

Siglo xx

Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa

*Johanna Broda*¹

«El hombre, en principio del mismo origen que los dioses, proviene de las partes del cosmos que son visibles desde afuera pero impenetrables: el cielo, el inframundo o las aguas. Al morir, el hombre retorna con los númenes que residen allá. Los vivos cuentan con la ayuda de los muertos: [por ejemplo] los portadores de la lluvia [de los zuñis]. El regreso de los muertos [se da en la] “ghost dance religion” [de los indios de Norteamérica]. En México en el siglo XVI se evitaron los registros acerca de este punto.» (NOWOTNY 1976: 145).

Esta lúcida cita de Karl Antón Nowotny, gran investigador de los códices mesoamericanos, quien emprendió también comparaciones sumamente interesantes entre Mesoamérica y los indios de Norteamérica, aclara un punto muy importante: que los cronistas del siglo XVI no informaron debidamente sobre las creencias prehispánicas acerca de los muertos y los mundos del más allá. Tenemos una visión tergiversada acerca de estos temas que la investigación antropológica apenas está superando. En este rompecabezas que constituye la investigación de la cosmovisión prehispánica, el enfoque comparativo tiene mucha utilidad y nos ayuda a percibir ciertas circunstancias que las fuentes del siglo XVI no describen con claridad.

¹ Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

En esta ponencia analizaremos un ejemplo del ritual mexicana de la fiesta del *Atamalqualiztli* o de «la renovación del maíz», que se celebraba en la capital Tenochtitlán en la última época antes de la conquista española; presentaremos una novedosa interpretación de algunos aspectos de esta fiesta. La comparación con datos etnográficos recientes de los nahuas de Guerrero y de la Huasteca veracruzana nos ayudará a ver más claramente el estrecho vínculo que se establece aún hoy día entre los muertos, las nubes, la lluvia y el maíz. Este último vínculo se ve aún más claramente al presentar datos comparativos de los indios pueblo de Norteamérica acerca de estos mismos temas (fig. 1).



Fig. 1.- Mesoamérica, Aridoamérica y Oasisamérica (según *Arqueología Mexicana*, n.º Especial n.º 5, 2000).

La fiesta mexicana del Atamalqualiztli

La fiesta mexicana del *Atamalqualiztli*, «la comida de los tamales de agua», está documentada en las crónicas del siglo XVI (SAHAGÚN 1956; DURÁN 1967) y en el códice de los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún (1948; 2001) (fig. 2). Esta fiesta tenía un simbolismo cosmogónico sumamente complejo. Ha sido muy poco estudiada hasta el momento.² De un reciente estudio detallado que he llevado a cabo como parte de una investigación mayor (BRODA s/f.d), sólo destacaré la interpretación de sus elementos principales.

La fiesta se celebraba durante el mes de *Huey tecuilhuitl* correspondiente a julio y el primer paso del Sol por el cenit. En *Huey tecuilhuitl* el gobernante

supremo demostraba su papel de garante del bienestar de sus súbditos dispensando el alimento básico, el maíz (BRODA 1978). El *Atamalqualiztli* o «fiesta de la renovación del maíz» se celebraba sólo cada ocho años, los mexicas decían que «el maíz descansaba cada 8 años» (SAHAGÚN 1948: 318). La acción tiene lugar en el *Tamoanchan* simbolizado por el árbol florido donde vemos a la diosa de la tierra y la fertilidad,

Xochiquetzal, en actividad de tejedora. El *Tamoanchan* era uno de los mundos del más allá vinculado a la lluvia, la neblina, las flores, la fertilidad y el origen del maíz. Se insinúan ritos de petición de lluvias dirigidos a los tlaloques, los dioses del agua. Delante



Fig. 2.- La fiesta mexicana del *Atamalqualiztli*. *Primeros Memoriales* (SAHAGÚN 1948: 319).

² Existe un estudio de Graulich al respecto (1979-80: 427-440), que no coincide con la interpretación aquí presentada.



Fig. 3.- Detalle del *Atamalqualiztli*: danza de los mazatecos tragándose unas serpientes vivas. *Primeros Memoriales* (SAHAGÚN 1948: 319).

de un cerro con una cueva, santuario de *Tlaloc*, se efectúa un ritual espectacular en el que unos hombres —llamados mazatecos— se tragan unas serpientes vivas (fig. 3). Este rito, al parecer, se hacía en petición de lluvias. A estas ceremonias asisten como espectadores una multitud de dioses identificados por sus insignias (fig. 4). Su presencia en el *Tamoanchan*, finalmente, se vinculaba con la concurrencia de las almas de los muertos que en el código se representan por aves de plumas preciosas,³ búhos y lechuzas (fig. 5).



Fig. 4.- Detalle del *Atamalqualiztli*: «todos los dioses» asisten a la fiesta. *Primeros Memoriales* (SAHAGÚN 1948: 319).



Fig. 5.- Detalle del *Atamalqualiztli*: las almas de los muertos representadas como pájaros de pluma preciosa, como búhos y lechuzas. *Primeros Memoriales* (SAHAGÚN 1948: 319).

³ Las aves de plumas preciosas también aparecen chupando la miel de las flores del árbol florido del *Tamoanchan* (fig.3).

Esta «lectura» de la representación pictográfica del *Atamalqualiztli* que estamos presentando aquí de manera más que somera, establece un vínculo ritual y cosmológico entre las almas de los muertos y los ciclos de la lluvia y del maíz. La fertilidad del maíz provenía del inframundo. Este último se conjuraba en la fiesta de *Huey tecuilhuitl* (correspondiente a julio) mediante el juego de pelota, mágico terreno donde los jugadores eran los dioses mismos (BRODA s/f.d). Ante la presencia de las almas de los muertos, el don concedido por los dioses era el maíz.

Los datos etnográficos: los muertos, las nubes, la lluvia y los ciclos agrícolas en Mesoamérica

El culto de la lluvia siempre ha estado estrechamente vinculado con el ciclo de cultivo del maíz que constituía la base material de existencia de las antiguas culturas mesoamericanas. Por lo tanto, los paradigmas fundamentales de la cosmovisión y la ritualidad mesoamericanas han sido de naturaleza agrícola.⁴

Los ritos de las comunidades indígenas tradicionales de México han conservado hasta hoy en día muchos elementos de esta milenaria tradición.⁵ Si bien las peticiones de lluvia que anteceden la siembra juegan un papel fundamental en el ciclo ceremonial anual, hay otros elementos estructurales del ritual que se han estudiado muy poco hasta este momento. Uno de estos elementos es el culto a los muertos en el contexto agrícola.

Los difuntos y los ancestros cumplen un papel importante en el ciclo agrícola. Ellos velan por el bienestar de su comunidad y prestan ayuda para que se desarrollen exitosamente las actividades productivas. En este sentido, los mexicas hacían ofrendas a los muertos durante el mes de mayo, al inicio del año agrícola; lo hacían nuevamente en agosto y septiembre (BRODA s/f.a, s/f.b). La llegada de los difuntos en la actual fiesta de san Miguel parece ser un remanente de esta cosmovisión, al igual que la permanen-

⁴ Cf. FLORESCANO 1995, 1999; BRODA 1971.

⁵ Cf. BRODA y GOOD (COORDS). s/f.

cia de ellos hasta el Día de Muertos (o hasta san Andrés, el 30 de noviembre), cuando se celebra la cosecha (BRODA y GOOD s/f).

Todas estas fechas en relación con el culto a los muertos aún tienen vigencia entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, donde además tenemos noticias de los evangelizadores de los siglos XVI y XVII que afirmaron que «los indios imaginan que los difuntos se convierten en cultivadores y cuidadores de la planta del maíz [...]» (GÓMEZ s/f). Con referencia a los nahuas del alto Balsas, Catharine Good (s/f) afirma que «las ideas nahuas sobre la muerte y las prácticas rituales que sustentan, demuestran que para ellos hay una relación estrecha entre los vivos, los muertos, la tierra y el cultivo del maíz. Los muertos no trabajan solos; actúan en concierto con otras fuerzas: el viento, los manantiales, las nubes, los cerros, los santos, Dios Padre, la Virgen, la tierra y la semilla». Las almas de los muertos son ligeras y así pueden desplazarse con facilidad e influir sobre los fenómenos atmosféricos (GOOD s/f).

De acuerdo con una fuente del siglo XVI, las almas de los señores y principales se volvían pájaros de pluma rica (MENDIETA 1945, I: 105).⁶ En la actualidad aún existe la creencia de que los difuntos se transforman en mariposas. Por el otro lado, de las almas de los señores y principales también se decía que «se volvían nieblas y nubes» (MENDIETA 1945), mientras que los nahuas de la Huasteca veracruzana creen que las almas de los difuntos ancestros se convierten en rayos y truenos que provocan las lluvias (GÓMEZ s/f).

Esta asociación es particularmente fuerte en el caso de los niños difuntos. Los niños son seres pequeños que se identifican tanto con las nubes y los aires como con la planta del maíz. Según he analizado detenidamente en anteriores publicaciones (BRODA 1971, 2001, s/f.a), los sacrificios de infantes eran el sacrificio humano más antiguo en Mesoamérica y pertenecían al culto de las deidades de la lluvia y de los cerros. Estos sacrificios se hacían durante los meses de mayor sequía (febrero-abril). Los niños tenían similitud con los tlaloques, los pequeños servidores del dios de la lluvia, *Tlaloc*; pero también con los «aires» (*ehecatontin*), los ayudan-

⁶ Por contraste, «las almas de la gente común se volvían en comadreas y escarabajos hediondos y animalejos» (MENDIETA 1945, I: 105).

tes del dios del viento, *Ehecatl*. Esta concepción sobrevive hoy en día en la creencia tan difundida en los «aires» que son caprichosos seres pequeños —como niños— y viven en cuevas, barrancas y en el monte. Ellos traen la lluvia. En Morelos reciben ofrendas durante los meses de mayo y junio.⁷ Los nahuas de la Huasteca veracruzana igualmente piensan que los niños muertos habitan en el cielo como nubes y neblinas y que bajan como aires y torbellinos para fertilizar la tierra con la lluvia (GÓMEZ S/f).

Sin embargo, los niños también tenían una íntima relación con el maíz. De acuerdo con la cosmovisión mexicana, los niños al ser sacrificados en los cerros se incorporaban al *Tlalocan*, el espacio al interior de la tierra, donde en la estación de lluvias germinaba el maíz. Los infantes sacrificados se identificaban no sólo con los tlaloques, sino también con el maíz que apenas iba a sembrarse. En cierta forma, los niños eran el maíz. Los niños muertos desempeñaban un papel activo en el proceso de la maduración de las mazorcas, y desde los cerros (es decir, el *Tlalocan*) regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, al término de la estación de lluvias, cuando el maíz ya estaba maduro (¡los niños eran las mazorcas!) (BRODA 2001: 216). Una analogía de sorprendente parecido a esta concepción mexicana, la encontramos en el dios-niño *Dhipak* de los teenek de San Luis Potosí y el papel de los niños en el cumplimiento del ciclo agrícola (HERNÁNDEZ FERRER S/f). Los nahuas de la Huasteca veracruzana comparten ideas similares (SANDSTROM 1991; GÓMEZ S/f).

En el municipio de Chicontepec, de la Huasteca veracruzana, «durante el mes de septiembre y parte de octubre se hace el rito del *elotlamanaliztli* (ofrenda al maíz tierno) para agradecer a las divinidades por haberles otorgado el fruto que muy pronto se secará. Hacen una recepción en el hogar para “presentarlos” ante la sociedad y ofrecerlos en el altar, junto a unos atados de “maíz viejo”, los padres que los germinaron [...] Frente al altar adornado con arcos florales bailan 13 niños que personifican al maíz, también danzan los ancianos. De la milpa traen cañas frescas de maíz

⁷ HUICOCHEA 1997; BRODA y ROBLES S/f; MALDONADO 2001, S/f.

y muchos cestos de elotes». Frente al altar de la casa colocan dos manojos de elotes vestidos con diminutas ropas tejidas con algodón. Estos últimos representan al niño maíz y a los difuntos pequeños que lo ayudaron a crecer y madurar (GÓMEZ s/f).

En Chicontepec se inicia, el 29 de septiembre, día de san Miguel, la espera de los muertos. En el altar de la casa se les colocan ofrendas. Estas ofrendas se continúan el 18 de octubre, hasta la fiesta mayor de los difuntos del 30 de octubre al 2 de noviembre. En la Huasteca veracruzana, los difuntos aún no se retiran el Día de Muertos. Permanecen en la tierra desde el 29 de septiembre hasta el 30 de noviembre. Al iniciarse las cosechas, el 3, el 9, y finalmente el 30 de noviembre, se celebran ceremonias para despedir a los difuntos. La gente les dirige consejos y peticiones para que les ayuden en sus actividades productivas; les agradecen por el fruto obtenido y les ruegan para que no les desamparen (GÓMEZ s/f).

Ritos similares se han descrito para los nahuas de la sierra norte de Puebla (BÁEZ s/f), de Coatetelco, Morelos (MALDONADO 2001, s/f) y del Alto Balsas en Guerrero (GOOD 2001, s/f). Podemos concluir que, según la cosmovisión mesoamericana, cuando se dan los primeros elotes, los difuntos llegan a sus antiguas comunidades y permanecen entre los familiares vivos hasta que las mazorcas hayan madurado totalmente. Entonces se coloca la última ofrenda en las trojes y encima de las mazorcas apiladas. En la Huasteca veracruzana, esta ofrenda se llama *cintlacualtitzli* (el acto de dar de comer a las mazorcas) (GÓMEZ s/f), y también ha sido descrita para los nahuas del Alto Balsas (GOOD 2001). Los muertos que así acompañan al ciclo agrícola son los garantes del bienestar de los vivos —en sus funciones se equiparan a unos *ancestros divinizados*.

El estudio comparativo: el culto de los muertos, la lluvia y el maíz entre los indios pueblo

Recientemente, he iniciado el estudio comparativo de estos cultos con los indios pueblo que habitan la periferia norte de la antigua

Mesoamérica, en los actuales estados de Nuevo México y Arizona (EE.UU.) (BRODA, s/f.c.) (fig.1). Me refiero sobre todo a los hopis, los zuñis y los keres de Acoma. Tales estudios comparativos fueron emprendidos por algunos investigadores norteamericanos a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX,⁸ sin embargo fueron discontinuados y hace falta retomar las comparaciones sistemáticas desde una perspectiva actual.⁹

Las montañas del árido altiplano donde habitan los pueblo eran y siguen siendo sagradas para ellos. Allí se forman las nubes y a través de sus manantiales y lagos dan acceso al inframundo lleno de agua a donde regresan los muertos (SCHAAFSMA 1999: 173).

Entre los pueblo existe la creencia de que las cuevas, los lagos y manantiales constituyen una entrada al inframundo, el *shipap* que da acceso al lugar de origen de los grupos. En Taos se dice que «los muchachos de la lluvia» o *kat'sina* que mandan los rayos y los truenos, viven en la cumbre de las montañas así como en los manantiales. Ciertos lagos asociados con montañas sagradas se consideran lugares de acceso al inframundo lleno de agua. Allí residen los antepasados, quienes regresan al mundo de los vivos como «espíritus de la lluvia con sus máscaras de nube» para garantizar el crecimiento de las plantas cultivadas. Los «muchachos de las nubes» de los hopis y los *shiwanna* (nubes de tormenta) de los keres se asocian además con el simbolismo de los rumbos del universo; en este sentido, los «rainmakers» de Acoma (los hacedores de la lluvia) mandan las diferentes clases de humedad (SCHAAFSMA 1999: 174; BUNZEL 1984: 844).

Estos «seres de la lluvia y de las nubes» se identifican con las *kachinas*, aunque en su origen, ellos y la cosmovisión correspondiente podrían ser más antiguos que el culto de las *kachinas* (SCHAAFSMA 1999: 174). El nombre de *kachina* (o *kat'sina*) se refiere a tres niveles de significados: 1. Los seres sobrenaturales a los que estamos ha-

⁸ Cf. FEWKES 1893, 2000; PARSONS [1939] 1974 y otros autores citados en BRODA s/f.c.

⁹ Para estudios comparativos más recientes, cf. NOWOTNY 1976; BROTHERSTON 1991; SCHAAFSMA 1994, 1999; TAUBE 2000, 2001 y otros autores citados en BRODA s/f.c.



Fig. 6.- *Kachina* hopi en miniatura con tocado de nubes (tableta) «*Butterfly Kachina Maiden*» (Doncella *Kachina* Mariposa) (según COLTON 1959, fig. 6).

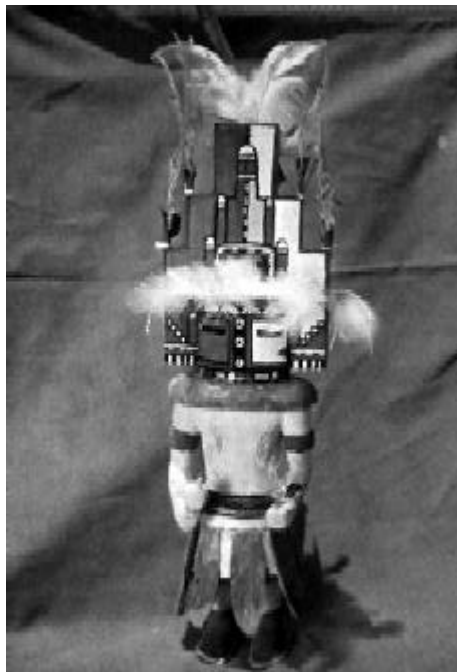


Fig. 7.- *Kachina* Hemis de los hopis, con tocado de nubes (tableta) (según COLTON 1959, fig.1).

ciendo referencia aquí. 2. Sus representaciones como ídolos o muñecos en miniatura (figs. 6 y 7). 3. Los hombres que bailan en las danzas, ataviados con las insignias de las *kachinas* correspondientes. En un sentido más amplio, las *kachinas* son los ancestros que llegan en forma de nubes para traer la lluvia para los campos, y al presentarse en las danzas de las plazas de los pueblos, las *kachinas* portan sus máscaras y sus atavíos correspondientes (SCHAAFSMA 1999: 171). Estas máscaras tienen un gran poder y transforman, a los humanos que las portan en las *kachinas* mismas. Las danzas de éstas últimas como seres de la lluvia y de las nubes tienen la finalidad de «llamar a la lluvia» (BUNZEL 1984: 899).

Entre las *kachinas* no se trata de un solo ser sino de una multitud que, cada uno con su nombre propio, su máscara e insignias características, cumple funciones diferentes en su intermediación para con los vivos. En los datos etnográficos se habla de unas 200 *kachinas* diferentes. La diversidad de sus imágenes y máscaras es una característica fundamental de las *kachinas* (HAYS 1994: 49; BUNZEL 1984: 844-48).

Existe un mito zuñi sobre el sacrificio de un niño que produce el don de las semillas (BUNZEL 1984: 846). En Zuñi, «cada *kachina* porta en su cinturón un pequeño paquete de semillas que se llama su “corazón”. Este paquete contiene maíz de todos los colores [... que] se guarda para plantarlo durante la próxima [siembra]» (BUNZEL 1984: 873-74). Las *kachinas* o los ancestros convertidos en nubes, velan por el cumplimiento exitoso del ciclo del cultivo del maíz. Así, entre los hopis, las *kachinas* están presentes en la comunidad desde la ceremonia del solsticio de invierno hasta la del solsticio de verano. En esta última fiesta, el «*Niman home going dance*», se hace un ritual preparatorio para el ciclo agrícola que se inicia (EGGAN 1994: 16). En él, las *kachinas* son enviadas de regreso a las cumbres de las montañas sagradas donde residen; allá permanecerán la otra mitad del año (EGGAN 1994: 14).

Los muertos desempeñan de esta manera un papel activo en beneficio del bienestar de la comunidad de los vivos. Así como la lluvia por su contacto con la tierra produce el maíz, los dones de

las *katsinam* se transforman en «nuestro cuerpo», «nuestro sustento» (HIEB 1994: 26) —*tonacayotl* dirían los aztecas. En la actualidad, los nahuas de Guerrero siguen usando los mismos términos para referirse al maíz (GOOD 2001, s/f).

De acuerdo con Ruth Bunzel, gran conocedora de la religiosidad zuñi,

[...] las *a. 'kacina.we* [los antiguos o los ancestros] son, en terminología de los zuñis, *a. 'wona.wi'lona*, los «guardianes de los caminos»; esto es, seres que guían, protegen, dan sustento a la vida humana. Son, por eso, como grupo, seres benévolos. Se les identifica con la mayor bendición en esta tierra árida, que son las nubes y la lluvia. En las oraciones se les llama «los que han alcanzado el lugar bendito de las aguas», y cuando ellos regresan, llegan envueltos en la lluvia» (BUNZEL 1992: 510).

Según la misma autora, «el culto de los muertos constituye la base de todo el ritual zuñi. Los difuntos forman parte de la gran esencia espiritual del universo, pero ellos son la parte que es más cercana y más íntima» (BUNZEL 1984: 483).

