

# La comunidad difunta en el imaginario indígena mexicano

♦ Alma Barbosa Sánchez

La cultura funeraria de las comunidades indígenas contemporáneas resulta sumamente interesante tanto por la complejidad simbólica de su ritualidad como por el imaginario social mesoamericano que la sustenta;<sup>1</sup> esto es, las ideas e imágenes mentales sobre la vida, la muerte, el universo, las divinidades y el mundo que la civilización mesoamericana conceptualizó, significó, sistematizó y representó, en su cosmovisión cultural, a través de mitos, ritos, símbolos y alegorías.

A pesar del embate de la colonización cristiana, las comunidades indígenas no abandonaron su *praxis* ritual funeraria, que reivindicaba uno de los principales postulados del imaginario mesoamericano: la concepción de la dualidad cuerpo/ánima, que plantea la sobrevivencia del ánimo más allá de la muerte corporal. Hasta la actualidad, esta concepción ha justificado la existencia sobrenatural de los difuntos y su naturaleza actuante y ambivalente, capaz de intervenir favorable o desfavorablemente en la vida social y en las fuerzas telúricas, determinantes en los ciclos de productividad agrícola o en las condiciones materiales de existencia.

Particularmente, en la construcción, vigencia y actualización del imaginario funerario indígena, la subjetividad colectiva constituye un ámbito de

constante producción de significaciones e imágenes mentales sobre la existencia sobrenatural de los difuntos, que da cuenta de sus actividades, filias, fobias, demandas, su colaboración o confrontación con los vivientes, su comportamiento durante sus visitas periódicas a los que fueron sus hogares y su participación en el banquete funerario, entre otros. La correspondencia entre el paradigma de la dualidad cuerpo/ánima y la subjetividad colectiva se advierte cuando los actores rituales afirman percibir la comunicación, el comportamiento y la presencia sobrenatural de los difuntos.

Así, por ejemplo, se atestigua la naturaleza comunitaria de los difuntos al visualizarlos en procesión para retornar o partir de los que fueron sus hogares en vida, durante su conmemoración anual, como se describe a continuación: “Mi comadre María me platicó que una vez que ella estaba en su casa, que eran como las siete de la noche, que ya estaba un poco oscuro y mero era la fecha de los muertitos, y que de repente empezó a escuchar que iba mucha gente rezando. Y que pensó que ya se iban al panteón. Y que ella salió de su casa, corriendo a ver a la gente. Y que era pura gente que ya estaba muerta, que iban caminando como si fueran en una procesión y que llevaban en sus manos una



<sup>1</sup> Véase Alma Barbosa Sánchez, *La muerte en el imaginario del México profundo*, UAEM/Juan Pablos Editor (Colección de Autor), Cuernavaca/México DF, 2010.

♦ Investigadora independiente



veladora y que otros iban sin nada en las manos, y que tenían la cara como tristes. Y que luego que vio que eran muertos, se metió rápido a su casa, porque se le empezó a enchinar el cuerpo y se puso a rezar”.<sup>2</sup> “Yo era una niña como de ocho años. Y eran las ocho de la noche, en un ranchito que no hay luz ni nada, pero el día tres de noviembre vi una procesión rumbo al panteón. Y el panteón no es como aquí, que está en medio de casas; no, allí, el panteón es un cerro. Y entonces ahí fue cuando de muy lejos vi la procesión, porque de mi patio se veía la subida al panteón. Y ahí fue cuando yo los vi. Yo vi esa procesión. No vi las personas, pero se veía un caminito de luces. No vi las personas. Nomás, rumbo al panteón, en el cerro, el caminito de luces. Y por eso digo que sí, que eso sí existe”.<sup>3</sup>

