

NADINE BÉLIGAND (dir.)

RITOS Y PRÁCTICAS FUNERARIAS

FONDÆDITORIAL ESTADO DE MÉXICO

RITOS Y PRÁCTICAS
FUNERARIAS
discursos y representaciones de la muerte

© Nadine Béligand, coordinación, prólogo e introducciones

Ritos y prácticas funerarias, discursos y representaciones de la muerte. Un acercamiento multidisciplinario e intercultural

Primera edición: 2021

Coedición:

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México

D. R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia / Secretaría de Cultura

Córdoba núm. 45,

colonia Roma, alcaldía Cuauhtémoc,

C. P. 06700, Ciudad de México.

informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-539-496-1

D. R. © Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

CEMCA UMIFRE 16 MEAE CNRS-USR 3337

Río Nazas núm. 43,

colonia Cuauhtémoc, alcaldía Cuauhtémoc,

C. P. 06500, Ciudad de México.

<http://www.cemca.org.mx>

ISBN: 978-2-11-162309-5

D. R. © Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México

Jesús Reyes Heróles núm. 302,

delegación San Buenaventura, C. P. 50110,

Toluca de Lerdo, Estado de México.

<http://www.edomex.gob.mx/consejoeditorial>

Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal. CE: 217/01/15/21

ISBN: 978-607-490-342-3

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura; del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, y de la Secretaría de Cultura y Turismo del Gobierno del Estado de México.

D. R. Derechos reservados conforme a la ley

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

La reproducción, uso y aprovechamiento, por cualquier medio, de las imágenes pertenecientes al Patrimonio Cultural de la Nación Mexicana contenidas en esta obra están limitados conforme a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas y la Ley Federal del Derecho de Autor. Su reproducción debe ser aprobada previamente por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, independientemente del crédito fotográfico del autor.

Hecho e impreso en México / *Made and printed in Mexico*

Fotografía de portada: *Máscara funeraria djallonké* (2007), fotografía de Jacques Barou, Senegal oriental.

Diseño de portada: Juan Carlos Cué Vidal.

RITOS Y PRÁCTICAS
FUNERARIAS
discursos y representaciones de la muerte

Un acercamiento multidisciplinario e intercultural

NADINE BÉLIGAND
Coordinación, prólogo e introducciones



SECRETARÍA DE CULTURA

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Pedro Francisco Sánchez Nava
Coordinador Nacional de Arqueología

Juan Manuel Garibay
Coordinador Nacional de Museos y Exposiciones

Rebeca Díaz Colunga
Coordinación Nacional de Difusión

Mercedes Gómez-Urquiza de la Macorra
Directora del Museo Nacional del Virreinato

Jaime Daniel Jaramillo Jaramillo
Dirección de Publicaciones

CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS
Y CENTROAMERICANOS

Bernard Tallet
Director del CEMCA

Fernanda Núñez
Coordinación editorial

Asdriel Téllez
Diseño y formación

GOBIERNO DEL ESTADO DE MÉXICO

Alfredo Del Mazo Maza
Gobernador Constitucional

SECRETARÍA DE CULTURA Y TURISMO

Marcela González Salas y Petricioli
Secretaria

CONSEJO EDITORIAL

Consejeros
Marcela González Salas y Petricioli
Rodrigo Jarque Lira
Gerardo Monroy Serrano
Jorge Alberto Pérez Zamudio

Comité Técnico
Félix Suárez González
Rodrigo Sánchez Arce
Laura G. Zaragoza Contreras

Secretario Ejecutivo
Alfredo Barrera Baca

ÍNDICE

PREFACIO

Diego Prieto Hernández..... XI

AGRADECIMIENTOS

Nadine Béligand XIII

HOMENAJE A ELSA MALVIDO (1941-2011)

Nadine Béligand XIX

LAS APORTACIONES DE ELSA MALVIDO A LOS ESTUDIOS

DE LA MUERTE Y LOS MITOS QUE DERRUMBÓ

Oliva López Sánchez..... XXI

ELSA MALVIDO MIRANDA. UNA VIDA DEDICADA

A COMPARTIR LA PASIÓN POR LA HISTORIA

Susan Deeds.....XXV

CARTA ABIERTA A LA MAESTRA ELSA MALVIDO MIRANDA: UNA MUJER DE BANDERA

Manuel Adolfo Fariña González.....XXVII

PRÓLOGO

Nadine Béligand 31

PROEMIO

LA MUERTE ENTRE LOS MEXICAS: EXPRESIÓN PARTICULAR DE UNA REALIDAD UNIVERSAL

Eduardo Matos Moctezuma..... 47

PRIMERA PARTE

LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS DE LAS CIVILIZACIONES ANTIGUAS: CUESTIONES DE MÉTODO

LAS PRIMERAS NECRÓPOLIS MONUMENTALES DEL NEOLÍTICO EUROPEO

(CUENCA PARISINA, V MILENIO A. E. C.): INTERPRETACIÓN ESTRUCTURAL

Philippe Chambon..... 65

LAS NECRÓPOLIS DE TÚMULOS DE BAHREIN: UN PAISAJE Y UNA PRÁCTICA

FUNERARIA ORIGINAL DEL ORIENTE PRÓXIMO EN LA EDAD DEL BRONCE

Pierre Lombard..... 79

UN ACERCAMIENTO AL TRATAMIENTO FUNERARIO

DE LOS NIÑOS EN EL MICHOACÁN PREHISPÁNICO

Grégory Pereira 95

LA NO SEPULTURA: ¿ACTO INTENCIONAL O ACCIDENTE? ENSAYO DE CARACTERIZACIÓN

A PARTIR DE ENSAMBLES ZOOANTROPOLÓGICOS DE LOS PERIODOS HISTÓRICOS (FRANCIA)

Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi..... 117

LOS RESTOS ÓSEOS HUMANOS EN LOS DEPÓSITOS RITUALES

DEL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN

Ximena Chávez Balderas..... 135

SEGUNDA PARTE

EL LENGUAJE DE LOS CUERPOS: ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

EL HOMBRE ES COMO EL MAÍZ. MUERTE Y RENACIMIENTO ENTRE

LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

Yuribia Velázquez Galindo 157

LLANTOS DEL OCCIDENTE EN EL OCASO DE SUS REYES (SIGLO XVII)

Thomas Calvo 173

UN CADÁVER PARTICULAR: EL CUERPO DE LOS REOS DE MUERTE (FRANCIA, SIGLO XIX)

Anne Carol 187

LOCALIZANDO AL SHAHEED: MARTIRIO, SÍMBOLO E IDENTIDAD EN LA HISTORIA SIKH

Fernanda Vázquez Vela 197

TERCERA PARTE

LOS ESPACIOS DE LA MUERTE: ACTORES, NORMAS, MUTACIONES

LA IGLESIA-CEMENTERIO DE SAN MIGUEL CHAPULTEPEC. IMÁGENES DE LA MUERTE OLVIDADA

*Elsa Malvido**..... 213

LA “VECINDAD AL CIELO”: LA POBLACIÓN DE NUEVA ESPAÑA

ANTE LA “CARRERA POR LA SALVACIÓN”

Nadine Béliand 225

LOS PANTEONES COMUNITARIOS, ESPACIOS FUNDAMENTALES DE CONMEMORACIÓN PARA LOS MUERTOS. LOS CASOS DE MIXQUIC Y ZAPOTITLÁN, CIUDAD DE MÉXICO <i>María Miriam Manrique Domínguez</i>	247
LA EXHUMACIÓN, UNA PRÁCTICA DISCRETA. EL CASO FRANCÉS <i>Régis Bertrand</i>	257
DEL CUERO DE POTRO A LA CAPILLA <i>CHANCELLOR</i> : LA MODERNIZACIÓN DEL SERVICIO FÚNEBRE Y SUS ESTRATEGIAS PUBLICITARIAS EN LA ARGENTINA DE 1900 <i>Diego Fernando Guerra</i>	271