Reflexiones finales: la comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica

Los datos sobre la cosmovisión de los indios pueblo que hemos citado aquí muestran un paralelismo sorprendente con los mexicas y con la Mesoamérica indígena en general. Las montañas sagradas que guardan el agua en su interior, la arena húmeda y las cuevas que dan acceso a este mundo sumergido en el agua. Este espacio es el inframundo a donde van los difuntos. Por otro lado hay una conexión con el cielo, ya que los muertos regresan como nubes, o como aves y mariposas, y garantizan el cumplimiento del ciclo agrícola. En ambas regiones, la tela de algodón crudo simboliza las nubes y se usa en múltiples contextos, sobre todo en relación con los difuntos.¹⁰ Llama la atención que este culto agrícola combine la cosmovisión atmosférica en la cual interactúan los vien-

¹⁰ En cuanto a los indios pueblo, cf. SCHAAFSMA 1999: 189.

tos, los aires y las almas de los muertos con la magia del exitoso cumplimiento del ciclo del maíz. Los antepasados de los indios pueblo regresan al mundo de los vivos como «espíritus de la lluvia con sus máscaras de nube» para garantizar el crecimiento de las plantas cultivadas. Las kachinas mismas como ancestros son «los seres de las nubes» (*cloud people*) (HIEB 1994: 26).

En términos comparativos, las *kachinas* que aparecen como grupo multitudinario en las danzas rituales, se asemejan al grupo de «todos los dioses» que participaban en algunas fiestas mexicas, entre ellas el *Atamalqualiztli* (NOWOTNY 1976: 77). Otras semejanzas del *Atamalqualiztli* con una fiesta de los indios pueblo —la Danza de las Serpientes (*Snake Dance*)— fueron notadas por Jesse Walter Fewkes (1893) a fines del siglo XIX. Vale la pena retomar esta indagación en la actualidad. El elemento que comparten ambas fiestas es la manipulación ritual de las víboras de cascabel. La Danza de

las Serpientes de los hopis de Walpi y Oraibi fue a fines del siglo XIX un evento espectacular que fue comentado por numerosos antropólogos (fig. 8). Sin embargo, falta profundizar en la interpretación de este extraño ritual. La relación con las almas de los muertos que hemos mostrado en el caso del *Atamalqualiztli* mexica, no es aparente en esta ceremonia hopi. Sin embargo, en ambos casos se establece un vínculo entre la manipulación de las serpientes y el culto al agua. Las serpientes son consideradas los guardianes de los manantiales y se les rinde culto para



Fig. 8.- La Danza hopi de las Serpientes. Oraibi, Arizona, 1889 (según FEWKES 1986: 315).

atraer la lluvia. En Walpi este ritual se asociaba además con el acto de cultivar y el simbolismo del maíz tierno. A fines de agosto, cuando se celebraba esta fiesta, el maíz tierno estaba creciendo y necesitaba la continuación de las lluvias (FEWKES 2000: 275, 307, 1010). Los indios pueblo siguen ejecutando hoy día sus bellas danzas del maíz (*Corn Dance*) en el mes de septiembre. Estas danzas, que giran alrededor del maíz tierno, corresponden estructuralmente a la celebración de la fiesta mexicana de *Ochpaniztli*, fiesta del nacimiento del dios del maíz (BRODA s/f.a).¹¹

En la fiesta mexicana del *Atamalqualiztli* correspondiente al mes de julio, la llegada de las almas de los muertos en forma de diversos pájaros advertía el inicio de la época oscura del año, la estación de lluvias, cuando el maíz nacía en el inframundo. Esta época, cuando acontece el segundo paso del Sol por el cenit, correspondía también al inicio del viaje del Sol por el inframundo, lo que explica la serie de ritos a los muertos que los mexicanos llevaban a cabo en los meses siguientes, llamados *Miccailhuitontli*/*Huey Miccailhuitl* (la pequeña y la gran fiesta de los muertos).

En este artículo hemos reseñado algunos aspectos del estudio comparativo entre el culto prehispánico, los datos etnográficos modernos provenientes de diferentes regiones de México y algunos datos de los indios pueblo del SE de los Estados Unidos. A manera de conclusión podemos decir que, si bien este estudio requiere de la aplicación de una metodología rigurosamente delimitada, sin embargo nos permite percibir con mayor claridad el vínculo simbólico ancestral que existe en la tradición indígena americana entre la propiciación de los muertos y el exitoso cumplimiento del ciclo agrícola cuyo producto es la sagrada planta del maíz (fig. 9).

¹¹ Su equivalente católico a partir de la Colonia, ha sido la fiesta de San Miguel celebrada el 29 de septiembre (BRODA s/f.b).



Fig.9.- El alimento sagrado del maíz.

Bibliografía

- BÁEZ, Lourdes. «Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla». En BRODA y GOOD s/f.
- BRODA, Johanna. «Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia», en *Revista Española de Antropología Americana*, 6 (1971): 245-327.
- _____. «Relaciones políticas ritualizadas: el ritual como expresión de una ideología». En CARRASCO y BRODA (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, CISINAH-Editorial Nueva Imagen, 1978, pp. 219-255.
- _____. «Ritos mexicas en los cerros de la Cuenca: los sacrificios de niños». En BRODA, Johanna, Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM-BUAP, México, 2001, pp. 295-317.
- _____. «Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica». En BRODA y GOOD s/f.a.
- _____. «¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica». En BRODA y GOOD s/f.b.
- _____. «El "Océano de la Salida del Sol" o "el origen de todas las aguas": una comparación entre los indios pueblo y Mesoamérica». En NEURATH, Johannes (ed.), *Mito y ritual en la periferia de Mesoamérica* México, FCE (en prensa), s/f.c.
- _____. *El Atamalqualiztli: «la comida de los tamales de agua»*, manuscrito inédito, 27 pp., s/f.d.

- BRODA, Johanna y Catharine GOOD (coords.). *Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH-IIIH, UNAM (en prensa), s/f.
- BRODA, Johanna & Alejandro ROBLES. «De rocas y “aires” en la cosmovisión indígena: petición de lluvias en San Andrés de la Cal, municipio de Tepoztlán». En BRODA y GOOD s/f.
- BROTHERSTON, Gordon. *La América Indígena en su literatura: los libros del cuarto mundo*. México, FCE, 1997.
- BUNZEL, Ruth L. *Zuñi Katchinas*. Annual Report 47 [1929-1930], Bureau of American Ethnology. Reimpresión The Rio Grande Press, Glorieta, Nuevo México, 1984 [1929-1930].
- _____. *Zuni Ceremonialism*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992[1932].
- COLTON, Harold S. *Hopi Kachina Dolls*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1959.
- DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 vols., México, Porrúa, 1967.
- EGGAN, Fred. «The Hopi Indians, with Special Reference to Their cosmology or World-View». En SCHAAFSMA 1994: 7-16.
- FEWKES, Jesse Walter. «A Central American Ceremony which Suggests the Snake Dance of the Tusayan Villagers», en *American Anthropologist*, 6 (1893): 285-306.
- _____. *Hopi Snake Ceremonies*, Albuquerque, Avanyu, 2000[1897 y 1900].
- FLORESCANO, Enrique. *El mito de Quetzalcoatl*, México, FCE, 1995.
- _____. *Memoria Indígena*, México, Taurus, 1999.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. «El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero». En BRODA, Johanna y BÁEZ, Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONICULTA-FCE, 2001, pp. 239-297.
- _____. «Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz». En BRODA y GOOD s/f.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo. «El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana». En BRODA y GOOD s/f.
- GRAULICH, Michel. «Mythes et rites del vingtaines du Mexique Central préhispanique», Tesis de doctorado, Universidad Libre de Bruselas, 1979-80.
- HAYS, Kelley Ann. «Kachina Depictions on Prehistoric Pueblo Pottery». En SCHAAFSMA 1994: 47-62.
- HERNÁNDEZ FERRER, Marcela. «*Idhidh kwitol: Niño Maíz*. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la Huasteca potosina». En BRODA y GOOD s/f.
- HIEB, Louis A. «The Meaning of Katsina: Toward a Cultural Definition of “Person” in Hopi Religion». En SCHAAFSMA 1994: 23-34.

- HUICOCHEA, Liliana. «Yeyecayl-yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal». En ALBORES, Beatriz y JOHANNA BRODA (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.-IIH, UNAM, 1997, pp. 233-254.
- MALDONADO JIMÉNEZ, DRUZO. «Cerros y volcanes que se invocan en el “culto a los aires”, Coatetelco, Morelos». En BRODA, JOHANNA; Stanislaw IWANISZEWSKI y Arturo MONTERO (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, CONACULTA-INAH-UNAM-BUAP, 2001, pp. 395-417.
- _____ «El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (Una perspectiva histórica y etnográfica)». En BRODA y GOOD s/f.
- MENDIETA, fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 tomos, México, Editorial Salvador Chávez, 1945.
- NOWOTNY, Karl Anton. *Der indianische Ritualismus*. Dokumente der Geistesgeschichte, n. °4. Köln, 1976.
- PARSONS, Elsie Clews. «Some Aztec and Pueblo Parallels». En HEDRICK, Basil C.; J. Charles KELLEY y Carroll L. RILEY (eds.), *The Mesoamerican Southwest: Readings in Archaeology, Ethnohistory and Ethnology*: Southern Illinois University Press, Carbondale y Edwardsville, 1974[1933], pp. 131-146.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de. «Relación breve de las fiestas de los dioses», trad. por Ángel María Garibay, en *Tlalocan*, t.II, 4 (1948): 289-321.
- _____ *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Editado por Ángel María Garibay, 4 vols, Porrúa, México, 1956.
- SANDSTROM, Alan R. *Corn is Our Blood*, Norman y London, University of Oklahoma Press, 1991.
- SCHAAFSMA, Polly. *Kachinas in the Pueblo World*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994.
- _____ «Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica». En SCHAAFSMA, P.; F. CURTIS y Carroll L. RILEY (eds.), *The Casas Grandes World*, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1999, pp. 164-192.
- SELER, Eduard. *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, 5 vols, Berlín (Reimpresión Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz), 1902-1923.
- TAUBE, Karl. «Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest». En CLARK, John y Mary E. PYE (eds.), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, New Haven, National Gallery of Art, Washington-Yale University Press, 2000, pp. 297-337.
- _____ «The Breath of Life: The Symbolism of Wind in Mesoamerica and the American Southwest». En FIELDS, Virginia M.; Victor ZAMUDIO y TAYLOR, *The Road to Aztlan: Art form a Mythic Homeland*, Los Angeles, Los Angeles County Museum of Art, 2001, pp. 102-123

Manuel González Prada: el hombre y el revolucionario frente a la muerte

*Joël Delhom*¹²

Las circunstancias de la vida de Manuel González Prada (Sánchez 1977)¹³ le movieron a escribir sobre la cuestión de la muerte cuando también se comprometía en el debate político-literario nacional. Esta coincidencia parece haber determinado una doble orientación en su pensamiento: la íntima y la pública, dramática la primera y alentadora la segunda. Ambas se encuentran mezcladas y ofrecen una imagen algo turbia de la muerte en su obra, dificultando la percepción de su coherencia.

El «sentimiento trágico de la vida» encuentra su primera expresión ensayística en un breve discurso pronunciado en 1888 en el entierro de Luis Márquez, un amigo del autor. Inmediatamente, el texto tiende a apartarse de la tradición romántica, que dramatiza la muerte del ser querido, expresando el dolor con emotividad exacerbada. González Prada muestra una voluntad de no compadecerse y asume una actitud egocéntrica al considerar que la muerte ajena remite a la ineludible muerte propia. Incluso la presenta como una liberación:

No vengo a derramar públicas lágrimas por el hombre libertado ya del horror de pensar y del oprobio de vivir [...], doy el último adiós al poeta, nada más. [...] Al acompañar hasta la últi-

¹² Université de Bretagne-Sud (Francia).

¹³ En menos de tres años, entre 1887 y 1890, fallecieron la madre y la hermana del escritor, así como sus dos primeros hijos legítimos.

ma morada los restos de un hombre idolatrado, pensamos enterrar a otro, y nos enterramos a nosotros mismos (GONZÁLEZ PRADA 1976: 34).

Según él, la vida no es sino un largo sufrimiento al que nos agarramos desesperadamente antes de sucumbir (GONZÁLEZ PRADA 1988: 211). La razón no permite apaciguar las angustias, quedándose las preguntas en medio de las dudas. En un mundo incomprensible, sin un Dios que recompense al bueno y castigue al malo, el hombre tiene que aceptar el orden natural y aprender a resignarse:

Pasaron siglos de siglos, pasarán nuevos siglos de siglos, y los hombres quedaremos siempre mudos y aterrados ante el secreto inviolable de la cuna y del sepulcro. ¡Filosofías! ¡Religiones! ¡Sondas arrojadas a profundizar lo insondable! ¡Torres de Babel levantadas para ascender a lo inaccesible! Al hombre, a este puñado de polvo que la casualidad reúne y la casualidad dispersa, no le quedan más que dos verdades: la pesadilla amarga de la existencia y el hecho brutal de la muerte (GONZÁLEZ PRADA 1976: 35).

De forma gráfica, en un plano vertical, el autor figura el movimiento alternativo del sol a las tinieblas, de la esperanza al decaimiento, de la rebelión a la sumisión, pero resalta su profundo pesimismo, cristalizado en la palabra «desaliento» (GONZÁLEZ PRADA 1976).¹⁴ Hasta las proclamaciones de agnosticismo se tiñen del color rojizo del infierno gótico, con la evocación de «estas bocas de fieras hambrientas que amenazan devorarnos» (GONZÁLEZ PRADA 1976). El fúnebre discurso, sin embargo, entraña una vislumbre de esperanza casi imperceptible. González Prada invierte los términos de una cita del poeta Leconte de Lisle: «el horror de pensar y

¹⁴ «Sin embargo, ¿todo aparece en la vida color de sangre? ¿Habitamos un planeta de sólo tinieblas y horrores? Las frases homéricas “Tierra-madre, dulce vida” ¿son ilusiones de poetas, o hay instantes en que saboreamos la dulzura de vivir y contemplamos a la Tierra como buena y amorosa madre? Tal vez; pero en el combate diario, en casi todas las horas de nuestro desaliento, pensamos como Lucrecio: “Si los dioses existen, se bastan a sí, gozan tranquilamente de su inmortalidad sin acordarse de nosotros”». La palabra «desaliento», empleada en sólo tres ocasiones en el conjunto del libro *Páginas libres*, aparece dos veces en este discurso de apenas un par de páginas.

el oprobio de vivir» dice el peruano, cuando el francés escribió «el oprobio de pensar y el horror de ser un hombre» (GONZÁLEZ PRADA 1976: 34, LÉCONTE DE LISLE 1884).¹⁵ El horror paraliza o provoca la huida, mientras el oprobio se aguanta o se redime con el esfuerzo propio. Esa inversión sugiere que en el vivir se puede alcanzar cierta dignidad, si bien el pensar resulta desesperante (GONZÁLEZ PRADA 1988: 200);¹⁶ como si la salvación radicara en la acción, no en la idea, lo cual es paradójico en un puro intelectual y nos permite entender por qué González Prada fue un escritor comprometido.

La muerte y la vida, un ensayo filosófico más extenso escrito en 1890, sigue la misma pauta, aunque presenta nuevos tópicos característicos de la poesía de los siglos xv y xvi. Desde la primera frase, que alude a una «Danza de la Muerte», se introduce la imagen de la putrefacción: «Pobres o ricos, ignorantes o sabios, nacidos en chozas o palacios, al fin tenemos por abrigo la mortaja, por lecho la tierra, por Sol la oscuridad, por únicos amigos los gusanos y la podre» (GONZÁLEZ PRADA 1976: 190). Como en el discurso anterior (GONZÁLEZ PRADA 1976: 34), el escritor rechaza categóricamente los intentos literarios y filosóficos de idealizar la muerte para hacerla más aceptable. En particular, se opone a la asociación de Eros y Tanatos, frecuente a partir del siglo xvi en la cultura occidental. Aunque, en su época, ya constituye una sublimación del erotismo macabro anterior (ARIÈS 1975), es probable que el escritor considere perversa aquella mórbida fascinación:

No pasa de ilusión poética o recurso teológico, el encarecer la belleza y majestad del cadáver. ¿Quién concibe a Romeo encontrando a Julieta más hermosa de muerta que de viva? Un cadáver infunde alejamiento, repugnancia; estatua sin la pureza del mármol, con todos los horrores y miserias de la carne (GONZÁLEZ PRADA 1976: 191; 1989: 268-9, 271-2, 414).

La sociedad que teme la muerte se resiste a representarla de forma realista, abriendo paso a idealizaciones fantasmales que son el

¹⁵ Así concluye el poema titulado «A un poète mort»: «Moi, je t'envie, au fond du tombeau calme et noir,/ D'être affranchi de vivre et de ne plus savoir/ La honte de penser et l'horreur d'être un homme !».

¹⁶ «¡Vano y loco anhelo el pensar!», proclama el soneto «Vivir y Morir».

resultado del encubrimiento. Fiel a su materialismo positivista, el ensayista destapa el ataúd y desvela el proceso natural de descomposición, con el objetivo de hacer brotar lo inhibido y así desechar el terror (GONZÁLEZ PRADA 1989: 305).¹⁷ No ignora que la lenta corrupción del cuerpo es uno de los principales factores de pavor (GONZÁLEZ PRADA 1976: 191),¹⁸ pero entiende que la ocultación genera peores males. Por consiguiente, inflige a su lector la representación de la realidad más áspera¹⁹ para que aprenda a dominar su repugnancia natural y domestique la muerte. Además, considerando que el proselitismo religioso utiliza el terror para difundir ilusorias esperanzas de resurrección y vida eterna (GONZÁLEZ PRADA 1985: 315-316),²⁰ González Prada propone la generalización de la cremación (1989: 346).²¹ Esta forma de desacralizar los cuerpos y de acelerar su desaparición se contrapone a la devoción a las se-

¹⁷ Hasta puede resultar provocador, como en el poema «La Divina Podre» que procura el efecto de un electrochoque macabro: «¿Qué fueron las carnes gloriosas de Frine?/ ¿Qué la rosadas, las frescas,/ las tentadoras carnes de Rubens?/ ¿Qué son, oh mujeres, las mórbidas carnes/ que locos mordemos y locos besamos?/ Envolturas de podre forrando un esqueleto./ Mas ¡que todas las lenguas,/ En todos los idiomas,/ te glorifiquen y veneren,/ ¡Oh carne femenina!/[...] ¡Que por los siglos de los siglos, eternamente,/ amada seas, oh divina podre!». Aquí, la aproximación de Eros y Tanatos no busca exaltar la muerte, sino el amor, recordando la fragilidad de una vida que lleva en sí su negación. No se trata sólo de un horror *post mortem* sino también *intra vitam*.

¹⁸ «El cadáver en descomposición, eso que según Bossuet no tiene nombre en idioma alguno, resume para el vulgo lo más tremendo y espantoso de la muerte. Parece que la póstuma conservación de la forma implicara la supervivencia del dolor. Los hombres se imaginan, no sólo muertos, sino muriendo a pausas, durante largo tiempo».

¹⁹ Decir la verdad y hablar claro son el fundamento del compromiso literario del autor.

²⁰ En el ensayo «Jesucristo y su doctrina», considera que el cristianismo ha difundido entre los romanos el pavor de la muerte, volviéndolos neuróticos. Generalmente ve en el catolicismo un culto mórbido del sufrimiento, que desprecia la vida.

²¹ En el poema en prosa «Mi muerte», publicado en *Exóticas* en 1911, la reivindica para sí: «Cuando vengas tú, supremo día, yo no quiero en torno mío, llantos, quejas ni ayes: no sagradas preces, no rituales pompas, no macabros cirios verdes, no siniestra y hosca faz de bonzo ignaro. Quiero yo morir consciente y libre, en medio a frescas rosas, lleno de aire y luz, mirando el Sol. Ni mármol quiero yo ni tumba. Pira griega, casto y puro fuego, abrasa tú mi podre; viento alado, lleva tú mi polvo al mar. Y si algo en mí no muere,

pulturas que se desarrolló en el período barroco (ARIÈS 1975: 58-65). Nótese que el autor se aparta aquí de los positivistas europeos que aprovecharon la dimensión patriótica del culto a los difuntos.

Agnóstico, González Prada se niega a ensalzar la muerte (1976: 34, 192, 195; 1988: 192; 1989: 362, 371),²² porque se desconoce su sentido. Juzga incongruente tomar como normas de conducta teorías sin fundamento científico que el hombre elabora para compensar su ignorancia y lo absurdo de la vida (Dios, alma, metempsicosis, justicia immanente...):

¿Existe algo más allá del sepulcro? [...] Nada sabemos: céntuple [sic] muralla de granito separa la vida de la muerte, y hace siglos de siglos que los hombres queremos perforar el muro con la punta de un alfiler. [...] Filosofía y Religión declaman y anatematizan; pero declamaciones y anatemas nada prueban. ¿Dónde los hechos? Entonces ¿qué esperanza debemos alimentar al hundirnos en ese abismo que hacía temblar a Turenne y horripilarse a Pascal? Ninguna, para no resultar engañados, o gozar con la sorpresa si hay algo. [...] ¿A quién acogernos? A nadie (GONZÁLEZ PRADA 1976: 191).

