí porque su observación y análisis me permitió organizar los otros eslabones que yacían para mí inconexos, eslabones a los que me he referido nombrándolos *referentes materiales*. Aquí abordaré someramente este punto para analizarlo más detenidamente en el apartado segundo de este capítulo.

Comenzaremos por los mitos de origen de las tribus migratorias que salieron de Chicomoztoc (las siete cuevas) que se recrea en diversos grupos que se asentaron en la parte central del país.

“Es de saber que los mexicanos, los que agora son Tarascos y avitan la provincia de Mechoacan, y los de la provincia de Malinalco, todos eran de una congregación ó parcialidad y parientes, y salieron de aquella séptima cueva, debajo del amparo de un dios que los guiaba y todos hablaban una lengua...”<sup>905</sup>

En la *Historia tolteca-chichimeca*<sup>906</sup> se muestra, en la lámina VII del códice, a los Toltecas sacando a los Chichimecas de Chicomoztoc-Colhuacatepec.

Según Duverger<sup>907</sup> la cultura mexicana y más propiamente la filosofía mexicana, está signada por la historia migratoria que los pueblos de origen construyeron. La migración fue penosa en múltiples sentidos según los documentos y determinó su cosmovisión. La búsqueda de un territorio propio implica atravesar muchas incertidumbres y conformar una organización “móvil” altamente adaptable y eficiente.

Chicomoztoc es en el mito el lugar de las siete cuevas. De una de ellas salió el grupo que se quedaría luego en Malinalco. El significado de las cuevas, en el mito, es sagrado, está asociado al origen, representan el *axis mundi*, es la gran matriz de la tierra de donde vinimos y a donde regresamos. Simbolizan también

---

<sup>905</sup> Durán *op. cit.* p. 72.

<sup>906</sup> Historia Tolteca-chichimeca, versión preparada y anotada por Heinrich Berlin y Silvia Rendón, México, Porrúa, 1947. Véase reproducción del trazo de las migraciones que aparecen en este códice, en el anexo I de esta tesis.

<sup>907</sup> Duverger, *La flor ...op.cit.* pp.10-13.

un repositorio de agua y de víveres,<sup>908</sup> y son un lugar de comunicación entre el mundo terrenal y el inframundo.<sup>909</sup> Se cree que en las cuevas se depositan los espíritus de los muertos. Doris Heyden<sup>910</sup> afirma que según el Códice Ramírez, el linaje de la gente se identificaba con una cueva. Por esa razón ha sido también un lugar de realización de los sacrificios y ofrendas a los dioses, o al cerro mismo considerado sagrado.<sup>911</sup> La Localización de la pirámide de Teotihuacan encima de la cueva debido a su carácter sagrado, dice Doris Heyden, recuerda la geomancia oriental, donde la energía vital de los elementos de la naturaleza, sobre todo las montañas, fluye por la tierra y se deposita en alguna cueva. Esta cueva, donde casi siempre se guarda el viento y el agua es un lugar favorable para una construcción, o el asentamiento de un pueblo o una tumba.<sup>912</sup>

Alvarado Tezozomoc ha fechado en 1 Pedernal el año de salida de las tribus migratorias de Aztlán.<sup>312</sup>

"Pocos son los grupos del centro de México que no poseen alguna tradición que les liga a las tribus que salieron de Chicomóztoc, (siete cuevas ) lugar mítico."<sup>312</sup>

Al analizar Noemí Quezada cinco documentos (Anales de Tlatelolco, Tira de la Peregrinación, Códice Azcatitlán, Chimalpahin, y en la versión de Torquemada) en los que aparecen los nombres de los grupos que participaron en la peregrinación mexicana, destaca que los malinalcas aparecen en todos ellos.<sup>915</sup>

Existe coincidencia en los estudiosos del tema, y entre la población, en que la más antigua población de Malinalco tenía un origen tolteca. Tula era la capital de los toltecas y al quedar destruída sus habitantes se dispersaron y el poder político se trasladó al Valle de México y fundó Culhuacan.<sup>916</sup>

<sup>908</sup> Doris Heyden "La matriz de la tierra" en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía del Altiplano Central*, México UNAM, 1991.

<sup>909</sup> Hermitte, citado por Heyden, *ibidem*, p.506.

<sup>910</sup> Doris Heyden, "Las cuevas de Teotihuacan", *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, Vol. VI, #34, 1998.

<sup>911</sup> En el capítulo dos nos hemos referido a las ofrendas que actualmente se realizan aún en el Popocatepetl.

<sup>912</sup> Heyden, "La matriz ..." *op. cit.*, p. 502.

<sup>913</sup> *Crónica Mexicayótl*, México, UNAM, Instituto de Historia, traducción directa del náhuatl por Adrián León, Imprenta UNAM México, 1949, p. 14.

<sup>914</sup> Noemí Quezada, *Los Matlatzincas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 37.

<sup>915</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>916</sup> Javier Romero Quiroz, *Historia de Malinalco*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1980, p. 47.

Otro mito que nos habla de los orígenes, pero en este caso, del asentamiento de los nahuas en Malinalco es el mito de *Malinalxóchitl*. El mito refiere que Malinalxóchitl salió con su hermano Huitzilopochtli, luego hubo conflicto entre ellos.

“Cuando Huitzilopochtli dejó a su hermana Malinalxoch dormida en el camino junto con todos sus padres, fue porque no era una persona humana, sino que se había convertido en una grandísima malvada que se ocupaba de comer corazones y pantorrillas, en embaucar, adormecer y apartar del buen camino a las gentes, hacerles que comiesen culebras y buhos y tenía tratos con todo cienpies y araña; siendo pues así una hechicera grandemente malvada, por lo que no la quiso Huitzilopochtli y por ello no trajo acá a su hermana Malinalxoch dejándola dormida con sus padres.”<sup>917</sup>

“Inmediatamente dijo Huitzilopochtli, el sacerdote, a sus padres, a los apellidados “teomamas” el primero de ellos llamado Cuahtequetzquí el segundo Axolohua, sacerdote, el tercero llamado Cuauhcoatl, y al cuarto llamado Ocacatzin: ¡“Oh padres míos” no es mi tarea el cuidar de Malinalxoch. Cuando salí fui enviado acá, diéronme alla la flecha y el escudo, puesto que la guerra es mi tarea; para que mi voluntad rijá en los poblados de todas las partes esperaré, me enfrentaré a, me encontraré con las gentes de los cuatro puntos cardinales, y les daré de beber, les daré algo, pues que reuniré aquí a las diversas gentes; empero no las conquistaré inútilmente, sino para que vea yo la casa de piedras preciosas, la casa de oro, la casa de plumas de quetzal, la casa de esmeraldas, la casa de coral, la casa de amatistas, las diversas plumas, el continga azul, el flamenco rojo, el tiznitzcan, todas las plumas preciadas, el cacao multicolor, y el algodón policromo; todo lo veré puesto que en verdad ésta es mi tarea y para ello me envió, por esto, oh padres míos! Avituallaos y vamos pues, que allá están aquellos a quienes hemos de apresar”...<sup>918</sup>

“Cuándo la hermana de Huitzilopochtli Malinalxoch se despertó después de que la dejaron dormida y a pie, lloró y dijo a sus padres “¡Oh padres míos! ¿ A dónde iremos? Puesto que ciertamente nos ha dejado furtivamente mi hermano mayor Huitzilopochtli ¿dónde habrá ido el bellaco? Busquémonos por tanto la tierra a la que tengamos que ir, ya que por doquier hay gentes establecidas”, enseguida vieron el monte llamado Texcatpetl sobre el cual se establecieron, suplicándose a los aborígenes del lugar, los texcaltepecanos, quienes de consuno les dijeron: “Está bien estableceos sobre el Texcaltepetl” Malinalxoch se hallaba ya encinta y le abultaba mucho el vientre; y entonces nació el hijo de Malinalxoch, quien fue varón y de nombre Copil cuyo padre era el llamado Chimalcuauhtli, rey de Malinalco”<sup>919</sup>

<sup>917</sup> Crónica Mexicayotl, op. cit. p. 29.

<sup>918</sup> *Ibidem* p. 30

<sup>919</sup> *Ibidem*, p. 31.

Según la tradición oral en el barrio de San Martín, cuyos habitantes tienen fama de brujos, Malinalxóchitl es recordada con cariño, como una gran maestra que les enseñó diversas artes, entre ellas el conocimiento y aplicación de plantas medicinales que se dan en el lugar.<sup>920</sup>

Noemí Quezada interpreta el mito como el cifrado de un conflicto por el poder entre la condición masculina y la femenina, lo hace a partir de analizar la condición de las diosas madres.<sup>921</sup> En la crónica Mexicayotl, aparecen frases de Huitzilopochtli que establecen claramente la ambición de éste por el poder bélico y por adquirir tierras y riquezas.

Una crónica citada por Noemí Quezada, *La historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, dice: "...los de Culhuacan, que vinieron juntos con los de México a esta Tula, y allí se repartieron y vinieron derecho a Culhuacan, y hicieron allí a Xuchimilco y a Malinalco y a Ocuylá. Estos cuatro pueblos poblaron y de camino poblaron a Cuitlalavaca, y así estuvieron 120 años y después vinieron los de México y llegaron y como dizen a Chapultepeque y tuvieron guerra con los de Culhuacan."<sup>922</sup>

De cualquier manera existe coincidencia en los estudiosos del tema en que la más antigua población de Malinalco tenía un origen tolteca. Tula era la capital de los toltecas y al quedar destruída sus habitantes se dispersaron y el poder político se trasladó al Valle de México y funda Colhuacan.<sup>923</sup>

Los fechamientos arqueológicos son posteriores. Revela García Payón que las excavaciones arqueológicas permitieron localizar una subestructura correspondiente a la última época matlatzínca, es decir anterior al año de 1476. Luego de este año, en que Malinalco fue conquistado por Axayacatl. Se nombró a Citlacoaci como representante azteca de la zona. Luego se realizaron otras construcciones, y estos datos se encuentran ratificados por las

<sup>920</sup> Angela Ma. Martínez, *Malinalxocco, Desde el centro de la espiral de la Malinalli*, México, Talleres de Integración, sin lugar ni fecha de edición impresa. La autora afirma que se imprimió en 1999. p. 5.

<sup>921</sup> Quezada, *Sexualidad, amor...* p. 67.

<sup>922</sup> Quezada, *Los Matlatzincas...op.cit.*, p. 40.

<sup>923</sup> Romero Quiroz, *op.cit.* p. 47.



versiones históricas de varios documentos, entre ellos, de la Historia *Tolteca Chichimeca*.<sup>924</sup>

La zona arqueológica se encuentra en el cerro conocido como el *Cerro de los Idolos*, que según el estudio topográfico mide 215 metros de altura sobre el nivel de la población, y está dividido en tres mesetas a diferentes alturas.<sup>925</sup> En la meseta superior se encuentran los restos de grandes terrazas en cuyos lugares más prominentes existen vestigios arqueológicos de varios edificios de plantas circulares y rectangulares.

Uno de los edificios fue un templo fabricado en un monolito. El *Cuauhcalli* o “casa del sol”<sup>926</sup> La escalera monolítica del templo 1 es de 13 peldaños, cifra simbólica pues 13 eran los niveles celestes.<sup>927</sup> No olvidemos que se creía que los guerreros al morir iban a acompañar al sol.

Se supone que en el Cuauhcalli se celebraban ceremonias de iniciación de los militares mexicas, a juzgar por varios índices: La pintura mural que representa guerreros ataviados,<sup>928</sup> las esculturas de piel de las águilas y ocelotes labradas en la roca que son símbolos guerreros.”...cuyas estatuas encontramos, la del primero sobre una serpiente de sangre y la del segundo sobre un tlalpanhuehuetl de guerra,...”<sup>929</sup> así como por las figuras talladas del huehuetl, instrumento de percusión empleado en la danza de los guerreros. Según Doris Heyden la cueva era el escenario de ciertos ritos de iniciación. Para esta autora el templo monolítico de Malinalco es una cueva artificial en cuyo interior celebraban sus ritos los guerreros jaguar y águila.<sup>930</sup>

Malinalco es una comunidad que históricamente ha tenido un culto solar. Para México, como para otros pueblos mesoamericanos el águila (cuauhtli) y el

<sup>924</sup> José García Payón., *Monumentos Arqueológicos de Malinalco*, México, Gobierno del Estado, 1947 p. 24.

<sup>925</sup> *Ibidem.*, p 13.

<sup>926</sup> También en Tenochtitlan había un *Cuauhcalli*, según Durán

<sup>927</sup> Cuatro pisos de transcurso temporal los más próximos a la tierra más 9 pisos que están sobre nosotros, de eterno presente. La unión de lo masculino con lo femenino, de la tierra con el cielo es lo que, se creía, produce la circulación del tiempo. Los nueve pisos superiores ya no se “mezclan” con la tierra, por ello son de eterno presente. Véase López Austin, *Tamonachan, Tlallocan*, op. cit. pp. 20 y 21.

<sup>928</sup> García Payón, op.cit.véase fotografía anterior a la p 21.

<sup>929</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>930</sup> Heyden, “La matriz ...” op. cit., p. 509.

ocelote (ocelotl), mal llamado tigre,<sup>931</sup> son animales sagrados, ligados a la mitología del origen del mundo y más específicamente del sol y la luna. Son los animales que saltan a la hoguera después de los dioses Tecuiztecatl y Nanahuatzin. Hemos transcrito ya el mito en el capítulo 2 de esta tesis. El culto solar y los guerreros son indisociables. Es una asociación en la que se fusionan las dos fuentes de la economía mexicana, la agricultura, y la guerra.<sup>932</sup>

“Huuo en esta tierra vna orden de caualleros que profesauan la milicia y hacian boto y promessa de morir en defenssa de su patria y de no huir la cara a diez ni á doze que les acometiessen los quales tenian por dios y caudillo al sol y por patron como los españoles a santiago gloriosso donde todos los que profesauan y entrauan en esta compañía eran gente ylustre y de balor todos hijos de caualleros y señores sin admitir gente de baja suerte por mas baliente que fuesse y assi la fiesta de los caualleros e hijos-dalgo hecha a onrra de su dios el sol a la qual llamauan nauholin que quiere decir *quarto movimiento* debaxo del qual nonbre la solenicauan conforme a la calidad de las pessonas cuya fiesta era.”<sup>933</sup>

Malinalco era zona de tránsito prehispánico, *el gran Ohtli* o camino prehispánico.<sup>934</sup> Esta ruta conducía a otras zonas algodoneras y cacaoteras. Su importancia económica y religiosa se extendió a la colonia. Su importancia religiosa está relacionada con el Valle de Toluca y con Morelos.<sup>935</sup> Actualmente el pueblo es también cabecera del municipio. Según Romero Quiroz es posible que la antigua ciudad prehispánica estuviera asentada sobre la actual.

Los restos arqueológicos revelan que los grupos que ahí vivieron, habían alcanzado un elevado desarrollo social y económico, y que poseían una compleja organización.<sup>936</sup>

<sup>931</sup> porque el tigre es un animal de manchas muy distintas, rayado, y de origen asiático.

<sup>932</sup> Aspecto que puede apreciarse en los hallazgos del Templo Mayor. Los dos templos más importantes están dedicados a Huitzilopochtli dios de la guerra y a Tláloc dios de la lluvia.

<sup>933</sup> Durán, *op. cit.* p. 113 Evidentemente la cuestión del señor Santiago, a que se refiere Durán, es un agregado posterior. En América no había caballos ni tampoco devoción al Sr. Santiago. Les debió impresionar a los guerreros mexicas, los caballos pues en ellos venían montados los soldados españoles.

<sup>934</sup> Tenochtitlán, Atlapulco, Xalatlaco, Coatepetl Atzinco, tierras de Matlatzincas, Ocuila, Chalma, Malinalco, Tenancinco, Zumpahuacan, Tonatico, Tectipac, Ichcateopan, Teloloapan y Oztuma, que recorrió el Huey Tlatoani Ahuizotl, Romero Quiroz, *op. cit.* p. 8.

<sup>935</sup> Quezada, *Los Matlatzincas...*, *op.cit.* p. 62.

<sup>936</sup> Arturo Guevara Sánchez, *Esculturas ofrendadas en Malinalco*, una hipótesis, México, INAH, 1991, pp. 19,44 y 48. El autor analiza el hallazgo de esculturas encontradas en dicha zona. El hallazgo presenta un detalle: Aparecen decapitadas. Él propone la hipótesis de que tal hecho nos es azaroso sino que constituía parte de la ofrenda, y que no se trata de una destrucción posterior, sino de una decapitación ritual. Esto no es un hecho aislado, en diversos sitios arqueológicos del área mesoamericana, por los hallazgos se ha deducido que existía la costumbre de destruir el objeto que se ofrendaba en sacrificio. Ello explica que gran parte de las figurillas antropomorfas se encontraran decapitadas.

"Malinalco fué conquistada por los aztecas bajo las órdenes de Axayacáti en 1476, a partir de entonces se convirtió en una población tributaria de México Tenochtitlán" <sup>937</sup>

Se cree que vivían principalmente de la agricultura. La propiedad común de la tierra constituyó un eje alrededor del cual se tejió la cohesión social, la ayuda mutua con la familia ampliada, la producción de artesanía para la autosuficiencia, y en ese sentido cada comunidad agraria cumplía funciones económicas, políticas, religiosas y militares.

No podemos dejar de referirnos al *Huehuetl de Malinalco* obra tallada con exquisitez en madera que nos interesa porque se relaciona con los guerreros, y será un elemento de apoyo para analizar la concepción de la muerte de la Semana Santa contemporánea. <sup>938</sup> La calidad del tallado y la simetría de la forma revelan el grado de desarrollo artístico alcanzado. Romero Quiroz es uno de los que se han detenido a estudiarla, remitimos al lector a su obra y sólo mencionaremos brevemente algunas de sus características. El autor afirma que el fonema náhuatl *veuetl* es equivalente a atabal o tambor. <sup>939</sup> El timbal tiene una fecha *nauí olin*, cuatro movimiento, conocido signo del sol. <sup>940</sup>

" A los lados de la fecha *nauí olin*, símbolo e imagen del sol, vemos a la derecha, una (sic) águila (*quauhtli*)(grabado 67d), y a la izquierda, un jaguar (*océlotl*) (grabado 67b) animales vigorosos que son imágenes y símbolos de los guerreros, considerados francamente como águilas y jaguares (*quauhtli-océlotl*). Hállanse vueltos hacia la imagen solar y puestos aquí a ambos lados del signo del sol, porque éste se relaciona siempre y dondequiera con la guerra y con los guerreros. El sol mismo es el *Quauhtleuánitl*, "águila que asciende" <sup>941</sup>

El conjunto de grabados en el timbal (*huehuetl*) de madera de Malinalco confirma que se trata de un instrumento musical usado en la *Danza de los*

<sup>937</sup> Apancio, *op.cit.* p.66.

<sup>938</sup> véase representación del grabado en Anexo I.

<sup>939</sup> Romero Quiroz, *op. cit.* cap. II, pp. 86 y sigtes.

<sup>940</sup> *ibidem*, p.88

<sup>941</sup> Eduardo Seler citado por Romero Quiroz, p. 88. Esta imagen me parece importante analizarla porque existe una constante iconográfica a lo largo de la historia, la analizaré más adelante al referirme a la significación que de la muerte tienen los malinalcas a partir del estudio del ritual de Semana Santa. Véase imágenes en el anexo VI. El subrayado es mío.

Guerreros, "...pero en el cual se representa a estos como a muertos en la guerra, como a destinados a morir sacrificados."<sup>942</sup>

Malinalco y Ocuilán eran importantes núcleos religiosos y políticos, ambos centros de recolección de tributos para la Triple Alianza.<sup>943</sup>

Nos referiremos ahora a las formas de enterramiento Matlazinca. De las formas de enterramiento se pueden deducir las creencias que un grupo humano tiene, o tuvo, sobre la muerte y, si seguimos a Hertz, se puede inferir la razón material de sus probables ritos de duelo. Como ya se ha dicho los matlitzincas habitaron la zona de Malinalco. Según García Payón, quien ha distinguido 3 épocas diferentes en materia de sepulturas, por las diferentes estratificaciones de los restos, la cremación no se practicaba entre los matlitzincas en la primera y segunda época, pero sí en la tercera.<sup>944</sup> Revela que la cremación no se practicaba sobre el cuerpo entero sino sólo sobre los huesos descarnados. De donde se puede suponer que se trataba de enterramientos secundarios. La cremación era acompañada, algunas veces, de objetos del difunto que al cremarse también eran destruidos. Los restos de la cremación eran colocados sin ningún arreglo, exceptuando el cráneo que se colocaba en un cajete trípode.<sup>945</sup>

"...por el hecho de haber encontrado en muchos de los entierros, no las pertenencias del difunto sino pequeñas reproducciones de éstas, se puede deducir que este pueblo profesaba ciertos conceptos anímicos en los que jugaba un papel importante la vida ulterior del hombre más allá de la muerte, pues creemos que estas miniaturas se entregaban al alma del difunto con el mismo objeto que los de su pertenencia."<sup>946</sup>

Agrega el autor que los matlitzincas practicaban el rito de duelo *nitecathiyaa*, pero no explica como llega a esa conclusión, quizás se deriva del tratamiento del cuerpo en dos tiempos cómo hemos analizado en el capítulo uno de esta

<sup>942</sup> Romero Quiroz, *op. cit.* p. 93.

<sup>943</sup> Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México UNAM Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, Traducción de Stella Mastrangelo, p.174.

<sup>944</sup> José García Payón, "Manera de disponer de los muertos matlitzincas" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, Tomo V, No. 1 Ene-Abr. 1941 p.70.

<sup>945</sup> *Ibidem* p. 71.

<sup>946</sup> *Ibidem*, p. 77.

tesis. Lo que sí nos dice es que no se sabe en qué consistía tal rito. Los lugares donde concentraban las osamentas de sus difuntos recibía el nombre de *pychoritehaqui*.<sup>947</sup>

Otro lugar funerario ha sido la cueva de Chalma. Como hemos dicho las cuevas simbolizaban lugar de nacimiento y de muerte. Ahí permanecían los restos de los niños sacrificados a Oztoteotl. Chalma, "lugar de sacrificadores"<sup>948</sup> era el nombre con que se designaba al pueblo, hoy se llama Chalmita, y Chalma es el nombre del santuario;<sup>949</sup> pertenece a Malinalco, es una población que se encuentra a escasos kilómetros de la cabecera municipal.

Desde tiempos precolombinos Chalma ha sido un importante centro religioso. Antiguamente se daba culto a una deidad de cuyo nombre no queda memoria. Los frailes afirman que los lugareños se referían a ella con el nombre de Oztotéotl, "Dios de la cueva",<sup>950</sup> cuyas ofrendas consistían en olores, sangre y corazones de niños y animales en cajetes de piedra. Según Noemí Quezada el sacrificio de niños sugiere que la deidad es una advocación de Tláloc.<sup>951</sup> De la misma opinión es Doris Hayden, quien afirma que era común ofrecer niños sacrificados a las deidades del agua, sacrificio que era realizado en el interior de la cueva.<sup>952</sup> Las cuevas han sido centros sagrados para los peregrinos, Chalma es un buen ejemplo. Refiere que las peregrinaciones fueron más frecuentes en periodos de agitación religiosa o política.<sup>953</sup>

Otra hipótesis válida es la de Romero Quiroz, quien afirma que Oztotéotl es una advocación de Tezcatlipoca.<sup>954</sup> Quizás los sacrificios de niños pudieron estar dedicados a él pues se consideraba que a él se los debían, como hemos mostrado en el capítulo dos. Si los niños de pecho que morían sacrificados iban al árbol nodriza o Chichihualcuauhco para esperar renacer, y las cuevas eran

<sup>947</sup> *ibidem* pag. 78.

<sup>948</sup> Romero Quiroz, *op.cit.* pag. 11

<sup>949</sup> Miguel Othon de Mendizabal, "El Santuario de Chalma" en *Anales de Antropología e Historia*, Vol 3 4ª. Época, 96-106, México, 1925.

<sup>950</sup> Mendizabal piensa que la deidad en cuestión era de culto universal en el centro de México, y que no podía tratarse de un dios local, en virtud de haber sido un importante centro de peregrinación, *op. cit.* p. 97.

<sup>951</sup> Quezada, *Los Matlatzincas...op.cit.*, p. 61.

<sup>952</sup> Heyden, "La matriz ..." *op. cit.*, p.502.

<sup>953</sup> *ibidem*, pp 509-510

<sup>954</sup> Romero Quiroz, *Op. cit.*, pp 177-195.

un lugar a donde iban los espíritus de los muertos, es posible que por esa razón los sacrificaran en la cueva. Es una manera de alimentar a la cueva de una potencia fecunda íntimamente asociada a la idea de repositorio de víveres.

Con la conquista y la evangelización Oztoteotl fue cambiado, por los agustinos, por un Cristo, *El Señor de Chalma*. Lo hicieron aparecer como un milagro. Pero muchos “milagros” se produjeron precisamente en centros de culto de antiguos dioses.<sup>955</sup>

A inicios del siglo XVII, Bartolomé Hernández de Torres y Hernández, mestizo de Jalapa que adquirió el nombre agustino de Fray Bartolomé de Jesús María, se dio a la tarea de iniciar la construcción de la capilla, un conventículo, hospederías para los peregrinos y una escalinata para facilitar el peligroso acceso a la capilla.<sup>956</sup> El Cristo del “milagro” se destruyó en un incendio ocurrido entre 1809 y 1815, los frailes mandaron hacer una réplica de la escultura en cuyo interior colocaron las cenizas del antiguo Cristo.<sup>957</sup> Según Romero Quiroz, miles de peregrinos acuden al santuario para ser perdonados, y a ello se debe el baño ritual que se realiza en el río que corre a un lado del templo.<sup>958</sup>

Un aspecto importante, para el tema que nos ocupa, podemos extraer de esta reflexión sobre el Señor de Chalma. En Tlalcuapan y Totolac, dos comunidades del Estado de Tlaxcala, cuando un niño muere le cantan una canción al tiempo que lo coronan de flores, uno de los versos reza así:

Toma tu corona niño,  
aunque sea de palma  
para que te reciba  
el Señor de Chalma<sup>959</sup>

Este canto nos muestra como la muerte de un niño es asociada con una muerte sacrificial como la que se realizaba antes al Señor de Chalma.

<sup>955</sup> Mendizábal, *op. cit.* p. 98 y 101. Actualmente para mantener la devoción, los fieles colocan, una vez al año, el cordón umbilical de los recién nacidos en el célebre ahuehuete del camino de Chalma a Ocuila.

<sup>956</sup> *Ibidem.*, p. 99.

<sup>957</sup> Luis Mario Schneider, *Malinalco, Monografía Municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1999, p. 117.

<sup>958</sup> Véase fotografía en anexo IV.

En el sistema de poder azteca, la explotación estaba basada en la esclavización generalizada de las comunidades por el Estado y sus representantes; lo que se materializaba con el pago del tributo. Cortés se valió de esta relación para oponer a los tributarios contra el Estado mexicana.

Probablemente visitado por primera vez por españoles a comienzos de 1520, Malinalco se alzó en rebelión en la primavera de 1521. Para fines de ese año, después de una expedición punitiva mandada por Andrés de Tapia, la región quedó bajo control español.<sup>960</sup>

Refiere Noemí Quezada que Malinalco, según las crónicas de la orden agustina, era de lengua nahua.<sup>961</sup> Se hablaba mexicano antes de la conquista de Axayacátl en 1476.

El náhuatl predominaba en Malinalco y Tzompahuacan y el Matlazinca en el resto. En Ocuila se hablaba ocuilteco, emparentado con el matlazinca.<sup>962</sup>

“El valle de Toluca fue conquistado por los españoles en dos expediciones armadas. En ambos casos, los conquistadores españoles entraron al Valle por Malinalco. La primera expedición se realizó como consecuencia de la visita que hicieron para quejarse ante Cortés, un grupo de indios de Cuernavaca, de las agresiones que les hacían los de Malinalco ...” Andrés de Tapia los venció y quemó Malinalco.<sup>963</sup>

Una vez lograda la conquista militar, y vencida la resistencia de sus pobladores, era necesario, para la Corona, comenzar la evangelización. En 1540 se fundó un convento agustino. Su material de construcción fue tomado de la zona arqueológica. Los misioneros dispusieron de esas rocas basándose en la orden del Virrey 23 de agosto de 1538.<sup>964</sup>

---

<sup>959</sup> Scheffler, *op.cit.* p. 50.

<sup>960</sup> Peter Gerhard: *op.cit.*, p.174.

<sup>961</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden, de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Reimpresión 1926, apéndice XCIV. p.235. citado por Quezada *Los Matlatzincas...**op.cit.* p.29.

<sup>962</sup> Quezada, *Los Matlatzincas...**op.cit.*, p. 29.

<sup>963</sup> Aparicio Quintanilla, *op.cit.* p. 92.

En el siglo XVI había en Malinalco una iglesia con 7 ministros agustinos.<sup>965</sup> El fundador fue Fray Juan de San Román. Junto con Fray Francisco de la Cruz, Fray Jerónimo de San Esteban, Fray Agustín de Coruña, Fray Jorge de Avila y Fray Alonso de Borja.

Los agustinos penetraron en esta área a fines de la década de 1530 y fundaron doctrinas en Santiago Ocuila y San Salvador (Transfiguración) Malinalco. En 1552 se estaban construyendo conventos en ambos lugares.<sup>966</sup>

En Malinalco siguió existiendo una parroquia agustina hasta después de la independencia y Chalma subsistió como claustro agustino.<sup>967</sup>

“¡Casi todas las iglesias están orientadas de tal forma que todos los fieles ven hacia donde sale el sol y dan la espalda a donde se mete quiere decir que los fieles reciben a Cristo y dan la espalda al diablo!”<sup>968</sup>

Resulta interesante advertir como los agustinos han propiciado esta identificación entre Cristo y el Sol, o la han buscado para favorecer el sincretismo, o bien han sido “adoctrinados” por su comunidad, ella les ha dado la clave de cómo inculcar el sacrificio de Cristo. La influencia nunca es unidireccional.<sup>969</sup>

En Malinalco el único templo que no ve al oriente es Santa Mónica. La capilla se construyó al pié del Cerro de los Idolos. Santa Mónica luchó insistentemente por la conversión de su hijo Agustín, que luego sería santo. Santa Mónica se constituyó en un modelo a seguir para los agustinos.<sup>970</sup>

---

<sup>964</sup> García Payón, *Monumentos ...op.cit.*, p.13.

<sup>965</sup> Informante, Padre Socorro S. párroco actual del Templo El Divino Salvador.

<sup>966</sup> Gerhard *op.cit.*, p.175.

<sup>967</sup> *ibidem*, p.175.

<sup>968</sup> Tablero del convento de Malinalco, fue retirado para restaurar las pinturas. Había sido colocado por los actuales agustinos.

<sup>969</sup> Véase Ruth Zimmerling *El concepto de influencia y otros ensayos*, México Fontamara, 1993.

<sup>970</sup> Sobre la forma que tuvieron los agustinos para administrar el bautismo, véase Robert Ricard, *Op.cit.*, pp. 166,167 y 177.



“De que Santa Mónica tuvo una gran influencia en la mentalidad de europeos y nativos, nos habla el que se haya colocado al Techcatl frente a la entrada de su capilla, y el que como lo señala la tradición oral, en su interior se guardara el maravilloso huéhuetl de Malinalco...”<sup>971</sup>

El Techcatl era una representación solar, era una pieza con un círculo rodeado de líneas a la manera de rayos.<sup>972</sup>

Malinalco fue dividida entre dos encomenderos y la mitad perteneciente a Cristobal Romero pasó a la Corona a fines de 1532. La otra mitad estaba encomendada a Cristóbal (Sebastián) Rodríguez de Ávalos, conquistador, cuya viuda se casó con Cristóbal Hidalgo en 1545. Un hijo del conquistador, Cristóbal Rodríguez de Ávalos aparece en las listas de 1560-1597, mientras que su nieto, Agustín de Villasana, recibía el tributo en 1604. Esta mitad de Malinalco era todavía encomienda en 1688.<sup>973</sup>

Un corregidor administraba la mitad de Malinalco perteneciente a la Corona desde el 29 de Diciembre de 1532 y durante la década de 1550 se encargó también de encomiendas vecinas y fue designado alcalde mayor de una provincia que incluía el corregimiento de Atlahuaca y Suchiaca. La sede del gobierno que estuvo al principio en Malinalco, se desplazó a Tenancingo antes de 1580. A partir de 1787 este magistrado, pasó a ser subdelegado de la intendencia en México con tenientes en Malinalco y Tecualoya.<sup>974</sup>

“Los agustinos consideraban indispensable el contar con haciendas rurales, con cuya explotación podían sostener sus iglesias y misiones. Con este fin, en pocos años llegaron a tener bastantes haciendas en los alrededores de México, Puebla y Oaxaca.”<sup>975</sup>

Pero los agustinos nunca tuvieron tantas ni tan grandes como las que tuvieron los jesuitas. En un documento de 1773 se consignan las haciendas que los jesuitas tenían en Malinalco, en La Negra, San Nicolás, Santa Catarina y Xalmolonga.<sup>976</sup>

---

<sup>971</sup> Guevara, *op.cit.*, p. 51.

<sup>972</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>973</sup> Gerhard, *op.cit.* p. 174

<sup>974</sup> *Ibidem* p.175.

<sup>975</sup> Aparicio Quintanilla, *op.cit.* p. 81.

<sup>976</sup> *Ibidem* p. 80.

Malinalco fue un importante centro religioso, tenía 9,200 habitantes hacia 1565. El número de tributarios indios cayó de 6985 en 1570 a 3035 en 1597 y apenas 1405 tributarios en 1643. Hubo en este periodo algo de emigración, principalmente a la vecina Cuernavaca en la década de 1570 y después. Recuentos posteriores registran 1667 tributarios en 1688, 2657 en 1743 y 4163 en 1801.<sup>977</sup>

En 1812 se juró la constitución política de la monarquía española. Se dieron cita todas las comunidades de Malinalco para dar solemne lectura a la constitución. Se procedió al acto de juramento de obediencia. Desde el Santuario de Chalma salió el busto del Señor Don Fernando VII con un estandarte que elevaba el sub-prior Manuel Corona bajo repiques de campana, música, cohetes, flores y frutas, a lo largo de tres leguas hasta que se les unieron miembros de Xalmolonga. Al llegar a la cabecera se leyó la constitución en el púlpito y acabada la misa hicieron los curas, religiosos y demás miembros de la feligresía, el juramento de guardarla. Luego se trasladó el tablado que representaba el regio trono a la plaza y ahí se volvió a leer y a jurarla con tropa y público. Constitución que "...asegura libertad y ya no vivir como esclavos sino como hijos, pues protege a la viuda, acoge al huérfano y da socorro al desvalido".<sup>978</sup>

Me interesa destacar de este hecho que se firmara dos años después de iniciada la guerra de Independencia y el carácter ritual de la peregrinación con la efigie de Fernando VII que buscaba trazar una trayectoria espacio-temporal vinculada con su más antigua ruta de peregrinación sagrada. De tal suerte que la ley queda sacralizada no tanto por el juramento en sí mismo como por el recorrido espacial y el carácter que éste tomaba. El busto de Fernando VII sale y camina, como antaño lo hiciera un dios nahua. Se asienta su poder sobre el religioso, y arranca de Chalma como para situar aún más una identificación entre Oztotéotl, El Cristo de Chalma y Fernando VII.

<sup>977</sup> Quezada, *Los Matlatzincas*,... op.cit. p. 15.

<sup>978</sup> Anónimo, *Solemne Demostración de Malinalco en la publicación de la Constitución Política de la Monarquía Española* México, Ofna. D. Mariano Ontiveros, año, 1812.

No he estudiado el período colonial en el caso de Malinalco. Se requiere de investigación documental y apoyarse en trabajos etnográficos, en análisis de mitos de la región; éstos últimos hoy por hoy son prácticamente inexistentes. Indudablemente el presente de hoy en día debe mucho también a ese período, pero no estoy en condiciones de formular ninguna hipótesis al respecto. Del lugar que la muerte ocupaba en la concepción cristiana colonial ya hemos hablado en el capítulo tres. Restará para otros trabajos investigar si hubo variaciones en las formas de evangelización agustinas en este aspecto. Lo que sí pudimos apreciar es que los agustinos incorporaron a la liturgia ciertos ritos nahuas, con la finalidad de atraer a la población y mantener su hegemonía. Tal es el caso de la *ceremonia de fuego nuevo* que se realiza en Semana Santa, el sábado, víspera del Domingo de Resurrección. Esto nos indica que los agustinos apreciaron bien la importancia de este rito de duelo que cierra un ciclo y abre otro, para implantar sobre esas creencias el dogma de la Resurrección de Cristo.

En 1912, las fuerzas zapatistas ingresaron en Malinalco e incendiaron el Palacio Municipal.

## **b) Geografía**

Malinalco se encuentra ubicado en el actual Estado de México, al sur de la Ciudad de Toluca, en el centro-sur de la República Mexicana. Es un poblado que se encuentra en un valle, flanqueado por dos cerros. El territorio de Malinalco forma parte de la Sierra Volcánica Transversal. Los movimientos geológicos que dieron lugar a la formación de la sierra produjeron enormes masas de lava que configuraron caprichosas formas. La topografía es accidentada y va de los 2600 a los 850 m.s.n.m, y la cabecera está a 1750 m.s.n.m.<sup>979</sup> El terreno es rugoso con piedras de tipo sedimentario. El pueblo de Malinalco es municipio y cabecera. Esta se encuentra a los 18° 57'07" de latitud norte y a los 99° 30'06" de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Su superficie es de 266,17 km.<sup>2</sup>

---

<sup>979</sup> Schneider, *Malinalco*. .op.cit., p. 21.

El tipo de clima es templado lluvioso con lluvias en verano. Temperatura media 20.42°. C Máxima 34.8 y mínima 4.71°. C y lluvia total 1177.0mm Altura media de lluvias 580mm.<sup>980</sup>

El tipo de suelo es podzólico<sup>981</sup> y su humedad es propicia para la agricultura. Existen dos manantiales y arroyos, pero el río principal es el de Chalma también llamado Ocuilán o Amacuzac.<sup>982</sup>

Su flora es abundante. Se dan muy diversos tipos de árboles, de frutos tropicales, así como de plantas silvestres.<sup>983</sup>

Su fauna es muy diversa. Se dice que hasta hace unas décadas abundaba el jabalí y el venado. También se cuenta con una gran variedad de aves de reptiles y de insectos.<sup>984</sup>

Con la legislación del 31 de Enero de 1824 se establece la formación de distintos Estados, entre ellos el Estado de México.<sup>985</sup> Actualmente Malinalco está regido por un gobierno priísta, la presidencia municipal depende a su vez del gobierno estatal que corresponde al Estado de México. La población es mayoritariamente panista. Este es un fenómeno reciente, el Estado de México, había sido un fuerte bastión priísta; al parecer, según la opinión de algunos pobladores hubo fuerte descontento con el resultado de las elecciones. También existen miembros perredistas.

### c) Demografía

El número de habitantes según el último censo del año 2000 es de: 21,760, de los cuales 10553 son hombres y 11,207 mujeres.<sup>986</sup>

<sup>980</sup> Aparicio Quintanilla, *Estudio ...op.cit.*, pp.28 y 29.

<sup>981</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>982</sup> Para mayor información sobre orografía, hidrografía, mineralogía, y geología véase tesis doctoral de Aparicio Quintanilla, *op.cit.*

<sup>983</sup> Aparicio Quintanilla ofrece una enumeración detallada con sus respectivos nombres vulgares y científicos, *op.cit.* pp. 32-33.

<sup>984</sup> Aparicio Quintanilla, *op. cit.* pp. 30-32.

<sup>985</sup> Schneider, *Monografía...op.cit.* p. 49.

<sup>986</sup> *Censo General de Población y Vivienda 2000, Resultados Preliminares, INEGI*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, Aguascalientes, 2000.

En 1990 la población de Malinalco era mayoritariamente infantil hasta los 14 años, había 11,003 habitantes de los cuales 4,028 eran solteros y 5402 casados, en unión libre 918 y 410 viudos. El número de divorcios era reducido, 20 comparado con el número de parejas separadas 130.<sup>987</sup> Pero estas cifras son relativas ya que la migración a los Estados Unidos y las prolongadas estancias de los hombres generan allá nuevas familias y las mujeres de Malinalco no consideran su estado como una separación. También por esa razón el registro de nacimientos es tardío, y a juicio del oficial del registro civil, el treinta por ciento de los nacimientos no se registran sino después de varios años incluso, porque el padre trabaja en Estados Unidos, viven en “unión” libre y sólo pueden poner el apellido del padre si éste acude personalmente. Cuando el padre regresa a veces se olvidan de hacer el trámite.

#### d) Toponimia

Según Antonio Peñafiel, Malinalco, malinal- co es nombre de origen legendario en la tribu Mexica, significa lugar de Malinalxochi, hermana de Huitzilopochtli.<sup>988</sup>

Según Quiroz, Malinalco proviene literalmente de la voz nahuatl *malinalli* nombre dado a una enredadera, liana, paja torcida, y la desinencia *co* lugar.<sup>989</sup> pero no es seguro que malinalli signifique paja torcida, se desconoce la etimología náhuatl. El malinalli tejido se usaba como redes para cargar el carbón. Por eso también se le conoce como “zacate de carbonero”. Según Angela María Martínez, Malinalco fue el nombre con el que se designaba la planta en la antigua lengua de los toltecas.<sup>990</sup>

Según Romero Quiroz, quien ha hecho quizá la indagación mas pormenorizada de la toponimia de Malinalco, afirma que la planta tuvo relación con el sacrificio

<sup>987</sup> Schneider, *Monografía...*, op.cit. p. 34

<sup>988</sup> *Nomenclatura Geográfica de México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897, 2ª. Parte Diccionario. Pag. 143 malinalli también figura entre los nombres de los vegetales de la Obra del Dr. D Francisco Hernandez, titulada *Historia de las plantas de la Nueva España*, citado por Peñafiel, op. cit. 1ª parte, p. 143.

<sup>989</sup> Romero Quiroz, op.cit., p. 35 El autor afirma que hay varios tipos de Malinalli y no todos se prestan para ser torcida o tejida pues tiene pequeñas espinas cortantes.

<sup>990</sup> Martínez, *Malinalxico...op.cit.*, p.3. El nombre científico de malinalli o malinali, es *Muhlenbergia macroura*, Máximo Martínez, *Catálogo de nombre vulgares y científicos*, México, FCE, 1979, p 55. En tarasco malinali se dice

ritual y la muerte y afirma que no es posible explicar cómo. La asociación la establece por ciertas coincidencias que él encontró entre la escena del flechamiento para dar muerte a un cautivo y representaciones donde aparece el flechamiento de la planta. La planta Malinalli está asociada al sacrificio ritual.<sup>991</sup> Esas escenas las encontró en el Códice de la *Historia Tolteca-Chichimeca*. En dicho códice efectivamente se encuentra la lámina XII con una planta de Malinalli flechada, sangrante y en la lámina XV un guerrero flechado.<sup>992</sup> Sin embargo Romero Quiroz, no nos comunica el trayecto que siguió en tal asociación.<sup>993</sup>

Malinalco fue un pueblo solar que practicó el sacrificio ritual.<sup>994</sup> Ciertamente en las representaciones que se ha dado a la planta aparece como un cráneo cuyos cabellos serían las hojas de dicha planta.<sup>995</sup> Según Quiroz, las flores de esta planta son frecuentemente empleadas en los cementerios. Tienen un gran parecido con la pluma de avestruz.<sup>996</sup>

La variedad de la planta que es representada en la *Historia Tolteca Chichimeca* tiene la flor blanca. Los malinalcas, en Semana Santa utilizan actualmente plumas de avestruz blancas y de otros colores para adornar sus cascos romanos (a los que denominan morriones), es decir que emplean un simil de la flor de malinalli. La flor de papel que fabrican para representar una pluma en las cabezas de las niñas vestidas de “angelitas” para esas mismas ceremonias de Semana Santa también se parece o a la pluma o a la flor de malinalli.

Según el autor, en el códice *Magliabecchi*, se puede apreciar que al bulto del muerto le ponían una cabellera de la hierba Malinalli. Y que quizás por eso se le asocia con la muerte. Cabe recordar que como dijimos en el capítulo dos, el

---

*surumuta*, en Morelos le llaman *zacate*, en zapoteca *goba-chita*, y en el Edo. de México, *zacatón*. Martínez, *op. cit.* p.1129.

<sup>991</sup> Romero Quiroz, *op.cit.*, p. 35.

<sup>992</sup> Heinrich Berlín y Silvia Rendón, *op.cit.*, dichas láminas han sido reproducidas aquí en el anexo II.

<sup>993</sup> Hemos encontrado referencias que asocian al maguey con el sacrificio del corazón, hemos mostrado esta relación en el capítulo dos, posiblemente el nopal y la planta malinalli sean de este tenor, pero no tenemos elementos para mantener la hipótesis de Romero Quiroz.

<sup>994</sup> Romero Quiroz *Op. cit.* p. 46.

<sup>995</sup> *ibidem*, p. 33.

<sup>996</sup> circunstancia que nos hace pensar porqué fue elegida esta pluma para los cascos ( o morriones) judíos de los actuales malinalcas en el ritual de Semana Santa. Véase anexo IV.

cabello despeinado, se lo asociaba con estado perturbado o con el duelo, según Virve Pihó.

“En el Códice Borgia, ...aparece el duodécimo día malinalli, con la bandera pámiti, que alude al sacrificio, misma que portan los cuauhtli-ocelotls, guerreros águilas y tigres” tallados en el huehuetl de Malinalco, como veremos, que corrobora el flechamiento de la planta y la relación de la misma con el sacrificio humano y la muerte”<sup>997</sup>

Romero Quiroz también explica que el nombre de Malinalco deriva de los pobladores denominados Malinalcatecatl que procedían de otro lugar también llamado Malinalco. Este pueblo posiblemente existió cerca de Colhuacan, y en su peregrinar estuvieron en Tula ligados a los Colhuacanos del Valle de México y a los Tenochcas.

Otra versión del origen del nombre de Malinalco proviene del mito migratorio de los mexicas, sugiere que el lugar debe su nombre a Malinalxóchitl, hermana de Huitzilopochtli, a quien éste abandonó, en ese lugar, con sus huestes prosiguiendo sin ella la migración.<sup>998</sup>

Las representaciones de la planta *malinalli*, duodécimo signo de los días aparecen en varios códices, me referiré a la que aparece en el *Códice Cospi*. De este Carmen Aguilera nos dice que no se dibuja la yerba específica sino que se recurre a un complejo de formas en el que convergen varios significados asociados. Se trata de una mandíbula descarnada, con dientes, ya sea sólo de la línea inferior, de ésta y la superior; sobre la mandíbula crece la yerba en flor, en ocasiones con cuentas ricas. Cuando se han pintado las dos hileras de dientes, éstos muerden un corazón, que a veces sangra. En tres ocasiones a la yerba le añaden un ojo redondo y un ganchillo amarillo como nariz, y así el signo parece un cráneo. En otras ocasiones aparece la mandíbula inferior descarnada y pintada de manera realista, blanca con los

<sup>997</sup> Romero Quiroz, *op.cit.*, p. 38 El pámiti lo portaban los cautivos que iban a ser inmolados véase p.43 de la misma obra.

<sup>998</sup> Quezada, *Sexualidad, amor ...*, *op. cit.* pp. 70-71, detalle del mito más adelante. Romero Quiroz discrepa de esta versión, ya que afirma que el nombre de xóchitl no podría haberse suprimido si fuera ese su origen.

puntos ocres que representan la materia blanda durante el proceso de limpieza del hueso. La yerba más que como planta se le representa estilizada siempre como un haz que termina hacia delante en una franja roja y otra amarilla. Al estar antropomorfizada se consideraba que la yerba imprimía al día su sino. Se le consideraba nefasto.<sup>999</sup> aparece en el *Códice Borgia*.<sup>1000</sup>

Sobre la representación de *malinalli* como dos serpientes trenzadas en espiral, Aramoni nos dice que, en su opinión, se trata de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dos flujos divinos de calidad opuesta que confluyendo en giros parten a Cipactli para organizar no sólo el universo y el espacio, sino también el tiempo humano.<sup>1001</sup>

### e) Religión

Su religión es mayoritariamente católica, no obstante existen iglesias recientes, de culto protestante. En el barrio de San Martín, La Luz del Mundo y Los hijos de Jehová, ésta última también en la Ladrillera; y en el barrio de San Juan la Iglesia Adventista del Séptimo Día.<sup>1002</sup> Según encuesta realizada por Aparicio en 1995 había 91.4% católicos, y 8.6% protestantes.<sup>1003</sup>

### f) Religiosidad y festividad populares

La vida social de la comunidad de Malinalco gira en torno a dos actividades, el comercio y las fiestas religiosas, que son numéricamente superiores en relación con las fiestas profanas. Cada barrio tiene al menos una fiesta al año. Por lo que, exceptuando el mes de marzo, los otros meses hay de una a dos fiestas. Éstas son promovidas por la comunidad, son de larga tradición y sus formas de organización son amplias y eficientes, y por su antigüedad se han ido perfeccionando con el tiempo. Existen encargados para recoger el dinero para la fiesta y encargados para pedir cuentas. Son dos o tres personas las

<sup>999</sup> Carmen Aguilera, estudio al *Códice Cospi, calendario messicano*, (Bolonía) México, Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional de Puebla, INAH-SEP, 1988, pp.22-23.

<sup>1000</sup> Véase Seler, *op. cit.* Tomo I p. 19, y tomo III pp. 2 y. 7.

<sup>1001</sup> Aramoni, *op. cit.* p. 20.

<sup>1002</sup> Schneider, *Malinalco...op.cit.* p. 41.



que se coordinan con el sacerdote y se encargan de distribuir tareas entre los voluntarios.

Para los Malinalcas es un honor participar con un cargo. Existen ciertos cargos que son muy solicitados con años de anticipación. El que recogió el dinero tiene que informar y comprobar cada gasto realizado. La vida social de los barrios va de la organización de una fiesta a su realización y apenas concluye una, comienza la organización de la siguiente.

Las fiestas religiosas no están separadas del comercio. Se fusionan ambos planos. Los comerciantes venden lo que se necesita en la fiesta. En las festividades de 1º y 2 de noviembre tradicionalmente conocidas como *Días de Muertos* se venden productos como velas, pan, dulces, juguetes de azúcar para las ofrendas, etc. adicionalmente a los productos que ordinariamente se expenden.

Las fiestas cívicas son promovidas por el ayuntamiento con el apoyo de las escuelas, para la realización de desfiles, o concursos de bandas; y son para conmemorar las fechas del calendario federal. Se realizan en el jardín principal.

La única fiesta cívica cuya organización es popular es la fiesta de la Independencia. Los pobladores se refieren a ella como **el simulacro**. En un pueblo de tradición guerrera, ya que en Malinalco se formaban los guerreros águila y ocelote, la presencia guerreros o soldados en los ritos o conmemoraciones adquiere particular sentido. Por sus manifestaciones el simulacro ha sido prohibido. La prohibición de la fiesta obedece al riesgo de lesiones en los participantes.

El *simulacro* consiste en simular una batalla cuyas balas son frutas, preferentemente verdes para que el impacto sea mayor. Una guayaba verde arrojada con fuerza puede lesionar seriamente a una persona. No pocos casos se han dado de tabiques nasales rotos e incluso del riesgo de perder un ojo. Un grupo se viste como soldados españoles y otro grupo como pobladores,

---

<sup>1003</sup> Aparicio Quintanilla, *op.cit.*, p.290.

algunos hombres se visten como mujeres, y otros más de negritos.<sup>1004</sup> Se tiñen la cara de negro y rasgan su ropa para que se vean muy pobres.

Los soldados permanecen en una especie de torre-mirador en alto, construida en madera, que les sirve de escudo, y abajo la población "las mujeres" y los negritos y algunos otros que participan sin disfraz arrojan las balas hacia los soldados y viceversa. Es muy viva la oposición a que se prohíba el simulacro. La creatividad desplegada para la realización de los atuendos y la vitalidad de esta fiesta es notable.<sup>1005</sup>

### g) Lengua

En el municipio de Malinalco se habla español. Según Schneider<sup>1006</sup> ha habido un decremento de la población que aún habla náhuatl. En 1980 eran 207 personas y en 1990 sólo 39, pero no cita la fuente de donde obtuvo este dato.

### h) Aspectos Económicos

Los siguientes datos económicos a que nos referiremos provienen de fuentes gubernamentales como el INEGI (Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática) y del SNIM (Sistema Nacional de Información Municipal). Así como del análisis estadístico de dichas fuentes.<sup>1007</sup> En otros casos se menciona la bibliografía cuando no proviene de estas fuentes.

La quinta parte de la población de Malinalco, es económicamente activa.<sup>1008</sup> Eso significa que del salario de cada trabajador viven cinco personas. El 40% de esos trabajadores sostiene a 4 personas con menos de un salario mínimo.

<sup>1004</sup> Por un documento de fines del siglo XVIII se tiene noticia de que hubo población mulata en Malinalco. *Catálogo y síntesis de documentos manuscritos relativos a pueblos del Estado de México 1542-1823*, citado por Schneider, Monografía, ...op.cit. p. 33.

<sup>1005</sup> Véase fotos en anexo. El hecho de que la guerra entre los nahuas haya sido sagrada, ha desplegado una dimensión erótica participar en ella. No obstante el paso de varios siglos; se puede apreciar como algo de este sentimiento se mantiene, por el narcisismo puesto en juego en la vestimenta, sea guerra civil o religiosa, en el porte y orgullo con que ésta se lleva, y en el entusiasmo por participar.

<sup>1006</sup> Schneider, *Malinalco*, ...op.cit., p.36.

<sup>1007</sup> Véanse cuadros en anexo No. II.

<sup>1008</sup> Véase Anexo II cuadro Economía, PEA 4432.

Otro 48 % de los trabajadores vive y mantiene a 4 personas más con 36 a 52.25 pesos diarios en total.<sup>1009</sup>

El 64% de los trabajadores vive del campo. Los malinalcas tienen una larga tradición agrícola, muchos de ellos se conciben a sí mismos como campesinos cualquiera que sea su ocupación,<sup>1010</sup> le sigue en porcentajes muy inferiores, los trabajadores del comercio: 7.6% y de la construcción 7.5%.<sup>1011</sup>

Los campesinos viven en condiciones de pauperización creciente. "Ante las repetidas pérdidas en dinero que ocasiona la actividad agrícola entre los campesinos pauperizados o semiproletarios, éstos no sólo recurren a los prestamistas usureros (generalmente comerciantes y/o terratenientes de la misma comunidad) obteniendo préstamos en condiciones sumamente desfavorables la mayoría de las veces; sino que para poder mantener en producción la parcela anualmente tienen que apoyarse en diferentes actividades remunerativas. O sea que en las condiciones en que producen los estratos más bajos del campesinado, la agricultura se vuelve una actividad secundaria y complementaria. Al analizar estas unidades de producción, sostiene Bartra, se descubre casi invariablemente que están subsidiadas; es decir, que como unidades aisladas constituyen en efecto un fenómeno antieconómico inexplicable. Sólo pueden operar junto con otra actividad remunerativa que absorba las pérdidas monetarias de la producción agrícola. De esta manera resulta que la agricultura es sostenida por el pequeño comercio, por el dinero que mensualmente envían las hijas desde la ciudad donde trabajan como sirvientas, los jornaleros, y por los beneficios del trabajo artesanal o las ganancias producidas por algún oficio."<sup>1012</sup>

El grado de marginación de Malinalco es medio, según los índices de Marginación de 1995.<sup>1013</sup> Este índice se refiere al porcentaje de población que no participa del acceso a bienes y servicios esenciales.<sup>1014</sup> El índice de marginación es una medida de déficit.<sup>1015</sup> Es una media estadística resultado de la combinación de 9 factores (analfabetismo, sin primaria, sin drenaje, sin energía, sin agua, con piso de tierra, con hacinamiento, con menos de cinco mil habitantes, y hasta dos salarios mínimos)<sup>1016</sup> Esos 9 factores dan lugar a cinco rangos en el país: muy bajo, bajo, medio, alto, muy alto. Para determinar el

<sup>1009</sup> Anexo II cuadro Trabajo/ ingreso.

<sup>1010</sup> Carolina Martínez Salgado, *Sobrevivir en Malinalco*, México, Colmex-UAMX, 1993, p.93

<sup>1011</sup> Anexo II cuadro sectores productivos.

<sup>1012</sup> Aparicio Quintanilla, *op.cit.* p. 325

<sup>1013</sup> *Índices de Marginación 1995*, México, Consejo Nacional de Población, 1998.

<sup>1014</sup> *ibidem* p 17

<sup>1015</sup> *ibidem* p 18

grado a que corresponde una localidad se aplica el método de análisis factorial al grupo de las 74 997 localidades con información en 1990 y 1995.<sup>1017</sup>

Uno de cada 20 trabajadores económicamente activos es obrero en la industria de la manufactura.<sup>1018</sup>

La mayor parte (60%) de la población económicamente activa trabaja de 41 a 48 horas semanales.<sup>1019</sup>

Entre 4362 trabajadores<sup>1020</sup> y 3395<sup>1021</sup> que son las personas económicamente activas hay una diferencia de 967 personas que no se indica si están desempleadas, o a qué obedece su inactividad. Existe una contradicción entre dos bases de datos gubernamentales En las fuentes escritas son 70 personas económicamente activas sin empleo, en las fuentes electrónicas son 932. Ambas fuentes son del SNIM.

Entre la población económicamente activa se han considerado niños mayores de 12 años. No se especifican grupos de edad en la P.E.A.

Si el 88 por ciento de la población tiene muy bajos ingresos podemos deducir que la calidad de vida es muy baja y las carencias nutricionales considerables.

Aparicio Quintanilla, quien realizó una investigación en la zona, afirma:

...la estructura agraria caracterizada por el minifundismo, ya sea en la forma de predios privados, parcelas ejidales, y comunales explotadas de una manera anárquica e individual no permite un desarrollo local o regional sustancial de la agricultura.<sup>1022</sup>

Por medio de la investigación etnográfica, llega a la conclusión de que la población de Malinalco se encuentra desnutrida.

---

<sup>1016</sup> *ibidem* p.20.

<sup>1017</sup> *ibidem*.

<sup>1018</sup> Anexo II Cuadro Sectores productivos.

<sup>1019</sup> Anexo II Cuadro Trabajo e ingreso.

<sup>1020</sup> Anexo II cuadro sectores productivos.

<sup>1021</sup> Anexo II cuadro trabajo-ingreso.

La base de la alimentación es, como en muchos poblados rurales, la tortilla, el frijol y una salsa elaborada con jitomate o tomate y chile. Algunos tienen posibilidad de criar aves y en ocasiones la dieta se ve enriquecida, pero esto no es un recurso generalizado ni ocurre con mucha frecuencia. Los que viven cerca de huertos o tienen árboles frutales en su corral pueden acceder a la fruta en determinadas épocas del año. La lactancia dura, en Noxtepec, alrededor de 18 meses y en San Martín ha ido haciéndose más breve el período <sup>1023</sup> quizás esto obedece a que las mujeres de San Martín tienen acceso más fácilmente al trabajo remunerado que las de Noxtepec.

Es una creencia difundida en la región que si la madre amamanta y ha sufrido un disgusto grande, la leche “se malea”, <sup>1024</sup> algunas dicen “se envenena” y entonces el pecho no se debe de dar al niño.

La razón de hijos sobrevivientes con respecto al número de hijos nacidos vivos para las mujeres alguna vez unidas, muestra que alrededor de la mitad de las entrevistadas ha perdido al menos un hijo. <sup>1025</sup>

## **i) Urbanización**

La cabecera municipal está urbanizada y tiene ocho barrios, San Juan, Santa María, Santa Mónica, San Guillermo, San Pedro, La Soledad, San Martín, San Andrés. Aparicio Quintanilla<sup>1026</sup> afirma que su totalidad el municipio de Malinalco tiene diecisiete barrios, pero al nombrarlos enumera 13: San Juan, San Martín, San Guillermo, La Soledad, San Nicolás, Jesús María, San Andrés, San Pedro, San Sebastián, San Simón, Jalmolonga, Santa María Zoquiaco, Nicolás Bravo y uno desaparecido que fue despoblado a mediados del siglo XIX que tenía el nombre de Santiaguito.

---

<sup>1022</sup> Aparicio Quintanilla, *Op.cit.* p.12.

<sup>1023</sup> Salgado, *op.cit.* p.128

<sup>1024</sup> *ibidem*, p. 106

<sup>1025</sup> *ibidem*, las entrevistas fueron realizadas por Carolina Salgado en Noxtepec y Sn Martín como parte de su investigación.

<sup>1026</sup> *ibidem*, p. 43.

Sus calles son empedradas y sus viviendas, sobre todo en la parte central son de piedra o ladrillo. Los barrios de la parte central y norte, Sta. Mónica, Sta. María, y San Juan son los que tienen mejores condiciones de vivienda. Hacia las orillas, sobre todo hacia el barrio de San Martín se aprecian numerosas casas de adobe. El paisaje constructivo es muy contrastante. Se aprecian pequeñas viviendas construídas rudimentariamente junto a grandes residencias de fin de semana. Existe población flotante, un alto número de personas, en su mayoría procedente del Distrito Federal, de alto nivel económico, va a pasar los fines de semana a Malinalco. Esta migración ha transformado el tejido social de Malinalco, y ha afectado severamente el suministro de agua. Pues estas residencias tienen con frecuencia albercas y jardines de grandes dimensiones, circunstancia que ha creado inconformidades sobre todo en San Martín, que es el barrio más tradicional y donde hay más campesinos.<sup>1027</sup>

“El suelo granítico donde se asienta la población no permite si no a costa de altos presupuestos una adecuada red de drenaje, por lo que en la cabecera de Malinalco las aguas negras desembocan en fosas particulares o en los cauces de ríos y arroyos con todos los riesgos sanitarios y ecológicos que ello implica.”<sup>1028</sup>

La cabecera de Malinalco, en su parte central tiene una plaza en la que se expenden diversos productos en puestos instalados en ciertos días. La plaza se extiende los miércoles por la calle Juárez y 4 a 5 calles aledañas, y de 1998 al 2000 creció significativamente aumentando hasta 200 puestos que conté personalmente (Diciembre de 2000) y 50 camionetas *pick up* más autos de los mismos comerciantes procedentes de diversos pueblos aledaños, cuyos productos se detallan en la sección “comercio” del anexo II. Al oriente de la plaza se localiza el templo y convento agustino y al poniente dos restaurantes tiendas y farmacias. En la parte norte se localiza la casa de la cultura y el ayuntamiento y en la parte sur, unos portales ahí se localizan una farmacia y otro restaurante.<sup>1029</sup>

<sup>1027</sup> En abril de 2001 se podía leer una manta donde se pedía un alto a las autorizaciones para perforar pozos de agua para uso privado.

<sup>1028</sup> Schneider, *Malinalco...op.cit.*, p.71.

<sup>1029</sup> Véase sección Comercio en el anexo II.

Malinalco, en su cabecera, cuenta con servicio de agua potable, alumbrado público, energía eléctrica en las viviendas, servicio de correo, servicio telefónico en las casas y comercios y casetas telefónicas públicas. La televisión recibe muy diversos canales, tanto del DF como por cable. Hay también un banco y un cajero electrónico, así como una oficina para correo electrónico, y uso de internet. Existen también varios hoteles, con servicio de agua caliente y televisión. En temporadas de vacaciones el ayuntamiento da servicio de orientación turística a través de una caseta que se instala en el jardín central.<sup>1030</sup>

En el centro se ubica una galería, donde hasta hace dos años (1998) era una cafetería. En la que se expendían revistas esotéricas y revistas del IFAL. (Instituto Francés para América Latina.) Hoy se exhiben algunas pinturas, lámparas de papel amate y herrería, producto que también se expende en San Miguel de Allende, también hay venta de algunos libros y revista Artes de México editada por CONACULTA, estos productos se ofrecen principalmente al turismo y la población que acude a Malinalco en fin de semana. Otro lugar donde se expenden libros es en la Casa de la Cultura, son pocos títulos los que se exhiben, no mas de diez. No existe propiamente hablando una librería.