CUARTA PARTE

EL ADIÓS A LOS MUERTOS: CREENCIAS Y RITUALES

AMALGAMA DE CULTURAS Y BÚSQUEDA DE ANTEPASADOS EN LOS RITOS FUNERARIOS DEL SUROESTE DEL OCEANO ÍNDICO (MADAGASCAR, MAURICIO, LA REUNIÓN) <i>Claude Prudhomme</i>	289
CREENCIAS RELIGIOSAS Y RITOS FUNERARIOS ENTRE LOS AZTECAS: ¿UNA CUESTIÓN DE ESTATUS? <i>Nathalie Ragot</i>	307
EL SEGUNDO FUNERAL: UN RITUAL DE SEPARACIÓN DE LOS MUERTOS Y LOS VIVOS <i>Jacques Barou</i>	319
PRÁCTICAS RITUALES Y CONCEPCIONES DE LOS MUERTOS EN LA CULTURA NÁHUATL ACTUAL DE MÉXICO <i>Catharine Good Eshelman</i>	333
CATOLICISMO Y LITURGIAS DE LA MUERTE EN LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA <i>Christian Sorrel</i>	343
LA “DEPLORACIÓN RITUAL”, O DEL USO ESTRATÉGICO DE LOS ESTADOS HIPNÓTICOS EN LA CRISIS DE DUELO <i>Silvia Mancini</i>	359

QUINTA PARTE

VIVIR, MORIR: DISCURSOS Y REPRESENTACIONES

LA IDENTIDAD, UNA CUESTIÓN DE VIDA Y DE MUERTE. APROXIMACIÓN AL TEMA A PARTIR DE DOS <i>CERITA PENDEK</i> INDONESIAS <i>Juan José Ramírez Bonilla</i>	373
MORIR EN EL SIGLO XVII. REPRESENTACIÓN DEL OCASO DE LA VIDA TERRENAL ENTRE LOS TESTADORES DE LA VILLA DE TOLUCA <i>Gerardo González Reyes</i>	389

ENTRE DEJAR MORIR Y EL DERECHO A LA MUERTE: LOS DEBATES SOBRE EL FINAL DE LA VIDA EN FRANCIA Y EUROPA A COMIENZOS DEL SIGLO XXI <i>Pascal Hintermeyer</i>	415
ASUNTOS DE VIDA Y MUERTE. LOS HOSPITALES EN MÉXICO, AÑOS 1780-AÑOS 1860 <i>Luz María Hernández Sáenz</i>	425
RESÚMENES	441
LOS AUTORES	473
LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS	493

PREFACIO

Del 5 al 8 de julio de 2011, Elsa Malvido y Nadine Béligand organizaron, en el Museo Nacional de Antropología de Ciudad de México, un coloquio internacional titulado *En torno a la muerte. Ritos, prácticas, imágenes y discursos: África-América-Asia-Europa*, con el apoyo de sus respectivas instituciones: la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y el Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA). Las dos historiadoras habían iniciado la preparación de dicho coloquio desde el año anterior, juntando para ello a varios especialistas, quienes, desde varias áreas de las ciencias sociales, habían contribuido a este campo de investigación. Con su larga experiencia, a través de su Taller de Estudios sobre la Muerte (creado en 1987), Elsa Malvido reunió, en México, académicos procedentes de muchas disciplinas, para discutir de temas relacionados con la salud,

la enfermedad y la muerte en el mundo ibérico y latinoamericano. Por su parte, Nadine Béligand estaba llevando a cabo una investigación personal sobre las sociedades indígenas ante la muerte en la Nueva España. Ella convocó en particular historiadores y antropólogos que estudian el tema de la muerte en África, Asia, Europa, Japón, Medio Oriente y Océano Índico. El coloquio se abrió con un homenaje a Elsa Malvido, quien había fallecido unos meses antes del evento, en la madrugada del 9 de abril de 2011.

El coloquio, cuya conferencia inaugural fue confiada al Arq. Eduardo Matos Moctezuma, tuvo un importante eco en el medio académico porque proponía una perspectiva comparativa y una apertura disciplinaria.

Este libro resulta de muchos años de trabajo posterior a dicho coloquio, desde las operaciones de selección de los textos, de traducción de los capítulos en francés, hasta el

proceso editorial mismo, que preparó Nadine Béligand. La obra opta por un enfoque multidisciplinario y abarca un periodo muy largo, desde el Neolítico europeo del v milenio a. e. c. hasta una sociología de las políticas europeas sobre el derecho a la muerte. No se trató de publicar las actas del coloquio, sino de concebir un libro en torno a cinco temas que surgieron de los distintos planteamientos de éste: las prácticas funerarias de las civilizaciones antiguas; el lenguaje de los cuerpos; los espacios de la muerte; las creencias y los rituales, y los discursos y representaciones de la muerte.

La primera parte se centra en la arqueología y sus ciencias conexas (como la zooarqueología y la tafonomía); muestra vívidamente cómo estas disciplinas consiguen formular nuevas hipótesis científicas sobre la organización de las antiguas sociedades ante sus muertos y, también, sobre el significado de la ausencia de sepultura. La segunda parte ofrece un diálogo rico en enseñanzas acerca de algunas concepciones del cuerpo, desde la unidad cuerpo-maíz de las sociedades nahuas actuales, hasta la fabricación del cuerpo mártir del *shaheed* (India). Esta parte abre otra ventana hacia la imagen del cuerpo real, emblema del luto de los territorios ibéricos de la monarquía ibérica (siglos XVI-XVIII) y el destino del cuerpo del reo de muerte (Francia, siglo XIX). La tercera parte se cen-

tra en los espacios de la muerte, la gestión de los cementerios (México y Francia), la práctica de la exhumación (Francia, siglo XIX) y la modernización del servicio fúnebre (Argentina, siglo XX). Los autores de la cuarta parte abordan los rituales a los muertos y ancestros (Océano Índico, África occidental, espacio mediterráneo), las prácticas y sus conceptos (cultura náhuatl antigua y actual, Francia contemporánea). Los últimos capítulos de la quinta parte proponen una reflexión sobre la muerte de sí mismo (Indonesia, México novohispano) y las relaciones complejas entre medicina, vida y muerte, tanto alrededor del mundo de los hospitales decimonónicos de Nueva España como en los debates sobre el final de la vida (Europa, siglo XXI).

Los lectores serán sensibles a lo que nos ha llamado la atención: los puentes entre áreas culturales y la universalidad de ciertas creencias o prácticas, por ejemplo la relativa homogeneidad, a escala global, del dualismo entre cuerpo y alma. Al proporcionarnos un conjunto de contribuciones tan complementarias, este libro muestra que los ritos y creencias sobre la muerte y los muertos se despliegan alrededor de un número limitado de invariantes, y que tratar de plantear problemáticas compartimentadas sería obsoleto frente a la multiplicidad de puntos de convergencia entre las culturas.

Diego PRIETO HERNÁNDEZ
Director del INAH

AGRADECIMIENTOS

Esta obra colectiva es resultado de un largo proceso que iniciamos Elsa Malvido y yo en 2010, tras la publicación del número 58 de la revista *Trace* (CEMCA) dedicado a las ciencias sociales y la muerte, el cual había yo coordinado. Este número había mostrado la pertinencia de cruzar las miradas sobre una temática sumamente universal como lo es la muerte. Pensamos entonces que el tema merecía más que el espacio de una revista (pese al número significativo de trece artículos). Se abrían nuevos horizontes y sobre todo múltiples interrogantes; un coloquio internacional de naturaleza comparativa que se llevaría a cabo en Ciudad de México empezó a perfilarse antes de imponerse como una necesidad de contribuir al diálogo entre las ciencias sociales a escala global.

Elsa y yo empezamos a “coordinar nuestros violines”. Elsa se encargó de juntar a sus “tropas” en México; ella nunca había tenido

dificultades para reunir al menos a 250 personas para un solo coloquio y a menudo tenía más de 600 propuestas de comunicación. Yo estaba escudriñando los horizontes europeos y no europeos desde México. Susan Deeds coordinaba las invitaciones a los investigadores norteamericanos. Todo avanzó lentamente, pero con seguridad; en marzo de 2010, las cosas estaban prácticamente terminadas, las tareas interinstitucionales distribuidas. Lo que siguió, lo sabemos, es mucho más triste: el estado de salud de Elsa empeoró muy rápidamente y la enfermedad se la llevó en la madrugada del 9 de abril de 2011. La comunidad científica quedó huérfana de una gran dama, una dama tan fuerte que parecía indestructible, y el proyecto del coloquio perdió entonces su mayor parte...