El ensayista no descarta totalmente la idea de que la ciencia logre algún día dilucidar el misterio (GONZÁLEZ PRADA 1976: 197),²³

si algo al rojo fuego escapa, sea yo fragancia, polen, nube, ritmo, luz, idea.» Tanto éste como los últimos poemas escritos antes de morir, y publicados en el póstumo *Trozos de vida*, se caracterizan por un tono sosegado que demuestra, por contraste, que en el período 1887-1890, la aflicción personal le impedía al autor desdramatizar la muerte de forma convincente.

²² Sin embargo, en algunas ocasiones la presenta como un bien y en otras como un mal, llegando incluso a contradecirse en el «Discurso en el entierro de Luis Márquez», donde asemeja la muerte a una liberación y escribe que existir no es más que «vacilar entre un mal cierto y conocido –la vida–, y otro mal dudoso e ignorado –la muerte–». En «La muerte y la vida», formula explícitamente sus dudas, aunque sugiere que la muerte es un fenómeno negativo («Si la vida fuera un bien, bastaría la seguridad de perderla para convertirla en mal»). En algunos poemas emite la opinión contraria: «¡Felices de los muertos! Ya olvidaron./ Y de penar y combatir cesaron».

²³ En la primera edición de *Páginas libres*, una frase decía: «De que hasta hoy no hayamos resuelto el problema de la vida, ¿se deduce que no le resolveremos un día?». Fue posteriormente sustituida por otras dos que expresan la confianza en la evolución del ser humano hacia niveles superiores.

pero, de momento, el sabio debe atenerse al escepticismo y recusar cualquier dogmatismo, fuese religioso o materialista. González Prada denuncia el antropomorfismo que consiste en aplicar a la naturaleza principios morales o en sobrevalorar la importancia del hombre. Sin embargo, mostrándose animista, incurre en el mismo error al extender a todos los seres vivos, e incluso a los inanimados, el dolor que experimenta el hombre, o sea, el producto de la conciencia (1976: 196). El sufrimiento es, para él, lo único tangible y su gran sensibilidad le lleva a compadecerse de todo el universo (GONZÁLEZ PRADA 1976: 194, 195-196), caracterizado por una ley única y trágica: la muerte engendra la vida y viceversa: «[...] en el drama de la existencia todos los individuos representamos el doble papel de verdugos y víctimas. Vivir significa matar a otros; crecer, asimilarse el cadáver de muchos. Somos un cementerio ambulante donde miríadas de seres se entierran para darnos vida con su muerte» (GONZÁLEZ PRADA 1976: 195). El autor llega hasta explicar la maldad del hombre como una reacción de rebeldía contra su miserable condición (GONZÁLEZ PRADA 1976: 196). Resulta evidente que le cuesta dominar un hastío de la vida próximo a la desesperanza:

¿Hay algo más desolado que nuestra suerte?, ¿más lúgubre que nuestra esclavitud? [...] ¿Por qué no somos dueños ni de nosotros mismos? Cuando la cabeza gravita sobre nuestros hombros con el peso de una montaña, [...] cuando el último átomo de nuestro ser experimenta el odio y la náusea de la existencia, [...] ¿por qué no tenemos poder de anonadarnos con un acto de la voluntad? (GONZÁLEZ PRADA 1976: 193, 197).²⁴

El determinismo y el darvinismo influyen claramente en su pensamiento, que entra en colisión con una exacerbada sensibilidad. Si no conociéramos el contexto de duelos múltiples en que fueron escritos ambos textos, podríamos pensar que el dar de la vida una

²⁴ Incluso linda esta morbidez con un delirio de persecución: «[...] se diría muchas veces que en medio del horror universal y eterno alguien goza y se pasea, como Nerón se paseaba entre el clamor de hombres, lentamente devorados por el fuego y convertidos en luminarias.».

imagen tan negativa y tan reductora (GONZÁLEZ PRADA 1976: 196)²⁵ es sólo un artificio retórico para que la muerte parezca menos temible.

Parece que la execración de la vida le proporciona a González Prada la fuerza de afrontar la muerte. Exhorta al hombre a superar el miedo y morir valerosamente, «como águila que atraviesa un nubarrón cargado de tormentas», sin arrepentirse de nada y con el deseo de vivir la última experiencia cognitiva. Al dominar su muerte, el hombre se hace plenamente dueño de su vida:

Pero ¿a qué amilanarse? Venga lo que viniere. [...] Cuando la muerte se aproxima [sic], salgamos a su encuentro, y muramos de pie como el Emperador romano. Fijemos los ojos en el misterio, aunque veamos espectros amenazantes y furiosos; extendamos las manos hacia lo Desconocido, aunque sintamos la punta de mil puñales. [...] es indigno de un hombre morir demandando el último puesto en el banquete de la Eternidad, como el mendigo pide una migaja de pan a las puertas del señor feudal que siempre le vapuleó sin misericordia. Vale más aceptar la responsabilidad de sus acciones y lanzarse a lo Desconocido, como sin papeles ni bandera el pirata se arroja a las inmensidades del mar (GONZÁLEZ PRADA 1976: 193-194).

Al final, el autor vence el pesimismo y, como si sacara esperanza del mismo pozo de la desesperación, termina con un mensaje alentador, que anuncia el existencialismo:

Mas ¿qué determinación seguir en la guerra de todos contra uno y de uno contra todos? Si con la muerte no queda más refugio que el sometimiento mudo, porque toda rebelión es inútil y ridícula, con la vida nos toca la acción y la lucha. La acción aturde, embriaga y cura el mal de vivir; la lucha centuplica las fuerzas, enorgullece y da el dominio de la Tierra. No vegetemos ocupados únicamente en abrir nuestra fosa ni nos petrifiquemos en la inacción [...] (GONZÁLEZ PRADA 1976: 197).

Su filosofía evolucionista, que integra una idea de progreso continuo, le permite superar el individualismo estéril. A la ciega

²⁵ «Quien dijo existencia dijo dolor; y la obra más digna de un Dios consistiría en reducir el Universo a la nada.»

lucha por la existencia, el intelectual peruano opone una acción voluntarista, basada en la solidaridad de la especie humana. Desde esta perspectiva materialista, el hombre se convierte en instrumento consciente del avance colectivo y da sentido al absurdo ciclo de la vida y la muerte individual:

Poco, nada vale un hombre; pero ¿sabemos el destino de la Humanidad? ¿Sabemos si está cerrado el ciclo de nuestra evolución? ¿Sabemos si nuestra especie dará origen a una especie superior? [...]: lo que fuimos, lo que somos, nos lo debemos a nosotros mismos. Lo que podamos ser nos lo deberemos también. Para marchar, no necesitamos ver arriba, sino adelante. Sobradas horas poblamos el Firmamento con los fantasmas de nuestra imaginación y dimos cuerpo a las alucinaciones forjadas por el miedo y la esperanza; llega el tiempo de arrojar la venda de nuestros ojos y ver el Universo en toda su hermosa pero también en toda su implacable realidad. No pedimos la existencia; pero con el hecho de vivir, aceptamos la vida. Aceptémosla, pues, sin monopolizarla ni quererla eternizar en nuestro beneficio exclusivo; nosotros reímos y nos amamos sobre la tumba de nuestros padres; nuestros hijos reirán y se amarán sobre la nuestra (GONZÁLEZ PRADA 1976: 197-198).²⁶

En los dos textos estudiados, González Prada relaciona el terror ante la muerte con el individualismo de la conciencia, mientras la familiaridad con la muerte, y su consiguiente desdramatización, implican una confianza en el destino colectivo.

²⁶ La poesía de González Prada conserva también el testimonio de la celebración de la vida, del amor especialmente, y del rechazo del desaliento en relación con la temática de la muerte. Quizá sea el poema «El himno alegre», del libro *Exóticas* (1989: 343), el más representativo de esa orientación optimista. Véase también, entre otros, «Mi verdad» (1989: 324) y «Hora negra» (1989: 333), que exponen los tópicos aquí presentados (misterio impenetrable, absurdez de la vida, vida como sufrimiento, universo indiferente, inutilidad de las filosofías y religiones, duda como única postura digna) y concluyen por un himno a la vida. En *Trozos de vida* (1989), la primera parte reúne una serie de poemas sobre la muerte, también representativos de los diversos temas (1989: 361-372), mientras la segunda parte celebra la vida y el amor (1989: 379-386).

Llevada a su lógica más extrema, esta apuesta por la vida al servicio de la humanidad desemboca en una exaltación de la muerte. La filosofía de la acción propugnada por González Prada, que no admite la resignación en la vida, considera legítimo el uso de la violencia cuando el orden imperante es injusto. En un ensayo de 1888, ya afirmaba: «Los despojos sociales nacieron de la violencia, se fundan en la violencia más o menos solapada, y combatirlos violentamente es ejercer el derecho de contestar a la fuerza con la fuerza». Y añadió en una revisión posterior del texto: «Nadie se halla en la obligación de sufrir para que otros gocen, de ayudar para que otros coman, de morir para que otros vivan» (GONZÁLEZ PRADA 1976: 104). En vez de dejarse victimar, una clase oprimida debe imponer su derecho a una vida digna, aunque para ello tenga que derramar sangre (GONZÁLEZ PRADA 1976: 343).²⁷ El polemista considera la rebeldía correspondiente al ámbito individual, y la revolución, al ámbito colectivo, como los principales factores del progreso de la humanidad. Equiparando la historia humana a la historia natural, adopta una visión *cataclísmica* de la evolución. Deduce de la idea según la cual la vida se nutre de la muerte, que las sociedades avanzan mediante sacudidas mortíferas. Escribe así, en 1889, a propósito del general Napoleón Bonaparte: «Él divinizó la fuerza y, como nuevo Mesías de una era nueva, regeneró a las naciones con un bautismo de sangre. [...] Con sus invencibles legiones se precipitaba sobre la Tierra, unas veces devastando como un ciclón, otras fertilizando como una creciente del Nilo» (GONZÁLEZ PRADA 1976: 184-185).²⁸ González Prada concibe la Revolución Francesa como una explosión de energía vital en un determinismo mecanicista de lo social:

²⁷ Aplica esta concepción al problema indígena peruano: «Si el indio aprovechara en rifles y cápsulas todo el dinero que desperdicia en alcohol y fiestas, si en un rincón de su choza o en el agujero de una peña escondiera un arma, cambiaría de condición, haría respetar su propiedad y su vida. A la violencia respondería con la violencia, escarmentando al patrón que le arrebata las lanas, al soldado que le recluta en nombre del Gobierno, al montonero que le roba ganado y bestias de carga.»

²⁸ González Prada no encumbra a Napoleón: antes de la frase citada le califica de «tirano, que no conoció respeto a la libertad ni amor a la justicia».

Hay que aceptarla como aceptamos un fenómeno atmosférico, sin contar los desastres, aprovechando los beneficios. [...] Hubo entonces crímenes y horrores; pero, ¿cuándo las naciones combatieron el mal con sólo el bien, se libertaron de la esclavitud con sólo la persuasión o entraron en pleno ejercicio de sus derechos con sólo amigables convenios? [...] ¿Cuándo la Humanidad ejecutó algo bueno sin lágrimas ni sangre? ¿Cuándo lo ejecuta la Naturaleza? Las lentas evoluciones del Universo ¿cuestan menos sacrificios que las violentas revoluciones de las sociedades? Cada época en la existencia de la Tierra se marca por una carnicería universal, todas las capas geológicas encierran cementerios de mil y mil especies desaparecidas. Si culpamos a la Revolución francesa porque avanzó pisando escombros y cadáveres, acusemos también a la Naturaleza porque marcha eternamente sobre las lágrimas del hombre, sobre las ruinas de los mundos, sobre la tumba de todos los seres (GONZÁLEZ PRADA 1976: 188-189).²⁹

Sin embargo, no hay que confundir a González Prada con un fanático sanguinario. Sólo se muestra realista, advirtiendo el coste elevado en vidas humanas de cualquier transformación radical (GONZÁLEZ PRADA 1989: 240),³⁰ pero su ideal revolucionario es minimalista en cuanto al número de víctimas. Unos veinticinco años más tarde (tras la sangrienta represión rusa de enero de 1905), justifica el atentado terrorista individual en el periódico obrero *Los Parias*, afirmando:

La bondad de una revolución estribaría en sacrificar el menor número de hombres, escogiendo los más culpables y más elevados [...]. Si gracias a la perfección del armamento se dificulta la acción popular, merced al formidable poder de las sustancias explosivas se centuplica el radio de la acción individual: un solo hombre consuma la obra que no puede realizar una muchedumbre (GONZÁLEZ PRADA 1940: 56; 1989: 209).

²⁹ Es muestra del determinismo la frase siguiente: «La estupenda cólera popular, que hoy nos admira y espanta, fue reventazón de mina cargada grano a grano, durante siglos enteros, por nobleza, clero y reyecía.»

³⁰ Dice así uno de sus *grafitos*: «Para extirpar los crímenes sociales,/ Traer la luz y redimir al pueblo,/ No quiere el buen Simplicio/ Revolución de muertes y de incendios./ Él pide sólo evolución tranquila,/ Sin destrucciones, víctimas ni duelos:/ Pretende el buen Simplicio/ Hacer tortilla sin quebrar los huevos.»

En el asesinato político como forma de ahorrar vidas y sufrimientos, la muerte, tanto la del tirano como la del justiciero, se vuelve salvadora. El sacrificio voluntario y altruista del rebelde se sustituye transitoriamente a la acción colectiva, la precede y la anuncia, mostrando el rumbo al pueblo. Aunque González Prada celebra la muerte socialmente benéfica, no sucumbe a sirenas nihilistas: «Cier- to, la sangre nos horroriza; pero si ha de verterse alguna, que se vierta la del malvado. [...] Herir al culpable, solamente a él, sin sa- crificar inocentes, realizaría el ideal de la propaganda por el hecho» (GONZÁLEZ PRADA 1940: 123). Se sitúa en una tradición del tiranicidio que se remonta a la Antigüedad y pasa por Juan de Mariana hasta llegar al anarquismo decimonónico. Su pensamiento se caracteriza por una mística del sacrificio con apoteosis del mártir, de origen cristiano, pero radicalmente laicizada y reinterpretada en sentido evolucionista, como lo muestra esta última cita:

Mas apruébese o repruébese el acto violento, no se dejará de reconocer generosidad y heroísmo en los propagandistas por el hecho, en los vengadores que ofrendan su vida para castigar ul- trajes y daños no sufridos por ellos. [...] Hieren sin odio perso- nal hacia la víctima, por sólo el amor a la justicia, con la seguri- dad de morir en el patíbulo. Acaso yerran; y ¿qué importa? El mérito del sacrificio no estriba en la verdad de la convicción. Los que de buena fe siguieron un error, sacrificándose por la menti- ra de la patria o por la mentira de la religión, forman hoy la pléyade gloriosa de los héroes y los santos. Los grandes venga- dores de hoy, ¿no serán los cristos de mañana? (GONZÁLEZ PRADA 1940: 127; 1989: 214, 218).

Se puede observar cómo, en el centro de la problemática de la muerte y la vida, emerge otro concepto clave, el de la violencia, que permite al subversivo ensayista volver la mística del sacrificio contra el poder religioso y político que la promovió. Los más re- beldes, y no los más sufridos, son los nuevos santos laicos que anuncia González Prada para una humanidad sin Dios en busca de justicia terrenal.

Bibliografía

- ARIÈS, Phillipe. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, París, Editions du Seuil, 1975.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Anarquía*, Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 1940.
- _____ «Páginas libres», en *Páginas libres, horas de lucha*, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976 [1894].
- _____ «Horas de lucha», en *Páginas libres, horas de lucha*, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976 [1894].
- _____ *Nuevas páginas libres*, en *Obras*, t. I, vol. 1, Lima, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1985.
- _____ *Minúsculas*, en *Obras*, t. III, vol. 5, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Lima, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1988.
- _____ *Exóticas*, en *Obras*, t. III, vol. V, Lima, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1989.
- _____ *Trozos de vida*, en *Obras*, t. III, vol. V, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1989.
- _____ *Baladas*, en *Obras*, t. III, vol. VI, Lima, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1989.
- _____ *Libertarias*, en *Obras*, t. III, vol. 6, Lima, Ed. COPÉ-PETROPERÚ, 1989.
- LECONTE DE LISLE, Charles-Marie. *Poèmes tragiques*, París, [s/e] 1884.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Nuestras vidas son los ríos... (historia y leyenda de los González Prada)*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977.

Notas sobre antiguas prácticas funerarias en el distrito de Santiago de Lucanamarca

Flavio A. Estrada Moreno³¹

*«[...] Uno llega a estar muerto sólo cuando
ya no tiene quien le recuerde [...]»
Epitafio en cementerio Baquijano
Callao, enero de 2003*

En noviembre de 2002, mientras realizábamos actividades arqueológicas forenses³² en el distrito de Santiago de Lucanamarca (provincia de Huancasancos en el departamento de Ayacucho, Perú) con el fin de recuperar los restos de 69 personas, pudimos observar particulares tratamientos mortuorios de los restos,³³ además

³¹ Arqueólogo, Instituto de Medicina Legal-Departamento de Antropología Forense del Ministerio Público, Instituto BIOARQ.

³² La arqueología es un conjunto de métodos complejos para excavar y analizar evidencia de la actividad humana del pasado. Con las técnicas de la arqueología moderna casi todas las cosas que se encuentran en un sitio tienen una historia que contar, especialmente los esqueletos de la gente misma (UBELAKER 1983).

³³ En general, los arqueólogos nos encontramos con dos amplias categorías de restos físicos humanos: aquellos que fueron acomodados intencionalmente y aquellos que no lo fueron. Los restos de ambas categorías son cultural y biológicamente informativos. Muchas prácticas culturales también pueden ilustrarse por medio de los restos esqueléticos humanos además de la muerte violenta, la cual puede inferirse de dichos materiales. Los restos depositados intencionalmente revelan mucho acerca de cómo la cultura en cuestión se enfrentaba a la muerte. Los artefactos y rasgos asociados con los muertos, en conjunto, ayudarán a reconstruir los patrones de enterramiento. Los métodos de disposición de los cadáveres y los modos en los que éstos se preparaban reflejan no solamente creencias religiosas y prácticas mortuorias de una cultura sino que, como la muerte generalmente va acompañada de fuertes reacciones emocionales, también nos dirán algo acerca de la psicología popular (COLLINS 1988). Con frecuencia, los restos se dejarán en compañía de algunas posesiones, y parientes y amigos pueden haber colocado en la tumba ofrendas adicionales. Los patrones observables en el arreglo o la naturaleza de dichos objetos, como los patrones en cualquier material arqueológico, reflejan las ideas, la conducta social y conducta cultural del pueblo que se estudia, ya que se derivan de éstas y les son atribuibles (BINFORD 1962).

de una característica estructura funeraria subterránea denominada *uku nicho*. La brevedad del tiempo y los objetivos definidos sólo nos permitieron registrar de manera muy sumaria tales tratamientos, por lo que los planteamientos finales e interrogantes aquí vertidos deben ser tomados sólo como iniciales para un posterior trabajo; se describe, de manera tentativa, una clasificación de los tratamientos dados a los restos en función de cuatro casos. Debido a que se trata de un caso con implicancias legales, hemos obviado las codificaciones asignadas a cada uno de los cadáveres en el momento de su exhumación, así como los nombres propios de las víctimas que encontrábamos en algunas de las lápidas de los nichos para hacer sólo hincapié en los aspectos culturales del ritual funerario que nos lo describió el trabajo arqueológico.

Antecedentes del caso: Ubicación de Santiago de Lucanamarca

El distrito de Santiago de Lucanamarca se encuentra ubicado en la provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho, aproximadamente a diez horas de la ciudad de Huamanga. Está conformado por los anexos de San José de Huarcaya, San Antonio de Julo, Santa Rosa de Ccocha, La Merced de Tío, Asunción de Erpa y San Martín de Tiopampa y tiene una población aproximada de 2 529 habitantes según el censo de 1993 del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI).

Los sucesos

Desde las primeras horas del domingo 3 de abril de 1983, aproximadamente 60 miembros del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), armados con hachas, machetes, cuchillos y armas de fuego, iniciaron un ataque a lo largo de un trayecto que comprendió las zonas de Yanacollpa, Ataccara, Llacchua, Muylacruz, culminando en el pueblo de Lucanamarca. Todas estas zonas pertenecen al distrito de Santiago de Lucanamarca, pro-

vincia de Huancasancos, Ayacucho. Como consecuencia de esta incursión senderista, 69 campesinos fueron brutalmente asesinados. Los muertos presentaban lesiones por arma contundente, reportándose sólo en siete casos lesiones por armas de fuego. Las víctimas fueron inhumadas en los propios lugares donde fueron asesinadas (parajes, estancias de puna y cementerios de la zona) que llegan a estar por encima de los 4 000 msnm (CVR 2003; COMISEDH 2002).

Las acciones arqueológico-forenses en el 2002

La Fiscalía de la Nación dispuso la realización de la diligencia de exhumación en los sitios de entierro identificados en el distrito de Santiago de Lucanamarca, entre el 9 y el 14 de noviembre de 2002. Se identificaron ocho sitios a intervenir: Yanacollpa, Ataccara, Llachua, Muylacruz, y los cementerios de Santa Rosa de Qocha, Asunción de Erpa, San José de Julo y Lucanamarca. Los resultados de la tarea de excavación, recuperación, interpretación y análisis de los hallazgos han permitido establecer que las áreas intervenidas correspondían a las señaladas por los testigos y a los hechos investigados, pudiéndose identificar los restos de 62 víctimas de los hechos ocurridos el 3 de abril de 1983. Así, se pudo comprobar que la causa y modo de muerte de las 69 víctimas concuerda plenamente con lo sostenido por los testigos y los hechos denunciados.