En general, los actores rituales afirman que los miembros de la comunidad difunta interactúan entre sí, se reúnen, platican y se invitan para degustar la ofrenda y asistir a la conmemoración anual que la comunidad viviente prepara en su honor. En esta perspectiva, el imaginario funerario de las comunidades mayas yucatecas expone que, con anticipación, los difuntos se preparan para presentarse a su conmemoración, aprovechando las lluvias “para asearse” y llegar a los que fueron sus hogares “impecables, recién lavados y gozosos”.<sup>4</sup> Previendo

que la visita de los difuntos no es de manera individual sino colectiva, el protocolo ritual prescribe la colocación de ofrendas adicionales sobre el altar, destinadas a las ánimas solas y a los difuntos invitados, lo cual reafirma el carácter comunitario y solidario de los huéspedes sobrenaturales, como describen los siguientes testimonios: “Y como los difuntos vienen acompañados por otros que no fueron invitados a ningún lugar, pues se pone las ceras y veladoras prendidas afuera del domicilio, para invitarlos; y con ellas, hacer que puedan regresar con bien al más allá. Ya que, según dicen, los fallecidos se platican entre ellos, así que se acostumbra poner veladoras extras en la ofrenda y afuera de las casas, para los fallecidos que no fueron invitados por sus propias familias y que sean bien recibidos, en estas casas, con ofrendas”.<sup>5</sup> “Aunque tengan familiares, pero luego se mudan, se van de una casa a otra, como invitados”.<sup>6</sup> “Pues, digamos que cuentan que se va a otro lado, pues, a otro como si fuera un amigo: ‘¿Sabes? En mi casa no me ponen; ¿en tu casa sí?’. ‘Pues, vamos a la casa’. Se invitan, es igual, como aquí”.<sup>7</sup> “Ellos como están juntos ahí, ya están unidos. Cuando salen se avisan: vamos a ir todos. Es como nosotros, cuando vamos a visitar a un señor, una señora que cumple años, el día de su santo, nos invitamos, así son ellos. El que ya no

<sup>2</sup> Juana Flores Ríos, 55 años, Anenecuilco, Morelos, 2007, comunicación personal.

<sup>3</sup> Estela Leal Cañetes, 57 años, Tlaltizapán, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>4</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas*, segunda parte, CDI/PNUD (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo), México DF, 2006, p. 55.

<sup>5</sup> Benjamín Contreras, 36 años, Ocoitepec, Morelos, 2005, comunicación personal.

<sup>6</sup> Eugenio Alonso Arenas, 64 años, rezandero, Ocuituco, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>7</sup> Ceferino Pérez Estrada, 38 años, rezandero, Hueyapan, Morelos, 2008, comunicación personal.

tiene familia, va de pegoste. ‘¡Vamos!’, lo invitan. ‘Pero yo no tengo nadie’. ‘¡Tú vas y vas!’”.<sup>8</sup>

La subjetividad colectiva concibe que los miembros de la comunidad difunta no están exentos de jerarquías y obligaciones que cumplir, como ejemplifica el imaginario de las comunidades mayas yucatecas, al plantear que al difunto que no cuente con familiares vivos o que no haya sido invitado por estos, se le asigna la tarea de “fungir como guía y conducir a los demás hasta sus casas, pero sin entrar en ellas. Ha de limitarse a degustar los alimentos colgados en jicaritas en el umbral o puestos sobre los muros que rodean las viviendas”.<sup>9</sup> Así también a los que se han incorporado a la comunidad difunta, dentro del periodo menor a un mes, se les asigna la tarea, en el cielo, de “permanecer cuidando puertas y llaves, pues hasta el guardián nombrado sale de ‘vacaciones’ a visitar a los suyos”.<sup>10</sup> En el caso de aquellos que se han incorporado a la comunidad difunta dentro de un periodo menor a siete días, se les dispensan las tareas, ya que “ni siquiera se han enterado de su cambio de signo”.<sup>11</sup>

Las comunidades yaquis asumen esta lógica, ya que los difuntos novatos no pueden entrar inmediatamente al cielo, sino que, a sus puertas, se quedan como centinelas, haciendo guardia hasta que concluya la próxima conmemoración de los difuntos en noviembre, no así los difuntos añejos que visitan a sus familiares terrenales.<sup>12</sup> En el imaginario chamula, los que fallecen el 1 de noviembre nunca salen del *Olontic* (el otro mundo), porque se quedan cuidando las casas de las ánimas que visitan a sus familiares vivos y las ollas de frijol negro, que son moscas.<sup>13</sup> El imaginario nahua de Mecayapan, Veracruz, plantea que los difuntos que no han cumplido tres años de su deceso no pueden participar en la conmemoración funeraria.<sup>14</sup> Igual concepción plantea el imaginario de las comunidades mazatecas (Oaxaca).