Éste se llevó a cabo en el Museo Nacional de Antropología de Ciudad de México, del 5 al 8 de julio de 2011, gracias al apoyo

de nuestras respectivas instituciones: la Dirección de Estudios Históricos (DEH-INAH), entonces dirigida por la Dra. Inés Herrera Canales, y el CEMCA, cuya directora era la Dra. Delphine Mercier. Tras el deceso de Elsa apenas tres meses antes de inaugurarse el coloquio, la ayuda del Dr. Alfonso de María y Campos, entonces director del INAH, y del Lic. Miguel Ángel Echegaray y Zúñiga, su secretario técnico, fue decisiva para cumplir los compromisos contraídos con los 36 ponentes invitados en el simposio, y procedentes de 26 instituciones internacionales. El Lic. Alfonso Espinosa fue nuestro contacto para todas las cuestiones ligadas al apoyo técnico. El INAH puso a nuestra disposición el Auditorio “Torres Bodet” y luego el Auditorio “Sahagún”, en el Museo Nacional de Antropología; financió el alojamiento y las comidas de los tres primeros días del coloquio. También organizó una visita de cortesía del Museo Nacional de Antropología (el 5 de julio por la tarde), así como una visita al sitio arqueológico de Teotihuacan el sábado 9 de julio. El apoyo logístico, facilitado por el Lic. Ruvalcaba y su equipo de técnicos del Museo, fue obviamente crucial. Luego, la DEH-INAH y el servicio de difusión y prensa del INAH fueron los relés más importantes que también aseguraron el éxito de este simposio internacional, cuyas grabaciones de conferencias y entrevistas fueron cubiertas por Casa Digital Francia. Sophie, Hélène Meunier, Marion, ¡muchas gracias!

La Embajada francesa y el CCC-IFAL nos apoyaron respectivamente con la comida de clausura en la residencia del señor embajador Daniel Parfait (8 de julio) y con el dispositivo de traducción (traductoras del francés y japonés al español y del español al francés) durante las sesiones del coloquio. La financiación que obtuve por el Institut de France permitió cubrir los gastos de transportes aé-

reos desde Canadá, Estados Unidos, Francia y Japón. Mucho se debe, tanto para la realización del programa como de los carteles, al talento y profesionalismo de Rodolfo Ávila, grafista y maquetista del CEMCA.

La evaluación científica de los textos fue llevada a cabo por el comité editorial del CEMCA de 2014 a 2015. La publicación requirió otro tipo de financiación. Mi laboratorio de investigación en Lyon, la UMR 5190 (LARHRA-CNRS, Francia) proporcionó el presupuesto necesario para cubrir los gastos de las traducciones (hechas del francés al español por Mario A. Zamudio Vega) y parte de la maquetación del libro. Agradezco en particular al director del LARHRA, el Dr. Bernard Hours por haber sido un apoyo constante en este proyecto editorial.

Durante tres veranos consecutivos (2016 a 2018), que es cuando quedo libre de tareas de enseñanza y dirección de investigaciones en mi universidad (Lumière Lyon 2, Francia), me encargué de revisar los textos, de pedir a los autores algunas modificaciones para adecuar el contenido de sus capítulos a la articulación general del libro. En el verano de 2018, redacté las cabezas de capítulos y la introducción. Durante esos veranos, el apoyo de Claude Stresser-Péan fue decisivo. Me abrió las puertas de su casa y de su fabulosa biblioteca. Es allí, en la paz y la tranquilidad de su casa, y con el apoyo de su amistad, que este libro fue completado. No faltaron las revisiones de las traducciones, en particular cuando hubo que trasladar al español fuentes y citas. La armonización general de los textos, notas y bibliografía, el seguimiento de las ilustraciones, los resúmenes en tres idiomas y las varias relecturas fueron llevadas con la ayuda precisa de los autores, a quienes quiero agradecer por su paciencia. Varias personas me ayudaron en la revisión de las fichas de autores en español y en inglés, en

particular Susan Deeds, Luz María Hernández Sáenz y Tiffanie Gérard. Icel Malvido me entregó fotografías de Elsa, las cuales se colocaron en el homenaje que se le hace a su mamá en esta obra. Bertha Malvido, por su parte, me había prestado varias fotografías que fueron utilizadas en el homenaje que se le rindió a su hermana Elsa durante el coloquio.

Vieron esta obra crecer hasta su finitud otros dos directores del CEMCA, Françoise Lesage y ahora Bernard Tallet. Les quiero agradecer a ambos por el interés que tuvieron para con esta obra.

Me gustaría dar las gracias en particular al Arq. Eduardo Matos Moctezuma por sus aten-

ciones, su larga amistad, su apoyo y sus consejos. A su lado, no deja uno de aprender, y es con su legendaria humildad como él nos conduce a progresar en el arduo camino del conocimiento.

No me puedo sentir sino muy honrada de que el director del INAH, Diego Prieto Hernández, haya accedido a escribir el prefacio de este libro. Su interés por esta publicación atestigua de los estrechos vínculos que las comunidades científicas mexicanas y francesas han forjado a lo largo de los años, al tiempo que se destacan los puntos de convergencia de las investigaciones europeas y mexicanas que se están haciendo, así como todas las que nos quedan por compartir.

Nadine BÉLIGAND

Elsa Malvido in memoriam
(14 de febrero 1941-9 de abril 2011)

HOMENAJE A ELSA MALVIDO (1941-2011)



Elsa Malvido ante la imagen de la vida. Cortesía de Icel Malvido.

Todos los que trabajamos temas de demografía histórica, historia de las enfermedades o historia de la muerte en México hemos, en un momento u otro, conocido a Elsa Malvido. Por mi parte, la conocí en 1986, en su Taller de Salud y Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI. Al año siguiente, regresé de los archivos parroquiales de Calimaya con un centenar de “cuadernos de cuadros chiquitos” en los que había registrado, manualmente, todas las actas de bautizos, matrimonios y defunciones de la parroquia de Calimaya-Tepemaxalco, desde la existencia de los registros parroquiales, a principios del siglo XVII, hasta la década de 1810. Necesitaba entonces su asesoramiento experto y hablar con ella sobre la forma de tratar mis materiales. Elsa me recibió en su casa, lo que me pareció excepcional para la joven estudiante que era entonces. Desde ese día nos hicimos amigas. Cada vez que me lo permitían mis estancias

de investigación en México, asistía a sus seminarios y coloquios. Nos volvimos a encontrar en Sevilla cuando yo vivía allá, y en el Coloquio Internacional sobre Salud y Enfermedad que, en 1994, había organizado nuestro colega José Jesús Hernández Palomo (de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla-CSIC), en la sede Santa María de La Rábida (Huelva) de la Universidad Internacional de Andalucía.

Tal vez lo que mejor caracterizó a Elsa fue su amor a la vida y su alegría, así como la capacidad para salirse de los caminos trillados y desafiar ideas preconcebidas y prejuicios. Su aguda inteligencia, su mente rápida y su curioso temperamento apenas se ajustaban a las “normas”. Y es precisamente por eso que amamos a Elsa, a *Elsa la belle*, *Elsa la rebelle*.¹

¹ En francés, *belle* significa “bella, guapa” y *rebelle* es “rebelde”. La proximidad semántica entre ambas palabras merece ser subrayada; a Elsa le corresponden a la perfección.

Además de la pasión por su trabajo, ha grabado en nosotros su imagen de mujer elegante y encantadora, la impronta de una mujer libre que había sabido luchar en un ambiente académico poco feminizado.

Elsa nos dejó huérfanos el sábado 9 de abril de 2011. Desde octubre del año anterior (2010) estuvimos conjugando, ella y yo, nuestros esfuerzos para organizar en México un coloquio internacional sobre la muerte. Queríamos que las propuestas fueran multidisciplinarias y que cubrieran los cuatro continentes, lo que se logró en gran parte. Dicho coloquio tuvo lugar en Ciudad de México, del 5 al 8 de julio de 2011, en el Auditorio “Jaime Torres Bodet” del Museo

Nacional de Antropología. Elsa no logró ver el resultado de tantos meses de preparación. Mas su bella persona no dejó de estar presente en el coloquio, que inició con un homenaje que le rindieron sus colegas y amigas Alicia Bazarte, Beatriz Lucía Cano Sánchez, Susan Deeds, María Concepción Lugo Olín y Lilia Venegas Aguilera.