Existe una biblioteca con veinte mil volúmenes que fue donada por el fallecido Luis Mario Schneider. Se encuentra a la entrada de Malinalco.

La Casa de la Cultura, es de administración municipal. Ahí se imparten clases y talleres de dibujo, cerámica, y danza entre otros.

Según los resultados preliminares del censo del 2000, el número de viviendas particulares es de 4550. El promedio de ocupantes por vivienda es de 4.78<sup>1031</sup>

En 1995 eran 3952 viviendas particulares, es decir que en todo el municipio hubo en cinco años un incremento de 600 viviendas.

---

<sup>1030</sup> Para un inventario muy detallado del número y tipo de comercios consúltese Schneider, *op.cit.*

<sup>1031</sup> *XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Resultados Preliminares, INEGI, Aguascalientes, 2000.*

Sobre la disponibilidad de agua en vivienda se conocen los datos de 1995 pero aún no se publican los datos del 2000. En 1995 disponían de agua dentro de su vivienda tan sólo el 11% del total de las viviendas, y el 63 restante contaba con una toma de agua dentro de su terreno. El 23% no dispone de agua ni en su casa ni en su terreno. El 9% de las viviendas tiene drenaje a la red pública. El 37 % desagua en fosa séptica, el 2.8 del total de las viviendas tiene desagüe a río y otro porcentaje igual a barranca o grieta. El 47% no tiene drenaje. Según los habitantes en el barrio de San Martín se han perforado cuatro pozos y ninguno le surte a la comunidad, son para uso privado.

El desagüe de las aguas negras, en la forma que se ha dicho, se traduce en graves problemas de contaminación de los ríos y del subsuelo.<sup>1032</sup> Además que, en consecuencia, las medidas higiénicas se ven afectadas.

#### **j) Algunos aspectos sobre las relaciones humanas**

¿Qué es un padre para algunos Malinalcas? ¿Cuál es la relación entre la función paterna y el nombre?

Las nociones de paternidad y maternidad cambian históricamente e indudablemente son distintas o adquieren características particulares en cada comunidad. Esta pregunta es materia de otra investigación. Voy a reproducir solamente un diálogo que tuve ocasión de escuchar, que ilustra de manera muy elocuente un aspecto de estas concepciones en Malinalco, y plantearé las reflexiones que me produjo.

Me encontraba en la oficina del registro civil. Norman Gómez era el oficial del Registro Civil. Llegó una pareja mayor con una joven madre y su bebé, se sucedió el siguiente diálogo:

-Queremos registrar a esta niña, pero queremos que el abuelo aparezca como el papá de la (sic) bebé"

- No podemos quitarle la paternidad a nadie, por ningún motivo. ¿Quién es el padre?

<sup>1032</sup> Véase cuadro Vivienda en Anexo II.



- Un muchacho casado, pero queremos castigarlo ¿sabe? Por eso no queremos que aparezca y que en su lugar aparezca mi esposo.
- Yo no puedo hacer eso, ¿dónde nació la niña?
- Pues nació en Tenancingo, pero no nos dieron comprobante, sólo el recibo de pago.
- Pues que raro, porque hasta las parteras tienen obligación de extenderles un comprobante de nacimiento. Desde que se puso de moda el robo de niños se pide ese comprobante, se protege la criatura, y yo me protejo también.
- No pues no me dieron (dice la abuela, mientras la joven madre permanece en silencio sin intervenir. Toda la comunicación se produce entre el encargado del registro civil y los abuelos.)
- Pues yo les recomiendo que vayan por ella porque de otro modo no puedo registrarles a la niña, si ustedes quieren puede aparecer la madre como madre soltera, lo que no puedo hacer es que aparezca el abuelo como padre. Así en el acta aparecería testado el lugar donde van los datos del padre, así (les muestra un acta como ejemplo)

Los abuelos dudaban sobre qué hacer, dicen haber perdido ya un día, algo parece apurarles registrarla cuanto antes. Finalmente deciden volver otro día con el documento solicitado.

La abuela de la niña cree que castiga al padre de la menor eliminándolo del acta. Eliminar a alguien de un acta de nacimiento es una manera de eliminar a un padre de la vida de un nuevo ser. Un acta de nacimiento es un evento de carácter público. Es muy posible que tras esa intención de eliminar-castigar se oculte otra: Salvaguardar, quizás, el honor de su hija de haber engendrado con un hombre casado, y probablemente, también ahorrarle problemas que pudieran suscitarse con la esposa de ese hombre. Pero la paternidad que propone la abuela descoloca a la niña y a la madre de la niña de su lugar generacional. Es como si sólo pudiera concebirse endogámicamente, hecho contrario a la ley social fundamental, la prohibición del incesto. Ahí no hay incesto real, pero hay un trastocamiento de lugares que perturbará la subjetividad de la niña en cuestión. Si el padre es el abuelo, la madre de la niña quedará como si fuera esposa de su padre, si asume su maternidad. Si no asume su maternidad y se la delega a la abuela de la niña, la madre quedará como hermana de su propia hija.

Veamos otro aspecto de la relación entre paternidad y nombre. En la oficina del registro civil se lee en los posters:

*Padres, recuerden que el nombre de su hijo será para toda la vida*

*Mamá, papá, piensen en mi identidad de mexicano, no me pongan un nombre que sea difícil de pronunciar o de escribir, porque eso me creará problemas futuros.*

Ciertamente existen en las actas muchos nombres extranjeros puestos a niños malinalcas.<sup>1033</sup> Este hecho en apariencia banal es de enormes consecuencias, pues en él se condensa la identidad personal y social. El nombre propio es una de las matrices de la constitución de la subjetividad.<sup>1034</sup> Los nombres tienen un significado etimológico que remite a la cosmovisión de un grupo. Sobre el nombre se tejen otras significaciones familiares y sociales ligadas a las expectativas de los padres sobre su hijo. El nombre los liga a un grupo socio-cultural al que dicho nombre pertenece. El nombre es un elemento fundamental del reconocimiento de los otros miembros del grupo, se liga a la memoria colectiva que reconoce lo que es familiar de lo que es extranjero, quién es ya conocido y quién es recién llegado y permite ubicar espacialmente también a un sujeto y una familia de los que se habla.<sup>1035</sup>

El nombre de pila pone en juego la identidad de un sujeto. También en el nombre yace su filiación, y el deseo de los padres de nominar a un sujeto con determinado nombre, y no sólo con el apellido, pone en juego el deseo de los padres. Es decir el lugar en que ese hijo les hace falta. El nombre sitúa al nuevo ser con una pertenencia cultural determinada. La pertenencia implica no sólo un linaje sino una tierra en la que se nace. Ése es uno de los sentidos del término patria (*patrius*) viene de padre está asociada al linaje, al primer padre.<sup>1036</sup> La palabra patria nombra un punto de origen en la filiación y una localización espacial.

<sup>1033</sup> El creciente interés de ponerles nombres extranjeros indudablemente se debe a la migración de jóvenes hacia los Estados Unidos y la influencia que reciben y transmiten a sus parientes malinalcas cuando regresan. Algunos de esos nombres son los siguientes: Yareli, Jessica, Mayerlin, Gael, Edwin, Denny, Danya, Lidmey, Almudena, Deysi, Alexis, Janet, Richar(sic), Ottmar Grover, Lissette, Ihsa Nairovi, Yarazet, Yenai, Aldair, Geovanny, Christian, Germain, Yovanni, Yoír, Josii, Brandon, Samantha, Jonathan, Emmelin, Saory, Thalia, Kathia, Vianey, Heydi, Arlett, Margot, Denis, Kenia, Esbeyöi, Atzin Hasibi, Yuali, Junior, Dafne, Jeffret, Jennifer, Lady Adilene, Yetzin, Minnie Paola, Edson, Neric, Nick Jordan, Fredi, Marlon. Hemos descontado de esta lista los nombres extranjeros de niños extranjeros residentes en Malinalco. Algunos de los nombres extranjeros de los niños malinalcas quizás están ligados con su fe religiosa de los incipientes grupos no católicos, por ejemplo, Eli Getsemani, Sarah, Belzabeth, Jallí Sinai, Dhamar. En proporción significativamente menor encontramos nombres de origen nahua. Por cada veinte nombres extranjeros, hay un nombre nahua:: Malinalli, Coatzín, Quetzalli, José Ilhuicamina. Fuente: Registro Civil, Presidencia Municipal de Malinalco. Se ha respetado la ortografía tal y como aparece en actas.

<sup>1034</sup> Véase Jacques Lacan, *Seminario 9 La identificación*, versión española inédita del seminario oral, París, 1961-62, sesiones del 20 de diciembre 1961 y 10 de Enero 1962.

<sup>1035</sup> Françoise Zonabend, "¿Por qué nominar?" en Claude Lévi-Strauss et. Al., *La Identidad*, Barcelona, Petrel, 1981 pp.289-321.

<sup>1036</sup> Véase Santiago Segura Munguía, *Diccionario etimológico latino español*, México, Anaya, 1985.

En el nombre de pila se cifran ideales, cuya paternidad y significado no es la de los ancestros sino la del vecino país que ofrece mejores condiciones de vida a los trabajadores que sobreviven al paso fronterizo para trabajar en Estados Unidos como “braseros”.

Algunas señoras informantes ancianas, al pedirles su opinión sobre los nombres que ponen hoy en día a los niños, me comunicaron que el santo patrono “se ofende” si no le ponen el nombre que le toca. Este aspecto está ligado al tema de nuestra tesis, porque cuando un niño muere el santo a quien los padres se lo dedican es para ellos un santo patrono. La nominación ritual se da en acto. La nominación está simbolizada en el vestido. Vestir al niño como el santo a quien es dedicado es ligarlo a un linaje mítico. Esta ofrenda se liga a la idea de paternidad. El patrono es también un padre. De ahí se nace, allí se vuelve al morir. Es punto de origen y de destino final.<sup>1037</sup>

Formación de nuevas familias. La edad en que hombres y mujeres acostumbran formar parejas es temprana, las mujeres entre los 15 y 19 y los hombres alrededor de los 20. Los solteros mayores de 30 años son raros.<sup>1038</sup>

Se dice que las mujeres “fracasan” cuando el hombre que las embaraza las abandona. En ese caso suelen quedarse a vivir en la casa de los padres. Otro caso es cuando el hijo casado emigra, la mujer y los hijos quedan en la casa paterna. Y un tercer caso, es cuando los padres son ancianos, al hijo menor (xocoyotl) le toca quedarse a cuidarlos y vivir en esa casa. En todos los otros casos la nueva pareja construye su vivienda en el terreno familiar generalmente del marido.<sup>1039</sup>

---

<sup>1037</sup> En otras comunidades, como es el caso de los yaquis, la nominación del moribundo es verbal y explícita. El moribundo adquiere dos nombres por padrino de muerte. A esta costumbre nos hemos referido en la Introducción de esta tesis, véase nota 9.

<sup>1038</sup> Salgado, *op.cit.* pag. 105

<sup>1039</sup> *Ibidem* p 103

Las mujeres tienen su primer embarazo antes de los 20 años. El promedio de embarazos en San Martín es de 6.6.<sup>1040</sup>

### Discursos o decires sobre la sexualidad.

Diálogo entre una mujer anciana y una de edad media unos 45 años, en el templo del centro, antes de una boda.

- Ahí tienes a la otra que está terca porque ya quiere hombre, yo le digo te vas a arrepentir
- Mire a mí como me fue (le señala una cicatriz en el brazo)
- ¿Y eso?
- Pues mire, de que son canijos son canijos

Cerca de la puerta de la entrada de la iglesia hay un pequeño exhibidor de libros religiosos, en uno de ellos se lee en la portada: *Me caso porque me caso.*

En Malinalco hombres y mujeres lo hacen todo por separado. Cuando van a un baile por ejemplo, los hombres se van por un lado y las mujeres por otro. O a veces no quieren llevar a su esposa a los bailes.<sup>1041</sup>

*Se invita a los novios a las pláticas prematrimoniales.* Esta es probablemente una influencia de la iglesia que inició este tipo de servicios para orientar a los jóvenes en su nueva función.

En uno de los sermones dominicales el sacerdote habló a unas parejas que cumplían años de casados. Cuestionó el régimen de bienes separados; dijo: *“si no saben compartir lo que tienen, menos van a compartir lo que son”* Luego pidió a hijos y padres que se dieran la bendición. Les recomendó *“bien los abrazos, no sean fríos”* Hay gente que dice: *padre a mí nunca me dijo mi mamá “te quiero”, no tengan miedo de decirlo, ¿acaso Cristo tuvo miedo de mostrar su amor?* Luego se refirió a los conflictos conyugales y cuestionó las versiones maniqueístas que afirman que uno es el bueno y el otro el malo en la relación, dijo: Si yo digo *yo soy el bueno y él es el malo*, es falso, si en cambio tengo sentimiento de culpabilidad y digo *él es el bueno yo el malo*, está peor, No! Así no es, todos tenemos ratos buenos y ratos malos.

<sup>1040</sup> ibidem p. 106

<sup>1041</sup> Beatriz Espinoza, informante, se dedica al comercio. Entrevista, mes de marzo de 2000.

### **k) Salud y mortalidad infantil.**

La salud física de una población es resultado de muy diversos aspectos, entre los que se destacan las formas de producción de la tierra, por ser un pueblo agricultor, la calidad y forma en que se suministra el agua, el control de la contaminación de los recursos naturales, la buena administración para el servicio de recolección de basura, la alimentación, la calidad de vida, es decir relación trabajo-reposo y compensación económica así como otros satisfactores de tipo recreativo, la búsqueda del deporte, la oportunidad para detectar ciertas enfermedades graves y su tratamiento, los hábitos higiénicos, y la frecuencia y cantidad con la que se consuman enervantes, bebidas alcohólicas y drogas, entre otros factores.

Los trabajadores agrícolas pertenecen a uno de los sectores cuyos daños a la salud derivados de la actividad laboral han sido más descuidados. Los ciclos de trabajo, supeditados a situaciones climáticas y a los requerimientos de los cultivos conducen a una alta ocupación en unos periodos y una gran desocupación en otros. En el primer caso se pone en riesgo la salud desde edades muy tempranas. Pues toda la familia participa en el campo.<sup>1042</sup>

Carolina Salgado estima que los bajos niveles de ingreso, la temprana incorporación al trabajo de mano de obra infantil y la dificultad de acceder a bienes y servicios tanto por razones económicas como de comunicación de sus rancherías se traduce en importantes riesgos para la salud.<sup>1043</sup>

A decir de varios habitantes, el consumo de la droga entre los jóvenes se ha extendido, principalmente de la cocaína. Estudiar cada uno de estos aspectos seriamente y analizarlos rebasa los propósitos de esta tesis. Sólo me referiré a los servicios médicos, a las condiciones de asistencia para los partos, a los problemas de suministro de agua y contaminación de los afluentes de los ríos así como a los problemas de recolección de basura y destacaré una consideración en materia alimentaria que fue una de las conclusiones de la

---

<sup>1042</sup> Salgado *op. cit.* p. 43.

investigación de Aparicio Quintanilla. Afirma este autor que gran parte de la población tiene mala alimentación y desnutrición agravada por la creciente explotación de la mano de obra cuando se trata de parcelas de producción privadas, o bien, a la manera como reducen sus gastos a condiciones mínimas de subsistencia para poder sostener sus propias cosechas, cuando la parcela es suya.<sup>1044</sup>

En la cabecera municipal existe un centro de salud en el que atienden dos médicos y un dentista, una enfermera, tres vacunadores un administrador, un auxiliar administrativo y una persona de intendencia. Cuenta con sala de espera, consultorios médicos y dental, hidratación oral, salas de expulsión, hospitalización y juntas, así como tres oficinas. En residencia médica, hay cinco camas y una mesa de exploración. Los médicos que atienden están realizando su servicio social. Existe también una unidad médica familiar del Seguro Social (IMSS, Malinalco, No. 36), la atiende un médico, dos administradores, una enfermera y una persona de intendencia. Cuenta con consultorios, almacén, farmacia, sala de espera y urgencias, cuatro camas y dos mesas de exploración. La cobertura es para 1500 afiliados.<sup>1045</sup>

El DIF, Desarrollo Integral de la Familia, cuenta con un centro de salud comunitaria, con un consultorio atendido por un médico, sin sala de expulsión y con una cama de observación. También atienden dos terapeutas, un dentista y un psicólogo.<sup>1046</sup> El DIF distribuye también desayunos escolares diariamente, en períodos de clases.<sup>1047</sup>

Dan servicio también 5 médicos que atienden en forma privada y 2 dentistas, pero no existe ninguna clínica para atender emergencias y cirugías programadas. Los pacientes son trasladados a Tenancingo cuando el médico no puede resolver la necesidad de su paciente en el consultorio ya que es la población más cercana a Malinalco, en la que sí existe una clínica bien

<sup>1043</sup> *Ibidem* p. 44

<sup>1044</sup> Aparicio Quintanilla, *Op. cit.*, pp. 176-184. Las formas de distribución de sus productos son muy limitadas lo que da lugar a que no puedan ni trasladar su mercancía ni ofrecerla a precios de venta que les permitan recuperar su inversión y dejarles ganancia.

<sup>1045</sup> Shneider, *op.cit.* p.37.

<sup>1046</sup> *Ibidem*.

<sup>1047</sup> El desayuno consiste en leche (envasada en tetrapak) y un mazapán. Los entregan a cambio de 50 centavos.1998.

equipada. Un importante número de niños cuyas familias viven en Malinalco, nacen en Tenancingo,<sup>1048</sup> de donde podemos deducir que la parturienta viaja allí para asegurarse que su parto estará mejor protegido en una clínica en caso de una eventualidad.

Si analizamos el número de pobladores en relación con los servicios médicos se advierte que son insuficientes 10 médicos para veinte mil habitantes aunado al hecho de que están concentrados en la cabecera, por lo que las rancherías están desprotegidas en casos de emergencia, sin contar con vías rápidas de comunicación cuando no están cerca de la carretera. La manera como los malinalcas han enfrentado sus problemas de salud crónicos es viajando a ciudades cercanas, y cuando los problemas no son graves, o los recursos económicos son muy escasos, acuden a curanderas. Pero para enfrentar las emergencias no disponen de recursos para atacar un problema respiratorio agudo o una deshidratación severa. No disponen de transporte, menos aún si ocurre de madrugada.

En cada barrio hay al menos un curandero, que cura de torceduras, problemas musculares, problemas estomacales, dolores de cabeza, y *espanto*, entre otros padecimientos. También existen parteras que han aprendido recibiendo enseñanzas de sus antecesoras. Se trata de un saber que se ha transmitido de generación en generación. Algunas de ellas otorgan constancia de alumbramiento.

Las condiciones de salubridad en Zapotes, Pachuquilla, y el Palmar, rancherías que pertenecen a la cabecera de Malinalco distan mucho de ser adecuadas. Las familias que tienen emergencias médicas tienen que caminar 3 horas o más para conseguirlo. En auto se hace hora y media de camino, pero no hay taxis, sólo desde el centro hacia la periferia. No hay transporte de ningún otro tipo, algunas familias tienen burros para transportar sus provisiones.

Sus problemas de salud los atienden con medicina natural, remedios caseros, y plantas medicinales. Las emergencias de los niños las padecen enormemente

---

<sup>1048</sup> Fuente Registro Civil

y es causa de complicaciones que inciden en la mortalidad infantil. La mayor incidencia es de problemas respiratorios y enfermedades digestivas y según Salgado le siguen los trastornos dermatológicos.<sup>1049</sup> Las rancherías mencionadas están sobre el monte a 15 o 20 kilómetros de Malinalco centro. Se accede por un camino de terracería, que en algunos tramos tiene malas condiciones. El camino de terracería es atravesado por un riachuelo. En época de lluvia el acceso es muy difícil.

Recientemente instalaron alambrado para proveerles de energía eléctrica. El agua no está entubada, la toman de un pozo. Todas las familias de esta zona tienen que caminar largas distancias para procurarse servicios.

Los partos por razones económicas y de distancia son atendidos por voluntarias. Es una ayuda que se dan entre vecinos. No constituye un oficio en el sentido estricto del término. Han atendido partos por necesidad de sus hijas, de sus nueras, o de alguna vecina que desesperada insiste a la aprendiz, que asista a la parturienta ya que las parteras de oficio sí las hay pero son muy pocas y se encuentran distantes de las rancherías.

Ya me he referido a la cuestión del agua y a los problemas derivados de una población creciente, de un suministro desigual, pues junto a enormes residencias de grandes jardines perfectamente dotadas de agua existen pequeñas viviendas que carecen del servicio, servicio agravado por las características del suelo para perforarlo y realizar desagües adecuados de aguas negras. La contaminación con basura en las antiguas afluentes del río es notable. Y el servicio de recolección de basura es muy deficiente. A decir de algunos habitantes es un problema derivado de las elecciones.

El actual presidente municipal no cuenta con apoyo de la mayoría de sus pobladores. La basura que se generó en grandes cantidades en semana santa, por la afluencia del turismo, de los residentes de fin de semana, y de los familiares de Malinalco, ante mi incredulidad, se guardó en el auditorio de la

---

<sup>1049</sup> Ibidem p. 157



presidencia municipal y se la extrajo días después. Los vecinos se quejaban del mal olor y trataban de resolverlo con inciensos.<sup>1050</sup>

Podemos concluir que por todas las razones económicas, de disponibilidad de agua, y de servicios médicos oportunos, accesibles y eficientes a que nos hemos referido, la salud de los malinalcas está amenazada. Si la salud consiste en un equilibrio que no es sólo somático sino también emocional, los Malinalcas tienen carencias alimenticias importantes. Y muchos niños padecen de franca desnutrición.

Sin embargo, la mortalidad infantil no es significativa. Las campañas de vacunación han sido eficaces y han reducido el número de muertes por enfermedades virales. Hoy en día las causas principales de mortalidad infantil son problemas respiratorios y digestivos agravados por una desnutrición que proviene desde el período gestacional.<sup>1051</sup>

## **Parte II. Ritos y concepciones sobre la muerte.**

### **a) La concepción de la muerte hoy en México.**

Hablar de la muerte en el México de hoy es una tarea enorme. Pretender decirlo en pocas líneas es correr el riesgo de caer en una generalización que es lo que precisamente quiero evitar. Prefiero destacar por qué es importante no generalizar.

No hay *una* concepción de la muerte hay muchas, pero estas podrían comprenderse en dos grandes grupos, concepciones indígenas de tradición mesoamericana, y la concepción cristiana. La ubicación espacial de ambos polos *grosso modo* ha sido el campo y la ciudad, aunque hay excepciones. Entre esos dos polos hay una rica gama de expresiones, de redes semióticas particulares, si hablamos de los otomíes, que si hablamos de los tzotziles o de los zapotecas. Me interesa destacar aquí por su peculiaridad y su vigencia un

<sup>1050</sup> Nota Véase foto con el letrero donde se daba tal indicación en Araxos.

<sup>1051</sup> Véanse cuadros de defunción por años, Fuente Registro Civil, Malinalco, Anexo III.

hallazgo de Jacques Galinier sobre las concepciones de la muerte entre los otomíes, producto de un largo trabajo etnográfico con este grupo y de una cuidadosa interpretación; es un ejemplo de cómo hoy en día después de la evangelización y de varios siglos de cristianismo, están vigentes concepciones sobre la muerte que no tienen nada que ver con el llamado mundo Occidental.

Para los otomíes, la muerte es indisociable de una lógica de la circulación de los alimentos, ya que un proceso de tipo "oral" la puesta en marcha de los rituales de festejo de los muertos y otro de tipo "anal" las deyecciones en ocasión de los eventos del Carnaval. En otros términos, se trata de muertos que, de un lado, comen (Todos Santos) y del otro, defecan (Carnaval) Esta metáfora de "vaivén ancestral, que repite los movimientos del pene largo (mba) en la cavidad vaginal (ehe) deja vislumbrar la importancia de una embriología indígena que confunde la sustancia medular y el esperma. Esas creencias legitiman la existencia de "rituales de aflicción" según la expresión de Turner, dedicados a los huesos de los ancestros, rituales que proporcionan una luz sobrecogedora sobre las prácticas aztecas en torno a los osarios como el tzompantli de Tenochtitlan.

Entendemos ahora como la osteología otomí abre un campo de investigación considerable alrededor del tema de la muerte concebida como un proceso sexual. Recordemos que los huesos (yo) son penes, como las cañas de azúcar que secretan el "licor del diablo". Toda la ideología de la muerte se singulariza en esta erotización de takwati " el mundo del otro lado", caracterizado por una inversión de medidas, de formas, de cualidades; es el lugar donde se fabrican clanes y linajes patrilineales, cuya existencia curiosamente se averigua sólo en los momentos de celebración de los ancestros, en octubre, adentro de los oratorios (región de Tenancingo). La muerte controla los cambios fisiológicos, la apertura de las bocas (nde), que se confunde con el "hambre" de las deidades terrestres. Aperturas en las cuales se abisman los difuntos, así como el cuerpo celestial de Cristo/ Sol, día tras día, en el poniente.<sup>1052</sup>

En el mundo campesino la muerte es una realidad muy asumida. Está en sus comentarios todo el tiempo, como un recordatorio. Un campesino, Don Emigdio, vecino del barrio de San Guillermo, Malinalco, me decía por ejemplo: "¿para qué tanta riqueza la de esos turistas, si de todos modos nos vamos a morir? ese dinero sólo los vuelve soberbios... de eso que tienen no se van a llevar nada"<sup>1053</sup>

<sup>1052</sup> Jacques Galinier, "Los Dueños del silencio, La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones", *Estudios de cultura otomíe*, UNAM, México, 1998, p.93.

<sup>1053</sup> Abril 2001.

Aquí se tiene una gran facilidad para morir, que es más fuerte en su atracción conforme mayor cantidad de sangre india tenemos en las venas. Mientras más criollo se es mayor temor tenemos por la muerte, puesto que eso es lo que se nos enseña.<sup>1054</sup>

La facilidad con que el mexicano muere no es sólo porque asuma la muerte como un hecho de la vida, inevitable, sino porque durante muchos siglos ha padecido una gran pobreza y con ella la fragilidad de la vida se vuelve más evidente. Hay grupos sociales que han mejorado. Con la Revolución Mexicana se consolidó la clase media. Pero en el campo, la situación ha sido marginal desde hace mucho tiempo. Quienes iniciaron el movimiento zapatista, afirmaban que cuando un familiar se enfermaba allá en la selva no sabían si ir a comprar las medicinas o ir a comprar una caja de muerto. Esto es un fenómeno actual, y no es leyenda. Es una realidad brutal. La muerte siempre está más cerca de los sectores pauperizados y en México siempre ha estado más cerca del campesino, no por razones de su cosmovisión sino por razones económicas.<sup>1055</sup>

No obstante las diferencias étnicas en relación con las concepciones sobre la muerte, los mexicanos tenemos un legado en común: ritos semejantes en todo el país, específicamente en las ofrendas de día de Muertos. El reconocimiento de esa tradición común es un fenómeno reciente promovido por programas gubernamentales para el rescate de las tradiciones. Hace unas décadas no existía una difusión tan amplia del carácter de las ofrendas, de las diferentes formas de elaboración de los altares ni de las especificidades de cada región. Pero también tenemos en común canciones, dichos, golosinas, juguetes, y muchos muchos muertos. Muertos de una manera tan gratuita y tan violenta que quizás por eso están tan vivos, me refiero a los muertos en la conquista, y luego por las epidemias y la explotación colonial que con los españoles llegó y

<sup>1054</sup> Xavier Villaurrutía citado por Paul Westheim, *La Calavera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996 p. 10.

<sup>1055</sup> Aparicio Quintanilla, *op.cit.*, p.325. Según el Centro de Investigaciones Agrarias, el 84% de los predios agrícolas del país, pueden ser clasificados como de infrasubsistencia o subfamiliares. Si la producción del campo subsiste es porque es una actividad que el propio campesino subsidia con otras fuentes de ingreso, y porque reduce sus gastos a condiciones mínimas de subsistencia. Y como los campesinos no están organizados son presas fáciles de los intermediarios quienes se llevan la ganancia. Los predios tienen una superficie tan exigua que son incapaces de generar empleo o suficientes ingresos para satisfacer las mínimas necesidades de la familia campesina. Y estos predios corresponden también en parte a la propiedad privada, especialmente la llamada pequeña propiedad y sobre todo a los ejidos.

a los que ya me he referido en el capítulo dos. Murieron sus cuerpos pero no su legado que es extraordinariamente vigoroso.

Quizás, como una manera de cifrar esa cercanía del campesino con la muerte es que se ha producido una cultura que se ríe de ella, pero no es más que una imagen en espejo. Cuando ya no queda nada, cuando no hay mas recurso que el absurdo, sólo queda la risa. Es la muerte la que se ríe del campesino mexicano. Una canción que canta *El Charro Avitia* reza:

La muerte

Viene la muerte vistiendo  
Mil llamativos colores  
Ven dame un beso pelona  
Que ando huérfano de amores  
No le temo a la muerte  
Mas le temo a la vida  
Como cuesta morir  
Cuando el alma anda herida

Viene la muerte cantando  
Por entre la nopalera  
En qué quedamos pelona me llevas o no me llevas  
No le temo a la muerte  
Mas le temo a la vida  
Como cuesta morir  
Cuando el alma anda herida  
Si estás durmiendo en mi vida  
Es natural si despiertas <sup>1056</sup>

Otra canción muy popular dice en su primera estrofa:

"No vale nada la vida,  
la vida no vale nada,  
comienza siempre llorando  
y así llorando se acaba,  
por eso es que en este mundo

<sup>1056</sup> fragmento de la canción intitulada "La muerte" de Tomás Méndez (EMMI), música en cassette nota "Charro" Avitia, 15 éxitos, México, Orfeón.

la vida no vale nada.”<sup>1057</sup>

En el mundo campesino suburbano, la participación comunitaria es un hecho cotidiano. Los ritos funerarios y el duelo no son una excepción. La participación comunitaria en el duelo está estrechamente relacionada con las formas de producción económica. Entre los campesinos el intercambio frecuentemente se produce por trueque, o se paga con trabajo, con comida. En el duelo, la familia del deudo invita a comer. La comida es un pago a todos los vecinos por asistir, por cargar el ataúd, por cavar la fosa. No hay servicios funerarios, sólo existe el expendio de ataúdes, nadie tendría con qué hacer las erogaciones que se hacen en la ciudad por un servicio funerario, no hay carroza, no hay carros, no hay sepulturero. Esta importancia de la solidaridad ante la falta de “especialización” en el trabajo derivada del capitalismo salvaje, se me hizo evidente al observar los funerales. El contraste entre la ciudad y el campo es abismal en este punto. La gente tiene que desplazarse largas distancias para ir al cementerio, cargando entre cuatro el ataúd más el peso del difunto. Los compadres ayudan a sufragar los gastos de los deudos. Cuando es un funeral de angelito algunos músicos no cobran.<sup>1058</sup>

Los ritos se desprenden de necesidades sociales históricamente determinadas. La mortandad infantil que padeció el México colonial, y aún todavía a principios del siglo XX, era alta. En este siglo la mortalidad se ha reducido en aquellas comunidades que tienen acceso a los servicios de salud pública. ¿Cómo soportar la muerte de tantos niños sin hacer de eso una ofrenda? El ritual *funeral de angelito* encara una solución religiosa a una mortandad que aún en este siglo XXI que comienza, por injusticias sociales, se sigue produciendo absurdamente. El rito religioso busca tratar con ese absurdo y transformarlo en algo más soportable

<sup>1057</sup> José Alfredo Jiménez / canción “Camino de Guanajuato”, en *Cancionero Popular Mexicano*, Editores Lucina Jiménez, et Al., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1987, Vol.I, p.358.

<sup>1058</sup> Uno de ellos me decía, “yo siento feo cobrarles, además de su pena, hablarles de cobro, pues no. Yo voy de voluntario.” Su retribución es compartir la comida, y contar con un lazo social fortalecido al que después acudirán cuando necesite ayuda. En otros casos la familia les da a los músicos una cuota simbólica, 40 a 50 pesos por todo un día.

En marzo de 1999 recogí el testimonio de un profesor, zapoteco, quien me refería cómo se realiza aún en Zaachila Oaxaca el rito para los niños muertos. Allí el niño no se transforma en angelito sino en flor, cómo se ha señalado.

“La muerte de un niño es motivo de alegría porque se trata de una persona que no se sometió a prueba, va al cielo directamente. La madre puede llorar todo lo que quiera, es ella la que más llora, porque tuvo a la criatura en el vientre, es quien más siente su pérdida. Las personas que la conocen la consuelan, le dicen que no es motivo de pena sino de alegría, que fue llamado por los *buinró* (gente grande), antepasados *buinró* es una unidad aunque se trate de un colectivo. También la gente se refiere a ellos como la *fuerza trinitaria*.

Cuando el niño muere se les avisa a los padrinos de bautizo. Son ellos los que se hacen cargo del funeral. Se le viste de blanco a los niños incluso a los adultos solteros. La sexualidad es la que introduce un cambio de color. El niño se convierte en flor o flores y luz. Al final del novenario se realiza un tapete de flores de todos colores. Algunos pétalos se pican para hacer más pequeños los fragmentos. Se utiliza arena de colores y carbón y en el tapete se dibuja una paloma. Se hacen banderas blancas y se ponen lazos en 4 velas. Si se ponen veladoras son 3. También se pone un vaso con agua en medio. Los cuatro elementos para los zapotecas están presentes en el ritual: fuego, aire, agua y tierra, y también copal. Hace unos 25 años en Zaachila existía el cargo de regidor, era parte del *tequio* (trabajo comunitario). Era una persona que se ocupaba de vigilar por el bienestar de las mujeres embarazadas. Que no fueran molestadas, que no fueran golpeadas, que estuvieran bien alimentadas. Ahora ya no existe esa función. <sup>1059</sup>

Del relato de este rito podemos destacar el contraste entre el imperativo festivo del rito y el dolor subjetivo que experimenta la madre. Este contrapunto está también presente en Malinalco y por ello creemos pertinente subrayar estos dos planos diferentes coexistentes y de alguna manera relacionados. Es preciso que el mito de que el mexicano se ríe de la muerte, sea matizado y se reconozca la complejidad de la actitud de cualquier grupo humano frente a la muerte. En lugar de hacer caricaturas y generalizaciones. Si esa actitud de reto y burla ante la muerte existe en el mexicano es preciso indicar en relación con *qué* aspecto de la muerte y bajo que circunstancias. Este aspecto ya había sido advertido por Isabel Lagarriga y Juan Manuel Sandoval:

Si bien es cierto que en nuestra cultura mestiza popular urbana, las ceremonias dedicadas a los muertos presentan en una de sus facetas un dejo humorístico (Cf Ochoa Zazueta, Jesús A., 1973; Vargas, Luis, 1971), lo mismo no está presente en nuestras sociedades indígenas, donde el culto y todo lo relacionado con la muerte es objeto de un tratamiento diferente, de ceremonial complicado que persiste en este tipo de culturas, a pesar de la aparente incredulidad sobre el retorno de los muertos que confiesan algunos individuos. Basta echar un vistazo a nuestros apéndices ( infra:61-103) para encontrar pautas similares de comportamiento en varios grupos

además de aquellos que nosotros estudiamos, y aunque en los detalles se hallan variaciones hay semejanzas en cuanto a la manera de enfrentarse con el misterio inevitable de la muerte. En ningún momento la broma o el humor se vislumbra, en toda su parafernalia.”<sup>1060</sup>

## b) La muerte, los mitos y la música.

El mito encierra un núcleo de verdad: Es una manera de cifrar la historia. Si en un mito de los orígenes está cifrada una manera de concebir el nacimiento de la vida, también el mito nos permite entender la manera de concebir la muerte.

En los ritos está en juego una determinada relación con un mito o con varios. El rito de la Semana Santa en Malinalco me parece que recrea varios mitos, unos prehispánicos y otros cristianos, a ello se suma las diversas formas de expresar un mito, a las distintas versiones.

Lévi-Strauss afirma que el mito es la suma de sus versiones.<sup>1061</sup> Una versión no invalida la otra, no es que una sea falsa y la otra verdadera. Cada una de ellas forma parte de la realidad del mito. Pero esas distintas versiones se producen porque cada grupo está situado en lugares distintos. La comunidad de Malinalco no recrea el mito como la recrea un sacerdote agustino. En función del lugar social que se ocupa, se recogen también legados diferentes.

Las distintas versiones del mito son distintas maneras de “habitar” un saber formulado en impersonal “se sabe que ...”. La conjugación impersonal se es una forma de transmisión del legado, respecto de la cual, alguien, un informante, anuncia, o enuncia su versión. Una versión es una toma de posición: “Digo que dicen...” “Se sabe que...” también puede formularse como un *dicen que...*

---

<sup>1059</sup> Prof Zerero comunicación personal.

<sup>1060</sup> Isabel Lagarriga y Manuel Sandoval, *op.cit.*, pp. 65-66.

<sup>1061</sup> Lévi-Strauss, *Antropología ...op.cit.*, p.241.

Cuando en el apartado anterior nos referíamos a dos maneras de concebir la historia, una como la disciplina de los historiadores y de profesionales de las ciencias sociales que se proponen hacer historiografía y su producto, y otra como la manera social, espontánea, que un pueblo tiene de resignificar su pasado en relación con su presente y su futuro, entonces esta segunda perspectiva nos obliga a analizar como se produce esa resignificación en los ritos, en las fiestas tradicionales. ¿Cuál es esa relación entre tiempo, rito, semiótica y significación? Distinguiría la semiótica de la significación considerando la primera como una red de sentidos relativamente estable mientras que la segunda se hablaría de una red de sentidos más móvil, más dinámica siempre subordinada a la primera, pero que incluso va enriqueciendo y transformando la semiótica. Por ejemplo, un rito puede descifrarse con símbolos relativamente estables, pero cada vez que un rito se repite engendra un plus de sentido que se deriva de la actualización del rito mismo en función del contexto también cambiante. Toda proporción guardada, me referiré a otro ejemplo, cuando asistimos a ver una película en el cine y la vemos repetidamente, en cada repetición actualizamos un sentido distinto, aunque se conserven ciertos valores relativamente estables. Cada repetición produce una diferencia.<sup>1062</sup>

Lévi-Strauss en su "*Antropología Estructural*"<sup>1063</sup> nos dice que el mito se sitúa entre lengua y habla. Saussure<sup>1064</sup> aportó que la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, mientras que el habla al de un tiempo irreversible. Lévi-Strauss sitúa al mito como tercera posibilidad temporal. Cito: *Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados antes de la creación del mundo o durante las primeras edades o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no*

<sup>1062</sup> Gilles Deleuze *Repetición y Diferencia*, en *Theatrum Philosophicum* de Michel Foucault, Anagrama, Barcelona, 1981 p.59.

<sup>1063</sup> Lévi-Strauss, *op.cit.* p.234.

<sup>1064</sup> Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, coedición Planeta-Artemisa, 1985, Cap.III, pp.100-122.



ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas.<sup>1065</sup>

De la definición de mito que López Austin da en su texto *Los mitos del Tlacuache*, y que va enriqueciendo a lo largo del texto tomaré la primera que dice:

“Defino mito, provisionalmente, como el texto que relata la irrupción del otro tiempo en el tiempo del hombre, provocando el origen –principio y fundamento- de algo.”<sup>1066</sup>

La estructura del mito nos lleva a considerar la dimensión temporal como algo fundamental, por su entretendido de hilos diacrónicos y sincrónicos. Pero además López Austin elige, entre todos los mitos, el de los orígenes. ¿Por qué? El mito del origen narra un acontecimiento del pasado. A diferencia de otros mitos la dimensión temporal se destaca de entrada, es su condición para llamarlo mito de los orígenes.

Cazeneuve en su clasificación de los ritos se refiere a los ritos conmemorativos, que recrean la atmósfera sagrada mediante la representación de mitos y los ritos de duelo, que se remiten en sentido inverso al mundo mítico, ya que sirven para transformar a los muertos en antepasados. Este segundo grupo de ritos genera un vínculo en uno u otro sentido entre ese mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados y las divinidades. La Semana Santa forma parte de este segundo grupo de ritos de acuerdo con esta clasificación. Pero la Semana Santa en Malinalco nos obliga a repensar esta clasificación que hace Cazeneuve, ya que al mismo tiempo que es un rito de duelo es un rito conmemorativo de la migración de las diversas tribus que dio origen al asentamiento en Malinalco.<sup>1067</sup> Es un rito en el que lo diacrónico y lo sincrónico están presentes. Se trata de recordar la muerte de Cristo, de realizar un nuevo duelo, no sólo la memoria de un duelo, sino un nuevo duelo por la muerte en la que deja al fiel el pecado, pero al mismo

<sup>1065</sup> Lévi-Strauss, *op.cit.* Barcelona Paidós, 1987 p. 232.

<sup>1066</sup> López Austin, *op.cit.*, p. 51.

<sup>1067</sup> Cazeneuve, *op.cit.* p. 30.

tiempo se trata de un vínculo con las más antiguas divinidades, con Huitzilopochtli, con seres sagrados como el sol o sacralizados como los guerreros, y con los propios antepasados migrantes. Me llamó la atención que los malinalcas no se refirieran a Cristo como Cristo mismo sino como *nuestro Padre Jesús*; esta manera de nombrarlo lo sitúa como ancestro, con un vínculo genealógico. Frente a esa genealogía impuesta por el cristianismo, la de hermano,<sup>1068</sup> los malinalcas le oponen otra, la de padre y por eso es más fácil emparentarlo con los grupos migrantes que salieron de Chicomoztoc, yo creo que ése es otro de los mitos que recrea el rito de Semana Santa.

Así, un mito en su dimensión temporal (el cristiano) pone también en escena otro mito y otro tiempo (el prehispánico)

Otro aspecto que está ligado íntimamente al tiempo además del rito, es la música. La música y su relación con la muerte es una vía para analizar la concepción festiva del duelo en México. La música y el rito sacrificial tienen el mismo origen, nos dice Attali.<sup>1069</sup> Aunque esta tesis sea discutible, porque es muy difícil de demostrar, lo innegable es que música y rito sacrificial han estado enlazadas a través del tiempo en diversas culturas. Y que no existe rito sacrificial sin danzas, cantos y música. La música en esos ritos está asociada a una forma de muerte, aquella muerte no natural, que se procura con el único propósito de ofrendarla a los dioses. La música ritual es uno de los significantes de los ritos de los que forma parte, contribuye a la sacralización de los mismos de manera importante, crea una atmósfera, marca los tiempos del rito.

¿Pero cual es la relación entre la música y la muerte?

Es una constante, que encontramos en ciertos mitos, que el origen del hombre va ligado al origen de la música. Veamos un mito *La leyenda de los Soles*:

Luego que el mito narra las edades de los soles y las razones de su destrucción se cuenta lo siguiente:

<sup>1068</sup> Aunque por el misterio de la trinidad son tres personas y un solo dios para el cristianismo, lo cierto es que Cristo es la persona del hijo, y estrictamente hablando el dios-padre no es Cristo, es su padre.

<sup>1069</sup> Attali, *Ruidos/ Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI, 1995, p.46

Luego se destaparon y vieron un pescado; sacaron fuego con los palillos (arrojaron el tizón) y asaron para sí los pescados. Miraron hacia acá los dioses Citlallinicue y Citlallatónac y dijeron: “¡Dioses! ¿quién ha hecho fuego? ¿quién ha ahumado el cielo?” Al punto descendió Titlacahuan, Tezcatlipoca, los riñó y dijo: “¿Qué haces, Tata? ¿qué hacéis vosotros?” Luego les cortó los pescuezos y les remendó su cabeza en su nalga, con que se volvieron perros. Por tanto, se ahumó el cielo en el año 2 acatl. He aquí que ya somos nosotros, que ya vivimos; que cayó el tizón y que se estancó el cielo en el año 1 tochtli. He aquí que cayó el tizón y entonces apareció el fuego, porque veinticinco años había sido noche. Por tanto se estancó el cielo en el año 1 tochtli; después que se estancó, lo ahumaron los perros, así como se ha dicho; y a la postre cayó el tizón, sacó el fuego Tezcatlipoca, con que otra vez ahumó al cielo en el año 2 acatl.

Se consultaron los dioses y dijeron “¿Quién habitará, pues que se estancó el cielo y se paró el Señor de la tierra? ¿quién habitará, oh dioses? Se ocuparon en el negocio Citlallinicue,(sic)<sup>1070</sup> Citlallatónac, Apanteuctli, Tepanquizqui, Tlallamanqui, Huictlollinqui, Quetzalcóhuatl y Titlacahuan. Luego fue Quetzalcóhuatl al infierno (mictlan, entre los muertos); se llegó a Mictlanteuctli y a Mictlancihuatl y dijo: “He venido por los huesos preciosos que tú guardas.” Y dijo aquél: “¿Qué harás tú, Quetzalcóhuatl?” Otra vez dijo éste: “Tratan los dioses de hacer con ellos quien habite sobre la tierra.” De nuevo dijo Mictlanteuctli: “Sea en buena hora. Toca mi caracol y tráele cuatro veces al derredor de mi asiento de piedras preciosas.” Pero su caracol no tiene agujeros de mano. Llamó a los gusanos, que le hicieron agujeros, e inmediatamente entraron allí las abejas grandes y las montesas, que lo tocaron; y lo ovó Mictlanteuctli.<sup>1071</sup> Otra vez dice Mictlanteuctli: “Está bien, tómalos.” Y dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros los mictecas: “Id a decirle, dioses, que ha de venir a dejarlos.” Pero Quetzalcóhuatl dijo hacia acá: “No, me los llevo para siempre.” Y dijo a su nahual: “Anda a decirles que vendré a dejarlos.” Y éste vino a decir a gritos: “Vendré a dejarlos.” Subió pronto, luego que cogió los huesos preciosos: estaban juntos de un lado los huesos de varón y también juntos de otro lado los huesos de mujer. Así que los tomó, Quetzalcóhuatl hizo de ellos un lío, que se trajo.

Otra vez les dijo Mictlanteuctli a sus mensajeros: “¡Dioses! De veras se llevó Quetzalcóhuatl los huesos preciosos ¡Dioses! Id a hacer un hoyo”. Fueron a hacerlo; y por eso se cayó en el hoyo, se golpeó y le espantaron las codornices; cayó muerto y esparció por el suelo los huesos preciosos, que luego mordieron y royeron las codornices. A poco resucitó Quetzalcóhuatl, lloró y dijo a su nahual: “¿Cómo será esto nahual mío? El cual dijo: “¡Cómo ha de ser! Que se echó a perder el negocio; puesto que llovió.” Luego los juntó, los recogió e hizo un lío, que inmediatamente llevó a Tamoanchan. Después que los hizo llegar, los molió la llamada Quilachtili: ésta es Cihuacóhuatl, que a continuación los echó en un lebrillo precioso. Sobre él se sangró Quetzalcóhuatl su miembro; y enseguida hicieron penitencia todos los dioses que se han mencionado: Apanteuctli, Huictlollinqui, Tepanquizqui, Tlallamánac, Tzontémoc, y el sexto de ellos, Quetzalcóhuatl.<sup>1072</sup>

Si atendemos al subrayado, la música es un imperativo de Mictlanteuctli, una condición necesaria para la generación de los hombres y las mujeres. La generación de la vida que proviene de la fusión de un elemento celeste Quetzalcóatl con un elemento terrestre, los huesos del inframundo. Pero además la emergencia de la música se produce por el agujeramiento de una superficie natural. No se agujera de cualquier manera, es por un gusano. Este agujero se repite en el mito enseguida. Cuando Mictlanteuctli se entera que Quetzalcóhuatl se llevará los huesos para siempre, ordena que caiga en un

<sup>1070</sup> Probablemente se trata de un error tipográfico pues en el párrafo anterior está escrito Citlallinicue.

<sup>1071</sup> El subrayado es mío. La presencia del cuatro reiterada en numerosos ritos y mitos también la encontramos aquí. El caracol es llevado cuatro veces para tocarlo.. Es para que lo oiga Mictlanteuctli.

<sup>1072</sup> Velázquez, *op.cit.*, pp.120-121

hoyo. Por esa caída muere, pero resucita. Es la muerte la condición necesaria para que el ciclo vital se renueve.

En esta parte II del mito están enlazadas la sexualidad y la muerte. El cielo queda ahumado por la relación sexual, irrumpe el tiempo del hombre <sup>1073</sup> El tiempo del hombre es el del devenir, de los ciclos, *contrario al tiempo estático de eterno presente que existe tanto en el inframundo como en la casa del Sol.*<sup>1074</sup> La muerte es consecuencia de esa irrupción. El coito es la marca de la incompletud humana como la muerte de su finitud. El agujero es una manera de *representar esta incompletud*. Esta insistencia en la necesidad de agujerar una superficie para que el fuego (sexo) pase, la encontramos también cuando Quetzalcóhuatl le pide a los topos horadar la tierra:

“Venid, tíos míos; horadaremos nuestro templo” enseguida los topos escarbaron la tierra y lo agujeraron por dentro; por lo cual entró allí Ce Acatl y fue a salir por arriba del templo. Después que sus tíos dijeron: “nosotros arriba sacaremos el fuego”, mucho se alegran de verlos el tigre, el águila y el lobo, que aúllan todos. <sup>1075</sup>

La referencia a la música aparece por segunda vez en la parte III de este mismo mito. Ocurre cuando se habla del sacrificio de Nanáhuatl, que dará origen al sol, y Nahuitécpatl que dará origen a la Luna.

Cuando pasaron cuatro días, bamizaron de blanco y emplumaron a Nanáhuatl; luego fue a caer en el fuego. Nahuitécpatl en tanto le da música con el tiritón de frío. <sup>1076</sup>

Esta segunda referencia a la música es enigmática. Puede ser una metáfora de algo que vibra por el frío, pero sorprende que a la vibración se le compare con la música. Otro elemento que vibra es la abeja<sup>1077</sup> que puede pasar por el agujero del caracol, referido en el apartado anterior. La música se realiza en el inframundo proviene de lo frío, de la tierra que es fría.

<sup>1073</sup> *Ibidem.*, p. 120.

<sup>1074</sup> Véase López Austin, *Tamonachan...*, op.cit. p. 20.

<sup>1075</sup> Velázquez, *op. cit.* p.125.

<sup>1076</sup> *Ibidem* pag. 122

<sup>1077</sup> Afirma López Austin que la abeja posee un carácter sagrado por varias razones: por producir miel y cera, por vivir dentro de los árboles, lugar de comunicación entre cielo y tierra, por su zumbido, que representa las voces, o el *murmullo de la comunicación* de los dioses, por su carácter alado, por sus patrones de comportamiento colectivo. Lo alado, celeste, traspasa lo frío, rastrero, terrestre. Ese punto de comunicación es también el que realiza la abeja, unir lo celeste con lo terrestre. Su zumbido es escuchado por Mictlantecutli. (comunicación personal)

¿Acaso esa vibración no es un significante del coito, de la unión de lo frío con lo caliente? Otra vez es una manera de cifrar que lo celeste y lo terrestre al fusionarse producen el devenir del tiempo. Es Quetzalcóhuatl que viene del mundo de los vivos el que hace posible la música al entrar en contacto con un elemento del inframundo: el caracol. En el caracol, (gusano que se mete en su concha) la vibración es posible por el paso de un soplo de aire por un agujero.

A propósito del tiritón de frío Primo Velázquez pone la siguiente nota:

*quicihuapauhcuicatía* .- Debía ser *quicihuapauhcacuicatía*. *Cuicatía nite* es dar música a otros; *cihuapauh*, pretérito de *cihuapahua ni*, tener mucho frío o helarse y morirse de frío. La música, se entiende, es la del tiritón, temblor de todo el cuerpo.

Según el sentido lingüístico la música es un don, algo que se da a otro, un regalo. En el mito se hace sonar el caracol para que lo oiga Mictlanteuctli. Pero también la vibración del cuerpo, el temblor del cuerpo por la experiencia sexual, es algo que un ser produce en otro ser, es algo que se da a otro.

Hasta aquí tenemos elementos para considerar que la música, en este mito, está asociada a la sexualidad y a los muertos.

Pero otra cuestión que tienen en común la vida y la música es que no pueden producirse en su devenir sin relación con un tiempo que circula. Donde hay eterno presente no puede haber música. La música en su aspecto más formal es una manera de medir el tiempo, y además una repetición de esos tiempos lo que da lugar al ritmo. En la vida la repetición de los tiempos produce los ciclos. En otro mito menos antiguo, también aparece la relación entre el origen de la música y el surgimiento de la muerte; es decir del tiempo del hombre ya como ser mortal. Este mito también se refiere a la muerte de los dioses como parte de la instauración del orden en el mundo. Este orden está representado por el inicio de la música.

." Los actuales tzotziles dicen que San Vicente y San Gaspar se pusieron a tocar el pito y el tambor. Antes de empezar, los santos anunciaron a todos los demás: "Ahora sí ya vamos a tocar, porque todos ustedes van a morir".<sup>1078</sup>

Hay una reiteración del inicio de la música con el inicio de la vida mortal del hombre. La música, si la quisiéramos reducir a su estructura mínima, o a su forma más antigua, antes del desarrollo de la melodía propiamente dicha, es esencialmente una forma de computar el tiempo, una percusión. La música, es una pulsación sonora en el tiempo, la frecuencia y serie de sus escansiones dan lugar al ritmo. Lo que suena tiene vida, movimiento, incluyendo un río o una montaña cuyas entrañas rugen. La vida humana comienza por una pulsación, la del corazón; es la forma más antigua de percusión del cuerpo.

Surgen varias preguntas: ¿por qué en diversas comunidades indígenas el rito funerario infantil va acompañado de música a diferencia del de adultos? ¿Por qué sólo los niños? Ciertamente en algunas regiones (En Escuinapa, Sinaloa) es a la inversa, se acostumbra más la presencia de la música en entierros de adultos que de niños; pero es más frecuente el hallazgo etnográfico, de que el rito por infantes muertos se distingue del de adultos por la presencia de la música alegre.

¿Dónde, a partir de cuándo y con apoyo en qué se consideró que la presencia de la música le daría una significación festiva? Considero que responder esta pregunta no puede ser en general, sino analizando cada comunidad. Pues existen muchas pequeñas diferencias que se traducen en un cambio en la significación del rito.

<sup>1078</sup> López Austin, *Nuestro Tiempo, Una clasificación de la narrativa mítica*, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, Cuernavaca, México, Secretaría de Educación Pública, 1996, p. 18. Resta por analizar porqué precisamente San Gaspar y San Vicente son los personajes agentes en el mito de esta acción que anuncia de esa manera el comienzo de algo que tiene fin. ¿Porqué esos santos y no otros? O ¿porqué santos y no otros entes sobrenaturales? Acaso se trata de San Vicente de Paul pues gustaba de tocar la flauta mientras sus ovejas pastaban? Carolina Toral, *San Vicente de Paul*, Barcelona, Vilamala, 1963, p.7. López Austin nos dice que la tradición indígena actual, considera a San Gaspar hijo de Adán junto con Melchor y Baltazar. Este mitema forma parte de un mito que reinterpreta el texto bíblico haciendo diversas innovaciones, o cambios en las genealogías. De San Gaspar, según éste mito, es del que descienden los indios. Quizás por esa razón, es quien les diría que ya todos se van a morir. Aunque no deja de ser enigmático tal anuncio. Según este mito San Gaspar es menos pecador que Melchor, de quien descienden los negros, y es por esa razón que son los dos que tendrán que trabajar más duro para vivir, a diferencia de Baltazar más inocente, del que descienden blancos y mestizos y que sólo trabajarán estudiando. López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros", *op.cit.*, pp.239-240.

Uno de los puntos de mi investigación será analizar el duelo llamado festivo, particularmente de infantes. Algunos autores de trabajos sobre la muerte, y algunas referencias de informantes recogidas por etnógrafos han considerado que la música es uno de los elementos rituales que sostiene la idea de su carácter festivo<sup>1079</sup>

En los ritos funerarios por niños se dice que la muerte es festiva porque era un ser inocente, un ángel, alguien que no ha sido aún marcado por la sexualidad, y que por tanto accederá a la Gloria. Hay aquí una significación cristiana de la sexualidad como pecado. Esa noción de fiesta, en su acepción alegre se simboliza en el rito *funeral de angelito* de varias maneras, ausencia de rezos, juegos hilarantes y música alegre exceptuando una que otra canción que sí es triste. Pero la explicación de que el rito es alegre porque el niño se fue a la Gloria, ¿es satisfactoria? ¿Nos conformaremos con esta explicación, cuando por otra parte esta característica del rito sólo la encontramos en el mundo indígena, o en el mestizo con fuerte tradición indígena? En Malinalco no encontré esa respuesta. A las diversas personas de distintos barrios que les pregunté me contestaron que la música es alegre para alegrar al niño no a los parientes. Si el niño está triste la Virgen no lo recibe.<sup>1080</sup> También me respondieron que la música es alegre porque los niños son alegres.<sup>1081</sup> Don Braulio Hernández, violinista lírico de Malinalco que toca música tradicional, me dijo que la música que tocan él y sus compañeros, camino al panteón, es la misma que la que tocan en procesiones, por ejemplo la que se realiza a “las crucesitas” en ceremonias de petición de lluvia. Este dato me parece interesante pues la noción de festividad en este caso proviene de la tradición prehispánica, los niños muertos (en sacrificio) traerían lluvia. Pero en otro momento en la misma comunidad, en los funerales de niños se toca una pieza que es triste en la letra y en la música y arranca muchas lágrimas en los oyentes, particularmente en los padres. Se titula *Te vas ángel mío*.<sup>1082</sup>

<sup>1079</sup> Schneider, “La muerte...” op.cit., Gutierre Aceves, op.cit., Lilian Scheffler, op. cit., Isabel Lagarriga, y José Manuel Sandoval, op. cit

<sup>1080</sup> Doña Julia, Barrio de San Juan Abril 2001

<sup>1081</sup> Esta precisión ubica muy claramente que el rito no desconoce ni pretende imponer un sentimiento en la madre que ella no experimenta.

<sup>1082</sup> Véase anexo No. VIII

También me comentaron que los juegos alegres del velorio aunque son para alegrar al niño ayudan a los padres a soportar el peor momento y los distraen por un momento de su pena.

Las grabaciones comerciales que recuperan las rondas tradicionales infantiles, presentan piezas en las que es evidente apreciar el tratamiento de la muerte infantil no de una manera severa ni grave sino incluso cómica, ridícula, (de *ridere*= reír) nimia. La letra de estas canciones lo prueba.<sup>1083</sup>

Don Martín, es precisamente la primera canción y dice así:

A Don Martín tirirín se le murió tororon tororon su chiquitín tirirín tirirín de sarampión tororon tororon. (se repite)

La segunda canción dice:

Emiliano no está aquí está en su vergel, abriendo la rosa y cerrando el clavel, (se repite)  
¿Qué le pasó a Emiliano? Tiene la pata chueca

Emiliano no está aquí está en su vergel, abriendo la rosa y cerrando el clavel, (se repite)  
¿Qué le pasó a Emiliano? Tiene calentura de pollo

Emiliano no está aquí está en su vergel, abriendo la rosa y cerrando el clavel, (se repite)  
¿Qué le pasó a Emiliano? Ya se murió Emiliano

Una canción popular reza:

Tengo una muñeca vestida de azul,  
con sus zapatitos y su canesú,  
la llevé al mercado y se me constipó  
la llevé a la casa y la niña murió

Dos y dos son cuatro  
Cuatro y dos son seis  
Seis y dos son ocho  
Y ocho dieciséis  
Brinca la tablita  
Yo ya la brinqué  
Bríncala de nuevo  
Yo ya me cansé



En los tres casos relatados por estas canciones, el motivo de la muerte infantil es por enfermedad. La muerte infantil sacrificial para el mundo prehispánico era festiva porque traería lluvia. Pero la muerte infantil por enfermedad ¿de dónde adquiere ese tono alegre y ridiculizante (en el caso de Martín)?<sup>1084</sup> No tenemos por ahora respuesta a esta pregunta, lo que sí podemos decir, es que no la cantan sus padres, sino alguien que tiene suficiente distancia afectiva del niño en cuestión. Y si son los propios niños la que la expresan, será acaso porque en ocasiones los niños tienen pocas trabas morales para expresar un sentimiento que la educación habrá de reprimir más tarde.

“En términos teatrales, la música tiende a definir el rito según la estructuración armónica de elementos sonoros y rítmicos que le pertenecen, como una arquitectura móvil y evanescente. Sin embargo otra función importante es de servir de soporte melódico rítmico a la palabra hablada y de regir el tiempo gestual de la danza.”<sup>1085</sup>

### **c) Semana Santa en Malinalco y significación de la muerte de Cristo.**

La Semana Santa en Malinalco, a diferencia de otras comunidades donde se realiza el teatro religioso representando pasajes de La Pasión, tiene por escenario la realización de procesiones que tienen una particularidad, la participación de judíos. Se trata de soldados romanos cuyos trajes dan cuenta de un sincretismo que por momentos recrea a los guerreros malinalcas prehispánicos. No olvidemos que ahí en el Cuauhcalli se formaban los guerreros águila y ocelote. Su presencia numérica ( 500 a 600 ) y la naturaleza de su participación hace de estas fiestas algo muy singular.

De los diversos barrios de Malinalco se reclutan los niños, jóvenes u hombres maduros que participarán en *La Judea*. Al grupo de cada barrio se le llama

<sup>1083</sup> “Viva la Música”, dirigidos por Pablo Torres (Dirección y orquestación) Grabado en los estudios de Travis Kent, México D.F puesto a la venta en el mercado en 1990. Tel. 549 9926 En un sólo cassette aparecen dos canciones referidas a la muerte de niños pequeños, cantadas por niños en un tono sumamente alegre.

<sup>1084</sup> Lo ridiculizante es lo que hace reír, lo burlesco, que quita a la muerte su carácter solemne.

<sup>1085</sup> Patrick Johansson, *Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, México, Conaculta 1992 p. 29

“caja”. Nadie pudo decirme cual es el origen y significado de esta palabra. Esta tradición es, al parecer, muy antigua. Las reglas de participación las han puesto los ancianos. Ha de observarse un buen comportamiento para ingresar y permanecer. Algunos ingresan para cumplir una promesa, una *manda*. Otros, los niños, en algunos casos, son *inscritos por sus padres para corresponder a la salud que su hijo “recibió” luego de una enfermedad*. La edad de los niños es de aproximadamente cuatro años en adelante. Tienen que recorrer largos trayectos por todo el pueblo. Pero algunos pequeños desde los dos años esperan impacientes poder participar. Sus trajes son bellos y de un hermoso colorido, pero incómodos si consideramos que es terciopelo y que estarán bajo el rayo del sol en plena Primavera. Algunas madres de ellos, me dijeron que es parte del sacrificio, además de que ese ejercicio los hace fuertes.

El traje consiste en túnica y capa de terciopelo, sandalias “romanas” que son una mezcla de sandalia mexicana a la usanza romana. Casco de hoja de lata o cartón plateado con pintura, al que denominan morrión, con un par de plumas de avestruz, de diversos colores, en la parte superior. Llevan una lanza fabricada con bastón de madera y punta de hoja de lata, adornada con un anillo de terciopelo y fleco dorado. Todas las capas están bordadas por la espalda con chaquiras y lentejuela.

#### Análisis iconológico de un motivo repetido

Un aspecto que llamó mi atención es la repetición de un motivo bordado. Más interesante aún porque los bordados son libres, cada bordadora elige el diseño. Si la imagen es libre y se repite, entonces se puede inferir que se trata de un pensamiento colectivo. El motivo recurrente es: el rostro de Cristo crucificado, un cáliz con dos palomas una a cada lado o una cruz con un ángel a izquierda y derecha. Estos bordados son iniciativa y creatividad de las madres de los “guerreros”. Por eso encontramos casos de bordados únicos, una Guadalupeana y una Virgen de los Dolores, una luna, una estrella, una mariposa, de evidente raíz prehispánica. La mariposa en el mundo prehispánico estaba asociada al fuego, al sol, a los guerreros y a los muertos.<sup>1086</sup> La presencia de la mariposa

<sup>1086</sup> La representación solar que en el templo de los guerreros había era la de una mariposa. Durán, op.cit. TII, pag.114. La relación de la mariposa con los muertos la hemos analizado en el capítulo II.

me hizo pensar también en la insistencia de las alas: alas de mariposa, alas de aves, plumas de aves, alas de ángeles. Creo que es un símbolo que los malinalcas usan para dar cuenta de su concepción de la muerte y la resurrección. Las alas en diversos pueblos del mundo están asociadas con los muertos, y más precisamente con su espíritu o alma que vuela hacia su destino.