La caracterización de la comunidad sobrenatural con una naturaleza activa y equivalente a la social está consignada en el imaginario funerario de los mayas guatemaltecos de Almolonga, donde se visualiza un tribunal de difuntos integrado por “juez, licenciado y policía”.<sup>15</sup> Así también, la

<sup>8</sup> Eutiquio Hernández Vázquez, 62 años, Xicotepec, Villa de Juárez, Puebla, 2008, comunicación personal.

<sup>9</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>10</sup> *Idem.*

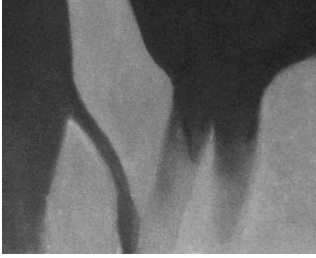
<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> Cristina Aguilar Rivas, *El cuerpo y sus representaciones. Imagen de la cultura yaqui*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, México DF, 2002, p. 143.

<sup>13</sup> Ricardo Pozas Arciniega, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, INI (Clásicos de la Antropología Mexicana 1), México DF, 1987, p. 241.

<sup>14</sup> Alfredo Delgado Calderón, “Creencias y ritos fúnebres del istmo veracruzano”, en *La muerte en el sur de Veracruz*, Conaculta-Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Acayucán (Documentos 10), México DF, 1994, p. 50.

<sup>15</sup> Mario Humberto Ruz, “Pasajes de muerte, paisajes de eternidad”, en Alain Breton, Aurora Monod Bequela y Mario Humberto Ruz (eds.), *Espacios mayas, usos, representaciones, creencias*, CEM-IIFL-UNAM/Cemca, México DF, 2003, p. 638.



comunidad de Todos Santos concibe un sistema municipal de difuntos constituido por alcaldes, regidores y policías.<sup>16</sup>

La subjetividad colectiva también afirma constatar las evidencias de consumo de la ofrenda alimenticia por parte de los difuntos, ya sea a través de la anulación o variación del sabor de los alimentos o de su merma. “¿Cómo saber si acudieron o no los difuntos? Simplemente se dice que la comida es insípida cuando estos no vinieron, y de sabor muy agradable cuando han asistido”.<sup>17</sup> “Dicen que los muertitos se llevan el sabor de los alimentos, al igual que el sabor y olor de la bebida”.<sup>18</sup> “Sí vienen, sí vienen. Digamos que si se ponen a ver toda la ofrenda que se pone, en la mesa, en el altar, ya no tiene el mismo olor. Y si lo llega a comer uno, ya no tiene el sabor de lo que tiene. Y si se ha puesto en la mesa el otro alimento que no es donado para algún difunto, y está al lado, y lo prueba, el otro sí tiene sabor”.<sup>19</sup>

“Si a usted le está gustando una comida y a él no le gustaba, y usted se lo pone, pus seguramente que a él tampoco le va a gustar. A veces, la comida se llega a agusanar o se llega a descomponer al otro día, porque al difuntito no le gustó”.<sup>20</sup> “En ese día, en que se pone la ofrenda, se siente su pre-

sencia de los difuntos. Y es como si estuvieran vivos todavía. Y luego de quitar la comida de la mesa que sirve como altar, esa comida ya no tiene el mismo sabor, [los alimentos] saben como simples, como si le comiera el alma a la comida, o algo parecido. Y por eso se sabe que llegan los difuntos a comer”.<sup>21</sup> “Pues, yo me doy cuenta, porque a los alimentos que les pongo, les hace falta comida. Se ve que los probaron”.<sup>22</sup> “Se llevan el aroma de la comida y los jarros de agua ya no están llenos. Porque yo los pongo llenos”.<sup>23</sup>

