



Santa Lucía, 1995



La muerte nahua en la visión del otro

♦ Alma Barbosa

Si en duda, la conmemoración de los difuntos en las comunidades indígenas morelenses se fundamenta en la cosmovisión y filosofía nahuas. Su esplendor ritual y espíritu comunitario suscitan la afluencia de observadores no indígenas que acuden a las viviendas de la región a admirar las ofrendas que allí se colocan. Generalmente, estos observadores desconocen las premisas históricas y culturales de esta ancestral tradición funeraria, a la vez que asumen los lugares comunes con que se pretende resumir su complejo significado: una “fiesta” en la que el “mexicano” se burla de la muerte.

Si para los actuales nahuas la conmemoración de sus difuntos constituye un acto ritual, para los observadores representa un espectáculo desconcertante y conceptualmente inasible, toda vez que desconocen el pensamiento mesoamericano que lo sustenta. Sin embargo, asisten masivamente a lugares como Mixquic (Ciudad de México), Janitzio (Michoacán) y Ocotepc (Morelos), donde experimentan la extrañeza que provoca el “otro”, el México profundo que se aísla durante tres días para reencontrarse con su pasado milenar a través de sus ancestros y su cosmovisión, la que dicta sus actos rituales y su filosofía de vida y muerte. Así, la conmemoración de los difuntos constituye un escenario no sólo de la tradición ritual nahua, sino también de la percepción cultural antagónica de los

observadores, quienes en su condición de mestizos no se reconocen como herederos ni beneficiarios de la cultura mesoamericana. Por lo tanto, acusan un desconocimiento histórico sobre la cultura mesoamericana dictado por el desinterés.

No obstante que el mestizaje étnico y cultural sea el fundamento de la identidad nacional que proclama el discurso estatal, implícitamente y en la *praxis* cotidiana se rechazan los atributos raciales y culturales de los denominados “indios”, representantes de la noción del “otro”, el diferente desde la perspectiva occidental. Consecuentemente, la identidad y modalidad de vida de los “indios” son objeto de una permanente desvalorización simbólica por parte de la cultura dominante, no únicamente en función del tipo racial blanco como modelo de belleza, sino de la modalidad de vida moderna, urbana u occidental. Este hecho es síntoma de que en la actualidad persiste el antagonismo histórico de dos civilizaciones (mesoamericana y occidental) que coexisten en la población de ascendencia mayoritariamente indígena y en la minoritaria que rige los destinos políticos del país y que no se identifica, ni étnica ni históricamente, con lo “indio”. Si bien se reconoce que la civilización mesoamericana da origen a la historia nacional, es a partir de su destrucción y de la imposición de la cultura colonial que se le considera oficialmente extinta y, por lo tanto, confinada

♦ Profesora-Investigadora, campus Oriente



a museos nacionales e imágenes mistificadas de su existencia.

Así, el mestizaje como concepto protagonista de la cultura de unidad nacional no connota la fusión, interacción o retroalimentación de dos raíces culturales, sino la supresión de la matriz originaria concebida como un obstáculo del desarrollo nacional o como un pasado muerto. Bonfil Batalla señala: “los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra”.¹ Por lo tanto, el mestizaje no se fundamenta en la pluralidad cultural y racial, sino en la resistencia frente a la otredad, que se manifiesta en el desconocimiento histórico y cultural de la civilización mesoamericana. Aun cuando predomina el fenotipo indígena entre los mestizos, éstos no valoran su vínculo con aquella comunidad racial, aunque conserven hábitos de la cultura mesoamericana que ya no mantienen su significado original. Prueba de esto es el día 29 de septiembre, cuando se celebra a San Miguel Arcángel y los morelenses acostumbran protegerse de los “malos aires” con la “flor de pericón” (*yauhtli*, planta silvestre) entretejida en ramos, a la manera de una cruz que colocan en el exterior de sus viviendas e incluso en sus automóviles. Así también el 1 y 2 de noviembre, cuando las ofrendas a los difuntos se colocan en los ámbitos cotidianos y escolares.