En este libro se reunieron tres autores para homenajear a Elsa Malvido: Oliva López Sánchez, Susan Deeds y Manuel Adolfo Farfán González, quienes compartieron con ella, en diversas épocas y países, experiencias de investigación y de amistad. Antes de dejarles la palabra, quisiera expresarles mi más profunda gratitud.

Nadine BÉLIGAND

Ciudad de México, 8 de agosto de 2018

LAS APORTACIONES DE ELSA MALVIDO A LOS ESTUDIOS DE LA MUERTE Y LOS MITOS QUE DERRUMBÓ

Las investigaciones de Elsa Malvido sobre la demografía histórica durante la segunda mitad de la década de 1960 la llevaron a involucrarse en un proyecto interdisciplinario enfocado en Cholula, Puebla, el cual se centró en la revisión de los libros parroquiales en la época colonial. Los hallazgos en el archivo, principalmente el de las grandes epidemias que devastaron a las poblaciones, la llevó a investigar sobre la muerte y la historia de las enfermedades infectocontagiosas.

Pionera en su campo, demostró que en la época de la colonia los restos mortuorios se depositaban debajo del altar de cada santo al interior de la iglesia; entre más cerca se estuviera del altar el lugar resultaba más costoso. A los indígenas se les enterraba en los atrios o capillas abiertas y la fosa común era ocupada por quienes no tenían dinero. Las investigaciones de Elsa revelaron las relaciones entre las prácticas y las frases del México popular

que se han olvidado, por ejemplo, cuando al término del entierro se realizaba un banquete, se profería la frase: “El muerto al pozo y el vivo al gozo”.

Elsa señaló que la celebración de la muerte es universal: en algunas culturas como en las de Europa del Este se “comían al muerto”. Es decir, elaboraban pan de muerto, que al juntarlo con las reliquias de los santos era una reproducción que significa “comerse al muerto o hacer comunión con los santos”.

Elsa se aproximó a la explicación de la muerte y a las prácticas que la han acompañado siempre. Interpretó y profundizó en el realismo mágico que circunda a la parca y con ello fue derrumbando uno a uno los mitos de los cuales se valieron los discursos hegemónicos para dar orden y cohesión a las sociedades, como lo fue el caso del México posrevolucionario. Sus investigaciones mostraron que las fiestas de la muerte durante el régimen carde-

nista fueron transformadas por intelectuales, comunistas, anticlericales y masones, quienes insistieron en que el festejo era de origen prehispánico, lo cual venía bien con el redescubrimiento del mundo indígena, que formaba parte del proyecto de identidad nacional del México posrevolucionario.

Se refirió al Día de Muertos en México como un ritual que se había convertido en producto de la industria turística nacional, sostenido por intelectuales nacionales y extranjeros, y que hoy ha sido declarado patrimonio intangible de la humanidad. Sin embargo, Elsa decía: “Las celebraciones de Todos Santos y Fieles Difuntos han sido fiestas de guardar en el mundo católico, pero los intelectuales mexicanos, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas las volvieron mexicas y prehispánicas, y los antropólogos se lo han creído”. Elsa agregaba con ironía: “Sabemos que la cultura se reinventa cada día y hoy Halloween es parte de nuestras celebraciones, pues hemos pasado a ser el traspatio de Estados Unidos, aunque ya desde 1930 en el centro de México el altar de muertos y el adorno de los panteones, desde 1860, son expresiones de nuestro pueblo. Algunas veces creemos que las tradiciones son ancestrales, pero no nos damos cuenta de que no es verdad”.

Elsa se ocupó siempre en su oficio de historiadora de poner en su lugar y en su tiempo algunas tradiciones de nuestra sociedad, como aquellas que han sido declaradas patrimonio intangible de la humanidad. Con ese sarcasmo que siempre le caracterizó, anotó un día en uno de sus escritos sobre el Día de Muertos: “La palabra intangible, ¿será porque no la ven los antropólogos?, porque intangible es lo que no se toca y estas celebraciones se tocan, se comen, se viven; felicidades a los antropólogos por la definición”.

Estudiosa de la multiplicidad de las expresiones de los altares de muertos en todas las regiones de México, especificó que el antecedente del altar de muertos fue la mesa del santo, donde se ponía su imagen y sus reliquias el 1 de noviembre. La gente empezó a asistir a los cementerios para visitar a sus difuntos después de la verbena del Día de Muertos realizada el 2 de noviembre en las iglesias. Como estos sitios, de acuerdo con la legislación borbónica en materia sanitaria, se localizaban fuera de la población, los visitantes se trasladaban allá para adornar sus tumbas con mantones, encajes, flores y candelabros, y comían allí, debido a la distancia del lugar, pero no para departir con los muertos como se cree.

Recordemos una de las declaratorias más controvertidas que hiciera Elsa, asegurando que el ritual de la muerte es universal: “Mis estudios sobre la muerte terminan con ritos dañinos para México, porque el mundo nos ha considerado a partir de los escritos de Octavio Paz, quien describe que los mexicanos somos una población ideológicamente patológica, cuyo motivo único de la vida parece ser la muerte”.

Con esa contundencia desmitificadora, Elsa Malvido estudió siempre a la muerte y los ritos que le acompañan. Se empeñó en evidenciar la concepción manipuladora de la muerte y de nuestros ciclos vitales, concepciones construidas por los grupos en el poder, y de esta manera pretendió poner en evidencia que los rituales, al igual que nosotros, son perecederos y modificables, pues de otra manera los estudios antropológicos e históricos no tendrían sentido.

La pasión de Elsa por el estudio de la muerte trascendió a través de la curaduría y museografía de exposiciones sobre la muer-

te y sus ofrendas, incluso en la fundación del Museo de la Muerte en San Juan del Río, Querétaro. Dicho museo se ubica en el cementerio de la Santa Veracruz, uno de los panteones más característicos durante la colonia, el cual se construyó en 1854 como resultado de la segunda pandemia de cólera morbo.

El propósito de este museo ha sido presentar los cambios en el tratamiento del cuerpo muerto y los sistemas funerarios que han

experimentado los mexicanos desde el periodo prehispánico hasta nuestros días. Y en particular, los grupos que habitaron este espacio geográfico desde la Antigüedad. Asimismo, se pretendió proponer el rescate, conservación y difusión del arte funerario del siglo XIX hasta nuestros días, además de proporcionar a los habitantes de San Juan del Río un elemento distintivo con carácter nacional y universal, utilizando su cultura funeraria local.

Oliva LÓPEZ SÁNCHEZ
Ciudad de México, 1 de julio de 2018

ELSA MALVIDO MIRANDA. UNA VIDA DEDICADA A COMPARTIR LA PASIÓN POR LA HISTORIA

Para los que conocimos a Elsa Malvido, nos consta el penetrante y vasto legado de sus aportaciones a los temas primordiales de su inquietud intelectual: la demografía histórica, la historia de la muerte y la historia de las enfermedades en México. Sus escritos en acreditadas publicaciones y discusiones formales e informales con especialistas en reuniones académicas seguirán influyendo en lo que fue su campo de conocimiento, no sólo entre sus colegas mexicanos, sino también en otros ámbitos del mundo, donde su trabajo es ampliamente estudiado y respetado.

En 1967, Elsa empezó su trabajo de investigadora en el INAH. Durante los siguientes 40 años, coordinó una miríada de proyectos, exposiciones, seminarios, talleres y congresos. Se destacan en particular los dos talleres que ella estableció: el proyecto Salud-Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI (1986) y el Taller de Estudios sobre la Muerte (1987), los cuales

reunieron a académicos y profesionales de una amplia gama de disciplinas. En 1988, Elsa organizó el Primer Congreso Internacional sobre Salud y Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI. Esta reunión multidisciplinaria de expertos mundiales sirvió como un foro crucial para la discusión de temas relacionados con la salud, la enfermedad y la muerte.