El motivo de dos palomas con un cáliz, pudiera tratarse de la variante de un motivo textil presente en los grupos otomianos.<sup>1087</sup>

Estos bordados fueron una de las cuestiones que más atrajo mi atención. La insistencia del motivo repetido con dos ángeles o dos palomas, o dos animales mirando hacia un objeto central. Recapitulemos las constantes en el orden en que las encontré:

- a) Este motivo se repite en numerosas capas bordadas, ya sea dos aves mirando hacia un cáliz con hostia y rayos, metáfora del sol, dos ángeles mirando hacia la cruz, o dos ángeles mirando un rostro de Cristo. Su repetición me lo hizo visible, y luego lo empecé a encontrar para sorpresa mía en diferentes partes
- b) Está presente en el templo del Divino Salvador, en una pintura sobre la pared, arriba del arco derecho hacia la sacristía, dos palomas mirando hacia un cáliz. No se trata del espíritu santo. Son dos aves.
- c) Aparece en una pintura sobre tela del templo de San Martín.
- d) Está presente en un arco hecho de semillas que adornó el portón del templo de San Martín, y que la comunidad encargó para la festividad de su barrio. En este arco se pueden apreciar dos niveles, en uno están las aves mirando al cáliz con rayos luminosos y en otro nivel los ángeles y el Santo Patrono.
- e) Está presente en los textiles de los grupos otomianos. Dos aves mirando hacia una flor de cuatro pétalos.
- f) Está en el bordado del mantel del altar del templo de Santa Mónica en Malinalco. Dos angelitos mirando a una flor central.

---

<sup>1087</sup> Noemí Quezada me hacía advertir que en los textiles de los grupos otomianos frecuentemente aparece una flor flanqueada por dos aves.

- g) En semana Santa en el templo de San Martín, bajan y acuestan un Cristo y lo colocan sobre el pasillo central del templo. La entrada la cubren con una especie de telón de modo que el acceso sólo puede ser lateral. El "telón" tiene bordados una cruz con un ángel de perfil a cada lado. Es un motivo repetido en las capas de los judíos.
- h) Se encuentra el mismo motivo en una estampa de Juan Diego, de la Villa de Guadalupe. D.F. dos aves azules mirando el rostro de Juan Diego.
- i) Está también presente en el huehuetl de Malinalco. Sólo que no son dos aves o ángeles sino un águila y un ocelote mirando al sol.

En el anexo VI aparecen reubicadas de la siguiente manera, la más antigua, la representación del Huehuetl de Malinalco, se trata de un corte diferente del diseño al desplegarlo. Normalmente se le ha hecho un corte a la mitad del sol, pero si lo cortamos en otro punto de modo que el sol se mantenga en el centro, tenemos una imagen muy similar. Nos permite ubicar iconográficamente la identificación con Cristo-Sol y ubicar los pájaros o palomas como un representante de los guerreros muertos que lo acompañan.

En seguida ubico una imagen de un lienzo del templo de San Martín. Se pueden apreciar las similitudes con la imagen arriba descrita. Le sigue en orden de aparición el arco de semillas (detalle) del templo del barrio de San Martín. Ahí se pueden apreciar dos niveles, uno más prehispánico, el superior, y el otro más cristiano, el inferior. Le sigue una fotografía de un detalle del tejido. Se trata del mantel del altar del templo de Santa Mónica. Le siguen fotografías que muestran el detalle de bordado de las capas de los judíos, de las cuales nuestro sólo algunos ejemplos pero numéricamente eran entre cien y docientas. Y finalmente aparece una fotografía de Juan Diego flanqueado por dos aves, que se expone en la Villa de Guadalupe, D.F. Estas fotografías aparecen en este orden en el anexo VI.

El descubrimiento de esta constante, nos interroga por su significado. Es preciso partir de la relación de las aves con el sol y con los guerreros. Mientras sea posible construir una respuesta comenzaremos por analizar los elementos

que se repiten y su contexto en la cosmovisión prehispánica, así como en la cristiana.

Los guerreros prehispánicos al morir se transformaban en aves, en mariposas,<sup>1088</sup> en colibríes. Por eso, a Huitzilopochtli, dios de la guerra, se le denominaba el *Colibrí Izquierdo*. Los guerreros al morir acompañaban al sol desde el amanecer hasta su cenit. Y ahí eran relevados por las cihuateteo, mujeres muertas en el parto y deificadas. Mirar al sol era un aspecto muy importante, por eso los escudos o rodela tenían perforaciones para que al morir pudieran verlo por los agujeros de sus rodela. Mirar al sol-Dios también es el oficio de los ángeles, esta cualidad de los ángeles encontró un asidero más al sincretismo.

La iconografía cristiana de los ángeles propiamente cristianos en Malinalco está prácticamente ausente. En el templo central hay un sólo ángel en una pintura. En cambio está hiper-presente en la ritualidad malinalca. Sea como devoción a San Miguel Arcángel, sea como traje con que visten a los niños al morir, sea como símbolo en las puertas de sus casas. Este símbolo consiste en una cruz hecha de cuatro ramos de una planta a la que llaman pericón,<sup>1089</sup> La colocan en las puertas para ahuyentar al demonio, y para que san Miguelito no deje entrar al mal en sus casas. La cruz fabricada tiene el aspecto de las mariposas estilizadas que aparecen en la cerámica y también se parece al signo *nahui ollin*, sol de movimiento, o signo del sol.<sup>1090</sup>

Los trajes de los “guerreros” judíos, me confirmaron esta idea, la relación de los guerreros con las aves. Las plumas de avestruz<sup>1091</sup> de sus morriones, los bordados de aves o ángeles, seres alados, multiplicados en numerosas capas.

<sup>1088</sup> Diversos trajes de guerreros se confeccionaban con la divisa de la mariposa. Véase reproducción de Carlos Beutelspacher, *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, op.cit, en Anexo V.

<sup>1089</sup> *Tagetes florida*, planta herbácea como de un metro de altura, hojas opuestas, oblongas lanceoladas y aserradas, cabezuelas colocadas en corimbos axilares o terminales, despiden un olor agradable parecido al anís. Entre otros usos vulgares, se utiliza para aromatizar el agua con que se baña a los niños y en infusión para curar los dolores del vientre que revisten el aspecto de cólicos. Maximino Martínez, *Las Plantas Medicinales de México*, México, Botas, 1959.

<sup>1090</sup> Véase dibujo de la cruz y representación de la planta en Anexo V. La cruz prehispánica está ligada a los cuatro rumbos.

<sup>1091</sup> A mí me parece que la flor de Malinalli tiene el aspecto de una pluma de avestruz. Las plumas de papel que los malinalcas fabrican para adornar a las niñas vestidas de angelitas imita la forma de las plumas de avestruz que actualmente usan los “judíos” en Semana Santa. Esa flor de papel, también se parece mucho a la flor de malinalli. Berlin, en el código de la historia Tolteca-Chichimeca, op. cit. interpreta en la imagen del flechamiento de la malinalli tres plumas insertadas. Pero no se trata de plumas es la flor de la malinalli, véase dibujo en el anexo V.

Los propios arcángeles cristianos son representados como guerreros. San Miguel es guardián de la puerta del paraíso con espada flamígera. Hasta el ataúd de cristal de Cristo va decorado con plumas de avestruz negras y blancas.<sup>1092</sup> Son judíos pero son guadalupanos, son judíos que condenaron a Cristo, pero al mismo tiempo se asumen como cristianos, identificados con él, son judíos pero también son guerreros malinalcas. Y al mismo tiempo Cristo es también un ave, sus plumas negras y blancas lo sitúan como tal. Los antiguos nahuas identificaban al águila y a la guacamaya con el sol. El sol del amanecer es la guacamaya, el águila es el sol en su cenit, el punto más alto.<sup>1093</sup>

A diferencia de las sombrías y flagelantes *Procesiones del Silencio* del Bajío y de Estados como Zacatecas, de corte español y colonial, esta procesión es de un colorido y una vitalidad notables. Los niños y jóvenes hacen sonar sus cornetas en una serie de notas disonantes y se acompañan de tambores y flautas cuyas melodías son sin duda de ritmo prehispánico. La infantería va a pie. La caballería porta enormes caballos también adornados, que es un festín ocular para chicos y grandes. Los judíos de caballería portan con orgullo sus trajes, y saben que son objeto de admiración de sus paisanos.

Otro aspecto iconológico que atrajo mi atención fue la presencia de la flor de cuatro pétalos en varias capas de los judíos, así como en el mantel tejido del altar del templo de Sta. Mónica.<sup>1094</sup> La flor de cuatro pétalos es un motivo teotihuacano, es una representación del cosmos con sus cuatro rumbos. Según Doris Heyden tiene un significado religioso y también está asociado a la cueva. En Teotihuacan el túnel de la cueva de la Pirámide del Sol termina en una cámara con forma de flor de cuatro pétalos.<sup>1095</sup> La presencia de la flor en estos objetos de tela me hizo pensar que constituían un índice de su recorrido migratorio, y apoyaban mi hipótesis de estas procesiones de los malinalcas

<sup>1092</sup> Si las plumas quizás representan la flor de Malinalli y ésta está asociada al sacrificio una hipótesis posible es que ésta es la manera de concebir el sacrificio de Cristo, como el sacrificio de un prisionero de guerra. Las plumas blancas eran un símbolo, entre los nahuas, de la muerte en sacrificio. Véase Virve Piho, op. cit. pag. 34 El pasaje ritual de Cristo preso, durante la Semana Santa en Malinalco es muy emotivo. He ahí un elemento sincrético entre el sacrificio ritual por flechamiento para regenerar al sol y el de Cristo. A Cristo también le encajaron una lanza, situación semejante al flechamiento. Ver Anexo V.

<sup>1093</sup> Véase Norma Anabel Barrera, *La importancia social de la pluma*, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 1996, p.32-33

<sup>1094</sup> Véase foto número. 30

<sup>1095</sup> Heyden, "Las cuevas..."op. cit. p. 18.

actuales por todos los barrios de Malinalco como una rememoración de la penosa marcha migrante en busca de asentamiento, de la que hablan los mitos. Las procesiones de Semana Santa tienen un punto de llegada, es el templo central de Malinalco *El Divino Salvador*.

La flor de cuatro pétalos en cuestión aparece, en ocasiones, sola y en ocasiones asociada con angelitos.<sup>1096</sup>

Más que una procesión es una serie de procesiones. Pues casi todos los días santos participan. Los "judíos" son los actores centrales de la celebración.

La Semana Santa inicia con el Domingo de Ramos. Se realiza una procesión portando palmas en las manos. El Lunes Santo se conmemora el pasaje de Jesús y los niños. "Dejad que los niños vengan a mí pues de ellos es el reino de los cielos". Para ello la iglesia invita a todos los niños del pueblo al templo del Divino Salvador, y el sacerdote les da una pequeña charla.

El martes se realizan distintas ofrendas. Se ofrecen flores, pétalos, perfume ramos de oliva, velase incienso. Luego se reza el Rosario.

El miércoles desfilan de nuevo los judíos por las calles, anunciándose con sus cornetas y tambores. Su actividad se hace más intensa del Jueves al Sábado, día en que sus funciones terminan pasada la medianoche. Por la tarde en el templo se reza el *Rosario*. La asistencia de los fieles a la iglesia en los días santos es muy variable. Cuando hay mayor feligresía es cuando desfilan los "judíos" cuando hay menor asistencia es en los rezos del rosario. Ese miércoles asistieron al rezo del *Rosario* unas 35 personas, de las cuales 10 eran hombres y 13 ancianas.

La observancia de su quehacer social en estos días es rigurosa. El capitán de cada caja recoge y entrega a cada uno de los pequeñitos en sus casas. La solemnidad que guardan los pequeños es digna de atención. Y todos siguen una estricta disciplina, en las actividades, las caminatas y los horarios. Es un

honor pertenecer a *La Judea*, y para ello hay que hacer méritos, para tener un cargo. Los cargos son diversos, o la capitanía de un grupo, o cuidar de la cruz, corona, clavos y sogá.

Las procesiones tienen por objeto el acompañamiento de ciertas ceremonias que se realizan de lunes a miércoles, y del jueves al sábado acompañan los cuadros, esculturas religiosas, de Cristo o de la Virgen de los Dolores, que portan en andas rodeadas de angelitas, niñas vestidas de blanco y plumas de avestruz en sus cabezas. Cada uno de esos cuadros compuestos por esculturas religiosas representan pasajes de la pasión. Caminan en el atrio a *contrapunto* de un sermón del sacerdote, que nombra el pasaje y dice un mensaje sobre el mismo. Pero en otros momentos se independiza del templo y asume sus propias reglas y sus propias concepciones del espacio y del tiempo. Los 500 judíos son invitados a comer durante cuatro días por distintas familias del barrio a quien toca en turno la organización de la Semana Santa.

Se aprecia el interés que tienen por los niños. El gusto con el que los visten de ángeles. Había bebés de dos meses que ya eran vestidos como angelitas, y a falta de sandalias doradas, les trenzan hilo dorado entre los piecitos.

Todas las actividades tienen como punto de llegada la capilla abierta y el atrio del templo del Divino Salvador junto al que está el convento agustino que fue construido para iniciar la evangelización luego de la conquista.

En el templo, inmediatamente a la entrada, colocan a la derecha un altar a la Virgen de los Dolores. Tiene dos cirios, y macetones con flores blancas y rojas. También tiene manojos colgantes de una planta denominada trébol de propiedades curativas de trastornos digestivos.<sup>1097</sup> En el suelo sobre una alfombra hay 4 toronjas con banderas doradas en papel metálico ensartadas. Al preguntar a dos personas que significan las banderas, una mujer me dijo que significa la resurrección; y un hombre me dijo: "Así estaba nuestro padre Jesús, en aquel tiempo, todo eso tenía." Las banderas se colocaban desde tiempos de

---

<sup>1096</sup> Como es el caso del mantel del altar del templo de Sta. Mónica. Anexo VI.



la Colonia en distintas poblaciones de la Nueva España, y según Rosario Camargo <sup>1098</sup> eran para consolar a la Virgen en su duelo, por el suave sonido que hacían con el viento. Sin embargo, también el altar de Cristo estaba adornado con ellas, pero sólo a partir del jueves.

El altar de Cristo, durante la Semana Santa, estaba a la izquierda de la entrada. Tenía cuatro cirios, dos blancos al frente y dos adornados de rojo al fondo, acaso por su muerte. También tenía floreros con flores y manojos de trébol colgantes.<sup>1099</sup>

El Jueves Santo se realiza el lavatorio de pies, la conmemoración de la última cena, y la partida hacia el Huerto de los Olivos.

El viernes es el prendimiento, la lectura de la sentencia y su apresamiento. Se trata de un prisionero de guerra para los malinalcas. Los tambores sonaban febrilmente, por espacio de media hora, era el preludeo del sacrificio.<sup>1100</sup> El sacerdote intentó dos veces que cedieran para dar paso al sermón, pero los tambores seguían vigorosos. Es allí donde se manifiesta cómo una comunidad marca la pauta de cómo significa un rito no obstante el poder de la ortodoxia eclesiástica. Antes de rememorar la crucifixión, le untan al Cristo un bálsamo con algodones. Estos se reparten luego entre la comunidad pues son buenos para curar. La rememoración de la crucifixión consiste en levantar la cruz de Cristo y la de los ladrones en el interior del templo. Para poder fijar las cruces desprenden los mosaicos del piso. Una vez que se levantan las cruces, los judíos salen del templo caminando de espaldas y despacio. Y sus tambores tocan a duelo en las calles a partir de este momento y hasta el domingo.

Luego se realiza el sermón de las siete palabras. Del domingo de Ramos al viernes, las banderas de los judíos son de colores. A partir de la crucifixión son moradas y el domingo de resurrección son blancas.

---

<sup>1097</sup> Sirve contra la diarrea y vómito. Es extraña esta asociación, ¿por qué de todas las plantas curativas que existen se elige ésta para los altares de Semana Santa?

<sup>1098</sup> Rosario Camargo, *op.cit.*, p37.

<sup>1099</sup> Es probable que se crea que el poder curativo de la planta se adquiera por contacto con una imagen sagrada. Lo que no deja de ser un enigma es que sea esta planta medicinal, con estas propiedades, y no otra, la que es colocada así en estas fechas.

El Sábado Santo por la noche, asisten a la iglesia donde se celebra la misa de Resurrección que termina cerca de la medianoche. Los quinientos judíos ingresan por el pasillo central y hacen valla a todo lo largo del templo. Cuando se abre la Gloria, que se representa por un telón azul, hacen sonar sus cornetas y tambores por espacio de 20 minutos, al tiempo que Judas huye.

Estas cornetas y tambores se acompañan de una agitación de las banderas de los distintos grupos de los judíos. Su ritmo hace recordar los mantras hindúes que en su repetición producen extraños estados de conciencia. Me parecía asistir a un viaje en el tiempo no sólo por lo observado sino por lo sentido, asistía al efecto de regeneración cósmica que producía un rito sacrificial humano. Ese efecto fue producido particularmente por la música. La gente que estaba sentada o de pie cerca de mí, estaba concentrada, atenta, emocionada.

Si la procesión como dice Ingrid Geist,<sup>1101</sup> es la recreación del tiempo histórico en el presente, y el desplazamiento en el espacio es también un desplazamiento en el tiempo, indudablemente estas procesiones de guerreros malinalcas recrean también la penosa migración hacia Tenochtitlán de la cual quedó desgajado un grupo, presidido por Malinalxóchitl, que buscó asentamiento precisamente ahí en Malinalco. La zona arqueológica que hoy puede visitarse es un vestigio del lugar sagrado donde eran preparados e investidos los guerreros-águila y guerreros –ocelote, mal llamados caballeros tigres.

La participación de *La Judea* como le llaman los malinalcas es una de las pocas formas de participación social numéricamente importante. Es una actividad que por su carácter ritual recoge también tradiciones prehispánicas. No olvidemos que para nuestros antepasados precolombinos, las ceremonias políticas y religiosas y gran parte de las actividades tenían un carácter sagrado. La ritualidad de las fiestas es difícil de separar del mundo llamado profano. Esas procesiones son también una reconquista de su espacio,

---

<sup>1100</sup> Sentí por primera vez lo que habrá sido una ceremonia sacrificial nahua.

progresivamente sustraído por la creciente ola de residentes de fin de semana que vienen a construir sus casas de fin de semana en Malinalco.

La ceremonia de resurrección va presidida de la ceremonia del Fuego Nuevo. El sábado a las nueve de la noche, los fieles acuden a la misa de Gloria. Se apagan todas las luces del templo y atrio, y se enciende una fogata en el atrio del templo de la que se toma fuego para el Cirio Pascual. El fuego nuevo era una ceremonia que cerraba un ciclo y abría otro cada vez que terminaban 52 años. Ceremonia conocida como "La atadura de los años"(Toxiuh molpillia). Ese era el modelo nahua del duelo.<sup>1102</sup> "En Malinalco esa ceremonia ha sido resignificada por el cristianismo. Se considera la Resurrección de Cristo como un tiempo que se renueva, como una renovación del sol, como una nueva cuenta para los fieles. El sábado por la noche, a pocas horas de que comience el Domingo de Resurrección el sacerdote viste su atuendo con un águila bordada en la espalda, y con ese atuendo se dirige a la fogata que se ha encendido a la entrada principal del atrio, para tomar de ahí el fuego nuevo. Cristo es el fuego nuevo que resucita como el sol.

El ritual de *La Judea* refrenda su identidad como varones, como guerreros-águila, como malinalcas, pero son también los guerreros cristianizados. El rito fortalece los vínculos afectivos entre los diferentes barrios. Las niñas participan como ángeles y las mujeres en una antigua labor: el bordado.

Ahora bien, luego del análisis iconográfico, y de los elementos rituales presentes en toda la Semana Santa y particularmente en la misa de Gloria surgen varias preguntas: ¿Quién es entonces Cristo en esos bordados de los llamados "judíos"? Ocupa claramente el lugar del sol. Es el sol el que resucita de su muerte y saca a los pecadores de las tinieblas. ¿Cuál es la concepción de la muerte en la Semana Santa? No es una muerte concebida al estilo

<sup>1101</sup> Geist, Ingrid, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de contextos rituales", en *Cuicuilco*, Volumen 2, No. 6 Ene-Abr.México, ENAH.INAH, 1996.

<sup>1102</sup> "Venida aquella noche en que había de hacer y tomar lumbre nueva, todos tenían muy grande miedo y estaban esperando con mucho temor lo que acontecería, porque decían y tenían esta fábula o creencia entre sí, que si no se pudiese sacar lumbre que habría fin del linaje humano, y que aquella noche y aquellas tinieblas serían perpetuas, y que el sol no tomaría a nacer o salir, y que de arriba vendrían y descenderían los tiztízimime, que eran unas figuras feísimas y terribles y que comerían a los hombres y mujeres." Sahagún, op. cit. L. VII, Cap. XI, 4 p. 439. Véase también Felipe Solís Olguín, "Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas" en *Arte Funerario*, México, UNAM, 1986, p.65

cristiano, al menos no lo es ritualmente, lo que predomina en la ritualidad es una concepción de la regeneración del cosmos por la vía guerrera, pero sí lo es en el sacrificio. Es una rememoración también del belicismo que caracterizó a los grupos matlazincas y luego a los nahuas. Es quizá la rememoración de la guerra perdida con los españoles luego de la cual el pueblo de Malinalco fue quemado. El punto de llegada de toda esa migración es precisamente un templo cristiano.

Lo que el rito resignifica no es la concepción cristiana de la muerte como resultado del pecado. Es la muerte nahua, esa que se recicla, que se resiste a morir, esa identidad que se renueva y recrea los sentidos más antiguos del grupo, esos que los constituyeron. Pero si esta hipótesis se sostiene ¿cómo articularla con la concepción del duelo? Podríamos decir que el rito *toxiuh molpilia*, era un rito de duelo, en el sentido de que era cierre de un ciclo y comienzo de otro, pero sobre todo por que era un rito que enfrentaba lo numinoso, era una posibilidad de que el sol ya no saliera y que fuese el fin de la humanidad, posibilidad descartada siempre porque el fuego nuevo se prendía, y el sol salía. Entonces no era un duelo por algo radicalmente perdido. Era un duelo por el ciclo terminado pero era también asistir a la renovación de otro ciclo. Tal es el concepto nahua de la muerte.

Ahora bien, ¿cómo conciliar esta concepción del duelo aparentemente vigente al menos en el rito, con el duelo por un hijo que no volverá sino en día de muertos del mes de noviembre? En este punto no tengo respuesta. No sabemos que entidad anímica de los niños es la que vuelve si, según algunos Malinalcas, no tienen sombra. Considero que la concepción de duelo en la Semana Santa tiene una mayor influencia prehispánica que las festividades de día de muertos.

#### **d) Ceremonia de *día de muertos* en Malinalco**

1º y 2 de noviembre

El día 1º, en el pueblo, es un día de compras y preparativos, todos los comercios establecidos abren, los taxis tienen mucha actividad, hay constante

tránsito de autobuses a Chalma y a otras comunidades, pero el día 2 es un día de culto, los comercios establecidos y los restaurantes cierran exceptuando los que dan servicio al turismo, que son pocos. Los comercios establecidos no abren y la gente permanece en el panteón y en su casa. El servicio de taxis en el centro disminuye. La actividad en la calle se reduce a llevar flores o alimentos para la ofrenda, y disminuye asimismo el tránsito vehicular y peatonal. Quienes compran las flores generalmente son las mujeres. En el templo del Divino Salvador no hay ningún adorno especial. La casa de la cultura organiza exposiciones y las abre al público sólo el día 1º. En 1999 organizó un concurso de ofrendas entre los jardines de niños y una exposición colectiva que denominó "Flor de ceniza". El día 2 no hay actividades en el palacio municipal.

### El Panteón

El panteón está del otro lado del pueblo, atravesando la carretera, se llama "Refugio de los Angeles". Tiene un gran arco de piedra de unos 3 metros de altura, con reja de hierro y está bardeado con un muro de piedra sin pintar. Dentro del panteón hay una media capilla con un crucifijo y un cuadro de Santiago Apóstol pisando a un dragón con su caballo y su flecha, está enrejada y en el suelo hay restos de flores. La mayoría de las tumbas son de tierra suelta con un crucifijo de madera, algunas están cercadas por una pequeña reja de hierro de unos 30 cm. de alto que dibuja el límite de la tumba. Una minoría, son tumbas con monumentos sencillos de granito con crucifijos más grandes o más pequeños, excepto una construcción que destaca ya que es un cuarto recubierto de mosaico color azul rey.

Las tumbas tienen una cruz de madera donde se graba o se pinta el nombre del difunto y las fechas de nacimiento y defunción. A la cruz le ponen una

especie de estola hecha de tela blanca con encajes y cintas blancas y azules si el difunto era niño o soltero, o citas negras si era adulto casado o viudo.

Una semana antes de las fiestas se convoca a la comunidad a través de letreros en lugares públicos, para que acudan al panteón a limpiarlo. Se realiza la "roza" que consiste en quemar las yerbas que crecen junto a las tumbas. A la semana se va a "enflorar" (colocar flores) el panteón. Las ofrendas se hacen en las casas. Esta convocatoria la atienden algunos, y otros hasta el mismo día 2 hacen todo el trabajo, tanto el preparatorio como el de "enflorar". El día 2 se visita el panteón de día con toda la familia, abuelos, padres, tíos o padrinos, y los niños.

El día primero asisten al panteón pocas familias. Pero el día 2 se llena de gente. Desde las 9:30 de la mañana ya se encontraba una pipa de agua del municipio estacionada en la puerta para dar servicio a los visitantes. También había una patrulla de vigilancia con cuatro o cinco policías todos ellos con pistola. En el camino que conduce al panteón estaban colocados unos 6 o 7 puestos de fruta, dulces, aguas frescas, refrescos y antojitos para que comieran los visitantes. La mayoría de las familias llegan a pie o en taxi colectivo, las menos en auto, con sus escobas, cubetas, flores, y pala. Asean las tumbas, las lavan, les quitan las yerbas o las cortan, reacomodan la tierra con las palas, barnizan las cruces que son de madera, cambian la pequeña estola de tela sobre la cruz por una nueva, y colocan flores en floreros o botes de metal. Todos los miembros de la familia participan, los más pequeños juegan alrededor, corriendo o cazando insectos. Algunos van con sus propias carretillas o las contratan, cargadas de flores. La flor que más se usa es el cempasúcil, el terciopelo, y la nube, pero también había gladiolas color rojo, blanco o rosa. Las familias que no tienen dinero para comprar flores, esparcen sobre la tumba pétalos amarillos de cempasúchil, que algún vecino les obsequia. Es un rito de culto a los muertos, en el que participa toda la comunidad, la obligación es para todos inclusive ancianos, así sea el único sobreviviente de una familia. Pero también se escucha decir que algunos jóvenes varones no quieren participar.

### El Mercado

El día 1º se coloca un tianguis en la calle, donde se venden exclusivamente productos para las ofrendas. Se coloca en el mismo sitio donde siempre se instala ( afuera del templo del Divino Salvador y en la calle transversal del portal). Los puestos son de: diversas variedades de pan, frutas, tales como cañas, naranjas, limas, mandarinas, guayabas, dulces especiales de la temporada, y ceras; éstas son generalmente de 1.20 cm. de largo, aproximadamente y de 3 a 5 cm. de diámetro, también venden veladoras y copal.

El día 2 cambian los puestos, son menos numerosos y venden fruta, verdura, ropa, juguetes y artesanías. La actividad disminuye sensiblemente. La comunidad está en el pantéon.

### Fabricación de productos típicos para las ofrendas

Dos son los productos que los comerciantes del lugar realizan para vender en esta temporada: los panes y los dulces. Los panes se colocan en las ofrendas de niños y adultos, y los dulces sólo en las ofrendas para los niños.

### Pan

Los panes los realizan quienes normalmente se dedican a vender pan, sólo que las figuras que hacen son especiales para la temporada: una madre con su hijo, de 60 a 70 cm. de alto, por tres cm. de grueso aproximadamente, conejos, muñecas de 10 a 12 cm. de largo, y cocolos rojos o glaseados. Los precios varían de 1 a 2 pesos por pieza hasta 20 o 30 pesos para las piezas grandes(1999). Uno de los fabricantes es Don Serafín, que ha recogido la tradición de sus familiares. Su panadería está en el centro, a un lado del portal.

### Dulces

Los dulces tienen diversidad de formas y de técnicas. Hay canastas, calaveras de azúcar, borregos y ataúdes de azúcar, calaveras de chocolate, y platillos con alimentos en miniatura hechos de azúcar y colorantes. Las canastitas se fabrican con papel y se rellenan con figuras de flores, niños o adornos, hechos

a base de una pasta de azúcar glass con limón, clara de huevo batida y colorantes vegetales. Cuestan 5.00 pesos (en 1999) . Doña Altagracia Jurado vende tlacoyos en la zona arqueológica, y en fiestas de muertos, fabrica y vende canastitas de papel con dulces.

### Los altares y ofrendas

Desde el 31 de Octubre y el día 1º de Noviembre hasta las 3 de la tarde se esperan a los niños difuntos. Y de las 3 de la tarde del día 1º hasta las 3 de la tarde del día 2 a los difuntos adultos.

Las familias construyen sus altares y realizan sus ofrendas en sus casas el día 31 y el día 1º, según el difunto que tengan.

Los altares se realizan sobre una mesa que generalmente es la del comedor, que se cubre con un mantel o tela blanca y sobre el cual se colocan las ofrendas, pan, fruta, comida, bebidas inclusive alcohólicas, jarros con atole, cigarros, dulces si es para un niño, ceras, flores y copal.

### **e) Análisis de la actitud de los niños frente a sus muertos y frente a sus tradiciones.**

Los niños en Malinalco participan de manera muy espontánea y natural, jugando en los velorios de los niños muertos, con el cadáver del niño presente, en una mesa adornada. Los niños juegan y ríen desinhibidamente por varias horas en dichos ritos. Me interesaba analizar si esta actitud estaba sostenida sólo por el rito o si se mantenía esta actitud festiva frente a la muerte fuera del rito. Para ello decidí abordarlos en un día ordinario de clases y en una fecha cercana al día de muertos. Consideré también importante elegir el barrio más tradicional de Malinalco, San Martín.

Es un barrio al que es difícil acceder. Hace unos 10 o 15 años no se podía entrar físicamente. Hoy se puede caminar, pero no es fácil que acojan a un extraño y menos que le respondan preguntas. La actitud ante el extraño es



francamente hostil. Esa actitud los ha preservado, ha preservado sus tradiciones, sus lazos, su solidaridad, frente a una creciente invasión de turistas y de residentes *ricos* de fin de semana que tienen preferencia para ser atendidos en sus necesidades.

Abordar a los niños es una experiencia singular, por la espontaneidad de sus manifestaciones, y porque se puede apreciar muy nítidamente la cadena de sus asociaciones, particularmente cuando dibujan o juegan. Encontrarse con ellos en la escuela, permite dialogar con niños que están reunidos sin otros adultos presentes.<sup>1103</sup>

El Jardín de niños se encuentra ubicado casi al final de la calle “Mártires de 1928”. Está pintado color rosa mexicano, se aprecia que tiene buen mantenimiento. Hacia el fondo de la escuela se levantan los riscos de los cerros que le dan un marco impresionante.

Cuando llegué a la escuela las maestras se estaban organizando para celebrar el día de las Naciones Unidas. Me miraban algunas mamás con curiosidad como preguntándose cuál sería el motivo de mi presencia. Una de ellas me preguntó si era maestra.

Una vez que los niños con los que trabajaría se reunieron solos en un salón comenté con ellos sobre su participación en los bailes. Luego les pedí que me hablaran sobre las ofrendas a los “muertitos” el próximo 2 de noviembre.

Los niños se mostraron perplejos, inhibidos. Al insistir con mi pregunta, algunos contestaban, diciendo que se les ponen ceras y se les pone comida. No supieron explicarme porqué se les pone comida. Sólo dijeron: “porque están muertos”. Luego les pedí que dibujaran la ofrenda que iban a hacer a sus “muertitos”.<sup>1104</sup>

---

<sup>1103</sup> Actividad realizada en el Jardín de Niños *Vasco de Quiroga* del Barrio de San Martín, el 25 de Octubre de 1999.

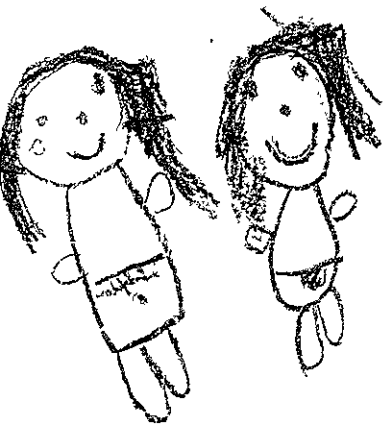
<sup>1104</sup> “muertitos” es la palabra con la que cariñosamente nombran a los difuntos. Tiene también una connotación de respeto.

Dado que no es fácil para los niños hablar a un desconocido espontáneamente y era un hecho inusual mi presencia en su escuela, decidí proponerles realizar dibujos. Sólo cuatro niños de diez que participaron, dibujaron un familiar fallecido. Mostraron inhibición para comenzar a dibujar. El tema de la muerte no parece resultarles cómodo fuera de un contexto ritual. Su actitud general era evasiva. Esta actitud contrastaba también con la seguridad y desinhibición que manifestaron durante los bailes frente al público.

Seguramente la causa de su inhibición se acentuó por no conocerme. Una actitud general del barrio es no abrirse fácilmente a los extraños. Eso los ha preservado. Sin embargo pude distinguir su actitud, ante el tema, de su actitud hacia mí, porque se mostraban cómodos de hablarme o preguntarme de otras cosas. Por ejemplo de cuándo regresaría su maestra, o si podían dibujar otra cosa.

Los niños realizaron sus dibujos, aunque dibujar no es un hecho familiar ni que les resulte atractivo. No existe en sus casas una estimulación a la escritura o al dibujo. Para algunos el *jardín de niños* es su primer contacto con un lápiz o con colores, a ello se debe el grado de desarrollo de su grafismo en relación con su edad. Casi todos tenían cinco años de edad con diferencia de meses entre sí. Para la mayoría de estos niños, exceptuando tres, este ciclo escolar les daba la ocasión de acercarse a la expresión gráfica por primera vez. Algunos tenían apenas dos meses de estar escolarizados.

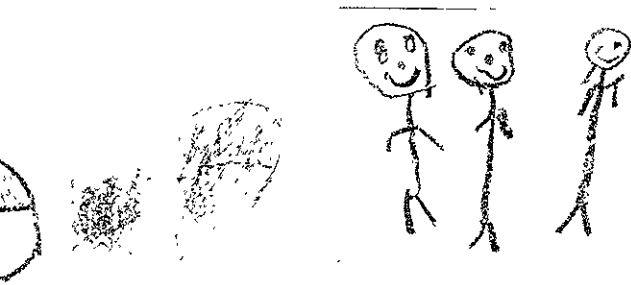
La mayoría de los niños dibujó pero no lo que yo les pedía. Decidieron dibujar otra cosa. Otros buscaron formas de aproximarse al tema, que les resultaban menos incómodas; por ejemplo, dibujar canastitas con dulces de las ofrendas en lugar de dibujar a uno de sus muertos. Sólo uno de los niños dibujó a su abuelo que efectivamente había muerto. Y una niña dibujó a *un* muerto, pero no familiar. Otros dibujaron familiares vivos o a sí mismos. Un niño y una niña dibujaron a sus hermanos supuestamente muertos, cuando según su maestra no han muerto. Pero hubo niños que no accedieron a mi pedido y que tampoco se animaron a hablar conmigo, cuando les hacía preguntas o comentarios sólo sonreían y otros permanecían serios y en silencio. En Malinalco la ofrenda no



Valeria Mancio Llanes: (su apellido no lo pronuncia bien, se manchallanes) "Ésta soy yo (izquierda) y ésta es mi mamá"



Paulina Tetatzin Cueto: "Es la gallinita loca, porque a mi hermano cuando estaba malo de sus ojitos le pusieron la gallinita coja"



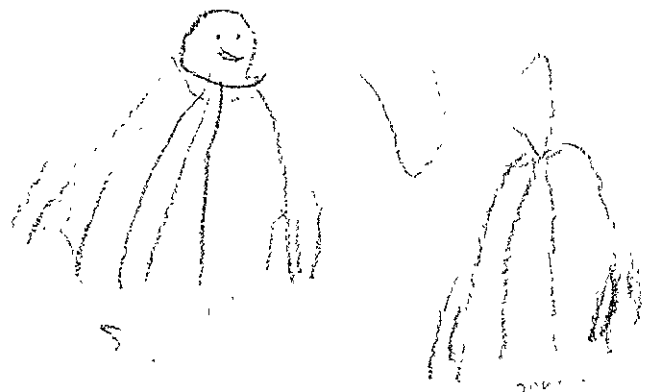
Valeria Mancio Llanes "son huevos" "Este es mi papá (izquierda), mi mamá (centro) y mi hermanita (derecha)"



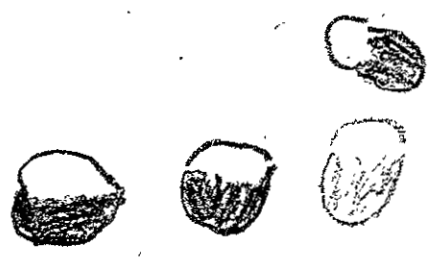
Paulina Tetatzin Cueto: "Éste es mi papá José"



Lorenzo Torres Nancio: "Es un gatito"



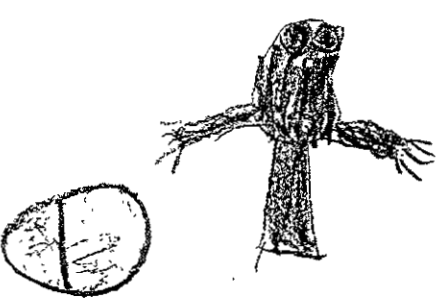
Vidal García Cruz: "Es mi papá (izquierda) y mi mamá (derecha)"



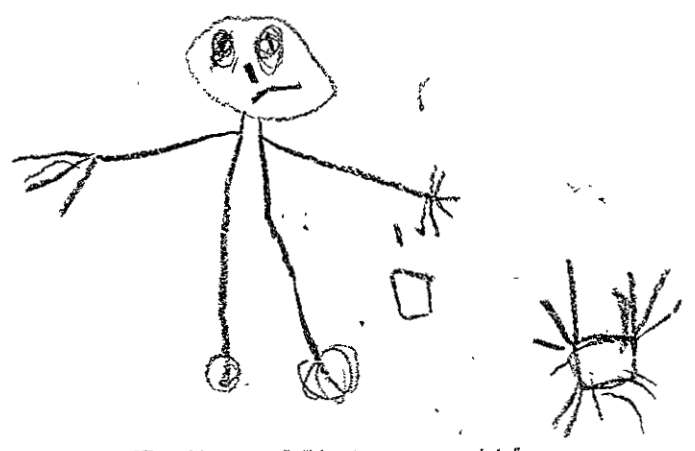
a Orihuela Higueldo: "son canastitas"



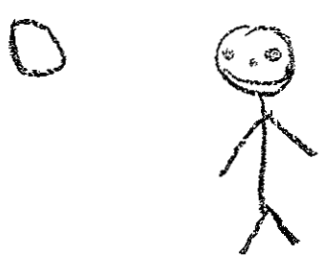
Luis Enrique Corona: "Es Araceli, mi hermanita, que se murió de calentura"



via Orihuela Higueldo: "este es un huevo de dulce"  
este es un muertito"



Areli Corona: "Es mi hermana" "Y este es un papalote"



etatzin Noriega: "es mi hermanito que se murió"



Vidal García Cruz: "Es una canastita"

se le dedica a alguien en particular, aunque cada familia sabe a quien espera el 1º y 2 de noviembre.

Es interesante advertir que dos de los niños dibujaron huevos. Uno de ellos (Silvia Orihuea) dibujó un huevo junto a un muerto. Lo que nos habla de cómo se transmite la semiótica de la muerte asociada a la génesis de la vida. No hay muerte sin renacimiento para el mundo nahua. Como dice Ramírez Torres, al hurgar la mirada infantil, se devela el proceso en que se elaboran las cosmovisiones, es decir, el período de las incipientes construcciones simbólicas.<sup>1105</sup>

En conclusión: No existe para los niños una actitud desinhibida para hablar de la muerte, les impacta, los inhibe y prefieren evadir el tema lo que se expresa en las temáticas de sus dibujos y en lo lacónico de sus respuestas en contraste con otros temas y en contraste con su comportamiento ritual en los velorios.

### Parte III

#### a) Concepciones sobre la sombra y el alma

En el capítulo dos, nos hemos referido a las distintas entidades anímicas en que creían los antiguos nahuas. En los grupos nahuas contemporáneos ha subsistido la idea de *sombra*, a la que también nos hemos referido en distintos grupos. Dijimos que posiblemente se derivara de la concepción del *tonalli*.

En Malinalco se mantienen diversas creencias en torno a la sombra. También se mantiene la creencia en el *animal*, como especie de *nahual*, que se aparece. Esto me fue referido en ocasión de las personas que han muerto asesinadas. Se sabe que vienen a espantar a la familia del "matón" porque amanecen arañados por el *animal*. Entonces saben que el muerto los vino a espantar.

---

<sup>1105</sup> Juan Luis Ramírez Torres, "La percepción infantil de la enfermedad, una mirada otomi", Revista *Soma*, Biblioteca di Etnomedicina, Génova, Ergo Edizioni, 1998, No. 3, p. 44

Las preguntas sobre la sombra eran recibidas en Malinalco con incomodidad, sobre todo en los barrios más alejados del centro. Ha sido una creencia combatida por los agustinos. Es posible que por ello no se animen a hablar abiertamente del tema. Don Zadot López, comerciante, a quien los lugareños le suponen un saber sobre sus tradiciones, me decía “no es correcto hablar de sombra”, solamente de alma. Seguramente es un criterio de censura introducido por los agustinos.

En Malinalco también se cree que la sombra viaja en los sueños. Esta creencia también se encuentra en grupos otomíes.<sup>1106</sup> En sentido inverso un muerto puede dejar su sombra en el soñante. Por eso algunas personas creen que no es bueno soñar al muerto.<sup>1107</sup> Porque se carga la sombra. Eso significa que la sombra del muerto permanecerá con el deudo y causará trastornos. Otros se alegran de poder ver en sueños a un pariente difunto, sobre todo si fue muy querido. Tal fue el caso de un músico tradicional. Quien me refirió que sueña a su hijo que murió hace tres años siendo ya un joven. “Sueño que mi hijo me visita, que me dice que viene de lejos, que está lejos y por eso no ha venido a verme. A mi hijo que murió chiquito no lo sueño pero al grande sí”<sup>1108</sup>

En el barrio de San Juan, hubo varios informantes que me refirieron que sí han soñado a sus hijos pequeños, difuntos, pero no lo dijeron como algo peligroso o preocupante.

Se dice que en San Martín a los bebés no les levantan la sombra. Al parecer coincide con la idea de que el *tonalli* es algo que se va incrementando con la radiación solar y al nacer se consideraba que el tonalli era muy débil aún.

Las creencias sobre la sombra, fueron un aspecto que encontré con muy diversos grados de consistencia. Ni siquiera a nivel del rito hay uniformidad. Sin embargo había un relativo acuerdo en que los niños muy pequeños no tienen

<sup>1106</sup> Francisca Ramírez, originaria de Hidalgo, otomí, relata que su abuelo no le permitía dormir con animales dentro de casa, pues durante los sueños la sombra se sale y el animal puede atraparla.

<sup>1107</sup> Sobre todo los de los barrios más tradicionales como San Martín, y particularmente las mujeres. Una mujer me comentó. Me dijo, “A mi marido, gracias a Dios que no lo sueño, Yo creo es porque me porto bien. No es bueno soñarlo porque se carga la sombra. Doña Emilia Vda.de Sánchez.

sombra. Porque no se les levanta la sombra cuando mueren. Algunos me decían que en San Martín sí la levantan y en otros barrios no.

La creencia muestra todas sus inconsistencias cuando entramos a preguntar qué es la sombra y a partir de qué edad se considera necesario levantarla cuando mueren. Algunos decían que los niños de doce o 13 ya comenzaban a tener sombra. Pero no sabían indicarme porqué a esa edad y a que razones obedecía. Otros recordaban que a algún niño vecino muerto de 14 años sí le habían levantado la sombra. Otros me decían tajantemente que los niños no tenían sombra a ninguna edad.

En el barrio de San Juan me dijeron que el niño bebé sí tiene sombra pero no se le levanta porque apenas comenzaba a vivir. Se levanta la sombra cuando ya es un pecador.

Una de las posibles razones de la inconsistencia es que la "levantada de la sombra" coincide con el acto ritual de levantar la cruz. La mezcla de creencias cristianas y prehispánicas produce falta de eslabones entre unas y otras que se hacen evidentes al comenzar a interrogar. A los niños sí se les pone cruz, sólo de pétalos, en cambio a los adultos se les pone de cal y encima de la cal los pétalos. La cal es para que absorba la sombra. Esa diferencia haría pensar que sólo cuando hay cal hay sombra pero entonces es interesante interrogarse por qué a los niños habría que levantarles la cruz de flores nueve día después de fallecidos.<sup>1109</sup> ¿Qué se estaría levantando? Quizás por eso algunos afirmaban que a los niños sí se les levanta la sombra, porque se trata de levantar la cruz de pétalos. La cruz de cal es un trazado sobre el piso que representa a la sombra, los malinalcas no me dijeron que fuesen equivalentes, sin embargo "Levantar la sombra" y "levantar la cruz" son dos formas para designar el mismo rito. "Levantar la cruz" es barrer con una escoba de anís la cal que representa a los pies, a los brazos y a la cabeza. No es la cruz de Cristo, es la representación en cal del cuerpo del difunto. Es decir, la sombra adquiere la

<sup>1108</sup> Don Ermilo Sánchez Tetatzin, Barrio de Santa María. Él me indicaba que pensaba se trataba de lo mismo hablar del espíritu que de la sombra

<sup>1109</sup> El novenario tiene tanto raíces prehispánicas como cristianas, las prehispánicas se derivan de la organización numérica del tonalpohualli. *Códice Laud*, introducción y explicación por Ferdinand Anders, Jansen Maarten y Alejandra Cruz Ortiz, México, FCE, 1994, p.158.

misma forma del cuerpo. Es una concepción del cuerpo cuatripartita, un rezo para cada extremidad y finalmente la cabeza. La forma de la cruz facilitó su resignificación por el cristianismo. Pero al preguntar qué significa, no dicen que es la cruz de Cristo sino de la sombra del difunto. Ésa es su forma. Cuando avanzaba más en mis preguntas invariablemente me encontraba con respuestas del tenor de “quien sabe”, “así se acostumbra” “ así se ha hecho desde hace mucho tiempo”

A Doña Ofelia<sup>1110</sup> le preguntaba qué pasaba si a los adultos no se les levantaba la sombra. Y me respondió que no se pueden ir completos, espantan. Por eso hay que llevar la sombra junto con el cuerpo. Se recoge en una cazuelita que se destina especialmente para eso, y se le entierra. Este acto consiste con la colocación de la cruz de madera en la tumba y es el primer momento en que se le distingue con el nombre del difunto, que en general va grabado en el centro de la cruz, nombre y fecha de nacimiento y defunción. Pero de los niños nunca me dijeron que espantaran. En el barrio de San Juan, me dijeron que sí tienen sombra los niños, pero no se les recoge. Esta última creencia me parece más consecuente con las curaciones de *espanto*. Porque si un niño no tiene sombra por qué lo curarían de *espanto*, si se considera que el espanto consiste en haber dejado una entidad anímica en otro lugar.

Cuando se analizan las distintas causas de enfermedad de los niños, se puede advertir un “parentesco” entre la sombra y ciertos problemas de salud derivados del *espanto*. El espanto es una enfermedad folk semejante a la pérdida de la sombra.<sup>1111</sup>

Aún hoy en Malinalco se piensa que los seres (espíritus) del agua pueden llevarse la sombra de un niño, y si ello ocurre así, el niño puede caer enfermo, estar inquieto, intranquilo, inapetente, insomne. Es preciso curarlo pues si la sombra no regresa puede incluso morir. Se lleva una ofrenda al lugar donde el

<sup>1110</sup> Vecina del barrio de Santa Ma. Confecciona los trajes de los niños difuntos.

<sup>1111</sup> Esta constatación coincide con una observación etnográfica de Laurencia Alvarez “Un caso de pérdida de la sombra” en *América Indígena*, México Instituto Indigenista Interamericano, 1977 El espanto puede causar la muerte si no se cura.



niño estuvo jugando en el río. Lo que cada persona pueda llevar, y ahí se deja. Es comida lo que se ofrece.

La comida se entrega a cambio de que la sombra regrese. La manera de saber si un niño tiene espanto, consiste en hacer un reconocimiento de ciertos signos, Ramírez Torres, realizó un inventario entre los otomíes, que *grosso modo* coincide con lo que me refirieron varias mujeres en Malinalco.<sup>1112</sup>

En la ranchería del Zapote, Malinalco, a los niños los curan de espanto con una “empazotada” (limpia con epazote, es decir pasar unas yerbas de epazote por todo el cuerpo) y flores.

La enfermedad es concebida como la expresión de un mal que otra persona causa en quien se enferma. Por ello acuden a las limpias.<sup>1113</sup>

El alma, como sabemos es un concepto cristiano. Hay coincidencia entre los malinalcas en que el alma del niño se va al cielo porque no era pecador, y si no está bautizado al limbo. Sin embargo esta última creencia no es muy asumida. Varias mujeres me dijeron que ellas no creían que un ser inocente se fuera a un lugar donde Dios no está, a un lugar sin luz. Otras madres de niños difuntos, me referían la creencia en impersonal: es decir “ dicen que se van al cielo... pero en realidad no sabemos como es allá, y como será ”.

Un padre de un hijo muerto, siendo muy joven, me decía que él pensaba que los muertos se quedaban aquí en la tierra sólo que no los podíamos ver, y que quizás por eso, algunas gentes dicen que los ven. “Que ven así de repente la figura de su cuerpo”.<sup>1114</sup>

---

<sup>1112</sup> Los signos son: está flaco, le sale moco, le da tos, está pálido, respira rápido, tiene fiebre, ojos hundidos, tristeza, lloriqueo, inapetencia, desgano, somnolencia, o bien insomnio, e incomodidad consigo mismo. Ramírez Torres, op.cit., p.47 Para un análisis de las distintas enfermedades entre los otomíes y su clasificación véase también el mismo artículo.

<sup>1113</sup> Dr. Peralta, médico del Barrio de San Juan.

<sup>1114</sup> Don Ermilo comunicación personal. Barrio Sta. María.

Un acto ritual fundamental es enterrar a un difunto de lo contrario su sombra se queda penando.<sup>1115</sup>

### b) Concepción de los ángeles en el Malinalco de hoy

Por el análisis de la significación que se desprende del rito de Semana Santa y por el papel que el ángel tuvo en la evangelización y la Colonia, pudimos constatar que el ángel cristiano fue una especie de envoltura de la concepción nahua de los guerreros. El guerrero es aquel que se sacrifica por el sol, y una vez muerto su destino es precisamente la casa del sol. Lo acompaña en calidad de ave. El guerrero, una vez muerto, se encuentra en una dimensión del tiempo que se caracteriza por un eterno presente. No obstante que el guerrero acompaña al sol todos los días desde el amanecer hasta su cenit, existía la creencia de una inmovilidad del tiempo tanto en el inframundo como en nueve de los trece planos celestes.

Para los malinalcas los guerreros, los ángeles y las aves están emparentados.<sup>1116</sup> Son distintas formas de representar un ser sobrenatural que no está en este mundo. El ángel es un símbolo sagrado, y como todo símbolo recoge varios sentidos, fue un elemento fundamental de sincretismo para una sociedad guerrera constituyó una especie de *liga* entre dos cosmovisiones. Según López Austin, entre los tzotziles el '*Ánjel*'<sup>1117</sup> es el dios de la Lluvia, es señor de las montañas, de las aguas, de los animales y del maíz.<sup>1118</sup> Si el Sol se ha fusionado en el mundo indígena con Cristo, los guerreros están fusionados con los ángeles. Ellos forman parte de ese complejo imaginario. Considero que una imagen que, para el mundo prehispánico, simboliza el

<sup>1115</sup> En Totonacapan, Ver, luego de que muchos cuerpos fueron arrasados por el derrumbe de los cerros que causaron las tormentas, los deudos de dichos difuntos sólo pedían rescatar a sus parientes muertos para darles sepultura, "la conciencia del pueblo totonaca quedará en paz, o de lo contrario su sobrevivencia se dificultará porque el alma de sus hijos estará vagando." Periódico *La jornada*, México 17 Octubre 1999, Andrés Morales, corresponsal en Papantla. Esta ausencia de ritual que distinga a los vivos y a los muertos preserva la vida de los supervivientes, aunque en esta nota se habla de *alma* la significación que ellos dan de su necesidad es de orden prehispánico, más bien referida a la necesidad de enterrar los restos ritualmente, sus parientes ya estaban enterrados por los cerros, pero no ritualmente.

<sup>1116</sup> Esto ha quedado mostrado en el análisis iconológico de las capas bordadas de los judíos.

<sup>1117</sup> La palabra 'ánjel' deriva del español ángel y sustituye al tzotzil *ojov* y al maya yucateco *ajau* que significa "dueño", "señor"

<sup>1118</sup> López Austin, *Tamoanchan...* pag. 110. Véase también en anexo No. V de esta tesis la artesanía guerrerense del ángel portando una mazorca de maíz. Es interesante que esta misma característica del '*ánjel*' como dueño del agua de los montes y de los animales se le atribuya a Tiáloc, Ver: Carmen Anzures y Bolaños, *op.cit.*

sacrificio es el sol rodeado de aves. Puesto que los guerreros tenían una muerte heroica, en un cierto sentido también era una muerte sacrificial. Toda vida que se trunca y se ofrenda adquiere el carácter de sacrificial.

Ahora bien, ¿qué de este sentido está presente en los niños muertos llamados angelitos? La palabra ángel está más en el nombre que en la indumentaria. Pues aunque a los niños muertos los llamen ángeles pueden estar vestidos de algún santo, o de una santa o Virgen. No tengo la impresión de que en Malinalco el niño muerto sea un guerrero. Por otra parte ninguno de mis informantes que indicó tal sentido como sí es evidente en el caso de los judíos= ángeles-guerreros. La procesión judía es un símbolo-pretecto para representar una historia más propia. La de los de los guerreros prehispánicos. Mientras que los niños están más asociados a la imagen de un patrono. Se transforman, por el atuendo en un santo patrono, o santa. En ese sentido me parece que están más ligados a la idea de antepasados. Dejan de ser hijos y se transforman en padres-divinizados. Son ellos los que se lo llevan como antes se creía entre los nahuas.<sup>1119</sup> Aquí también está presente una antigua idea mesoamericana, y es la de que los niños muertos tempranamente son llevados por algún dios. Tezcatlipoca era el dios creador de los niños y a él le pertenecían. Esta idea de la deidad que se lo lleva quedaba luego escindida en otras deidades según la forma de muerte que el niño tuviera. Hoy la idea de paternidad cambió de nombre, pero conserva características muy semejantes en la creencia. Ahora se dice que Dios o la Virgen se lo llevan. O bien que es Dios quien se lo lleva y la Virgen quien lo recibe y lo cuida.<sup>1120</sup>

Lo que los angelitos sí comparten con el guerrero es la idea de que son ofrecidos, al modo de un sacrificio. Hay una enorme tendencia a considerar al hijo, por cuya muerte se trunca su vida, en una ofrenda, en ese sentido se enlazan al sacrificio.

Pero hay también otro sentido, y es que todo ser que ha muerto es una especie de ángel. Esta idea es más imprecisa. Me la sugirió el letrado que indica la

---

<sup>1119</sup> Sin embargo en esa transformación no pierden ni su nombre ni su identidad.

localización del Panteón. *El Refugio de los Angeles*. En una primera impresión el letrero me sugería que ahí sólo se enterraban niños. Una especie de parvulario como el del Perú.<sup>1121</sup> Sin embargo no se trataba de eso, era un panteón donde se depositaban los restos de personas de todas las edades y condiciones. Cuando pregunté por qué se le llamaba *Refugio de los Angeles* si también había adultos y ancianos que habían sido casados, me respondieron que eran ángeles porque ya estaban muertos. Otras respuestas sobre el punto eran más inconsistentes, y dudaban en darle sentido porque les parecía evidentemente una contradicción. A los ángeles les ponen color azul, y a los no-ángeles negro, en el listón de las cruces. Al preguntar porqué a Cristo le ponían color negro y no azul en las plumas, si finalmente Cristo era soltero, sin pecado, me respondieron que era señal de luto, o bien, que así se acostumbraba. Es quizá, en este punto, un predominio de la concepción cristiana del luto.

La otra presencia angelical tiene un nombre y es San Miguelito. San Miguel fue el ángel que luchó contra el demonio, en la creencia cristiana. Y ya nos hemos referido a la manera que tuvieron los frailes desde el inicio de la evangelización, de nombrar a los dioses mesoamericanos. Cualquiera de ellos era sinónimo del diablo, una representación más del mismo. No es casual que precisamente en el barrio más tradicional donde se supone estuvieron los toltecas que migraron a Malinalco, sea precisamente uno de los barrios que más devoción tiene a San Miguel. Ahí, muy cerca, se ve el Cerro llamado *de los Idolos*. Los ídolos y el demonio eran para Cortés y los evangelizadores y una misma cuestión. El otro lugar que tiene por Santo Patrono a San Miguel es Chalma.<sup>1122</sup>

La descripción del atuendo y colores que Doña Ofelia,<sup>1123</sup> hizo de San Miguel corresponde a los ángeles que custodian al Cristo en Semana Santa.<sup>1124</sup> Sólo que son dos. La imagen nos interroga pues puede ser una manera de

<sup>1120</sup> Esto es lo que Ma. Elena Aramoni denomina *transignificación*. Véase su tesis doctoral *Complejos conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan*, México, UNAM, 1998, p.26.

<sup>1121</sup> Véase Ramón Gutiérrez, "Notas sobre los cementerios españoles y americanos, 1787-1850" *Arte Funerario*, Coordinadora Beatriz de la Fuente, México, UNAM, 1987, Vol.II, pag.323.

<sup>1122</sup> La fiesta se realiza el 24 de Septiembre. Según el *Calendario Galván* se festeja el día 29 de septiembre. México, Murguía, 2000.

<sup>1123</sup> Ver entrevista en anexos.

representar a San Miguel dentro de esta iconografía otomiana repetida de dos aves o dos ángeles custodiando un objeto central, como hemos mostrado en el apartado de la Semana Santa y en el Anexo VI.

#### **a) Ritos funerarios de niños. Velorio de angelitos**

El rito funerario en Malinalco se presenta diferido en dos tiempos, el primero que consiste en el velorio y entierro y el segundo en el que se levanta la cruz de flores y se coloca en la tumba la cruz de madera. El rito del velorio y el rito de la “levantada” de la cruz son alegres, lo que no es alegre es la procesión al panteón, exceptuando la música.

El Deceso. Cuando un niño fallece, se llama a los padrinos de bautismo. Son ellos los que auxilian a los padres en los trámites civiles, tales como certificado médico de defunción, acta de defunción, así como en todos los aspectos rituales que habrá que preparar y que describiremos más adelante.

“El pesar más grande es para la mamá, el papá divaga y se sale a la calle” Las comadres le dicen a la mamá del niño que no llore, le dicen que ruegue por él para que él ruegue por ella. Si la mamá está llorando la Virgen no la recibe hasta que no deja de llorar (sic) porque no está contenta. <sup>1125</sup>

Los padrinos. Esta tradición es de un enorme valor. Además de que fortalece los lazos de parentesco, son una forma de expresión de la solidaridad con quien padece una pérdida. El padrino está en mejores condiciones de hacer frente a semejante acontecimiento. El compromiso de un padrino no es nominal, es real y comprende la vida y la muerte. El padrino paga con su presencia, su compañía, su auxilio, y también paga económicamente. De él depende conseguir la música y costearla, así como solicitar se confeccione el atuendo que el niño portará. La comadre es quien más acompaña en su duelo

---

<sup>1124</sup> Ver foto No 28.

<sup>1125</sup> Doña Julia Achiquen, barrio de San Juan.

a la madre del niño muerto. Ella conoce lo que ha sido para la madre ese niño y la auxilia y la acompaña muy cercanamente.

La madrina se encarga de solicitar a alguna costurera le confeccione el atuendo sagrado del niño. En acuerdo con los padres, y en ocasiones por decisión de ella misma, se elige el santo al que el niño irá dedicado, y en función de ello, el tipo de tela y elementos que necesitará. Ella debe comprar todo y llevárselo a la costurera.

Una vez confeccionado el vestido, la costurera va con la madrina a la casa del niño y lo viste. Cuando el domicilio del niño es una ranchería lejana, quien lo viste es la madrina, la costurera no va. Es decisión de ella ir o no según la distancia del lugar en cuestión. Una vez vestido se le coloca en una mesa y se le adorna con arcos de alambre y papel espuma blanco (papel de china con un corte especial)<sup>1126</sup> El adorno semeja una cuna.<sup>1127</sup>

Es muy importante que los invitados al funeral no lleguen antes de que el niño esté vestido. La mirada de los asistentes sustituye la mirada de la cámara fotográfica que se realiza en otras comunidades. Es una mirada testigo de carácter social-público, que multiplica y sanciona simbólicamente la transformación del niño en ente sagrado.

El tiempo en que el niño está en su carácter de cadáver, de ser humano muerto, es muy breve; se reduce al tiempo de bañarlo, dar aviso a las autoridades y avisar a la madrina para que encargue la confección del atuendo. Es una cuestión de horas. Una vez vestido el niño ya es un ente sagrado. La imagen del cuerpo se ha transformado y, por tanto, la transformación ontológica del niño en ángel ha ocurrido también. Perdió una forma de vida pero adquirió otra.

El vestido *angélico* será la envoltura que hará posible dicha transformación; envoltura del cuerpo del infante y al mismo tiempo envoltura del espíritu del

<sup>1126</sup> Anexo VII.

<sup>1127</sup> En Cholula la diferencia es que en lugar de alambre es una armazón de carrizo con forma de barco o de concha marina y el papel es de colores muy vivos. Sívía Oríz Echaníz, "Veiorios de Juguete" en *Cuadernos de Trabajo*, No. 29, México, INAH, Dpto. de Etnología y Antropología Social, 1981, op. cit. p. 20.

ángel. Por esa identificación se le pide que interceda por sus parientes en la tierra.

Esta última imagen del niño que buscará perpetuarse en la memoria tiene un valor análogo a aquella de la imagen en el espejo, constitutiva de la subjetividad, que estudiaran Henri Wallon <sup>1128</sup> y luego Jacques Lacan. <sup>1129</sup> Se trata de una imagen que se anticipa a integrar lo que está pronto a desintegrarse. El niño pequeño percibe su imagen en el espejo integrada, una imagen distinta en contraste con las sensaciones internas de su motricidad. El niño se identifica con esa imagen integrada; esa es la imagen de su *yo*, una imagen exteroceptiva, dice Lacan; la imagen del *yo* es exteroceptiva o no es. El movimiento no va del interior al exterior, es a la inversa, la imagen exteroceptiva es formadora del *yo*. De la misma manera, la imagen del niño muerto no puede subjetivarse que como imagen de un cuerpo con vida. La imagen del ángel es una imagen que se apresura a integrar aquello que pronto entrará en desintegración. Así queda disociada la materia en su devenir de la imagen que se eterniza por haberse sacralizado.

Los atuendos que más solicitan los padrinos para vestir a los niños son: de San Miguelito (arcángel), y la Virgen, de azul y blanco.

En San Martín, si es angelito, va de blanco con alas doradas o plateadas de cartón, los *cac/es* (guaraches) son de cartón con plateado o dorado. Algunos visten a las niñas de Virgen del Carmen de café, pero a otras no les gusta porque el color no es alegre.

Si es San José es de amarillo y túnica verde.