Los cementerios. Los cementerios en donde realizamos nuestra labor fueron los de Lucanamarca, Asunción de Erpa, Julo, y cementerio de Qocha, los cuales tienen, en general, un muro perimétrico de planta rectangular elaborado en pirca con argamasa de barro; sólo en algunos de estos cementerios, en la parte opuesta a la entrada principal, existe un pequeño cuarto en donde son colocados los restos humanos retirados de los nichos; este osario es denominado como purgatorio.³⁴ En este lugar los restos huma-

³⁴ En la religión católica, el purgatorio es el lugar de castigo temporal en el otro mundo y es el sitio donde el alma se purifica o limpia del pecado; purgatorio

nos dejados a la intemperie están sometidos a extremos cambios de temperatura que producen su constante deterioro, lo que finalmente desencadena su total desintegración. Adicionalmente podemos señalar que en general las estructuras funerarias (nichos) fueron elaboradas en pirca con argamasa de barro, empleándose en algunos casos el cemento y el yeso. La forma de estas estructuras funerarias es de planta rectangular, en algunos casos de un nivel y, en otros, de dos a tres niveles. No todos los individuos fueron dispuestos en nichos, hay un número pequeño de personas que fueron enterradas.

La posición de los cadáveres. Los cadáveres fueron enterrados en posición decúbito dorsal.

Elementos asociados. Otro dato importante de señalar es que algunos de los cadáveres esqueletizados presentaban pedazos de sus propias vestimentas cubriéndoles las caras. Por otro lado, unos pocos tenían frazadas a manera de envoltorios, y unos cuantos tenían ataúdes.

Tratamiento mortuorio de los restos

Para un mejor entendimiento en el tratamiento dado a los restos presentaremos a continuación una breve clasificación en función de cuatro casos investigados:

Tratamiento 1: Uso y re-uso de estructura funeraria sin retiro de cadáveres esqueletizados preexistentes.

El cadáver esqueletizado de la víctima, buscada por nosotros, se encontraba sin ataúd ni envoltorio y había sido alterado por el cadáver intrusivo de una mujer adulta que, al momento de ser colocado, arrinconó los restos óseos de la víctima hacia el fondo y hacia un lado. Adicionalmente este nicho contenía los restos de tres individuos subadultos: uno en una caja de cartón, completamente deteriorado; otro individuo más, colocado en una caja de madera con tapa de lata; y otro en una caja blanca con una

cruz roja en la superficie, este último individuo había fallecido en julio de 2002, lo que indicaba que teníamos ante nosotros un nicho con varios momentos de utilización de acuerdo también con la práctica habitual de los pobladores. De la alteración de las correlaciones anatómicas de los individuos esqueletizados y alterados pudimos concluir que la colocación de cadáveres fue realizada abriendo la lápida.

Tratamiento II: Retiro total de los restos preexistentes y su posterior re-entierro en la entrada del nicho y re-uso de estructura funeraria.

En este caso, los restos buscados no se encontraron dentro del nicho, sino en un pequeño hoyo excavado en la parte anterior de esta estructura funeraria. Los restos óseos de la víctima habían sido retirados cuando se depositó el cadáver en ataúd de una mujer adulta, luego de 10 años de ocurrida la matanza. Los restos fueron ubicados en la base de la entrada del nicho, enterrados a una profundidad de entre 15 y 20 cm.

Tratamiento III: Retiro parcial de los restos y re-enterramiento de los cráneos y re-uso de estructura funeraria.

En otro de los nichos abiertos observamos que a un individuo se le asociaban dos cráneos humanos, cuyos huesos apendiculares habían sido enviados al denominado Purgatorio.

Tratamiento IV: Retiro total de los restos preexistentes y re-uso de estructura funeraria.

En otro caso, al interior de uno de los nichos encontramos los restos de un infante de aproximadamente un año de edad, no encontramos la osamenta del agraviado. La madre del occiso informó posteriormente que los restos de su hijo habían sido trasladados de esta sepultura hace aproximadamente cuatro años (en 1998?)

por sus coterráneos hacia el lugar denominado Purgatorio (ver cuadro I).

CUADRO I
Tipo de tratamiento de los restos y cantidad de casos en cada uno de los cementerios

Tipo de tratamiento de los restos	Cementerio de Lucanamarca	Cementerio de Asunción de Biza	Cementerio de Julio	Cementerio de Qocha	Total
Tratamiento I	4	1	0	0	5
Tratamiento II	4	0	0	0	4
Tratamiento III	1	0	0	1	2
Tratamiento IV	2	0	0	0	2
Entierros Individuales	0	1	3	1	5
Indefinidos	1	2	0	0	3

Nota: Este cuadro trata sólo de los cadáveres dispuestos en nichos.

Una particular estructura funeraria subterránea: Uku Nicho

En el cementerio de Lucanamarca, mientras exhumábamos los restos de una de las víctimas, pudimos observar que tenía una particular forma de enterramiento que llamó mucho nuestra atención. Para enterrar este cadáver se elaboró una fosa vertical que finalizaba en una cavidad lateral anexa, dando la impresión de que estábamos ante una fosa con forma de bota. A la entrada de esta cavidad lateral fue colocado un semicírculo de piedra tallada cuyos extremos descansaban en dos bloques o cubos de piedra canteada, los que servían como base de este semicírculo; al interior de esta cavidad fue depositado el cadáver desde la cabeza hasta, aproximadamente, la altura de las rodillas. Nuestros ayudantes de campo, quechuahablantes de la zona, indicaron que se trataba de un

significa purificación. Según esta religión, una vez que el alma termina de purgar sus pecados va al cielo a ver a Dios; se acorta el tiempo de permanencia en el purgatorio llamando a decir misas por el alma del fallecido, rezando y haciendo buenas obras por él.

Uku Nicho,³⁵ y con tal nombre fue por nosotros registrado. Asociado a este cadáver encontramos los restos descompuestos de pedazos de troncos; cuando preguntamos a nuestros ayudantes, ante nuestra creencia de que se trataba de los restos de un ataúd sin tapa, nos mencionaron que estos palos o troncos son puestos a ambos lados del cadáver y son sujetados con ataduras para facilitar su traslado; al preguntar qué árbol podría ser aquél nos señalaron que era el agave (de tratarse de esta planta, la parte usada sería el tallo floral).

Debemos señalar que también existe otro tipo de *Uku Nicho* mucho más simple, el cual consta de una pequeña cavidad anexa cavada en la tierra y en donde es introducida la cabeza del cadáver (al tipo descrito inicialmente le denominamos *Uku Nicho* tipo II y, al segundo, *Uku Nicho* tipo I).

Comentarios

En Lucanamarca, al parecer, la religiosidad popular mezcla características de las religiones cristiana y andina, coexistiendo ambas en el tratamiento tan diferencial de los restos: por un lado, la conservación de los esqueletos completos y, por otro, su destrucción total en el Purgatorio. Esta última, al parecer, es una práctica menos común (ver cuadro I).

Este retiro periódico de restos humanos al osario común, denominado Purgatorio es, según nuestros informantes, una tradición andina que está relacionada con el *Tullu Pally*.³⁶

³⁵ *Uku* = Debajo (GONZÁLEZ HOLGUÍN 1989; SOTO RUIZ 1979). *Nicho* = Estructura funeraria, cualquier concavidad para colocar una cosa, especialmente un cadáver (GARCÍA-PELAYO 1982). Estábamos, por lo tanto, ante un nicho subterráneo.

³⁶ *Tullu* = Huesos, *Pally* = Recoger cosas pequeñas, *Pallani* = Coger de suelo o de árbol; coger a mano cualquier cosa (GONZÁLEZ HOLGUÍN 1989). En el *Tullu Pally* se destruyen los restos en el osario mediante la incineración, lo que contradice el antiguo culto rendido a los antepasados vía sus restos óseos. Cabe señalar que el trabajo de Abilio Vergara fue realizado durante 1988, 1989, 1991 y es realizado el tercer domingo que sigue al «día de los muertos» en el cementerio general de Ayacucho, señalando que es de concurrencia mayoritariamente popular y femenina. Según Vergara, ese día la Mayordoma y familiares suyas se ubican en la puerta del panteón para ofrecer chicha de

Cuando los restos óseos son enviados al Purgatorio se les condena a su total desaparición física, ya que en pocos años, sometidos al extremo intemperismo de la sierra, son desintegrados en su totalidad.

A nuestro entender, cuando se realiza el retiro total o parcial de los restos esqueléticos y su posterior envío al Purgatorio se contradice el antiguo culto dado a los antepasados a través de sus restos. ¿La destrucción de los restos en el Purgatorio constituye acaso un obligatorio tránsito hacia el cielo? De ser afirmativo, entonces ¿por qué no todos los restos son enviados al Purgatorio?

En los casos en que se retira solamente el esqueleto apendicular y se conserva el cráneo y su posterior disposición dentro del nicho junto al nuevo cadáver, nos preguntamos: ¿la parte separada, en este caso el cráneo, estaría siendo tomada como sustituto de la persona completa? Si tal fuese el caso, se estaría dando aplicación al principio de la parte por el todo.³⁷ ¿Cuál sería la finalidad de los cráneos asociados al nuevo cadáver? ¿Se trata de ofrendas de huesos humanos? ¿Los cráneos se constituyen en mediadores? ¿La conservación del cráneo y envío de los restantes huesos del individuo esquelético al Purgatorio es acaso una forma de «conciliar» y «cumplir» de manera sincrética tanto la religiosidad andina como hispánica?

qora, de maní y maíz morado a todos los que llegan al lugar a cambio de un aporte económico y voluntario. Este acto tiene el objetivo de que la gente acuda al cementerio para recoger los huesos que emergen del suelo teniendo el cuidado de no dejar ninguno por muy pequeño que sea. Según señala el autor, ya son pocos los que lo practican y la mayor parte de los huesos que se conducen en procesión del día siguiente provienen de los restos que se extraen de los nichos temporales (VERGARA 1997).

³⁷ Los Hecker (1992) observan que algunos contextos funerarios arqueológicos de la costa norte presentan partes de restos óseos humanos asociados a esqueletos completos. La envergadura de este fenómeno de adjuntar al ajuar funerario elementos óseos de cadáveres enterrados con anterioridad probablemente no está reconocida aún suficientemente, señalando que diversas ofrendas mortuorias consideradas actualmente como sacrificios humanos (en el sentido directo de la palabra) podrían aparecer bajo otra óptica. Añadiendo finalmente que la convicción de la invulnerabilidad de los restos mortales de un difunto enterrado anteriormente pudiera haber jugado un rol importante (HECKER & HECKER 1992).

Con respecto al *Uku Nicho*, éste parece haber tenido la misma finalidad que los retazos de tela de las vestimentas propias de los cadáveres, las cuales cubrían las caras de algunos esqueletos y cuya finalidad simple y puntual fue mencionada por uno de los familiares de las víctimas: «[...] para que no les caiga la tierra en sus caras [...]».

Futuros trabajos antropológico-forenses en zonas similares de la sierra peruana deben ser realizados con una investigación previa sobre los ritos fúnebres, los cuales producen alteraciones de origen antrópico en los restos humanos de manera particular y constante. Esperamos, además, que futuras investigaciones puedan dar respuesta a estas y otras interrogantes

Bibliografía

- COLLINS, Michael. «Excavación y registro de restos humanos». En *Métodos de campo en arqueología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 189-211.
- COMISEDH. «Informe de COMISEDH para la Comisión de la Verdad y Reconciliación sobre la masacre senderista del 3 de abril de 1983 en Santiago de Lucanamarca: antecedentes, hechos, víctimas, fosas, sobrevivientes y testigos», Lima, 2002.
- CVR-COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN. *Informe final*, Lima, CVR, 2003.
- ESTRADA, Flavio & Mercedes SALADO. «Informe arqueológico forense de exhumación en distrito de Santiago de Lucanamarca, provincia de Huancasancos, departamento de Ayacucho, noviembre de 2002», Informe presentado al Instituto de Medicina Legal, Lima, 2003.
- GARCIA-PELAYO & GROSS. *Pequeño Larousse ilustrado*, Buenos Aires, Ediciones Larousse, 1982.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del inka*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, [1952] 1989.
- HECKER, Giesela & Wolfgan HECKER. «Ofrendas de huesos humanos y uso repetido de vasijas en el culto funerario de la costa nor peruana», en *Gaceta Arqueológica Andina*, vol. VI, 21 (abril de 1992): 33-53.
- SOTO RUIZ, Clodoaldo. *Quechua. Manual de enseñanza*. Lima, IEP, 1979.
- UBELAKER, Douglas. «Huesos humanos y arqueología», en *Miscelánea antropológica ecuatoriana*, 3 (1983): 117-142.
- VERGARA, Cesar Abilio. «Tullu Pally: ritual de reciprocidad entre la vida y la muerte». En *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, México, INHA, 1997.

La justicia y la república: la iconografía femenina en el arte funerario en Porto Alegre, Brasil (siglo xx), la construcción del sentido

*Marina Haizenreder Ertzogue*³⁸

Hasta el siglo xviii, no era una costumbre generalizada marcar por medio de una inscripción el local de la sepultura. La práctica de marcar y dar publicidad a la propia sepultura y las de los familiares aún no estaba difundida en los tiempos modernos. La personalización y la publicidad tenían características de un lujo espiritual, únicamente accesible a los ricos y poderosos que veían la posibilidad de perpetuarse en un monumento visible. El retrato y la inscripción se volvieron elementos necesarios en el sepulcro; generalmente el busto, la cabeza y la estatua eran privilegio de las élites.

El sepulcro sitúa el cuerpo y celebra al ser. Debe decir dónde está y a quién pertenece el cuerpo y, finalmente, recuerda la imagen física del muerto, símbolo de su personalidad. Si el sepulcro designa el local del culto funerario, debe transmitir también a las futuras generaciones del muerto la memoria del muerto con sus signos y sus inscripciones (RIBEIRO 2002: 122).

El auge del arte funeraria en Porto Alegre ocurrió entre 1900 y 1940, período de expansión industrial, comercial y económica de la ciudad y del apogeo del gobierno positivista de Julio de Castilhos, también llamado dictadura científica positivista (BELLOMO 1993).³⁹ Hacía parte del pensamiento de gobierno positi-

³⁸ Doctora en Historia por la Universidad de São Paulo (USP). Profesora del Departamento de Historia, Universidad Federal del Tocantins (UFT).

³⁹ La doctrina positivista surgió en el siglo xix, creada y divulgada por Augusto Comte y caracterizada como una filosofía burguesa liberal, al mismo tiempo

vista de esta época el patrocinio de monumentos públicos y mausoleos monumentales, entre los cuales podemos citar los monumentos funerarios de Plácido de Castro y Pinheiro Machado, que aparecen como objetos de análisis en este texto.

En el cementerio de la Santa Casa de Misericordia de la ciudad de Porto Alegre se encuentran los mausoleos de los personajes históricos del estado del Río Grande del Sur. Diversos de esos sepulcros fueron construidos para la celebración cívica de los líderes políticos vinculados a la élite regional. Los mausoleos y monumentos analizados en este estudio pertenecen a la tipología cívico-celebradora. El culto cívico era una celebración en memoria de las personalidades históricas con el objetivo de servir de ejemplo a las generaciones futuras. El recuerdo confiere al muerto una especie de inmortalidad.

El cementerio de la Santa Casa representa un verdadero museo al aire libre, con más de trescientas estatuas de valor significativo y que pueden ser clasificadas en tres grupos: tipología cristiana, con sus ángeles, santos, crucifijos y *pietás*; tipología alegórica con representaciones de sentimientos (desesperación, dolor, consuelo) y principios religiosos (fe, valor, esperanza); y, finalmente, tipología cívico-celebradora, con la finalidad de celebrar la memoria de los personajes históricos. En esa tipología encontramos generalmente la representación del homenajeado con alegorías representativas de las actividades ejercidas por él a lo largo de su carrera y de atributos que expresan su ideología.

En los mausoleos del cementerio de la Santa Casa se puede observar un uso constante de alegorías femeninas, algunas de inspiración neoclásica: la justicia, la patria, la desolación. También aparecen las figuras femeninas de ámbito religioso: vírgenes, ángeles, *pietás*. La ciudad de Porto Alegre, representada por una mujer, aparece en el mausoleo monumental de Otávio Rocha.

que conservadora y progresista. En la perspectiva de la estética positivista, los artistas consagrarían las personalidades históricas a la inmortalidad a través del arte. De esa forma, la doctrina buscaba alcanzar la moralización de las instituciones y brindar a las generaciones futuras elementos morales, a través de figuras ejemplares por la exaltación del valor, la prudencia y la firmeza.

El culto cívico al muerto, realizado en la fecha de la muerte del homenajeado, es parte integrante del ideario positivista de Augusto Comte. El culto consistía, entre otras cosas, en visitas oficiales al sepulcro, ofrendas de flores y discursos en honra al fallecido. Ariès (1989: 43-54) asocia el culto a los muertos a una representación de la sociedad que emerge al final del siglo XVIII y que encuentra su expresión en el positivismo de Augusto Comte. Esa representación identifica una sociedad compuesta simultáneamente de muertos y de vivos, en la cual los muertos son tan significativos y necesarios como los vivos. La ciudad de los muertos es lo inverso a la ciudad de los vivos. Los muertos pasaron el momento de la mudanza y sus monumentos son señales de la perpetuidad de la ciudad.

La evocación de los muertos se asocia también a otras formas de culto y visitación, además de las visitas al sepulcro en el cementerio y de la veneración de reliquias, conferencias, pronunciamientos de elogios póstumos, rituales religiosos, lanzamientos de biografías, exposiciones conmemorativas en museos y hasta programas especiales en televisión, que son algunas de las formas de recordar al muerto (ABREU 1994: 208).

Respecto de la utilización de la iconografía femenina en el arte funerario, puedo afirmar que ella está ligada a la estética positivista de inspiración clásica y humanista. Maurice Agulhon (s/f: 112-113) evidenció en la escultura pública del siglo XIX en Francia, la obsesiva presencia de cuerpos femeninos, debido a la banalización de una cultura humanística clásica y una mentalidad masculina que se satisfacía con la exhibición y la contemplación voluptuosa de imágenes de mujer-objeto. Es por esa razón que por las calles se encuentran bellas mujeres esculturales, vestidas o desnudas, seductoras o inexpresivas, contrastando con el realismo moderno y expresivo de imágenes de hombres, afirma Agulhon.

Imágenes idealizadas de mujeres, al lado de imágenes realistas de los héroes en los monumentos pueden ser observadas también en Brasil, de acuerdo con lo que constató Elisabete Leal (2003: 27). Citando el monumento al mariscal Floriano Peixoto, ella des-

cribe que la escultura posee en su conjunto cuatro estatuas de mujeres pero, al contrario del patrón francés, ella afirma que en ese caso la imagen femenina no era retratada de manera sensual porque el positivismo entendía que el arte servía para sensibilizar, y la imagen de una mujer demostrando miedo, con un niño en el regazo, u ofreciendo una flor, era un medio eficaz para eso.

Uno de los ejemplos de la tipología cívico-celebradora es el monumento funerario a Júlio de Castilhos, gobernador del estado del Río Grande del Sur en el período de 1893 a 1897. Júlio de Castilhos fue uno de los fundadores y dirigentes del Partido Republicano de Río Grande, de orientación positivista.

Júlio de Castilhos murió en 1903, y su sepulcro, construido por el escultor Décio Vilares, está formado por una pirámide con un águila en la cima, conteniendo la inscripción «A Julio de Castilhos, el Río Grande del Sur» y la máxima positivista «Los vivos son siempre y cada vez más gobernados por los muertos». En la tipología celebradora del monumento, se destaca el escudo del estado y el lema Orden y Progreso. En la base de la pirámide, una joven sentada representa a la patria, y tiene en la mano derecha la bandera nacional y, en la izquierda, una corona de laureles y el escudo del Río Grande del Sur.

Otro monumento funerario representativo de la tipología cívico-celebradora es el del senador Pinheiro Machado, líder republicano gaucho positivista, asesinado en 1915, en Río de Janeiro. Éste es considerado el mayor grupo escultórico del arte funerario en Río Grande del Sur. El sepulcro, totalmente esculpido en mármol, es obra del escultor Rodolfo Pinto.

El conjunto funerario representa a Pinheiro Machado sobre un lecho romano, cubierto por la bandera nacional, teniendo al lado la república, representada por una joven con un gorro frigio, haciendo un gesto protector. Uno de los modelos que más marcaron el imaginario republicano francés fue el uso de la alegoría femenina inspirada en la tradición clásica para representar la república. En la simbología francesa, la alegoría femenina representaba la libertad, la revolución y la propia república. La inspiración vino de Roma, donde la mujer era símbolo de la libertad. La representa-

ción más característica es la de una mujer en pie, vestida al estilo romano, sujetando en la mano derecha una lanza. En la cabeza, ella presenta un gorro frigio, identificado en el monumento analizado. En la antigua Roma, el gorro frigio identificaba a aquellos que eran libertos (CARVALHO 1990: 75).