Una muestra de sus otros proyectos ofrece una idea de la amplitud de sus intereses. Cuando colaboraba con los antropólogos físicos del INAH en “Las momias de México” (1999-2008), se le ocurrió pasar la noche dormida con una momia en su habitación de hotel en Creel (Chihuahua). El presidente municipal y presunto cacique de las actividades del narcotráfico la envió a su cuarto para evitar que los del INAH examinaran de cerca las cuevas de la sierra Tarahumara. Elsa también participó en investigaciones con comunidades a través del país, por ejemplo en San Miguel Chapultepec,

San Agustín (Aguascalientes) y San Juan del Río (Querétaro).

Nunca he conocido a nadie que haya amado y disfrutado más de su trabajo; siempre transmitía un entusiasmo palpable y contagioso y una profunda curiosidad intelectual. La lista de sus publicaciones es larga y siguió escribiendo hasta la semana de su muerte. Sus investigaciones sobre las epidemias y la demografía contribuyeron fundamentalmente a la historiografía de los periodos coloniales y del siglo XIX en México. Fue coautora de varios libros, entre ellos: *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, con Enrique Florescano (México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982) y *Demografía histórica de México, siglos XVI-XIX*, con Miguel Ángel Cuenya (México, Instituto Mora, 1993). En 1996, escribió “La población, siglos XVI al XX”, para la *Historia económica de México*, coordinado por Enrique Semo (México, Editorial Océano y UNAM).

Fue autora de casi 50 artículos sobre la demografía histórica, las epidemias, los rituales y las prácticas mortuorias prehispánicas y coloniales, la mortalidad infantil y el abandono de niños, las costumbres alimentarias, las plantas medicinales y la historia de la medicina en México, entre otros temas. Estos artícu-

los se encuentran en libros publicados en México, España, Estados Unidos, Francia, Italia, Portugal, Venezuela, Perú y Chile, así como en revistas como *Historia Mexicana*, *Historias*, *Cuadernos Hispanoamericanos*, *Journal of Women's History*, *Cuicuilco*, *Trace*, *Revista de Indias* y *Arqueología Mexicana*.

La valentía y audacia de Elsa Malvido son legendarias. Nunca temía expresar su verdad abierta y sin remilgos. Era inmutable en su aseveración de que el Día de los Muertos es de origen totalmente europeo y católico y que no tiene antecedentes prehispánicos. Igualmente identificó de manera controvertida las epidemias coloniales de *matlazahuatl* como la peste bubónica. Elsa contribuyó a fomentar la inquietud intelectual entre sus discípulos y a informar al público en las muchas entrevistas que dio por televisión y radio.

Durante muchos años, fui testigo de su entrega entusiasta y desinteresada para apoyar las investigaciones de estudiantes y académicos interesados en profundizar en los temas que la apasionaban, tanto en México, como en Estados Unidos y Europa. Siento profundamente la ausencia de Elsa Malvido, a quien me unió una entrañable e insustituible amistad de más de tres décadas.

Susan DEEDS

Ciudad de México, 8 de julio de 2018

CARTA ABIERTA A LA MAESTRA ELSA MALVIDO MIRANDA: UNA MUJER DE BANDERA



Elsa Malvido y sus “niñas”. Cortesía de Icel Malvido.

Mientras las flores nocturnas del galán de noche van desgranando su untuoso olor, que penetra a través de la ventana entreabierta, te he recordado con un sincero sentimiento de amistad y gratitud. Aún está muy vivo el recuerdo de nuestra primera conversación telefónica cuando, a raíz de tu estancia en Madrid y Sevilla, llegaste a la isla de Lanzarote para participar en el VI Congreso Mundial de Estudios sobre Momias¹ (Teguise, 2006). Inmediatamente te pusiste en contacto con el antiguo Departamento de Historia, Universidad de La Laguna (Islas Canarias) porque querías

conocer de primera mano los restos de las momias conservadas en Tenerife, a las que tú y tu chispa llamaban “mis niñas”. Fue en ese momento cuando capté la valía de tu personalidad y de tus investigaciones históricas y antropológicas. Posteriormente, en marzo de 2007, te organizamos un ciclo de conferencias: *Una visión mejicana del ciclo de la vida*. El alumnado del cuarto curso de la licenciatura de historia, de la entonces denominada Facultad de Geografía e Historia, quedó prendado de tu arrolladora presencia y estímulo para el desarrollo de una investigación histórico-demográfica o antropológica con la suficiente valentía, arrojo y rigor científico.

Dado que ya estábamos embarcados en labores similares para escudriñar los restos históricos del más allá, pero también interesados en los del más acá, pusimos en marcha,

¹ Entre los días 21 y 25 de mayo de 2006 tuvo lugar el Congreso Mundial Extraordinario de Estudios sobre Momias, en el Museo de la Naturaleza y el Hombre de Tenerife.

en agosto de 2007, una visita de trabajo a la Dirección de Estudios Históricos que estuvo acompañada con una investigación documental en el Archivo General de la Nación, finalizando la estancia en México con una conferencia sobre “El ciclo de la vida: nacimiento, matrimonio y muerte en Canarias”, en la ENAH. Aún recuerdo tu inconmensurable ternura y afabilidad, cuando subiste con un rápido taconeo las escaleras de Allende 172, colonia Tlalpan Centro, preguntando: “¿Dónde está el canario?”. Posteriormente, en tu casa, me brindaste con el tequila de rigor antes de sentarnos a la mesa para degustar, entre otros platos, las exquisitas flores de calabaza caramelizadas. Otra muestra más de coincidencia, a través de la conversación, no sólo en la amistad sino en la manera de afrontar los obstáculos que la vida nos va poniendo en nuestro camino y de esquivar los flirteos de la Llorona.

Otra de las ocasiones antológicas fue tu nueva estancia entre nosotros, en enero de 2008, cuando en calidad de miembro en activo del INAH y de su Dirección de Estudios Históricos presentaste al Ayuntamiento la propuesta para el Museo de la Vida y la Muerte en Santa Cruz de Tenerife. Dicha propuesta contemplaba la recuperación histórica, antropológica y patrimonial del antiguo cementerio de San Rafael y San Roque en dicha ciudad canaria, concluyendo que: “La historia no sólo de la muerte sino de sus tratamientos deben de plasmarse en forma museográfica, sencilla, para que los tinerfeños se hagan conscientes de esta larga historia del cuerpo y de la vida y muerte de sus habitantes”. No se te cayeron los anillos por hablar, eso sí, con mucho respeto, con el jardinero que estaba limpiando las flores secas del anterior Día de Difuntos (¡dos meses antes!) para que nos franqueara el paso al recinto mortuario católico así, como al civil o de los ingleses.

La anécdota más divertida de la ocasión fue nuestra subida al Parque Nacional de Las Cañadas del Teide y mientras nos acercábamos a los 2 200 m de altitud empezó a llovernos una fina capa de aguanieve. Parecías una muchachita con zapatos nuevos en la Noche de los Reyes Magos mientras yo permanecía atento al filo de la carretera para que las ruedas del coche no se deslizaran por la pendiente, que casi nos llevaba directo a la plaza del Ayuntamiento de La Orotava. ¡Qué bien lo pasamos!

La penúltima vez que nos encontramos fue en 2010, con motivo del Congreso Internacional sobre Salud y Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI. Nos habías convocado y allí estaban algunos de tus colegas y amigos, no todos, porque si no la lista hubiera sido extremadamente larga. Después de una larga y entrañable conversación telefónica, desde la habitación del hotel asignado, me di cuenta de la gravedad de tu situación personal, la cual llevabas con una entereza encomiable, por otra parte nada extraño en ti, como mujer de bandera que eras. Lo demostraste cuando –después de una tensa espera– apareciste como si nada hubiera ocurrido por el pasillo del Salón del Congreso que se inauguraba en el Museo Nacional de Antropología de México. El abrazo que nos dimos presagiaba el final, o pausa interminable, que ocurrió en abril de 2011. Ya lo dijimos en otra ocasión: ha sido la única vez en la que el corazón pudo con el cerebro para dejar a este último en *standby* y permitir alargar unas horas este epílogo de una sincera amistad, por la que te doy las gracias y trataré de emular tu ejemplo.

Hasta siempre, amiga, me gustaría que cuando me corresponda dar el salto al otro lado nos pudiéramos reencontrar sobre la balsa que discurre por el río Papaloapan o río de las Mariposas (Veracruz), junto a la comitiva

de pescadores que implora la protección de la virgen de la Candelaria (la Chaxiraxi de los guanches de Tenerife), que no es muy distinta a la diosa Chalchiuhtlicue, o “nuestra señora de la falda turquesa”, o “diosa de los mares”.