La capacidad subjetiva de los actores rituales de percibir las manifestaciones simbólicas y la presencia sobrenatural de los difuntos durante su conmemoración, se ejemplifica en los siguientes testimonios: “Cuando está la ofrenda, que estaba puesta la ofrenda, se oye que, como que, mientras están comiendo, se oye así, una ruidera. O luego, ve que muchas personas llegan a poner juguetitos, y en la noche, bien que se escucha cómo agarran los juguetitos y andan haciendo ruidero. Por eso sabemos que sí llegan, que sí existen los muertitos”.<sup>24</sup> “Mis sobrinos veían: ‘Ah sí, se movió esto. Es que lo dejé así. Se movió así, yo no los dejé así’. Entonces, sí vienen. Mis sobrinos, [desde] los más chiquitos hasta los más grandes, dicen: ‘No,

<sup>16</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, op. cit., p. 55.

<sup>17</sup> Marcos Juárez Cárdenas, “Fiestas tradicionales en la comunidad de San Pedro Potla, Temascalcingo, estado de México”, en Hermes Pablo Sandoval Hernández y Camelia Margalli Hernández (comps.), *Día de Muertos. Xantolo=Nahua; Ngodu=Hñahñu; Ne pa’a añima=Mazahua; Qui-shi tonsi=Mixteco*, UPN, México DF, 1997, p. 48.

<sup>18</sup> Raymundo Román Romero, 76 años, Ocotepéc, Morelos, 2005, comunicación personal.

<sup>19</sup> Ceferino Pérez Estrada, 38 años, rezandero, Hueyapan, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>20</sup> Cudberta Millán Juárez, Ocotepéc, Morelos, 2004, comunicación personal.

<sup>21</sup> Guadalupe Santos, 58 años, Tetelcingo, Morelos, 2007, comunicación personal.

<sup>22</sup> Agripina Moyoatli Méndez, 52 años, Tetelcingo, Morelos, 2007, comunicación personal.

<sup>23</sup> María Sánchez, 52 años, Anecuilco, Morelos, 2007, comunicación personal.

<sup>24</sup> Roberta Navarrete, Tlayacapan, Morelos, 2004, comunicación personal.

sí vinieron, es que yo dejé esto así, y ya está del otro lado y así'. Entonces, yo me he dado cuenta, pues, de que estoy mal yo, entonces. Yo no los veo y ellos sí los ven".<sup>25</sup> "Unos niños estaban sentados, cuidando la ofrenda, y salieron a decirle a su mamá que estaban unos viejitos, con calzón de manta, comiéndose lo que estaba en la ofrenda, tal como eran sus abuelitos. Llegaron las personas mayores y no vieron nada, pero los niños sí los vieron".<sup>26</sup>

"Yo creo que sí vienen. No me lo va usted a creer pero, cuando yo era niña dormía en un cuarto grande, en donde mi abuelita ponía la ofrenda. Y como a las dos o tres de la mañana, desperté y escuché ruidos, pero no vi a nadie, y me dio un escalofrío. Me volví a acostar y empecé a escuchar pisadas y me entró un miedo. Vi una *sombra* grande con sombrero. Cerré los ojos y sentí que pasó cerca de mí, y me acarició el pelo. Logré ver un poco la mano tosca y pesada de un señor, como si fuera mi papá, pero él estaba dormido. Y pensé, entonces, que él no podría ser. Luego, esta *sombra* seguía caminando hasta la ofrenda y vi cómo empezó a oler la fruta, la comida. No sé si la tocó, pero yo escuchaba cómo olía las cosas. Después de haber hecho esto, se regresó y pasó de nuevo, me acarició y sentí como si me hubiera dicho: cálmate. Llegó a la puerta y se perdió. Me paro y me voy a acostar con mi abuelita, y me le metí en las enaguas. Se levanta y me dice: 'Cálmate. ¿Qué te pasa?'. Le platicué todo esto que había visto. Y, pues, como le describí

a la *sombra*, ella me dijo que era su papá. Por eso, creo que sí vienen".<sup>27</sup>