Según Maurice Agulhon, la representación de la república francesa por una figura alegórica, la de una mujer, generalmente usando un gorro frigio, no consta en la Constitución, pero no se puede negar su carácter oficial porque ella está representada en diversos símbolos alegóricos. Sabemos que, hace varios siglos, los tratados clásicos de iconografía presentaban el gorro frigio como atributo característico de la libertad. Fue decidido en 1792 que ese gorro se convirtiera en el principal emblema de la república francesa. Esa nacionalización francesa del gorro frigio ya era visible al final del siglo XIX, para que la libertad universal se viera en la contingencia de encontrar otras maneras de cubrir la cabeza. Para algunos revolucionarios, la representación de la libertad era demasiado peligrosa y fue sustituida por otras alegorías como una tiara o diadema (AGULHON 1979).

En la estética positivista, el uso de la alegoría femenina se basaba en un sistema de interpretación del mundo en el cual la república era apenas una parte en la escala de los valores positivistas; en primer lugar estaba la humanidad, seguida por la patria y por la familia. La república era la forma ideal de organización de la patria. La mujer representaba idealmente la humanidad (CARVALHO 1990: 81).

Para Michelle Perrot no existe nada de sorprendente en la elección de la joven y bella mujer vestida a la manera antigua, en pie, sujetando una lanza y con la cabeza cubierta por el gorro frigio como emblema que a la primera república oficialmente se le atribuyó. La diosa de la libertad se transformó en representación de la república (PERROT 1995: 171).

A los pies del lecho, una mujer representa a Clío, la musa de la historia, registrando la vida del muerto en su libro y apuntando al héroe celebrado como ejemplo para las nuevas generaciones, simbolizadas por un grupo de niños. Bajorrelieves muestran esce-

nas de culto cívico y la marcha de la humanidad. Uno de los bajo-relieves muestra una pareja realizando un ritual cívico en el altar de la patria. Otro muestra una procesión de figuras desnudas alrededor de la palabra inmortalidad (BELLOMO 1993: 56).

La justicia aparece como alegoría principal, como personificación de la impunidad en el mausoleo de José Plácido de Castro, gaucha, combatiente en la revolución federalista, fundador del estado de Acre y asesinado en 1908. En Acre asumió el comando de las tropas locales contra el gobierno boliviano. Se resistió a la entrega de la región a un grupo angloamericano. Fue conocido como el Pacificador de Acre por la rendición de los bolivianos y por la definitiva anexión de Acre al territorio brasileño. Fue alcalde del Alto Acre y obtuvo gran prestigio entre la población local. Su asesinato fue un crimen político vinculado a la política local.

Según los preceptos cristianos, la justicia representa las virtudes morales. Existen dos representaciones, una para la justicia divina y otra para la justicia de los hombres. La justicia de los hombres generalmente es representada por una mujer con los ojos vendados, eso significa que la justicia debe ser ciega y no hacer distinción entre los hombres. Diferente es la justicia divina, que es representada por una mujer alada de vestidos vaporosos, con los ojos sin vendar, porque la justicia divina todo lo ve y juzga a los hombres por sus pecados.

Otras alegorías que componen la justicia personalizan el equilibrio y la exención moral del juzgado. Por esa razón, ella aparece cargando una balanza con dos platos y portando en una de las manos una espada acompañada del libro de las leyes. En la alegoría de la justicia, la balanza significa el equilibrio en el juzgamiento y la jurisprudencia pública. La espada es la personificación de la fuerza y del poder de decisión ante las leyes.

En el sepulcro de Plácido de Castro aparece la representación de la justicia de los hombres —la justicia corrompida. En la alegoría del monumento funerario del homenajeado, la personificación de la justicia es representada con ojos sin vendar, empujando la balanza con una espada, en cuyos platos aparecen barras de oro. Eso significa que se habría corrompido la justicia permitiendo que los

asesinos de Plácido de Castro quedaran impunes ante la ley. Otro símbolo de subversión de la justicia es la espada, que aparece empuñada hacia abajo. La alegoría del león flechado por la espalda significa la muerte del homenajeado por traición (LEITE 2000: 146).

En la iconografía de la justicia, el símbolo de la balanza se originó en el antiguo oriente. El peso de las buenas y malas acciones debe situar como marco a la civilización egipcia unida a la idea del juicio al que el difunto es sometido más allá del sepulcro. La iconografía recurrente es representada en el Libro de los Muertos. La balanza es un instrumento de medida que adquiere connotaciones ligadas a la idea de justicia. La parte central del juicio tiene lugar en la sala de Maat sobre la presidencia de Osiris. En sus platos se contraponen, por un lado, el corazón del difunto, unido a la idea de conciencia y, por el otro, la pluma de Maat, símbolo del orden, del respeto a la norma, de la verdad y de la justicia. El equilibrio entre ambos es la superación de los pecados (BARRAL 2003: 186-187).

Desde la antigüedad romana, *monumentum* tiende a presentarse de dos maneras (para Jacques Le Goff): 1) una obra conmemorativa de arquitectura o escultura: arco del triunfo, columna, trofeo, pórtico y otros; 2) un monumento funerario destinado a perpetuar el recuerdo de una persona en el ámbito en que la memoria es particularmente valorada: la muerte (LE GOFF 1992: 535).

Así podemos concluir que, cuando los muertos son conmemorados, existe una construcción de la memoria para que éstos no caigan en el olvido. El monumento es el vestigio material que personaliza y le da significado al trabajo de perpetuar la memoria, como en la célebre frase positivista que dice que los vivos son siempre y cada vez más gobernados por los muertos. En la iconografía, la representación de la mujer para personificar a la justicia, la república y la patria fue una apropiación forjada en la concepción de los valores de la maternidad y de la humanidad. Dentro de la estética positivista, la figura femenina es percibida como la de la madre patria y la de la libertad en la representación clásica de la libertad.

Para la ideología positivista, el arte era un auxiliar de la razón y de la verdad, pero se apoyaba en los sentidos humanos, procurando la sensibilización moral, sobre todo colectiva, porque tenía la función de educar al hombre y a la sociedad, y perfeccionar a la humanidad por medio de la apreciación de lo bello y admirable (LEAL 2003: 10). Ella tenía función moralizadora y era la principal base de la educación, por lo tanto era esencialmente social y política, no era solamente placer por lo bello.

Bibliografía

- ABREU, Regina. «Entra a nação e a alma: quando os mortos são comemorados», en *Estudos Históricos 14*. Rio de Janeiro, Fundação Getulio Vargas, junio-diciembre de 1994.
- AGULHON, Maurice. *Histoire Vagabunde-Ethnologie et politique dans la France contemporaine*. París, Gallimard, s/f.
- _____. *Marianne au combat, l'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, París, Flamalio, 1979.
- ARIÈS, Phillipe. *Sobre a História da Morte no Occidente*. Lisboa, Teorema, 1989.
- BARRAL, Paulino Rodríguez. «La imagen de la justicia divina. La retribución del comportamiento humano en el más allá en el arte medieval de la corona de Aragón». Tesis doctoral. Barcelona, Departamento de Arte y Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2003.
- BELLOMO, Harry. *Revolução, lideranças e escultura funerária no Rio Grande do Sul*, 2000.
- CARVALHO, José Murilo. *A Formação das Almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- FLORES, Moacir (coord.). *1893-1895: a revolução dos maragatos*. Porto Alegre, Edipuc, 1993.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, UNICAMP, 1992.
- LEAL, Elisabete. «Fé científica e poder político: a igreja positivista do Brasil e a consolidação da primeira República». Paper preparado para el XXIV Congreso Internacional Latin American Studies-LASA, Dallas, marzo de 2003.
- LEITE, Daniel Meireles. «Alegorias no cemitério do Rio Grande do Sul». En BELLOMO, H. R. *Cemitérios do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, EDPUCRS, 2000.
- PERROT, Michelle. «De Marianne a Lulu: as imagens da mulher». En SANT'ANNA, Dense B. *Políticas do Corpo*, São Paulo, Edição Liberdade, 1995.
- RIBEIRO, André et al. «História, Cultura e Morte: uma análise das mentalidades no sul baiano», en *Especiaria: Ilhéus-BA*, vol. 4, n.º 7, enero-junio de 2002.

De la muerte dulce a la muerte infausta

*César Federico Macías Cervantes*⁴⁰

El despertar del siglo xx

Al surgir el siglo xx cronológico, en México se vivía la culminación de un largo proceso de ajustes sociales, políticos y económicos; este momento se resume en el concepto de «Porfiriato». Este período, como cúspide decimonónica, mostró los puntos más cercanos a la modernidad que había visto México hasta entonces, modernidad misma que se extendió a diversos sitios del país y que trajo, entre otras cosas, la sustitución de algunas prácticas por otras. Los inventos y descubrimientos científicos, teorías y tendencias artísticas diversos se fueron haciendo comunes entre la población.

Así encontramos, como en tantas otras partes del mundo, el desplazamiento de la pintura por la fotografía. Pero es necesario no perder de vista que en este proceso hubo una tendencia a usar a la fotografía, en sus inicios, como un sustituto tecnológico que reproducía los mismos temas y composiciones que la pintura.

Fue en ese tenor como la vieja costumbre de la élite consistente en retratar a los recién fallecidos se popularizó, haciéndose costumbre el llamado retrato de angelitos,⁴¹ principalmente. Esto último es un asunto notorio, ya que la pintura mexicana del siglo xix retrató por igual muertos adolescentes que niños (figs. 1 y 2).

⁴⁰ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato.

⁴¹ Personas muertas durante la niñez.



Fig. 1.- José María Estrada, *Eustaquio Martínez Negrete* 1842. ARMELLA, Virginia 1970: 61.

Desde luego, el uso de la fotografía para realizar los retratos dependía de tener a la mano el recurso tecnológico. Así que las fotografías como documento que testimonia un fenómeno social, se nos presentan como una fuente limitada a la utilización de un recurso tecnológico. En Guanajuato⁴² la fotografía llegó, como a tantos otros lugares, con fotógrafos viajeros desde mediados del siglo XIX. Pero con el tiempo se fueron estableciendo algunos estudios fotográficos en las principales ciudades del estado.⁴³



Fig. 2.- Francisco Morales, *Niños Velasco*, 1870 ARMELLA, Virginia 1970: 39.

⁴² Estado de la República de México ubicado en la región central del país; su capital, la ciudad de Guanajuato, se encuentra a una distancia de 370 kilómetros de la ciudad de México.

⁴³ Guanajuato, León, Irapuato y Celaya.

La muerte dulce, los retratos de angelitos

De aquellos estudios fotográficos tenemos algunos archivos que afortunadamente han sobrevivido al paso del tiempo. Uno es el que perteneció a Romualdo García, quien nació en 1852 en la entonces villa de Silao, población distante 20 kilómetros de la capital del estado. Parte de lo que fue su archivo de imágenes se conserva en la fototeca del museo regional de la Alhóndiga de Granaditas, en la ciudad de Guanajuato. García abrió con éxito su primer estudio fotográfico en 1878, pero una terrible inundación ocurrida en 1905 acabó prácticamente con todo su estudio; a ello se debe que casi toda su obra conocida sea posterior a esa fecha. De cualquier forma, el archivo que subsiste es rico en imágenes que ilustran los temas gráficos que importaban a la población guanajuatense del Porfiriato; es allí donde encontramos la mayor cantidad de retratos de angelitos (figs. 3 y 4).

Hasta ahora no nos hemos preguntado ¿qué podía llevar a la gente a desear un retrato de un familiar muerto? Las respuestas pueden ser varias, pero aquí quiero hacer hincapié en que era un asunto que rebasaba a las divisiones de clases. Ciertamente es que mientras se trató de retratos pictóricos, el precio de éstos resultó privativo para los sectores pobres de la población; pero la fotografía, como se dijo anteriormente, popularizó el fenómeno. Incluso, conforme fue avanzando el siglo xx, la gente de medianos ingresos



Fig. 3.- Romualdo García, s/t, principios de siglo xx. *Artes de México*, revista libro n.º 15, 1998, p. 50.



Fig. 4.- Romualdo García, s/t, principios del siglo xx. *Artes de México*, revista libro n.º 15, 1998, p. 51.

tendió a calificar a la tradición de los angelitos como un fenómeno exclusivamente observable entre la gente pobre (GARCÍA 1999).

Parece ser que en Guanajuato la manifestación de los angelitos empezó a configurar un fenómeno social con características claras: a ellos se les vestía con los atuendos de San José, en el caso de los niños; o de la Virgen María, en el caso de las niñas. No se hacían rezos especiales y a los niños que asistían se les regalaba frutas (GARCÍA 1999).

Como en una ocasión extraordinaria, se les tomaba un retrato fotográfico siempre que hubiera forma, y en el estado de Guanajuato al parecer esta práctica, aunque fue diluyéndose, en algunos casos se observó hasta fechas tan cercanas como la novena década del siglo xx.

En todo caso, los retratos de angelitos reflejan paz y, de algún modo, la aceptación de un fenómeno común, dadas las generalizadas condiciones de insalubridad que hacían grande el índice de morbilidad infantil (GONZÁLEZ 1957). Cierta inexpresividad en el rostro lleva a aquellos que no conocen el fenómeno incluso a imaginar que se trata de niños durmiendo. Tampoco son raros los casos en los que aparecen los padres, o alguno de ellos, acompañando al cadáver, sin mayor muestra de sentimientos de dolor (fig. 3).

Pese a lo anterior, no puede negarse la posibilidad de tristeza y dolor entre los familiares de los niños muertos; y tal vez en el

fondo esa fuera la causa de tomar una última imagen (tal vez la única en muchos casos) que podría perdurar como recuerdo del ser querido que dejaba de existir.

En cualquier caso, los retratos de angelitos nos revelan una costumbre en la que se enfrenta el fenómeno fúnebre con cierta sobriedad. Era la muestra de un ser querido muerto, fue la manera común y socialmente aceptada de presentar a los muertos desde la misma voluntad de los familiares, e implicaba una labor por la que se hacía un desembolso económico que formaba parte de los gastos que la familia debía realizar en ocasión de la muerte de los menores. También hay que decir que estos retratos que presentaban a los muertos podían llegar a ser de carácter semipúblico, al servir para presentar a otros al miembro de la familia que ya no estaba.

La muerte infausta: accidentes, homicidios y la nota roja

Hacia mediados del siglo xx la prensa periódica del estado de Guanajuato empezó a integrar de manera cotidiana a la fotografía en sus ediciones. Esto, sin embargo, no significa que con anterioridad no se contara con la tecnología requerida para ello. Sin embargo, quizá por la falta de fotoperiodistas, quizá por una visualización distinta de la dinámica periodística misma, las fotografías aparecían más bien esporádicamente y se trataba, en la mayoría de los casos, de fotos de estudio insertas en los periódicos.

Sin embargo, en 1946 se estableció en la ciudad de León el primero de los eslabones en el estado de la importante cadena nacional García Valseca: el *Sol de León*. Los periódicos de esta cadena insertaban comúnmente fotografías, principalmente en las secciones deportivas y sociales.⁴⁴ También fueron apareciendo las fotografías que acompañaban a la llamada nota roja:⁴⁵ delincuentes o víctimas fatales de la delincuencia.

⁴⁴ Se le daba genéricamente el nombre de «Sociales» a la sección que incluía notas de diversas actividades de la élite económico-política: bodas, reuniones diversas, actos de beneficencia, etc.

⁴⁵ La nota roja es aquella que se refiere a actos delictivos diversos.

En el último de los casos, fotografías crudas. Imágenes que, libres de pudor, muestran cadáveres sangrantes, cuerpos mutilados, destrozos materiales resultado del infausto evento que segó vidas (figs. 5-7). Personas que fueron muertas víctimas de la



Fig. 5.- Anónima, niña de 11 años de edad violada y estrangulada. *Sol de León*, 24 de febrero de 1949. Hemeroteca del Sol del Bajío, Celaya, Gto.

violencia y que fueron captadas por la lente de fotógrafos muchas veces anónimos.⁴⁶

Desde luego que las imágenes de la prensa de mediados del siglo xx mantiene con las fotografías de angelitos el nexo del objeto fotográfico: cadáveres. Pero también

hay diferencias marcadas que se resumen en la violencia implícita en la representación.

No deja, sin embargo, de estar presente entre las diferencias de las imágenes, el uso que de ellas se hace. No son ya las fotografías de la prensa, las de medio siglo después, aquellas fotos semi-públicas o privadas, costeadas por los familiares del fallecido; las imágenes de las que ahora se habla son tomadas para presentarse, con el consentimiento de un empresario, al público en general. Hay ocasiones en las que las fotografías de los accidentes aparecen en primera plana. Y la sociedad las consume.

Las imágenes de los asesinados que yacen en las planchas de las instituciones policíacas, de los muertos que se encuentran aún



Fig. 6.- Blas Barajas, «El cadáver de la Sra. Eloisa García, víctima de la terrible explosión en el calvario». *Sol de León*, 15 de abril de 1950. Hemeroteca del Sol del Bajío, Celaya, Gto.

⁴⁶ Caso excepcional son las menciones que el *Sol de León* hace de su fotógrafo Blas Barajas.



Fig. 7.- Anónimo, Imágenes que quedaron después del accidente en donde murieron el Dr. Juvenal Aguilera y su acompañante no identificada. *El Sol del Bajío*, 7 de enero de 1960. Hemeroteca del Sol del Bajío, Celaya, Gto.

en el sitio del accidente que interrumpió su vida, también son reflejo de otra forma que adoptó la sociedad para enfrentar el fenómeno fúnebre. Siguen tomándose fotografías a los muertos, pero se trata de otro tipo de imágenes, de otro fin detrás del acto fotográfico. De otra representación de los muertos y de la muerte.

Las presentaciones públicas de los que han muerto en forma violenta

¿Cuándo, cómo y por qué se abandonó una forma de fotografiar a los muertos y se abrió paso la otra? ¿Se trata de una continuidad?

En el lapso entre las dos formas de retratar a los muertos ya mencionadas, nos encontramos con la Revolución Mexicana, fenómeno que, entre otras cosas, dejó sembrados de muertos los campos del país y de ello también se dejó representación gráfica. En ocasiones, las imágenes de muertos o de ejecuciones mismas fueron enviadas a otros países para dar idea de lo que ocurría en México (figs. 8 y 9).

Pero en el estado de Guanajuato, los fenómenos conocidos como la primera y la segunda guerra cristera fueron más cruentos. Una serie de luchas en las que se mezclaron y confrontaron



Fig. 8.- Walter H. Horne, *Triple execution in Mexico*, 1916. *Artes de México*, revista libro n.º 48, 1999, p. 35.

factores como la defensa de la libertad de culto, la lucha por la tenencia de la tierra y el fortalecimiento de grupos políticos emergentes. El resultado fueron feroces luchas en las que, como no se había visto en el estado desde el movimiento independentista, la muerte

acompañó constantemente a la población.

Cada vez son menos los testigos que quedan de aquella barbarie vista en las décadas de los '20 y los '30, pero todos coinciden en que se llegó a usar la táctica de la exhibición pública de los cadáveres que dejaban ambos bandos, especialmente los llamados cristeros. Se dejaban, pues, los cuerpos expuestos durante días en las plazas. También de los caídos en las filas del gobierno se hacía exhibición, pero ésta era para mostrar el dolor que dejaban sembrado los rebeldes; en todo caso, como homenaje público.



Fig. 9.- Walter H. Horne, *Triple execution in Mexico*, 1916. *Artes de México*, revista libro n.º 48, 1999, p. 36.

De ambos casos se tomaron imágenes (figs. 10-13), seguramente con la idea de exhibir ante la población que vivía más allá de las poblaciones donde se hacían las ejecuciones, a las víctimas o a los villanos, cadáveres acompañados por los deudos, o por los ajusticiadores (casi a modo de trofeo de cacería, en algunos casos); así, dejaron ver para esos años otra forma necesaria de presentar a los muertos. Esta forma ya era parecida a la que se observó después, a mediados de siglo: cuerpos sangrantes, maltratados. En algunos casos la imagen exaltaba la violencia o el drama que podía haber detrás de la muerte de estas personas.



Fig. 10.- Anónima, «Velorio del Agrarista Diego López».
LA VIDA AIRADA 1989: 55.



Fig. 11.- Anónima, Cabecilla Federico Ramírez, muerto el 5 de junio de 1929,
Victoria, Gto. LA VIDA AIRADA 1989: 56.



Fig. 12.- Anónima, Cabecilla Filomeno Osorio «murió fusilado el 24 de mayo de 1929 en Victoria, Gto.». LA VIDA AIRADA 1989: 57.



Fig. 13.- Anónima, «Cadáver del cabecilla Ezequiel Sandoval; 22 de noviembre de 1938». LA VIDA AIRADA 1989: 65.

El colofón

La gente del estado de Guanajuato, como de otras partes del mundo, vio el tránsito de la tranquilidad finisecular del siglo XIX a la violencia desatada durante la primera mitad del siglo XX. La muerte, de algún modo, cambió su forma. Ya no era lo más común ver morir a la gente por enfermedades o vejez, ahora se veían caer como resultado de la violencia que las sociedades generaban.

Tal vez en este traslado de la forma de morir se haya encontrado la manera de representar; cuando se acabaron los enfrentamientos, las representaciones de los difuntos ya no volvieron a ser privadas y mostrando resignación ante un evento inevitable. Ahora eran públicas y, con una evidencia trágica y dolorosa, las representaciones habían pasado de la muerte dulce a la muerte infausta.