Elsa, has dejado un recuerdo imperecedero entre los que te conocimos y mientras tu familia y amigos hablen de ti no sucumbirás al olvido.

Manuel Adolfo FARIÑA GONZÁLEZ
San Cristóbal de La Laguna
6 de agosto de 2018

PRÓLOGO

NADINE BÉLIGAND

Vladimir Jankélévitch decía escribir sobre la muerte porque es el único suceso que “no se parece a ningún otro”.¹ El filósofo francés consideraba que la muerte es “un vacío que se profundiza en medio del ser”.² “La muerte es un suceso que ha tenido lugar”.³ Se preguntaba “¿Por qué los hombres conciben la muerte como “una especie de escándalo”? “Desde que ha habido hombres, y han estado muriendo, ¿cómo es que el mortal aún no está

acostumbrado a este evento natural y aun así accidental?”.⁴ Subrayaba que la irrupción de la muerte en la vida de cada quien es un fenómeno común y al mismo tiempo una “experiencia trágica”. Para Emmanuel Lévinas, “la muerte primera”, es decir la “muerte del otro”, es “la emoción por excelencia”,⁵ “no porque le permita al que sobrevive conocer el sentido propio de la muerte, sino porque es indisociable del afecto que produce en el

¹ “[...] ce fait divers ne ressemble à aucun autre des faits divers de l’empirie : ce fait divers est démesuré et incommensurable aux autres phénomènes naturels. [...] Elle n’est pas un gain, mais une perte : la mort est un vide qui se creuse brusquement en pleine continuation d’être ; l’existant rendu soudain invisible comme par l’effet d’une prodigieuse occultation, s’abîme en un clin d’œil dans la trappe du non-être”. Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 2017, p. 18 [1^a ed., 1966].

² *Ibidem*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ “Alors pourquoi la mort de quelqu’un est-elle toujours une sorte de scandale? [...] Depuis qu’il y a des hommes, et qui meurent, comment le mortel n’est-il pas encore habitué à cet événement naturel et pourtant toujours accidentel ? Pourquoi est-il étonné chaque fois qu’un vivant disparaît, étonné comme si pareil événement arrivait pour la première fois ?”, *ibid.* p. 19.

⁵ Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1953, p. 53. El autor subraya que la muerte del otro es “la emoción por excelencia, el afecto por excelencia”, *ibidem*, pp. 18-19.

sobreviviente”.⁶ Así, “el principio de individuación del sujeto ético” es la muerte del otro.⁷ “Muerte primera” o muerte “en segunda persona” (Jankélévitch) del ser amado es la experiencia más singular y más desconocida.

La muerte es un “hecho social total”,⁸ es decir, un suceso que implica un sistema de creencias y una serie de prácticas rituales que han ido evolucionando a través de un largo proceso que transformó la “muerte familiar” en “muerte prohibida”.⁹ Para que la vida colectiva pueda marcar un tiempo de suspenso y de solidaridad alrededor de este evento, cada sociedad se da los recursos para decir a los demás que “esto ha tenido lugar”. Los hombres adoptaron una serie de gestos y comportamientos para ayudar a soportar de una mejor manera la sensación angustiosa de la “muerte primera”. Como lo ha mostrado Edgar Morin, por ejemplo, la religión es una forma de canalizar el traumatismo de la muerte.¹⁰ Para él, los rituales funerarios que aseguran la inmortalidad permiten que el individuo se sobreponga a la angustia creada por la inadaptación humana a la muerte.

La muerte es un suceso que el ser humano no es capaz de imaginarse sin sentir el vértigo al que su vacío incita. En cada sociedad, la muerte es una amenaza; perturba los modelos habituales de vida y de producción social, y para “domarla” es necesario limitar el miedo

que suscita. Es por eso que el rito funerario consiste en “desagregar el difunto del grupo de adultos con plenos derechos y agregarlo al de espíritus o antepasados”;¹¹ se realiza en una diversidad de ceremonias mientras se supone que el alma viaja al más allá. En el rito funerario se manifiesta la angustia (o “experiencia trágica” de Jankélévitch) ante el cadáver que es a la vez imagen de la alteridad e identidad de la muerte “en primera persona”. “Es una experiencia cumbre que incita a dirigir el pensamiento a lugares no habituales, pero también es una experiencia que cohesiona al grupo en torno a algunas creencias comunes para responder a las grandes interrogantes”.¹²

En una escala de larga duración, se deben tomar en cuenta los cambios entre las sociedades “tradicionales” y “modernas”. Edgar Morin mostró cómo la muerte fue expulsada de la sociedad;¹³ de ello dan testimonio la desaparición social del luto o el desarrollo de la cremación desde hace algunas décadas en todos los países occidentales. Philippe Ariès¹⁴ y Louis-Vincent Thomas¹⁵ interpretaron estos cambios como el abandono de ritualización y socialización de la muerte. Al hacerlo, establecieron una dualidad entre las sociedades de antaño, más familiarizadas con la muerte, y las sociedades contemporáneas, que adoptan, actitudes de fuga y rechazo. Este tipo de enfoque fue cuestionado posteriormente. Así, Jean-Pierre Vernant propuso reconstituir el universo sensorial y la dinámica social

⁶ “El morir, como morir del otro afecta mi identidad de Yo”, *ibidem*, pp. 21-22.

⁷ *Idem*.

⁸ Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, nouvelle série, 1 (1923-1924), pp. 30-186.

⁹ Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 1975; del mismo autor: *L'homme devant la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.

¹⁰ Edgar Morin, *L'Homme et la Mort*, Paris, Editions du Seuil, 1970 [1ª ed. Paris, Corrêa, 1951].

¹¹ Francisco Diez de Velasco, *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 88 [1ª ed., 1995].

¹² *Ibidem*, pp. 88-89.

¹³ Edgar Morin, *L'Homme et la Mort*, *op. cit.*

¹⁴ Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, *op. cit.*; *L'homme devant la mort*, *op. cit.*

¹⁵ Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.

del mundo griego antiguo a partir de su imaginario.¹⁶ Mostró que la muerte griega tiene “dos caras”: gloriosa y horrible, siendo la segunda indispensable a la primera.¹⁷ La “bella muerte” es la del joven combatiente dispuesto a morir por su ciudad. Si el héroe acepta renunciar a la larga vida y a todos sus beneficios, recibe una gloria inmortal como compensación; tal fue la opción escogida por Aquiles. Así, la “bella muerte” rima con belleza, juventud, virilidad, coraje y fama.¹⁸ La inversión completa de la “bella muerte” consiste en privar al adversario de la condición de muerte gloriosa ultrajando al cadáver. Basta recordar el episodio en el que Aquiles ultraja a Héctor atándolo a su carro para arrancarle la piel y destruir la individualidad de su cuerpo, de su rostro, de tal manera que se vuelva irreconocible, y privarlo así de sepultura. Para llevar la indignación a su apogeo, se puede llegar a servir los restos humanos a los perros y pájaros, y el cadáver puede ser devorado vivo en lugar de recibir los últimos honores fúnebres. Tal es el castigo infligido al cadáver de Polinices, a quien el rey Creonte le negara todo derecho a la sepultura: “... he mandado que anuncien que en esta ciudad no se le honra, ni con tumba ni con lágrimas: dejarle insepulto, presa expuesta al azar de las aves y los perros, miserable despojo para los que le vean. Tal es mi decisión”.¹⁹ Un destino terrible al que Antígona no puede resignarse. Así, los dos rostros de la muerte, aunque sean contrarios, se refuerzan por ex-

¹⁶ Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, collection Folio Histoire, 1989.

¹⁷ *Ibidem*, capítulo III: « Mort grecque, mort à deux faces », pp. 81-89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 52.

¹⁹ Sófocles, *Antígona*, Libros en Red, Colección Teatro, 2004, p. 11. URL: <<https://es.slideshare.net/SecundariaTecnica23/antgona-de-sfocles>>.

clusión recíproca, donde el tema del cadáver ultrajado se apoya en el de la “bella muerte”. Gracias a estos dos polos, Vernant construye lo que llama la “idealidad de la muerte”.