Es patente que la subjetividad colectiva elabora significaciones particulares dentro del imaginario local o regional; por ejemplo, cuando los actores rituales exigen un determinado comportamiento de los difuntos para permitirles el acceso a las ofrendas, durante su conmemoración anual. Así ocurre en la comunidad de San Juan Atzingo, estado de México, donde los actores rituales recomiendan a los difuntos que fungieron como autoridades de la comunidad "no compartir los alimentos ni las bebidas con los demás difuntos que no hayan sido autoridad".<sup>28</sup> En contraste con la postura de solidaridad de las comunidades del país hacia sus difuntos, la comunidad de San Mateo de Mar, Oaxaca, rechaza a los que imprudentemente fallecieron lejos de la población, negándoles el acceso a las ofrendas conmemorativas.

Laurette Séjourné consigna que "se vigilan las almas de cerca a fin de que no puedan mezclarse impunemente con la comunidad de los muertos respetables. La gente asegura que cuando una de esas almas extrañas intenta colarse en la iglesia con la esperanza de compartir las ofrendas que le permitirían incorporarse a las filas de los puros, el portal, indignado, le impide entrar. He oído decir que el sacristán ve a menudo la pesada puerta del templo cerrarse sola en la nariz de una de estas almas fuera de la ley".<sup>29</sup> Un caso excepcional es

<sup>25</sup> Demetrio Guzmán Heredia, 42 años, Ocotepéc, Morelos, 2004, comunicación personal.

<sup>26</sup> Mercedes Sánchez Molina, 50 años, Tlayecac, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>27</sup> Silvia Navarro Martínez, 64 años, Tetelcingo, Morelos, 2007, comunicación personal.

<sup>28</sup> Reyes L. Álvarez Fabela, "Ñutundu temi kjundujee. Día de muertos en la etnia atzínca", en Marcelino Castillo Nechar (coord.), *La muerte a fin de siglo: prácticas y tradiciones*, UAEM México, Toluca, 2000, p. 76.

<sup>29</sup> Laurette Séjourné, *Supervivencias de un mundo mágico*, FCE (Tezontle), México DF, 1996, p. 110.



cuando la subjetividad colectiva elabora la negación de la muerte de su máximo líder, como ocurre con Emiliano Zapata en la cultura regional de Morelos, donde el imaginario plantea que, “al momento de la traición, desde Piedra Encimada, Zapata observa y decide irse a Arabia con su compadre árabe”.<sup>30</sup> Como señala Víctor Hugo Sánchez, “la no muerte de Emiliano Zapata se encuentra dentro de la tradición cultural de la región y forma parte de la estrategia a la que recurrieron los pueblos para recuperar espacios sociales”.<sup>31</sup>

En el imaginario indígena, la noción de comunidad se constituye en su totalidad con la parte viviente y su contraparte difunta, ya que el imaginario dota a los difuntos de una existencia sobrenatural y actuante que les permite representar una comunidad, específicamente, sobrenatural, en coexistencia con la comunidad viviente. Por ende, la relación entre la comunidad viviente y difunta se instaura como un proceso dinámico y de interacción mediante la reciprocidad, la colaboración mutua o la confrontación. Mientras que la comunidad viviente auxilia a los difuntos a través de la ritualidad funeraria —ofrendas, rezos, cantos, velaciones, conmemoraciones, entre otros—, la comunidad difunta corresponde a los vivientes con una función de tutela y apoyo, ya sea colaborando en el buen desarrollo de los ciclos de la productividad agrícola o intercediendo ante las divinidades por el bienestar de la familia y la comunidad. Por

el contrario, cuando la comunidad viviente omite el auxilio ritual y el intercambio simbólico con los difuntos, estos no cesarán de corresponder con agravios, ya sea introduciéndose en el cuerpo de un ser viviente (fenómeno denominado como “colgarse”), manifestando su reclamo en los sueños o provocando el espanto o la muerte, entre otros.

