

QUE VIVA EL DÍA DE MUERTOS

RITUALES QUE HAY QUE VIVIR EN TORNO A LA MUERTE

JOSÉ ERIC MENDOZA LUJÁN



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

El libro de los enunciados

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ *Ibidem*, p. 106.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Véase Louis-Vincent Thomas, *op. cit.*

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

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

⁹ James P. Carse, *op. cit.*, p. 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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