Sin duda, el ritual funerario nahua deviene en espectáculo vistoso para la percepción ajena, en tanto llama la atención por la ornamentación de las ofrendas y la aparente contradicción entre la dinámica fúnebre y la dinámica vital connotada en la convivencia colectiva, musical y culinaria. La concepción de la muerte se confunde con la vida no sólo de manera metafórica, sino en función de un protocolo para recibir con honores a los huéspedes difuntos, así como para visitar sus moradas en los panteones. Esta concepción dialéctica de vida y muerte es la que no cesa de asombrar a los espectadores, toda vez que representa un sistema conceptual distinto a la monolítica y hegemónica ideología judeocristiana, donde la vida y la muerte son irreconciliables antagonistas. De ahí que se confunda este ritual con una “fiesta” y la actitud de los participantes con la burla hacia la muerte. Nada más alejado del pensamiento nahua, ya que los actores rituales no realizan un festejo, sino un acto de conciencia histórica y de agradecimiento a sus antepasados por el trabajo social que han legado a la colectividad.

El acto ritual no es exclusivamente la expresión de la “costumbre” que las familias mantienen vigente, sino un hecho comunitario y social, ya que la colectividad de los vivos tiene presente que su patrimonio tangible e intangible se ha constituido mediante la suma de aportaciones de la colectividad difunta. Además de representar la fidelidad religiosa a los principios fundamentales de la cosmovisión nahua, constituye una acción colectiva

¹ Bonfil Batalla, G., *México profundo*, Grijalbo, México, 2003, p. 102.

que reafirma la conciencia histórica y la significación de la identidad cultural. Ejemplo de esto son los rituales en la región del Alto Balsas, Guerrero, donde la colectividad difunta sigue formando parte de los actos sociales de la colectividad viva: “para los nahuas, los muertos siguen ‘trabajando’ de manera conjunta con los vivos, pero ahora desde otra dimensión; es por ello que se les ‘respetan’ y recuerda a través de ofrendas y rezos en diferentes momentos, no sólo en la fiesta de los muertos”.²

Concepción dialéctica de vida y muerte que alude a la sincronía entre el ámbito cósmico y el mundano, entre las divinidades y los actos humanos, entre los difuntos y los vivos. En el ritual denominado “de responso”, que se practica en la unión de la pareja para fundar una familia, es evidente la simbolización de la dualidad vida-muerte y la relación de vivos y difuntos, cuando los padres de la novia se encargan de realizar la ofrenda que se dedica a los parientes fallecidos en ambas familias: “se les reza y se les explica a sus difuntos que la pareja se va a casar. Incluso les comparten los alimentos que se consumen, como gallinas en mole verde y mezcal”.³

Más aún, la conciencia que tiene el hombre mesoamericano de que la muerte constituye un fundamento de la vida, se advierte en su relación

con la naturaleza y todos los seres vivos, en la medida en que constituyen proyecciones de las divinidades. Así, por ejemplo, si era necesario cortar un árbol, previamente el individuo tenía que pedir perdón a este ser de la naturaleza para, posteriormente a su derrumbe, rendirle honores funerarios.⁴ Consciente de su papel de agresor que se justifica porque no tiene otra alternativa para su propia subsistencia que utilizar los bienes naturales, se siente obligado a dirigirse a la entidad anímica del árbol y “convencer a su oculta víctima de que la agresión era indispensable”.⁵ La comunidad asume que su existencia y condiciones de vida dependen de la relación dialéctica entre la vida y la muerte, que se formula como principio en la naturaleza y en el orden cósmico, en la compleja relación de interacción e interdependencia entre todos los seres, incluyendo las divinidades. Si el sujeto solicita la anuencia de la tierra, del maíz, de sus instrumentos de trabajo, de las montañas, de los ríos, de la lluvia, del fuego, etcétera, para interactuar con ellos, es porque nada le es indiferente ni carece de significado en tanto forma parte del orden cosmogónico. Octavio Paz señala: “para los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era

² Saldaña Ramírez, A., “La participación de los parientes muertos en los matrimonios del Alto Balsas”, en *Suplemento cultural El Tlacuache, La Jornada de Morelos*, México, 20 de mayo de 2007, p. III; también se puede consultar Good Eshelman, C., “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Broda, J. y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-UNAM, México, 2004.