Bibliografía

- ARMELLA DE ASPE, Virginia. «Los retratos de niños en el siglo XIX», en *Artes de México*, José Losada Tomé (dir.), 129 (1970).
- ARTES DE MÉXICO, dirigida por Alberto Ruy, «El arte ritual de la muerte niña», 5, México, Artes de México.
- GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés. «La vida social» en *Historia Moderna de México, el Porfiriato*, México, Hermes, 1957.
- HERMOSILLO GARCÍA, Luz. «Análisis de la mentalidad de la sociedad porfiriana en Guanajuato», Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Guanajuato, 1999.
- LA VIDA AIRADA. *Imágenes del Agrarismo en Guanajuato*, Guanajuato, Gobierno del estado de Guanajuato, 1989.
- ROMUALDO GARCÍA. *Estudio fotográfico*, México, Centro de la Imagen, 1995.
- VANDERWOOD, Paul. «Imágenes desde la frontera», en *Artes de México*, Alberto Ruy (dir.), 48 (1999): 32-39.

La imagen de la muerte entre los Ayoreóde de Tobité

Claudio Rinaldi⁴⁷

En el presente trabajo centraremos nuestra atención en la imagen de la muerte vigente entre los *Ayoreódes* de Tobité y San José de Chiquitos (Santa Cruz de la Sierra, Chaco Boreal boliviano),⁴⁸ haciendo referencia a sus antecedentes en la narrativa mítica y su percepción en el tiempo actual, al concepto de persona a partir de sus elementos físicos (*aóí*) y no físicos (*ayipiyé/oregaté*) constitutivos, a la muerte y sus principales causas (el daño chamánico, la infracción de lo *puyák* y la guerra) así como el posterior viaje de los muertos al ultramundo (*naupié*).

La muerte en el tiempo de los orígenes

El corpus mítico *ayoreóde* conserva, hoy como ayer, el decir y estar en el mundo de la gente, encierra en sus relatos principios, valores y la palabra de los antepasados o *nanibaháde* (BÓRMIDA 1973: 1-47) en las que encuentra explicación y sentido la muerte, no entendida como culminación o finitud de la vida sino como tránsito a otras formas del existir. La narrativa mítica,⁴⁹ que constituye el

⁴⁷ Licenciado en Psicología. Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural. Argentina.

⁴⁸ Campañas 1999 y 2002. Las referencias al material magnetofónico se hará por medio de la sigla MECIAFIC (Material Etnográfico CIAFIC) seguida de la fecha, el número de cinta y el lado correspondiente.

⁴⁹ Con la expresión *kucháde kíkíe uháide* se designa a los relatos originarios y significa aproximadamente «la vuelta de todas las cosas», una suerte de

núcleo simbólico de la cultura, transmitida oralmente de generación en generación por medio de la *adóde* o palabra potente del mito, refiere, en general, hechos y acontecimientos relativos a la vida, muerte y metamorfosis de los *nanibaháde* en entes de la naturaleza o la cultura acaecidos en el tiempo primordial. Es decir, su muerte se transfigura en una muerte productiva y útil para los hombres que vendrán después,⁵⁰ e implica una continuidad en el presente de aquellos que se cambiaron en el origen para contribuir a la construcción del mundo. Pero hay otra muerte diferente, la que mata a los hombres de hoy y no es tan productiva como aquella en su sentido cosmogónico, sino que es consecuencia de la pérdida de la inmortalidad por una errónea decisión de los antepasados que eligieron ser como el anta o *dahusúi* (*Tapirus terrestris*) que es grande, gordo y fuerte, de acuerdo con el ideal de belleza ayoreo, pero mortal; y no como la luna que, a pesar de su flacura, siempre vuelve a renacer. Para comprender entonces su sentido tal como es vivenciado por los hombres de estas dos comunidades, debemos primero referirnos al modo en que ellos conciben o describen a la persona viva en su forma y funcionalidad.

La constitución de la persona

La persona está constituida por un cuerpo físico, tangible, *aói*, y una entidad anímica o cuerpo emocional compuesta, a su vez, por dos instancias relativamente suprasensibles denominadas *oregaté* y *ayipiyé*. Estos elementos, cuerpo físico y entidad anímica, constituyen una totalidad difícil de escindir en la percepción del hombre común; no obstante, aquí y sólo a los efectos analíticos de nuestro estudio, haremos una descripción sucinta de estos dos compo-

«huella» que marca un camino a seguir. Estos relatos se componen de un texto y uno o varios cantos asociados.

⁵⁰ Así, por ejemplo, la explicación sobre el origen de un objeto ergológico remitirá a la historia de un antepasado quien, en el tiempo primordial y a causa de un suceso trágico, se transformó en dicho objeto, estableciendo al mismo tiempo un conjunto de indicaciones relativas a su uso y algunos cantos terapéuticos o propiciatorios denominados *saide*.

nentes básicos con el objeto de explicitar sus respectivos destinos ante la muerte.

El hombre ayoreo tiene una representación muy precisa del cuerpo y sus diferentes partes, a las cuales conoce, percibe, adorna, marca y de las cuales, asimismo, habla extensamente. Si bien no hay una palabra para significar la totalidad del cuerpo, utilizan el término *ayói* para designar la piel, la cobertura externa, término que cambiará de significado según qué signifique y a qué se asocie.⁵¹ Desde el nacimiento, el desarrollo normal del cuerpo del niño implica cambios no sólo en su morfología, sino también en la incorporación paulatina de nuevas funciones y estados. De este modo, los diferentes estadios evolutivos que desde la niñez hasta la vejez recorre el hombre son designados con diferentes denominaciones que se relacionan con sus características funcionales y morfológicas.⁵² Es este cuerpo el que se pudre en la tumba cuando llega la muerte.

Si bien el cuerpo físico admite ser descrito en su morfología externa e interna, para el entendimiento del concepto indígena de persona se debe hablar también de un cuerpo emocional o anímico constituido por dos entidades diferentes. Una de ellas hace referencia al pensamiento o entendimiento y se la denomina *ayipiyé*. Se la puede entender como una fuerza vital o motora que está en el cuerpo de la persona, no se localiza en un lugar particular de

⁵¹ Designa, por ejemplo, la banda de piel de jaguar que sujetan los jefes (*Acasute*) alrededor de su cabeza para simbolizar su jerarquía o el grado de dureza de la piel de los niños: a un niño de aproximadamente tres meses le llaman *karatóbi*, piel frágil; a uno de cuatro meses le dirán *gabují*, piel más fuerte; en el caso de las niñas a estos dos nombres se agregan los sufijos de género que remiten a la esencialidad física del cuerpo femenino.

⁵² Cuando el niño gatea, si es varón, se lo llama *ditekái* y, si es niña, *ditéke*; en la pubertad, al niño, *nakaregatói* y, a la niña, *gapuhujá*; cuando ya son adultos se le dice al hombre de aproximadamente 40 años *nakarejái* y a los viejos *naní*, si son hombres; y *cheké* si son mujeres. Al cuerpo físico del hombre se le dice *náni ayói* y al de la mujer *chéke ayói*. Las partes externas del cuerpo también reciben nombres específicos: piel = *ayói*, cabello = *akái* (largo), *gatúí* (corto); ojo = *edó*, pierna (en su totalidad) = *otadí*. Asimismo, los órganos internos también tienen sus propios nombres: cerebro = *tarói*, venas = *utasóde*, corazón = *ayipíe/tyabíe*, pulmón = *puguone*, hígado = *avitó*.

éste, pero cuando se pregunta por ella generalmente se hace referencia al corazón⁵³ como si fuera su locus por excelencia. El *ayipiyé* se relaciona con diferentes estados anímicos y está muy ligado al pensamiento, a las emociones y al carácter de cada individuo. Esta palabra presenta distintas acepciones, las cuales refieren diferentes estados emocionales tales como el deseo, el buen carácter, la distracción u otros sentimientos o cualidades semejantes.⁵⁴

La otra entidad se denomina *oregaté* y podría definirse como una imagen refleja de una persona o cosa, metamórfica y sensible a la vista y al oído. A diferencia del *ayipiyé*, el *oregaté* no tiene una localización particular en el cuerpo (BÓRMIDA 1984: 25-32). Tiene, en cambio, la propiedad de desligarse del cuerpo material y acceder a lugares y sitios que están vedados en estados de «normalidad». En el caso del chamán (*daishsnái*), el *oregaté* puede viajar a otros ámbitos fantásticos de la cosmología ayoreo, tales como el mundo de los muertos, *naupíe*, para conocer y visitar a los difuntos, con el riesgo de ser reconocido por sus propios familiares, quedar atrapado y no poder volver al mundo de los vivos. Pero en virtud de su potencia o *uhopíe*, el intento de los muertos suele quedar trunco (BÓRMIDA 1984; CALIFANO 1978: 163-65). Así como sucede con el *ayipiyé*, en el niño el *oregaté* se va instalando a medida que abandona el seno materno. Le viene desde afuera, de sus antepasados míticos transformados en elementos vivos de la naturaleza circundante, de sus *edopasáde*.⁵⁵ Una de las propiedades im-

⁵³ La mayoría de los informantes preguntados por el significado de *Ayipiyé* contestan «corazón» (Tobité, Puesto Paz) (MECIAFIC 2000: A-1).

⁵⁴ *Ayipiyé caratira*: el deseo del viviente; *ayipiyé noi*: desmayo producto de la pérdida del *ayipiyé* (enfermedad del susto o pérdida del alma); *ayipiyé yui*: persona enferma, débil o que manifiesta conductas antisociales; *ayipiéjnai*: el que tiene buen carácter; *ayipiégojmai*: falta de carácter; *ayipiyé toj*: pensamiento cortado, olvido, distracción, confusión (MAECIAFIC 2000: A-1; FISCHERMANN 1998).

⁵⁵ Fenómenos de la naturaleza y cualidades relacionadas a un determinado clan. En Tobité, durante las campañas de 2000 y 2002, Lucía, una de nuestras informantes, mujer de aproximadamente 35 años con quien trabajamos con relación al ciclo vital, ante la pregunta: ¿los niños, desde que nacen tienen *oregaté*?, nos contesta: «no», y añade: «tienen cuando ya anda solo», es *urugu*. Cabe recordar que «andar solo» es caminar el niño por sus propios

plícitas en los *oregaté* es la que les permite manifestarse ante un individuo en particular, sin que medie su voluntad o acción alguna de su parte, para anticiparle la muerte de un ser querido o pariente; a diferencia del *daishsnái* que, dado su característico estado de potencia *uhopíe* puede voluntariamente ver las diferentes *oregaté* y relacionarse con ellas en sus viajes chamánicos desprovisto de su cuerpo material. En general, del *oregaté* nuestros informantes dicen que, al llegar la muerte, viaja al *naupíe*; que ante su presencia el hombre se asusta y si es débil puede morir; que se aparece sólo una vez en la vida, como máximo dos, y bajo forma humana o animal; que los hombres comunes sólo pueden escucharlo, pero el chamán también puede verlo; que una foto es *oregaté*; que las mujeres son más débiles que los hombres y por eso cuando mueren su *oregaté* se desprende antes.

La muerte en los tiempos actuales. Causas

Los niños deformes y los mellizos

A los niños que nacen con anomalías se los denomina *puritái* (CALIFANO 1978: 121) y son eliminados. Las deformaciones corporales, así como las ubicaciones inapropiadas del neonato para el parto (por ejemplo, niños que no están ubicados de cabeza) son adjudicadas a infracciones de la madre a determinadas normas, tales como haber ingerido comidas *puyák* o prohibidas en el tiempo de gestación (carne de tapir,⁵⁶ peces o gallinas) o haber gestado al niño durante el mes de enero, que es tiempo prohibido. Los *puritái* son inmediatamente muertos por medio de su enterramiento en un pozo, *ehópie*,⁵⁷ que antiguamente hacía su abuela mater-

medios, y que si el niño muere antes de ese tiempo del andar solo o caminar, es decir antes de consolidar su *oregaté*, irá como todos los demás a *naupíe*.

⁵⁶ El anta era uno de los animales prohibidos: su cuero sólo se usaba para la elaboración de sandalias. Hoy su carne es codiciada.

⁵⁷ *Ehópie* significa «pozo». El chamán, cuando aplica el *saúde* de *asohsná* (teofanía Ayoreo) para curar desmayos, también hace un pozo para verter su soplo en él.

na; el niño recién nacido es depositado en él por la propia madre; luego, alguna de estas mujeres, madre o hija, arrojan tierra encima. En la actualidad, en los casos en que aún se practica el infanticidio de los deformes, el entierro del neonato se realiza en las propias viviendas, debajo de la cama de la madre. Lo mismo sucede con los mellizos (*gadagáde*), cuyo nacimiento, considerado también un fenómeno anormal, está relacionado con alguna trasgresión de la madre. Si no se mata a estas criaturas deformes o dúplices, su anormalidad puede contagiarse a otras futuras parturientas.

La guerra

Los ayoreos, que se caracterizaban por ser un pueblo sumamente belicoso, seguían una estrategia guerrera que consistía básicamente en el tendido de emboscadas y acciones rápidas al mando de un jefe o *dakasute* de prestigio. Los motivos de la guerra eran, en general, la venganza por ofensas recibidas o la necesidad de obtener hierro de manos de los colonos blancos.⁵⁸ *Susmasningái* (CALIFANO 1978: 31, 109-15 y 149-50), personaje mítico y a la vez término que designa el estado de coraje, el «ponerse bravo», era el impulsor de los actos bélicos, ya que el coraje implicaba acciones consecuentes que lo acreditasen, tal como la matanza de animales, niños, mujeres o ancianos. Pero no todas las muertes violentas otorgaban a los matadores el mismo grado de coraje: entre los animales, el que más brillo daba era el tigre por su bravura y, entre los hombres, el asesinato del blanco por su peligrosidad era el máximo motivo de distinción. Estas matanzas implicaban a su vez la necesidad de tomar ciertos recaudos relacionados con el peligro de la contaminación de la sangre derramada y la venganza del *oregaté* de la víctima (RIESTER y WEBER 1998: 239).

⁵⁸ El hierro llega al universo indígena de manos de los criollos o blancos; sin embargo, hay mitos etiológicos ayoreos que hacen referencia al origen de este material en los hechos del tiempo primordial (CALIFANO 1978: 70).

La enfermedad

Los indígenas dicen que cuando vivían en el monte la gente era más sana, fuerte y robusta y los viejos morían siendo muy viejos. Las enfermedades más comunes que se conocían entonces eran el reumatismo, la tos, las infecciones de piel o las fracturas causadas por accidentes, y siempre estaban relacionadas con la infracción a una norma mítica, el relato de una historia de los antepasados fuera de lugar y tiempo, la ingesta de ciertos animales o vegetales prohibidos,⁵⁹ las intenciones negativas de algunos entes de la naturaleza, de los chamanes enemigos o de los *oregaté* de los muertos. La posibilidad de actualización a través de la palabra de los hechos narrados en el mito, que involucran muertes, venganzas, toda clase de daños y de sentimientos negativos, determina que estos tengan un carácter tabú o *puyák* debido a que, de ser contactados fuera de ciertas circunstancias, determinadas culturalmente para cada relato en particular, se volverían a reproducir en el mismo ahora en que se cuentan los penosos acontecimientos evocados.⁶⁰ Las alteraciones que puede sufrir la *ayipiyé* están relacionadas a infracciones al *puyák* o bien al daño producido por los *oregaté* de los *nanibaháde* o de los muertos. Las infracciones producen una modificación en la conducta del sujeto que las ha provocado al tocar, por ejemplo, algún objeto potente o contar las historias prohibidas. Asimismo, los chamanes también tienen la facultad, por medio de la *uhopíe* o potencia propia de su estado, de alterar esta especie de sustancia anímica produciendo diversos daños o enfermedades que pueden manifestarse de diferentes formas, siendo de las más comunes aquéllas que aparecen en los sueños y trastocan el pensamiento del infractor, que comienza a actuar y

⁵⁹ Por ejemplo, la *ashosná* es un pájaro que representa a una temida mujer chamán del horizonte mítico ayoreo, en cuyo nombre se celebraba una fiesta en los tiempos previos al contacto, asociado asimismo a la iniciación chamánica. Este pájaro no debe ser molestado durante su hibernación so pena de contraer graves enfermedades (CALIFANO 1978: 151-55).

⁶⁰ La muerte de los antropólogos Bórmida y Sebag fue atribuida por los nativos al hecho de haber escuchado muchos mitos prohibidos.

pensar como el ente que fue objeto de la trasgresión (BÓRMIDA 1984: 41-49; PAGES LARRAYA 1982: 134-35). Al final de la vida, el destino de la *ayipié* es incierto. Algunos comentan que cuando una persona muere el *ayipié* desaparece, se termina, y otros manifiestan que algo de ella acompaña al muerto al *naupié*, ya que éste, durante el transcurso de su tiempo de muerte, es capaz de mostrar entendimiento y planear estrategias.

Los cantos o *saúde* que acompañan a los textos responden a dos motivaciones principales: son dañinos por un lado, o curativos, preventivos y propiciatorios por otro. Su uso terapéutico, ejercido en general por los *igasiái* o «sabedores de *saúdes*» (BÓRMIDA 1984: 65; CALIFANO 1978: 159-64) se concreta cantando sobre la parte del cuerpo afectada y finalizando generalmente en un soplo que potencia el efecto de la palabra cantada. Su uso negativo se efectúa cantando el *saúde* sobre las pertenencias de la persona que se desea perjudicar o eliminar. La llegada de los blancos trajo nuevas enfermedades, tales como la gripe, que hicieron estragos entre los nativos sin que éstos encontraran alternativas eficientes dentro de su arsenal terapéutico tradicional.

El chamán

Personaje ambivalente, era capaz tanto de dañar enviando enfermedades a sus enemigos, sean personales o contrincantes de guerra, como de curar en virtud de su particular estado de potencia. Tanto para curar como para dañar utilizaba su potencia o *uhopie* o la de sus auxiliares⁶¹ (BÓRMIDA 1984; RIESTER 1998; BARTO-LOMÉ 2000), por medio de la cual podía ver las enfermedades y los entes que las causaban e interactuar con ellos. En las curaciones efectuaba la técnica del «soplo» dirigido a la parte afectada o a todo el cuerpo, terminando su soplo en dirección de un pozo.

En la guerra podía, además, bajo los efectos producidos por el humo del tabaco de su pipa, advertir los acontecimientos futuros adelantándose, en algunos casos, a las intenciones de sus enemi-

⁶¹ Otros chamanes u *oregaté* de animales.

gos por medio de visiones logradas mediante el desprendimiento de su *oregaté* que, separándose del cuerpo físico, podía rondar por universos y sitios vedados para el hombre común. Si moría en combate, el cuerpo se dejaba expuesto a la vista del enemigo para que la potencia contenida en el cadáver se volviera contra ellos; si el cuerpo era reconocido por los enemigos como perteneciente a un chamán del bando contrario, se procedía a quemarlo de inmediato bajo la tutela del *oregaté* del chamán propio, que vigilaba cautelosamente que los restos fueran totalmente destruidos (RIESTER 1998: 197-211; MECIAFIC 2002: 7-A).

El enterramiento

En la actualidad, el cadáver es enterrado con sus propias ropas puestas y el ajuar de su cama. El dueño de la casa donde ocurrió el fallecimiento lava el cuarto donde dormía el difunto con agua y lo ventila por temor al contagio o infección (MECIAFIC 2002: 20-AB). El pozo para la tumba es realizado por los miembros de la familia más cercanos al muerto. Es de destacar que todavía en la actualidad existe la práctica del autosepultamiento del moribundo: el procedimiento implica que el sujeto «muriente» realice su propio pozo, y se acueste en él mientras va echando tierra sobre su propio cuerpo.⁶²

El *naupié*, último destino del *oregaté*

Los *oregaté* de los difuntos ayoreos viajan hacia el *naupié* o mundo de los muertos, el cual está ubicado por debajo del plano terrestre,

⁶² En Tobité recogimos noticias de un caso acontecido no muchos años atrás y, en San José de Chiquitos, otro relato hace referencia a una persona de edad que, cansada de vivir enferma, pidió a sus familiares que lo ayudaran a enterrarse ante lo cual éstos se negaron; no obstante, el anciano hizo el pozo, se acostó en él, pero al rato se levantó ya sin sufrir malestar. Cabría la posibilidad de inferir que este autosepultamiento sea un intento de engañar a la enfermedad, dado que creen que cuando una persona se enterra, la enfermedad se aleja. Sobre este tema ver CALIFANO 1978: 128-31; RIESTER 1998: 127; FISCHERMAN 1988: 245.

pero cuya geomorfología es semejante, así como los entes que lo pueblan (árboles, montañas, ríos, animales, etc.), salvo por el hecho de ser un mundo invertido, especular,⁶³ que tiene caminos más anchos, al modo de los contruados por los blancos, cuyas almas también, luego de la muerte, van al *naupié*. Allí continuará la guerra de los vivos convertida ahora en guerra de los muertos, en enfrentamientos de las almas de los blancos y los *oregaté* de los indígenas los cuales, al igual que en la tierra, tendrán sus jefes que los guíen en la embestida contra el enemigo.