Si es del Sagrado Corazón, de blanco con rojo y corazón dorado, con un resplandor dorado para la cabeza.

Si es San Gabriel, de blanco con rojo con un plumón y cinta en la frente. <sup>1130</sup>

Si es Virgen María, de blanco con azul.

---

<sup>1128</sup> Henri Wallon, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Paris, Press Universitaires de France, 1998, Cap. III, pp.208-237.

<sup>1129</sup> Jacques Lacan, "El estadio del espejo ..." op.cit

<sup>1130</sup> Véase la fotografía No. 28 del Anexo IV

En Malinalco no se acostumbra coronar de flores a los niños, como sí ocurre en Tlaxcala.<sup>1131</sup>

Ante las preguntas de por qué los visten así, mis informantes no me precisaron que se tratara de una ofrenda, sino que era una costumbre, y era “feo” no seguirla. Y porque encuentran un cierto alivio en velarlos ya vestidos.

En el barrio de San Juan, Doña Agustina es quien confecciona los vestidos. Ahí le colocan un estandarte a San Miguel, y a la virgen le ponen la luna a los pies.

Los Juegos. Los juegos ocupan el lugar de los rezos en el velorio de los infantes. Los juegos y la música alegre, me dijeron, son para alegrar al niño, no a los parientes. Sin embargo, algunos padres que habían perdido un hijo pequeño, me comentaron que el rito de los juegos era algo que los distraía por ratos, en la peor noche de todas. Hacía más soportable el velorio. Tener algo que hacer, algo que decir, y tener el permiso de reírse en compañía frente a lo inevitable, aligera el peso del acontecimiento. Los juegos son muy diversos, y algunos los juegan los niños, otros las mujeres y otros los varones.<sup>1132</sup>

“Es más frecuente que las señoras no jueguen, sino los jóvenes y los niños.”  
1133

Un amigo puede invitar a otro a un velorio, y le dice, *vamos a la rata*. Eso significa vamos al velorio de un infante. Se le llama así por metonimia, pues uno de los juegos del velorio de infantes se llama la rata. “Para las personas que asisten es un gusto, se divierten. E incluso pueden aprovechar la ocasión para declararle sus intenciones amorosas a alguna muchacha. Ahí es donde muerte y sexualidad se relacionan ritualmente. Pero para la mamá es una pena

<sup>1131</sup> En el Estado de Tlaxcala, cantan una canción donde se asocia la corona del niño con la Virgen de los Dolores, en cuyo caso está presente el duelo de la Virgen como modelo del duelo, tal como fue propuesta nuestra hipótesis en el capítulo tres de esta tesis. “Toma tu corona niño, aunque sea de flores, para que te reciba Nuestra Señora de los Dolores” Lilian Scheffler, “Los juegos de Velorio ...” op.cit. p.50

<sup>1132</sup> Estos juegos son muy semejantes a los que se realizan en otras regiones, sin embargo de una veintena de juegos entre los de Tlaxcala y los de Cholula referidos por Scheffler, op.cit., y Ortiz Echániz, op.cit., respectivamente, sólo un juego era igual.

<sup>1133</sup> Julia Achiquen, San Juan.



muy grande... ella sufre mucho esa noche, sólo se consuela por la compañía de las visitas.”<sup>1134</sup>

Como el infante o el niño es un ser inocente, sin pecado, y no necesita que recen por él, entonces los juegos ocupan su lugar. También se realizan durante el velorio del cuerpo del niño y luego de enterrado durante nueve días. Se trata de alegrarlo para que no se ponga triste y pueda irse más fácilmente. La posibilidad de suscitar la alegría reside fuertemente en los juegos, ahora más que nunca, frente a una progresiva carencia de músicos que quieran acompañar a los difuntos. Algunos no pueden por sus trabajos y a otros les está prohibido porque “respiran cáncer” y les hace mal.<sup>1135</sup> Esta creencia da cuenta del peso moral que un músico soporta entre el imperativo ritual de la alegría de las piezas que toca, y el reconocimiento del sufrimiento de los padres.

La llorona se juega con diez cartas, del uno al siete y el rey el caballo y la sota. Se ponen en rueda hombres o mujeres o también puede ser mixto. Barajan las cartas y les dan una a cada uno. Cada jugador ve su carta.

-Al que tiene la sota le toca gritar “ Ay ay ay que me han robado”

-El que tiene el caballo le pregunta ¿A qué horas hijito mío?

-El de la sota piensa en un número del uno al siete, y dice por ejemplo a las 5

-El caballo le pregunta ¿en quién tienes las malicias?

-El de la sota sugiere quien de los participantes tiene las malicias, y si el número de la carta del jugador sugerido, en este caso 5 no corresponde con el número de la hora que dijo, pierde y tendrá un castigo que en general es rudo cuando juegan sólo hombres. El castigo consiste en pintarle con tizne en la cara con un corcho quemado un bigote o una cuchillada, o cejas. La “pintada” obviamente quema pues el corcho aún está caliente. <sup>1136</sup> Este juego fue el primero que me fue referido por todos los informantes a quienes les pregunté. Podemos apreciar en su nombre (llorona, mujer mítica que perdió a sus hijos) y

<sup>1134</sup> Doña Julia Achiquen, informante del Barrio de San Juan.

<sup>1135</sup> Don Braulio Hernández, violinista, comunicación personal.

<sup>1136</sup> Adivinar quien tiene las malicias forma parte de la creencia de que la muerte y la enfermedad provienen del mal que alguien le hace a una persona o a una familia.

en la relación con el robo que está aludiendo a la muerte del niño. Quien padece una muerte se siente robado, despojado de su tesoro.

La Liebre- Cada persona elige ser un animal, si es hombre, culebra, cacomixte, zorra, tejón lagartija, si es mujer coneja, ardilla, etc.

-Fui al monte y vi un conejo, sale uno cualquiera y se deja perseguir. El perseguidor con una bolita en el rebozo le va correteando y pegando con el rebozo, cuando adivinó el nombre del animal que es se vuelve a meter a la rueda.

El Florón Lo juegan hombres y mujeres.

“ El florón que está en las manos en las manos del señor el que no lo adivinase se quedara de plantón, guajolotón, guajolotón.

Tengo una canasta llena de cocoles

Una niña le pide un beso... ay se lo dio

Que le diera un besito tronado ...ay se lo dio

Saca la china quien la tendrá el que la tenga me la dará

(Cantan mientras van circulando un anillo a escondidas de aquel a quien le toca en turno adivinar)

El patito. Lo juegan hombres y mujeres. Se usa un pañuelo y se hace un nudo como un piquito. En una rueda se sientan los participantes. El juego puede ser de risa, de carcajada o de llanto.

- Me compras este patito (mostrando el pañuelo)
- No, no tengo dinero
- Que no está muy caro, no está baratito
- Se ríen todos, o lloran según hayan elegido desde el principio.
- El que lo compró lo vuelve a vender, el que escucha cambia la frase como si fuera sordo y oyera mal, esa frase que cambia tiene el propósito de hacer reír, o llorar. Por ejemplo:
- Me compras este patito

- ¿Qué? ¿Que está tu abuelito?

Sigue la ronda hasta que todos participaron de la venta o de la compra.

El Ramo.- Lo juegan hombres y mujeres. Cada persona es una flor, por ejemplo para los hombres: malvón, lirio tulipán, y las mujeres, rosa, margarita, azucena.

Se dice el hombre es ramo y la mujer mejorana, el ramo se quiere casar con la mejorana

-conmigo no

-con quien de buena gana

-con la rosa

- Si no responde si o no, pierde y da prenda.

- Cuando saca la prenda tiene de sentencia cantar, bailar o dar un beso.

San Bruno Se hace una rueda de jugadores. Se ponen de pie. Cantan "Estaba San Bruno haciendo oración, ( al tiempo que se balancean) que el santo más grande así se quedó (hace un gesto)". El que se queda sin hacerlo pasa al centro. El que hace un gesto diferente también pierde y pasa al centro.

La rata Sentados en petates, los voluntarios se cubren hasta la cintura con sarapes que ocultan el deambular de un paliacate que lleva anudada una piedra en una punta. Esa es la rata. El imprescindible y vigilante gato en veloz ronda trata de atraparla. Si lo logra, el sorprendido poseedor del pañuelo, además de recibir golpes por su torpeza, ocupa el lugar del gato. La rata es un juego de hombres y una que otra mujer "atrabancada".<sup>1137</sup>

Es llamativo que en varios juegos ( la llorona, el florón y la liebre) está presente el reto de adivinar un dato, puede ser un número o puede ser la identidad (animal) de alguien. La pregunta en el duelo, es ¿quien era él (difunto)para mí?

La noche transcurre de juego en juego y los niños si no son muy pequeños se mantienen despiertos. Durante la noche se ofrece café o atole y pan, otros ofrecen licor de frutas, dependiendo de las posibilidades económicas de la familia y de los padrinos.

<sup>1137</sup> Mario Schneider, "La muerte angelical", en Revista *Litoral* No 17, op cit. El autor tiene dos artículos diferentes con el mismo título, por ello acompañamos la obra en la que se encuentra para diferenciarlos.

A las personas que asisten se les da de comer, y a los niños también se les da dulces.

Al siguiente día, se contratan músicos para que los acompañen tocando hasta el panteón. Antes de salir algunos en el barrio de San Juan, le toman una fotografía al niño. La gente llora cuando los músicos comienzan a tocar.<sup>1138</sup>

Una de las piezas que invariablemente tocan se llama *Te vas ángel mío*.<sup>1139</sup> Es llamativo que la canción diga “pero hay cuando vuelvas no me hallarás aquí.” Es la madre la que le canta eso a su hijo. Cuando preguntaba que significaba ese retorno. Hubo personas que no supieron que podría significar, decían que no habían reparado en la letra. Un informante me dijo que el retorno es en noviembre, que es cuando vuelven todos los muertos.

Este retorno podría dar lugar a evidenciar la creencia en la inmortalidad. Puesto que el muerto no pierde su nombre, su identidad. Cada familia espera a todos los que ya han muerto. Pero conservan sus características personales, al menos en el nombre, y en los gustos gastronómicos, puesto que se le ofrece en el altar precisamente lo que le gustaba.

Las piezas musicales de la procesión al panteón son: *La marcha de Zacatecas*, *Morir por tu amor*, *Dios nunca muere*, *El zopilote mojado* y *Sangre azteca*, entre otras.

Ya casi no hay músicos que toquen en los velorios de los niños, es muy difícil conseguir músicos cuando se muere una criatura, unos que quedan ya están viejitos. “Músicos si hay pero ya no saben ni quieren tocar esas canciones, sólo música que ellos quieren”.<sup>1140</sup>

Cada comunidad tiene sus propios músicos y su propio panteón. Los músicos no cobran, la gente les da una cooperación voluntaria que oscila entre 50 y 100

<sup>1138</sup> Ermito Sanchez Tetatzin, comunicación personal. “En ese momento les agarra la tristeza, y casi siempre lloran sobre todo los padres del niño”.

<sup>1139</sup> Véase anexo No. VIII

<sup>1140</sup> Testimonio de Reyna Cruz (partera, originaria de una rancharía cercana a Tenancingo, luego vivió de niña en el monte, en una rancharía llamada El Zapote que pertenece a Malinalco, desde casada, hace más de cuarenta años vive en el barrio de San Martín, Malinalco) 8 Abril 2000.

pesos. Pero hay grupos musicales que tocan en las truchas a los turistas que también van a los entierros, ellos cobran alrededor de 400 pesos, dependiendo de la distancia del lugar en cuestión. Uno de esos grupos, consiste en un trío cuyos instrumentos son: guitarra, acordeón y guitarrón.

En los funerales de angelitos en San Martín, no se acostumbra sacarles foto. Cuando se hace el altar y las ofrendas tampoco se acostumbra colocar las fotos en el altar.<sup>1141</sup> Se sabe que la ofrenda se dedica a todos los muertos que cada familia tiene. Se le entierra, con músicos. “Quedan muy pocos músicos tradicionales. Unos que estaban muy ancianos, ya murieron, y los que hay ya son muy ancianos o ya no quieren ir, porque no es su única actividad e implica perder un día de trabajo.”<sup>1142</sup>

La procesión rumbo al panteón va acompañada de música, si no consiguen el niño “se va sin música”, los acompañan los compadres, parientes, amigos y vecinos. La música de procesión al panteón, es la misma que la que se toca en las procesiones para petición de lluvia.<sup>1143</sup> Este dato nos habla de la significación que socialmente se da a la muerte de un infante, no deja de estar considerada como una ofrenda y asociada también con los antiguos ritos a Tláloc.

Cuatro niños-padrinos cargan la cajita del difunto si es varón, y cuatro niñas si es niña. Como el niño es un angelito lo deben cargar niños inocentes como él. Los niños son de 10 a doce años aproximadamente, de modo que puedan sostenerlo bien y soporten el peso durante el trayecto.

Una vez en el panteón entre los allegados se cava el hoyo, se entierra, y se traslada el adorno de la mesa a la tumba. Los arcos de alambre, los cortes de papel, (papel espuma) las guías de flores y las flores naturales.<sup>1144</sup> Nueve días

<sup>1141</sup> En otros barrios de Malinalco y en otras comunidades, sí se acostumbra. Pueden verse algunas fotografías en la Revista Artes de México, No. 15 op. cit. En Malinalco se han realizado algunas fotografías, según me refirieron informantes, pero actualmente esa tradición se ha perdido, en los anexos de esta tesis hemos incorporado una que corresponde a Malinalco, y su fecha probable es de principios del siglo XX a juzgar por la indumentaria.

<sup>1142</sup> Maestra Angela Martínez, Barrio San Martín.

<sup>1143</sup> Braulio Hdez, violinista director del grupo musical San Martín, comunicación personal. Véase entrevista en anexo IX.

<sup>1144</sup> Véase dibujo 3 Anexo VII.

después se coloca la cruz con el nombre. No se acostumbra fabricarle una lápida. Sólo en las tumbas que están en el atrio del templo del barrio de San Juan, encontré lápidas de cemento, con el nombre, fecha y un angelito grabado.<sup>1145</sup>

#### La "levantada" de la cruz

La cruz de los adultos se "levanta", a los nueve días, rezando. Se reza un rosario, por cada misterio se va levantando un objeto y luego una parte de la cruz, se levantan las ceras, se levantan las flores, otro misterio y se va levantado en sentido destrógiro, un pie luego una mano, luego la otra mano y al final la cabeza. Cuando se está levantando se sahuma y se rocía con agua bendita. Se recoge con una escobita de palma (El Zapote). En San Martín es con una escobita hecha de rama de anís. La cruz de los niños se levanta cantando.

"Levántate Santa Cruz, levántate el día sagrario, levántate porque ya te llegó tu novenario"<sup>1146</sup>.

#### **d) Dimensión festiva del rito funerario de infantes**

En los ritos funerarios de niños se dice que la muerte es festiva porque era un ser inocente, un ángel, alguien que no ha sido aún marcado por la sexualidad, y que por tanto accederá a la Gloria. Según el cristianismo ello no es motivo de pena sino de alegría, pues su alma gozará de la presencia divina, a diferencia de los adultos difuntos que por sus faltas no pueden ir a la Gloria sin recorrer un período de castigo. Hay aquí una significación cristiana de la sexualidad como algo que, si se realiza, habría que purgar luego de la muerte. Purgación de la que el niño inocente está excluido. Pero ¿nos conformaremos con esta

---

<sup>1145</sup> Véase fotografía en anexo VII.

<sup>1146</sup> Canto que se reza en El Zapote, Malinalco.

explicación? ¿Ella nos permite dar cuenta de la actitud festiva ante la muerte de los niños sólo en el mundo indígena?

Hemos mostrado con las comunicaciones de los informantes, que el propósito festivo del velorio infantil, es para alegrar al niño, no a los parientes. Esta preocupación por alegrarlo, tiene una función: apoyar a los padres en que se resignen ante la idea de su partida. Para que “pueda ser recibido”, en otro lugar, por la Virgen. Es una proyección de la tristeza de los padres sobre el niño. Es una función que contribuye a asumir la pérdida, a desprenderse del hijo. No es casual que el sentido alegre del rito se manifieste precisamente en el velorio, lo que ya no ocurre en el rito de duelo llamado *muerto nuevo*.

El sentido festivo recoge también elementos prehispánicos y es que la vida que el niño deja, resurge en otro lugar, de un modo vital, o vitalizante sea como lluvia, como implícitamente está en la música del cortejo, sea como planta, como ocurre en Tabasco.<sup>1147</sup> Es una concepción de la muerte no como una pérdida a secas, sino como algo que se va y deja en su lugar otra cosa. Al menos socialmente ese es el sentido. La muerte es condición de existencia de la vida.

El carácter alegre del rito se circunscribe exclusivamente al velorio cuyo clima general sí es alegre. Y aún en el momento de cierre del velorio, que es cuando inicia el cortejo y se canta “Te vas ángel mío”, la letra de la canción hace evidente la otra dimensión no ritual, el sufrimiento por la pérdida: “Te vas y me dejas un inmenso dolor, recuerdo inolvidable me ha quedado de tu amor...” En el cortejo rumbo al panteón la música es alegre, pero no el entierro. Este sentido alegre tampoco está presente ni en el rito de duelo o rito de *muerto nuevo* y menos aún en el proceso de duelo subjetivo que los padres atraviesan en la intimidad, lo que demostraremos en el siguiente apartado.

<sup>1147</sup> Cada vez que un niño muere hay que sembrar una planta, y debe cuidarse de que se conserve bien

## Parte IV

### I Rito de Duelo

#### a) El rito de los *mueertos nuevos*

Las prescripciones positivas del ritual funerario de angelitos en Malinalco, son, siguiendo a Durkheim, confección del vestido, juegos, música en la procesión al panteón y levantamiento de la sombra. Y negativas: no llorar “para que el niño pueda irse”, para que la Virgen lo reciba, que un adulto no toque su cuerpo, para no contaminar su alma virgen. Pero estas clasificaciones de Durkheim no nos aportan luz para pensar la naturaleza del duelo subjetivo por un hijo. Nos aporta más lo que su muerte (la de Durkheim) nos deja como transmisión. Él, que pensaba que el duelo era fundamentalmente un deber impuesto por el grupo, no pudo sobrevivir mucho tiempo a la muerte de su joven hijo André, caído en combate durante la guerra.<sup>1148</sup>

El rito de duelo según Hertz, como vimos en el capítulo uno, corresponde a la fase de descomposición del cadáver y al período de vagabundeo del alma del difunto. El rito de duelo es una proyección del estado de indiferenciación entre lo muerto y lo vivo que existe para los deudos.

Sin embargo el caso de los niños muertos es un duelo de otro orden. A los deudos de un niño en Malinalco no parece preocuparles el estado de descomposición del cuerpo de un infante inocente y menos aún si casi no había vivido. Su cuerpo tampoco es fuente de contaminación para los vivos, a la inversa se teme que los deudos adultos contaminen el cuerpo del niño. En la procesión al panteón el ataúd es cargado por los niños. Tampoco se teme que vuelva de modo fantasmal. Lo penoso y difícil de nombrar en el duelo por un infante no es el estado de su cuerpo, sino la naturaleza de su ausencia.

Según Hertz el duelo iniciaría luego de realizados los segundos funerales. Entiende por tales a la colocación definitiva de sus restos. Si la sombra es un resto, podría decirse que luego de sepultar la sombra se iniciaría la fase de duelo. Pero no hay un criterio uniforme, en Malinalco, sobre si los niños tienen,

<sup>1148</sup> Véase la presentación de Víctor Karady, a la obra de Marcel Mauss, “Lo sagrado y lo profano”, *Obras I*, op.cit. p.41



o no, sombra.<sup>1149</sup> Lo que sí es claro es que al levantar la cruz (de flores) y sepultarla así como colocar la cruz de madera en la tumba es el segundo y último momento que cierra el proceso del sepultamiento.

Es decir, que también para la antropología y no sólo para el psicoanálisis allouchiano (Allouch), el duelo por un infante es otra cuestión por entero diferente, que pone de relieve preguntas sobre la concepción misma del duelo.

“...la muerte prematura es por definición la que va a entrañar los mayores riesgos para los supervivientes.”<sup>1150</sup>

La teorización de Turner sobre los ritos de paso, nos presta un gran recurso para tratar de responder a la transformación subjetiva de los padres por la pérdida de su hijo. Nos permite ubicar la importancia de un rito en su naturaleza social y pública y su nominación para que se transforme subjetivamente el pasante. Si la aculturación consiste entre otras cosas, en que un cuerpo sea moldeado por las palabras, por la red simbólica de una cultura, el rito de paso moldea también la disposición anímica y la actitud del pasante. Sin embargo, tal rito en sentido estricto no ocurre en el caso de los deudos por un niño muerto en Malinalco, a diferencia del grupo nivaclé del Paraguay a que nos hemos referido en el capítulo uno.

En Malinalco se realiza un rito que se conoce como “*los muertos nuevos*”, son aquellos que fallecieron entre el 3 de noviembre del año anterior y hasta el 1º de noviembre del año en curso.

Si siguiéramos la teorización de Hertz, diríamos que el *rito de muerto nuevo* no es de duelo sino de culto. Sin embargo, al analizarlo detenidamente advertimos que se trata de un rito de duelo en sentido estricto, si por él entendemos un rito por el cual los padres, deudos del infante muerto, son objeto de condolencias, solidaridad, y escucha sobre su acontecer anímico al tiempo que es un rito de conmemoración, y un paso a su integración con los otros muertos, un momento

<sup>1149</sup> En otros lugares se cree que los niños tienen sombra débil o espíritu delicado, y los ancianos a la inversa, pues son los que poseen mayor tonalli. Madsen, citado por Alfredo López Austin en *Cuerpo...* p. 298

<sup>1150</sup> Viltard, *op.cit.*, p. 20

en que el difunto tiene por primera, única y última vez una ofrenda exclusiva. En lo sucesivo se le harán ofrendas junto con el colectivo de todos los muertos de esa familia. Si consideramos ésto último podríamos decir que el rito de *muerto nuevo* cierra el ciclo del duelo ritual. Lo que no asegura que culmine el duelo subjetivo como podremos mostrar con los testimonios de los padres.

Este ciclo de duelo ritual puede ser excesivamente breve, si el difunto niño muere días antes del 1º de noviembre siguiente. La ceremonia de los *muertos nuevos* es un rito de duelo diferido que se suma al rito del funeral realizado cuando se lo entierra. Digo duelo diferido porque ya desde el velorio, las personas cercanas a los padres que perdieron el hijo les dan las condolencias. Estas las dan las personas más allegadas.

Los que tienen *muertos nuevos* además del altar y la ofrenda preparan alimentos para ofrecer a los visitantes de la comunidad que les llevarán ceras.<sup>1151</sup> La tradición de las ceras es sólo para los “muertos nuevos”. Este rito se realiza una sola vez. Es decir, que el rito de duelo propiamente se renueva una sola vez, la primera cuando fallece, durante el velorio<sup>1152</sup> y la segunda en noviembre, por eso decía que se presenta diferido en dos tiempos. Al siguiente año ya sólo se hace ofrenda y altar en familia para todos los parientes que han fallecido, pero ya no van los familiares, amigos y vecinos a llevar ceras.

A juicio de los malinalcas las fiestas de muertos “son muy bonitas, toda la gente que tiene un difunto *nuevo* pone copal en sus puertas y le ofrece mole o tamales a cambio de ceras”.

---

<sup>1151</sup> Las ceras son velas de parafina de 80 cm. de longitud por 5 cm de diámetro.

<sup>1152</sup> Hemos dicho que el rito de duelo y el rito funerario muchas veces de presentan imbricados, no necesariamente están separados temporalmente.

### Descripción del altar

El altar se construye en el interior de la casa, en una habitación o patio. Abren las puertas de sus casas, colocan copal<sup>1153</sup> a la entrada, y realizan el altar y la ofrenda cercana a la puerta, de tal manera que sea visible para los transeúntes.

El altar se construye a partir de una mesa, los cuatro lados de la mesa aluden a la concepción cuatripartita del espacio que tenían las culturas prehispánicas. El hecho de que se realice en casa obedece a que, desde tiempos prehispánicos era el espacio sagrado de cada familia.<sup>1154</sup>

El altar tiene varios pisos<sup>1155</sup> contruidos con cajas de cartón o tablonos, que luego se forran con un mantel blanco o con papel. Presentan variaciones según cada familia decide adornarlo. Es tradición ponerle flores, veladoras, objetos que pertenecieron al difunto, si es niño o niña los juguetes que tenía o los alimentos que le gustaban.

Me referiré particularmente a un altar, el de una pequeña recién nacida. Sobre una mesa de madera colocaron un mantel blanco de encaje arriba del cual hicieron un escalón con algún tablón. Arriba del tablón había un pequeño ataúd de cartón, de unos 35 cm. de largo forrado de papel blanco con moños de papel de china picado color rosa mexicano. Presidía el altar una estampa de San Martín caballero enmarcada y con cristal, colgada sobre la pared. Debajo de esta imagen colocaron un ángel de la guarda de porcelana sobre el altar, y abajo del ángel el féretro. Sobre la mesa y el tablón colocaron la comida que se le antojaba a la madre mientras estaba embarazada (fruta y galletas), así como un par de sonajas de bebé de fabricación industrial todavía dentro de su empaque. Sobre la pared había una cruz de papel con el nombre de la niña. La niña murió de un día de nacida. Había un crucifijo de madera a un lado del pequeño ataúd. Este ataúd estaba colocado en el lugar donde usualmente, en otras regiones,<sup>1156</sup> se pone una fotografía del difunto. Sobre la pared, más

<sup>1153</sup> Goma que se quema para incensar el ambiente (*Bursera jorullense*).

<sup>1154</sup> Con el cristianismo la Iglesia ha pugnado por desplazar el espacio sagrado hacia el templo. Andrés Medina, conferencia, Seminario *Muerte y Duelo* organizado por la escuela lacaniana de psicoanálisis, México, 2000.

<sup>1155</sup> Según Andrés Medina se relacionan con los niveles del inframundo

<sup>1156</sup> En Texcoco, por ejemplo, se acostumbra dedicar la ofrenda a un difunto; su fotografía se coloca en el altar

abajo del cuadro de San Martín, estaba un cartón blanco con el nombre de la niña.

En el suelo, abajo del altar se extendían dos troncos de plátano con perforaciones donde se insertaban las ceras. En uno de los troncos había 3 ceras con moños negros, pregunté de quien eran y me dijeron que eran por los abuelos del padre de la difunta niña, también recién fallecido. Todo el altar tenía ramilletes de flores blancas y amarillas en floreros o cubetas de plástico. Había flor de cempasúchil deshojada en pétalos formando un camino que venía desde la calle hacia el altar.

Los alimentos en ofrenda eran: panes, mandarinas, cañas. También había sonajas. No pudieron ser sus juguetes en sentido estricto ya que un juguete tiene el carácter de tal a partir de que un niño juega con él sea un objeto cualquiera y no necesariamente un juguete de marca.

Las sillas, algunas de plástico y hierro y otras de madera, donde nos sentamos, estaban dispuestas frente al altar que habían construido bajo un pequeño pasillo techado. Los cirios estaban encendidos.

### Las visitas a los deudos

Los familiares, amigos y vecinos que así lo desean, obsequian una cera al familiar que tiene un *muerto nuevo*. La cera la regalan en el momento de la visita, circunstancia que da lugar a conversar sobre cómo murió, cuando y en qué circunstancia, así como a conversar de cómo ha vivido el deudo la ausencia de su ser querido. Este es un lugar abierto por el rito en que se da lugar a las variaciones individuales, y a su socialización. Este rito de conmemoración con las ceras, donde participan otros miembros de la comunidad y se visitan entre sí, ocurre una sola vez. Al año siguiente ya sólo se realiza el altar y la ofrenda sin las visitas ni las ceras de obsequio.

A continuación describiré el *rito de muerto nuevo* se realizó por la niña recién nacida, cuyo altar se describió arriba.

Cuando llegué, los padres de la difunta niña se encontraban sentados frente a la ofrenda *de* su hija<sup>1157</sup> y me invitaron a pasar al tiempo que le entregué una cera que llevaba para su hija. Me ofrecieron rompopo.<sup>1158</sup> Más tarde un tamal con mole y un ponche caliente de jamaica con frutas. Los alimentos los elabora la familia. Esta comida la acababan de comer ellos. Se come mientras se conversa. Si en México la comida es un símbolo que sella todo intercambio, tratándose de la muerte, la comida no falta.<sup>1159</sup> En un pueblo milenariamente agricultor, la muerte está relacionada con el alimento. Comer a cambio de una vela es participar del duelo *con-dolerse* eso son las condolencias.

Entre tanto llegan vecinos, amigos y otros familiares a llevarle una cera a los padres de la niña.

Conversé con ellos acerca de su hija, cuando llegué estaban solos, y así seguimos por espacio de media hora, tiempo en el cual me contaron de su hija, con cuánta ilusión la esperaban por ser la primera. A veces –dijo él– no es bueno hacerse tantas ilusiones. Cada vez que iba a Toluca para comprar productos para vender, traía cosas para ella y para la bebé. “Hay cosas que no tuvimos tiempo ni de desempacar.” ¿Cómo puede sepultarse junto con la niña lo que aún no se ha *desempacado*? Estos objetos no desempacados son una metáfora de procesos muy complejos relacionados con sus expectativas. Mientras que el duelo de un adulto recorre una trayectoria hacia el pasado, el duelo por un niño recorre una trayectoria hacia el futuro, lo que pudo haber sido y no fue. Ello no excluye la función de la memoria que resignifica duelos anteriores.<sup>1160</sup>

<sup>1157</sup> El *de* sugiere un juego de sentido, ofrendar la niña a alguien o bien el sentido de pertenencia es decir una ofrenda a la niña.

<sup>1158</sup> El rompopo es una bebida con bajo contenido de alcohol generalmente de fabricación industrial, hecha de yema de huevo que suele ofrecerse a los niños, mientras los adultos beben otras bebidas alcohólicas.

<sup>1159</sup> El acto de ofrecer comida y comer es un símbolo, múltivoco, como todos los símbolos. “Comeremos los muertos de la misma forma en que comeríamos uno de nuestros miembros si fuera amputado para que se transforme en otra parte de nosotros mismos” Sexto Empírico, citado por M Viltard, op.cit. p. 43.

<sup>1160</sup> Véase como Freud resignifica sus duelos anteriores por una hija, que aparentemente no le representó gran cosa, a partir de la muerte de su nieto, que era “todo” para él. Ernesto Lansky “Cuando Freud trata con muerte de personas queridas” en *Revista Litoral 22 El color de la muerte*, Córdoba, Argentina, Edelp, Octubre 1996, pp. 123-139.

Luego de una media hora comenzaron a llegar otras visitas, amigos o vecinos que les llevaban ceras, a cambio de las cuales la madre ofrecía comida. Algunos la aceptaban pero otros se negaban diciendo que ya habían cenado. Cada visita era ocasión de preguntar de qué murió la niña, cuando murió, como pasó el acontecimiento. Esta tradición es muy importante porque es la ocasión de verbalizar en un rito, una experiencia íntima. Es un punto de intersección del rito y el duelo subjetivo. Hablar a otros de su pérdida tiene eficacia simbólica, ocurre en el seno de la estructura ritual. Una madre se siente aliviada de que socialmente esté permitido que exteriorice su experiencia, sus temores, sus vicisitudes con dicha pérdida.

La madre relató que mientras ella estaba aún en el hospital la niña se puso mal. "Cuando murió no me querían decir." Esta dificultad de nombrar la muerte contrasta con la supuesta festividad por su condición de angelito. Es lógicamente una notificación indeseada, inesperada, abrupta.

Relatar un hecho traumático, como es la muerte abrupta de un hijo, en el seno de un rito tiene un valor organizador. Organiza subjetivamente al deudo, lo sitúa de otra manera, puede rememorar, organizar sus ideas, analizar sus sentimientos, interrogarse en voz alta pero sobre todo ser reconocido públicamente en duelo.

También se dio el caso de un par de niños que llevaban una cera que enviaba su madre, y se retiraron luego, la madre de la "difuntita" les dio dulces.

Esta ceremonia es en sentido estricto un rito de duelo. No es una ceremonia alegre.<sup>1161</sup> Es la única ocasión en que públicamente se habla del sufrimiento, digo públicamente aunque sea de uno por uno. Esta conversación no ocurre en el velorio. Ahí la madre, si habla lo que siente es sólo con su comadre. En el segundo rito los padres de la niña esperan las visitas y saben que hablarán de la niña, de lo que representó para ellos, de las circunstancias de su deceso, y

---

<sup>1161</sup> Como dice Durkheim, los ritos piaculares son los que se cumplen frente a un hecho penoso o una calamidad.

de la manera como han sobrellevado su sufrimiento. Es una ceremonia que transcurre en silencio sin música. Mirando el altar con las velas encendidas.

Al despedirme me dieron una bolsita con dulces, chocolates y galletas, semejante a la que se reparten en las fiestas infantiles de cumpleaños en la ciudad de México. La bolsita era de celofán transparente con payasos y tenía una etiqueta con el nombre de su hija cerrada con un listón de celoseda rojo. El cumpleaños es real, sólo que *post-mortem*. Es también una manera de realizar lo que *hubiera sido*.

### **b) Comunicación sagrada con el angelito/ petición de intercesión**

A distintas madres en Malinalco, que habían perdido a sus bebés pequeños, les pregunté si tenían comunicación con sus hijos muertos y cómo se daba. Con los muy pequeñitos, de días o de meses, no hay comunicación propiamente dicha. Las entrevistadas no les “platicaban”, más bien piensan o pensaban en ellos. El niño no ocupaba aún el lugar de una otredad, de otro, de un tú, sino que era un ser que apenas estaría en proceso de serlo.<sup>1162</sup> Sus recuerdos estaban más sostenidos por su ropa, por las fechas, por ciertas huellas incipientes en su relación con otros, al modo de incidentes, incluso de la “pre-historia” del niño, es decir, de acontecimientos durante el embarazo. Tampoco les rezaban. El rezo a un difunto está relacionado con el que purga sus pecados, pero no se acostumbra rezar por un ser inocente. Es más bien pedir por él. Pedir a la Virgen que esté bien, que cuide de él, para que a su vez el niño pida por los vivos. Pero estrictamente hablando no se construye *post-mortem* un vínculo con el angelito recién nacido. Esta era una de mis hipótesis secundarias que queda descartada. Yo suponía que la comunicación con el angelito buscaba realizar luego de muerto las expectativas inconclusas. Esa hipótesis queda descartada en el caso de los niños muy pequeños. No ocurre lo mismo con los hijos mayores, o con aquellos que ya hablaban y tenían un cierto recorrido de vida, un año, dos años en adelante, en ese caso mi hipótesis sí se confirma.

<sup>1162</sup> Este fenómeno no se puede generalizar a todas las madres, fue lo que me dijeron las que entrevisté

El duelo por un hijo recién nacido se vuelve entonces muy complejo y difícil porque hay muy poco de que asirse para saber qué se perdió con él. Una de las madres que perdió a su primer hijo, al embarazarse de nuevo y tener otro, se ha visto frecuentemente perseguida por temores de que le ocurra lo mismo otra vez, la persigue la idea de que le “hagan ojo” a su hijo. Me lo presenta diciéndome que siempre está enojado (*en- ojado, en ojo*) Ese ojo malo que la persigue, que podría sustraerle lo bueno a su hijo y quedar amenazado en su salud o en su vida, es una manifestación de la dificultad de nombrar lo que perdió con el primero. El mal sobre todo cuando es inaprehensible, y no tiene remedio, es siempre concebido como causado por otro, por alguien que hace brujería, que hace daño o que tiene envidia. Esa es una de las dimensiones del duelo, la dimensión persecutoria. Entonces la expresión del duelo transcurre mucho menos con la comunicación con el angelito, que con un lazo persecutorio con un *alguien* insituable. Alguien que *le hace ojo*.

El rito curativo existe y forma parte del proceso de duelo, pero no es propiamente un rito de intercesión, es un rito profiláctico, o curativo de ese ojo malo. Puede ser que le pongan una pulsera con un listón rojo en la mano, o que le paseen un alacrán sin ponzoña por el cuerpo del niño. Pero este rito es una forma de expresión del duelo subjetivo de esta madre.<sup>1163</sup>

Otra madre que perdió a su hijo siendo ya un joven, me decía, que sí platicaba con su hijo, que hablaba mucho con él. Lo que más le preguntaba era cómo había muerto, ya que la causa de defunción dejaba sospechas sobre si había sido un accidente en la carretera o lo habían empujado intencionalmente. Su sospecha se derivaba de una autopsia practicada sin autorización de los padres y de haber sido avisados cuando estaba consumada.

Un padre me decía que la manera de hablar con su hijo era en sueños. Soñaba que el hijo le explicaba porqué no estaba con ellos. El que lo soñara frecuentemente le hacía pensar que los muertos están también en este mundo

---

<sup>1163</sup> Lo subjetivo se objetiva y viceversa, es una relación cuya circularidad es constante pero esta operación no es indiscriminada, es altamente selectiva.



sólo que no los vemos. Su sueño es una desmentida<sup>1164</sup> de la muerte, pero también es una forma de dialogar con él.

Estas son distintas formas de realización de un duelo con diversos grados de persecución<sup>1165</sup> unas, las primeras, más marcadas por la angustia, la del padre, más ligada con el placer del reencuentro, aunque sólo sea en sueños, y de darle sentido a su ausencia. Una ausencia de la que el hijo "explica" que no es un abandono.

Dice Mauss que hablar es a la vez, actuar y pensar, por eso la oración depende tanto de la creencia como del culto.<sup>1166</sup> Pero el pedido de intercesión no encuentra en Malinalco una forma ritualizada. No me fue referida, por los informantes, ninguna oración para pedir al angelito que interceda por la familia. Si ello ocurre es de una manera estrictamente personal, su formulación no es convencional. Por otra parte si la oración depende de la creencia, esta no parece tener relevancia, es una forma de comunicación esencialmente cristiana; no parece tener gran arraigo en Malinalco. La forma de comunicación que sí tiene un enorme poder es la que transcurre en Días de Muertos.

Varias madres me comentaron que pensaron en su hijo(bebé) muerto por espacio de un año o dos máximo, tiempo luego del cual su recuerdo se fue "esfumando". ¿De qué naturaleza es este recuerdo, ¿Qué se recuerda? ¿su cuerpo? ¿su ropa? ¿su llanto? ¿su enfermedad? ¿su muerte? ¿Qué trazas puede una madre recordar que puedan dar cuenta de quién era él en su vida? Puede recordar los pocos eventos que con el bebé vivió pero ¿son acaso suficientes para saber qué perdió con él?

## II EL duelo subjetivo

Interrogar sobre un duelo subjetivo no es una tarea fácil ni sencilla. Son preguntas intrusivas de una intimidad que no se hurga salvo que exista una

<sup>1164</sup> La desmentida es un concepto freudiano que consiste en negar lo que ya se sabe, según la fórmula "Ya lo sé pero aún así. Es negarse a aceptar lo que falta." El término alemán es *Verleugnung*. Freud lo estudió este mecanismo psíquico en relación con diversos fenómenos., véase por ejemplo, Sigmund Freud, "El fetichismo" Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, Tomo XXI, pp.143-152.

<sup>1165</sup> Allouch, "Ajó", *op.cit*, p. 36.

<sup>1166</sup> Mauss, *Lo Sagrado y lo...*, *op.cit.* p. 96.

gran cercanía con el interrogado. Son preguntas que puede hacer la comadre pero no un extraño, y menos si viene de fuera. Interrogar sobre un duelo subjetivo es tan íntimo como preguntar sobre la vida sexual con la pareja. Por ello acceder a ciertos testimonios requiere muchísimo tiempo, y una labor muy cuidadosa del vínculo con el entrevistado. Se requiere mucho tiempo para ganarse su confianza. Aún y cuando haya aceptado hablar de ello, es frecuente que se evada del tema y de pronto quiera hablar de otra cosa. O que los testimonios sean muy breves. Lo que muestra los límites de la supuesta festividad fúnebre, y sobre el abismo que existe entre lo que es social, ritual, convenido, y lo que es singular, subjetivo, íntimo, y con un cierto grado de originalidad. Con frecuencia, ante mis preguntas, a su vez me preguntaban “¿Y para qué quiere saber eso?” o “¿Quién le manda saber eso?”

Hablar de un rito en Malinalco no es difícil, es lo que todo mundo hace, lo que se acostumbra, es un dictado en impersonal, pero hablar de lo que sólo a uno le pasa, de lo que sólo uno piensa es desnudarse frente a un casi desconocido y revivir experiencias penosas. Desde luego que esa intimidad no es tan única, y se pueden delinear ciertas constantes, pero el interrogado no lo sabe, no sabe que lo que le ocurre también lo padecen otros con más o menos variantes. En otros casos se pueden obtener testimonios muy valiosos por su riqueza, pero son azarosos, afortunados; son completamente coyunturales, como es el caso de la entrevista en el panteón que se narra en el inciso f.

Es muy llamativo que se reconozca más el duelo subjetivo en la madre que en el padre. Los padres también hacen duelo sólo que culturalmente no se les permite hablar de lo que les falta y menos llorar, la única forma de manifestación de sufrimiento aceptada es que se alcoholicen. Por eso, como decía una mujer, “el padre divaga”, se sale a la calle. A la calle y a callar, nadie lo escucha al menos no convencionalmente. Algunos pueden hablar de lo suyo con sus compadres o con alguno de gran confianza, y otros más con el sacerdote, pero esto último no es frecuente entre los hombres. Este lugar que socialmente se le niega al padre ¿qué consecuencias tiene sobre su duelo? ¿Cómo podría alguien decir que para los padres los hijos muertos no representan nada, o que no sienten su pérdida o que no perdieron nada con

ellos? Esta característica es frecuente, pero no es generalizada, en algunas familias el padre habla más de sus fragilidades que en otras.

## **Los testimonios**

### **a) Hijos muertos antes de nacer o recién nacidos**

**Araceli Madrigal. (Barrio de Santa María)**

Yo tengo una cuñada que perdió un bebé durante el embarazo. Tenía el niño 8 días de muerto y no se habían dado cuenta. Ella sólo tenía ganas de dormir. Hasta que se empezó a poner mal. Eso le paso hace año y medio y no se ha vuelto a embarazar, tiene mucho miedo de que le vuelva a pasar lo mismo.

Una experiencia traumática es aquella que no puede ser eslabonada con otras experiencias. Su impacto, y su carácter sorpresivo es tal que se constituye en un polo tractor de cualquier otra experiencia semejante sin poderse diferenciar de ella. Este temor “de que vuelva a pasar lo mismo” es la manifestación de su carácter traumático, impregna todo lo que resignifique la maternidad.

**Guadalupe, (San Pedro)**

Mi hija murió al día siguiente de nacida. Yo estaba todavía en el sanatorio. No me querían decir. Pero yo noté algo raro. Me puse muy triste. Nos habíamos hecho muchas ilusiones. Teníamos muchas cosas que mi esposo le había comprado cada vez que iba a otro lugar a comprar mercancía.

La tristeza de la madre es algo que se ha desconocido en la investigación etnográfica al quedarse sólo con el sentido de que el velorio es lúdico y alegre. Podemos advertir que aunque socialmente el dogma cristiano dicte una conducta de alegría por su inmediato ingreso al mundo celestial, la vivencia íntima no excluye el dolor por la frustración de un proyecto largamente esperado.

Su esposo: Y ahí están sus cosas ni siquiera las pudimos desempacar. No las usó. Ni su ropa ni sus sonajas. Fue muy difícil. A veces no es bueno hacerse ilusiones porque si no se logran es muy difícil.

Año y medio después.

Tengo una hija, me pude embarazar pronto, pero con ella me acuerdo mucho de la anterior. Pienso que edad tendría, como sería. A quien se habría parecido más, ya ve que los bebés van cambiando.

A esta hija cada rato le hacen ojo, y se siente mal no se halla, le llevo a que le hagan limpia. Y ya mejor le pusimos esta pulsera con el listón rojo, eso ayuda a que no le hagan ojo.<sup>1167</sup>

-¿Por qué será que le hacen ojo?

-Pues quien sabe, dicen que es gente que tiene la mirada pesada y les hace mal.

En el templo se encuentra una persona y al ver a su hija vestida de angelita muy arreglada le dice. "Mira nomás como la trais, (sic) le van a hacer ojo."<sup>1168</sup>

La clínica psicoanalítica ha dado cuenta por el análisis de varios casos que una madre realiza su duelo con la o el hijo siguiente. En mi propia experiencia psicoanalítica tuve ocasión de tratar un caso así. El hijo que nace después es un soporte real que permite que la madre imagine como habría sido el anterior. Ocurre más intensamente con aquellas mujeres que no tuvieron oportunidad de saber que es ser madres, puesto que ese vínculo apenas se iba a construir. Ese "ser madre" es una idea que se despliega sólo hasta que un hijo la instala en ese lugar. Ser madre de un hijo muerto al nacer es un lugar real, pero no tiene ningún asidero ni simbólico ni imaginario. Porque parir es sólo una función biológica. La función cultural propiamente dicha se produce en la crianza. Una mujer en esas circunstancias sólo sabe lo que fue su madre para ella, sabe lo que culturalmente se espera de una madre, por lo que ha escuchado y ha visto de su comunidad, pero no sabe como sería ella de madre. Una cuestión es lo que desea o imagina que será y muy otra la que puede realizar.

Anónimo

<sup>1167</sup> Se cree que el color desvía la mirada.

<sup>1168</sup> Se cree que a los bebés es muy fácil que les hagan daño con la mirada. Hacer ojo es quitarles lo bonito, inquietarlos, "los niños se ponen llorones" "no se hallan". Se cree que se perjudica más a los niños en razón de que tienen sombra débil. A mayor fuerza del tonalli menor posibilidad de ser dañado. Los niños pueden protegerse del mal de ojo si evitan ver directamente a la gente en la calle. Lopez Austin, *Cuerpo humano...op.cit.*, p. 298.

Yo perdí una hija. Tenía 24 horas cuando murió. Pero yo me puse mal, me abandoné. No me importaba nada, ni mi marido ni mi hijo el grande. Tenía mucho miedo que me volviera a pasar, por eso me daba miedo embarazarme de nuevo. Han pasado varios años. Prefiero no contarle más porque me pone muy mal.

El temor de que vuelva a pasar un daño sobre sus hijos, igual al anterior es una realidad muy frecuente. La madre busca combatir esa idea que la asalta, pero esa idea retorna, persigue, angustia a la madre. El rito que ayuda en gran medida a los padres para aceptar la realidad de la muerte, no puede, en cambio, hacer nada para atenuar este tipo de circunstancias, no opera sobre ellas. Estas manifestaciones se realizan con padres que en todos los casos realizaron el rito funerario y de duelo según la tradición. Y, sin embargo, el duelo subjetivo transcurre en un tiempo que se prolonga de manera muy variable en cada madre y padre, más allá de los ritos.

Un primer hijo muerto inaugura una cuenta para la madre, la cuenta de sus pérdidas. Cómo situarse frente a un nuevo hijo sin estar advertida de que la muerte acecha. Es muy distinto saber que somos mortales, a haber vivido una experiencia de esa naturaleza.

Estas observaciones podrían ser muy ricas si tuviésemos la posibilidad de analizar cotidianamente la crianza, y de escuchar los temores y preocupaciones parentales. Esta posibilidad es limitada, porque además los padres evitan hablar de ello, no es su demanda ser escuchados, esa demanda es de quien realiza la investigación etnográfica. Desde luego las entrevistas se realizan sólo si el interrogado está de acuerdo en hablar de ello, pero no es su propia demanda. Hablar del pasado es revivir experiencias penosas. Evitarlas es una manera de no entristecerse. <sup>1169</sup>

### Enriqueta

Perdí un hijo de tres meses, no lo habíamos bautizado, le íbamos a poner Juan. Recién que murió yo platicaba con él. Le pedía que intercediera por nosotros.

- Durante cuanto tiempo platicó con él
- Como dos años, ya después se me pasó.
- Ahora con quien platico es con el hijo grande que murió.

Podemos ver que es muy variable en cada familia la petición de intercesión al "angelito". Unos la realizan y otros no.

## **b) Hijos muertos sanos/ hijos muertos enfermos**

### **Anónimo**

Yo perdí una hija. Nació bien, pero como a la semana tuve un susto muy grande y le seguí dando leche. Y al mes la confirmamos. Después de la confirmación se empezó a poner mal de la mollera, en lugar de tenerla sumida se le hinchó. Y creció sin hablar ni caminar. El doctor(sic) me dijo que fue por la bilis. Pues yo digo que porque le di leche envenenada. O sea mi leche. El susto fue porque mi suegro llegó borracho y con un machete le pegó a mi esposo y mi esposo se barrió así (hace un gesto con la mano) al piso. Mi suegro siempre decía borracho "Debo 30 vidas con una pago todas"

-¿Qué quería decir con eso?

-Quién sabe, quizá que con la suya pagaría cuando se muriera. ¿Quién sabe...?

- Y vi a mi esposo en el piso y creí que estaba muerto y no, lo que pasa es que se despartó (sic) del golpe. Pero yo me asusté mucho.

A los siete años murió la niña. Le puse por nombre Elena aunque le tocaba Z por el día en que nació, pero como mi apellido era igual al nombre que le tocaba pues no me gustaba.

Después un día comimos hongos. Se enfermó más y más y se puso grave, la llevé al médico y le inyectó pero ya no reaccionó.

La vestí de blanco y azul como la santa Elena. Lloré bien harto. No me quería embarazar después de ella porque no iba a poder atenderla bien, pero me embaracé cuando la niña tenía cinco años y medio. Y se sintió mucho. La niña estaba enfermita porque no podía caminar, nomás se arrastraba, yo le tenía que hacer unos pantaloncitos gruesos para que no se lastimara las rodillas. Y la llevé a muchas partes pero no tenía arreglo.

En este caso la madre asocia la muerte de la niña como consecuencia de haber creído que su suegro mató a su marido. Es llamativo como esta creencia se sostiene durante varios años. Ese susto es para ella la causa de la enfermedad de la niña y su posterior muerte. Lo que resignifica el *veneno* son los hongos. Ella me había hablado que de niña le enseñaron a conocer los

---

<sup>1169</sup> Esta fue una evidencia que pude constatar en todos los casos inclusive cuando sólo interrogaba por los ritos. Luego de un tiempo los informantes prefieren hablar de otra cosa, y se evaden del tema. Si uno vuelve al tema, la evasión vuelve a ocurrir sistemáticamente.

hongos buenos de los malos. Eran de las pocas cosas que podían comer, porque eran muy pobres. De todas formas en el relato de lo que ella atribuye como causa de muerte, es algo que comió. El veneno del suegro podría haber matado a su marido. Ese veneno envenena su leche por el susto. Y es algo que ingiere la niña (hongos) lo que causa su muerte.

Pero la atribución indirecta de la causa de la muerte es a su suegro. Pues si el no hubiese atacado a su marido, ella no se habría espantado. Ese dicho del suegro sitúa una vida más, la de su hija, no como 30 vidas que debe sino 31. Imposible saber si el dato es real o no. Pero lo que cuenta es la versión de ella. En esa versión se cifra su concepción de lo que causa la muerte, y la causa específica de la muerte de su hija.

La muerte de la niña le produce mucho dolor. Ella refiere que le hizo su velorio como se acostumbra. El rito se realiza, con su vestido de santa, pero ella no se consoló durante mucho tiempo.

El médico me decía, que quizás era mejor así porque la niña no iba a estar bien, y que yo me podía quedar tranquila porque había hecho muchas cosas por ella. La había cuidado bien, le atendía, le daba de comer bien. Pero de todos modos fue una pena grande.

### Alicia y Victor ( San Juan)

Nosotros perdimos nuestro bebé muy chiquito. Nació mal. Estaba enfermito. Y pasó todo el tiempo en el hospital desde que nació. Yo soy enfermera, y el niño pudo estar donde yo trabajaba, por eso se lo podía encargar a mis compañeras, pero a mí sólo me dejaban verlo en las horas de visita. Yo desde que lo vi le dije a mi esposo. "No hay que hacernos muchas ilusiones porque este niño no va a vivir mucho así como está". Lo vestimos del Sagrado Corazón, de blanco y rojo. Le pusimos Nicolás, lo bautizamos. A la madrina le toca la música y a veces también da la caja. A esta madrina no sé qué le paso, pero se le olvidó la música y se fue sin música. Durante el velorio se hacen los juegos. Es el momento más difícil para la madre y el padre. Los juegos ayudan a pasar la noche. Se hace menos difícil. De todos modos está uno con su pena tan grande. Pero la gente que va se ríe, y lo distrae a uno por un rato de su dolor.

Ella- Yo le decía "vamos a darnos valor uno al otro". Nuestra hija, la que tenemos nos ayudó mucho. Tiene 8 años, es muy inteligente y entiende muy bien. Le preparamos. Le dijimos que su hermano estaba enfermito y que a lo mejor no iba a vivir mucho. Los doctores, ... uno nos decía que estaba estable pero otro me dijo la verdad, que no iba a vivir mucho. Es menos

doloroso que la hablen a uno con la verdad, porque así uno se prepara.. Estuvo internado 47 días. Entubado desde que nació

Él-. Yo le decía a mi esposa “vamos a ayudarnos uno al otro”. Tenemos una hija que nos necesita. Tenemos por quien vivir.

Recordar todo lo que vivimos es muy triste, está muy reciente, apenas 6 meses. Eso nunca se olvida. El tiempo ayuda pero no se olvida. Yo perdí mi trabajo, tenía que ir diario a Toluca y pues uno no puede estar pidiendo permiso a cada rato. Mis jefes entendieron. Ahora estoy viendo a ver si me pueden contratar de nuevo. Era empleado en un hotel.

### **c)Hijos muertos mayores**

#### **Doña Sofía (San Guillermo)**

Yo quedé huérfana de mamá siendo muy pequeña. Mi madre “murió de parto” Ya de adulta tuve varios hijos. Perdí una hija también pequeña de siete años, murió por enfermedad. Yo nunca le pedí que pidiera a Dios por mí, sólo le ponía el altar cada Noviembre.

#### **Su nuera**

Yo hubiera tenido once hijos pero se me murió una de once días de nacida. Parece dispuesta a hablar cuando llega su suegro.

Se incorpora a esta entrevista el esposo de Sofía. Y cada vez que pregunto por la hija que murió, su esposo desvía la conversación y habla de otro tema. Interrumpe. Ellas no protestan, se ríen. Es evidente que las protege de mis preguntas. Si la muerte de un niño fuera causa de alegría no habría porqué eludir el tema, al contrario, se buscaría recrearlo. Es frecuente que los maridos las ayuden a olvidar, o no toleren que se la pasen llorando y les insisten que ya pasó, que ya no hablen de eso. Esa función que los esposos realizan es una función vital, se oponen a que ellas se entreguen a la tristeza. Lo que no saben es que hablar de su duelo ayuda a superarlo, aunque implique pagar el precio de recordar lo penoso.

Es curioso que esta función de los maridos de evitar que las mujeres se entreguen al duelo, no es consistente con otras formas de relación donde ellos “delegan” en las mujeres el sufrimiento resultado de lo cual quedan liberados.



Los jefes de familia hombres se “liberan” de la tarea de sufrir por los hijos que trabajan lejos, o por los enfermos, o por las carencias económicas, porque esa función la desempeña la mujer. Las mujeres, en opinión de los entrevistados de ambos sexos, trabajan más: se levantan más temprano a preparar el desayuno y se van a dormir más tarde. Un jefe de familia expresó esta idea diciendo que “la mujer es sufrimiento”. Pero aunque existen elementos esa impresión, no es menos cierto que a la mujer se le permite expresar su sufrimiento con mayor facilidad. En Noxtepec, donde esta forma de ver el mundo es muy pura todavía, se dice que las enfermedades son cosa de mujeres y de niños, no de hombres, porque los hombres “están impuestos a sufrir”.<sup>1170</sup>

Evidentemente los hombres no se liberan del sufrimiento, de lo que se “liberan” es de su expresión, en la medida que son ellas quienes lo expresan.

Don Emigdio, lo más que acierta a decir, cuando le pregunto a él es que antes le gustaba ayudar en los velorios, ayudar a cargar los muertos.

Porque cuando uno es pobre tiene que ayudarse unos con otros. Pero ahora ya no voy porque me golpeé con una piedra y quedé mal. Y un señor que me curó me dijo que ya no fuera a los velorios porque da cáncer. Uno no debe ir cuando está lastimado o enfermo.

López Austin refiere una creencia: Los malos aires están relacionados con las entidades anímicas que se liberan tras la muerte de su dueño. Dañan estas fuerzas a quienes entran en contacto con el portador. Los daños se manifiestan por inflamaciones y pueden conducir a la muerte.<sup>1171</sup> Una persona lastimada tiene disminuido su tonalli, por eso no debe asistir al velorio. *Cáncer* es una palabra “moderna” para designar la amenaza de muerte.

#### **d) Hijos muertos /bajo sospecha**

Enriqueta

Mi hijo murió hace tres años, en un accidente. Era ya un joven. A mí siempre me quedó la duda de si fue accidente de verdad (sic) o si fue previsto. Si porque a mí me quedó la duda. Fíjese

---

<sup>1170</sup> Salgado, *op. cit.* p. 182

que nos dijeron que iba así en la carretera caminando, y que se veían las rodadas del carro como si lo hubieran empujado a la barranca.<sup>1172</sup> Pero a nosotros nos avisaron cuando ya le habían sacado todo ( hace un gesto para referirse a las vísceras) y ya lo tenían cosido. No nos pidieron permiso. Cuando veo su foto platico con él le pregunto cómo murió, quisiera que él pudiera contestarme eso. Mi hijo era muy bueno, no se metía con nadie, no andaba en problemas. Uno podría averiguar como fue, pero cuesta mucho dinero hacer una investigación, y ya para qué eso no va a revivirlo. Si fuera que lo tenían previsto matar y lo averiguo, sólo me quedaría el odio para con esas personas ¿y luego los otros hijos? También para ellos vive uno. Mejor así, si fue a propósito Dios que lo perdone. Y por eso quisiera que él pudiera decirme cómo murió, pero eso es imposible. Pero de todas maneras me queda la duda, eso me atormenta.

El rito proporciona una gran ayuda para aceptar la muerte pero no cancela estas dudas, ni contesta ciertas preguntas. ¿ Cómo puede realizarse y concluirse un duelo si hay una duda cuya resolución no se puede procurar?

Una muerte por asesinato tiene una agravante. Y es el ataque infringido. La violencia de la muerte produce a su vez una gran violencia o una enorme dificultad para resignarse, porque no fue natural. El deudo con frecuencia se queda con la idea de que pudo ser evitado. Y no en pocas ocasiones se incrementa la culpa en los padres por suponer que esa violencia, en algunos casos, pudiera estar “dedicada” a ellos.

### **e) Hijos muertos “sustitutos”**

Doña Julia Achiquen (San Juan)

Me relata la muerte de sus hijas pequeñas. Las dos murieron de sarampión.

La primera murió de 5, se llamaba Adelita, luego nacieron otros hijos, y luego volví a tener una niña y le volví a poner Adelita, esa segunda se murió de 3 años también de sarampión, se le complicó. Les lloré mucho a las dos. El pesar más grande es para la mamá. Pero me decían “No les llores, ruega por ella” Si está llorando la Virgen no la recibe hasta que no deja de llorar la mamá porque si no es que no está contenta. Así son las tradicciones (sic). Yo sufrí más por la más grande. Es más doloroso perder un hijo de más años que cuando son más chiquitos.

---

<sup>1171</sup> López Austin, *Cuerpo humano...* p. 300.

Porque uno tiene más recuerdos, de lo que hacían, de sus gracias. Yo veía sus cosas, sus juguetes, y lloraba todas las noches. Me acordaba a cada rato de ella, de las dos. A mi suegra uno de sus hijos muertos le habló: "Mamá, mamá" y desde entonces dejó de llorar, yo le lloré como más de seis meses. Después se me fue pasando, se me fue haciendo menos difícil, pero siempre me acuerdo.

Yo si me sentía mejor de que en el velorio nos acompañe la gente, y que lo distraigan a uno de su pena. Para ellos es un gusto asistir, porque se divierten. Uno sólo se consuela un poco con la compañía y la ayuda que a uno le dan.

La segunda niña es, por el deseo de ponerle el mismo nombre, una sustituta de la primera. Es muy frecuente que en estos casos el hijo o hija "sustitutos" no carguen sólo el nombre sino la repetición de lo que con ése nombre viene: la muerte o el riesgo de morir.<sup>1173</sup> La segunda niña carga una historia, la de la anterior, su vida truncada que la segunda está encargada de realizar, es la reemplazante. Situación completamente imposible y de graves consecuencias pues no podrá hacer su propia vida, tiene el encargo de *ser otra*. Ser la que murió. La segunda Adelita, carga el nombre de la anterior, tiene el mismo desenlace: la muerte, y para colmo, por la misma causa, un sarampión que se complica.

Hemos dicho ya que no son pocos los casos en que los padres buscan sustituir al hijo perdido, con las consecuentes complicaciones para el sustituto.

#### **f)El duelo prolongado / la transmisión generacional.**

Este caso no es el del duelo por un hijo muerto, pero lo relato a continuación porque muestra de manera muy clara, el compromiso subjetivo de un hijo por la muerte de su padre. Es un caso que muestra cómo están comprometidas dos generaciones en el duelo. Si hubiésemos tenido oportunidad de seguir

---

<sup>1172</sup> El índice de muertes por asesinato en Malinalco es alto.

<sup>1173</sup> En este caso el nombre es un elemento significante asociado a la muerte, por eso se repite. Es uno de los factores que condicionan su repetición. No desconocemos que las condiciones de extrema pobreza en que viven, tienen un peso decisivo sobre la incidencia de mortalidad.

entrevistando a la familia es muy probable que hubiésemos advertido el compromiso de una tercera generación.<sup>1174</sup> Entiendo por compromiso subjetivo, una implicación. Esta puede darse de muy diferentes maneras. Para el derecho sólo está implicado en una muerte aquél que ha participado activa y voluntariamente de ella, sea por dolo, sea por complicidad, o por una omisión en denunciarlo ante la ley. Para el psicoanálisis la implicación es toda aquella afectación subjetiva que un sujeto padece por su relación con otros, especialmente con sus padres, hermanos o abuelos. Con mucha frecuencia la "locura" da cuenta de un hecho no esclarecido, de un enigma a descifrar.

Me mataron a mi marido hace 6 años. Es una pena tan grande, yo no me siento bien, me siento enferma, no me consuelo. Al año siguiente se casó uno de mis hijos, luego se casaron 2 hijos míos con dos muchachas que son hermanas. A ratos pienso que no pasó nada, como si todo fuera igual y él viviera. Pero luego me doy cuenta que no, que no es lo mismo que esté o no esté.<sup>1175</sup>

-¿Cómo y porqué lo mataron?

-He pensado porqué lo harían, pienso que fue por venganza de una familia a otra familia. La que se vengó le mataron un muchacho y entonces quisieron matar a mi esposo para vengar esa muerte. Pasó mucho tiempo que no le habían podido hacer nada porque él trabajaba en Estados Unidos, y cuando venía pues estaba en la casa. Pero ese año ya lo andaban cazando, lo buscaban y yo tenía como un presentimiento. Esa noche yo oí toda la balacera, pero qué me iba a imaginar que era para él.

Dicen que se metió a tomar un refresco, y al salir le dieron de balazos por todas partes, dicen que todavía se intentaba mantener en pié para defenderse, pero ya no pudo, lo dejaron muy lastimado. Yo estaba gorda del último de mis hijos cuando mataron al otro muchacho, y el vino y me dijo ¿cómo estaba? Porque ya mero estaba para caer en cama(parto). Entonces luego que nació, mi esposo se volvió a ir. Y cuando lo mataron, mi hijo tenía ocho años. Ahora él ya tiene 14. Ese muchacho se me puso muy malo cuando murió su papá, se me puso como loco. Pero me lo curaron. Lo llevé con el médico y le dió vitaminas.

¿Y sueña a su marido?

-No, gracias a Dios que no lo sueño, yo creo que es porque me he portado bien.

-¿no es bueno soñarlo?

<sup>1174</sup> La dificultad de seguirla entrevistando obedece quizás al hecho de que era una extraña para ellos y además fuereña. ¿Cómo hablar de algo íntimo a alguien extraño. En Malinalco es muy frecuente que los asesinatos no se denuncien. Según Lorena Calvillo, a veces se hacen acuerdos entre las familias para no denunciarse.