En esta “lógica simbólica”, la relación entre la comunidad viviente y difunta no solo se manifiesta como un vínculo subjetivo, filial, simbólico y ritual, sino también con un sentido pragmático, ya que los actores sociales consideran que los difuntos intervienen activamente en el desarrollo de su bienestar personal y en el de la colectividad, a través de la productividad agrícola, esto es, de las condiciones materiales de existencia. Como señala el estudioso Miguel Morayta: “Los muertos no se diluyen. Los muertos están aquí, pero en otra dimensión, entonces, ayudan también”.<sup>32</sup> Los testimonios afirman: “Porque no crea que, porque ya murieron, ellos no están aquí. Ellos están, nomás que no nos hacen daño, porque dijo Dios. ¿Si los vemos? ¿Qué haríamos? Si nomás, con un temblor, ya estamos que unos se privan, les agarra infarto, se mueren, ¿qué tal si vemos a nuestra persona que nos está hablando su esqueleto? No vamos a aguantar. Dijo Dios: va a ser todo oculto”.<sup>33</sup> El imaginario maya reitera la identificación de las almas de los difuntos con el “aire”, ya que “los espíritus todo el tiempo están con nosotros, porque los espíritus son puro aire”.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, ICM/Foeca/La rana del sur, Cuernavaca, 2006, p. 337.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>32</sup> Miguel Morayta, investigador del Centro INAH Morelos, Cuernavaca, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>33</sup> Reina Octaviano Onofre, 63 años, rezandera, Coatetelco, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>34</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, *op. cit.*, p. 53.

Sin duda, la subjetividad colectiva asume predisposiciones, actitudes y acciones ante los difuntos y su influencia en la vida social. La relevancia de su tutela en la temática de los actores rituales se consigna en los siguientes testimonios: “mientras aquí, en la tierra, les hacemos todos sus honores, con una creencia de que sí, sí nos andan viendo cómo nos portamos”.<sup>35</sup> “Y recuerda: aunque no los veas, ellos te rodean de día y de noche”.<sup>36</sup> “Yo me refugio en ellos. Les pido que me ayuden, ellos que están más cerca de Dios”.<sup>37</sup> “Al llegar con Dios, ellos están bien conscientes, son obedientes. Si tú les dices: ‘mira, me duele mi ojo, tengo cansancio, me duelen mis pies’, ellos te lo quitan. Mi señor estaba malo de la próstata; se le quitó, le mandaron su alivio. Los difuntitos oyen, te llevan el recadito con Dios, nuestro señor”.<sup>38</sup>

En el altar doméstico de las comunidades mames (Chiapas) “se reza y se dicen plegarias para que el espíritu del difunto sirva de intermediario”<sup>39</sup> ante las divinidades. La comunidad de tacuates (Santa María Zacatepec, Oaxaca) consigna la fun-

ción protectora de los difuntos, ya que “se cree que los muertos tienen poderes y que si uno les pide algo, ellos seguramente lo cumplirán”.<sup>40</sup> Las comunidades mayas plantean que “los espíritus de algunos difuntos (*pixan*) pueden, por así decirlo, vagar por el paisaje”,<sup>41</sup> con una función de protección hacia los vivientes, “ya que están allí para proteger y hasta alertar a sus familiares de algún peligro”.<sup>42</sup> Los rarámuri solicitan al difunto durante su velorio que ayude a determinado participante a ganar en las carreras, amarrando las piernas de los contrincantes.<sup>43</sup> La comunidad yucateca de Dzoyaché afirma que “las madres muertas vienen por las noches a lavar la ropa de los huérfanos que el viudo descuida”.<sup>44</sup> La comunidad maya guatemalteca de Santa Cruz la Laguna aprovecha la conmemoración anual de los difuntos para “ver y escuchar a los muertos”,<sup>45</sup> a fin de solicitar sus favores, cuando deambulan por los caminos.