Es obligación del muerto recién llegado al *naupié* tomar como mujer al primer *oregaté* femenino que se presente ante sus ojos: comienza así un nuevo modo de existencia semejante al que anteriormente llevara en el mundo de los vivos, no exento, sin embargo, de cierta añoranza por los seres queridos supérstites y a los cuales intentará atraer enviándoles enfermedades mortales para que mueran y así tenerlos de nuevo a su lado. Esta actitud de los muertos hacia los vivos configura la idea del muerto terrible que acecha y aterroriza constantemente a los hombres.

Entonces, la muerte es como una nueva vida que se vive en otro plano de la realidad pero en la cual, al fin y al cabo, también se vuelve a morir. Esta segunda muerte del *oregaté* implica también un segundo entierro, ahora vertical, en el plano inverso del *naupié*, y su posterior regreso al plano terrestre (podríamos decir «plano de la vida»), materializado en algún ente o fenómeno de la naturaleza que tenga correspondencia con su clan de pertenencia. Así, los niños «encarnarán» en animales pequeños y los adultos en aquellos de mayor tamaño; los jefes o los chamanes lo harán en animales potentes tales como, por ejemplo, el tigre (FISCHERMANN 1988: 245-49).

⁶³ Por ejemplo, cuando un *oregaté* apoya sus pies sobre la superficie de *naupié*, su cabeza queda hacia abajo con respecto a la posición de un hombre vivo ubicado en la misma posición sobre el plano terrestre.

Bibliografía

- BARTOLOMÉ, M. A. *El encuentro de la gente y los insensatos*, México, Instituto Indigenista Americano, 2000.
- BÓRMIDA, M. «Archivo para una fenomenología de la cultura», en *Scripta Ethnologica*, año 1, n.º 1, parte 2 (2) 1974, parte 3 (1)1975; parte 4 (1) 1976, parte 5 (1) 1978-79; parte 6, 5 (2), 1978-79, 1973-1979.
- . «Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo», en *Scripta Ethnologica*, 8 (1984): 9-173.
- BÓRMIDA M. & M. CALIFANO. *Los indios Ayoreos del Chaco Boreal*, Buenos Aires, FECIC, 1978.
- FISHERMAN, D. «Zur Weltzucht der Ayoreodé ort Boliviens». Inaugural Dissertation Zur Erlangung der Doktor Würte der Philsothishem Akultet der Rheinischen Friedrich Wilhelms, Universität Zuvon Norge legt, 1988.
- PAGES LARRAYA, F. *Lo irracional en la cultura*, vol. 4, Buenos Aires, FECIC, 1982.
- RIESTER, J. & J. WEBER. *Nómades de las llanuras, nómades del asfalto*, Santa Cruz de la Sierra, 1998.

Arquitectura y simbolismo como imagen de la muerte en el cementerio de La Plata

Carlota Sempé, Mabel Viera, Tomás García y Antonia Rizzo⁶⁴

La Plata puede ser considerada una ciudad de alto contenido simbólico, porque materializa la utopía de ciudad ideal masónica, sustentada por el grupo fundador. La Plata, proyectada como capital de la provincia de Buenos Aires, fue fundada en 1882 y a los cuatro años contaba con 50 mil habitantes, crecimiento explosivo debido al intenso proceso inmigratorio de origen europeo que se produjo en el país durante el período 1860-90.

Los fundadores de la ciudad, Rocha, Benoit y sus colaboradores, conspicuos miembros de la clase política argentina, militaron todos en la masonería. Con la fundación se organizaron las primeras logias platenses: Luz y Verdad y La Plata n.º 80; ya para 1910 existían 17 logias (SEMPÉ y RIZZO 2003), llegándose a contar un máximo de 25.

Rasgos simbólicos masónicos presentes en la ciudad y el cementerio

La ideología masónica se pone de manifiesto en la planificación urbana dentro de un cuadrado, dentro del cual las diagonales 73, 74, 79 y 80 constituyen la escuadra. La plomada está dada por las paralelas de las avenidas 51 y 53, que contienen el eje cívico con los edificios institucionales, tanto del gobierno provincial como municipal y religioso.

⁶⁴ Universidad Nacional de la Plata. Argentina.

Una característica particular del damero urbano, como lo es el achicamiento de las manzanas, normalmente de 120 metros por lado, a partir de las avenidas 44 y 60 hacia el eje cívico, permite la generación de un rombo inscrito en el cuadrado, figura que simboliza el perfeccionamiento. Las diagonales 77 y 78 configuran el compás.

La réplica de la ciudad de los vivos se observa en la planificación fundacional del cementerio municipal habilitado en 1887, con un rápido crecimiento, pues en 1911 ya contaba con 46 bóvedas. También obra del ingeniero Benoit, presenta un diseño en damero y está ubicado al SE de la ciudad. Para la masonería, la muerte significa pasar al «Oriente Eterno». Esta relación de opuestos origina en La Plata, como centro urbano, un dualismo entre la «ciudad de los vivos» y la «ciudad de los muertos».

Así como en el trazado de la ciudad observamos la simbología masónica, en el estudio de las inhumaciones en bóveda del cementerio de La Plata se evidencia la presencia de objetos con fuerte capital simbólico en la arquitectura e iconografía funeraria igualmente relacionados, especialmente en las de masones públicamente reconocidos, existiendo otras similares donde el reconocimiento público de pertenencia no tiene registro hasta ahora.

La simbología masónica tiene por finalidad sustancial reforzar los sentimientos de pertenencia y los significados del grupo; está conformada por un conjunto de signos recordatorios de un conjunto de ideas-guía para la acción. Para ello toma el simbolismo religioso cristiano, judío y egipcio resignificando sus conceptos e iconos. Los códigos estéticos son polisémicos y reconocen una relación acordada por los usuarios entre significante y significado. La cruz, el alfa y el omega están presentes en la simbología cristiana, pero en la masonería originan una nueva constelación de ideas.

Dentro del simbolismo existen también los arquetipos, que son conjuntos de ideas asociadas que se diferencian de los signos. Por ejemplo, la cruz no sólo es un signo, no representa únicamente la muerte de Cristo, sino que simboliza la ideología cristiana, como religión y trascendencia del alma. La Piedra Cúbica y el Gran Ar-



arquitecto del Universo son arquetipos masónicos cuya significación se relaciona con un conjunto complejo de ideas muy elaboradas, sobre el perfeccionamiento progresivo de la propia individualidad y su proyección en la comunidad.

El acceso principal al cementerio fue concebido como la entrada a un templo con co-

lumnas dóricas. Presenta rasgos como las palmetas que no corresponden al estilo dórico sino al jónico.

El arquitrabe muestra el tradicional adorno de gotas, pero éstas, en vez de ser seis —como lo indica el estilo clásico del orden dórico— están representadas en número de cinco, que se ubican por debajo del triglifo del friso.

En el friso, clásicamente dórico, las metopas representan una serie de cinco figuras que se replican a uno y otro lado del eje central con los temas de ramas cruzadas, ramas cruzadas con antorcha vertical al medio, antorchas cruzadas atadas, palma circular de hojas, y cuerpo superior de un ángel.

El templo griego es una parte importante del pensamiento simbólico neoplatónico masónico; se lo encuentra en la arquitectura de muchas de las logias de la Argentina y está presente en la simbología del diploma de los maestros masones.

Las antorchas, cruzadas o acompañando a las ramas de olivo, son un típico símbolo masónico; las que iluminan hacia abajo, lo hacen hacia la verdadera vida. La cinta con el nudo marca la unión entre los masones.



Las bóvedas tienen una gran riqueza ornamental. La de Isnardi (conocido masón de la logia La Plata n.º 80) es hipogea (subterránea). Tiene un basamento escalonado formado por un cuadrado y dos octágonos superpuestos. En el centro se ha erigido una colum-



na, sobre un pedestal escalonado, formado por octágonos en mármol negro y blanco. En las facetas del pedestal, realizado en mármol, se destacan en relieve una serie de figuras de claro simbolismo masónico: la cara alada del ángel, presente

entre los signos cabalísticos de la cara frontal de la piedra cúbica (KHEI 1998; TRIANA 1958), el libro rodeado por una palma circular, la paloma con una flor (KHEI 1998), las antorchas que iluminan hacia abajo atadas con cintas y la clepsidra alada cruzada por la guadaña.

La base presenta un piso ajedrezado en blanco y negro que forma parte de la simbología del diploma del maestro masón.

Son varias las bóvedas que presentan sobre la puerta una clepsidra alada, posiblemente éste debió ser el emblema de alguna de las logias platenses.

Manuel y Cesar Langhenheim militaron en la masonería, llegando a ser figuras destacadas de la misma; la bóveda familiar está realizada en un estilo neoclásico de columnas dóricas y palmetas jónicas, coincidente con la entrada al cementerio. En el frente se observa la clepsidra alada dentro de un triángulo escalonado, que significa que espacio y tiempo son conceptos elaborados por la mente humana y lo único que existe es la eternidad.

Por debajo, sobre el dintel, se encuentran los signos alfa y omega (principio y fin) flanqueando los de *rho* y *phi*, que representan el nombre de Cristo y que simbolizan al Cristo como el comienzo y fin de la evolución.

Varias bóvedas presentan rasgos de estilo egipcio, lo que significa que están presentes los ritos de Mizraim y Memphis. Una de ellas tiene forma de pilón egipcio, con un cornisamiento de palmas y en la puerta lleva caras egipcias en su parte inferior y plantas de palma. En el dintel está presente el sol alado con las serpientes, emblema de Horus y símbolo de la inmortalidad, la resurrección, el poder creador y la fecundidad (KHEI 1998). Otra, como un templo egipcio con vano trapezoidal y cornisa de hojas de palma, perteneció a un integrante reconocido de la logia La Plata n.º 80.

Otra de las bóvedas representa un templo de planta cuadrada con columnas lotiformes y otras rematadas en caras egipcias; la puerta de bronce tiene dos caras egipcias y un diseño de flores de loto. En el techo, sobre una estructura piramidal escalonada, se encuentra una esfinge egipcia.

Hay dos bóvedas mellizas que presentan en las jambas de las puertas una serie de diseños egipcios con esfinges, templos, delfines y figuras con vestimentas egipcias; sobre el dintel se localiza la clepsidra alada y la cruz ansada egipcia en un caso y, en el otro, una palma alada. Sobre el frontón la frase, en letras itálicas, «yo soy el que soy, he sido y seré y ningún mortal ha descornado jamás el velo que me oculta». Esta frase se encuentra en Egipto, en el templo de Isis en Sais. Ambas bóvedas se relacionan con el culto de Isis y forman parte del pensamiento simbólico masónico.

Conclusiones

Para cada momento sociohistórico, una arquitectura característica materializa el contenido social de su tiempo y las ideologías imperantes, tal es el caso de la ideología masónica en la ciudad de La Plata.

El camino de la proyección para la ciudad de La Plata cumplió con los interrogantes del *qué*, como lo pensaran sus fundadores, una ciudad masónica; el *para quién* (los nuevos migrantes, especialmente masones) y de la toma de las decisiones sobre el *cómo*, un cuadrado, que significó estar en la masonería, cuyas calles, ave-

nidas y diagonales permitieron configurar en el plano los principales símbolos masónicos. Su materialización permitió generar una ciudad altamente cosmopolita, pluriétnica, progresista y masónica desde el primer instante de su fundación.

Los fundadores de la ciudad y muchos de sus primeros pobladores fueron reconocidos integrantes de las logias masónicas; la fuerza e intensidad de la actividad masónica se ven en la existencia de 17 logias en el período fundacional y en la simbología existente en su cementerio.

El trazado urbano de la ciudad muestra rasgos de la simbólica masónica, lo que permite inferir que la ciudad fue concebida como la ciudad ideal masónica y las primeras familias llegadas a la nueva ciudad fueron caracterizadas familias porteñas, pertenecientes a esta sociedad secreta. El aporte inmigratorio europeo, principalmente de italianos y españoles, trajo más ideas librepensadoras a la ciudad.

Bibliografía

- CORBIERE, E. J. *La masonería, política y sociedades secretas en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1998.
- CHEVALIER, J. & A. GHEERBRANT. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Editorial Herder, 1995.
- DE PAULA, Alberto. *La ciudad de La Plata, sus tierras y su arquitectura*. Buenos Aires, Editorial Banco Provincia de Buenos Aires, 1987.
- DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE LA MASONERÍA, 3 tomos, Editorial Kier, 1970.
- GARCÍA, Tomás, *et al.* «La intencionalidad urbanística y arquitectónica de una ciudad de América Latina: La Plata. Argentina», en *Arquitectura. Teoría del Urbanismo y su Arquitectura en América Latina*. México, 2002.
- _____. *La Plata: ciudad y arquitectura, forma y simbolismo*. V Jornadas de Historia del Conurbano Bonaerense, Almirante Brown, 2002.
- KHEL. *Simbología Rosacruz*, Barcelona, Editorial Obelisco, 1998.
- MAYO, C. «La Masonería en Crisis (1902-1922)», en *Conflictos y Procesos de la Historia de Argentina Contemporánea*, Centro Editor de América Latina, 1989.
- SEMPÉ, María Carlota. «El cementerio de La Plata y su contexto social fundacional», en *Milenio*, Chivilcoy. Buenos Aires, 2001.
- _____. «Las bóvedas de la escuadra y el compás». III Seminario de Arqueología Histórica, Universidad de Río Cuarto, 2001.

SEMPÉ, María Carlota. «Las bóvedas del Culto de Isis», Octavo Congreso de Historia de los pueblos de la provincia de Buenos Aires, Archivo Histórico Provincial, Luján, 2002.

_____ «La Plata y el surgimiento del profesionalismo periodístico», en *Milenio*, Chivilcoy, Buenos Aires, 2001.

SEMPÉ, María Carlota & Antonia RIZZO. *Presencia masónica en el patrimonio cultural argentino. El caso paradigmático de La Plata: La Plata ciudad simbólica*. Ed. Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2003.

El viaje de la muerte en el país de los Tarahumares

Augusto Urteaga Castro Pozo⁶⁵

En el Noroeste de México existe tenazmente el grupo étnico *rarámuri* (según ellos se autodesignan) o *tarahumar* (según los denominan los no indígenas) en medio de la vastedad de la llamada Sierra tarahumara, que en verdad corresponde a la porción del Estado mexicano de Chihuahua, del conglomerado geográfico, ambiental y cultural que abarca cierta porción del Noroeste de México y del Suroeste de los Estados Unidos de Norteamérica. Esta porción del territorio fue originalmente más extensa de lo que es en la actualidad; comprendía una superficie aproximada de 75 400 km², con zonas boscosas de cumbre (de entre dos a tres mil metros de altitud), pequeños llanos y valles, inacabables laderas y profundas barrancas (entre 300 y 400 msnm) en las que discurren los principales ríos que irrigan la costa norte occidental y los extensos terrenos áridos situados al este del mencionado estado fronterizo.

Las consideraciones oficiales demográficas sobre el grupo *rarámuri* son poco confiables por razones de criterios, elaboración y aplicación censal; pero las estimaciones poblacionales de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CONADEPI, ex Instituto Nacional Indigenista, INI), agencia gubernamental mexicana, proponen la existencia aproximada de 100 mil habitantes pertenecientes a este grupo étnico que radican mayoritariamente en la llamada Sierra tarahumara y en una con-

⁶⁵ Instituto Nacional de Antropología e Historia (Chihuahua, México).

siderable franja migrante (estacional o permanente) en las principales ciudades del estado de Chihuahua, estados aledaños, en la faja fronteriza y en los Estados Unidos de Norteamérica.

El idioma que practican es el *rarámuri* o tarahumara, perteneciente a la familia yuto-nahua, que abarcaba y abarca desde Utah (EE.UU.) hasta la mitad de la América Central. A esta familia lingüística pertenecen también, entre otros, los idiomas yaqui, mayo, pima, tepehuán, cora, huichol, guarijío, concho y náhuatl. Semejantes entre sí, sin embargo, con el tiempo y las distancias geográficas estos idiomas se han ido diferenciando. En general, el pensamiento tarahumar es delicado, ceremonioso, y se expresa en sonoridades suaves, no guturales. Es complejo y flexible, matizado y preciso, pictórico y cargado de alusiones legendarias: estas últimas, lamentablemente muy poco estudiadas y conocidas.

La fórmula de la creación de la Nueva España se ha constituido ya en un claro ejemplo del enfrentamiento histórico cultural. La ocupación europea del actual territorio nortero de México tuvo características y patrones que la hicieron distinta al proceso seguido en el centro y sur de este país. La conquista del *septentrión* (denominado después Nueva Vizcaya) significó el avasallamiento de una población que obedecía a una matriz cultural distinta a la enfrentada (casi un siglo antes) en las regiones localizadas en el centro y el sur del México contemporáneo. Nómadas, seminómadas, cazadores y recolectores, agricultores de maíz sedentarizados y semisedentarizados, al mismo tiempo que bandas guerreras, pululaban en este extenso territorio.

La Sierra Madre Occidental, ubicada entre los estados de Sonora, Chihuahua, Durango, Nayarit y Jalisco, en México; y en los de Arizona, Colorado y Nuevo México, en Estados Unidos, constituye un corredor geográfico y un conglomerado étnico producto de una matriz cultural específica, en cuyo hábitat se desarrollaron las principales culturas productoras de maíz en el actual Norte de México, representativas del área árido-oasisamericana, algunas sobrevivientes en nuestros días y hablantes de la familia lingüística mencionada. Cuando los europeos llegaron a esta región en-

contraron —según estimaciones de la demografía histórica— a más de 200 mil indios y al menos 45 etnias diferenciadas que practicaban alrededor de 20 lenguas. Este somero perfil se complica aún más dado que el conjunto étnico al que aludimos padeció también la conquista anglosajona y su posterior expansión, que dio origen al territorio actual de Estados Unidos; asimismo, en él persisten ancestrales tradiciones culturales de movilidad territorial, penetración de las acciones misioneras de jesuitas y franciscanos, repoblamientos de origen colonial y migraciones contemporáneas estacionales (y también definitivas) que, indudablemente, han sido acicateadas por los «ciclos de contacto» civilizadores. A diferencia de otras situaciones de desarrollo en la Sierra Madre Occidental (como en la severa evangelización abanderada por los jesuitas y franciscanos desde 1604, la explotación minera colonial y republicana, la construcción del ferrocarril a principios del siglo xx, la depredación del bosque conífero y de encino, la ganadería extensiva desde mediados de ese siglo y los cultivos dedicados a la siembra de estupefacientes y la proliferación del narcotráfico y la introducción de prácticas indigenistas como resultado de la Revolución Mexicana de 1910-1940), en nuestros días sucede que, en la medida en que se estrechan los contactos necesariamente desiguales entre sociedad nacional y sociedades indígenas, se amplían, especifican, recrean y profundizan las diferencias étnico culturales.

Este trabajo está referido a la imagen que tienen los *rarámuri* acerca de la composición de su cuerpo y las almas (*alewá*) que están contenidos en ellos y que los conforman durante el ciclo de vida, la defensa médica de las almas vivientes frente a la hechicería y el destino que les espera durante el proceso de muerte, la muerte misma, así como los rituales postmortuorios que necesariamente tienen que realizar sus familiares cercanos, parientes, amigos y la estructura comunitaria dispersa o aislada, propia de su patrón de asentamiento, cosmovisión y creencia cultural. Éstas constituyen un verdadero cuerpo simbólico, obligatorio, de tristeza, festividad y ritualidad que «ayudará» a los muertos a irse de una vez

por todas del mundo de los vivos hacia los otros mundos (que son cinco por lo menos) y llegar al «mundo de arriba» en el que alojan a sus principales deidades, además de no «fastidiar» a sus allegados con intromisiones en el espacio de los seres vivos o enfermedades que puedan seguir causando más muertes.

En estos actos propiciatorios participan activamente los «doctores» indígenas (*owirúame*), cantadores, músicos y bailarines según los usos y costumbres de la cultura *rarámuri* y se prolongan durante el tiempo mientras exista la remembranza de las personas fallecidas. Este proceso implica también la erección de «héroes culturales» de quienes en vida se dedicaron ostentando cargos públicos (obligaciones comunitarias), autoridad política u otras especialidades culturales (casamenteros, consejeros, ancianos del consejo, curanderos, «corredores de pelota», etc.).

La muerte, sin duda, ocupa un lugar central en vida entre los *rarámuri*: «vivimos para morir», suelen decir, y aceptan la muerte como parte inevitable de su existencia y hablan explícitamente y de forma natural de ella. Sin embargo, esta actitud no implica que no estén preocupados por ella; es más, durante su vida mundana viven permanentemente atemorizados de sufrir alguna enfermedad que los ponga «tristes» (que es el sinónimo de estar enfermos) y de sufrir una enfermedad debilitante que los conduzca a la muerte. Para un *rarámuri* la vida consiste simplemente en no caer en algún hechizo o maleficio cuyo resultado constituya el término irremediable de su vida, lo que simple y sencillamente quiere decir su gran aprecio, precisamente, por su tiempo de permanencia en el «mundo de en medio» en donde por gracia divina *Tata-diosi* les dio permiso de sembrar, reproducirse y contentarlo con ritos de fecundidad, fertilidad y con ceremonias para alejar el mal. En ese sentido sobresalen el culto al sol, a la luna, al agua, a la estrella de la mañana y a los rayos; el culto al *peyote* (o *jikuri*), a la existencia de «un señor del mundo de abajo», en numerosos espíritus y en otros seres fabulosos.