En el ya clásico estudio de Robert Hertz sobre los ritos funerarios indonesios, el autor destacó un conjunto de prácticas sociales comunes, en particular el doble funeral, la naturaleza colectiva de los ritos y la creencia en una vida después de la muerte.²⁰ Como él lo recalcó, el deceso rara vez se percibe como un suceso puntual, sino más bien como el principio de un largo proceso de transformación. La muerte no aparece como una ruptura total; implica un cambio de estado más que un fin definitivo de la existencia, puesto que se supone que las almas de los muertos van a otro mundo. Hertz renovó con vigor la manera de abordar las creencias y actitudes ante la muerte. Al situar las representaciones en el centro de su análisis, operó una transferencia de la persona difunta hacia los sobrevivientes y mostró que los rituales de muerte no se dirigen tanto a los primeros como a los segundos.

Desde un punto de vista universal, el discurso funerario responde a cuatro exigencias: deshacerse del cadáver (aspecto técnico), inmortalizar un grupo social (aspecto social), estar atento a los sentimientos de los deudos (aspecto afectivo) e instalar al difunto en su nueva morada (aspecto ideológico). En el proemio, Eduardo Matos Moctezuma recuerda que el héroe, ubicado entre los hombres, mortales, y los dioses, inmortales, es un modelo universal. Compara el inframundo de Dante Alighieri con el pensamiento mesoamericano: el viaje hacia las esferas del inframundo está marcado

²⁰ Robert Hertz, « Contribution à une étude collective de la représentation de la mort », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 1-83 [1ª ed., 1907].

por pasajes difíciles de franquear; de allí nadie vuelve, salvo los dioses. El autor subraya, con Lévi-Strauss y Mircea Eliade,²¹ que los hombres encontraron respuestas similares ante toda una serie de fenómenos de la naturaleza y que la zona central de lo sagrado por excelencia es la tierra; así, el cielo, el inframundo y el centro de la tierra están en el mismo eje vertical y, por lo tanto, se considera que “el templo o la ciudad sagrada son siempre el punto del encuentro de las tres regiones cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno”.²² De la observación de la naturaleza deviene la manera en que el hombre estructura el universo con base en diversas dualidades u oposiciones complementarias.²³

Las preguntas planteadas por los autores de este libro se refieren a cinco temas: las prácticas funerarias de las antiguas civilizaciones desde el Neolítico hasta el Posclásico de la cronología de México Tenochtitlan; el lenguaje de los cuerpos; los espacios de la muerte; el adiós a los muertos, y los discursos y representaciones del morir y del vivir. Cubren varias áreas culturales: África, el Medio Oriente, la India, Indonesia, Europa (Francia, Italia) y América (México, Argentina) que son estudiadas desde varias perspectivas científicas: la arqueología (zooarqueología, arqueoantropología, arqueotanatología, tafonomía), la historia (desde la época antigua hasta el periodo contemporáneo), la antropología y

la sociología. Cada parte está precedida por una introducción que permite al lector seguir su articulación general.

La primera parte del libro es dedicada a los estudios arqueológicos en su definición más amplia. Basta con consultar las publicaciones de los últimos veinte años para darse cuenta de que la arqueología mexicana se ha dedicado sobre todo a las prácticas funerarias.²⁴ La interdisciplinariedad (arqueología, antropología física o paleoantropología) ha sido esencial es este proceso. La investigación francesa conoció una evolución similar en el campo de la arqueología del periodo medieval.²⁵ Y aún más en prehistoria, periodo para el cual los exámenes tafonómicos, es decir, la toma en cuenta, en el propio sitio, de los procesos de alteración sufridos por los elementos,²⁶ se revelaron fundamentales para poder afirmar, por ejemplo, que los neandertales enterraban a sus muertos y habían desarrollado

²¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 [1ª ed. en francés, Paris, Plon, 1958]; Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé, 2001 [1ª ed. en francés: traducción del rumano al francés por Jean Gouillard y Jacques Soucasse, Paris, Gallimard, 1949].

²² Mircea Eliade, *ibidem*, p. 14.

²³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 2 vols.; Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets Editores, 2010.

²⁴ Véanse en particular las publicaciones de Eduardo Matos Moctezuma, Leonardo López Luján, Ximena Chávez Balderas, Juan Alberto Román Berrellezza para el Templo Mayor; Grégory Pereira, responsable del proyecto Uacúsecha (UMR 8096-CNRS ArchAm, Francia) para las prácticas funerarias de Michoacán.

²⁵ Michel Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Flammarion, 2005; Henri Galinié, Elisabeth Zadora-Rio (dir.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du 2^{ème} Colloque ARCHEA, (Orléans 29 septembre-1^{er} octobre 2014)*, Tours, Fédération pour l'édition de la *Revue archéologique du Centre de la France*, 1996.

²⁶ Los estudios tafonómicos de Henri Duday guiaron estas nuevas orientaciones. Véase, por ejemplo, Henri Duday, « Anthropologie de terrain, archéologie de la mort », *La mort, passé, présent, conditionnel, Actes du Colloque de la Roche-sur-Yon*, juin 1994, 1995, pp. 33-58.

prácticas funerarias.²⁷ Destacar este ejemplo no es una cuestión anecdótica, porque las formas de organización social son perceptibles en las prácticas funerarias. Las investigaciones procedentes del campo de la antropología de la muerte han inspirado también a los arqueólogos e historiadores. Antes de la primera publicación de *Los ritos de paso* de Arnold van Gennep,²⁸ Robert Hertz había alimentado una fructífera reflexión sobre el segundo funeral y las actividades rituales orientadas a los ancestros a partir de sus encuestas sobre las prácticas funerarias de los dayak de Borneo. Los tres grados de Van Gennep (separación–liminalidad–reincorporación) completaron un enfoque más diacrónico que permitía evaluar, entre otras cosas, la inversión humana excepcional en términos de tiempo y de recursos, así como el regreso de los vivos a actividades sociales normalizadas

²⁷ Los últimos informes de excavaciones (2013) del sitio de La Chapelle-aux-Saints, Francia (en particular el complejo de cuevas llamado La Bouffia Bonneval) pusieron fin a los debates que, durante más de un siglo, habían estado cuestionando las prácticas funerarias de los neandertales. Los exámenes tafonómicos comprobaron la existencia de una sepultura neandertal (fechada del Musteriense: 300 000 a. e. c.–30 000 a. e. c.) así como su reutilización a lo largo de varias generaciones. Estos resultados fueron publicados por William Rendu, Cédric Beauval, Isabelle Crevecoeur *et al.*, *Evidence supporting an intentional Neandertal burial at La Chapelle-aux-Saints*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America (PNAS), 16 diciembre de 2013.

²⁸ Arnold van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1909.

después de un periodo de duelo, que también se codificó estrictamente.²⁹

En los cinco capítulos que componen la primera parte, los autores buscan entender en qué medida los ritos otorgan informaciones acerca del estatus de la persona, de la relación del individuo con su entorno social y religioso. Analizan la gramática de las necrópolis neolíticas, su distribución espacial y el grado de complejidad de las sepulturas (Philippe Chambon, Pierre Lombard). Tratan de entender por qué algunos individuos no se benefician de ritos funerarios. ¿Por qué se les niega la sepultura? ¿Acaso porque estos individuos fueron expulsados de la sociedad? (Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi). Revelan que algunos grupos de edad (bebés y niños menores de cinco años) son sujetos a tratamientos mortuorios distintos de los de los adultos y que se les asignan lugares específicos de inhumación (Grégory Pereira). El tratamiento del cadáver, tal como lo analizan los antropólogos y arqueólogos, es específico a cada sociedad. ¿Cómo es que, al hacerse cargo del cadáver, las sociedades “gestionan” la transformación de la persona viva en “otra cosa”: un ancestro, un espíritu? Aquí se consideran las prácticas simbólicas alrededor del cuerpo muerto así como el paso de la vida a la muerte en el sacrificio y las ofrendas (Ximena Chávez Balderas).