³ *Ibid.*

⁴ López Austin, A., *Cuerpo e ideología*, UNAM, México, 1996, p. 396.

⁵ *Ibid.*



el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida siempre insatisfecha”.⁶

Sin duda, a la comprensión de la filosofía nahua sobre la muerte se opone el parámetro etnocentrista de la cultura occidental, que se ha caracterizado por la intolerancia hacia las culturas que ha dominado y domina. Así, la percepción de los observadores de los rituales nahuas está condicionada ideológicamente por la cultura hegemónica occidental que al carecer de la perspectiva histórica para contextualizar esta tradición mesoamericana, procede a interpretarla exclusivamente en función de sus apariencias, de sus procedimientos, que asimila mediante la traducción a sus propios códigos culturales. Así por ejemplo, en Ocotepc, “la ofrenda nueva” —la que se dedica exclusivamente a los que han fallecido durante el año inmediato— se acompaña de música y de la asistencia de los miembros de la comunidad para compartir el duelo y los alimentos. En las actitudes y voces de los participantes se advierte un gran pesar y solidaridad, al rendir honores al fallecido mediante la ofrenda, que simboliza su identidad y pertenencia a la comunidad. Constituye un acto en el que la comunidad arroja al difunto con todo aquello que

le dio sentido a su existencia terrenal, ya sean sus hábitos, sus preferencias gastronómicas o su vestuario, todo representado en los elementos que integran la ofrenda.

No obstante, la percepción de los espectadores, guiada por las apariencias, le atribuye a este ritual una significación festiva y a la vez contradictoria con el duelo de la muerte. Más aún, la simplifica como un espectáculo donde las prácticas rituales de los “otros” son asimiladas como actos folklóricos o exóticos, que se formulan como parte del atractivo turístico del país. Por tanto, devienen objeto de consumo turístico y de *souvenir* videogrado. García Canclini opina: “adaptada a las reglas de exhibición mercantil, la cultura indígena ofrece algo ‘mejor’ que su esencia: la multiplicación, la puesta en escena amplificada de su belleza”.⁷

Se advierte que no sólo los productos artesanales son objeto de la comercialización por parte de los consumidores urbanos; también las celebraciones indígenas están sujetas a una apropiación cultural, donde cumplen con la función de espectáculo exótico y de atractivo turístico. Si en su contexto cultural original connotan la identidad, la estética y la cosmovisión comunitaria, al comercializarse como atractivo turístico operan bajo la lógica económica y se les atribuyen otros valores y funciones culturales propios de los sectores sociales no indígenas que las consumen. La intimidad de la comunidad no sólo se ve alterada al ser objeto de la mirada ajena, sino que también profana el espacio y la

⁶ Paz, O., *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El Laberinto de la Soledad*, FCE, México, 2004, p. 59.

⁷ García Canclini, N., *Culturas populares en el capitalismo*, Grijalbo, México, 2002, p. 175.

temporalidad sagradas que la comunidad instaure periódicamente para sus rituales. Así, Canclini señala: “de otro modo, las empresas de refrescos y cervezas, los mercaderes de productos industriales y diversiones urbanas seguirán arrebatando a los grupos indígenas —a veces con la complicidad de líderes internos— el espacio y el sentido de sus fiestas, los lugares y tiempos que ellos eligieron para la memoria o la alegría”.⁸