Dentro de la lógica del intercambio simbólico, los huastecos de Tancuime, San Luis Potosí, asumen que las ánimas de los difuntos acceden favo-

<sup>35</sup> Bernabé Pérez Romero, 66 años, rezandero, Hueyapan, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>36</sup> Antonio Martínez Hernández, “La fiesta de Xantolo en la Huasteca hidalguense, 30 y 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre”, en Hermes Pablo Sandoval Hernández y Camelia Margalli Hernández (comps.), *Día de Muertos...*, op. cit., p. 31.

<sup>37</sup> Anastasia Santibáñez Ramírez, 55 años, Tlayecac, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>38</sup> Reina Octaviano Onofre, 63 años, rezandera, Coatetelco, Morelos, 2008, comunicación personal.

<sup>39</sup> Francisca Quintana Hernández y Cecilio Luis Rosales, *Mames de Chiapas*, CDI (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo), México DF, 2006, p. 25.

<sup>40</sup> María del Carmen Castillo Cisneros, *Tacuates*, CDI (Pueblos Indígenas del México Contemporáneo), México DF, 2006, p. 41.

<sup>41</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, op. cit., p. 52.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> Héctor Daniel Guillén Rauda y María Isabel Martínez Ramírez, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAEM-Facultad de Humanidades, Cuernavaca, 2005, p. 160.

<sup>44</sup> Mario Humberto Ruz, “Pasajes de muerte...”, op. cit., p. 620.

<sup>45</sup> Mario Humberto Ruz, “‘Cada uno con su costumbre’. Memoria y olvido en los cultos funerarios contemporáneos”, en Andrés Ciudad Ruiz, Mario Humberto Ruz y María Josefa Iglesias Ponce de León (eds.), *Antropología de la eternidad. La muerte en la cultura maya*, SEEM/UNAM, México DF, 2005, p. 544.



rablemente a sus peticiones de ayuda, a cambio de las oraciones que necesitan para salir “rápido” de su condición penitente. De ahí que los vivientes consideren que las ánimas de los difuntos constituyen la primera instancia de ayuda sobrenatural, toda vez que los santos no “hacen caso” a sus peticiones, ya que, al gozar del cielo, no necesitan oraciones.<sup>46</sup> En Guerrero, los actores rituales dirigen su solicitud de ayuda directamente a la osamenta del difunto; Catharine Good consigna: “Me han dicho que antes guardaban los huesos en sus casas y que los cráneos a veces servían para dar consejos, para resolver problemas o lograr objetivos, al darles un uso oracular”.<sup>47</sup>

Además de colaborar con el bienestar de los actores rituales, los difuntos también son partícipes de los acontecimientos relevantes en el ámbito familiar. Así, los campechanos de Tenabo, Bacabchén y otras comunidades del antiguo Camino Real Alto, “vacían los osarios y limpian cuidadosamente los restos de sus antepasados para colocarlos sobre paños inmaculados [...] donde el resto de la familia vendrá a saludarlos e incluso a besarlos, al tiempo que se ‘presentan’ a los menores (esta es tu tía, este tu abuelito)”.<sup>48</sup> Cuando una pareja

funda una familia se pone una ofrenda para solicitar su protección. En la Huasteca hidalguense “se pide a los parientes muertos su ayuda para toda la familia”,<sup>49</sup> y cuando se celebra un matrimonio, la ofrenda se destina a los ancestros de la novia, ya que “ellos deben ser los primeros en comer, respirar el aroma de los alimentos para que no tengan envidia de los vivos, y vean que también les toca”.<sup>50</sup> En Calkiní, Campeche, y en las Tierras Altas mayas, el imaginario plantea que “los antepasados son espíritus protectores del matrimonio”;<sup>51</sup> por esta razón, se depositan “los dones entregados a la familia de la novia, el *muhul*, en el altar donde reposan las fotos de los difuntos, para hacerlos partícipes del suceso y asegurar su benevolencia hacia la nueva pareja”.<sup>52</sup>

Como señala Good, “la vida ceremonial incorpora a los muertos continuamente, como miembros activos del grupo familiar y del pueblo. Entre estas hay que señalar diferentes ofrendas a los difuntos: en el aniversario de su muerte, cuando se casa un miembro del grupo doméstico, cuando se construye una nueva casa, cuando parte del grupo se separa del hogar natal y cuando hay enfermedades o sueños extraños”.<sup>53</sup> Así también, las comuni-

---

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> Catharine Good Eshelman, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH/UNAM (Colección de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos), México DF, 2004, p. 169.