<sup>1175</sup> Entrevista en el panteón de Malinalco el 17 de Abril de 1999.

-No, porque dicen que *se carga su sombra*, que viene a espantar. Pero no, a mi no me ha espantado. Yo sólo me acuerdo de todo lo que pasó. Yo lo encontré a las 4 de la mañana tirado en la calle. Lo abracé cuando lo ví, pero Uy no sabe usted como me puse. Desde entonces no estoy bien, cuando oigo cuetes y pienso al principio que son balazos. Cuando veo gente que corre me asusto, siento una preocupación. A uno de mis nietos le pusieron como a mi esposo el mismo nombre.

Mañana será la fiesta de San Martín, de donde soy, dicen que somos brujos.

-¿y por qué dicen eso?

-Pues porque allá en mi barrio hay un santo negro que es muy milagroso (se refiere a un Cristo que está en la capilla de San Martín) <sup>1176</sup>

Es que dicen que una persona vió que de noche salía una persona de la iglesia a caballo y que nomás dejaba la marca de las espuelas del caballo, y entonces al otro día nomás estaban las marcas. Entonces dicen que el padre se quedó a velar pa' ver si era cierto lo que decía, y dicen que sí, que si lo vió y que entonces lo quemaron para que el que dijo que era un vivo no anduviera diciendo eso, al que dijo eso lo quemaron, pero que dijo que le quitaran la cabeza, que esa no se la quemaran y entonces dicen que el mayordomo mandó hacer un.... especie de cajón, donde alguien se dormía y lo tiraba a cada rato, yo pienso que en su cabeza estaba su virtud porque por eso no se quemó y es muy milagroso, lo que usted pida le hace el milagro. Y por eso dicen que somos brujos en mi barrio... <sup>1177</sup>

-por esa historia

-Sí.

Observación:

Doña Emilia, se hace acompañar de su nieto (4 años) Habla todo delante de él sea terrible o no. El niño escucha con gesto grave, a ratos juega con la tierra o con las yerbas. La abuela le reprende, le dice que se esté quieto, que se encontrará un gusano o un alacrán, se vé que lo quiere, le educa para ser autónomo, no le facilita demasiado las cosas. El niño quiere ayudar en todo, abrir la reja del panteón, cortar las gladiolas de la punta, acomodarias un unos botes de lata, ayuda a cargar los botes sobrantes. Doña Emilia no le frena en

<sup>1176</sup> Se trata del *Señor de la Escalera*. En Malinalco se dice "santos" para referirse a cualquier imagen religiosa.

<sup>1177</sup> Es un relato confuso. Lo narro como ella lo relató. Creo que lo que importa para ella es esa ambigüedad que se presta a varios sentidos.

ese interés, le apoya. Durante toda la conversación el niño escuchaba con mirada triste. Hace un atado con un plástico donde guarda los 2 botes restantes y el niño le pide a la abuela que se los acomode en la cabeza para poder cargarlos, el nudo pasa por su frente, al modo de un *mecapal*. El niño sólo entonces se pone contento de poder cargarlos como los adultos.<sup>1178</sup> Por primera vez sonrío. Se alegra de poder ayudar con el peso que carga esa familia, con esa pérdida y la naturaleza de su muerte. El niño encuentra un lugar en ese duelo.

-Qué bonitas gladiolas compró Doña Emilia

-Sí mire, y ya anduve repartiendo, unas para el mayordomo (mañana será la fiesta), otras para... y otras para mi difunto.<sup>1179</sup>

Un culto, el de los santos patronos, se asocia para ella con el otro culto, el de sus muertos, o más propiamente de su difunto marido.

Doña Emilia vive con su nuera, y una hija y un hijo enfermo, no fue posible saber en qué consiste su "enfermedad". El chico es joven de 15 años. Emilia vive con varios niños pequeños y sus madres. Sus maridos están trabajando en Michigan. Vienen cada 6 u 8 meses. Los niños se les enfermaron cuando sus hombres se fueron. Ahora quien está enfermo es un muchacho de 15 años. A él se refirió Emilia que se "puso como loco" cuando ocurrió el asesinato de su padre. El nacimiento del joven está asociado sincrónicamente con la muerte de un muchacho por el cual se vengaron con el esposo de Emilia.

Análisis.

Doña Emilia entreteje en sus asociaciones el duelo por su marido con la enfermedad de su hijo y con el mito del santo patrono de su barrio y su fiesta. Esa es la secuencia temática de su relato.<sup>1180</sup> Veamos ahora los elementos

<sup>1178</sup> "...Así a sus hijuelos chiquitos les hacen unos mecapalejos también chiquitos con sus cordelillos que parecen juguetes en que les atan alguna carguilla liviana conforme a sus corpezuelos, no para que sirva de algún provecho, porque es nada lo que llevan, sino para que se hagan a la costumbre de echar sobre sí aquel yugo cuando sean grandes." Mendieta, *op.cit.*, p. 228.

<sup>1179</sup> Nunca me había preguntado por qué a los muertos se les trae flores.

<sup>1180</sup> Se trata de una asociación libre; Freud dio cuenta de la importancia de este método porque es respetar con la escucha el despliegue de un tejido sintáctico que se organiza de una manera determinada y que es condición de la producción de nuevos sentidos. Véase Sigmund Freud, "Pueden los legos ejercer el análisis" en *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976, tomo XX, Cap. I pp.173-178 y Cap. V pp.204-214. En la traducción de las *Obras Completas* por Ballesteros que editó Biblioteca Nueva, el artículo se tradujo con el título "Análisis Profano".

significantes<sup>1181</sup> que tienen la versión del mito que ella narra, y la manera cómo se imbrican para ella un hecho colectivo (el mito) y un hecho particular (su duelo).

A su marido lo matan con arma de *fuego*

A alguien en el mito lo matan con *fuego*. No queda claro si es el santo.

Al morir la *cabeza de familia*, la familia queda acéfala.

Queda separada la cabeza del cuerpo ( en el personaje del mito)

El hijo *pierde la cabeza* (forma coloquial para designar la locura) pero literalmente el niño perdió a su padre, perdió la cabeza de esa familia.

Un patrono es un padre sacralizado

Su marido era el *pater familia*. Padre y patrono descienden de la misma raíz lingüística.

Lo que Emilia designa como “locura en su hijo” está relacionado con el duelo que esa familia padece. Es una forma de transmisión generacional del duelo, no es una transmisión de orden biológico, evidentemente, sino de orden social. El embarazo de ese hijo es un referente temporal para situar la fecha del asesinato del muchacho de la otra familia. Es en esa medida que ese hijo está comprometido insertado en la trama de esa muerte primera y de la venganza sobre su padre. Pero es muy posible que algún aspecto enigmático en esa muerte sea lo que está en cuestión en esa supuesta “locura” del muchacho.<sup>1182</sup>

<sup>1181</sup> Un significante, para el psicoanálisis es lo que representa al sujeto para otro significante “El simbólico definido por Lacan es constitutivo no de las diferencias entre dos representaciones opuestas, sino de la diferencia inherente al significante que puesto en acto de manera reiterada no es idéntico a sí mismo. Como dice Paul Valéry. <Las significaciones sucesivas de una palabra se ignoran entre sí. Derivan por asociaciones sin memoria y la tercera ignora a la primera>. Para un sujeto, el significante, que es diferente de sí mismo después de tres veces, se halla en el fundamento de la repetición. Contrariamente a lo que se piensa, la repetición no es el retorno de las generalidades a lo idéntico, la cantinela o el hábito, sino la reanudación y la renovación de lo diferente como tan bien lo había entrevisto Kierkegaard. El significante que instaura la diferencia y por consiguiente al sujeto tiene como principales características ser contable y mantener el equívoco entre varias significaciones. De donde su afinidad con las cifras y las numeraciones por una parte, y con los retruécanos y los chistes por otra.” Charles Henri Pradelles de la Tour “La excepción, la falta simbólica y su institucionalización” en Revista *Litoral* No. 22 *El color de la muerte*, Córdoba, Argentina, Edelp, Octubre, 1996, p. 93.

<sup>1182</sup> Otros casos de los que ha dado cuenta el psicoanálisis, ligados con un asesinato han mostrado esta relación con abundancia de elementos que se intersectan, que en este caso no es posible ofrecer. Véase por ejemplo : Raquel Capurro y Diego Nin, *Extraviada el Caso de Iris Cabezudo*, Argentina, Edelp, 1995.

Emilia me relata que sus hijos se fueron a Estados Unidos después de la muerte de su padre. Este caso también nos muestra como otros muchos, que acuden a psicoanálisis, que en el curso de un duelo ocurran fenómenos migratorios, o que se produzca, con frecuencia, la desintegración familiar. No es indiferente que los hijos se vayan precisamente a Estados Unidos que es donde el padre trabajaba. Van siguiendo sus pasos. Es otra manera de hacer el duelo: Recrear los actos del difunto, identificarse con las tareas que realizaba, con los proyectos que emprendía. Recoger un "fragmento"<sup>1183</sup> de ese proyecto inconcluso, forma parte de situar quién era ese otro que al morir se llevó un trozo de sí, caminar sobre sus pasos constituye una manera de asumir su muerte.

---

<sup>1183</sup> Fragmento, porque no se trata del proyecto tal cual, sino que presenta variantes, o se expresa con una versión distinta. No todos los proyectos son explícitos. Si un hijo recoge el "proyecto" de su padre, eso que recoge no deja de ser una interpretación. Está en juego, aunque no exclusivamente, una suposición de lo que él quería.



## CONCLUSIONES

En el terreno de la etnografía y de la teoría antropológica existen muy pocos trabajos sobre el duelo en contraste con los estudios sobre la muerte. La necesidad de aproximarse al duelo más cercanamente es hoy una necesidad social frente al impacto que el mundo moderno ha tenido sobre los ritos funerarios y de duelo. Foster afirma que históricamente se aprecia en el rito funerario una tendencia a la simplificación, pero Gorer sostiene que en Inglaterra, la tendencia es hacia la desaparición de todo ritual para encarar el duelo. Es a lo que Allouch ha llamado el tiempo de la muerte salvaje. Esto ha sido paralelo a un mayor interés por la muerte escenográfica como objeto de consumo de los *mass media*. Gorer ha llamado a este fenómeno *pornografía de la muerte*.

El mundo moderno rechaza el duelo. El "olvido" del duelo por la etnografía y la antropología ¿no es reflejo de este rechazo? Estudiar el duelo supone estar implicado en el campo de trabajo de una manera muy distinta a la que se tiene cuando se observa un ritual. No se trata de observar la actitud ante la muerte. Se trata de acompañar a un deudo en duelo; o mejor dicho, un gran número de deudos pero uno por uno, es así que podemos obtener un abanico enorme de actitudes, y analizar como lo social, y específicamente la religión se expresa en los sujetos de una misma comunidad y en el seno de una misma clase social, de manera diferente. El término deudo es una denominación social, mientras que estar de duelo es una posición subjetiva. No todo deudo está en duelo.

El etnólogo necesita prepararse para esta experiencia, si quiere avanzar en el estudio que el impacto tiene sobre las religiones en sus matices y sus diferencias y si le interesa contrarrestar el efecto de la pornografía de la muerte. La experiencia de la muerte es uno de los eventos frente a los cuales la religión tiene aún fuerte presencia, no obstante su declive, en comparación con otros ritos.

La solidaridad de las comunidades indígenas, sus valores y cosmovisión son un tejido social de enorme riqueza para reflexionar por contraste en los efectos globalizadores que como dice Laplantine aculturizan a los grupos humanos.

El estudio de la subjetividad puede constituirse en un resorte que se oponga al efecto masificador de las sociedades modernas.

La subjetividad es un tópico que recientemente ha ganado presencia en las disciplinas sociales, particularmente en la Antropología y la Sociología. Pues eran el objeto opuesto a su objeto de estudio.

En los estudios etnográficos, cobró relevancia el rito de duelo por encima del proceso de duelo subjetivo. He propuesto, apoyándome en Allouch, el duelo subjetivo como el proceso por el cual una persona se desprende material y subjetivamente de un vínculo que había tenido con el difunto. El desprendimiento subjetivo implica una búsqueda para localizar y reconocer lo que se perdió con el muerto, es decir, lo que el muerto se llevó del deudo; renunciar y sacrificar ese trozo de sí que el muerto se llevó, sin ninguna compensación, es lo que pondrá fin al duelo.

La disparidad en el interés por el rito a diferencia del duelo subjetivo responde a la influencia positivista que las ciencias sociales tuvieron durante décadas. El divorcio entre lo observable para la etnografía y lo subjetivo para ciertas corrientes de la psicología y el psicoanálisis, impidió una teorización más abarcativa del complejo fenómeno del duelo. La psicología en México, durante mucho tiempo fue conductista. En algunas instituciones sigue siendo solidaria de una visión positivista de la ciencia, que considera que lo objetivo, o mejor dicho lo observable es lo único verdadero. Como si lo subjetivo no pudiese ser objetivable.

Frente a este desprecio de la *falta*, sostenido ya sea por la masificación de los mercados, ya sea por concepciones limitadas y limitantes de la ciencia, el duelo como fenómeno social navega a la deriva. Sin ritos que lo sostengan, sin teóricos ni investigadores que se interesen en analizar sus repercusiones.

Asistimos a la época en que padecer la pérdida de un ser querido es casi una enfermedad de la que es preciso alejarse. O bien, a la que hay que tratar “médicamente”. El lugar de la falta, en una sociedad de consumo se obtura con cualquier mercancía. La muerte misma es una mercancía para el mercado del cine, así como los servicios asistenciales en casos de defunción y los seguros de vida. Los espacios físicos para la última morada se venden como “patrimonio”.

En este contexto, esta investigación pretende poner de relieve ciertos estereotipos que se han construido o ciertas “verdades científicas” que parecían incuestionables.

Un estereotipo es que el mexicano se ríe de la muerte. Una “verdad científica” incuestionable es decir: que la muerte infantil es motivo de alegría y que no hay duelo alguno.

Esta investigación ha demostrado lo contrario, al menos en Malinalco, y me atrevo a sospechar que la cuestión rebasa las fronteras de Malinalco, hacia otras poblaciones, indígenas, o de tradición indígena.

He analizado los distintos aportes de teóricos como Durkheim, Turner, Hertz, y Gorer. Existe la constante de reconocer en el duelo la dimensión ritual y la subjetiva, y existe por la segunda el mismo desinterés de estudiarla, con excepción de Gorer, quien se propuso abrir ésta última vía.

Excepción hecha del psicoanálisis y de algunas corrientes psicológicas y psiquiátricas en ninguna otra disciplina social se ha producido un interés por el estudio del duelo subjetivo. Los frutos del encuentro de estas dos disciplinas, psicoanálisis y antropología, pueden ser significativos si encaramos con seriedad la posibilidad de retroalimentación. En México existe poco intercambio entre el psicoanálisis y otras disciplinas sociales, al menos en el medio académico; a diferencia de otros países como Francia, Alemania, Uruguay o

Argentina donde los intercambios se traducen en publicaciones y en nuevos abordajes de los fenómenos de estudio que enriquecen a ambas disciplinas.

Los perfiles del duelo están históricamente determinados. La transformación que ha sufrido, no la semiótica ritual que se extiende a períodos de larga duración, sino la significación que tiene para cada comunidad permanecen a la espera de ser estudiados. La significación particular de un hecho religioso muestra la actualización dinámica y cambiante de un mismo rito en un momento diferente de otro, y frente a un evento distinto de otro. Esa posibilidad de estudiar los matices se pierde si sólo vemos los fenómenos de larga duración.

Las aportaciones que la Antropología puede hacer al psicoanálisis también son enormes. Durante mucho tiempo el psicoanálisis consideró al duelo desde una perspectiva individual y ahistórica, descontextualizada de su entorno social. Como si un duelo no tuviera un contexto temporal y cultural. En América Latina la excepción, a esa forma de concebir el duelo, fueron los países, como Argentina, donde las desapariciones, la guerra sucia y los duelos masivos obligaban a un replanteamiento de los problemas y a un enriquecimiento de las teorías.

Con este trabajo se ha confirmado la hipótesis central que dio inicio a esta investigación. Sólo haremos un matiz respecto de la naturaleza del vínculo que se mantiene con el angelito que no se confirma plenamente, sino en algunos casos. Se han confirmado dos de las hipótesis secundarias. Y se lograron los objetivos, uno de ellos era encarar históricamente un análisis semiótico del rito funerario de angelitos. El otro era indagar la naturaleza de la festividad del rito infantil en Malinalco y explicar la relación con el duelo si lo hubiere.

La hipótesis principal era la siguiente:

El rito denominado *funeral de angelitos* norma el comportamiento de los deudos, y les otorga una red de significaciones para que puedan realizar su duelo, transformando al cadáver en un ente sagrado con el cual podrán comunicarse.

Las hipótesis secundarias han sido:

- 1) El angelito se transforma así - a través de ofrendarlo al mundo celestial- en mediador entre lo sagrado y lo profano. Lo inexplicable de la muerte prematura se refugia en lo sagrado adquiriendo así una significación cultural.
- 2) El carácter sorpresivo y prematuro de la muerte del infante, se transforma, por el rito, en una posibilidad de que el vínculo con dicho niño se prolongue, aunque sea bajo otro estado. Ese vínculo de los padres con su angelito les dará ocasión de construir imaginariamente lo que hubieran querido pedirle a ese hijo, y poderle formular demandas *post mortem*, pero además poder saber así, qué perdieron con él.
- 3) El reconocimiento por el deudo de lo que, de sí mismo, perdió con el difunto y su renuncia a ello sin compensación alguna, constituye uno de los aspectos más importantes en la realización del duelo subjetivo, proceso que se desprende del duelo ritual pero que no es abarcado por el rito.

La segunda hipótesis secundaria no se confirma en todos los casos. Pues existen padres que no situaron al angelito como intercesor sagrado ante Dios. No le dirigían pedidos. Pero no podemos decir que no tenían una determinada relación con él, cuyas manifestaciones fueron muy diversas en cada caso.

El rito funerario a que hacemos referencia no es sincrónico con el duelo subjetivo, sino un punto de partida. La transformación subjetiva que el rito procura en el deudo encuentra en este rito una excepción, ya que no ocurre durante el mismo, sino a partir de él, y por su brevedad no acompaña al deudo en todo el duelo subjetivo.

El rito funerario por su carácter social, y por la sanción pública que establece del estado de muerte, es condición necesaria para la efectuación de un duelo. La eficacia simbólica del rito funerario sólo puede constatarse *a posteriori*, en

un tiempo que varía de unos sujetos a otros pero que puede prolongarse hasta en varios años.

La presencia de los muertos sobre los vivos es explícita en comunidades tradicionales, en las que se les rinde culto y con frecuencia más allá de las festividades de muertos. El culto implica también comunicación con aquellos que han dejado este mundo. El duelo subjetivo es también una forma de comunicación con los difuntos, sólo que no está tan fuertemente pautada como el comportamiento ritual.

Las creencias religiosas operan de manera muy importante sobre la realización del duelo subjetivo. La religión hace del sufrimiento causado por una pérdida algo más soportable.

El rito de duelo es un rito de paso. En ese sentido los aportes de Victor Turner al análisis de la eficacia simbólica del rito son muy importantes. Un rito de paso produce transformaciones en el pasante. Hasta ahora no han sido estudiadas las transformaciones subjetivas que genera el rito de duelo. No se han realizado investigaciones sobre el grado de eficacia que tienen hoy en día tales ritos. Pues asistimos a un progresivo decaimiento de los ritos. No basta suponer que dichas transformaciones ocurren, es preciso demostrarlo. Poner en duda tales supuestos nos permite avanzar. Es preciso investigar la diversidad de efectos subjetivos que el rito produce y analizar las causas de los diversos grados de eficacia simbólica de un rito en una misma comunidad.

Durkheim afirma que el dolor es un signo de la ruptura del deudo con el mundo profano. ¿Qué instituciones sociales respaldan al deudo frente a estas rupturas si los ritos decaen?

Es preciso replantear la propuesta de Hertz sobre la causa material del duelo. La desaparición del difunto y la consecuente descomposición del tejido familiar que toda muerte produce hasta su reconstitución, es también una razón material del duelo; no sólo la descomposición del cadáver. Ésta última proporciona a las creencias un sustrato de carácter visible que da cuerpo a las

concepciones de lo contaminante o impuro. Luego de una muerte el muerto está aún medio vivo y el vivo medio muerto a causa del duelo.

Pienso que la concepción del duelo de los nahuas es extraordinaria, porque explica míticamente en el difunto, el proceso que se cumple en el duelo del lado del deudo. Los nahuas tenían creencias muy interesantes, para el tema que nos ocupa en relación con esta descomposición. Si los mitos son creaciones colectivas proyectadas al cosmos, las creencias sobre la descomposición del difunto representan sus concepciones sobre el duelo. Es decir son una manera de nombrar en qué consiste el duelo subjetivo.

La oposición muerte-vida plantea numerosas interrogantes cuando analizamos el duelo, pues es un estado limítrofe entre muerte y vida. La muerte y la vida biológicas sí caben como oposición, pero si pensamos en la vida no sólo como un hecho biológico, sino como una posición deseante, entonces la oposición muerte-vida no es simétrica.

Aceptamos la oposición muerte-vida sólo como hechos biológicos que se cumplen en un instante. Pero el estado del difunto en un supuesto más allá, no es equivalente con la vida deseante de un ser vivo. Por ello proponemos otra oposición: creación-duelo. Entendida la creación no en sentido biológico sino como el proceso de humanización, como el hecho devenir sujetos deseantes. Si la muerte, para los nahuas, es un proceso de descomposición de los elementos corporales y de fragmentación de las entidades anímicas, ello representa la fragmentación que el deudo ha de producir con el ensamblaje significativo adherido al difunto. La vida humana, la humanización, se produce por la composición de un ensamblaje significativo producido por la cultura por mediación de los padres. El duelo entonces consiste en la fragmentación de ese ensamblaje.

Los mitos colectivos sobre los orígenes son una manera de simbolizar ¿quién soy para el otro? ¿de qué elementos fui creado? Lo esencial del duelo es que el deudo localice quién era el difunto para él, qué perdió con él, para renunciar a la pérdida de su difunto más lo que perdió con él. Ello implica un proceso de

*fragmentación de los componentes.* La muerte para los nahuas se decía con las siguientes palabras “alcancé mi alcanzadero, mi ruptura, mi fragmentación”.

El rito de duelo y el duelo subjetivo no son isomórficos ni sincrónicos. En algunos ritos de paso sí existe sincronía entre temporalidad del rito y temporalidad de los procesos subjetivos que el rito busca producir en el pasante. En Malinalco, población de tradición indígena nahua no existe tal sincronía.

La muerte de un infante cuyo duelo no ha sido resuelto con el rito, puede producir, trastornos reproductivos en los padres amén de otros problemas.

La fiesta del rito funerario de angelitos, no tiene una sola significación en los asistentes. Es necesario analizar en cada comunidad, y en diferentes períodos, qué significa que dicho funeral sea festivo y cuál es la función de tal carácter “festivo”. Las redes semióticas de una comunidad se sostienen por períodos de larga duración, en cambio la significación de los eventos que atañen más íntimamente a los sujetos cambian con enorme velocidad, sobre todo frente al impacto que el mundo moderno ha tenido sobre los ritos.

El duelo subjetivo no es reductible a un asunto “psicológico”. Es *vox populi* decir que el duelo es el dolor por la muerte de un ser querido. Esta concepción se deriva, de la raíz etimológica de la palabra y su acepción coincide en varios idiomas. Pretender equiparar duelo con dolor es una simplificación que no permite entender la enorme gama de vicisitudes de cada proceso.

El duelo, en la medida que se produce a partir de una falta súbitamente instalada, está implicado con la erótica. El duelo tiene repercusiones sobre la sexualidad, sobre los lazos familiares y sobre la permanencia en el trabajo entre otros aspectos.

La subjetividad es un concepto en constante revisión en las disciplinas sociales. Ha oscilado en dos polos, como una simple expresión de procesos



macrohistóricos de un lado y hacia fenómenos psicológicos del otro. En este capítulo hemos propuesto un concepto de subjetividad que implica ambas perspectivas. En la medida en que la subjetividad está tejida de lenguaje, es una construcción que recoge la semiótica social, la subjetividad es moldeada por ella, pero también recrea un nuevo tejido, que concierne a la perspectiva de ese sujeto en función de su lugar social en la división del trabajo y de su lugar familiar. Dice Lacan que lo que no tiene subjetividad es una máquina. La función de la subjetividad, dice Emma León es dotar de sentido a las prácticas sociales. La subjetividad implica la relación con el otro, el semejante, y con el referente cultural, ambas relaciones son impensables sin el lenguaje, el cual organiza la estructura. En esa medida la afectividad y el pensamiento están subordinados al orden significante.

El duelo vira, por el costado del rito al orden cultural instituido en tradiciones y creencias, y por el costado subjetivo hacia la significación particular de la pérdida de un ser querido, y a una manera particular de resignificar las creencias sociales. Se trata de un movimiento que va del impersonal “dicen que...” a decir “Yo creo tal cosa...”. Como dice Lacan, al analizar la relación entre el sujeto y los tiempos lógicos de la enunciación subjetiva, son posiciones subjetivas distintas formular algo en impersonal “dicen que...” que enunciarlo en primera persona.

Gorer muestra la importancia de los ritos de duelo, y cómo su ausencia se traduce en trastornos psicossomáticos de diversa naturaleza. En Inglaterra, ante la progresiva desafección por los ritos, los deudos se hallan sin poder seguir ninguna línea de conducta clara.

Para Gorer es preciso restablecer la plena dimensión del duelo y la aflicción si queremos evitar el reingreso mercadotécnico de la muerte.

La teoría freudiana, en su conjunto, es un cimiento sobre la que descansan muchas teorías contemporáneas sobre el duelo. Entre ellas se encuentran los desarrollos de Lacan en su estudio sobre el duelo de Hamlet y los de Allouch

sobre el duelo por la muerte de un hijo, el pensamiento freudiano influyó también sobre Gorer.

El duelo, abordado desde la teoría psicoanalítica freudiana, requiere de un replanteamiento. Freud mostró que el duelo es una cuestión axial de la subjetividad. Se finca sobre estructuras que fundan la constitución subjetiva. Sin embargo, la teoría específica del duelo en Freud plantea, en mi opinión, dificultades por la vía de su resolución.

Para Freud el duelo es la reacción que sucede a una pérdida, sea de un ser amado que ha muerto, sea de la patria o de la libertad. Sólo que estas dos últimas pérdidas presentan diferencias con la primera, y es que la pérdida por la muerte es irreversible mientras que las otras no. Esas reacciones consisten en un talante dolido, la pérdida de interés por el mundo exterior, y una entrega total a la memoria del difunto. El duelo consiste en reconocer que el ser amado no existe más. Este reconocimiento produce, dice Freud, un intenso trabajo psíquico consistente en un desasimiento libidinal del objeto amado, una cancelación de las expectativas y una sobreinvestidura de las huellas mnémicas ligadas a él. Para Freud lo que comanda tal proceso es el *fallo*, función que depende del principio de realidad.

Ese proceso plantea problemas porque nada garantiza que la función del juicio o *fallo* funcione de acuerdo con lo que Freud llama "realidad exterior". Si el deudo realiza a solas su duelo, realizará formaciones sustitutivas, tendientes a dicha cancelación en la medida de sus recursos psíquicos disponibles. Una *formación sustitutiva* no da lugar a la subjetivación de una falta. Otra cuestión muy distinta es el trabajo de *reelaboración*, que plantea en su artículo "Recuerdo Repetición y Reelaboración" que está comandado por el psicoanalista durante el proceso analítico, en la medida en que el analista está ahí para poner en cuestión la lógica del analizante y en la medida que se trata de una puesta en acto de la escena inconciente. El psicoanálisis implica, entre otros procesos, la rememoración, pero no es una rememoración solitaria, es un acto que transforma la subjetividad del deudo. En ausencia del psicoanálisis ¿qué opción tiene un deudo de dar resolución a un duelo, si su *fallo* falla y si

las instituciones sociales que podrían auxiliario decaen, o no están más ahí para sostenerlo?

El orden social y su institución ritual es una vía para la resolución de un duelo, pero ¿qué hacer en aquellas ciudades donde el rito se ha perdido, o en todo caso ha perdido sentido? Allouch propone que en ese caso, el duelo empuja al acto. Un acto como un rito puede subjetivar la pérdida del difunto, la pérdida suplementaria de un trozo de sí, producir una transformación subjetiva en el pasante y dar fin al duelo.

Allouch analiza la teoría del duelo de Freud, y cuestiona que se lo reduzca a un trabajo. Hay un abismo entre un trabajo y subjetivación de una pérdida. A diferencia de Freud, Allouch plantea que el objeto del duelo no es sustituible sin graves perturbaciones para el "sustituto". Para este autor el duelo implica subjetivar una pérdida más algo suplementario, que el difunto representaba para el deudo.

Para Allouch se está de duelo no porque una persona cercana (término oscurantista) haya muerto sino porque quien ha muerto se llevó con él en su muerte un pequeño trozo de sí.

Cuando se idealiza a un difunto no hay posibilidad de darle salida al duelo, pues no se desea renunciar a esa posición que sostiene el narcisismo del deudo.

Un acto por sí mismo es susceptible de efectuar en el sujeto una pérdida sin ninguna compensación. No es cualquier acto, es uno por el cual el sujeto renuncia a ese trozo suplementario que el muerto se llevó, en ese sentido, es estrictamente singular en las sociedades modernas y puede ser ritual, en una sociedad tradicional como es el caso de los nivaclés. Instaurada la falta de objeto del duelo, no hay nada que venga a colmar ese vacío. Ésa es una pérdida a secas.

El duelo por un infante recién nacido, puede ser, en ocasiones, menos doloroso pero es el más complejo. Cuando la vida biológica no pudo anudarse al orden simbólico, es preciso darle al niño una existencia imaginaria para poder luego hacer un duelo por su muerte. En ese sentido el funeral de angelitos aporta, a través de la tradición, una vía para la realización de esta existencia imaginaria, y dar lugar a la posibilidad de dirigirle pedidos. Esta relación con el niño transformado en ángel es un proceso inverso al desasimiento libidinal del duelo, y su fin tendría que estar sostenido por un rito. Pero en algunas comunidades, entre ellas Malinalco, el tiempo que transcurre entre la muerte del niño y la realización del rito de duelo que le pone fin es demasiado breve, si el niño nació cerca del 1º de noviembre, el período de duelo puede reducirse a un día. Si la muerte ocurre después del dos de noviembre el período de duelo dura un año. Estas diferencias temporales plantean problemas para la duración del vínculo con el angelito. Si este vínculo se prolonga luego del rito de duelo, ello significa que el rito no le puso fin al duelo, y en ese caso interesa saber cómo y en que grado operó el rito sobre la transformación subjetiva del pasante.

Gorer descubre y muestra con testimonios que los duelos más devastadores son los producidos por la pérdida de un hijo. En este punto coincide con Mayete Viltard quien considera que es la muerte que entraña los mayores riesgos para los supervivientes, y también coincide con Jean Allouch, quien afirma que el duelo paradigmático es aquel que se efectúa por la muerte de un hijo.

Para Allouch un hijo muerto constituye lo medular de la locura entre varios. Martha Lilia Mancilla muestra con casos, en su tesis, como la locura de algunas mujeres del porfiriato estuvo asociada a la muerte de un hijo. Un duelo no realizado produce un desplazamiento en las generaciones.

No todos los ritos de duelo producen la operación de *privación* entendida como aquella que instaura en la subjetividad una *pérdida a secas* sin ninguna compensación, para emplear el término de Allouch. Cuando el rito de duelo es privador, sí hay sincronía entre rito de duelo y duelo subjetivo. Cuando el rito de

duelo no es privador, no hay tal sincronía. En esos casos, no concluye, al mismo tiempo el rito de duelo con la subjetivación de la pérdida.

Al comparar por ejemplo el rito de duelo para los padres entre los nivacés con el rito de *muertos nuevos* de Malinalco, que en una primera aproximación considero que es un rito de duelo, diré que en sentido estricto, no lo es, pues la privación como operación que transforma la subjetividad, no se instaura por este rito. El rito de *muertos nuevos* en Malinalco es un rito de despedida, es un rito de duelo no privador que no acompaña al deudo en la resolución de su duelo, en todo caso lo pone en marcha. No se sanciona la muerte del niño, en Malinalco, como una pérdida a secas, se propone un *continuum* en el lazo con el niño vía religiosa: en la comunicación con el angelito. La operación de privación, si ocurriera, queda a merced de los recursos del deudo en su experiencia más íntima, es una vicisitud subjetiva no acompañada por el ritual.

Las conclusiones que extraigo de los dos períodos históricos analizados estarán orientadas a facilitarnos una síntesis sobre el valor semiótico de las creencias y del rito contemporáneo del funeral de angelitos.

Desde una perspectiva histórica es posible apreciar como en México, el niño ha sido objeto de intermediación con lo sagrado. Los niños para los nahuas eran un tributo de los dioses. Los dioses eran los padres y dueños de los niños. Especialmente Tezcatlipoca. Los padres terrenales sólo eran temporales y debían cuidar de ellos.

Los niños eran expresión y florecimiento de los antepasados, eran su uña y su cabello. Probablemente porque son las parte del cuerpo, que al morir, más tardan en destruirse después de las partes blandas.

El niño era creado por los dioses Ometecuhli y Omecíhuatl, en el noveno cielo. Al niño que nacía se le saludaba diciéndole que era flor en hermosura y espina de maguey en defensa de sus antepasados. El maguey por sus propiedades naturales de ser receptáculo de agua en zonas áridas, era un símbolo, de un agua que era preciso extraer, de lo contrario se moría.

Si morían lactantes iban al árbol nodriza o Chihihualcuauhco, un árbol del que pendían mamas llenas de leche. Ahí iban los niños que no habían probado aún ningún alimento proveniente de la tierra, y esperaban ahí para renacer. Los niños de pecho no necesitaban devolver las cargas o *tlactīcpacáyotl*. Estas cargas se adquirían por consumir vegetales o frutos y por copular. La restitución de dichas cargas se realizaba con trabajo en el Mictlán. Los niños por ser lactantes y no haber accedido aún a la sexualidad, estaban destinados al árbol nodriza.

Durante la época prehispánica el niño fue un objeto sagrado a través del sacrificio a Tláloc dios de la lluvia. Los niños se asociaban con el agua y la agricultura. Su sacrificio traería lluvia. La música ceremonial era un signo de alegría para la comunidad. Se tenía la creencia de que renacían como renacen los frutos sembrados. Los restos de los niños sacrificados, no se quemaban como los de los adultos. Se enterraban poniéndoles semillas de bledos en las quijadas. Era un símbolo de la siembra. Otros eran sacrificados en las cuevas pues se pensaba que éstas eran repositorios de víveres, punto de entrada al Tlalocan. El Tlalocan era un lugar de abundancia, con corrientes de agua, plantas verdes y abundancia de alimentos. Esta imagen paradisíaca parece representarse en algunas comunidades cuando se trataba de retratar a los niños muertos rodeados de flores, helechos y plantas.

Los niños que morían de muerte natural eran enterrados en el espacio doméstico, bajo el piso de las habitaciones. Hoy en día en Malinalco, al nacer un niño, su padre entierra la placenta cerca de la casa para que la madre no tenga "dolencias".

Cuando los niños morían los vestían con la insignia del dios a quien lo dedicaban. Esta práctica también constituyó un elemento de sincretismo. Cambió el atuendo y la deidad, pero no la condición de ofrenda.

Sobre este lecho semiótico se tejieron las creencias cristianas sobre el ángel. Es frecuente escuchar que los niños antes de nacer son ángeles y luego de

morir, si estaban bautizados, se transforman de nuevo en ángeles. Esta creencia encuentra asidero en la teoría de los lactantes que iban al árbol nodriza al morir, para renacer.

La relación del ángel con el alma, en México tiene como historia, además de las creencias cristianas, creencias prehispánicas sobre las entidades anímicas que para los nahuas eran tres: *tonalli*, *teyolía* e *ihiyótl*. El *tonalli* residía en la cabeza, el *ihiyótl* residía en el hígado, y el *teyolía* en el corazón. Ésta última tenía la función de equilibrar las dos primeras. Al morir se producía la desintegración de estas tres entidades anímicas. El *teyolía* se transformaba en ave. Actualmente ha subsistido la creencia de una entidad anímica que no es la noción cristiana de alma, se trata de la sombra. No existe acuerdo sobre el origen del término. Aguirre Beltrán afirma que proviene de los negros africanos, y López Austin afirma que quizás proviene del náhuatl *cehualli*. Se realizaba antiguamente la fiesta pequeña de los muertos en la que se conmemoraban a los niños muertos.

La sombra puede desprenderse del cuerpo, no sólo al morir, sino también cuando la persona duerme. Un niño tiene poca sombra, por eso es más frágil y un anciano tiene una sombra más fuerte. No hay identidad entre sombra y alma, se trata de cosas distintas. Si la sombra continúa mucho tiempo perdida sí puede ocurrir la enfermedad e incluso la muerte.

¿Cuál es el aporte del análisis de estos aspectos de la cultura nahua al duelo? Entre los nahuas el rito de duelo sí existía. Lo sabemos por los ritos de guerreros, y de parturientas, pero no sabemos si había un rito de duelo para los padres que habían perdido un niño de muerte natural.

He mostrado que el duelo subjetivo lo vivían con pena y con angustia, aunque no menos resignación. Existen numerosos testimonios en la poesía. Los cronistas arrojan muy pocos datos sobre el dolor de los parientes y sobre las vicisitudes subjetivas de la pérdida. Hemos encontrado algunas referencias particularmente respecto de las parturientas y respecto de los niños sacrificados.

La muerte, excepción hecha de los niños lactantes, era un hecho irreversible y definitivo, de allá no se volvía. Los únicos que renacían eran los niños de pecho. Lo que sí se *reciclaba*, para mantener el término *lopezaustiano* era el *teyolía*, especie de energía vital. Cuando los nahuas hablaban de restituir las cargas en el Mictlán para que animasen nuevos seres, ¿no se trata acaso de reintegrar a nuestros muertos para que formen otra parte de nosotros mismos? La reintegración de nuestros muertos no se reduce a una identificación con ellos sino a la subjetivación de la pérdida. Esa reintegración, los antiguos mexicanos, la representaban simbólicamente como un banquete sacrificial sagrado, es una manera de hacer propia esa pérdida por la vía de incorporar un fragmento de sus restos.

¿Qué recogemos del estudio de este período para el análisis semiótico del rito contemporáneo del funeral de angelitos?

En los inicios de la Colonia, el niño siguió siendo un objeto de intermediación con lo sagrado. Era intermediario de la evangelización, entre los frailes y las familias de los niños. Esta intermediación planteó innumerables problemas, violencia, muertes y duelo en los padres por la pérdida de influencia sobre sus hijos, pues como hemos dicho ya, se transformaron en vigilantes y censores de los antiguos ritos, y dejaron de ser para sus padres un eslabón en la transmisión de sus tradiciones.

Con la Colonia se inició la evangelización y la destrucción de la antigua institución religiosa. En ese proceso estaba en juego proponer otra paternidad. Los frailes se propusieron como padres o tutores de los niños y de los propios indios frente a la orfandad en que los dejaron sin sus dioses. Para el mundo novohispano la nueva paternidad se instaló sobre un duelo cuya magnitud y alcances no han sido investigados.

El dogma cristiano estableció una nuevo lecho semiótico de la muerte, y por tanto del duelo en el México novohispano. Dos eventos son esenciales en la doctrina cristiana para entender la concepción cristiana del duelo en este



periodo: la caída de Adán y la muerte y redención de Cristo. La caída de Adán transmitida como trasgresión a la interdicción de comer del árbol del bien y del mal, es en rigor la marca de la sexualidad. Cristo nace y muere para redimir a la humanidad de ese pecado. Por eso el bautismo a los infantes es concebido por el Concilio Tridentino como el rito que borra el pecado que el niño contrae por haber sido creado vía sexual. Que el niño contrae el pecado por la generación sexual, está dicho textualmente.

Se produce durante la Colonia, con el cristianismo una total subversión del sentido de la vida y de la muerte. Mientras que para los nahuas la vida era vida y la muerte muerte, para los cristianos la muerte es vida y la vida muerte. La muerte es vida porque es la unión con Dios y el estar excluido de la tentación y la vida es muerte porque es la permanente exposición al pecado. Para el mundo prehispánico los trabajos y las penas eran eso, trabajos y penas. Para el mundo cristiano gozar es una pena, una muerte espiritual y la pena es una alegría. Esta total subversión de los valores produce una apología del sufrimiento.

Para el mundo prehispánico la inmortalidad de los hombres no existía. La de los dioses incluso, estaba sometida a un proceso de muerte y re-nacimiento. En el cristianismo, los seres humanos son mortales en la carne, pero no en el espíritu. Hay eternidad tanto para el que se salva como para el condenado, aún después del juicio final.

La madre de Cristo, bajo la advocación de la Virgen de los Dolores, se constituyó en modelo para los deudos. Ella es un deudo ejemplar. Acepta con resignación la muerte de su hijo, pero además goza con ello porque sabe que la muerte de su hijo redimirá a la humanidad. Es un duelo gozoso. No es una pérdida a secas, la muerte de su hijo traerá una enorme ganancia. Pero como la vida es la muerte para el cristianismo, habría que expiar el pecado toda la vida, huir del placer y refugiarse en el sufrimiento. Así planteado el duelo no es algo que se consuma y reintegra al deudo a la vida placentera, a su condición deseante. Sino que es un duelo perpetuo, sin fin. Esa es la única erótica

aceptable para el cristianismo colonial, la erotización del sufrimiento, gozar del sufrimiento, porque así se alcanza la vida eterna.

El duelo en el cristianismo colonial novohispano es una propuesta para la vida entera, estar de duelo y en culpa siempre; no se reduce esta prescripción para la cuaresma y Semana Santa.

La advocación de la Virgen de la Soledad representa el modelo más íntimo del duelo, el momento en que un deudo está completamente solo con su pérdida y su sufrimiento.

La advocación de la Virgen del Carmen por su relación con las ánimas del purgatorio se constituyó en objeto de una devoción por la cual los deudos hablan con sus muertos. Les piden favores, les retribuyen con rezos, o con misas. Es una intercesora del intercambio con los muertos. Los difuntos sufren el castigo de sus pecados, requieren de las oraciones de los deudos. Los deudos necesitan la intervención de los difuntos para resolver sus carencias cotidianas de diverso orden. Ahí surge el intercambio entre deudos y difuntos, es un vínculo *sui generis*. Los únicos que no iban al Purgatorio eran los niños en razón de su inocencia. La mediación de ellos con los deudos es por ser sujetos en Gracia.

La pureza del niño se simbolizó con: el color blanco, tanto en la ropa litúrgica del sacerdote, sobrepelliz y estola, como en el vestido del niño si era ángel con una palma o azahar que le colocaban en la mano al niño, o con clavos que le ponían en las manos como símbolo de Cristo.

Los niños durante la Colonia se enterraban en el templo o en lugares separados de los adultos, aunque esta no fue una disposición general, sí se produjo en varios lugares de Latinoamérica. Los restos infantiles se vestían con el atuendo de algún ángel, santo, santa o virgen. En algunas regiones se les coronaba como símbolo de virginidad. Independientemente del atuendo a todos se les llamaba angelitos, exceptuando la zona sureste del país, particularmente

en Oaxaca donde el niño se transforma en flor. Y al parecer mantiene una mayor relación con la tradición prehispánica que con la cristiana.

La transformación ritual del cadáver infantil en un ser con vida celestial, hace menos insoportable su muerte, al tiempo de que separa la difícil conexión de la sexualidad fecundante con la muerte en la dimensión subjetiva. Con esta transformación ontológica de muerte en vida celeste el rito busca que el acto de copular dé lugar a algo vital aunque sea por vía celestial.

Del duelo subjetivo por los niños muertos durante la Colonia no sabemos casi nada. No existen testimonios que pudiéramos recoger. Sólo tenemos pequeños indicios que se dejan ver en ciertos aspectos del rito. Nos referimos a la tradición de pintar a los niños muertos. La pintura muestra que, en varios casos, se pinta al niño dormido, o vivo, o como si tuviera mayor edad que la edad a la que murió. Ello revela que es insoportable representarlo como muerto, y que se busca prolongarle su existencia por vía de la pintura.

La muerte prematura no puede dejar de ser concebida que como una ofrenda, otrora a las deidades prehispánicas y durante la Colonia a Dios y a la Virgen María.

La muerte de los niños, en ambas tradiciones, prehispánica y cristiana, ha sido objeto de un rito alegre. Esa alegría se expresaba ritualmente con música. En el mundo prehispánico, cuando un niño nacía se le anunciaba que podía ser guerrero o que podía ser llamado al sacrificio para traer lluvias y por tanto cosechas. El niño sacrificado producía dolor en sus padres pero alegría en la comunidad. Mayor alegría producía si el niño en la procesión sacrificial derramaba muchas lágrimas, pues se consideraban señal de buenas y oportunas lluvias.

En el mundo novohispano la muerte de un niño significaba alegría en razón de su acceso directo a la Gloria. La alegría se expresaba ritualmente en la ausencia de rezos y misas, a diferencia de los adultos. Los rezos sólo se realizaron para quienes transitaban por el Purgatorio. También se ha expresado

la alegría con repique de campanas, flores, yerbas aromáticas. En España con castañuelas, guitarras y bailes tradicionales y en México con músicos o simplemente con tamborcillos y flautas, y juegos y cantos durante el velorio.

Esa alegría se mantiene en los ritos funerarios hoy en día en Malinalco, comunidad de origen nahua, perteneciente al Estado de México. Se manifiesta con música, velorio con juegos, y ausencia de rezos. Esta alegría ritual coexiste con el sufrimiento del duelo subjetivo en los padres. La alegría ritual expresada por los asistentes, vecinos y amigos no contradice el sufrimiento de los padres. Los juegos tienen por función hacer más soportable el velorio, distraer a los deudos en esa primera noche frente al cuerpo inerte. En España no sabemos si tenía ese mismo sentido. Sólo sabemos que de un lado lloraba la madre y del otro lado se divertían los asistentes.

El duelo subjetivo no es de ninguna manera festivo y va más allá de lo observable y de lo que hasta ahora ha sido estudiado etnográficamente. Ese otro registro del comportamiento es un fenómeno social que requiere muchos estudios más, con una aproximación muy distinta de la que hasta ahora ha sido. Es necesario sostener diálogos con los deudos durante mucho tiempo, y es preciso estar dispuesto a encarar como investigador la angustia del otro y la propia y *compartir de cierta manera su dolor. Lo no explorado en la propia subjetividad del investigador será un punto ciego en la investigación.*

He subrayado la importancia de considerar el término *festivo* en su acepción ritual, como bien ha destacado Roger Caillois y no en el sentido profano contemporáneo. La fiesta ritual tiene un carácter ambivalente, alegría y angustia. Seguridad ritual que se funda en el temor. También me he referido a la necesidad de separar la festividad ritual de la muerte, del carácter cómico que la muerte produce como hecho universal. La comicidad es una dimensión humana para encarar la muerte. Pero no es una actitud presente en quien padece una pérdida muy significativa. Los padres no se ríen de su hijo muerto. No es un hecho cómico para ellos. La levedad de la vida, considerada en sentido impersonal puede tener perfiles cómicos. Es la caída de toda potencia.

La alegría por el juego en el velorio, la festividad ritual, la significación de alegría por el acceso al cielo y el carácter cómico de la muerte NO son de ninguna manera sinónimos. Lo que causa la alegría, o risa, en cada caso es completamente diferente. Su consideración es importante para evitar generalizaciones que no nos permiten avanzar en un análisis fino del duelo. Estos matices nos hacen poner en cuestión el estereotipo de que el mexicano se ríe de la muerte. ¿De cuál muerte? ¿ De la calavera de cartón bailando? ¿De la muerte propia? ¿ De la muerte del hijo? O ¿ de la muerte como realidad universal que se tiene a distancia?

He mostrado con los testimonios de los padres que perdieron a su hijo, en Malinalco, no obstante la brevedad de los mismos, que el duelo subjetivo es de una extraordinaria complejidad; que en el duelo subjetivo se pueden apreciar las variables individuales, que obedecen a diversas razones, que unos barrios son más tradicionales que otros, la naturaleza de la muerte, la edad en que ocurre, si era el primer hijo o era uno entre otros, así como lo que el difunto-niño representaba para sus padres.

Cuando un niño muere en Malinalco sobre todo si tiene 10 a 12 años en adelante, en algunos barrios, levantan la sombra en un rito que se conoce como levantar la cruz. Y la llevan a enterrar. No hay una nítida distinción entre levantar la sombra y levantar la cruz, lo emplean como sinónimos. A las personas que interrogué sobre el significado de la cruz, me decían que se dice así porque tiene la forma del cuerpo del difunto, el eje vertical inferior son sus dos pies el vertical superior la cabeza y el eje horizontal sus dos brazos extendidos.

Al principio de este trabajo afirmé que un duelo produce trastornos de la fecundidad, desintegración familiar, y pérdida de empleo, movimientos migratorios, y recurso al alcoholismo entre otros, lo que ha quedado demostrado con los testimonios.

También dije que un duelo produce la recomposición del lazo familiar en los miembros de la familia. Situación que también ha quedado referida por varios de estos casos.

He planteado que el duelo tiene una dimensión persecutoria, su expresión en cada cultura es diversa y se finca sobre las creencias de cada comunidad. En Malinalco una de las formas en que se expresa la persecución es el temor a que alguien "le haga ojo" a un hijo que nació luego de otro que falleció. Estas formas de expresión no pueden ser consideradas como una regla, pues la subjetividad es rica en diferencias entre unos sujetos y otros.

Se podrá apreciar ahora como el rito de duelo y el duelo subjetivo son de naturaleza completamente distinta. El rito contribuye a la efectuación del duelo subjetivo pero no lo subsume ni lo anula.

El duelo como reacción a una pérdida se manifiesta con pesar, dolor, angustia y desánimo general. Reacciones que hacen contrapunto con la festividad del velorio. Que, como ya dije, la alegría del velorio no se propone negar el duelo subjetivo, sino hacer más soportable el difícil tránsito por esa noche. Pero para obtener ese sentido fue preciso preguntar a la comunidad qué significaba para ellos, en lugar de interpretar desde nuestra perspectiva que si hay música y juego es que no era dolorosa la muerte de un infante. Supuesto que no se puede sostener. Además, no se encuentra en la misma posición subjetiva la madre del difunto-niño que un vecino que la acompaña.

El rito de duelo es un conjunto de pautas de comportamiento transmitidas de generación en generación. El duelo subjetivo no tiene pautas de comportamiento, estas se manifiestan de una manera enteramente original, diversa, no pautada. El duelo sigue una trayectoria con muy diversos rodeos con la finalidad de localizar quien era el muerto para el deudo, y qué es lo que perdió con él. Por ello no se reduce a su dimensión afectiva o emocional, el afecto es un mero proceso de descarga, pero el duelo es más complejo que una emoción o conjunto de emociones, es una búsqueda de sentido de la pérdida que ha ocurrido. Se apoyará en la semiótica social pero no se reduce a

ella, se adentra en significaciones estrictamente particulares según la naturaleza y la calidad del vínculo que existía con el ahora difunto.

El duelo de un hijo muy pequeño, no obstante que pueda ser más doloroso, es más complejo que cualquier otro duelo, porque aún estaba por construirse un lazo con él. No hay experiencia de vida, no hay recuerdo de un vínculo, eso no tuvo ocasión de realizarse. No hay trazas de memoria que recorrer. No hay posibilidad de dar sentido a la pérdida si no hay un "camino andado". Un padre que pierde a un hijo muy pequeño, no sabe aún qué lugar ocupaba en su vida, puesto que para saberlo requeriría poner en escena sus expectativas inconcientes. Puede saber lo que racionalmente se proponía hacer. Pero hay un divorcio entre lo que racionalmente alguien se propone y lo que puede hacer. La paternidad implica la puesta en escena de fantasías inconcientes construídas en el marco de la historia familiar. Lo inconciente es lo que heredamos de nuestros padres pero que aún no se realiza. Esta herencia no es de cromosomas. Es una herencia significativa.

Para realizar un duelo es preciso corporeizar ese vacío, construir un lazo imaginario para luego poder perderlo. En ese sentido la transformación del niño en ángel proporciona a los padres una posibilidad de construir ese vínculo imaginario por una vía sagrada. El angelito puede ser objeto de pedidos parentales. Esa transformación ontológica del niño es posible por una imagen, que se construye con su vestido. Un vestido que envuelve el vacío de huellas; más vacío aún si se trata de un recién nacido.

El recurso a la fotografía en ciertas comunidades o a la pintura en el período colonial tiene la función de perpetuar una imagen. No es posible subjetivar en una imagen a un hijo muerto. Suele representárselo o como ángel o como niño vivo. Estas imágenes son más soportables.

Creo haber mostrado con suficientes elementos que el rito como imperativo social ideal y el duelo subjetivo como lo efectivamente posible para cada deudo son dos cuestiones completamente diferentes que están relacionadas y se intersectan. Algunas partes del rito de duelo son festivas pero otras no.

Mostraré a continuación los puntos de sincretismo que se produjeron en este rito a partir del encuentro de las dos tradiciones, la prehispánica y la cristiana, sincretismo que conforma actualmente al *rito de angelitos*, y cuyo análisis semiótico hemos realizado.

Tanto en el mundo indígena como en el cristiano ha existido la tendencia a considerar la muerte prematura como una ofrenda a la deidad o deidades. Tal consideración vuelve la muerte menos violenta. La ofrenda de los niños en el mundo prehispánico se producía de dos maneras, por sacrificio, o si moría de muerte "natural" dedicándose ritualmente a alguna deidad a través de vestir al niño con el atuendo del dios. El atuendo fue transignificado. Hoy en día se materializa, en Malinalco, con el atuendo del santo, o de la Virgen María. Es interesante advertir que en Malinalco no se lo viste de Cristo, excepción hecha de la advocación del Sagrado Corazón. Corazón cuyo significado tiene enormes resonancias sacrificiales.

En Malinalco no obstante que se produzcan formas cristianas de vestir a los niños, subyacen en ciertos procedimientos rituales, significaciones más antiguas, como es el caso de la música del cortejo fúnebre al panteón que en Malinalco es la misma que la de procesiones rumbo a las "crucesitas", situadas en lo alto de los cerros, que son ceremonias de petición de lluvias. Los niños siguen asociados al agua, sobre todo en comunidades cuya actividad económica es la agricultura.

Otro elemento de sincretismo importante es la relación existente entre aves y ángeles. El ángel en el período de la conquista y en los inicios de la colonización desempeñó un papel de primer orden. El primer diálogo entre los franciscanos y los jerarcas nahuas consistió en hablar de la guerra celestial entre los ángeles buenos y los demonios. Para una sociedad guerrera se eligió un tema guerrero. La guerra entre el bien y el mal. El ángel se constituyó en un guerrero contra el mal. El arcángel San Miguel fue un modelo simbólico de esta lucha entre el bien y el mal. Entendiendo por bien el cristianismo y por malo y



demoníaco a la religión prehispánica. El misionero por esa razón, según Riquelme, fue identificado con el ángel. Niños y misioneros fueron los ángeles en ese nuevo mundo que se dividía entre “buenos” y “malos”.

Los ritos para infantes en la Colonia, se cimentaron en la creencia de la transformación del niño en ángel. La transformación de un ser humano en un ser alado era algo familiar para el mundo prehispánico. Durante el período de la Reforma derivada del conflicto luterano, el ángel cobró una importancia singular. Uno de los grandes teólogos de la Iglesia fue San Agustín. En su obra *La Ciudad de Dios* desarrolla la noción cristiana de los ángeles como inteligencias sabientes. La función de los ángeles es mirar a Dios. Un niño que muere prematuramente, si está bautizado, tiene como destino el cielo, en razón de su inocencia. Por eso se cree que se transforma en ángel.

Para el mundo prehispánico los niños lactantes al morir iban a libar comoavecillas del árbol nodriza. Para el mundo cristiano los niños se transforman en ángeles. La relación del alma con las alas, no obstante ser un símbolo universal, adquiere connotaciones específicas ligadas con la cosmovisión de cada cultura. En Malinalco el símbolo alado y de las plumas se ha sincretizado.

Los símbolos del niño en el mundo prehispánico eran las plumas y las cuentas de oro y las piedras preciosas. Al nacer, a un niño se le comparaba con ellas. Estos tres objetos, plumas, oro y piedras preciosas eran objeto de tributo. Malinalco por ser un lugar de numerosas aves fue tributario de plumas. La relación de las plumas, las alas y las aves con las “almas” aparece en varias culturas. Entre los nahuas los guerreros se transformaban en aves. Pero los niños que iban al árbol nodriza, según la representación del Códice Vaticano, parecían libar de las mamas y flotar comoavecillas. Este complejo de representaciones fue un elemento que permitió el sincretismo con los ángeles.

La relación entre el sacrificio y las aves también era una constante. Los guerreros se sacrificaban en el campo de batalla y al morir se transformaban en aves. Entre los animales sacrificados, destacaban las aves. A los niños sacrificados les ponían alas de papel, que se asocia con las aves. Las plumas y

las alas se consideraban sagradas. Eran una expresión metonímica de la deidad. Una pluma es algo que puede fecundar, como ocurrió, según el mito, con la madre de Huitzilopochtli. Este dios era representado por un colibrí. La pluma no sólo muestra significaciones de ambas tradiciones sino incluso, en mi opinión, es símbolo también, local, de la flor de Malinalli. Me he apoyado en la observación etnográfica de Semana Santa para hacer esta lectura, que está sujeta a nuevas observaciones y rectificaciones de ese sentido y que habrá que analizar con más detalle a partir de lo que los malinalcas digan de eso.

La transformación del niño en un ser alado, en un ángel ha dado la posibilidad a los padres de comunicarse con él y dirigirle pedidos, pues se cree que está cerca de Dios. El ave asciende al cielo, pero también desciende a la tierra. Ese vínculo permite poder establecer imaginariamente un lazo que no tuvo ocasión de realizarse en vida. A diferencia de otras formas de mediación colectivas, con lo sagrado, la comunicación con el angelito es estrictamente familiar.

Más allá de las semejanzas morfológicas en los objetos o significantes rituales, como las alas y la música y, en algunos casos, semióticas, como el reciclamiento de las almas de los niños, que produjeron el sincretismo conceptual y ritual; es preciso destacar que las concepciones del duelo de ambas tradiciones son completamente contrarias y contradictorias. Uno de los aspectos que muestran esta contradicción, se relaciona, en Malinalco, con las creencias sobre la sombra. Desde mi punto de vista es necesario analizar, en cada comunidad, qué sentidos produjo esta contradicción de dos versiones del duelo muy diferentes, cómo se resuelven y qué aspectos del sentido social ritual actualiza cada uno de los deudos y lo hace operar en su duelo subjetivo.

## BIBLIOGRAFIA

Acosta, R., Jorge, "El Palacio de las mariposas en Teotihuacan" en *Boletín INAH*, México, INAH, 1962, No. 9, p.5-8.

Aguilera, Carmen, Estudio al *Códice Cospi*, Calendario Messicano (Bolonía), Gobierno del Estado de Puebla, Centro Regional de Puebla, INAH-SEP, 1988, 115 pp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Cujjla, Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, 242 pp.

-----*Medicina y magia, El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, 446 pp.

Alberro, Solange, "Políticas de la Iglesia frente a las manifestaciones idolátricas durante la Colonia", en *Religión en Mesoamérica, XII Mesa Redonda*, Editores Jaime Litvak y Noemí Castillo, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp.485-494.

Alberro, Solange, y Serge Gruzinski, "Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial" *Cuadernos de trabajo*, México, INAH, 1979, No. 24, 266 pp.

Alcina Franch, José, "Tiáloc y los tloaque en los códices del México Central" *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1995, pp.29-43.

Allouch, Jean, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca* Buenos Aires, Edelp, 1996, 450 pp.

-----"Ajó" en *Revista Litoral*, Córdoba, Argentina, Edelp, 1994, No. 17, pp.7-43

-----*Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, México, EPELE, Sitesa, Conaculta, 1995, 800 pp.

-----*El sexo de la verdad*, Erotología analítica II, Litoral, Córdoba, Argentina, Edelp, 1999, 168 pp.

-----*El Psicoanálisis una erotología de pasaje*, Publicaciones de Litoral, Córdoba Argentina, Edelp, 1998, 190 pp.

Alvarez, Laurencia, "Un caso de pérdida de la sombra" en *América Indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977 pp.457-463.

Anguiano, Felisa, "Apuntes sobre supersticiones de los indígenas respecto a la muerte" en *México Antiguo*, México, Editor Hermann Beyer, 1927, Tomo II, pp.151-155.

Anónimo, Un devoto, miembro de la Congregación de la Buena Muerte, *Dificultad imaginada, facilidad verdadera* (con autoridad apostólica en la Casa de la Profesa de la Compañía de Jesús), México, Imprenta Vda. De Miguel de Ribera Calderón, Empedradillo, 1714, 72 pp.

Anónimo, *Alientos al socorro de las Benditas ánimas del purgatorio que en estas voces sacadas del libro Diálogos del Purgatorio solicita la sagrada escuela de Jesús fundada en su capilla parroquial* del Sr. San Joseph de la Ciudad de Puebla, imprenta de Chiffoval, 1762. (Indultos concedidos por Benedicto XIII en el decreto del 23 Agosto 1728) Sin números de página.

-----*Solemne Demostración de Malinalco en la publicación de la constitución Política de la Monarquía Española*, México, Ofna. D. Mariano Ontiveros, 1812, 6 pp.

Anzures y Bolaños, Carmen, "Tláloc, señor del monte y dueño de los animales" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio, Coord. Barbro Dahlgren, México, UNAM, 1990, pp.159-165.

Aparicio Quintanilla, José Antonio, *Malinalco estudio sobre producción e intercambio de alimentos*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, tesis doctoral, 1996, 343 pp.

Aramoni, Ma. Elena, *Complejos Conceptuales indígenas alrededor del espacio sagrado del Tlalocan*, México, UNAM; Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, tesis doctoral, 1998, 340 pp.

----- *Talokan Tata, Talokan nana Nuestras raíces, hierofanías y testimonios del mundo indígena*, México, Conaculta, 1990, 283 pp.

Ariès, Philippe, *Historia de la muerte en Occidente*, Traducción de Carbajo y Perrin, Barcelona, Acantilado, 2000, 301 pp.

Attali, Jacques, *Ruidos, Ensayo sobre la economía política de la música*, México, Siglo XXI, 1995, 227 pp.

Augé, Marc, *Símbolo, Función e Historia*, México, Grijalbo, 1987, 212 pp.

Baez Cubero, María de Lourdes, *El juego de las alternancias: La vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la sierra de Puebla*, México, ENAH, 1999, 259 pp.

Baez Jorge, Félix, "imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, editor Miguel León Portilla, México, UNAM, 1989, No. 19, pp.107-133.

Bailly, Jean Cristophe, *Adiós, Ensayo sobre la muerte de los dioses*. Versión castellana de Cecilia Pieck, México, JGH Editores, 1998, 89 pp.

Baquedano, Elizabeth, "Guerra y Tierra" en *Pensar América* comp. A. Garrido Aranda, Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, España, 1997, pp.159-178.

Barba de Piña Chan, Beatriz, "Las cihuapiltin, sublimación de la muerte por parto", en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, Comp. Barbro Dahlgren, México, UNAM, 1993, pp.31-55.

Barguellini, Clara, "El Retablo de la Virgen de los Dolores de la Hacienda de Santa Lucía" en revista *Saber Ver*, México, Fundación Cultural Televisa, Sep-Oct, 1996, No. 30, 2 pp.

Barrera, Norma Anabel, *La importancia social de la pluma*, tesis de licenciatura en Historia, México, UNAM, 1996, 256 pp.

Bastide, Roger, *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, 320 pp.

Bataille, Georges, *El Erotismo* Barcelona, Tusquets, 1988, 378 pp.  
----- *Historia del ojo*, México, Premia, 1978, 132 pp.

Baudot, Georges, y Tzvetan Todorov, *Relatos aztecas de la conquista*, México, Conaculta, Colección Los Noventa, 1983, 483 pp.