La intervención de la economía mercantil en las celebraciones indígenas es compleja y contradictoria; por una parte, se impone perniciosamente en los actos rituales de la comunidad, toda vez que el desempleo y la pauperización de la vida rural representan una condición de vulnerabilidad de los actuales nahuas frente a la intrusión del mercado turístico, situación que los induce a beneficiarse mínimamente de las ganancias que generan turistas o espectadores. Un ejemplo son las comunidades de Michoacán: “los tarascos comercializan su celebración, ‘reviven’ los ritos para aprovecharse de la economía monetaria que los agrade. Por supuesto, no se trata de una decisión originaria, ya que en el comienzo de la mercantilización de las fiestas debemos reconocer la iniciativa invasora de la economía y cultura capitalistas”.⁹ Por otra parte, la comercialización atenta contra el significado original de los rituales comunitarios, los corrompe como un espectáculo y propicia conductas inusuales entre los participantes, como se-

ñala García Canclini: “Pero existen una serie de actos generados por el propio pueblo, sobre todo en Janitzio, que han contribuido a comercializar la fiesta: colocación de puestos de comida y bebidas en toda la isla, adaptación de sus artesanías y ceremonias, exigir que les paguen para permitir que los fotografíen y filmen”.¹⁰ Es patente que dada su vulnerabilidad económica y social, la comunidad no puede impedir la intrusión foránea; de ahí que las circunstancias le obliguen a exigir una retribución económica por tolerar dicha intrusión.

“La secularización y la mercantilización de las ceremonias es inversamente proporcional a la medida en que una comunidad se halla integrada equilibradamente y ha resuelto la satisfacción de sus necesidades básicas. Por ejemplo, los efectos desintegradores del turismo sobre una celebración indígena, la estructura familiar o los hábitos cotidianos serán mayores donde el desempleo impulse a muchos miembros del pueblo a buscar trabajo fuera o adaptar sus productos y pautas culturales a códigos externos a fin de obtener lo indispensable para subsistir”.¹¹

En la percepción ajena, la muerte nahua se distorsiona, se reformula con el sentido de la festividad burlona y se convierte en muerte mestiza, distante de la solemnidad que asume dentro del pensamiento y el arte nahuas; baste recordar el adusto Tzompantli o la imagen de Mictlantecuhtli. El sincretismo cultural propició, desde el periodo

⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁹ *Ibid.*, p. 204.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 209-210.



colonial hasta el porfiriato, que las clases pudientes fraguaron el carácter festivo de la muerte al dotarla de artificios, juegos y festejos. Ha sido su percepción y no la nahua lo que ha gestado el carácter festivo e irreverente de la muerte mestiza, como Octavio Paz describe con maestría: “para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente”.¹²

En la sociedad virreinal, los criollos aprovecharon los días de febril actividad de las comunidades nahuas, ocupadas en la preparación de sus ofrendas fúnebres, para dedicarlos al asueto y al recreo, ideando intercambios de regalos y la preparación de confitería y juguetes alusivos a la muerte. En la crónica del bachiller Juan de Viera (1778) se describe: “de este modo todos los portales, especialmente el de mercaderes, se llenan estos días de todos estos primores y curiosidades, que se regalan las señoras unas a otras la ofrenda, con el título de que no se las lleven los muertos y, a más, de esa especie de regalo, añaden diversidad de masas, conservas, aves, corderos y botellas de vino. Muchas llevan ofrenda hecha de plata maciza, con las tumbas del propio metal y una figurilla de un muerto”.¹³

Así también, en las leyendas coloniales la muerte asumía un papel justiciero, al imponerse como merecido castigo al libertinaje sexual y a los vicios de los criollos.¹⁴ Con la Independencia, la muerte reafirmó su carácter festivo entre los sectores adinerados: “Francisco Sosa rememora que desde esa primera época de México como nación independiente, se vendían calaveras y canillas de dulce y en el zócalo se comerciaban juguetes que representaban comitivas fúnebres, esqueletos y calaveras. Ya entonces el Día de Muertos significaba una gran fiesta: los teatros se llenaban desde las cuatro de la tarde sin importar la calidad del espectáculo, para presenciar funciones de títeres, comedias o zarzuelas”.¹⁵