No obstante, la vida «para morir» se cuida. En mis ya largas peregrinaciones por la Sierra tarahumara puse atención a unos re-

latos que había escuchado desde hacía mucho tiempo, pero no los ubicaba en mi marco preferente de atención: el problema del poder y quiénes lo ejercen, así como los componentes del sistema tradicional y no escrito del sistema de gobierno indígena. Analicé un cuerpo de relatos en que las personas *rarámuri* deben de guardar y aguardar de las plantas que cuidan sus llamadas almas y espíritus, y también sobre cierto tipo de piedras que adoptan diferentes formas, principalmente de aves. Si bien la información básica proviene de un pueblo *rarámuri* en especial (*Banalachi*), la he podido constatar en otros muy cercanos, otros más o menos cercanos y en otros muy lejanos, por cierto adscritos a la población indígena *rarámuri* cimarrona o no bautizada en los parámetros de la evangelización jesuítica.

Más allá de las distancias, me atraieron en estos relatos vivos e históricos los poderes que adquieren los espíritus malos en manos de los hechiceros o brujos (*sukurúame*) y los que, por otra parte, adquieren los médicos buenos y protectores (*owirúame*). Sin embargo, los poseedores de estos poderes siguen guardando con estricto sigilo la sabiduría sobre estos espíritus del mal, así como la defensa de los individuos ante estos maleficios. Es decir, unos ocultan a los seres del mal, otros defienden a las presumibles víctimas de éstos, de tal suerte que se logra establecer un equilibrio, inestable por supuesto, entre quienes hacen el mal (demandando las almas de una persona, «hechizándolos») y quienes conocen a los victimarios y sus herramientas y pueden evitar mediante técnicas propiciatorias sus efectos en las personas de carne y hueso. Estos relatos son interesantes en tanto demuestran verdaderas batallas en que enfermar/curar, salvar o morir constituyen un verdadero escenario político.

Cuentan que el *oremá* u *oremaka* es un ave pequeña, como un cuervo, o bien una guacamaya de varios colores en los que predomina el rojo, o también como una paloma del color del arco iris y con plumas muy llamativas por su brillantez y luminosidad. Hoy en día sólo se recuerdan los movimientos de esas aves celestes y las figuras que adoptaban al ir a realizar algún mal; el leve recuer-

do de las personas dañadas, la muerte de las mismas y de los «soldados» con los que el buen *owirúame* pretendía impedir el mal en quienes estaban «hechizados». Se cree, ahora, que estos espíritus ya no «alumbran» y hacen daño a los bosques porque ya no hay agua en los agujeros, en los manantiales ni en los arroyos (*bajichi*). Sin embargo la creencia, el convencimiento de que estos seres volátiles eran y son realmente existentes, garantiza la existencia de esta otra puja por el poder político, en donde cada uno de los *rarámuri* asume un rol a todas luces protagónico.

En comparación con «hace mucho», y «muy de vez en cuando», se miran caer de los cielos las estrellas y los cometas. Y aunque todos consideran que ello es de mal augurio (porque implica la muerte de un ser), hoy está relacionado con la destrucción masiva de los bosques y con que, al topar estas estrellas con la tierra, ésta se seque, así como gran parte del área verde habitada por los indígenas *rarámuri*: de esta forma se puede anunciar la sequía no de uno sino de varios años, y las malas temporadas en la agricultura.

Efectivamente, el *oremá* (singular) o el *oremaka* (plural) es un ave preparada, a través de alimentación y cuidados especiales, por hechiceros del mal (*sukurúame*). Esta ave es orientada a realizar actos malignos en personas determinadas, las más de las veces por envidia y rencillas propias de la vida comunitaria. Su presencia puede ser detectada en los arroyos donde la gente acude para lavar sus utensilios domésticos, su ropa o simplemente asearse. En las piedras de las orillas pueden observarse los restos del estiércol de este animal que es de color amarillo/naranja. En estos lugares o en las cuevas cercanas habitan los hechiceros que son capaces de alimentar toda clase de alimañas malignas como el *oremá*, diversos ratoncillos y víboras de diferentes tamaños, que se encargan de «atrapar» a los seres perdidos (frecuentemente niños y niñas) y a todas las personas «asustadas» que son arrastradas por el agua y dirigidas hacia las cuevas o fuentes en donde brota el agua. Allí son carcomidas por una víbora infalible. El llamado *oremá* es considerado actualmente hermano o pariente de una piedra denominada *rusíware*, plural de «alimaña de ser fabuloso».

Cuando un *oremá* atrapa un alma produce un ruido singular, la lleva a una cueva y allí la encierra; es más, se puede escuchar, también de manera peculiar, el ruido que provoca cuando «cierra» la puerta de la cueva en donde queda atrapada el alma. Esta auténtica «bola de fuego» voladora tiene un pecho luminoso y de su cola brotan gotas de fuego.

La persona dañada es aquejada por la enfermedad en un período de entre tres semanas y hasta dos meses, y puede morir si no es atendida a tiempo. Los tipos de enfermedad varían, pero entre las que son más frecuentes se encuentran padecimientos en los pulmones (tuberculosis), asma, náuseas, bronquitis, falta de apetito, susto, visiones extrañas, fiebre, pérdida de toda la fuerza corporal y paro cardíaco.

Los *rarámuri* actuales han perdido —si así se puede decir— los grandes valores de los *owirúame* y gran parte de sus prácticas orientadas a la supervivencia de la condición humana. El saber de los ancianos «brujos» o *sukurúame* se ha mantenido por descendientes que heredaron también la importancia de saber curar y manejar este tipo de animales que antes, mucho antes, sólo constituían un apoyo a la llamada medicina tradicional indígena. Celosamente estos conocimientos se han guardado y constituyen los elementos básicos de la lucha interna entre tarahumares, a pesar de los intentos de las órdenes religiosas y de otras agencias gubernamentales y no gubernamentales —llamadas de desarrollo— por prohibirlos y coartarlos.

Pero la vida, esa historia de todos los días que tanto y tanto cuesta defender, llega a su fin, aunque el camino continúa. Dice un *rarámuri* bautizado que vive en un pueblo mayoritariamente cimarrón: «nosotros acostumbramos a esperar tres días [...] no se tiene que enterrar luego-luego, como pasado mañana es mejor, tiene que cumplir tres días [...] nosotros espera[mos] que sus parientes, su mujer, su hermano, su abuelo, otros parientes se enteran [de] cómo pasó, y luego se juntan para saber qué enfermedad le pasó o si lo [he]chizaron [...]». Cuando se muere un tarahumar le cierran los ojos, le cruzan los brazos, le ponen una cruz sobre su alma en el

pecho y lo envuelven en su cobija (colcha), que debe ser blanca porque así puede ver mejor para dónde va y no perderse en el camino, se le viste de blanco y se le coloca un paño del mismo color amarrado sobre la cabeza. Luego, uno por uno, todos los miembros de la familia se arrodillan al costado del difunto y le hablan en voz muy queda. Lo «aconsejan»: le dicen que ahora está muerto y que va a vivir en otro mundo; le explican que no debe preocuparse, pues le darán comida para su viaje y le ofrecerán tres fiestas (cuatro en el caso de una mujer), de tal manera que pueda viajar bien; sobre todo que no regrese encarnado en algún animal para dañar a los vivos, a los animales ni a las cosechas. Y continúa el informante: «nosotros vamos al panteón como costumbre para llevar a enterrarlo. Antes damos varias vueltas [en sentido contrario a las manijas del reloj]. Allí todos los que estuvieron enterrando le piden uno por uno al finado que ya no vuelva [...] y nosotros nos estamos poniendo de acuerdo para cuándo hacer la fiesta sobre el finado [...] pues ese finado vivía con sus hijos, su hermano o sus parientes que ya vivían allí con el que se murió [...]».

Los *rarámuri* sienten temor por los muertos. Sienten tristeza todo el día, lloran porque ya no los volverán a ver, «[...] sobre todo a quienes platicaban muy bonito [...] Ahora, ¿a dónde van a encontrar buena gente? [...]». Así, todos lloran, pues todos son iguales; su familia, su esposa, sus hijos, los hombres, también lloran porque —dicen— todos llevan la misma sangre y ven igual. Dicen también que los muertos recientes los visitan con frecuencia en sus sueños para que se vayan con ellos a la otra vida o simplemente para seguir compartiendo sus comidas y *batari* (chicha de maíz) junto con ellos. Pero según dicen los vivos, los muertos tienden a «jugar» con ellos y eso es peligroso porque por el afecto que se les tiene a ellos puede contagiarse de alguna enfermedad que llevaba el fallecido así como sus hijos pequeños, que para la sociedad *rarámuri* constituyen el flanco más desprotegido e inocente de su población. Si los muertos ocupan el espacio de sus sueños preparan ofrendas de comida en su honor y definitivamente se apuran a preparar las ceremonias mortuorias concomitantes: tres fiestas a

los hombres (porque tienen tres almas) y cuatro a las mujeres (que tienen cuatro almas). Y les hablan: les dicen que no vayan a volver, que los dejen dormir, que no causen enfermedades y que ya tienen comida para el largo viaje. Y lo más importante: las personas deben superar sus sentimientos de tristeza tan pronto como sea posible luego de la muerte de un ser querido porque si sus almas están tristes desearán abandonar su propio cuerpo para estar con el finado.

Se estima que las almas de los difuntos emprenden el viaje sobre la superficie misma de la tierra. Aunque las personas difieren sobre los detalles de este viaje, en general todos están de acuerdo con que éste se lleve cabo durante tres días en el caso de los hombres, y cuatro en el de las mujeres. A pesar de que las personas vivas no logran ver a los muertos mientras viajan (porque ellos ya tienen otra forma de almas), no es difícil para ellas reconocer en los remolinos del viento que van por el campo y los montes y aun en los ruidos que dicen percibir a las almas de los muertos en tránsito aunque sea sólo una sospecha. Se dice —entre los cimarrones o no bautizados— que cuando el que muere está bautizado y su esposa no lo está también se le apaga la luz y no puede ver el camino para emprender el viaje; entonces puede regresarse, volver, porque no encuentra el camino: por eso se recomienda no estar bautizados, porque los cimarrones no batallan (no tienen dificultades) con la luz que los guía en su viaje ya que son capaces de encender *ocote*, una madera de pino especialmente preparada para encender con el mero frotamiento y que se convierte en tea. En cambio, con las velas, los parientes tienen que ir hasta la tienda a buscarlas, aparte de que se apagan frecuentemente, y deben de tomar en cuenta que en el otro mundo hay más oscuridad y, como no se conoce el terreno, se corre mucho peligro.

Dos días después de ocurrido el suceso, por la mañana, la familia y los ayudantes designados se reúnen en la casa del finado. Con la cabeza descubierta, se inscriben cruces de humo de incienso sobre el cadáver. Después, cuando todos hablaron con la persona fallecida, se corta un palo o una vara de la longitud adecua-

da y el cadáver es asegurado en su cobija con broches de madera y es bien atado al palo. Alguien toca tres veces el violín y entonces se toma el *esquiate* (maíz finamente molido y disuelto en agua pura) de un recipiente localizado junto a una pequeña cruz de madera y se rocía sobre el cadáver envuelto. Dos, tres o cuatro tarahumares lo cargan sobre sus hombros y lo llevan a enterrar, luego lo transportan al panteón, le dan tres vueltas a la fosa y lo bajan al sepulcro. Allí le colocan lo que el finado necesita para el viaje. «Entonces hay mucha costumbre entre nosotros, porque hay que platicar primero con el *owirúame* para que *sueñe* [para “ubicar”] en dónde se encuentra el finado y cuán lejos está [...] Ya cuando sueña sabe que está muy lejos y los parientes casi ya no llegan [hasta] donde está el finado pariente de ellos, que ya pasó más adelante [...] que ya no lo hallan porque pasaron muchos animales chiquitos por allí y no se ven las huellas por donde pasó el finado y el *owirúame* tradicional llora porque ya no tiene ni cómo avisar qué es lo que necesita el fallecido [...] nada más puede avisarle [al finado] para que vuelva a platicar y avisarle a sus parientes, a sus hermanos en dónde está y lo que necesita para su viaje [...]».

El cadáver es depositado en un sepulcro bastante superficial, preferentemente en un monte o en alguna cueva, ya que según la imagen de la muerte *rarámuri* el muerto o la muerta «van para el mundo de arriba» y la idea es que llegue lo más pronto posible y sin contratiempos a su destino. Los cargadores y sus ayudantes (portando algunos aperos de labranza, la comida necesaria para el viaje, los fósforos para encender fuego para que pueda hacer él mismo su comida y algunas prendas de vestir, así como un poco de semilla para sembrar, diagnosticadas por el *owirúame*) dan tres, seis o nueve vueltas rituales —siempre en el sentido opuesto a las manecillas del reloj y una más en el caso de las fallecidas— antes de proceder a alojar el cuerpo para que emprenda el viaje. Una vez colocada una buena cantidad de piedras para que los animales no profanen el entierro, regresan a la casa familiar. En ella son «curados» por especialistas designados que les esparcen una mezcla de jugos de agave y cenizas con escobillas hechas de un ma-

nojo de hojas de maíz. De esta manera quedan curados y los especialistas continúan esparciendo el líquido alrededor de las casas de la ranchería familiar y los depósitos de grano y semillas, abarcando un enorme círculo que incluye a toda la gente reunida para la ocasión. El fuego encendido dentro de la casa es cubierto con ramas de cedro para que los cargadores y sus ayudantes pasen sus ropas por el humo, y lo mismo se hace con las ropas y enseres personales del muerto que no fueron depositados en la tumba.

Antiguamente, la casa del difunto se destruía, se quemaba o abandonaba y los parientes se iban a vivir a otro lado. Actualmente algunos *rarámuri* conservan aún la costumbre de destruir o quemar la casa, pero la mayoría ya no lo hace: o la sahúma y abandona un tiempo, o construye una nueva a poca distancia de donde había vivido. En estos casos, la situación económica, la red del parentesco y la accesibilidad a tierras de labor permitirán tomar las decisiones adecuadas.

Una vez realizado el entierro, el cuerpo del finado se queda en la tierra y sus almas emprenden el viaje hacia el mundo de arriba, «[...] ese otro mundo es así como de noche y nosotros ahora estamos en el día, es al revés, nosotros estamos despiertos y el finado está dormido ahora [...] así me avisó mi abuelo el *owirúame* Agustín, que ahora ya también está para allá, ya está cambiado de mundo». Es el momento de realizar las fiestas para que el viajante pueda llegar a buen puerto: porque cuando no se hacen las fiestas dicen que vive por allí en el monte, en un claro del bosque, no puede tener casa. No podrá entrar si existen personas que están cuidando ese mundo. Para los *rarámuri* es un terreno vedado («es como una cárcel»), porque hay encargados de dar permiso para pasar adelante «poco a poquito». Sin embargo, quien toma la decisión final sobre si los deja seguir adelante o los castiga es *Tatadiosi*. Con todo, a quienes hayan hecho cosas mal vistas o simplemente «se portaron mal» en sus vidas pueden irse al «mundo de abajo», en donde se encuentra el mal y sus víboras infalibles. Independientemente del castigo que hayan recibido en esta vida, las personas que cometen delitos tienen asegurado el recibir castigos en la otra

vida. Estos castigos varían de acuerdo con la gravedad de los daños, y sólo hasta que *Tatadiosi* sienta que han sido castigados lo suficiente podrá o no darles el paso al mundo de arriba.

Quienes se encuentran aún en el mundo de «en medio», es decir, de los vivos, sienten que su obligación es realizar las fiestas «aunque se hayan portado mal» los finados, «porque es la misma sangre y ven igual que los vivos». Y aunque presumen que en los crímenes más serios —asalto, asesinato, robo e incesto— se recibirá la pena capital, «en este mundo no hay nadie más grande que otro, tenemos que ver igual por todos. Entonces ya nosotros matamos tres o cuatro veces chivas o borregos cuando [cada vez, en el lapso de un año aproximadamente] se hace esta fiesta de muertos [...] y así el finado ya se queda dueño de ellos y con esto ya no se enoja porque así ya están creciendo chivas y borregos allá en [el] otro lado, ya con esto ya no tiene triste [...] Hasta allí, cuando ya terminan las fiestas, el finado ya busca un *owirúame* [...] hay otro *owirúame* tradicional finado también allá que ya no viene a platicar aquí en donde estamos porque allá mismo están platicando y atendiendo otros *owirúame* [...] Pero también otros sus gobernadores (*siriame*) que están juntado al pueblo, así como nosotros como pueblo-comunidad y allí mismo los están cuidando a la gente finada [...] esos gobernadores también son finados y cuidan a la gente igual que así como nosotros [...] Estas fiestas son muy importantes y tiene que estar el *owirúame*, porque éste al soñar les dice a los parientes que el finado ya llegó cuando hay *tesgüino*, pero [los finados] no se emborrachan tanto como nosotros y ya cuando acabamos *ya pasó adelante* [...] cuando se hace la fiesta, tres o cuatro veces ya llegó adelante [...] ya nunca los sueña cuando ya se cumplió con las fiestas. Todos los parientes, grandes y chicos, hombres y mujeres, todos tienen que estar allí donde está enterrado para platicar entre todos y ya de allí se ponen de acuerdo para hacer [la última] fiesta en donde vivía el finado y allí mismo hacen *matachines* [danza colectiva introducida por el proceso de conquista y evangelización] y para tomar *tesgüino*». A pesar de que las personas lloran muchas veces en privado o mientras beben des-

pués de que muere uno de sus parientes, tratan de estar contentos emborrachándose, bailando y haciendo bromas entre ellos y con el recuerdo del fallecido. Al final de las fiestas, se supone que el muerto ha llegado al mundo de arriba, y que las obligaciones de la familia para con él han concluido.

Así como vimos que para la vida hay que luchar y sobrevivir a pesar de los hechizos y criaturas del mal; para la muerte se conocen dentro de cada familia lo que es cada una de estas medicinas, las ceremonias concomitantes, los rituales específicos y el baile, el canto, la comida y la bebida adecuadas para cada situación. Sólo quienes los conocen saben qué es cada cosa y para qué es; ahora podemos encontrar otras formas de hacer el mal, de curar, de luchar entre los buenos contra los malos: los *owirúame* contra los *sukurúame*. Sus «luchas», saberes, males, embrujos y curaciones constituyen todavía ese lado oscuro y aún no revelado de las culturas indígenas de la Sierra tarahumara. Pero el viaje al otro mundo y las creencias de continuidad diversa de la vida se han mantenido más o menos inquebrantables. Es cuando aparece el rostro del indígena llamado cimarrón, ese virtual fugitivo de toda modernidad.

Bibliografía

- BENNETT, Wendell & Robert M. ZINGG. *Los tarahumaras. Una tribu india del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista [University of Chicago Press, 1935], 1978.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Luis. *Tarahumara: la tierra y el hombre*, México, SEP-ochentas, 1982.
- _____. *Los tarahumares*, México, Chrysler de México, 1985.
- HERAS QUESADA, Margot. «Identidad y continuidad rarámuri», Tesis de Licenciatura en Antropología, México, ENAH-Chihuahua, 2000.
- KENNEDY, John G. *Inápuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- LEVI, Jerome M. «La flecha y la cobija. Codificación de la identidad y resistencia en la cultura material rarámuri». En MOLINARI, Claudia y Eugeni PORRAS (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.

- LIONNET, Andrés. *Los elementos de la lengua tarahumara*, México, UNAM, 1978.
- _____. *Los elementos del tarahumar y otros estudios lingüísticos* (2 vols.), Chihuahua, México, Ediciones Diocesanas de la Tarahumara, 2002.
- LUMHOLTZ, Carl. «Tarahumari Dances and Plant-Workshop», en *See Scribner & Magazine for September*, 1894.
- _____. *Unknow Mexico*, Nueva York, Charles Scribner & Sons, 1902 [El México desconocido, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986].
- MERRILL, William. *Raramuri Souls*, Washington, D. C.-Londres, 1988 [Almas rarámuris, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992].
- MILLER, Janneli F. *Birthing Practices of the Raramuri of Northern Mexico*, P.H.D., Arizona, Universidad de Arizona, 2003.
- URTEAGA CASTRO POZO, Augusto. «Aspectos culturales del sistema político indígena rarámuri». En KROTZ, Esteban, *El estudio de la cultura política en México*, México, CONACULTA, Ciesas, 1966.
- _____. «Narrativas etnográficas en la Sierra Tarahumara-México», en LEMJII, Moisés -Luis MILLONES (eds.), *Historia. Memoria y ficción*, Lima, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis-Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 1966 [en *Frontera Norte*, RVTA. Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, México, 1977].
- _____. «La legislación sobre el derecho indígena y la territorialidad comunitaria en la Sierra Tarahumara». En MOLINARI, Claudia y Eugeni PORRAS (coords.), *Identidad y cultura en la Sierra Tarahumara*, México, INAH-Gobierno del Estado de Chihuahua, 2001.
- _____. «Oremá/oremaka: Estrella fugaz», en *Diario de campo*, México, INAH, 2004.
- WEAVER, Thomas. *Los indios del gran suroeste de los Estados Unidos*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.
- ZINGG, Robert. *Behind the Mexican Mountains*, Austin, University of Texas Press, 2001.