Bejar Navaro, Raúl y Héctor M Capello G., Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y del carácter nacionales, en *III Coloquio identidad*, Paul Kirchhoff, Coordinadora: Leticia Irene Méndez y Mercado, México UNAM 1996, pp.129-148.

Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1999, 233 pp.

Berlín, Heinrich y Silvia Rendón, *Comentarios al Códice Historia Tolteca Chichimeca*, México, Porrúa, 1947, 147 pp.

Beutelspacher, Carlos, *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 103 pp.

Briones, Rafael, "Muerte y vida en la expresión simbólica de la Semana Santa Andaluza", *Demófilo, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*, Coordinadores Manuel Gómez Lara y Joaquín Rodríguez Mateos, Sevilla, Fundación Machado, 1997, No. 23, pp.193-213.

Broda, Johana, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, Universidad Complutense, 1971, separata del V.6, pp.245-327.

Brown, Peter, "Hacia una nueva Antropología" de "La Antigüedad Tardía" en *Historia de la vida privada*, directores Philippe Ariès y Goerges Duby, Madrid, Taurus, 2001, tomo 1, pp.245-258.

Browning, W. *Diccionario de la Biblia*, México, Paidós, 1998, 470 pp.

Cabrera, Castro, Rubén, "Los ritos funerarios en Teotihuacan y su diferenciación social" *Arqueología*, México, Raíces, Diciembre 1999, Vol. VII, No. 40, pp.24-27.

Cabrero, Teresa, *La muerte en el Occidente del México prehispánico*, México, UNAM 1995, 190 pp.

Caillois, Roger, *El Hombre y lo sagrado* México, Fondo de Cultura Económica, 1984, 189 pp.

*Calendario Galván*, México, Murguía, 2000, 209 pp.

Camargo, Rosario, "Los ángeles de nuestro cielo" en *México Desconocido*, México, Novaro, 1983, No. 85, 1 p.

-----"Alegoría y tristeza en los altares de Dolores", *México Desconocido*, México, Novaro, 1983, No. 77, pp. 37-39.

*Cancionero Popular Mexicano*, Editores, Lucina Jiménez, et Al, México, Conaculta, 1991, 2 vols.

Capurro, Raquel, y Diego Nin, *Extraviada*, Argentina, Edelp, 1995, 524 pp.

Casas, véase Las Casas.

Castillero, Ernesto, "La Semana Santa en los viejos tiempos", *Revista Lotería*, Editores: Domingo H. Turner y Juan Antonio Susto, Panamá, Lotería de Beneficencia, Imprenta de la Academia, Abril 1957, Vol. II, No. 17, pp.15-21.

Cassigoli, Rossana, "La memoria y sus relatos", *Revista Fractal*, México, Fundación Fractal, Verano 1999, No. 13, pp. 139-176.

Cazeneuve, Jean, *Sociología del rito* Buenos Aires, Amorrortu, 1971, 279 pp.

*Cédula del cofrade*, Templo del Carmen, Querétaro, Qro. Sin editor ni fecha de edición, 8 pp.

Cedillo, Reina A. y Antonio Gudiño Garfias, "El altar de Dolores y las procesiones de *Semana Santa*", *Umbrales y Veredas*, México INAH, 1997, pp.187-196.

*Censo Nacional de Población y Vivienda 2000, Resultados Preliminares*, INEGI, Aguascalientes, México, 2000, 375 pp., (Estado de México pp.154-165).

Certau, Michel de, "La operación histórica" en *Historia y Literatura*, comp. Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, pp. 231-269.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, México Porrúa, 1991, 623 pp.

*Codex Magliabechiano*, Estudio de Elizabeth Hill Boone, Berkeley and Los Angeles California, University of California Press, 1983, 250 pp.

*Códice Mendocino, o Colección de Mendoza, Manuscrito Mexicano del Siglo XVII*, Biblioteca Bodleiana de Oxford, Editado por Ignacio Echeagaray, México, San Angel Ediciones, 1979, 194 pp.

*Códice Laud* "La pintura de la muerte y de los Destinos" libro explicativo del códice. Introducción y explicación por Ferdinand Anders, Jansen Maarten y Alejandra Cruz Ortiz, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 318 pp.

*Códice Laud*, Introducción, selección y notas de Carlos Martínez Marin, México, INAH, 1961, 84 pp.

Colín, Araceli, "La historia familiar, la subjetividad y la escuela", en *El Traspasío Escolar*, México Paidós, 1998, pp. 134-182.

Corominas, Joan y José Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Madrid, Gredos, 1991, 6 vols.

Cordeu, Edgardo, et. Al. "El duelo y el luto. Etnología y psicología de los idearios de la muerte", *Runa*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1993/1994, Vol. XXI, pp.131-155.

*Crónica Mexicayótl*, traducción Adrián León, México, UNAM, 1949, 188 pp.

Childs Rattray, Evelyn, *Entierros y Ofrendas en Teotihuacan*, México, UNAM, I.I.A., 1995, 241 pp.

Deleuze, Gilles, *Repetición y diferencia*, en Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1981, pp.49-105.

Durán, Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España*, México, Conaculta, 1995, 2 vols.

Duverger, Christian *La Flor Letal, Economía del sacrificio azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 221 pp.

-----*La conversión de los indios de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 235 pp.

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Coyoacán, 2000, 414 pp.

Eidelsztein, Alfredo, *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1992, 174 pp.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza-Emecé, 1980, 174 pp.

----- *Mito y Realidad*, Barcelona, Guadarrama, 1978, 228 pp.

----- *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, punto Omega, 1981, 185 pp.

----- *Tratado de historia de las religiones*, Traducción Tomas Segovia, México, Era, 1975, 462 pp.

-----"Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso" en *Metodología de la Historia de las religiones*, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp.116-139.

-----"Symbolisme du vol magique" en *Numen International Review for the history of religions*, E.J. Brill, Netherlands, Leiden, 1956, Vol. III, pp.1-13.

Erlanger, Philippe, *Carlos V*, Barcelona, Salvat, 1986, 243 pp.

Escamilla, Guadalupe, "¿A qué jugaremos? Identidad étnica y espacios simbólicos a partir del olvido de los juegos tradicionales entre los purhépecha" en *La identidad, imaginación, recuerdos y olvidos*, Editora Ana Bella Pérez Castro, México, UNAM, 1995, pp.67-81.

Febvre, Lucien, *Martín Lutero, un destino*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 286 pp.

Fernández Aurelio et. Al. "Los volcanes y los hombres" en *Cuadernos de Extensión*, sin referencia de ciudad, Universidad Autónoma de Puebla, Impresos Albatros, 2000, No. 3, pp.10-16.

Fernández, Lidia y Ma. Eugenia Ruiz Velasco, "Subjetividades emergentes, psiquismo y proyecto colectivo" en *Subjetividad umbrales del pensamiento social*, editores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, UNAM-Anthropo, 1997, pp.92-103.

Fliess-Trèves, Muriel, *Le deuil de maternité*, París, Plon, 2001, 160 pp.

Foster, Georges, *Cultura y conquista, La herencia española en América*, México, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1985, 467 pp. (Cap. 12, pp.247-270).

Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985, 59 pp.

Freud, Sigmund, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1983, 24 tomos.

- “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”, en tomo XIX, pp. 259-276.
- “Contribuciones a un debate sobre el suicidio”, tomo XI, pp.231-232.
- Correspondencia a Fliess “Manuscrito N” anexo a carta 64,tomo I p. 296-299.
- “De Guerra y muerte” en tomo XIV, pp.273-301.
- “Duelo y melancolía” en tomo XIV, pp. 235-255.
- “ El Chiste y su relación con lo inconciente” en tomo VIII, 223 pp.
- “El Fetichismo” en tomo XXI, pp.141-152.
- “El Malestar en la Cultura”, en tomo XXI, pp.57-140.
- “El porvenir de una ilusión” en tomo XXI, 55 pp.
- “El sepultamiento del Complejo de Edipo” en tomo XIX, pp. 177-187.
- “El Yo y el Ello” en tomo XIX, 59 pp.
- “En torno de una cosmovisión” (conf.35) en tomo XXII, pp.146-168.
- “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, en tomo XII, pp.217-231.
- “Inhibición, Síntoma y Angustia”, en tomo XX, pp.71-161.
- “La Interpretación de los sueños”, en tomos IV y V. 710 pp.
- “La organización genital infantil”, en tomo XIX, pp. 141-149.
- “Lo inconciente”, en tomo XIV, pp.153-201.
- “La Represión”, en tomo XIV, pp. 135-152.
- “Más allá del principio del placer “en tomo XVIII. 62 pp.
- “ Moisés y la religión monoteísta”, en tomo XXIII, 288 pp.
- “Pegan a un niño” en tomo XVII, pp.173-200.
- “¿Porqué la guerra?” tomo XXII, pp.179-198.
- “Pueden los legos ejercer el análisis”, tomo XX, pp. 165-234.
- “Pulsiones y destinos de pulsión”, en tomo XIV, pp. 105-134.
- “Proyecto de una psicología para neurólogos”, tomo I, pp. 323-436.
- “Psicología de las masas y análisis del Yo” en tomo XVIII, pp. 63-126.
- Psicopatología de la vida cotidiana” en tomo VI, 270 pp.
- “Recordar repetir y elaborar” en tomo XII, pp. 145-157.
- “Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria” en tomo III, pp. 277-289.
- “Sobre los recuerdos encubridores” en tomo III, pp.291-315.
- “ Sobre la Conquista del fuego” en tomo XXII, pp.169-178.
- “Sobre las transposiciones de la pulsión especialmente del erotismo anal”, tomo XVII, pp.113-123.
- “Tótem y Tabú”, en tomo XIII, 162 pp.(El tabú de los muertos pp. 109-122)
- “Tres ensayos para una teoría sexual”, en tomo VII, pp.109-222.
- Las Afasias, Buenos Aires, Nueva Visión, 1987, 117 pp.

Frey, Herbert, “Cristianismo en Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo” en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, Mar-Abr 1939 (sic), No. 305, pp. 19-38.

----- “Carlos V, Cortés y el surgimiento de la modernidad” en *Revista Cuicuilco*, México, ENAH, Mayo-Ago 1996, vol. 3 No. 7, pp.143-157.

Galarza, Joaquín, “Códices o manuscritos testerianos” en *Arqueología Mexicana*, México, Raíces, Julio- Ago, 1999, Vol. VII, No. 38, pp.34-37.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo, Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Traducción de Angela Ochoa, México, coedición UNAM-CEMC-INI, 1990, 746 pp.

-----“El depredador celeste, Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, México, UNAM, INI, 1990, Vol. XXVII, pp. 251-167.



- "Los dueños del silencio" La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones, *Estudios de cultura otomame*, UNAM, IIA, México, 1998, pp.89-98.
- Gallegos Deveze, Marisela, "Las lenguas de origen prehispánico en el Estado de México" en *Expresión Antropológica*, Toluca, Instituto Mexiquense de Cultura, jul-sep., 1990, Año 1, No. 1, pp. 47-56.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México Grijalbo-CONACULTA, 1990, pp.363.
- García Cubas, Antonio, *El libro de mis recuerdos*, México, Imprenta García Cubas sucesores hnos.1905, 632 pp. (Semana Santa pp. 319-336 y Día de muertos, pp.380-393).
- García Payón, José, *Monumentos Arqueológicos de Malinalco*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1947, 63 pp.
- "Manera de disponer de los muertos entre los matlatzincas" *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (antes Revista Mexicana de Estudios Históricos), tomo V, No. 1, México, Sociedad Mexicana de Antropología, Talleres de la Editorial Cvltvra, Enero-Abril, 1941, sobretiro del Tomo V, No. 1, pp.64-78.
- Garibay, Angel Ma. *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1973, 155 pp.
- Cantares Mexicanos*, México, UNAM, Tomo II, 1965, 140 pp., y tomo III, 1968, 74 pp.
- Historia de la Literatura Náhuatl*, México, Porrúa, 1962, 926 pp.
- Garibay, Luis G., (impresor) *Doctrina Cristiana*, Curso Superior, Curia del Azobispado de México, Colección de libros religiosos F.T.D. México, Progreso, 1962, 352 pp.
- Garza, Mercedes de la, "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya" *Arqueología*, México, Raíces, 1999, Vol. VII, No. 40, pp.40-45.
- Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1997, 387 pp.
- Geist, Ingrid, "Espacialización del tiempo como categoría de análisis en el estudio de los contextos rituales", en *Cuicuilco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996, Vol. 2 No. 6, pp.87-120.
- Gerhard, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España, 1519-1821*, traducción de Stella Mastrangelo, México, UNAM, 1986, 493 pp.
- Girard, René, *Le violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1987, 534 pp.
- Godelier, Maurice, *L'enigme du don, II*, Social Anthropology, (The Journal of the European Association of Social Anthropologists), Cambridge, University Press, 1995, Vol. 3 No. 2 pp. 95-113.
- , "Fetichismo, religión y teoría de la ideología en Marx," en *Economía Fetichismo y Religión*, Madrid, Siglo XXI, 1974, 391 pp.
- González, Yolótl, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 331 pp.
- Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica* México, Larousse, 1991, 228 pp.

- “El culto a los muertos entre los mexica” en *Boletín INAH México*, INAH, 1975, Vol. 2 No. 14, pp.37-44.
- Las aventuras del alma*, México, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, coedición SEP- INAH, s/fecha, 29 pp.
- “Las deidades dema y los ritos de despedazamiento en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio*, México, UNAM, 1990, pp. 105-112.
- Gorer, Geoffrey, *Ni pleurs ni couronnes*, traducción del inglés de Helène Allouch, Paris, EPEL, 1995, 204 pp.
- Gortari, Eli de, *Siete ensayos filosóficos sobre la ciencia moderna*, México, Grijalbo, 1969, 156 pp.
- Guarneros, Norma, “El discurso perseguido o la palabra encarcelada: Causas contra herejes y beatas en el siglo XVII novohispano” en *Inquisición Novohispana*, México, coedición UNAM-UAM-A, 2000, Tomo II, pp.293-304.
- Guevara Sánchez, Arturo, *Esculturas ofrendadas en Malinalco, una hipótesis*, México, INAH, 1991, 52 pp., ils.
- Guignebert, Charles, *El cristianismo medieval y moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 313 pp.
- Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- “La magia en crisis del embarazo y parto”, en *Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, 1961, Vol. I, pp.159-166.
- Gutiérrez Aceves, “Imágenes de la inocencia eterna” y “Rituales de la vida en la muerte” en *Revista Artes de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, No. 15, pp.27-49.
- Gutiérrez, Ramón, “Notas sobre los cementerios españoles y americanos, 1787-1850”, *Arte Funerario*, Coordinadora Beatriz de la Fuente, México, UNAM, 1987, Vol. II, pp. 311-329.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 224 pp.
- “Indios reales y fantásticos en documentos de la Inquisición” en *Boletín AGN*, México, 1978, No. 6, pp. 18-39.
- Halliday, M.A.K, *El lenguaje como semiótica social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 372 pp.
- Hernández, Pons, Elsa, “Seremos fiesta de muertos” en *Revista Arqueología*, México, Raíces, 1999, Vol. VII, No. 40, p.68.
- Hernández, Rosaura, “Los pueblos prehispánicos del Valle de Toluca”, en *Estudios de Cultura náhuatl*, Editores Angel Ma. Garibay, Miguel León Portilla, y Alfredo López Austin, México, UNAM, I.I.H., 1966, Vol. 6, pp.219-225.

Herrera, Pía, "El tifo y otras epidemias, principales causas de muerte entre los indígenas en la Colonia" en *Gaceta UNAM*, México, 2 de Octubre de 1997, 1 p.

Hertz, Robert, *La muerte, La mano derecha*, Traducción de Rogelio Rubio Hernández, México, Conaculta, Los noventa, 1990, pp.15-102.

Heyden, Doris, "La matriz de la tierra" en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía del Altiplano Central*, México, UNAM 1991, 501-515.

----- "El mito de la muerte de los guerreros" en *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, II Coloquio, Coordinadora Barbro Dahlgren, México, UNAM 1990, pp.113-119.

-----"El espejo de Tezcatlipoca", en *XVII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* ( 1981), Investigaciones Recientes del Área Maya, Tomo III, Chiapas, México, S.M.A., Talleres de la Editorial Fray Bartolomé de las Casas, 1984, pp. 603-610.

-----"Tezcatlipoca en el mundo náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, IIH, 1989, Vol. 19, pp.83-93.

-----"Las cuevas de Teotihuacan" en *Arqueología*, México, Raíces, 1998, vol. 6, No. 34, pp.18-27.

Hoffann, Carlos, "Las mariposas entre los antiguos mexicanos" en *Museo Nacional de Arqueología*, México, Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1931, tomo VII, 4ª. Época, pp. 422-426.

Horcas, Manuel, "Semana Santa en Baena, aspectos históricos y sociales" en *Demófilo*, Revista de Cultura Tradicional de Andalucía, Fundación Machado, Sevilla 1997, No. 23, pp. 93-115.

*Índices de Marginación 1995*, Progesa, Programa de Educación, Salud y Alimentación, México, Consejo Nacional de Población y Vivienda, 1998, pp.61,ils.y CD.

Jensen, A. *Mito y culto entre pueblos primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 408 pp.

Jiménez, José Antonio, "Los colibríes, un destello de sol", en *México Desconocido*, México, Jilguero, Junio 1994, No. 20, pp.10-15.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Filosofía de la vida y transculturación religiosa. La religión mexicana y el cristianismo" en *Boletín de información Seminario de Cultura Mexicana*, México, INAH, Septiembre 1962, 2ª. Época No. 19, pp.1-5.

Johansson, Patrick, *Teatro Mexicano, historia y dramaturgia, I Festejos, ritos propiciatorios y rituales prehispánicos*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, 191 pp.

Julien, Philippe, *La función Paterna*, Versión escrita en español del seminario impartido en México, D.F., en Julio de 1990, organizado por : École Lacanienne de Psychanalyse, inédito.

-----*El retorno a Freud de Jacques Lacan*, Traducción de Raquel Capurro, México Sítesa, 1992, 228 pp.

Junta de Sanidad Municipal, *Aviso importante al público*, (Método curativo de la tos epidémica) México, 24 de Octubre de 1820, 1 p.

Kierkegaard, Sören, *Temor y Temblor*, México, Fontamara, 1994, 212 pp.

Kojève, Alexander, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1975, 295 pp.

----- *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Pléyade, 1975, 301 pp.

Konetzke, Richard, *América Latina, II La época colonial*, México, Siglo XXI, 2000, 397 pp.

Krause, Maria Cristina, "La devoción a las ánimas", en *Procesos de escenificación y contextos rituales*, compiladora Ingrid Geist, México, coedición de la Universidad Iberoamericana- Plaza y Valdés, 1996, pp. 233-253.

Kristeva, Julia, "El Cristo muerto de Holbein", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, tomo I, pp.247-277.

Lacan, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos presenta en la experiencia analítica", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1989, pp.86-93.

----- "Seminario sobre la carta robada" en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1989, pp.5-55.

----- "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada, un nuevo sofisma" en *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1989, pp.187-203.

----- Seminario 2 "El yo en la teoría y la técnica analítica", 1954-55. Versión española inédita.

----- Seminario 5 *Las Formaciones del Inconciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, 173 pp.

----- Seminario 6 *El deseo y su interpretación*, París, 1959. Versión española inédita.

----- "La Significación del falo" en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1988, pp.665-675.

----- "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 773-807.

----- "Antígona entre dos muertes" en *Seminario 7 La Ética*, 1959-60. Versión Jacques A. Miller, Buenos Aires, Paidós, 1988, 387 pp. (pp.324-343).

----- *Seminario 9 La identificación*, París, 1961-62. Versión española inédita.

----- *Seminario 10 La Angustia*, París, 1962. Versión española inédita "Imago".

----- *Seminario 11 Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, versión española inédita.

----- *Seminario No. 21, Los nombres del padre*, París, 1973, sesión del 11 de Diciembre, versión española inédita.

----- *La psicosis paranoica y su relación con la personalidad*, México, Siglo XXI, 1985, 317 pp.

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del Norte del Estado de México*, Toluca, Gobierno Estado de México, 1977, 122 pp.

Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Dante, 1986, 251 pp.

Lansky, Ernesto, "Cuando Freud trata con la muerte de personas queridas" en *Litoral*, Argentina, Edelp, 1996, No. 22, pp.123-139.

Laplantine, François, "Un défi majeur.: penser la description ethnographique", *Culture*, Montreal, Quebec, Canadian Anthropology Society, 1997, Vol. XVII, No. 1-2, pp. 49-60.

----- "Identidad Modernidad y Religión", en *Identidad III*, Coloquio Paul Kirchhoff, Coordinadora: Leticia Irene Méndez y Mercado, México, UNAM, 1996, pp.81-97.

Lara, Gerardo, "El Cristo viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en *Inquisición Novohispana*, México, coedición UNAM-UAM-A, 2000, tomo I, pp.337-346.

Las Casas, Fray Bartolomé de, *Los indios de México y Nueva España*, Antología de Edmundo O'Gorman, México, Porrúa, 1999, 225 pp.

Lefevre, et. Al. *Estructuralismo y Marxismo* Colección 70, México, Grijalbo, 1970, 155 pp.

Legendre, Pierre, *El crimen del cabo Lortie, tratado sobre el padre*, México, Siglo XXI, 1994, 184 pp.

Lemus Olvera, Rafael, "El arte plumario, la caricia de las formas" en *México Desconocido*, México, Jilguero, Junio, 1991, Año XIV, No. 172, pp. 58-62.

León, Emma, "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica, en *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Coordinadores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, UNAM-Anthropo, 1997, p.36-72.

León Portilla, Miguel *México-Tenochtitlan su espacio y tiempo sagrados*, México, Plaza y Valdés, 1987, 159 pp.

-----*Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM, 1967, 258 pp.

-----*Filosofía Náhuatl*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1959, 360 pp.

-----"El punto de vista indígena acerca del cristianismo " XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Editores Jaime Litvak y Noemí Castillo, México, UNAM, 1972, pp.479-481.

Léthier, Roland, "El Ángelus de Dalí" en *Litoral, Ejercicio de artista*, Córdoba Argentina, Edelp, (Ediciones de L'école lacanienne de Psychanalyse) Abril 1997, No. 23-34, pp. pp.35-56

Lévi-Strauss, Claude, "Relación de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos" en *Antropología Estructural*, México, Siglo XXI, 1984, pp.225-241.

-----"El análisis estructural en lingüística y antropología", "El hechicero y su magia", "La eficacia simbólica", "La estructura de los mitos", "Estructura y dialéctica", "La noción de estructura en etnología" en *Antropología Estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, 428 pp., Cap. 9 a 12.

-----*Mito y significado* México, Alianza, 1989, 97 pp.

-----*El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 413 pp.

Ligorio, Alfonso María de, *Las glorias de María*, Traducción de Ramón García, México, San Pablo ediciones, 2000, 382 pp.

Limón Olvera, Silvia, *El simbolismo del fuego entre los nahuas*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Octubre, 1997, 360 pp., lls.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología* México, UNAM, 1996, 2 vols.

-----*Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México 1994, 261 pp.

-----"Los ritos, un juego de definiciones", en *Revista Mexicana de Arqueología*, México, Raíces, Nov.-Dic. 1998, Vol. VI, No. 34, pp.4-17.

-----*Nuestro Tiempo: Una clasificación de la narrativa mítica*, México, Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, SEP, 1996, 26 pp.

- Breve Historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM, 1999, 120 pp.
- “Cuando Cristo andaba de milagros, La innovación del mito colonial” en *De hombres y Dioses*, México, Colegio de Michoacán, Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.
- Los mitos del Tlacuache*, México, UNAM, 1998, 514 pp.
- “Misterios de la vida en la muerte”, *Arqueología*, México, Raíces, 1999, Vol. VII, No. 40, pp. 4-10.
- “Las creencias sobre la muerte entre los antiguos nahuas” versión española (en japonés, trad, Midori Hayashi), *Ichiki*, Tokio, otoño de 1993, No. 29, pp.86-105.
- López Luján, Leonardo, “Llover a cántaros” en *Pensar América*, España, Obra social y cultural Caja Sur del Ayuntamiento de Montilla, 1997, pp. 91-109.
- López Luján, Leonardo, y Vida Mercado, “Las esculturas de Miclantecuhtli de la Casa de las Águilas” en *Camino al Miclán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, pp. 8- 38.
- Losier, Giselle, “Identidad del sujeto hablante y teoría de la enunciación” en *Identidad III*, Coloquio Paul Kirchhoff, Coord. Leticia Irene Méndez, México, UNAM, 1996, 106-113.
- Lugo Olín, Ma. Concepción, *En torno a la muerte, una bibliografía, México 1559-1990*, Colección Fuentes, México, INAH, 1994, 213 pp.
- Luna Parra, Adriana, et. Al. *Semana Santa en Iztapalapa*, México, Coedición del Departamento del Distrito Federal, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, El Juglar, 1992, 279 pp. (Cap.IV, “Los protagonistas” pp.155-222)
- Lutero, Martín, *Escritos Reformistas de 1520*, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, 257 pp.
- Malamoud, Charles, “Especulaciones indias sobre el sexo del sacrificio” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus-Altea-Alfaguara, 1990, tomo I, pp.75-103.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia, Religión*, Barcelona, Ariel, 1974, 336 pp.
- Malvido, Elsa, “Un cementerio indígena del S.XVI en Huexotla Edo. de México” en *Revista TRACE, Travaux et Recherches dans les Ameriques du Centre*, México, Centre d’Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Julio 1986, No. 10, pp. 39-51.
- “El barroco y las ofrendas humanas en Nueva España” en *Revista de Indias*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, Septiembre-Diciembre de 1994, Vol. LIV; Num. 202, pp. 593-610.
- “Ritos funerarios en el México Colonial” en *Arqueología*, México, Raíces, 1999, Vol. VII, No. 40, pp.46-51.
- Mancilla, Martha Lilia, *La locura en el porfiriato*, tesis doctoral, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, 408 pp.
- Manzanilla, Linda, “El concepto de inframundo en Teotihuacan” en *Revista Cuicuilco*, México, ENAH, 1996, Vol. 2, No. 6, pp. 29-50.

Martínez, Angela Ma. *Malinalxicco, Desde el centro de la espiral de la Malinalí*, México, Talleres de Integración, sin fecha de edición, 24 pp.

Martínez de Antoñana, Gregorio, *Misal romano diario*, Madrid, Co.Cul.SA. 1960, 1404 pp.

Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias*, México, Alianza Editorial, 1984, 303 pp.

Martínez, Maximino, *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, 1220 pp.

-----*Las plantas medicinales de México*, México, Botas, 1959, 656 pp.

Marx, Carlos, *El Capital*, México, Siglo XXI, 1981, Tomo I, Vol. 1, 381 pp.

Matías Alonso, Marcos, *Rituales agrícolas y otras costumbres guerrerenses*, (Siglos XVI-XX) México, Ciesas, 1994, 181 pp.

Matos, Eduardo, "Costumbres funerarias en mesoamérica" en *Arqueología*, México, Raíces, nov.dic. 1999, Vol. VII, No. 40, pp. 11-17.

----- *Vida y muerte en el templo mayor*, México, Fondo de Cultura Económica, México 1998, 159 pp.

----- *Camino al Mictlán*, México, Conaculta, 1998, pp. 3-7.

----- *Muerte a filo de obsidiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, 158 pp.

----- *Guía Oficial del Templo Mayor*, México, INAH 1989, 131 pp.

----- "El rostro de la vida en la muerte" en Revista *Universidad de México*, México, UNAM, 1982, Vol. XXXVIII, No. 15, pp.25-28.

Mauss, Marcel, *Lo sagrado y lo profano, Obras I* Barcelona, Barral, Breve Biblioteca Reforma, 1970, 262 pp.

Mc Brien, Richard, "Roman Catholicism" en *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade, editor in chief, Nueva York, Macmillan Publishing co., 1987, pp. 429-445.

Mc Elroy, Keith, "Death, Photography in Nineteen Century Peru", en *Arte Funerario*, Coord. Beatriz de la Fuente, México, UNAM, 1987, Vol. II, pp. 279-285.

Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Conaculta, colección Cien de México, 1997, 2 vols.

Mendizábal, Othon de, " El Santuario de Chalma", en *Anales de Antropología e Historia*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1925, Vol. 3, 4ª. Época, pp. 93-103.

Meslin, Michel, *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, Cristiandad, 1978, 267 pp.

Mitscherlich, Alexander y Margarete, "La incapacidad de sentir duelo a la cual corresponde un modo alemán de amar" en *Fundamentos del comportamiento colectivo*, Madrid, Alianza, 1973, pp.15-81.

- Mier, Raymundo, "Tiempos rituales y experiencia estética" en *Procesos de Escenificación y contextos rituales*, comp. Ingrid Geist,, México, Plaza y Valdés, 1996, pp.83-110.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario en Lenguas Castellana y Mexicana*, México, Porrúa, 1977, 162 pp.
- Morante, Ruben, "Tezcatlipoca, el dios de todo lugar", *México Desconocido*, México, Jilguero, Mayo 1991, Año XIV, No. 171, pp. 30-32.
- Moreno Juan José, Fragmentos de la vida y virtudes del Illmo. Y Rmo. Sr. Dn. Vasco de Quiroga, Nueva España, Imprenta Real, Colegio San Ildefonso, 1776, (Miscelánea varios autores No. 18, Folleto No. 23 archivo Condumex) 29 pp.
- Motolinía, Fray Toribio Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1995, 250 pp.
- Murdock, George, et. Al. *Guía para la Investigación Etnológica*, traducción de Radamés A. Altieri, Argentina, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Antropología, 1939, Publicación 259, Tomo I, No. 2, 131 pp.
- Nájera, Martha Ilia, *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*, México, UNAM, 1987, 279 pp.
- Navarrete, Carlos, "Orígenes del culto a San Pascual-Bailón-Muerte en el sur de Mesoamérica", *Arqueología*, México, Raíces, 1999, Vol. VII, No. 40 pp. 52-57.
- Noriega Robles, Eugenio, "Retratos de monjas muertas" en *Arte Funerario*, compiladora Beatriz de la Fuente, México, UNAM, 1987, Vol. II, pp.155-158.
- Obregón, Gonzalo, "Representación de la muerte en el arte colonial" en *Revista Artes de México*, México, Nadrosa, 1971, Año XVIII, No. 145, pp. 37-56.
- Ocampo Villaseñor, Dora, "La vida después de la muerte" en *Ceremonias de días de Muertos*, Cuadernos de Trabajo Etnográfico, México, INAH, 1975, No. 4, pp. 62-76.
- Orozco L., Francisco, *Compendio de Historia Sagrada*, Colección FTD, con licencia de la autoridad eclesiástica, Curia del Arzobispado de México, México Progreso, 1966, 320 pp.
- Ortiz Echániz, Silvia, "El proceso de elaboración de una identidad religiosa" en *La identidad, imaginación, recuerdos y olvidos*, Editora Ana Bella Pérez Castro, México, UNAM, 1995, pp.19-28.
- "Velorios de juguete" en *Cuadernos de Trabajo Etnográfico*, México, INAH, 1981, No. 29, pp.16-36.
- Padilla Pineda, Mario, "Durkheim y la formación social de la subjetividad" en *Sociológica*, México UAM-Azcapotzalco, Sep.-Dic. 1990, Año 5, No. 14, pp.91-108.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Manual para la administración de los Santos Sacramentos*, Puebla, Mex. reimpreso por Pedro de la Rosa, 1826, 334 pp. (Bautizo pp.4-39, Defunción pp.244-249, Exequias pp. 117-137.)
- Virtudes del indio*, Madrid, Imprenta Tomás Minuesa, 1893, 94 pp.



-----*Conocimientos de la Divina Gracia, Bondad y Misericordia, y de nuestra flaqueza y miseria*, Reimprenta en México, Bernardo de Hogal, 1729, 54 pp.

-----*Suspiros espirituales, descansos del alma y jaculatorias devotas para disponer la vida a una buena muerte, y muy propias para ayudar en la muerte a los que salen de la vida*, Puebla, s.e., 1671, XV pp.

Paz, Octavio, *El Laberinto de la Soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 191 pp.

Peña, Margarita, "Oráculos y décimas censurados por la Inquisición" en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM-A, 2000, Tomo II, pp.99-108.

Peña Paez, Ignacio de la y Carlos Viesca, "Vida, enfermedad y muerte a través de los cantos y poesías nahuas" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, editor, Miguel León Portilla, México, UNAM, I.I.H., 1989, No. 19, pp.135-144.

Peñafiel, Antonio, *Nomenclatura Geográfica de México*, (diccionario) México, Oficina tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1897, 336 pp. (El tomo se compone de tres partes: Nomenclatura 224 pp., Diccionario etimológico 336 pp., e iconos toponímicos, 109 pp).

Picón, Salas Mariano, *De la conquista a la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 pp.

Piño, Virve, *El Peinado entre los mexicas: formas y significados*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, tesis doctoral, 1973, 362 pp., ils.

Pitt Rivers, Julian, "Lógica del Rito", *Revista de cultura tradicional*, Sevilla, Fundación Machado, 1990, No. 5, pp. 183-193.

Pradelles de la Tour, Charles Henri, "La excepción, la falta simbólica y su institucionalización" *Litoral, El color de la muerte*, Córdoba Argentina, Edelp, (Ediciones de L'école lacanienne de Psychanalyse) Octubre 1996, No. 22, pp. 89-115.

-----"El cráneo que habla" *Litoral, Antecedentes lacanianos*, Córdoba Argentina, Edelp, Abril 1994, No. 16, pp. 103-111.

Puech, Henri-Charles, compilador. *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, II* México, Siglo XXI, 1998, Vol. 8, 517 pp.

Pujadas, Joan, "Memoria individual y memoria colectiva, La construcción de la identidad", en *III Coloquio La Identidad*, Paul Krichhoff, México, UNAM, IIA, 1996, pp.276-289.

Quezada, Noemí, *Sexualidad amor y erotismo*, México, Plaza y Valdés /Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 303 pp.

-----*Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, UNAM, 1996, 162 pp.

-----*Los Matlatzincas*, México, UNAM, 1996, 142 pp.

-----*Enfermedad y Maleficio* México, UNAM, 2000, 181 pp.

-----"Religión, Sexualidad, amor y erotismo" en *Religión y Sexualidad en México*, (sobretiro), México, UNAM-UAM, 1997, pp.35-52.

————— “Alumbrados del S.XVIII, en *XII Mesa redonda Religión en Mesoamérica*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, pp. 581-586.

————— “Oraciones mágicas en la colonia”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1974, Vol. XI, pp.141-167.

————— “Cosmovisión, sexualidad e Inquisición” en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, tomo II, pp. 77-86.

————— “Dioses santos y demonios en la curación colonial”, *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y Areas Afines*, Compiladora Barbro Dahlgren Jordan, México, UNAM,1993, pp.106-124.

————— “Creencias tradicionales sobre embarazo y parto”, *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1977, Vol. XIV, pp. 307-326.

————— “Familias y grupos matlatzincas s. XVII-XVIII. Una Aproximación” *Estudios de cultura Otomame*, México, UNAM, 2000, pp. 92-126.

Radosh Corkidi, Silvia, “Génesis de la noción de imaginario social y su pertinencia en el campo de los grupos y las instituciones” COX CSH,12.96, México, UAM, Xochimilco, Junio, 1997, (fotocopias). 21 pp.

Ramírez, Elisa, “*El muerto al hoyo y el vivo al pollo*”, *Revista Arqueología*, México, Raíces, Nov.-Dic. 1999, Vol. VII, No.40, pp. 62-67.

Ramírez Torres, Juan Luis, “La percepción infantil de la enfermedad: una mirada otomí” en *Soma, Interazioni terapeutiche e antropologia medica*, Génova, Rivista del dipartimento di scienze antropologiche dell’università degli studi di Genova, 1998, No. 3, pp. 44-56.

Ramírez Leyva, Edelmira, “La conculcación en algunos procesos Inquisitoriales” en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, tomo II, pp.177-194.

Revueltas, José, *El luto humano*, México, Era, 1980

Reyna, Ma. del Carmen, “Sermones y oraciones prohibidas por el tribunal de la Santa Inquisición” en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, tomo II, pp.405-422.

Reau, Louis, *Iconografía del Arte Cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1998, 5 volúmenes en 2 tomos.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 491 pp.

Riquelme Mancilla,Daniela, *La imagen del ángel en el siglo XVI Novohispano*, Université Paris 8, Vincennes Saint-Dennis, París, 1997, 96 pp.

Ricoeur, Paul, “Hermenéutica de la conciencia histórica” en *Historia y Literatura*, comp. Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, pp.70-122.

Robin, Régine, “Para una sociopoética del imaginario social”, en *Historia y Literatura*, compiladora Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, pp.262-300.

Rodriguez Delgado, Adriana, “Alumbrados novohispanos en el siglo XVII” en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, tomo II, pp.277-291.

Rodriguez, Hilda y Anguiano, Marina, *Introducción al audiovisual "El Niño de Xochimilco" en Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines II Coloquio*, Coord. Barbro Dhalgren, México, UNAM, 1990, pp.159-165.

Rodriguez, Marta Eugenia, "La influencia de los cementerios en la salud pública" en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, compiladora Barbro Dhalgren, México, UNAM, 1993, pp. 125-131.

Román Berrelleza, Juan Alberto, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, coedición del Instituto Nacional de Antropología e Historia, GV Editores, y Asociación de Amigos del Templo Mayor, A.C., 1990, 77 pp.

-----"El Funeral de un dignatario mexicana" *Arqueología*, México, Raices, 1999, Vol. VII, No. 40, pp.36-39.

Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*, México, Siglo XXI, 1999, volumen 12, 327 pp.

Rabell Romero, Cecilia, "El descenso de la población indígena durante el siglo XVI y las cuentas del gran capitán, en *El poblamiento de México, una visión histórico-demográfica*, El México colonial, México, CONAPO, 1993, tomo II, pp. 18-35.

Romero Quiroz, Javier, *Historia de Malinalco*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1980, 280 pp.

-----*Huehuetl de Malinalco*, colección facsimilar, Toluca, México, UAEM, 1958, 70 pp.

Ruiz Guadalajara, Carlos, "El cuerpo y sus tormentos como medios para la evangelización en el Altiplano central mexicano. Siglo XVI" en *III Coloquio de Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*. Comp. Barbro Dhalgren Jordan, México, UNAM, IIA, 1993, pp.69-79.

Ruy Sánchez, Lacy, "Resucitar en el Arte" en *Revista Artes de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, No. 15, pp.22-23.

Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducción al castellano por Ignacio López de Ayala con texto latino, corregido según la edición auténtica de Roma, publicado en 1564, 2ª. Edición Imprenta Real, MDCCXXXV, 604 pp.

*Sagrada Biblia*, Traducción de las lenguas originales por Eloiño Nacar Fustery, Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, 1642 pp.

Sahagún, Bernardino, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975, 1093 pp.

-----*Códice Florentino*, México, Secretaria de Gobernación, 1979, 3 vols.

Salazar, Ana Ma. "Las representaciones del diablo en Morelos, Siglos XVI a XX", en *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM, 2000, tomo II, pp. 347-357.

Salgado Martínez, Carolina, *Sobrevivir en Malinalco, La salud al margen de la medicina*, México, El Colegio de México, UAMX, 1993

San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1998, 625 pp.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de Lingüística General*, México, coedición Planeta-Artemisa, 1985, 286 pp. (Cap. III, pp.100-122 )

Shakespeare, William, *Hamlet*, México, Porrúa, 1986

Scheffler, Lilian, "Juegos de Velorio de Angelitos en Tlaxcala", *Cuadernos de trabajo Etnográfico*, México, INAH, 1975, No. 4 pp. 40-60.

Schneider, Luis Mario, "La muerte angelical" en *Revista Artes de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, No. 15, pp.58-63.

----- "La muerte angelical" en *Revista Litoral*, Córdoba, Argentina, Edelp, 1994, No. 17, pp.85-87.

----- *Malinalco, Monografía Municipal*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 1999, 158 pp.

Segura Munguía, Santiago, *Diccionario Etimológico Latino-Español*, Barcelona, Anaya, 1985, 1122 pp.

Sejourmé, Laurette, *Pensamiento y religión en el México Antiguo*, México, coedición Secretaría de Educación Pública-Fondo de Cultura Económica, 1992, 220 pp.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 3 vols.

Siffredi, Alejandra, "La muerte de un hijo: dolor, exclusión, reintegración", en *Runa*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, 1994, No. XXI, pp. 271-300.

Simma, María, *El sorprendente secreto de las almas del Purgatorio* Comunidad de las Bienaventuranzas, A.R. Convento San Francisco Atlixco, Pue. México, Traducción del inglés de Helga Wriedt, sin fecha, ni editor, ni lugar de edición. 68 pp.

Solís, O. Felipe, R. "Elementos rituales asociados a la muerte del sol entre los mexicas" en *Arte Funerario*, México, UNAM 1987, Vol. II pp. 65-76.

Soustelle, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en víspera de la conquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 283 pp. (Cap. V, pp. 167-202).

Spiegel, Gabrielle, "Historia, historicismo y lógica social del texto en la edad media" en *Historia y Literatura*, compiladora Françoise Perus, México, Instituto Mora-UAM, 1994, pp.123-161.

Spranz, Brodo, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 517 pp., ils.

Suárez, Ma. Cristina, "Mariposas blancas, ánimas que esperan", *México Desconocido*, México, Editorial México Desconocido, Nov. 1999, Año XXIV, No. 273, pp.46-54.

Tavenaux, René, "El catolicismo postridentino" en *Las Religiones constituídas en Occidente y sus contracorrientes II*, Compilador, Henri-Charles Puech, Colección Historia de las Religiones, México, Siglo XXI, 1998, tomo 8, pp.1-51.

Tazi, Nadia "Los cuerpos celestes" en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1991, tomo II, pp. 519-552.

Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la Muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 640 pp.

*The New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Introducción de Robert Graves, New York, Creescent books, 1968, 500 pp.

Tierney, Patrick, *Un altar en las cumbres*, Barcelona, Muchnick, 1989, 526 pp.

Tisseron, Serge, et. Al. *El psiquismo ante la prueba de las generaciones*, Buenos Aires, Amorrotu, 1997, 203 pp.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América*, México, Siglo XXI, 1994, 277 pp.

Toral, Carolina, *San Vicente de Paul*, Barcelona, Vilamala, 1963, 83 pp.

Torres Quintero, Gregorio, *México hacia el fin del virreinato español*, México, Conaculta, 1990, 162 pp.

Trejo Rivera, Flor de María, "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano", *Inquisición Novohispana*, México, UNAM-UAM-A, 2000, tomo I, pp.287-299.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, traducción Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, México, Siglo XXI, 1997, 455 pp.

Valencia, Vidal, *A donde van los muertos*, México, V. Valencia, 1999, 70 pp.

Van der Leeuw, Gerardus, *Fenomenología de la Religión*, Traducción Ernesto de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 687 pp.

Vargas, Luis Alberto, "La muerte vista por el mexicano de hoy" en *Revista Artes de México* México, Nadrosa, 1971, Año XVIII, No. 145, pp.57-73.

Vargas, Luis Alberto, y Eduardo Matos, "Embarazo y parto prehispánicos" *Anales de Antropología*, México, UNAM, IAH, 1973, Vol. X, pp.297-310.

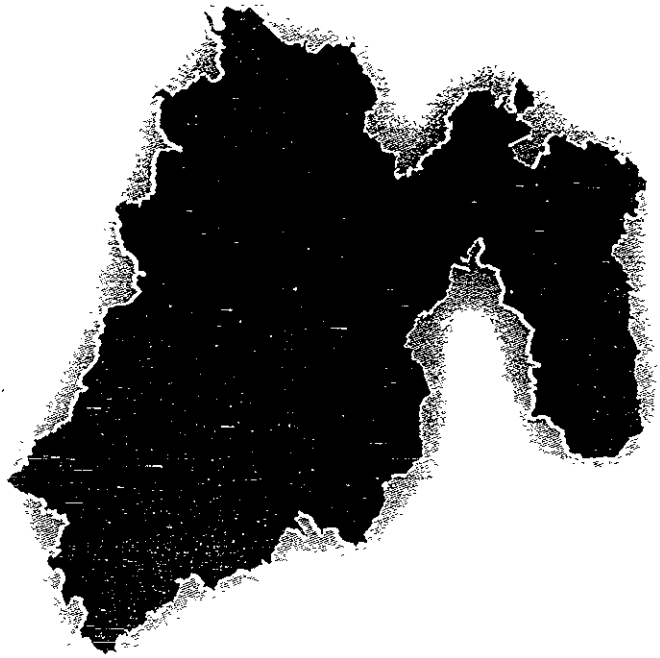
Venegas, Haydee, "El Velorio de angelitas de Francisco Oller 1895" en *Arte Funerario*, Coordinadora Beatriz de la Fuente, México, UNAM 1987, Vol. II, pp.243-252.

Velasco Ceballos, Rómulo, *Beneficencia pública en el Distrito Federal, El niño mexicano ante la caridad y el Estado*, México, Cultura, 1935, 144 pp.

- Velázquez, Primo Feliciano, *Códice Chimalpopoca*, México, UNAM, IIA, 1975, pp.119-142.
- Villalobos, Joachin Antonio de, “Relox de Sombras en que con las de la muerte de nuestro redemptor Jesu-Christo se apuntan las tres horas que estuvo agonizando pendiente de la Cruz” Puebla, México, Imprenta Miguel Ortega, 1729, 136 pp. (pp. 41-49 y 81-110.)
- Viltard, Mayete, “Volverse del color de los muertos” en Revista *Litoral*, Córdoba, Argentina, Edelp, Octubre 1996, No. 22, pp. 7-69.
- Wallon, Henri, *Les origines du caractere chez l'enfant*, Paris, Press Universitaires de France, 1998, 301 pp.
- Walsh, Michael, “El cristianismo hoy en día” en *Atlas Mundial de las Religiones*, Editor E.Smart, Colonia, Koneman, 2000, pp. 166-167.
- Westheim, Paul, *La calavera*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 87 pp.
- Zamora, Antonio, “Aproximación para el estudio de la acción social. De los reduccionismos objetivistas y subjetivistas a propuestas globalizadoras” *Sociología*, México, UAM, Septiembre-Diciembre, 1990, Año 5 No. 14, pp. 13-33.
- Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México*, México, coedición Colegio de México- Instituto Mora, 2000, 484 pp.
- Zemelman, Hugo, “Sujetos y Subjetividad en la construcción metodológica” en *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Coordinadores Emma León y Hugo Zemelman, Barcelona, UNAM-Anthropo, 1997, pp.21-35.
- Zimmerling, Ruth, *El concepto de influencia y otros ensayos*, México, Fontamara, 1993, 120 pp. (pp.11-65).
- Zonabend, Françoise, “¿Por qué nominar?” en *La Identidad*, Coordinador Claude Lévi-Strauss, Barcelona, Petrel, 1981, pp. 289-321.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS EN ESTA TESIS

UNAM Universidad Nacional Autónoma de México.  
IIA Instituto de Investigaciones Antropológicas  
IIH Instituto de Investigaciones Históricas  
ENAH Escuela Nacional de Antropología e Historia  
INAH Instituto Nacional de Antropología e Historia  
AGN Archivo General de la Nación  
UAM Universidad Autónoma Metropolitana  
UAM-A Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Azcapotzalco  
UAM-I Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Iztapalapa  
UAM-X Universidad Autónoma Metropolitana, plantel Xochimilco  
CONACULTA Consejo Nacional para la Cultura y las Artes  
CONAPO Consejo Nacional de Población  
COLMEX, Colegio de México  
SEP Secretaría de Educación Pública  
SNIM Sistema Nacional de Información Municipal  
INI Instituto Nacional Indigenista  
FCE (Editorial) Fondo de Cultura Económica  
UIA Universidad Iberoamericana  
EDELP o Edelp, Ediciones de la *Ecole lacanienne de psychanalyse*  
CEMC Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos  
DEAS Departamento de Etnología y Antropología Social  
INEGI Instituto Nacional de Geografía, Estadística e Informática.

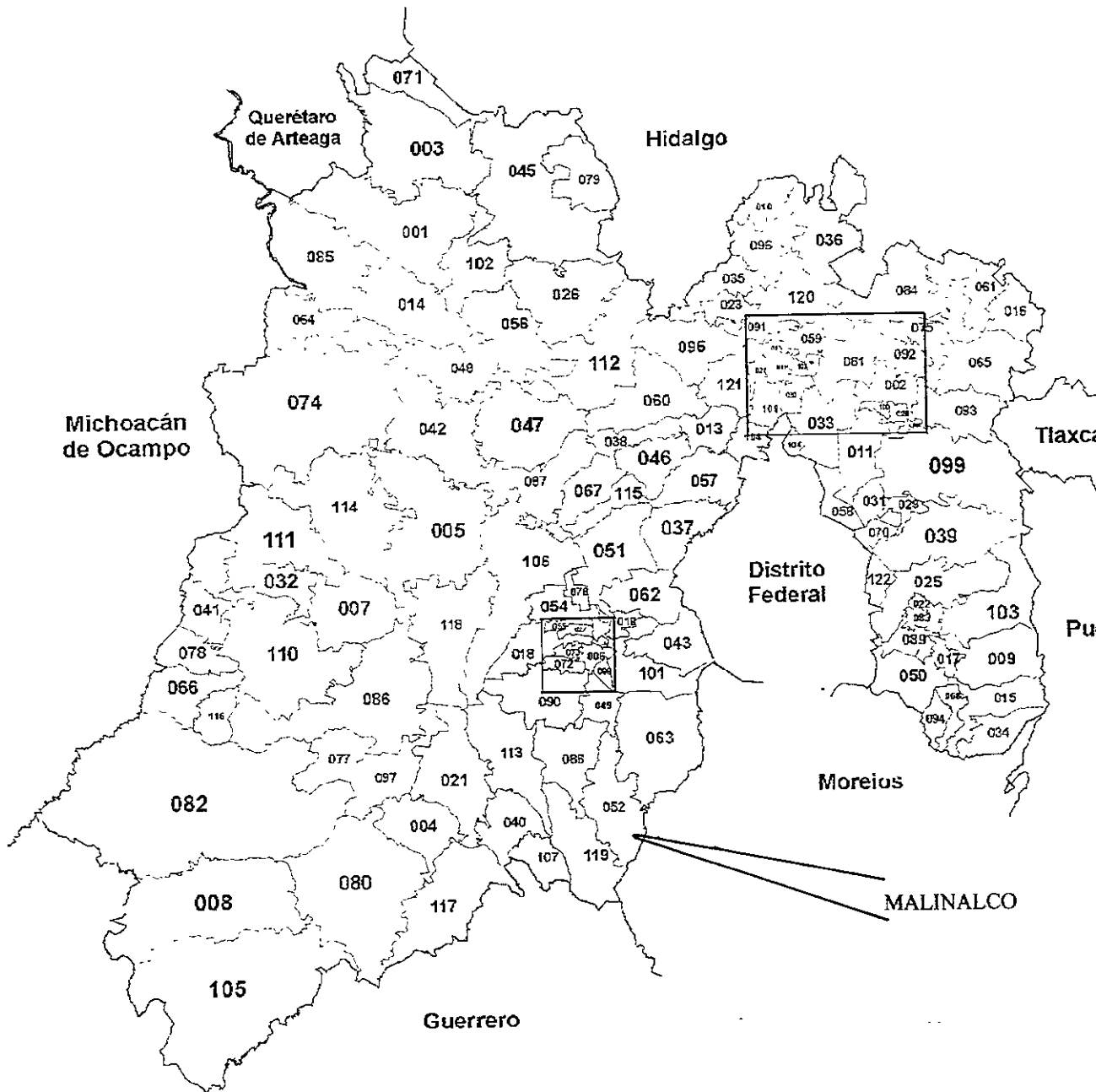


MEXICO





División geostatística por municipio

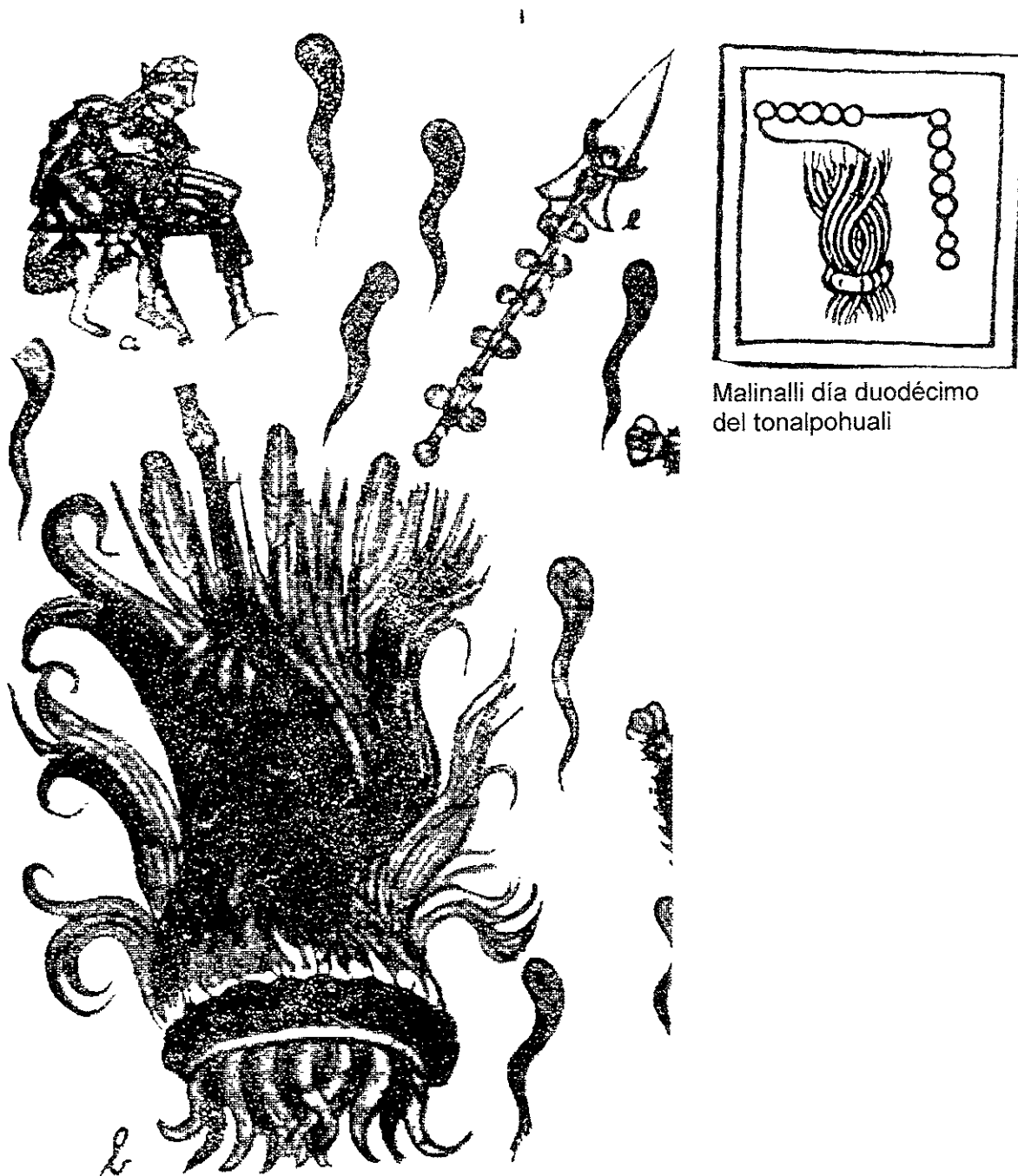


Simbología  
Límite Estatal ———  
Límite Municipal ———



## PLANTA MALINALLI

Representación del flechamiento de la planta



Malinalli día duodécimo del tonalpohuali

Aquí se aprecia la planta de Malinalli en plena florescencia. Tomado del código Historia Tolteca Chichimeca, versión de Heinrich Berlin y Silvia Rendón, México, Porrúa, 1947, sin número de página. Berlín interpreta que las flores son plumas.

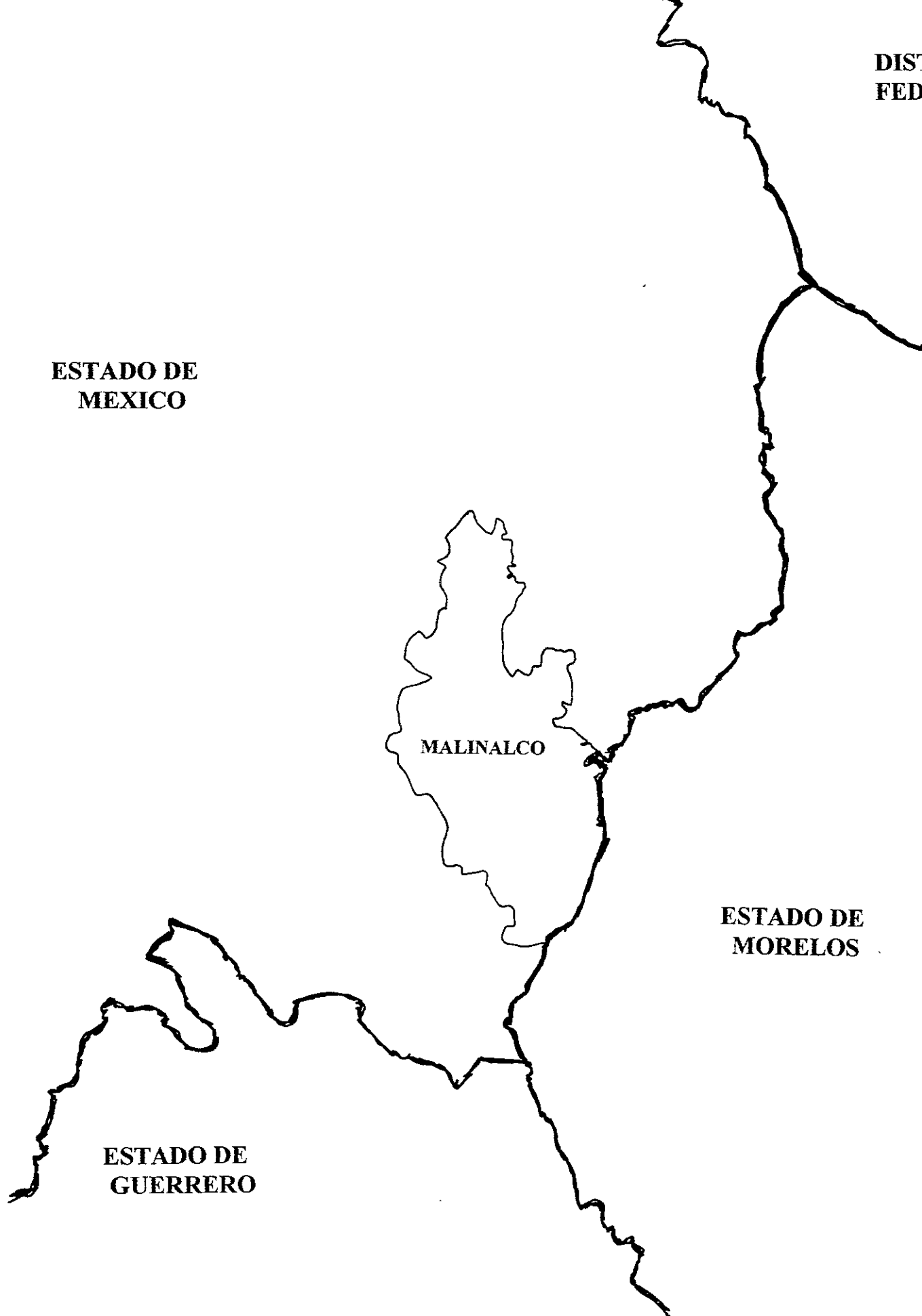
DIST  
FED

ESTADO DE  
MEXICO

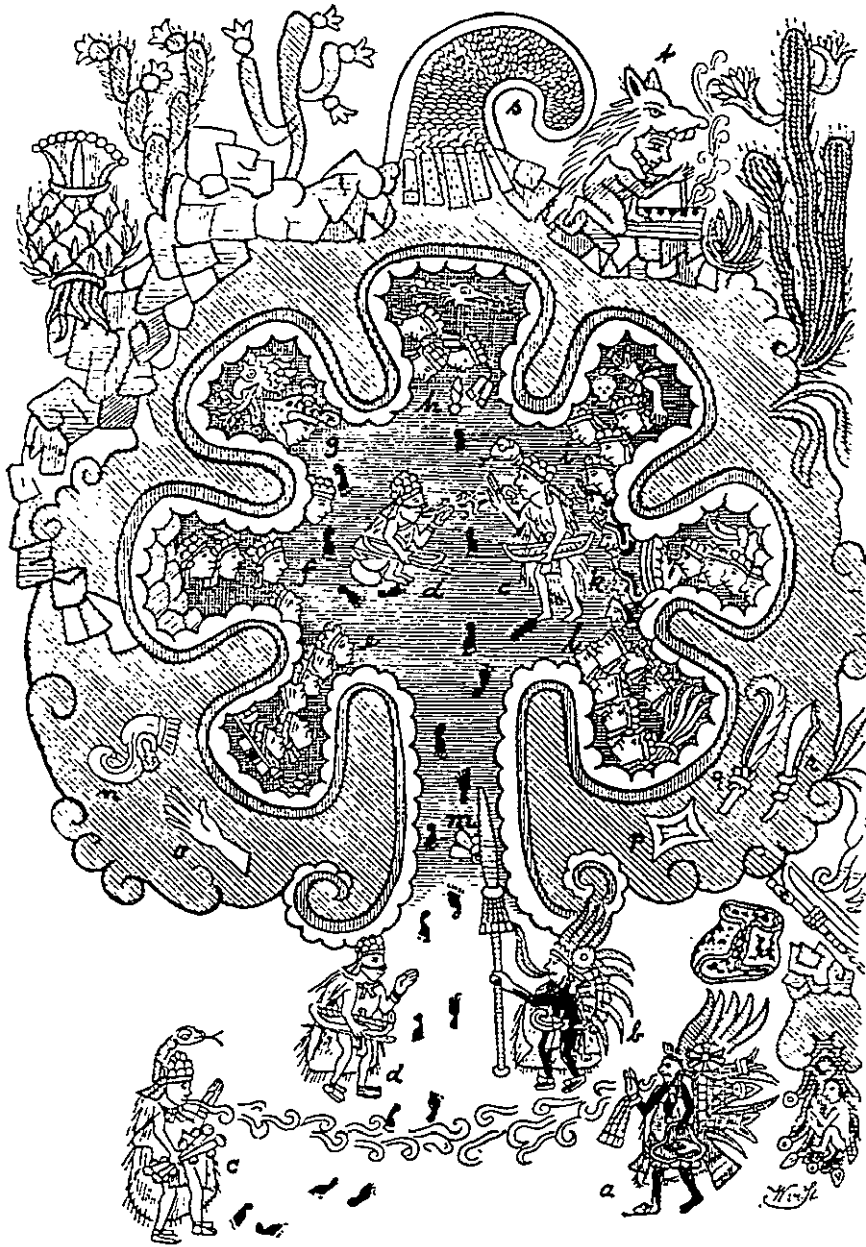
MALINALCO

ESTADO DE  
MORELOS

ESTADO DE  
GUERRERO





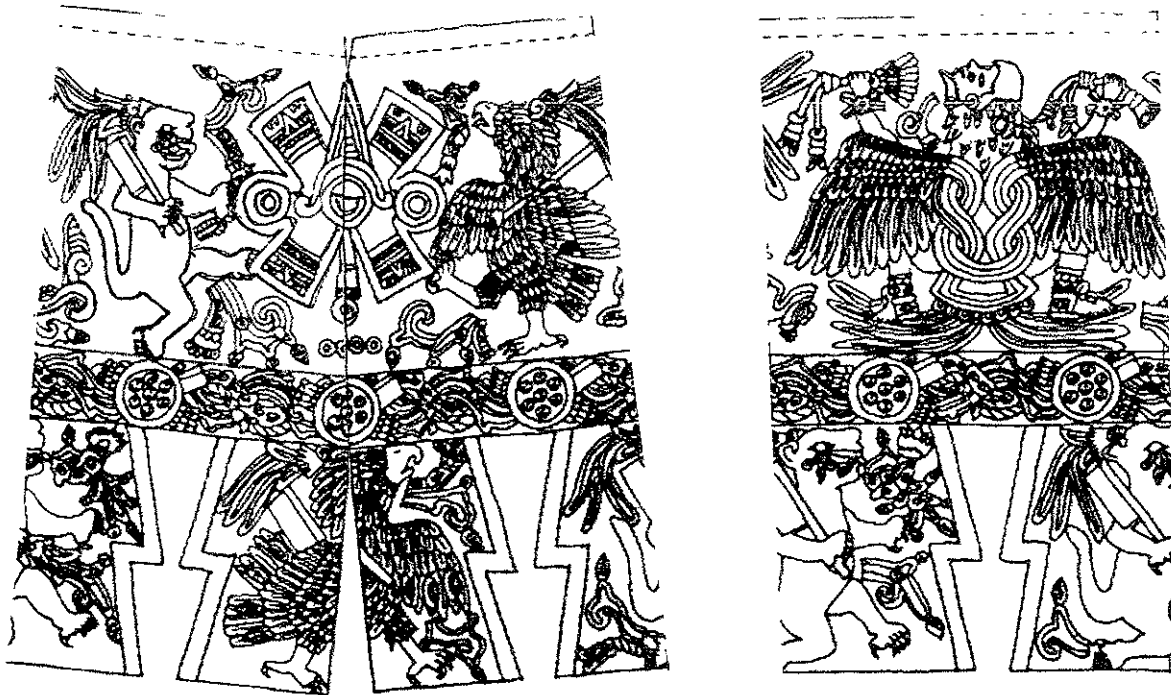


HISTORIA.—P. 11

Cuevas de Chicomoztoc, lugar mítico de donde salieron las tribus y comenzaron la migración. Tomado del código *Historia Tolteca-Chichimeca*, versión de Heinrich Berlín y Silvia Rendón, México, Porrúa, 1947.