<sup>48</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, *op. cit.*, p. 55.

<sup>49</sup> María Eugenia Jurado Barranco, *Xantolco, el retorno de los muertos*, Conaculta-Fonca, México DF, 2001, p. 123.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>51</sup> Mario Humberto Ruz, *Mayas...*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> Catharine Good Eshelman, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/FCE, México DF, 2001, p. 261.



dades no dejan de tener presente la tutela de los difuntos en sus actividades sociales. El imaginario funerario de San Juan Atzingo, estado de México, plantea que los difuntos que fueron autoridades de la comunidad “regresan a supervisar el desarrollo de las actividades comunales”.<sup>54</sup> En esta lógica, las comunidades mayas de Pinola y San Andrés, Chiapas, asumen que a los difuntos que detentaron un cargo de autoridad pública “les tocará fungir como vigías y protectores invisibles de todo el pueblo”.<sup>55</sup>

Dado que el imaginario ritual concibe a los difuntos como agentes activos del mundo sobrenatural, capaces de intervenir en las fuerzas telúricas, la comunidad solicita su protección y colaboración en el desarrollo de cada ciclo de productividad agrícola: “Le hablamos al difunto para que pida el tiempo para vivir, otro año bien. El tiempo de Todos Santos se echa rezo, se echa misa, se echa todo, porque el difunto ya es un santo; ya es un Jesús. Ya ha regresado al lugar, donde nació su espíritu. Y cuando se murió, el espíritu ya se fue al lugar de donde viene”.<sup>56</sup> En la Huasteca veracruzana, el intercambio simbólico con los difuntos propicia su colaboración en las distintas etapas del cultivo del maíz “para que las plantas lleguen a la madurez, las almas de los difuntos participan ac-

tivamente dotándolas de agua, a cambio solicitan ofrendas”.<sup>57</sup> Así también, los difuntos abogan ante las divinidades para solicitar la abundancia de lluvias, ya que “piden a los difuntos que intercedan ante los santos y las deidades autóctonas para que envíen las lluvias benéficas”.<sup>58</sup>

La colaboración de los difuntos infantiles está vinculada con su capacidad de conducir las nubes, dado que “se les encomienda que hablen con las deidades del agua y conduzcan las nubes hasta sus poblados para que llueva”.<sup>59</sup> El 13 de junio, en los cerros, se les ofrenda bienes y alimentos, implorando su colaboración, ya que la planta de maíz “llora como niño”<sup>60</sup> al demandar agua. El imaginario colectivo identifica a estos difuntos infantiles y adolescentes con insectos voladores denominados *apipialotl*, que consumen las ofrendas y “recorren los campos de cultivos para ver dónde es necesaria el agua”.<sup>61</sup> En las comunidades del Alto Balsas, Guerrero, “los nahuas dependen del trabajo de los difuntos para traer la lluvia, para hacer fértil la tierra y para que crezcan y rindan fruto las plantas de maíz, calabaza y chile”.<sup>62</sup> Su papel de intermediarios ante las divinidades es una constante: “las almas llevan nuestros recados arriba, hasta los que mandan las lluvias”.<sup>63</sup>

<sup>54</sup> Reyes L. Álvarez Fabela, “Ñutundu temi kjundujee...”, *op. cit.*, p. 77.

<sup>55</sup> Mario Humberto Ruz, “Pasajes de muerte...”, *op. cit.*, p. 639.

<sup>56</sup> Felipe Navarrete Vázquez, 80 años, Tlapa, Guerrero, 2008, comunicación personal.

<sup>57</sup> Arturo Gómez Martínez, “El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> Catharine Good Eshelman, “Trabajando juntos...”, *op. cit.*, p. 156.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 157.