En este periodo, se consigna el antecedente de la costumbre de “dar la calavera”; “las familias de recursos daban a sus sirvientes la ‘calavera’, es decir, un obsequio en dinero”.¹⁶

A mediados del siglo XIX, se instauró la costumbre de representar la obra teatral *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla. “La obra se consolidó en el gusto mexicano que sumaba una diversión más a la visita de panteones y paseos en la Alameda”.¹⁷ La condesa Paula Kolonitz, acompañante de la emperatriz Carlota, relata: “al anochecer, a la luz de las antorchas y linternas, el mundo elegante de México se vuelca sobre la gran plaza. Allí se

¹² Paz, O., *op. cit.*, p. 63.

¹³ Viera, J. de, en L. Zarauz López, H., *La fiesta de la muerte*, Conaculta-Culturas Populares, México, 2004, p. 117.

¹⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

pasea entre los puestos, los negocios ambulantes; allí se ríe, se platica, se bromea y así termina un día que para ellos no es ni melancólico ni triste”.¹⁸ El incremento en la variedad de productos de confitería fúnebre es síntoma del sentido lúdico de la muerte mestiza, donde se incluyó la elaboración de calaveritas de azúcar, mazapanes y pan con figuras óseas.

El movimiento de Reforma aportó la noción de la muerte satírica, política y periodística mediante la publicación de las “calaveras” literarias, textos rimados que parodiaban a las personalidades públicas de la época.¹⁹ En este género, la muerte escenifica la irreverencia y la aguda crítica política desde el debate público y periodístico, sin perder la esencia lúdica a través del humor, el ingenio y el entretenimiento. Así también los grabados, que ilustraron los textos satíricos, dotaron a la muerte de una personalidad visual en el imaginario colectivo e instituyeron una tendencia que alcanzaría su cumbre con José Guadalupe Posada (1852-1913).

Durante el porfiriato prosiguió la tendencia de ostentación de las clases dominantes durante el día de muertos, a través de la costumbre de exhibir ropa nueva en los cementerios: “era costumbre entre las clases adineradas, o al menos con tales pretensiones, la de estrenar ropa en estos días”.²⁰ En este periodo, la genialidad de Posada aportó la imagen

consolidada de la muerte festiva que, sin embargo, evoca el concepto de dualidad vida-muerte de los antiguos mexicanos, al retratarla como un personaje cotidiano en distintas actividades de la vida social. De esta manera, expone la versión más acabada de la muerte mestiza, que conjuga el sentido lúdico aportado por las clases dominantes y la visión nahua de la dualidad vida/muerte. En el escenario plástico de Posada, la figura de la muerte detenta un carácter sociológico, que encarna las diversas conductas sociales de la época; más aún, retrata la condición humana que le confiere a la obra de Posada un carácter universal.

Finalmente, la Revolución mexicana dotó a la muerte de un sentido histórico y fatalista en los corridos musicales, que ilustraron las preocupaciones de la época.

Con estos antecedentes, se advierte que la ritualidad fúnebre de los actuales nahuas sólo puede ser comprendida desde sus propios parámetros culturales; esto es, desde su cosmovisión y no desde la percepción ajena; así también, que el mestizaje cultural y la *praxis* de las clases dominantes dotaron a la muerte del sentido lúdico, festivo e irreverente que sustenta la percepción de que el mexicano se burla de la muerte, sentido que no puede aplicarse al pensamiento nahua, sino únicamente a la cultura mestiza.

¹⁸ Kolonitz, P., en L. Zarauz López, H., *op. cit.*, p. 130.

¹⁹ *Ibid.*, p. 141.

²⁰ *Ibid.*, p. 131.