*Huehuetl*, pieza tallada en madera. Diseño desplegado. Aquí se muestra un corte en medio del sol.



*Huehuetl*, diseño desplegado, La representación muestra otro lugar de corte.

## POBLACION DEL MUNICIPIO DE MALINALCO

Número de habitantes al año 1995		
Total 20,157	Hombres 9,997	Mujeres 10,160
Número de habitantes al año 2000		
Total 21,760	Hombres 10553	Mujeres 11,207

### POBLACION SEGÚN CENSOS

Año	1950	1960	1970	1980	1990
# de hab.	7999	9264	12,031	13899	16872

### POBLACION RELATIVA

Año	1950	1960	1970	1980	1990
	0.6	0.5	0.3	0.2	0.2

### TASA DE CRECIMIENTO

Año	1950	1960 a 1970	1970 a 1980	1980 a 1990
Tasa	1.47	2.73	1.40	2.0

### DENSIDAD DE POBLACION

AÑO	1950	1960	1970	1980	1990
HAB/ km 2	42	49	63	73	89

Fuente: Gobierno de la República, *La población de los Municipios de México*, Conapo, México, 1994

### POBLACION, RELACION MUNICIPIO-ESTADO

Municipal	hombres		mujeres		Estatal
Población 1980	13899				
Población 1990	16872	8350	8522		
Población 1995	20157	9997	10160	Población año 1995	11,707 964
Tasa de crecimiento 80-90	1.96%				Hombres año 1995
Tasa de crecimiento 90.-95	3.62%				Mujeres año 1995
Densidad de población 1990	88.85				
Densidad de población 1995	106.15				Densidad estatal 1995
					545.55 h/km2
					% Población del mpio. 0.17

### POBLACION POR GRUPOS DE EDAD 1995

0 a 14 años	8,070 habitantes	47.83 %
15 a 64 años	11,063 habitantes	65.57
mayor de 65	1,021 habitantes	6.05%
No especificada	3 habitantes	0.02 %

Fuente: Fichas básicas del Estado de México, Secretaría de Gobernación  
Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Sistema Nacional de Información Municipal, Junio 1999

## ECONOMIA

Fuente: Fichas básicas del Estado de México, Secretaría de Gobernación, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Sistema Nacional de Información Municipal, Junio 1999

Grado de marginación municipal	1990 Alta
	1995 Media

### POBLACION ECONOMICAMENTE ACTIVA

Población mayor de 12 años	11,003 hab.	65.21 %
Población económicamente activa	4,432	40.28%
Población económicamente activa ocupada	4,362	98.42 %
Población económicamente activa desocupada	70	1.58%
Población económicamente inactiva	6,399	70.82%
No especificado	172	1.56%
P.E.A. por sector	Personas	%
Sector primario	2789	63.94
Sector Secundario	594	13.62
Sector Terciario	868	19.90
No especificado	111	2.54
	Suma 4,362	100%



**ECONOMIA**  
**SECTORES PRODUCTIVOS**  
**MALINALCO**

DESGLOSE DE POR SECTORES, AÑO 1990

Tipo	Sector	habitantes	porcentaje
Sector primario	Agricultura, ganadería y pesca	2789	63.93
Sector secundario	Minería	3	0.06
	Extracción de petróleo y gas	1	0.02
	Industria Manufacturera	232	5.31
	Energía eléctrica y agua	32	0.73
	Construcción	326	7.47
Sector Terciario	Comercio	331	7.58
	Transporte y comunicación	55	1.26
	Servicios financieros	7	0.16
	Administración pública y defensa	59	1.35
	Servicios comunales y sociales	180	4.12
	Servicios profesionales y técnicos	32	0.73
	Servicio Restaurantes y horeles	55	1.26
	Servicio personal y mantenimiento	149	3.41
Sumas		4251	100

Fuente: Secretaría de Gobernación, Información Básica, Sistema Nacional de Información Municipal, Junio 1999

## Comercio

Hay tres tipos de comercio en Malinalco, el trueque, que aún se practica entre los habitantes de Almoloya y los de Malinalco, en vísperas de la fiesta de San Miguel Arcángel, el comercio establecido como hoteles restaurantes, tiendas, farmacias, papelerías, pastelería, peluquería, tiendas de artesanía, tiendas de regalos y libros, tiendas de ropa, entre otros y el comercio informal o tianguis. Éste último es muy amplio se instala los miércoles, que es cuando es más grande, y los sábados o domingos y días festivos. Inicia en la calle Juárez y se extiende por varias calles aledañas. El comercio de los miércoles ha crecido mucho en los últimos dos años. Los puestos se instalan sobre el suelo o bien sobre tablones apoyados en cajones de madera. Los hay de un metro de ancho hasta puestos de 8 a 10 metros de frente. Entre los 200 puestos que contamos se expenden productos tales como: Frutas, verduras, carnes, lácteos, pescados, aguas frescas, antojos (sopes, tlacoyos y otros alimentos preparados), chorizo, cecina, chicharrón, semillas y chiles secos, quesos de fabricación casera, tortillas hechas a mano, abarrotes, hierbas medicinales, medicinas naturales de fabricación casera, plantas, ropa para dama, vestidos, faldas blusas, ropa para bebé tejida de estambre, pants, ropa para caballero, pantalones, mezclilla, camisas, calzado para damas, caballeros, niños y bebés, huaraches de llanta, botas, tenis, calcetines, corsetería, mercería, ropa para muñecas, *ropa interior para caballero, cinturones, sombreros, delantales*, chancletas de hule, suéteres, mantelería de tela y de hule, joyería de fantasía, juguetes, cosméticos, artículos para el cabello, llaveros, adornos, canastos, barro (macetas, cazuelas para cocina), cerámica, loza y cubiertos, recipientes de peltre para cocina, plásticos, cubetas, recipientes de plástico de diversos tamaños para cocina, charolas chinas de plástico, artículos de hoja de lata, herramientas eléctricas tales como sierra para cortar árboles, podadoras de césped, taladros, caladora, artículos para carpintería, tlapalería, comales de barro y de metal, anafres, carbón, ocotes, cal, accesorios para licuadoras y lavadoras, herramientas de mano, herramientas para el campo, artículos para caballos, lámparas de aceite, y artículos electrónicos, radios, grabadoras y estéreos.

CUADRO No.  
TRABAJO E INGRESO EN MALINALCO

SITUACION EN EL TRABAJO AÑO 1990	personas	%
Ocupación empleado u obrero	745	17.07%
Ocupación de jornalero o peón	1298	29.75%
Trabajando por cuenta propia	1731	39.68
Patrón, negocio familiar no especificado	588	13.48
Suma	4362	99.98

POBLACION QUE TRABAJA / HORAS TRABAJO

Horas	personas	porcentaje
Hasta 32 horas semanales	923	27.18
32 a 40 horas	466	13.72
41 a 48 horas	2.006	59.08
Sumas	3,395	100

INGRESOS POR SALARIO MINIMO

Población con menos de un salario mínimo	1759	40.32%
Población con un salario mínimo y hasta menos de 2 s.m.	2,109	48.34%
Población con dos salarios mínimos y hasta 5 s.m.	399	9.14%
Suma	4,267	100%

Fuente: Información Básica, Sistema Nacional de Información Municipal, Base de datos electrónica

Zona económica del Gobierno Federal, Area Geográfica para salario mínimo clasificación C

Concepto	Ingresos diarios en pesos	año 2001
salario general	\$ 35.85	aproximadamente 3.77 dólares diarios
Albañil	\$ 52.25	aproximadamente 5.81 dólares diarios
Velador	\$ 46.30	aproximadamente 4.87 dólares diarios

Observación: En este tabulador no aparece el ingreso de un jornalero, por lo que infiero que percibe el salario general.

Fuente: Tabulador vigente a partir del 1º de Enero de 2001  
Comisión Nacional de Salarios Mínimos, México 2001

## MALINALCO

### Medios de Comunicación

#### Red de carreteras

Total 85.90 km. (pavimentado 48.10 km. Revestida 19.10 y camino rural revestido 18.70 km)  
El camino que comunica a Malinalco con El Zapote es de brecha y en temporada de lluvia tiene muy malas condiciones.

#### Servicio postal

##### Oficinas postales

Total	administraciones	agencias	expendios	institución pública
10	1	1	1	7

##### Volumen de correspondencia emitida 1997

Piezas total	ordinario	registrado
2,285	2,207	78

##### Volumen de correspondencia recibida 1997

Piezas total	ordinario	registrado
11,999	11,551	448

#### Servicio de telégrafo

Al 31 de Diciembre de 1997

##### Agencias

1 Cotel

##### Telegramas transmitidos en 1997

Total 23 (21 nacional y 2 internacional)

Telegramas recibidos 70 (nacionales)

Giros transmitidos al interior de la república 148

Giros recibidos 352 (nacional 230 e internacional 122)

Fuente: Anuario Estadístico del Estado de México, INEGI

#### Otros servicios

**Telefonía**, casetas públicas en el centro, y servicio telefónico en los domicilios

**televisión por cable.**

**internet**, Existe un local que renta equipo para internet y correo electrónico.

**Transportes**, autobuses, microbuses, taxis colectivos, o de servicio especial, otros (caballo, burro)

Datos del Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática sobre Malinalco

VIVIENDA

**Viviendas habitacionales, ocupantes y promedio de ocupación:**

Datos al 5 de Nov. 1995

Viviendas	particulares	colectivas	total ocupantes	particulares	colectivas
3,956	3,952	4	20,157	20,122	35

promedio de ocupantes por vivienda 5.1

**Viviendas concluidas registradas por el Instituto de acción urbana e integración social por tipo de vivienda**

Total residencial alta

8 8

**Drenaje de las viviendas**

Datos al 5 de Noviembre de 1995

Viviendas total	conectada a red pública	fosa séptica	desagüe a río	desagüe a grieta o barranca	No tiene	no especificado
3,950	358	1486	112	109	1879	6

**Viviendas y energía eléctrica**

Datos al 5 de Noviembre de 1995

Viviendas	Si	No	No especificado
3,950	3,675	270	5

**Viviendas particulares habitacionales y disponibilidad de agua entubada**

Datos al 5 de Nov. 1995

Viviendas	dispone agua entubada		de llave pública	no dispone	no especificado
	Dentro vivienda	fuera vivienda dentro terreno			
3,950	434	2,494	83	933	6

## Tratamiento del agua

### Malinalco

#### Volumen de aguas residuales vertidas en cuerpos receptores

1997

Cuenca del Balsas

1,539 millones de metros cúbicos por año

#### Tomas de agua potable por tipo

Al 31 de Diciembre de 1997

Total	domésticas	comerciales
1,100	1,085	15

#### Plantas de tratamiento de aguas residuales en uso

Capacidad instalada

1997

1 planta del sector privado, 6.56 litros x seg.

Fuente: Anuario Estadístico del Estado de México, INEGI

SERVICIOS DE SALUD EN MALINALCO

Población derechohabiente al 31 Dic. 1997			
Total	IMSS	ISSSTE	ISSEMYM
1,790	673	0	1117

Fuente: INEGI

Población usuaria de los servicios médicos Instituciones públicas del sector salud 1997				
Total	IMSS	ISSEMYM	ASISTENCIA SOCIAL	
			ISEM	DIF
10,188	267	1117	7519	1285

Fuente: INEGI

Personal Médico al 31 de Diciembre de 1997			
TOTAL	IMSS	ASISTENCIA SOCIAL	
		ISEM	DIF
12	1	9	2

Personal técnico en salud al 31 de Diciembre

Total 5

Fuente: INEGI

Unidades médicas al 31 de Diciembre de 1997			
Consulta externa			
Total	IMSS	ASISTENCIA SOCIAL	
		ISEM	DIF
7	1	5	1

Fuente: INEGI

## CONOCIMIENTO DE GESTANTES SOBRE LOS CUIDADOS PRENATALES Y CUESTIONES AFINES.

Encuesta aplicada a mujeres habitantes de Tenancingo, en zonas rurales en 1992.

La población de Tenancingo es muy cercana a Malinalco, físicamente, y tienen eventos históricos en común.

### Conclusiones de las Encuestas

70% conoce los cambios fisiológicos del embarazo  
40 % lleva una alimentación adecuada  
84 % los cuidados que debe tener  
76 % desconoce los riesgos y complicaciones  
66% desconoce las enfermedades que pueden afectar su embarazo  
**73% de las mujeres ignoran las funciones del aparato genital en hombres y mujeres**  
83% acude a control médico  
100% evita consumo de drogas y alcohol o cigarros.  
53% no sabe cuantas semanas dura un embarazo  
**90% no sabe cuál es el período fértil de una mujer.**

Fuente: Ramona Valencia, Alicia Rodríguez y Sara Martínez Bustos *Tesis de Enfermera General*, Tenancingo, Mex, Centro de Orientación y capacitación profesional en el área de salud y otras afines, S.C. Enero de 1993



## CUADRO DE NACIMIENTOS Y DEFUNCIONES

FUENTE ARCHIVO MUNICIPAL DE MALINALCO

### NACIMIENTOS

Año	Nacimientos
1995	623
1996	597
1997	640
1998	599
1999	572
2000	579

En 1996, para mostrar sólo un ejemplo el 13 % de los niños fueron registrados con nombre extranjero.

### DEFUNCIONES

Los cuadros de defunción arrojan datos que no en todos los casos son completos, sin embargo ofrecen una idea de las condiciones de salud de las madres y de los niños y una posibilidad de tasar los padecimientos más frecuentes.

En el trienio 1996-1998, cuyas actas se detallan en estos cuadros, murieron 65 niños. Las causas de muerte frecuentemente aparecen complicadas por enfermedades asociadas o desnutrición. Un niño puede presentar a la vez varios padecimientos:

9- desnutrición

1 -anemia

6 -con prematurez

4 -por trastornos perinatales

6 -por trastornos congénitos o genéticos

27- por problemas respiratorios

9 -con trastornos gastrointestinales

4 -con padecimientos renales

6 -murieron de asfixia por sumersión

1 -por arma de fuego

3 -niños con deshidratación

3 -niños con traumatismos craneoencefálicos

2 -con hemorragias intracraneanas

1 -neuroinfección

1 -encefalopatía

1 -por picadura de alacrán

8 -otros padecimientos.

La desnutrición es más elevada de lo que se registra en actas. Los problemas respiratorios ocupan el 41.53% de causas de muerte. Los trastornos gastrointestinales ocupan el 13,84%.

ACTAS DE DEFUNCION DE NIÑO

No. Consecut	ACTA No	FECHA DE REGISTRO	FECHA DE DEFUNCION	NOMBRE
1	13	06/02/1998	01/02/1998	José Guerrero H
2	15	26/02/1998	15/02/1998	Beatriz Vázquez
3	20	16/03/1998	02/03/1998	Luis Adrán Arauz
4	21	18/03/1998	13/03/1998	Rodrigo Gómez I
5	29	13/05/1998	10/05/1998	Guadalupe Alvar
6	30	21/05/1998	28/04/1998	Pedro Salazar M
7	35	05/06/1998	01/06/1998	Yonic Michua Ba
8	38	23/06/1998	21/06/1998	Miguel Guadarrá
9	41	10/07/1998	07/06/1998	José Madanaga I
10	42	13/07/1998	09/07/1998	Mario González,
11	44	24/07/1998	22/07/1998	Mariet Higueldo I
12	43	22/07/1998	12/04/1998	Gilberto Popoca I
13	56	25/08/1998	24/08/1998	Armando Vázquez
14	59	25/08/1998	25/08/1998	Ma Del Carmen
15	62	03/08/1998	28/08/1998	Diego Jaime Acu
16	63	05/08/1998	13/08/1998	Salvador Mancio
17	69	02/10/1998	29/09/1998	Ma de los Angeles
18	72	15/10/1998	06/09/1998	Aarón Escobar M
19	75	23/10/1998	20/10/1998	Mantza Valdez S
20	82	13/11/1998	11/11/1998	Irving Pedro Quir
21	84	17/11/1998	13/11/1998	Carlos Terneca E
22	85	23/11/1998	20/11/1998	Yareli Flores Esc
23	88	03/12/1998	01/12/1998	Jorge Guadarran
24	90	18/12/1998	16/12/1998	Emmanuel Garcí
25	91	19/12/1998	15/12/1998	Daniel Alejandro
26	92	21/12/1998	28/12/1998	José Alberto Rer
27	93	21/12/1998	21/12/1998	Mauncio Medina

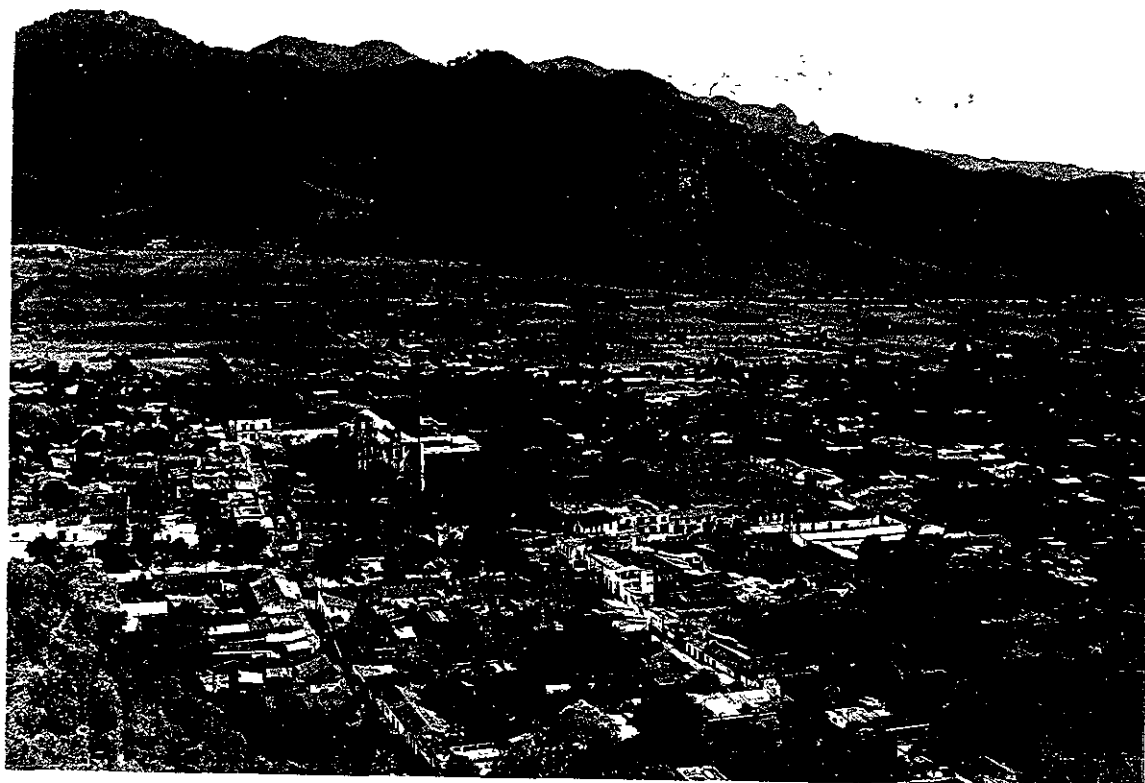


Foto 1, Beltrán Jiménez, Vista panorámica de Malinalco, Mex.



Foto No. 2, Araceli Colin, Muro lateral del atrio. Templo el Divino Salvador, Malinalco, Mex.



Foto # 3 Beltrán Jiménez, Cuauhcalli, Zona arqueológica, Malinalco, Mex.

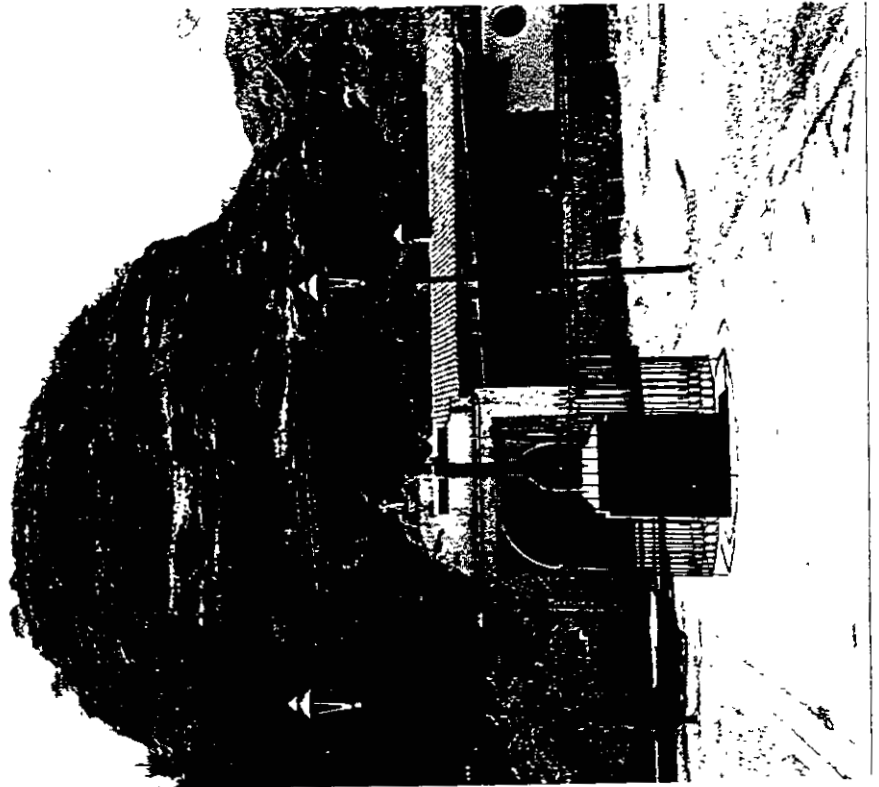


Foto # 4 A.Cofin, Símbolo de *malinalli* en el pedestal de la cruz. Templo del Barrio de Jesús María, Malinalco



Foto # 5 Postal Efrén Galván, Interior del Cuauhcalli, detalle águilas centro y lado izquierdo, ocelote al fondo

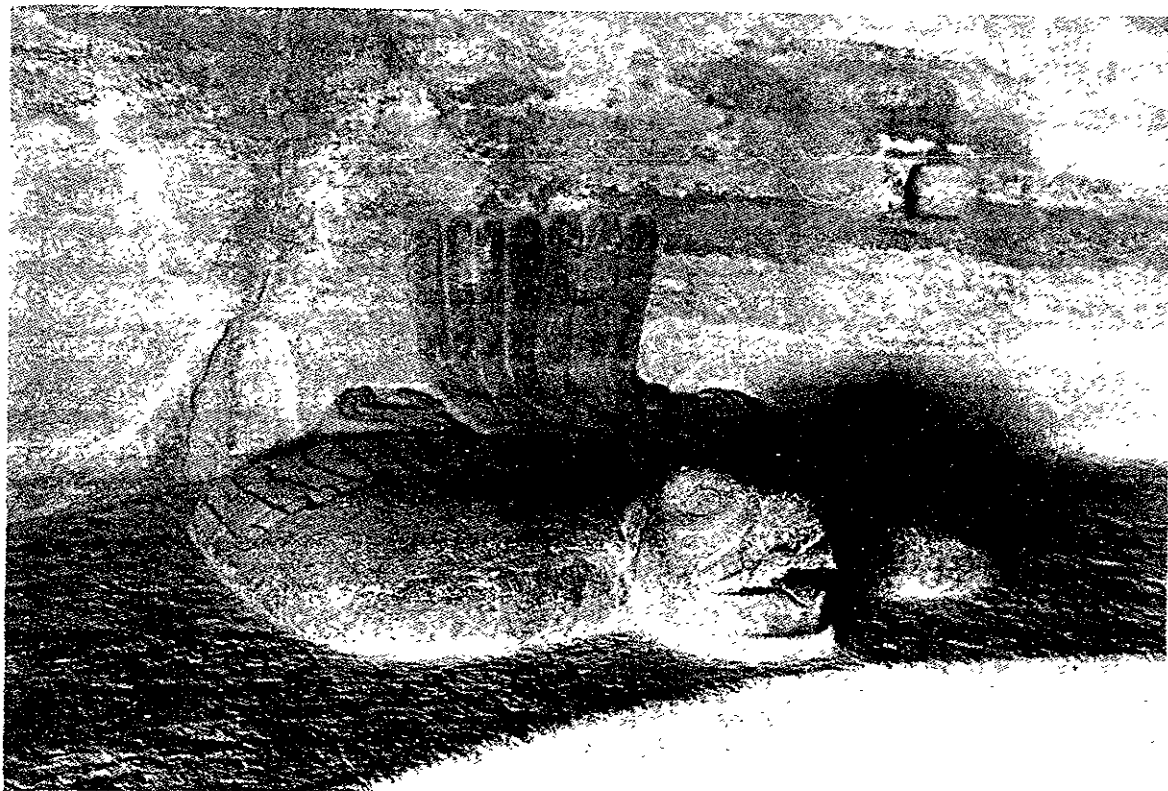


Foto #6, Postal Efrén Galván, Detalle piel de águila



Foto # 7 Detalle pintura mural del patio del Convento Agustino, Malinalco, Mex.



Foto # 8, Detalle pintura mural, patio del Convento Agustino. Ave con cabeza humana y especie de homínido tocando un futo de cacao.

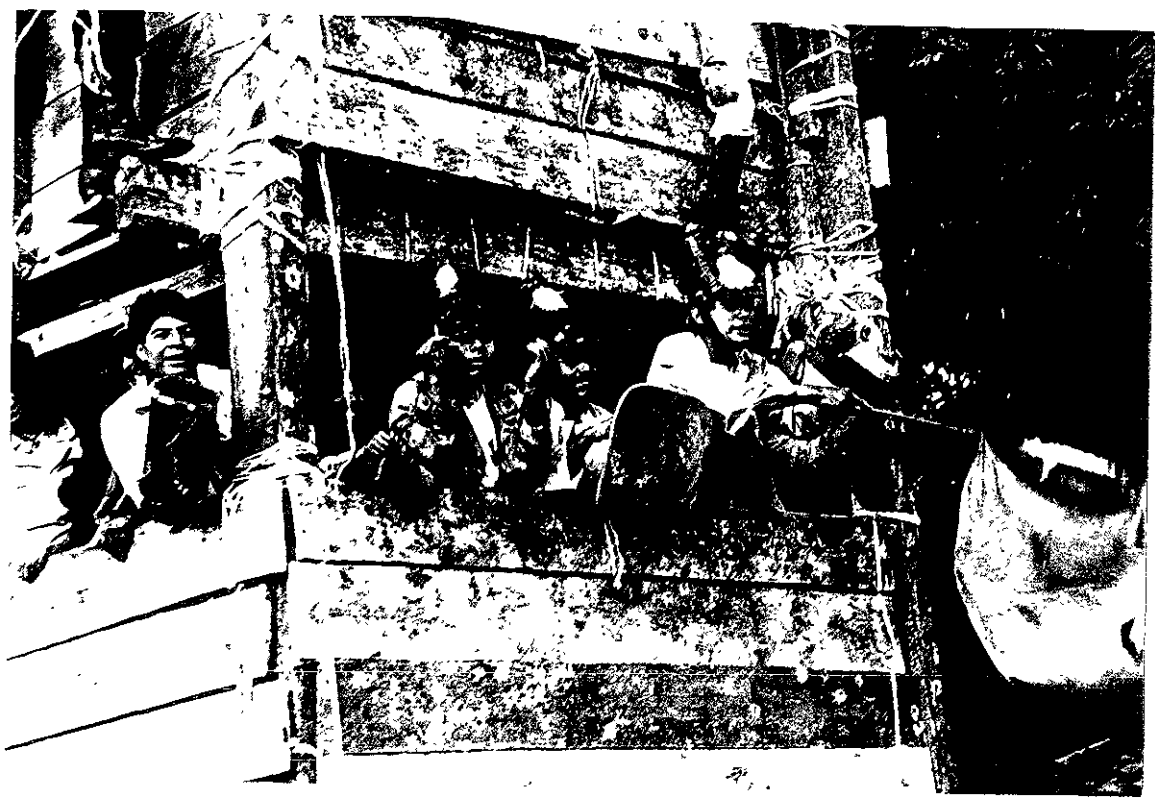


Foto # 9, Beltrán J., Fiesta de la Independencia, 16 de Septiembre, "El Simulacro"



Foto # 10, Beltrán J. Fiesta de la Independencia "El Simulacro" hombres vestidos de mujer

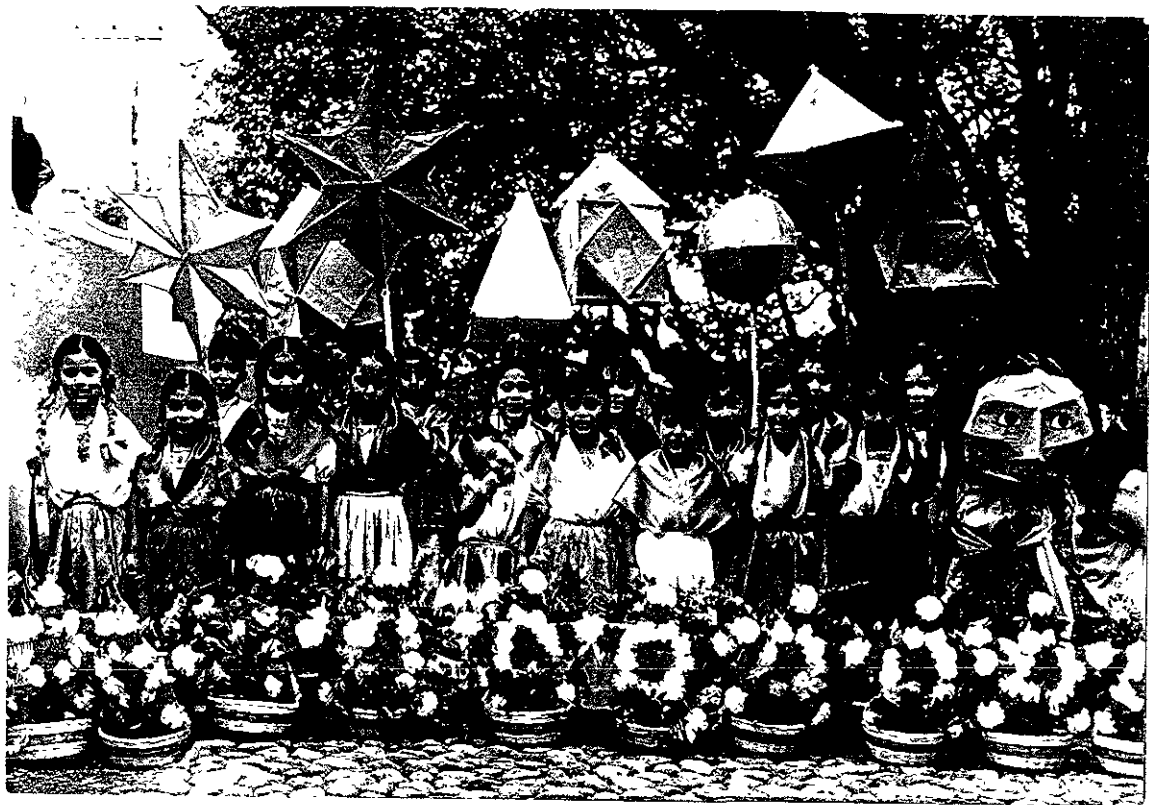


Foto # 11 Fiesta "El Simulacro" Día de la Independencia. Soldados en la torre



Foto # 12 Beltrán, J. Niños vestidos de negritos Fiesta "El Simulacro" Día de la Independencia.





Foto# 13, Andrés Hernández, Baile oaxaqueño de la Guelaguetza, Jardín de Niños, San Martín, Mco.



Foto# 14, Andrés Hernández, niños bailando, Jardín de Niños del Barrio de San Martín, Mco.



Foto #15 A. Colin, Familia en la cocina, El Zapote , Malinalco.



Foto #16, A.Colin, Doña Lucina y su nuera cocinando, El Zapote, Malinalco, Mex.

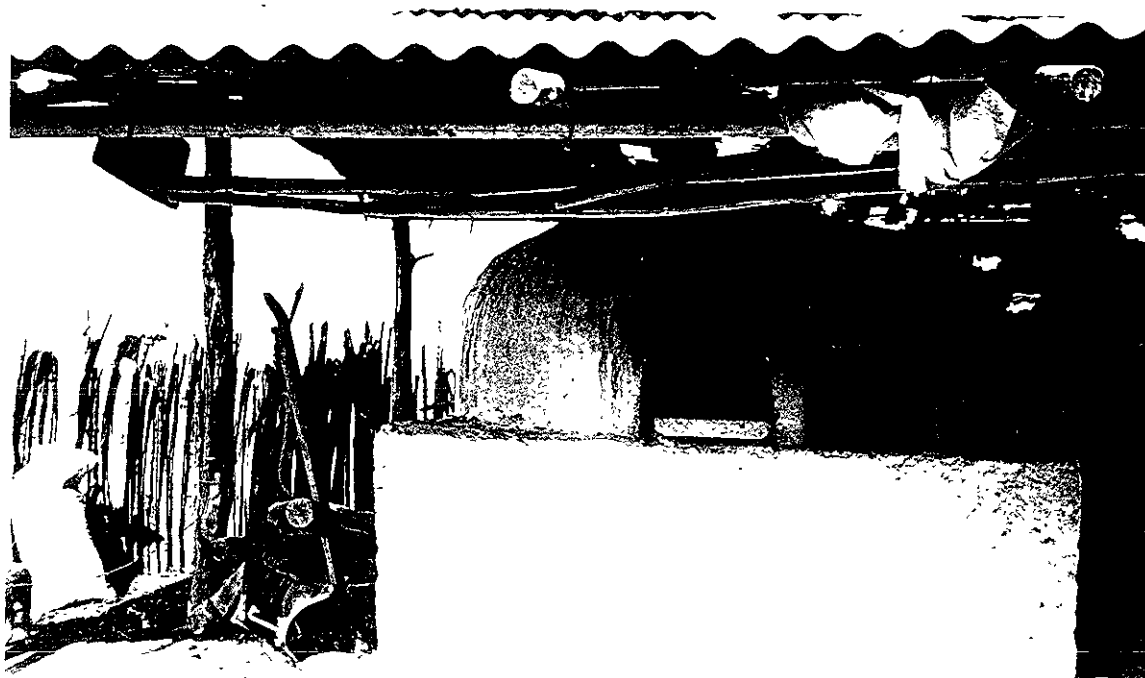


Foto # 17 A. Colin, Horno de pan para uso familiar "El Zapote" Malinalco, Mex.



Foto # 18 A. Colin, Temazcal para uso familiar, Barrio de San Martín, Malinalco



Foto # 19 A.Colin, Doña Reyna Cruz, partera, Barrio de San Martín, Malinalco

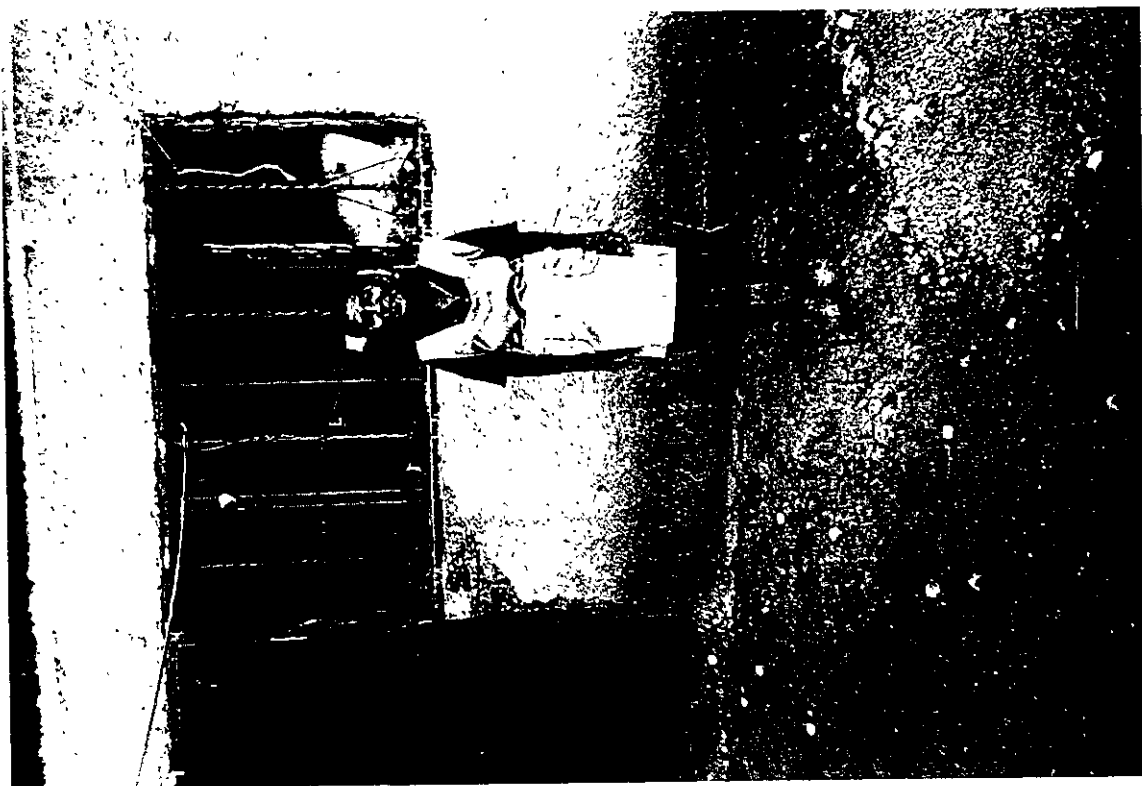


Foto No. 20 A. Colin, Doña Prajedes Rivera, partera, El Palmar. Malinalco



Foto No. 21. A. Colín, Doña Manuela Jiménez, partera voluntaria, El Palmar, Malinalco, Mex.

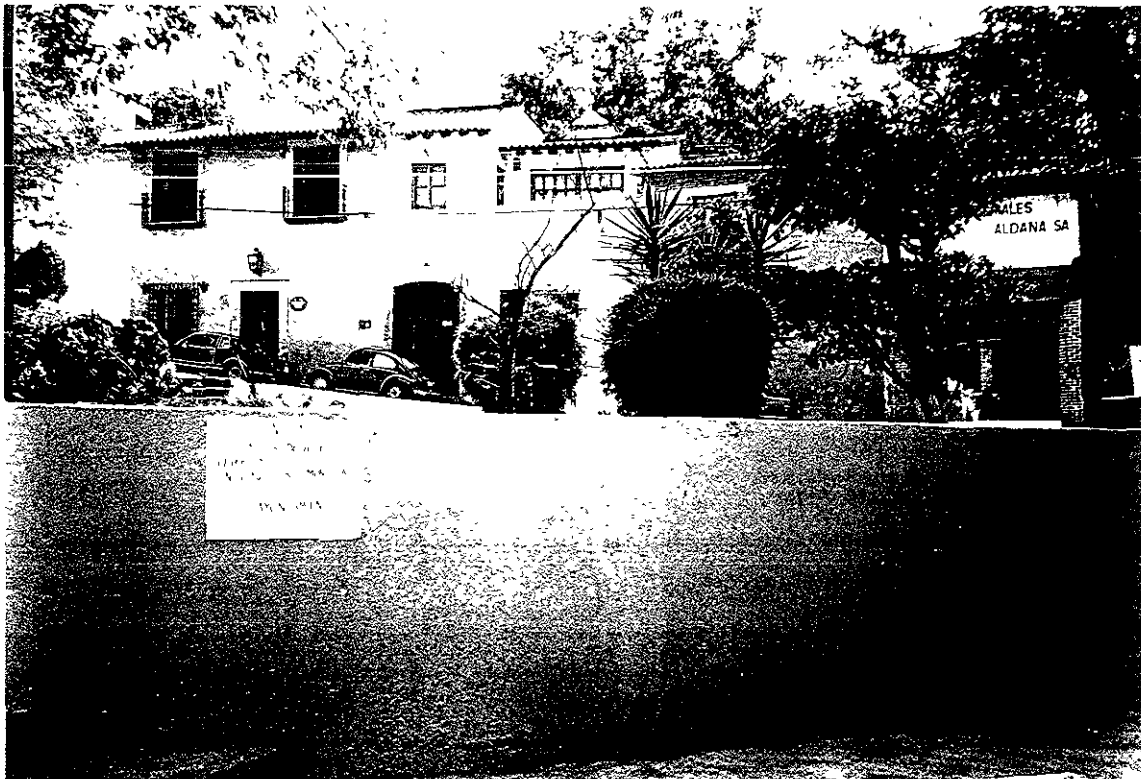


Foto No. 22. A. Colín. Aviso que indica "A partir de hoy se depositará la basura en el auditorio municipal. Atte. El Ayuntamiento" Semana Santa 2001. Malinalco, Mex.

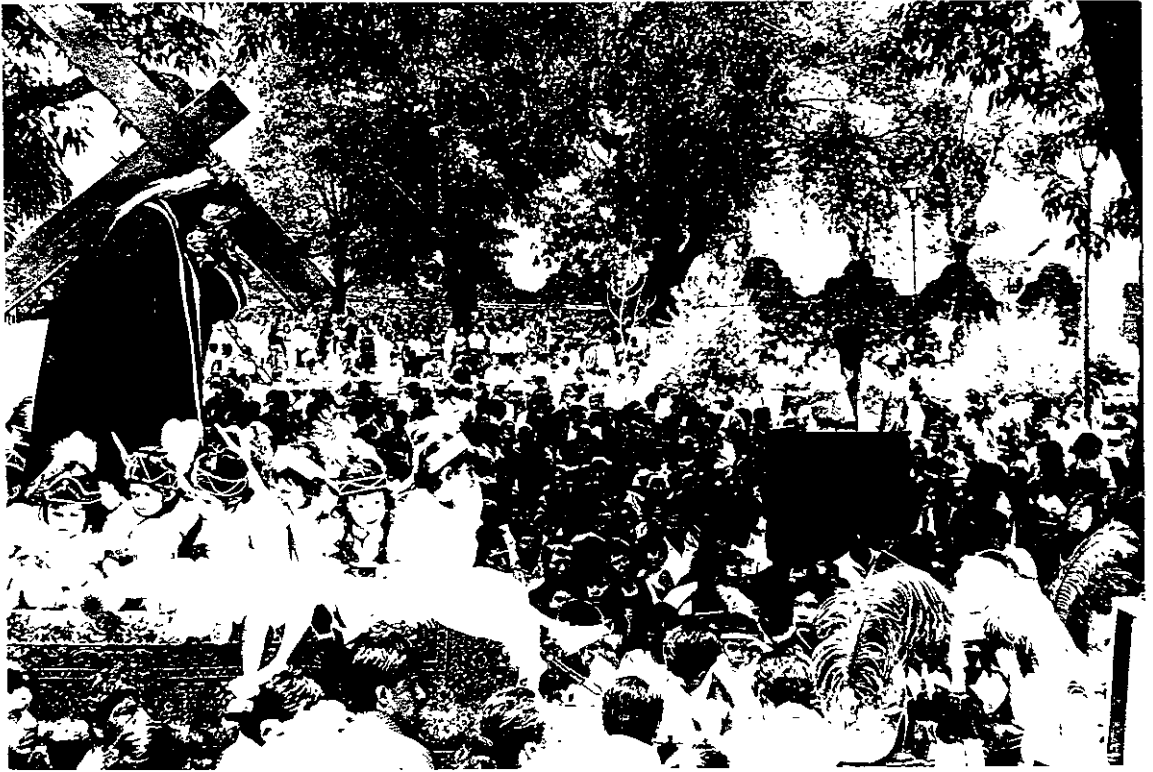


Foto # 23 Beltrán J., Semana Santa en Malinalco, Abril 2000, atrio del Templo El Divino Salvador



Foto# 24 A. Colin, Judíos que encabezan la procesión, niña "La Verónica" niño "Simón", Semana Santa Malinalco. Mex.



Foto # 25 A. Colin, Judíos de caballería, Semana Santa, Malinalco, Mex.

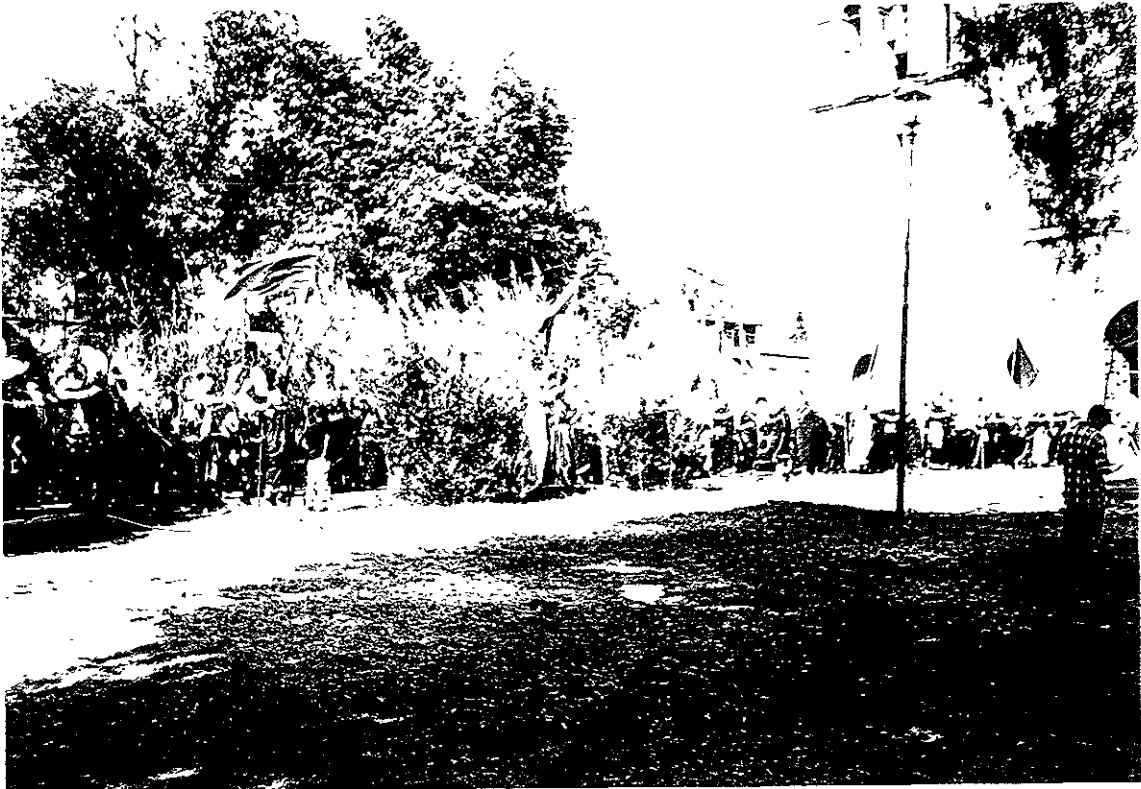


Foto # 26, Judíos de Infantería, atrio del Templo *El Divino Salvador* Malinalco, Mex.



Foto # 27 A. Colin, Judíos de caballería. Detalle de bordado de aves, Semana Santa, Malinalco



Foto # 28 A. Colin, Procesión en el atrio, Templo *El Divino Salvador*, Semana Santa, Malinalco  
Detalle ángeles flanqueando a *Dios Padre*





Foto # 29 A. Colin, Judíos de Infantería, Detalle de bordado 2 ángeles cara a cara

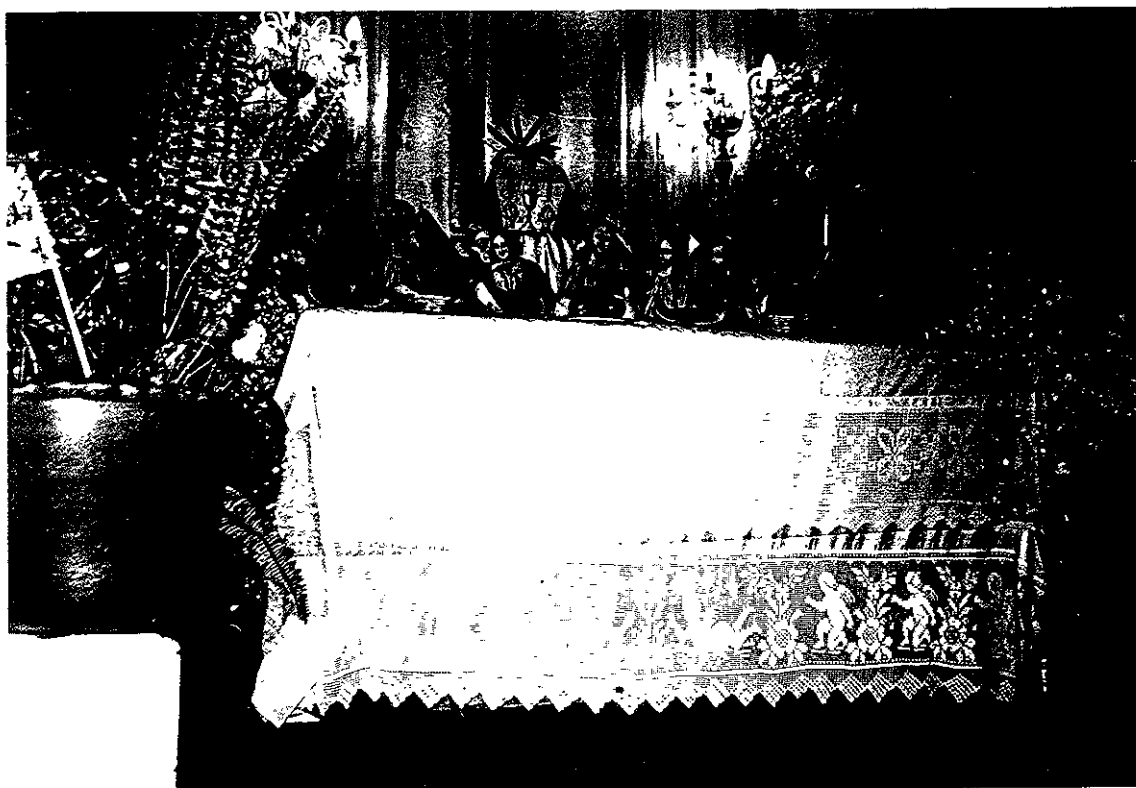


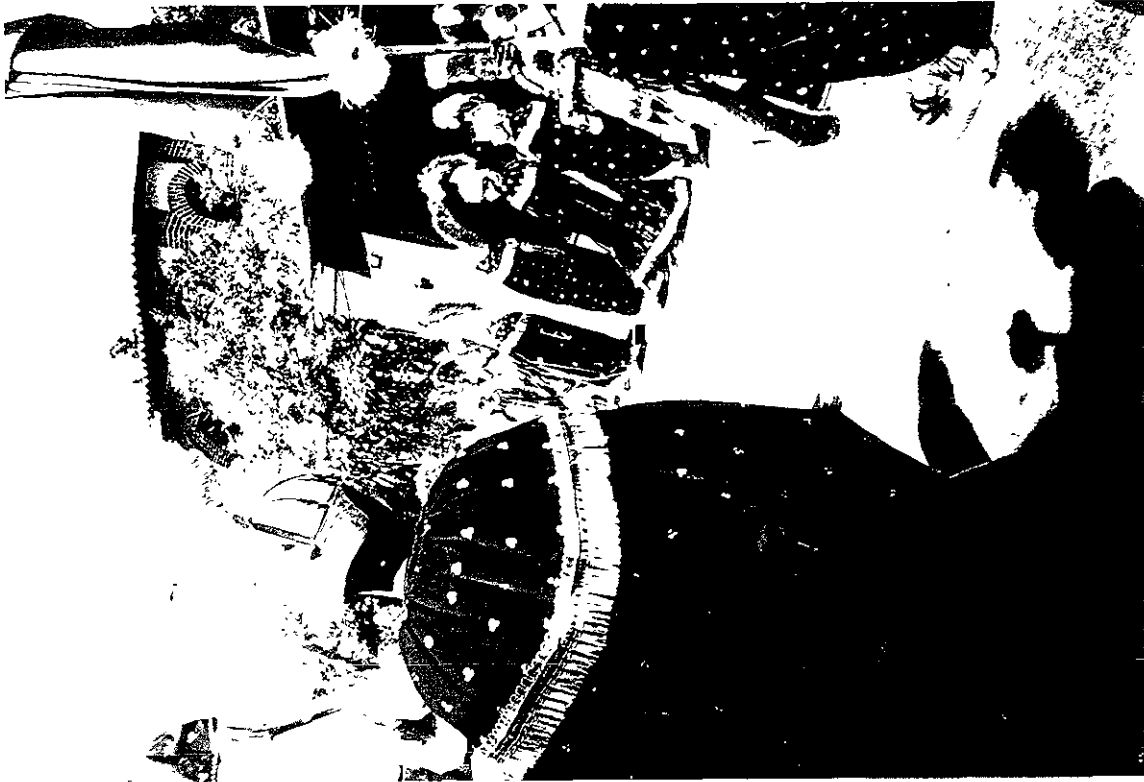
Foto # 30 Detalle de tejido, angelitos centrales de cara a una flor y tréboles de cuatro hojas. Cena muy mexicana:sandía. Altar del Templo Barrio de Santa Mónica, Semana Santa, Malinalco, Mex.



Foto # 31 A. Colin, Detalle de bordado: aves cara a cara flanqueando un cáliz judíos de infantería. Malinalco .Mex.



Foto# 32 A. Colin, Detalle de bordado: ángeles cara a cara flanqueando una cruz.. judíos de infantería. Malinalco. Mex.



Foto#33 A. Colin, Detalle de bordado: "Virgen de los Dolores" Semana Santa, Malinalco



Foto# 34 A. Colin, Detalle. Adorno de lanzas, centurión y judío de caballería, Templo *El Divino Salvador* Semana Santa. Malinalco



Foto#35 A. Colin. Detalle de bordado. 2 aves cara a cara frente a un cáliz



Foto# 36 A. Colin. Detalle. Plumas negras y blancas en ataúd de cristal de Cristo. Cristo "el guerrero sacrificado."

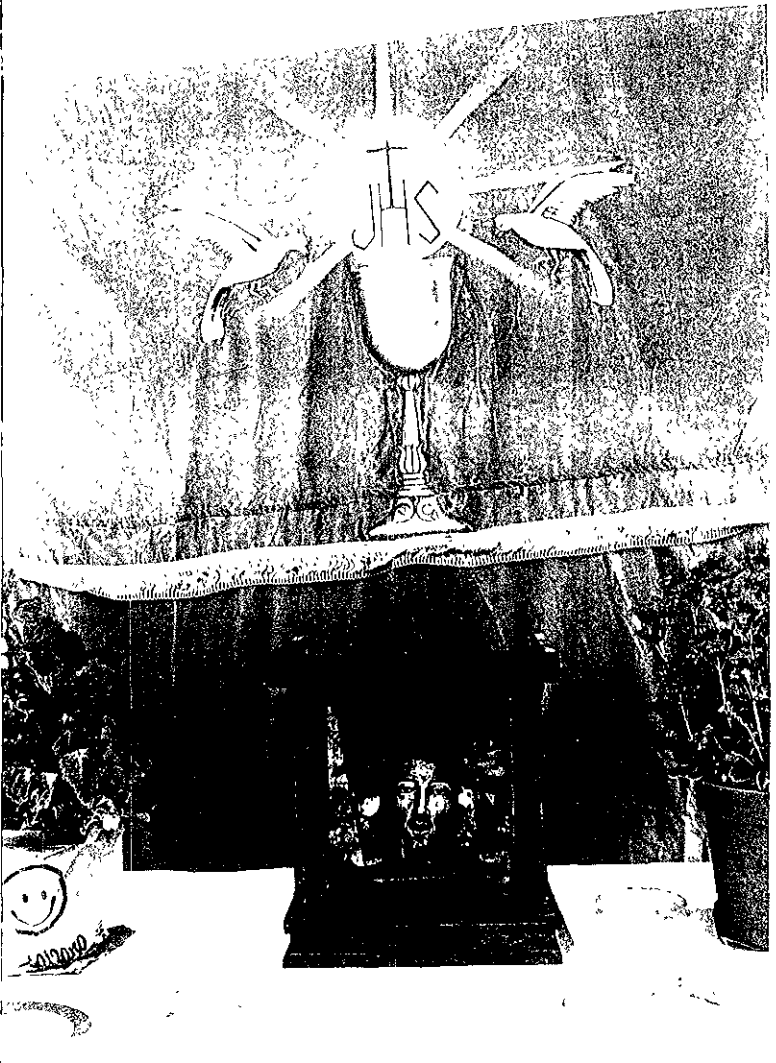


Foto # 37 A. Colín, Detalle pintura sobre tela. 2 aves ¿frente al sol? Templo de San Martín. Malinalco



Foto # 38 Detalle, dos aves frente al sol, 2 ángeles frente a San Martín. Arco de semillas, templo de San Martín. Malinalco.

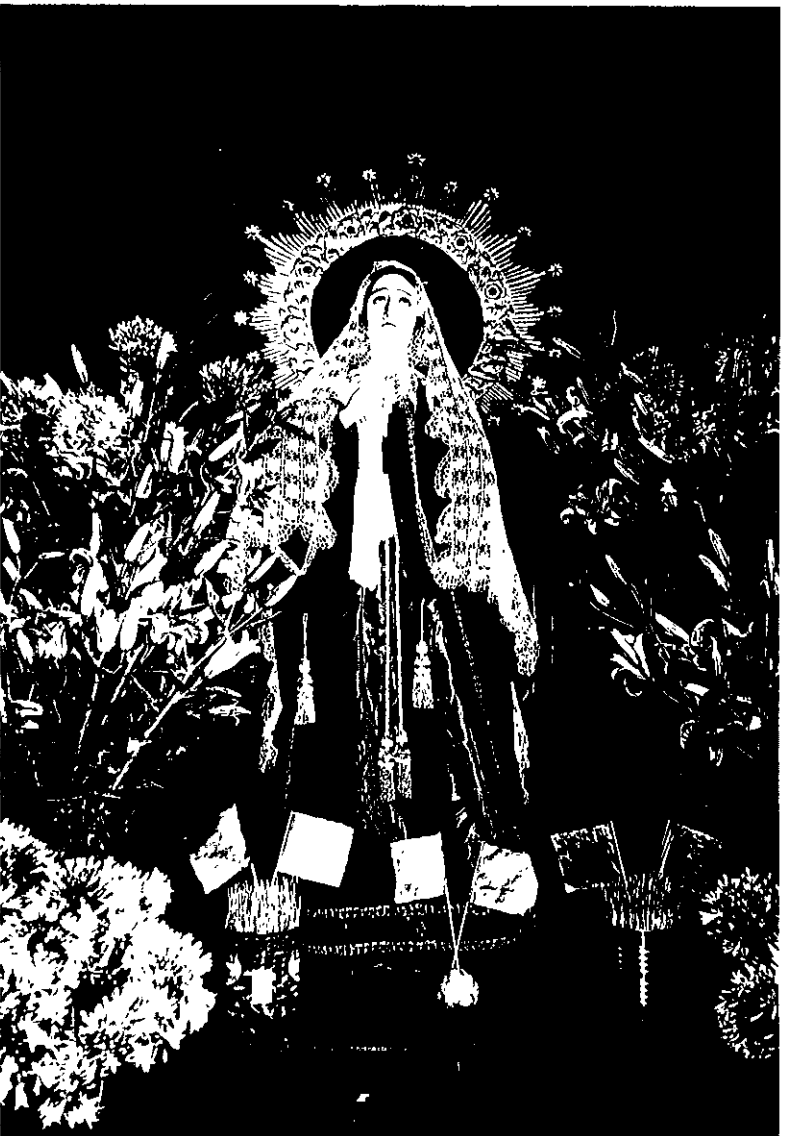


Foto # 40 A. Colín. Altar de "La Virgen de los Dolores", Templo El Divino Salvador, Malinalco



Foto# 39 A. Colín. Altares de *Nuestra Padre Jesús* Templo El Divino Salvador, Malinalco

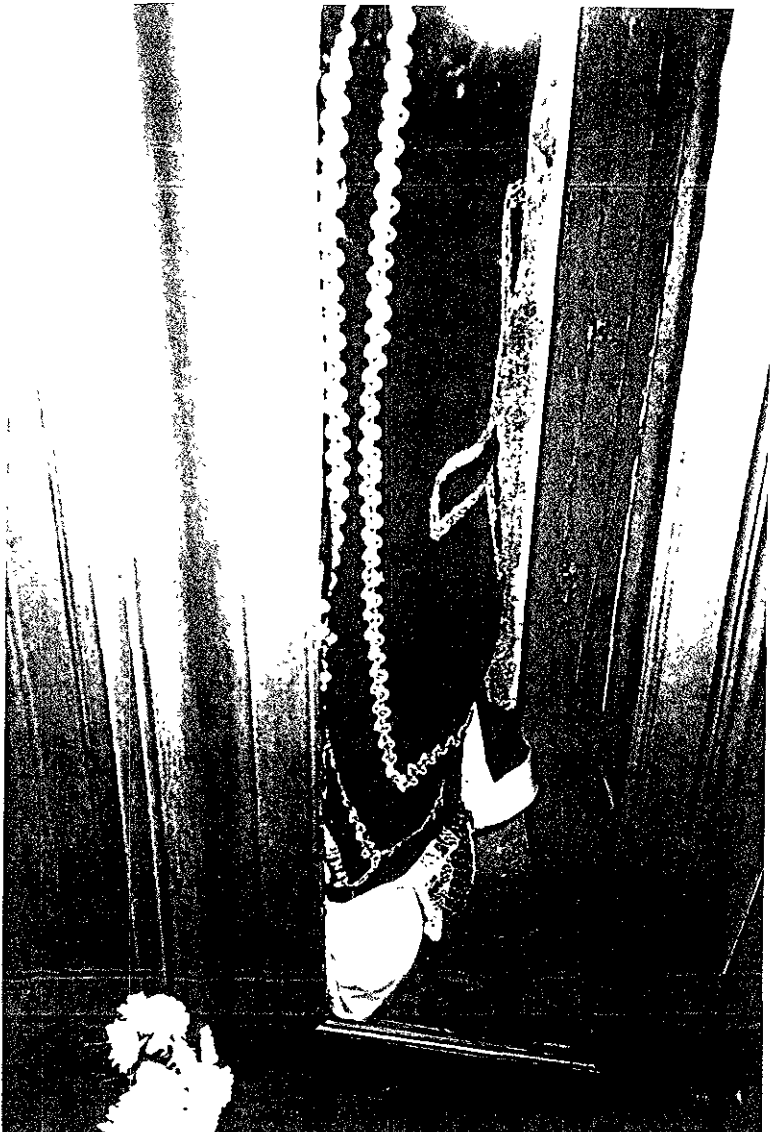


Foto # 41 A. Collin, Señor del Santo Entierro, Templo del Divino Salvador, Malinalco

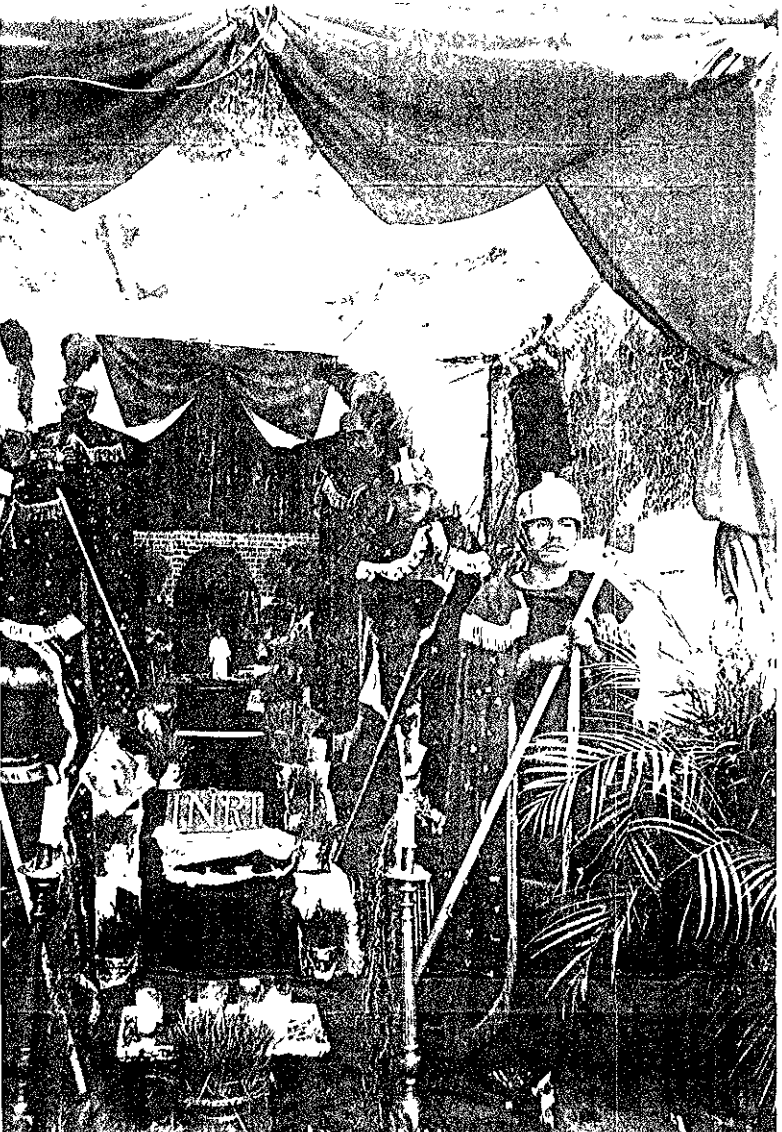


Foto # 42 A. Collin, Ermita en Barrio de San Juan, "cargos" de Semana Santa, Malinalco



Foto # 43, Andrés Hdez. Señor de la Escalera, Templo de San Martín, Malinalco

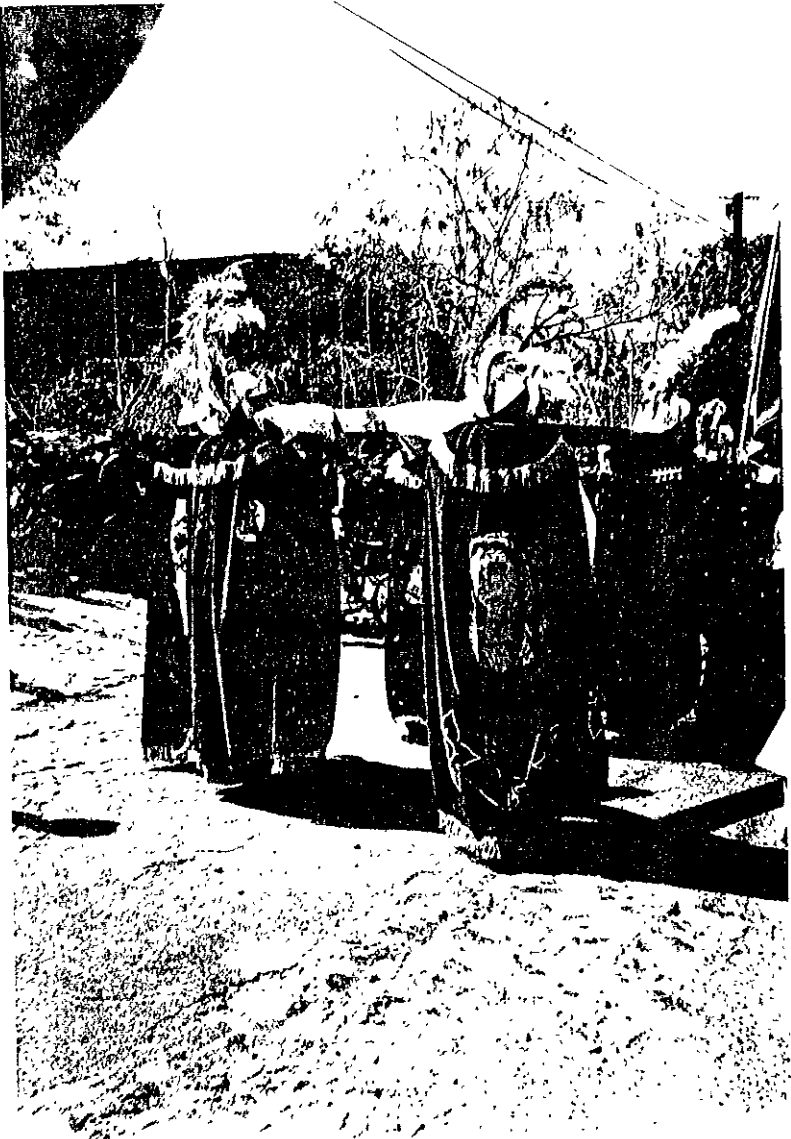


Foto # 44, A. Colín, Detalle. Bordado de la guadalupana, juicio de infantería, Semana Santa, Mco.





Foto # 45. A. Colín, Angelitas camino a la ceremonia de Semana Santa, calle Juárez, Malinalco



Foto # 46 A. Colín. Angelitas acompañando a Jesús. Atrio del Templo El Divino Salvador, Semana Santa



Foto # 47 A. Colín. Detalle angelita con pluma de papel de china. Semana Santa, Malmalco



Foto # 48 A. Colín. Angelita de 3 meses de edad. Semana Santa, Arrio del Templo El Divino Salvador, Malmalco



Foto # 49, A. Colín. Detalle mariposa bordada, judío de infantería en descanso. Capilla abierta, Convento Agustino, Malinalco.



Foto # 50, A. Colín. Entrega de "cargos" de San Juan, Detalle. El hombre de túnica roja es Judas, lleva un costal con monedas en la mano.



Foto # 51 A. Colín. Detalle penacho angelita, -Semana Santa, Malinalco



Foto # 52 A. Colín, Detalle del peinado. Angelitos en fieltro. Templo de Sta. Mónica, Malinalco



Foto # 53 , A. Colín Grupo musical, Las Truchas, Malinalco



Foto # 54, A. Colín, Grupo de músicos tradicionales, Semana Santa Templo de Sta. Mónica, Malinalco.



Foto # 55, A. Colin, Músicos tradicionales, interior del Templo de Sta. Mónica, Semana Santa, Malinalco



Foto No. 56 Don Braulio Hernández, director del grupo musical frente al altar familiar.



Foto # 57, A. Colim. Niña que baila en la danza de los guarincitos, 12 de Diciembre, Malinalco, Mex.



Foto # 58, Andrés, Hdez. Festividades Navideñas, La Huida a Egipto, Malinalco, Mex.



Foto # 59 A. Colin, Letrero que indica la dirección hacia el panteón, Cabecera de Malinalco

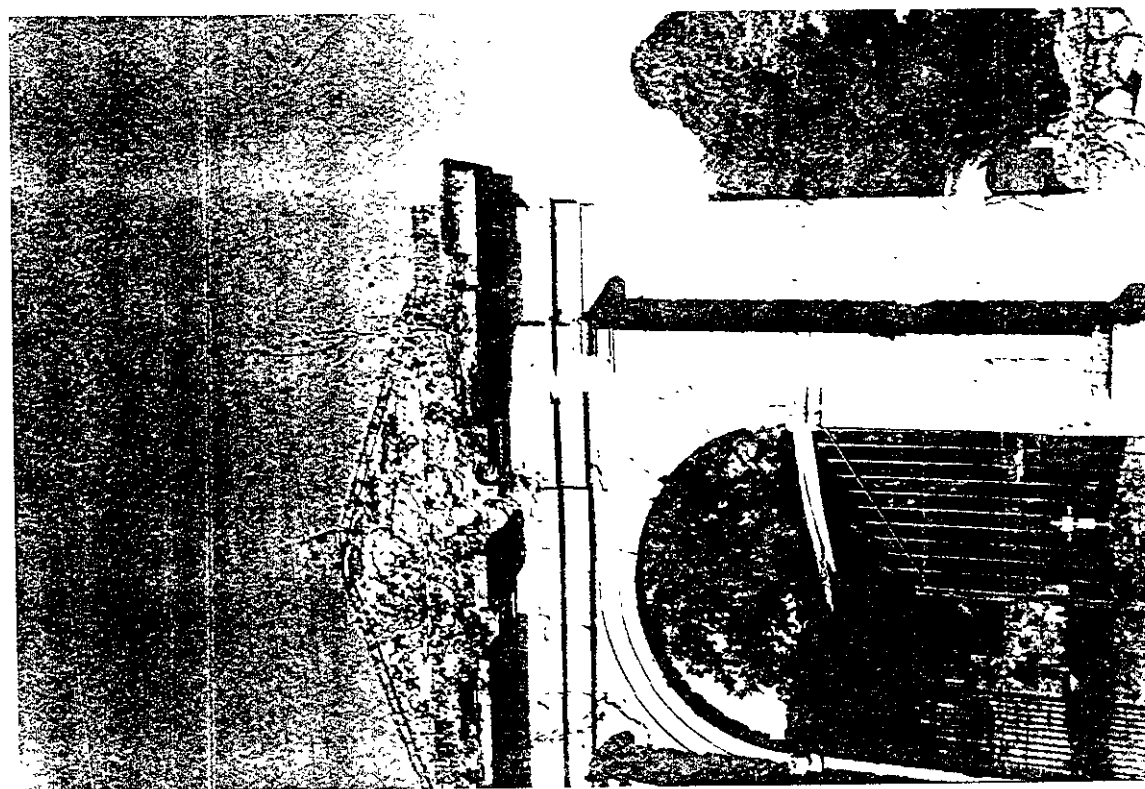


Foto # 60. A. Colin. Portón del panteón municipal, Malinalco, Mex.





Foto # 63. A. Colín. Atlagracia Jurado, comerciante. Pan y canastas de dulce para las ofrendas. Festividades de Día de Muertos.



Foto # 64. A. Colín. Detalle de canastas de papel con dulces tradicionales. Tíanguis nocturno, 1º de Noviembre. Día de los niños muertos.



Foto # 67 A. Colín. Río de Chalma, costado del templo agustino, Chaima, Malinalco

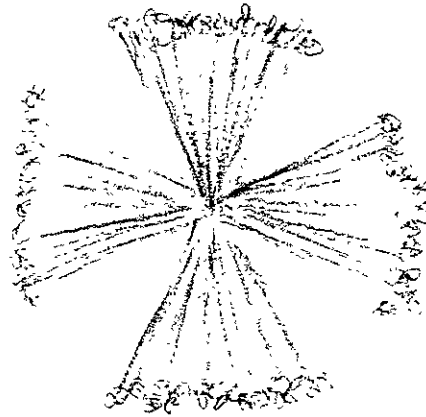


Foto # 68 A. Colín. Alrededores de Malinalco

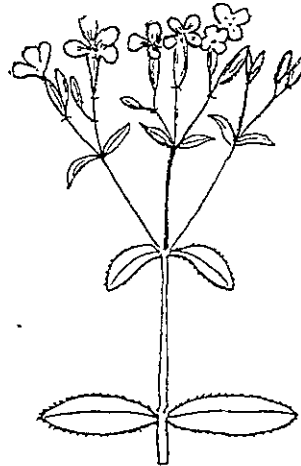


Ángel junto al Cristo de la Columna. Detalle penacho. Templo de Santa Prisca, Taxco, Gro. Siglo XVIII, tomado de *40 siglos de Plástica Mexicana*, Tomo Arte Colonial, México, Herrero, Impreso en Italia, 1970, Coord. Xavier Moysén.

OTRA FORMA DE REPRESENTACION "ANGELICAL"  
QUE NO ESCAPA AL SINCRETISMO

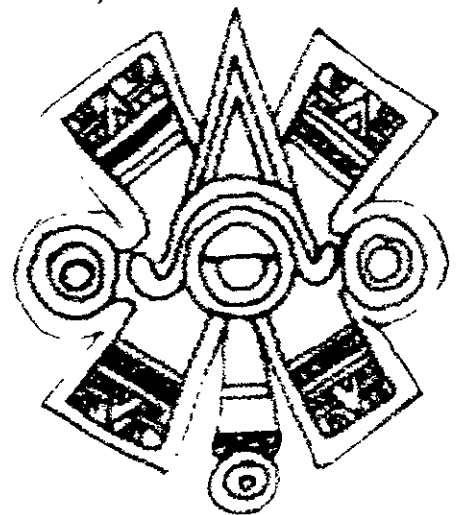
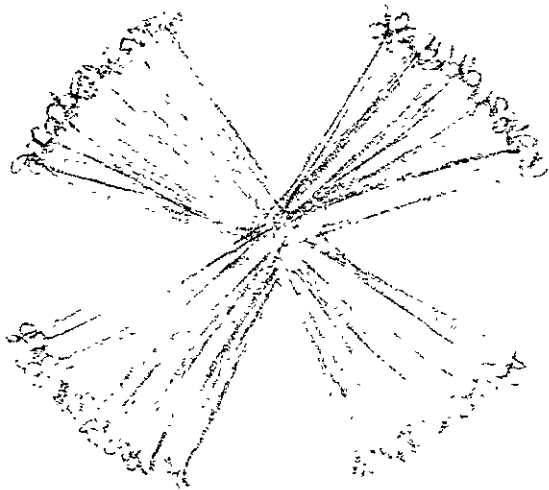


Cruz de San Miguelito, se coloca en la puerta de cada vivienda para ahuyentar el mal. Se teje con una planta llamada "pericón"

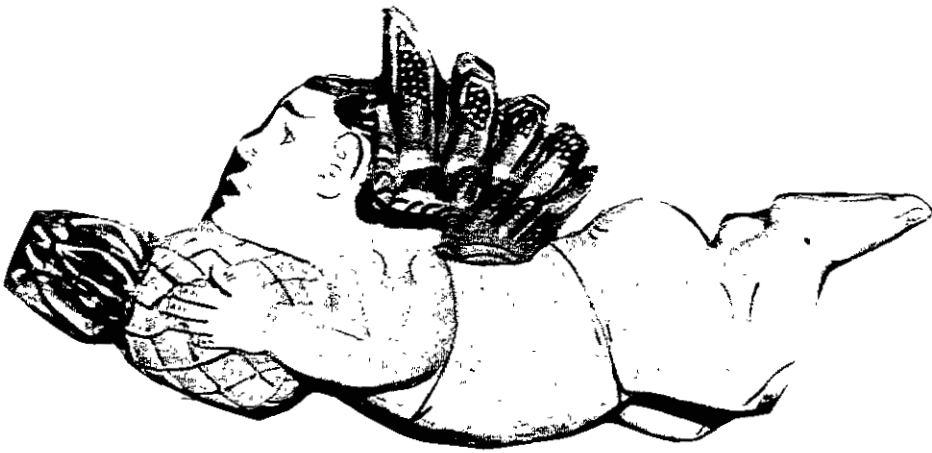


PERICON  
*Tagetes florida.*

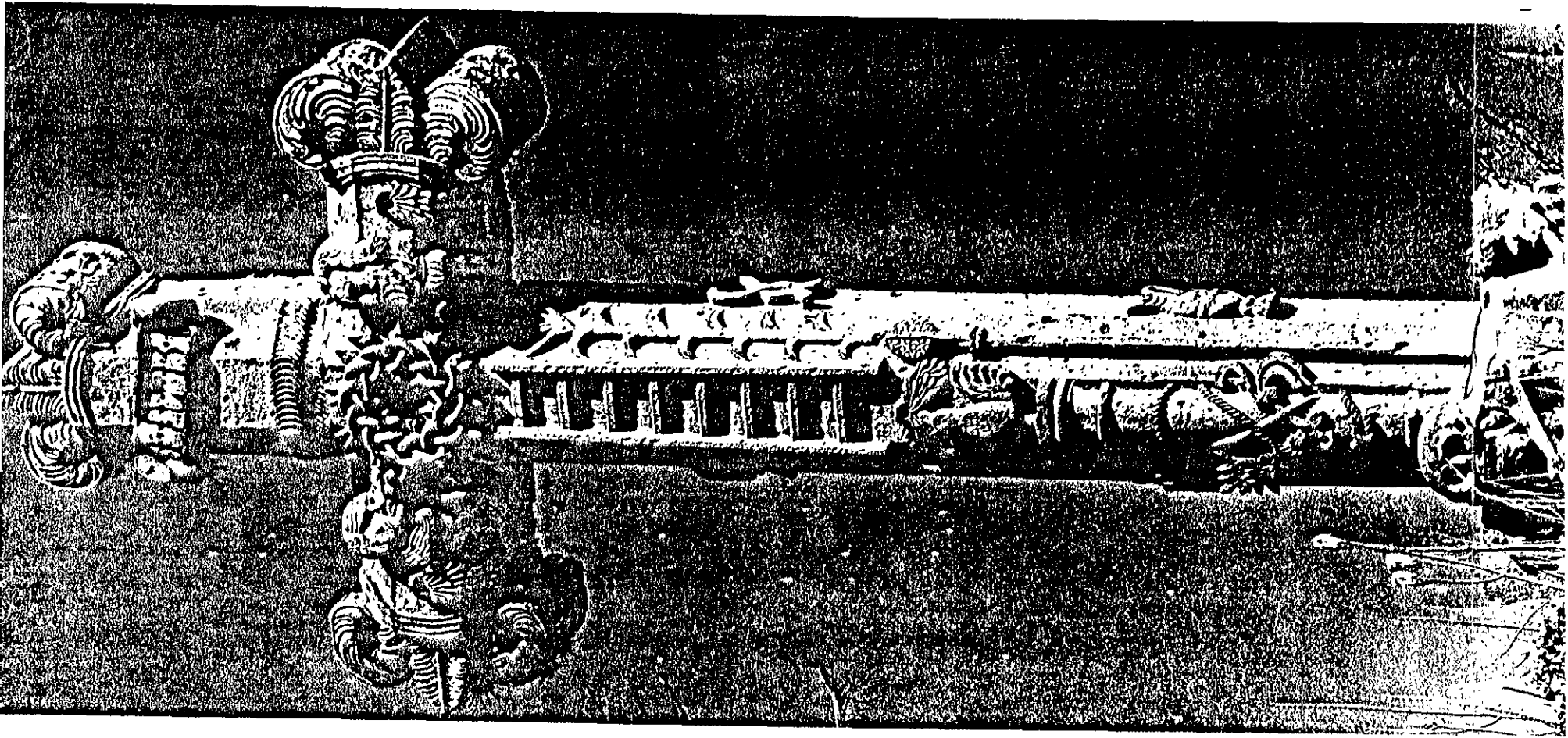
Representación de la planta "pericón" (*Tagetes florida*)



Si rotamos la cruz de pericón tenemos la representación de una mariposa. El sol nahui ollin, tiene también el diseño estilizado de una mariposa como se puede apreciar en el huehuetl



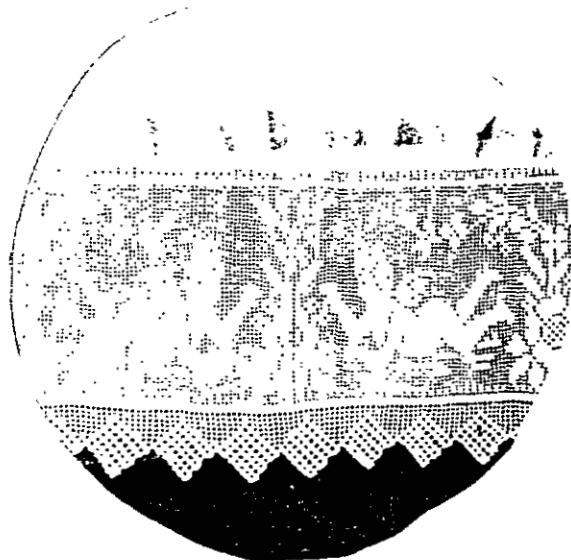
A. Colin/ Artesanía del Estado de Guerrero. ¿Angelito mexicano? ¿ O guerreros nahuas transformados en mariposas y aves.



*Cruz tequitqui, Convento franciscano, Cautitlán, Mex. Tomado de 40 siglos de Plástica Mexicana, Tomo Arte Colonial, México, Herrero, impreso en Italia, 1970, Coord. Xavier Moyssén.*



Cristo-sol flanqueado por dos aves azules (parte superior). San Martín flanqueado por dos ángeles (parte inferior). Arco elaborado con semillas, Templo de San Martín, Malinalco.

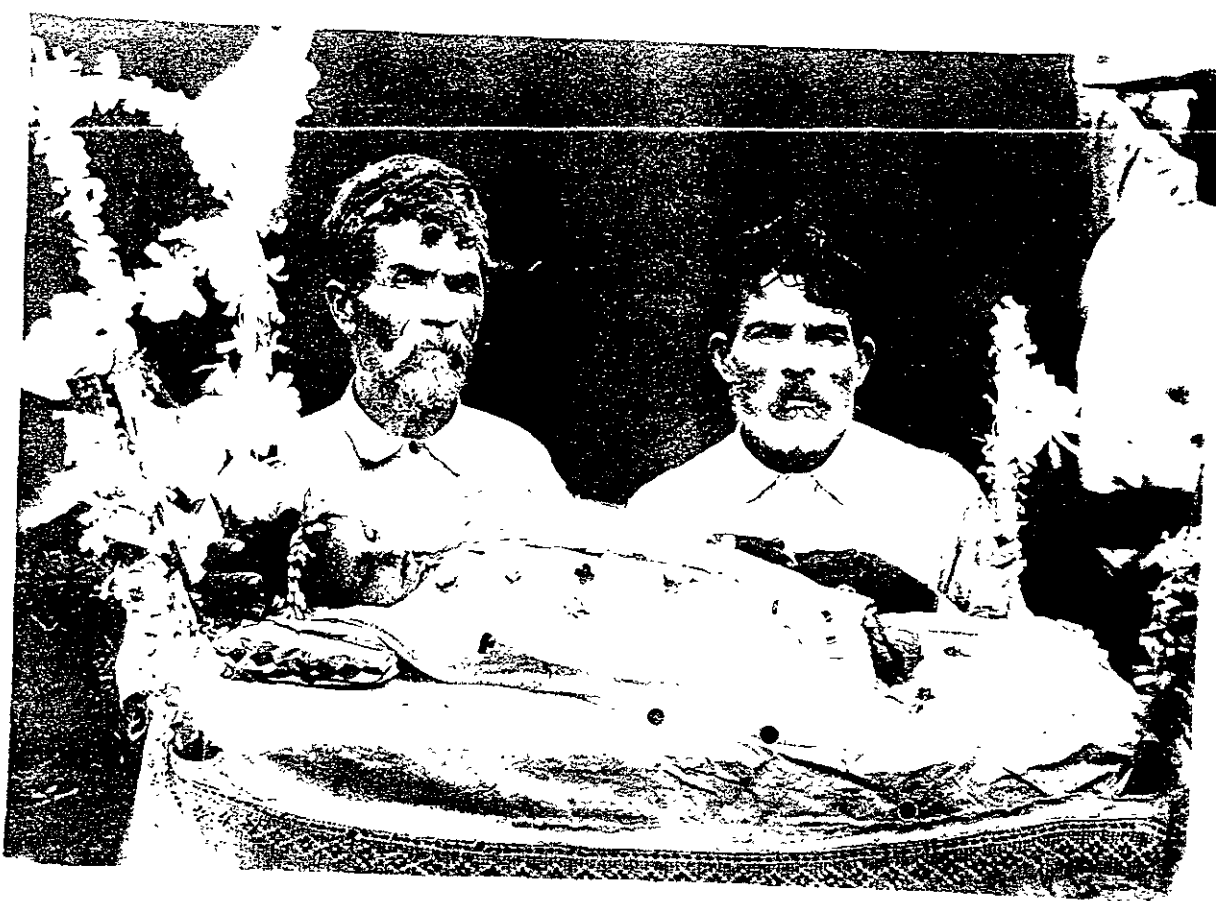


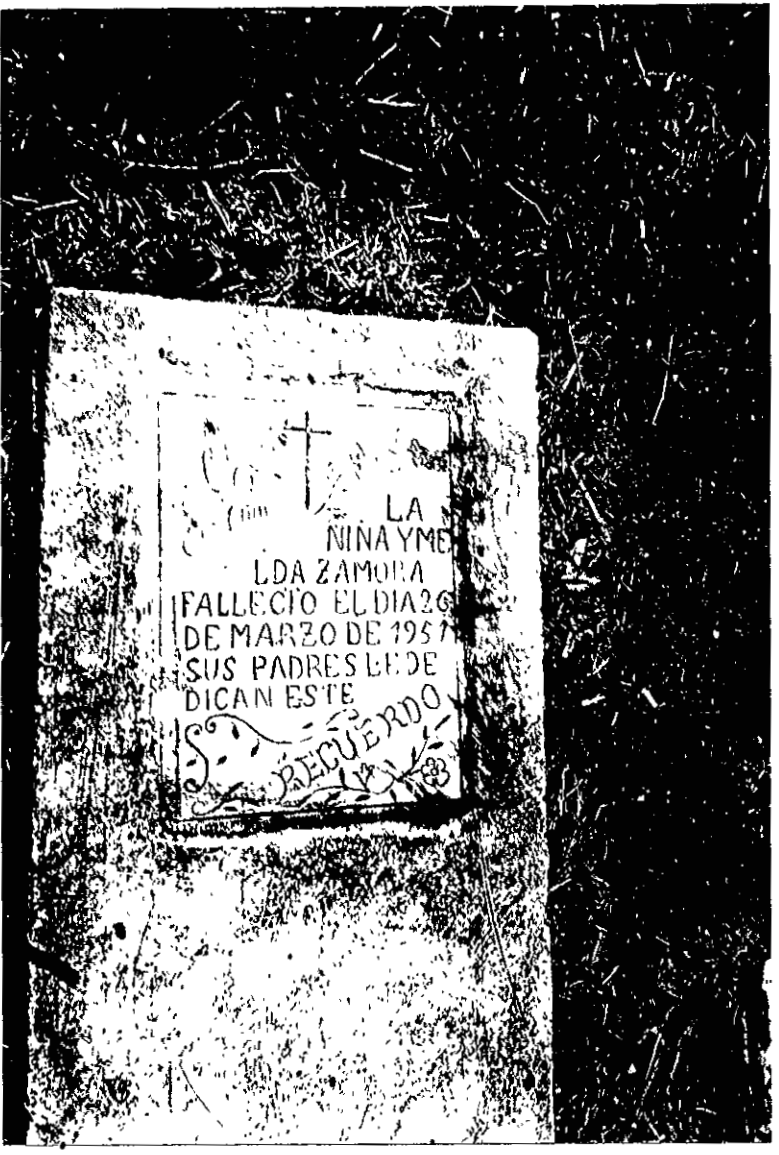
Flor de cuatro pétalos flanqueada por dos angelitos. Encaje tejido a mano. Altar del templo de Santa Mónica, Malinalco



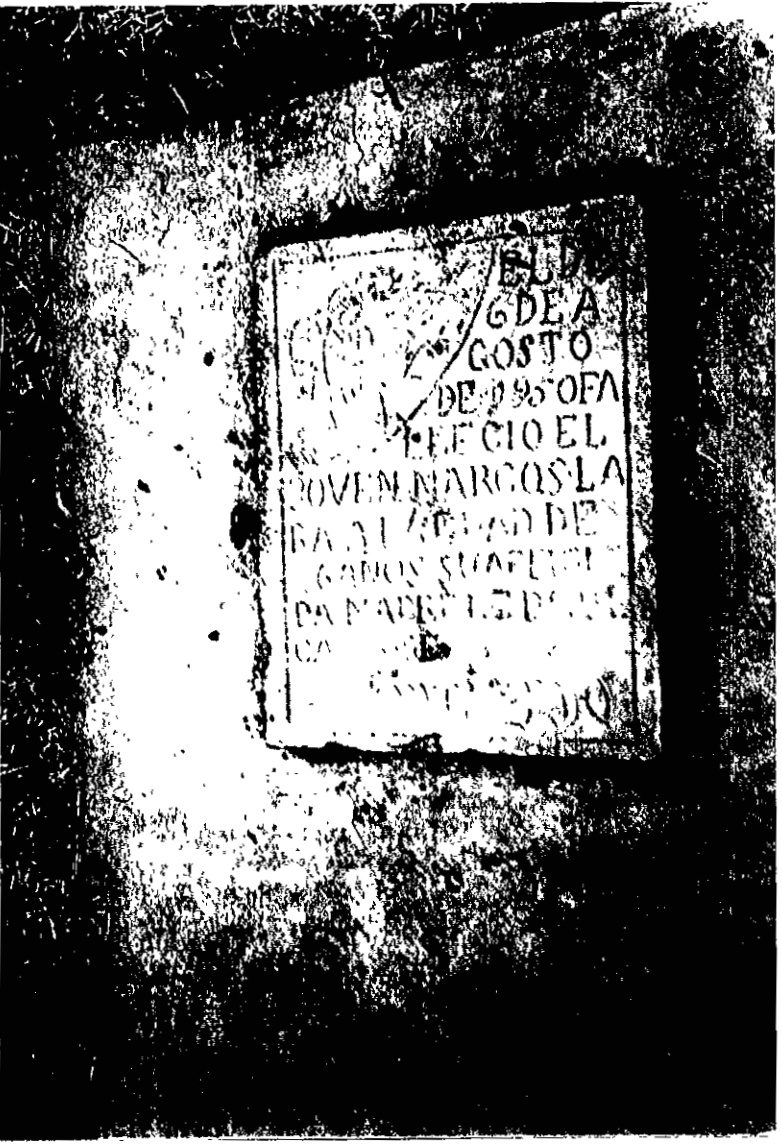
*Estampa de Juan Diego, flanqueado por dos aves azules.(Fragmento)*  
Templo de la Villa de Guadalupe, México, D.F.







Lápidas con cruz. Atrio del templo, Barrio de San Juan. La niña Ymelda Zamora, falleció el día 26 de Marzo de 1951, "Sus abuelos le dedican este recuerdo."



Lápidas con angelito. Atrio del templo Barrio de San Juan. El día 6 de Agosto de 1950 falleció el joven Marcos Lara a la edad de 26 años. Su afligida madre le dedica este recuerdo.

Actualmente los entierros se realizan en el panteón Municipal. La mayoría de ellos no lleva lápidas.

## CANCION

### TE VAS ANGEL MÍO

Te vas ángel mío  
Ya vas a partir  
Dejando mi alma herida  
Y un corazón a sufrir

Te vas y me dejas  
Un inmenso dolor  
Recuerdo inolvidable  
Me ha quedado de tu amor.

Pero Ay cuando vuelvas  
No me hallarás aquí  
Irás a mi tumba  
Y ahí rezarás por mí

Verás unas letras escritas ahí  
Con el nombre y la fecha  
Y el día en que fallecí.

Se repite  
Te vas ángel mío...

Esta pieza se canta cuando termina el velorio y comienza el cortejo rumbo al panteón. Refieren los músicos que es uno de los momentos en los que los padres, abuelos y hermanos inevitablemente lloran mucho, no obstante que el rito del velorio haya sido muy "alegre".

# Te vas ángel mío



Te vas án-gel mí-o ya vas a par-tir De  
Te vas y me de-jas un in-men-so do-lor re-  
Pe-ro ay cuando vuel-vas no me ha-l-larás a-quí -  
Ve-rás u-nas le-tras es-cri-tas a-hí Con



jan-do mi-al-ma heri-da y un co-ra-zón a su friv  
cuer-dei-nal-vi-da-ble mucha queda-do de tu a mor  
rás a mi tum-ba y a-hí reza-rás por mi  
el nom-bre y la fe-cha y el dí-a en que fa-lle-cí

## Doña Reyna Cruz ( partera del Barrio de San Martín)

Pues más que nada ire (mire), yo aprendí con una tía que se llamaba Natalia pero de parteras era desde mi abuelita, mi abuelita se llamaba Luciana, después mi mamá se llamaba Facunda, pero ella no me enseñó, me enseñó mi tía Natalia Jiménez que era hermana de mi mamá, después yo luego, yo hacía tortillas, no teníamos dinero, éramos bien pobres, tomé yo la pelota de masa, harta, que tenía yo que hacer muchas tortillas, era miércoles de ceniza, entonces vino aquí la vecina, porque mi suegro se iba a Chalma a vender. La nuera de mi vecina ya iba a dar a luz, la mamá de la muchacha estaba bien espantada porque venía de piecitos y era primer parto y mi tía me llamó, me dijo, hija, me dijo vengo a verte, para que por favor me vengas a ayudar a atender ese parto, porque está difícil, pero incluso no había carros, entonces no había coches, nada, nomás venían tres corridas al día (autobuses en tres horarios), era uno en la mañana a las 7 u 8 de la mañana, el otro bajaba a la una, y yo trabajaba a las 5 de la tarde. Nomás eran 3 corridas, y ninguna persona que tuviera un carrito, como ora que algunos tienen, no,...

Ahorita acabo de mandar a una (parturienta) para Tenancingo, porque no vive aquí, vive ahí donde se llama el Santo Desierto, el pueblito, el Palmar de Guadalupe. Entonces como esa muchacha es primera, muy chaparrita, muy chiquita de todo, entonces ya la taba (estaba) atendiendo una de mis sobrinas, que también es partera, pero me la trajieron (trajeron), porque vieron que no, que no se iba a aliviar (parir), llegando aquí, luego luego la revisé, y le dije no, tú no te vas a aliviar conmigo. No le dije, pero el bebé o la bebé, lo que sea, venía de sentaderas, ese iba a ser de corte (césarea) entonces yo tengo ahorita 35 o 36 años atendiendo parto, pero nunca me ha pasado, así que digamos ya se me murió una persona, no, nunca gracias a Dios, pero yo luego veo, cuando no están bien, luego luego las traslado a Tenancingo a Toluca, pero más más a Tenancingo, y si no aquí mismo, llamo un dotor ( médico) y si entre ese dotor y yo no vamos a poder luego luego (la envió) a Tenancingo. Y por eso es que nunca me ha pasado nada.

De niños muertitos sí porque ya los traen muertitos, si se los he sacado, y los doctores, ... también han nacido algunos niñitos deformes, que no tienen cabecita, nomás así de la frente, y ya están muertitos. También ha habido muertitos que se les mueren y no sienten (las mamás), luego tienen los bebés hasta ocho días de muertitos, pero sí es verdad, porque ire (mire) yo les he transmitido a los doctores, y ya no más se despellejan (el bebé muerto), pero después para que después para que no le llegue a dar una infeición a las mamases (mamás) les dan tratamiento, yo les digo, no, las tienen que llevar a tratamiento para que no vaya a ser una infeición, una enfermedá, que más que nada, pues ya muertito el niño adentro,

pues ya es una infección grave para la mamá entonces ellas, todos, pues me tienen muy bien, como le dijera yo, muy bien conocida, me tienen confianza, y aquí vienen muchas gentes hasta maestras.

Ahorita una maestra de Chalma se quería venir a aliviar (parir) conmigo, que si tocara en la noche, que no quiere llegar al ISSSTE ( clínica para trabajadores del Estado), que no sé porqué no quiere llegar al ISSSTE, pues yo le digo, ...es primera, (primeriza) y a usted le tienen que dar su incapacidad (permiso para no laborar), dice ella, pero ya la tengo, y pues no sé pero... , yo lo que les he dicho, que luego dicen que algunas vienen...maestra, una hermana de la que se va a aliviar (parir) vino y me dijo que la había citado el doctor al mes y que viene porque se sentía molesta, ella perdió la cuenta, se sintió molesta, y la reviso, le digo, oiga maestra, ¿ le dijo el doctor que para aquí un mes?, le digo mire sabe qué, junte sus cosas y si ya las tiene juntadas o sí... a dónde se va a ir a aliviar (parir) dice voy a ir a Toluca, ya tiene juntas sus cosas (preparar su equipaje), dice ya, le digo pues mire váyase y ya se va a aliviar, nomás le va a dar tiempo de llegar, pero váyase en un especial (taxi que trabaja fuera de horario), no y ora tá (está) de agradecida y ahora por esa misma confianza quiere que su hermana se alivie conmigo, porque yo le dije que sí ya se iba aliviar de su niño. Dice que nomás le dio tiempo llegar y contrató un coche para que se la llevaran a Toluca ya con los pasajeros, se alivia en el camino, si porque el pasajero va subiendo y bajando, en eso pues parece que no, pero( se hace) una hora (de camino) y ora está de agradecida, porque dice "me salvó" me hubiera aliviado (parido) en el camino, y ora ella tiene mucha fe y mucha confianza me tiene, porque dice que le ha salido las fechas que yo le (he) dicho. Porque vino de tres (por tres embarazos) y de los tres yo le dije a las fechas que se iba a aliviar (parir) y sale, y no nomás (nada más) ella sino que otras personas han salido.

Y otra...un prematuro que nació, en lo que andaban para acá y para allá buscando...pues entonces no había también casi gran cosa de coches o de sitios así que hubiera aquí, también en lo que andaban para acá y para allá buscando, nació el bebé y también en el general (Hospital General) aquí en Tenancingo tuvo que haber llegado ese prematuro, pero le corté grande la cuerda (el cordón umbilical) porque a esos les tienen que meter este... me parece que por ahí les ponen sonda para que agarran vida más...así me dijeron, quien sabe, yo no sé porque no lo he visto, pero yo después...a los tres días me mandó traer el doctor aquí de Tenancingo del general (Hospital General) pero yo no me espanto porque yo sé que los trabajos los hago bien, entonces este me dice...este...que llego y pues me mandó el nombre, que llego y que me presento buenos días, si, pregunté y saludé, a ver ¿cual es el doctor que me manda traer?, sí señora, ¿ya usted llegó?, le dije "sí" ¿usted es seño Reyna? ¿sí? Ya que agarro y que me pasan, que me presentan con el doctor, y ya que me dice, no, señora dice pues la felicito, porque este prematuro... si otra persona que no supiera...lo hubiera dejado perder, pero mire este bebé tá (está) bien, ¿cómo supo? ¿quién le enseña? Le digo pues mire, yo creo que las alvertencias (advertencias) ya las he de tener un poco preparadas

porque pues depladamente (sic) yo sé que cortándole el ombligo lar...este ...grandecito creo por ahí los auxilian cuando ya están. Dice pues tá (está) bien..

-O sea que usted recibió al niño, lo ayudó a nacer, y luego lo mandó al hospital

-Si, pues, pero ya a la mamá ya no, se fue nomás el bebé, el puro bebé se fue, la mamá se quedó en su casa, pero el bebé estaba asinita (así) (hace gesto con las manos de que era muy pequeño) chiquitito...y ya me dijo el doctor, que taba (estaba) bien, y que le había yo dado muy buena preferencia a ese bebé y que pues que mas que nada si se había ...se logró...no ahora ya está el chamaco así (señala con el dedo una talla de un niño mayor)

- Ha atendido muchos niños
- Si y ya le digo, y por eso mucha gente me tiene confianza, entonces también de abortos, muchos... ve que luego que los doctores, porque ya se ve que ya tienen mucho sangrado mejor les hacen legrado. Pues fíjese que yo no. Si llega una persona, y que todavía le siento que tá (está) el productito (productito, feto), porque luego luego se siente, luego, agarro, y luego luego las acuesto, les pongo un té, ire (mire) se le pone: raíz de la fuerza, romero, chinicuil, planchana, guayabiyo, raíces de chichicastle del chiquito, y un camotito de guasúchil, y otro ...este...una cascarita de jitolín,
- Le ponía un poquito de cada uno
- Si de todo un poquito y luego luego las acuesto y les estoy deteniendo un poquito su vientre y luego les doy un aventón de alcohol en la cadera y con eso se calma luego luego el sangrado. Y ya. Si ya se le quitó en una hora... sólo que ya te (esté) muy despegado ( de la matriz ,el producto) que ya esté casi aquí (señala abajo, en los genitales) pus (pues) como cree que va a detenerse, ya no, porque hay unas personas que vienen que ya tienen como cuatro, cinco días (de sangrado) y pus ese ya no se logra. Pero sí ayer empezó (el sangrado) y luego llegó anoche, pues ese si se queda. Pero eso ya no es...como le dijera yo...si el que ya tá (está) ya bien despegado ya ta en camino ¿cómo lo voy a subir? Pus ya no, ya no se puede, pero si todavía hay oportunidad... no y el trabajo es que se les quite...como le dijera yo... que se les quite tantito lo de.. el sangrado...y que ya va a empezar a sangrar de vuelta otra vez se le da otra roción (rociar) de alcohol, frío, se agarra un puño, azotado...(hace la señal de arrojar un chorro de alcohol con el puño) y no se tiene que levantar , y yo les digo no van a tener relaciones (enfática) durante una semana, se van a cuidar, porque si ya se quedó... pero no las dejo ir en dos días, ahí tienen que tar (estar) acostadas y ya, y si se les queda.
- Es un bonito oficio doña Reyna

- Y yo no sé ni leer, porque no sé, ahí tengo unas pastillas, porque o sea que yo ... compro medicamentos de los que yo conozco para cuando el parto, la inyección, y para después, hay de dos, para detener el sangrado, una hemorragia.
- Cuando vienen y que la barriga se les ve muy chiquita, las toco, luego ya les digo oye ya tienes seis meses, luego me dicen que si adivino; no, no adivino. Pero se siente, ya mis manos saben, luego vienen algunas y que se les ve bien grandota la barriga y que tienen pocos meses, oyes apenas estás ajustando cinco meses y luego me dicen si ¿a poco usted adivina?, les digo no, no adivino, lo que siento y ahí (ahí) voy y ahí voy y luego hay algunas que luego les he tomado una fecha, ya dos, una de Chalma me llegó pero entonces (entonces) no pude atender el parto taba (estaba) yo operada de la visícula (vesícula), me llegó y me dijo no pus ya hasta me pusieron suero para que ya me iba yo a aliviar (parir) pero ora (ahora) ya me mandaron pa'(para) Tenancingo. Una señora que me conoce que de todos sus bebeses (bebés) la atendí se llama Petra, dice este.. me mandó a que viniera yo a revisarme con usted, le quitaron el suero y la mandaron pa' Tenancingo con un doctor del centro de salud, y que pus que no que como se iba a aliviar si todavía le faltaba. Nomás (nada más) le removieron los dolores pero no se alivió, entonces me dijo, yo me siento ya re-mal pero ora que ya me quitaron el suero ya hasta me descansé, me mandó Petra que viniera yo a que me checara, y si, que la reviso, le digo ira (mira) muchacha, se llama Silvia, le digo ira (mira) te vas a ir, te vas a regresar, todavía no te vas a aliviar, será dentro de doce o trece días, pero ya si te vuelves a sentir mal, pasas, para revisarte, te doy una checadita, si ya es, te vas. Si y a los doce días precisamente, fue, ya que pasa, a las seis de la mañana que llega, y yo casi a penitas me volteaba, porque estaba yo bien apenas cinco o seis días de operada pero como tá (está) uno ya grande ya no se cierra uno (se refiere a la cicatrización de la herida quirúrgica) tan fácil, se tiene uno que cuidar un poco y ya me dijo que... y ya le dije ahora si te vas a aliviar (parir) le dije ahora si vete,...pues yo en Tenancingo tengo muchos doctores con quien me ayudo, allá con Antonio González, o con el Cuevas o con Miguel Angel Morales, tres personas las que yo quiero, y de aquí con el doctor Noé o con César y ya.

No y una vez también fui madrina de medalla de una boda y me fui a la ...(registro inaudible) y que vienen a buscarme que ya se iba a dar a luz la muchacha, y llegué y que me dejó la razón, y que agarro mi maletín y que me voy y que llego y ya el muchacho no apareció, ya andaba viendo los doctores y que llega con el doctor Noé me llevó bien, luego que llega el muchacho y como vió que no se paró luego luego el doctor, diría pues adivinar aquíoras (a qué horas), que se pone chasco y que se va a ver al doctor César, ire cuando el muchacho llegó, ya estaba yo allá, ya estaba Noé y ya llegó con César, tres personas para atender un parto y ya después de guasa, de relajo (en son de broma) dice el doctor César: "y orita (ahorita) viene Peralta" pero yo a ese casi no le llamo muy rara la vez. Nos cantonéabamos (sic) de risa, porque todavía le faltaba un poco a la muchacha, le



digo bueno doctor de ustedes a ver quien de los dos. No, doña Reyna usted se la va a echar, ya la vió, usted llegó usted se la echa. No doctor, usted (usted), -no, no,. Usted ya que quedan los dos doctores de acuerdo a ver cual de los dos, usted o yo, no, doña Reyna y ya. Y fijese la primera vez fue bien normal y la segunda (el segundo embarazo) fue de cesárea.

- Es raro, no porque dicen que es más fácil el segundo embarazo que el primero.
- No, lo que pasa es que los doctores son... que le dijera yo...violentos, no quieren esperar un rato, no quieren trabajar más, no no es trabajar, es esperar, pero sienten que si les llega otra, por atender una se les va otra, eso es lo que pienso, pero ¿quién sabe?

He atendido como tres personas o cuatro que ya tienen dos cesáreas, y el tercero yo me lo aviento a atenderlas y han tenido a sus bebés normal, ¿quién sabe porqué? Pero me tienen más confianza como que si ya me reconocieran ya, demasiado saben que nunca me ha pasado nada... y por decir de cuello cerrado de adentro del útero, que no va a pasar ese bebé, he mandado cuatro al doctor.

¿En toda su vida de partera, en 38 años que tiene de trabajar sólo 4?

Si en todo ese tiempo sólo cuatro muchachas que han tenido el cuello del útero muy chico, en ese canal va a pasar el bebé, pero si es muy chico no pasa, a esas les tienen que hacer a fuerzas cesárea, porque eso no es de acá de la vagina, es de arriba, del cuello, y dicen ¿pero cómo sabe? Pues si con el tato (tacto) se sabe, porque si ya está muy restiradito el cuello, pus (pues) ya ¿donde va a estirar más? Pus (pues) ya no y ¿cómo sé? ¿quién sabe?

¿Y cómo le enseñó eso su tía?

Pues yo mi tía nomás (nada más) me enseñó del parto que venía de piecitos, me dijo mira (mira) hija le vas a agarrar para agarrarle sus piecitos y yo lo voy a estar empujando, y yo le voy a cortar, yo todo, y me dio un pañal para irlo, como dicen aflojando, para que vaya jalándose pa'fuera. Y ese fue el primero, pero yo nomás ese (nada más) y como a los ocho días, mi tía ya se ponía enferma en cada parto que atendía, ya estaba viejita mi tía,

-¿Qué edad tenía su tía?

-Uh mi tía atendió como ...tenía como ochenta años, murió de ochenta y cinco años, mi tía Natalia Jiménez, y así fue y ya de ahí (ahí) para acá, pus (pues) no he tenido problemas.

-Usted que edad tenía cuando atendió el primer parto, ya no me acuerdo, tendría que sacar la cuenta. Creo 34.

-¿Como cuántos niños habrá atendido en su vida?

- Uh, muchísimos, quien sabe, hubo un curso que fui a Toluca, al Seguro (clínica de seguridad social) ya tenía yo un libro asina (así) de pura nota, que tenía yo que anotar los niños, los partos, las inyecciones, me ayudaban mis hijos a anotar, porque ponía yo muchas inyecciones, curaba yo de huesos, ahora ya no porque ya me canso hartó.
- Hasta de Cuba se han venido a aliviar conmigo, han venido dos. De Nayarit, vinieron dos, también esas por saber cómo se atendía con una partera. De Tequesquitengo Morelos también han venido a aliviarse conmigo, pero ¿cómo saben? Y las personas que no han podido encargar (embarazarse) las he curado y han podido tener bebés.
- ¿También les da yerbitas?
- Las curo de la cintura, y se les dan yerbas y se les da un baño,
- y ¿cómo es el baño?
- Es agua bien caliente, hasta donde aguanten lo más calentito. Y tienen que quedarse un día o dos, para que puedan tener su bebé.
- ¿Y porqué de la cintura?
- A porque también de acá de los ovarios, la cintura y los ovarios, así me enseñaron.

No y una vez unas que vinieron a tomar un curso también del centro de salud de aquí de Mali (Malinalco). Se alivió una muchacha, entons taba (estaba) una comida aquí; mi hijo se metió en eso de la política. Entons (entonces), teníamos comida aquí, yo tenía que hacer el último día del curso del centro de salud, y la muchacha que se alivió le hice un chiquihuite también de tortillas, y que me mandan traer, ya taba (estaba) mala, y las que vinieron a dar el curso, se me vinieron dos, se vinieron a ver como atendía yo el parto, y si pus, llegaron conmigo, y no señora, me dijeron, la almiramos (admiramos) porque la verdá, la verdá, usted atiende muy bonito, con razón usted tiene mucho parto, atiende muy bonito, ¿le gusta?, pues cuando se case y tenga un bebé viene pa' que la atienda, así, de relajo le contesto...(se ríe) y sí si les gusto mucho, vinieron dos.

-También ellas tienen mucho que aprender de usted. Doña Reyna y a las que se les mueren los bebés, les hacen sus funerales de angelitos aquí en Malinalco, dicen que no debe llorar la mamá, ¿cómo es eso?

- Anda que sí le lloran que esta creyendo que no le lloran, lloran bien hartó. Solamente que no les digan, y que ya se lo llevaron, y que no le dijeron que está muertito, pero por más que no les digan si se dan cuenta, y que pasa un

dia y no llega y que pasa otro y no llega y que ven que aquí hay movimiento, usted cree que no se dan cuenta, no hay una gente que no se dé cuenta.

- ¿No es una fiesta?, pero entonces usted cree que no se ponen contentas?
- No como cree que se van a poner contentas, si ya ve que cuando se cae un pedacito de uña duele, se espanta uno y dice uno ay pobrecita de mi uña, pues un bebé menos, nueve meses que lo tiene uno.
- Y porqué dirán que se pone contenta porque se va directo al cielo, ¿porqué dirán eso?
- A no es cierto que se pongan contentas. No aquí nadie dice ay dichoso de mi porque se murió. Yo,... de él se le murió un niño a su esposa (señala a su hijo) y me dio mucha tristeza, y lo tuvimos atendiendo mucho, lo llevó a muchas partes, estuvo aquí, estuvo en Tenancingo, luego lo trasladaron a Toluca, hasta el hospital del 20 de Noviembre. Nació un miércoles y falleció un martes, a los 7 días. Murió porque tenía mal el corazón. Al otro día de que se alivió mi nuera, le amaneció bien morado el párpado, lo tuvimos que haber trasladado lueguitito. Me dijeron no, doña Reyna le falta oxígeno a su niño. Si ya nos lo llevamos en la noche a Tenancingo. Luego a la una a Toluca. Era el tercer hijo. La mayor ya se me casó el que sigue tiene 13 y el más chico 10, el que murió tuviera 12 años. Pero le atendieron bien en el 20 de noviembre. Regresa uno bien triste porque ya trae un muertito.

-Y las pacientes que vienen con usted y que ya traen el niño muerto, ¿usted les dice o les dice la familia?

- Yo hablo entre secreto con la que viene y me dice –échele ganas a ver si sale- No pues de salir sale, porque les da miedo que las operen, que les hagan cesárea. No los doctores todos les hacen cesárea. Pero yo les inyeto (inyecto) y tienen dolores como si estuviera vivo.
- ¿Y que les inyecta?
- Sintoxinon, pero ya después les tienen que dar tratamiento.

La entrevista se interrumpe pues la espera una paciente.

Enero 2001

**Doña Ofelia Romero (Barrio de Santa María).**  
(confecciona los vestidos para los angelitos)

La conversación transcurre en la calle, en la prolongación Juárez, afuera de su casa. Ella está sentada en una pequeña silla, vendiendo pan en un canasto.

¿Cómo aprendió a coser Doña Ofelia y cómo comenzó a vestir a los angelitos?

Pues yo tenía una amiga que cosía los vestidos, así para los muertitos y era mi tocaya, también se llamaba Ofelia. Yo estaba recién casada y ella era más mayor que yo. Y cuando iba siempre me decía: "acompañame a vestir a un niño muertito" y al principio me daba miedo pero luego se me fue pasando. Es que sentía yo feo ver a las criaturitas chiquitas, todos fríos y algunos tiesos. Ahora ya no me da miedo, pero más antes sí. Y entonces así me fui enseñando a vestirlos y veía como les cosía las telas ella me enseñó. Ya luego ella se murió y como ya me conocían me venían a buscar a mí.

Cuando un niño se muere, los padrinos del difuntito son avisados por los papás. Y a los padrinos les toca vestir al niño. Vienen a pedir que les haga un trajecito. Los padres y padrinos se ponen de acuerdo en que quieren vestirlo, de San Miguelito... porque es el patrón de San Martín, o de San José, o de San Gabriel (sic) y si es niña la visten de Virgen María o de Sta. Elena o de angelitos.

Si es San José es de amarillo y túnica verde.

Si es del Sagrado Corazón, de blanco con rojo y corazón dorado, con un resplandor dorado para la cabeza.

Si es San Gabriel, de blanco con rojo con un plumón y cinta en la frente. (Véase la fotografía No. del Anexo IV.

Si es Virgen María, de blanco con azul.

Si es angelito, de blanco con alas doradas o plateadas de cartón, los guaraches son de cartón con plateado o dorado. Yo les pido que me traigan el material, la tela y la cinta dorada que llevan, todo. Algunos visten a las niñas de Virgen del Carmen de café, pero a otras no les gusta porque el color no es alegre.

¿Porqué cree que los visten así?

Porque les gusta, yo pienso que se les hace bonito. Y a algunos grandes también quieren vestirlos... Sólo el gusto que encuentra la gente de velar a los difuntos ya vestidos.

Cuando me piden un traje yo me apuro, tiene que ser rápido para que puedan velarlo ya vestido. A veces ni como para poder terminarlo.

Del Palmar me piden pero allá no voy. Sólo les digo como lo vistan, quien sabe como le harán. Pero yo creo si les gusta como le hago porque me vuelven a pedir otros.

¿cuánto les cobra?

100 pesos (año 2001) ya con sus accesorios.

-Doña Ofelia y ¿qué pasa si no lo visten así?

-Pues yo creo que se les hace feo no seguir la costumbre. Están más contentos si lo ven vestido.

-Y ¿porqué habrá diferencia entre adultos y niños? ¿Porqué a los grandes ya no los visten de angelitos?

- Pues porque ya están casados
- 
- Pero ¿qué tiene que estén casados?
- Pues que ya son pecadores.

Ya que lo velaron pasan al panteón con música. Ahora hay unos muchachos del molino que tocan acordeón. Y les piden que acompañen al muerto. La música es alegre. Para los adultos no hay música, es muy raro.

¿Porqué para los niños si hay música y para los adultos no?  
Pues ¿quién sabe? Así se acostumbra.

El otro día una señora me pidió un traje de San José y la madrina me dijo que no le gustaba un santo tan bajo (Hace gestos de extrañeza ¡¡¿¿??!!)

Yo digo pues si es el mero patrón y ella decía que era tan bajo...(se ríe)

Yo se los hago como me digan.

Lo que más piden es San Miguel y la Virgen.

A los 9 días se levanta la sombra y se reza un rosario, un misterio y se levantan las ceras, otro misterio y se levantan las flores, otro misterio y se levanta la cruz de flores ( si es niño ) o la cruz de cal ( si es adulto).

- ¿Qué pasa si no se levanta la sombra?
- Pues dicen que espanta
- Y así se va todo completo al panteón su cuerpo y su sombra. Y para entonces ya mandaron a hacer la cruz de madera y la ponen en la sepultura y también ahí llevan la sombra.
- ¿Y porqué se les mueren ?
- Pues de pulmonía. Se les ponen malos y como el jacal está así con... pues muy dejado...le entra corriente y se ponen graves, son muy pobres. Unos se les mueren chiquitos otros de 5 o 6 años y otros grandes que se los matan a balazos.
- ¿Porqué es tan frecuente que haya balazos, que mueran así?

- Pues no sé...pleitos que traen o borracheras. El otro día me vinieron a avisar de un ahijado mío que ni me saludaba. Y lo mataron, le sacaron el ojo. Y pues ni me acordaba que era mi ahijado como no me saludaba así los papás lo acostumbraron. Pues ya le tuve que hacer el traje. Para que lo velaran.
- Cuando yo era niña éramos muy pobres porque mi papá se murió y entonces aprendí a hacer cosas para ganar unos centavos. Mi mamá y tíos hacían pan y aprendimos todos. También me mandaba mi mamá a ver como una señora hacía las flores y me preguntaba ¿qué aprendiste? Y ya le decía yo. Luego me encargan de la iglesia que haga guías de flores de tela o de papel.
- ¿Quién se las encarga?
- Los mayordomos o mandones. Yo creo les gustan porque me las vuelven a pedir. ¿Y para qué quiere saber quien las manda?
- (Las vecinas que le acompañan tienen un cierto recelo ante mis preguntas, no entienden porque o para que un desconocido se interese en esos detalles. Me enseña las fotos de su nieto vestido para una pastorela de San Gabriel. )
- Las guías de flores se ponen en la mesa donde colocaron al niño. También las hago yo, son de color blanco. (La guía consiste en un arco de alambre forrado con flores de papel. En el Barrio de San Juan no se hacen flores de papel sino el corte conocido como "papel espuma".

Observaciones:

Doña Ofelia no me habló de cielo ni de infierno. Sólo que es pecador quien ya se casó. La noción de pecado está ligada a la sexualidad. Tampoco se refirió al difunto niño como angelito. Sólo hablaba de muertitos, siempre en diminutivo sea adulto o infante, es una expresión cariñosa y respetuosa.

(En esta entrevista no precisé si la sombra era para los adultos, para los niños o para ambos. Cuando vuelvo a entrevistarla cuatro meses después, sobre esta cuestión me dice que en San Martín sí se levanta la sombra de los niños y que en los otros barrios no).

Mayo de 2000

**Entrevista con Don Braulio Hernández, violinista, de 66 años, músico tradicional de San Martín, Malinalco.**

¿Cómo se inició en la música, quien le enseñó?

- Un compadre que ya murió que se llamaba Apolinar Millán, yo luego aprendí más cosas, pero lo primero él me lo enseñó.

¿Usted sabe leer notas?

- No, yo soy lírico.

Yo toqué en un mariachi como dos meses, ahí tengo un ahijado que también es músico, Evaristo, él toca con Tomás Méndez, que es compositor, en el *Mariachi mexiquense*, tocaba en restaurantes y en cantinas. Ahora vive en México. Él es profesional. Yo toco el violín, le intenté con la guitarra, pero me gusta más el violín. Hicimos un grupo, somos cuatro pero ya casi no nos reunimos a tocar.

¿Porqué?

-Por que uno trabaja de albañil, gana como docientos pesos diarios, el otro cuida una casa, entonces no pueden dejar esos trabajos para venir a tocar.

¿Cuánto les pagan por tocar?

-Pus (sic) como setenta pesos cada uno. Cuando son entierros o procesiones no cobramos, la gente nos da una cooperación voluntaria.

(Me muestra una foto de Semana Santa en Malinalco para la ceremonia del Señor del Santo Entierro. En esa fotografía está él con su grupo tocando junto al centurión.) "Estos son los judíos." De ese grupo somos cuatro músicos, el director que soy yo, que toco el violín, Margarito Mendoza, violinista también, Ermilo Sánchez, violinista, y guitarras, Pedro Hernández Landeros, Odulio García, y Salvador González y también Mauro Benitez, (primo de Eduardo Benitez). Hay otro músico que ya no quiere tocar es Gabriel Brito.

Este violín me lo regaló mi señora, un día de mi santo, le costó 700 pesos ahora vale como 1,500 o más.

¿Cuántos músicos hay en San Martín, de música tradicional como usted?

- Uh sumos bien poquitos. Los que había ya se murieron, ya estaban muy viejitos.

¿Quiénes son los que ya murieron?

-Era un grupo, que ... Eran como cuatro violines, José Ma. Orihuela, Apolinar Millán, Juventino Brito, José...no recuerdo el apelativo. De guitarras era, Ignacio Cevallos, Donato Brito, Eduardo Benitez, el contrabajo era Nicéforo Velázquez, y el trombón Alberto Brito.

Hay varios Brito, ¿verdad? ¿Son de la misma familia?

-Son parientes, uno es hermano, el otro es primo.

Y de los que le siguen quiénes saben tocar, ¿sus hijos se dedican a la música?

-No, no les gusta, no quieren, sólo uno toca, Pedro. Pedro, mi hijo, él sí me acompaña. Juan le intentó pero luego ya no. Pedro si toca en entierros. Yo antes tocaba en entierros pero el doctor me dijo que ya no porque estuve malísimo del hígado, y entonces me hace mal, porque respira uno el cáncer del difunto. Si me dijo el doctor que ya no tocara en entierros. En procesiones si voy. Por ejemplo ahora vamos a ir a las crucesitas, que están en los cerros, y vamos tocando como cuatro horas. Salimos a las dos de la hora vieja ( no de verano) y vamos caminando, hacemos como una hora al cerro, y luego vamos tocando en cada crucesita. Ya nos regresamos ya tarde.

¿Cuándo van?

-Vamos a ir el próximo viernes (19), queríamos ir el 3 de mayo que es el día de la Santa Cruz, pero el padre no puede, luego está muy ocupado, por eso lo dejaron para el viernes.

¿De los otros músicos que usted conoce, alguno le ha enseñado a sus hijos?

-Pues si, pero los muchachos ya no quieren tocar eso. Mauro tiene dos hijos, sí toca uno de ellos guitarra, pero ahora está en un coro de la iglesia, no le gusta seguir la tradición del papá.

¿Qué música toca Don Braulio?

-Uy pues me sé muchas piezas. *El zopilote mojado*, otros le llaman *El ave del paraíso*, me gustan los pasos dobles, cadetes, *Las bodas de Luis Alonso*, *Zacatecas*, el son de *La negra*, *Sangre azteca*, y muchas otras, también música fúnebre, esa nomás es la melodía. El son de la negra me la aprendí de un día para otro. *Zacatecas* es una pieza que tocamos en procesiones.

¿Cómo hace para aprender una canción?

-Primero el oído para recordar la melodía, luego fijarse la posición de los dedos en el violín, la memoria es muy importante, y luego me le pego, me le pego, me le pego al violín hasta que me sale, si no se me olvida. Se necesita mucha concentración.

¿Cuántos hijos tiene don Braulio?



-Varones tengo 3, Pedro, Heriberto y Juan. Sus edades no las sé, le pregunto a Emilia, ¿oye tú cuántos años tiene Pedro? Pedro tiene 47 años, es el mayor de los varones, Heriberto tiene 42 años, Juan tiene 30. Tengo hijas mujeres, la mayor es mujer. Tuvimos 14 pero se nos murieron 7, me quedan 4 hijas. Los que se murieron se llamaban; Reginalda, la mayor, Braulio como yo, ese se me murió de 7 años, de una complicación del sarampión. Noé, Raúl, Felipe, Esperanza, y una niña que no se bautizó que se iba a llamar Gertrudis.

- Don Braulio sería importante grabar esas piezas que sabe.

-Yo tenía un caset que grabamos, pero ya no lo presto, por ahí ha de andar.

.-.-.-

Ser músico en Malinalco es una profesión de varones.