La segunda parte conduce hacia varias pistas fecundas de reflexión. Como lo ha mostrado James George Frazer, entre las poblaciones de agricultores sedentarios, la analogía entre el cereal sembrado y el ser humano desemboca en la creación de las divinidades que

²⁹ Robert Hertz, « Contribution à une étude collective de la représentation de la mort », *op. cit.*

encarnan a las plantas.³⁰ Lo mismo que el cereal sembrado renace en la primavera, así el hombre tras su muerte vuelve al seno de su madre tierra y renacerá de algún modo, así como se puede observar en la Sierra Norte de Puebla (Yuribia Velázquez Galindo). Otro aspecto del lenguaje de los cuerpos son las exequias reales y el papel que desempeña el cuerpo del rey Habsburgo, rey planeta, en el desarrollo de sus propias honras. El príncipe cristiano es el sol de la fe que nace cuando se acaba su vida; su muerte lo lleva al cielo, hacia la gloria, la fama y la inmortalidad del fénix (Thomas Calvo).

Una de las paradojas de la muerte es la incertidumbre de su hora, incluso, en cierto sentido, para los condenados a muerte. El devenir del cuerpo del condenado a muerte permite acercarse al respeto debido a los muertos, al derecho de sus familias a poder disponer de sus cadáveres, es decir, a la “norma funeraria”. Si el Código Penal francés (1810) era favorable al respeto de la dignidad de la persona guillotizada, la ciencia anatómica no dejó de romper la norma. Anne Carol nos pone aquí ante una verdadera cuestión filosófica. ¿Puede uno morir “cortado en dos” y en un segundo? ¿Acaso esto es la muerte? La autora destaca un importante asunto de ética que dista mucho de haber desaparecido. En 2008, el director general del museo de la Cité des Sciences (París, Francia) recurrió al Comité Consultivo Nacional de Ética (CCNE) de Francia en relación con el proyecto expositivo *Body Worlds*, de exhibir cadáveres plastinados en dicho museo. La respuesta del CCNE fue que “detrás del argumento de pedagogía

anatómica, se podía descubrir un motivo más prosaico, de orden lucrativo”.³¹ La Cité des Sciences se mostró de acuerdo con el Comité de Ética, considerando que una exposición de este tipo podría otorgar un “bono voyeurista” que desdibujaría su propia vocación.³² Pierre Le Coz, quien estudió esta disyuntiva, concluye: “Nuestro respeto por los cadáveres sólo puede expresarse a través de la negativa a exhibirlos. [...] Es porque los muertos no deben ser presa de los deseos y fantasías de los vivos que nos parece que está en línea con el progreso social y ético que este tipo de manifestación ya no encuentre su lugar en Francia”. La misma condena se expresó en varios países del mundo. En Australia no se pudo comprobar que los “donantes chinos” (supuestamente la Universidad Médica de Dalian en China) habían cedido “voluntariamente” su cuerpo. Incluso el forense sospechaba que eran cuerpos de personas fallecidas en campos de trabajo forzado o víctimas de la pena de muerte. La pasión de algunos por exhibir cuerpos y cadáveres rebasa la inmediatez del *performance*, sobre todo cuando el objetivo es poner el cadáver al servicio del imaginario político y de la lucha independentista. Esta idea es perfectamente perceptible en el sikhismo, movimiento religioso y diáspora política que nació en el siglo xv y culminó con el asesinato de la primera ministra Indira Gandhi por tres *sikh* de su guardia personal el 31 de octubre de 1984. Las reivindicaciones de los *sikh* se forjaron alrededor de un martirologio cuyas figuras

³¹ Pierre Le Coz, « Pourquoi l'exhibition des cadavres a-t-elle été interdite en France ? », *Corps* 2013/1 (n° 11), dossier *Quelle conscience de son corps ? Corps et cadavres/Présence au corps/Corps d'enfances*, en Anne Carol y David Le Breton (dir.), pp. 79-86. URL: <<https://www.cairn.info/revue-corps-2013-1-page-79.htm>>.

³² Pierre Le Coz, *ibidem*.

³⁰ Por ejemplo, Osiris en Egipto, Demeter en Grecia, Coatlicue en México. James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York, Macmillan, 1925, 2 vols.

se exhiben en dos museos de Amritsar y Delhi. Las imágenes de los cuerpos torturados, ensangrentados, así como los relatos y cantos de los trovadores jugaron un papel fundamental en el crecimiento y radicalización del movimiento *sikh* (Fernanda Vázquez Vela).

Otro tema de interés en el estudio de los ritos funerarios es el de los lugares de sepultura. La tercera parte de nuestro libro aborda los actores, normas y mutaciones de los espacios de la muerte. El muerto, al recibir un sepulcro, no cae en el vacío del no-ser, sino que sigue existiendo en la memoria de los vivos. El entierro es una obligación sagrada, una creencia muy antigua que supone que el difunto lleva una suerte de existencia en su tumba. Los dos primeros capítulos analizan los territorios sepulcrales de la Nueva España en los siglos XVI-XVIII; las autoras (Elsa Malvido y Nadine Béligand) muestran que, en el mundo novohispano, desde una etapa temprana, las iglesias, así como los conjuntos monásticos, eran lugares de inhumación muy codiciados. Dentro de las iglesias, no sólo se han reproducido las normas establecidas por los religiosos sobre cómo enterrar los cadáveres, sino también la preeminencia que los individuos, a través del nacimiento o la adquisición de méritos, habían disfrutado a lo largo de sus vidas.

En el tercer capítulo se aborda un aspecto poco conocido de la gestión de los panteones vecinales de los poblados de Mixquic y Zapotitlán en la actualidad (Miriam Manrique Domínguez). Esta investigación demuestra que la tradición sólo puede sobrevivir dentro de la modernidad. En este caso, la promulgación de la nueva Constitución de la Ciudad de México podría permitir a ambos pueblos entablar una administración municipal directa de sus panteones y asegurar de esta manera a su población la obtención de un espacio sepulcral en la tierra de sus ances-

tros. La paradoja del cementerio como “lugar de reposo eterno” es cuestionada por Régis Bertrand en el cuarto capítulo. El autor, pionero y experto en estas temáticas, examina la gestión de la muerte en el cementerio francés: la renovación de las fosas, la reapropiación de los emplazamientos y la práctica de la exhumación rompen la idea del perpetuo sueño de los muertos. La naturaleza polisémica de la exhumación ha ido evolucionado al ritmo de los cambios de reglamentación y también en función de las nuevas necesidades. Hace interactuar varias figuras, entre ellas la autoridad pública y el legislador, y revela necesidades nuevas. El último capítulo recuerda que las exequias son un asunto que requiere la intervención de profesionales de los servicios fúnebres. Diego Guerra observa el lenguaje publicitario de las empresas de pompas fúnebres en Argentina a principios del siglo xx. Descarta que la modernidad de las exequias *chic* está ligada al auge económico y a la voluntad de darle un valor estético a los productos elogiados en las revistas que los promueven.

La cuarta parte está dedicada al “adiós a los muertos”. Los autores examinan, desde diversos campos de observación, las creencias y los rituales. Como lo declaró Georges Devereux, los ritos funerarios son “defensas culturales”, respuestas a la angustia que siempre causa la muerte.³³ Una de las cuestiones centrales la constituyen las comunicaciones simbólicas que se entretienen entre los muertos y los vivos. El caso más complejo es sin duda el de las islas del suroeste del océano Índico donde, en muchos casos, la búsqueda de antepasados comunes ha sido imposible dada la multiplicidad de orígenes de los habitantes y dadas las restricciones impuestas por la Iglesia (Claude

³³ Georges Devereux, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1973, p. 8.

Prudhomme). Salvo el rito de *famadihana* que en Madagascar logró juntar a las poblaciones austronesias y africanas; en Las Mascareñas, la mayoría de la población carece de “antepasados” y, en ausencia de ancestros, convergen para desarrollar cultos múltiples. Este mosaico, intercalado, no sin reticencias, en el calendario cristiano, tiene una existencia frágil, sujeta a los caprichos de las olas migratorias y de las recomposiciones identitarias. En esas situaciones de reajustes, las poblaciones tratan de volver a dar vida a varios rituales interrumpidos por la historia. El estatus de la persona importa menos que su lugar de origen. En cambio, el México antiguo aparece como un mundo donde los rituales se establecieron alrededor del estatus de la persona (Nathalie Ragot). El lugar que alcanzaba el alma dependía de cómo había muerto el individuo; en su función performativa, el rito funerario cumplía con el envío del alma al destino que respondía a las circunstancias de su muerte: el Mictlán recibía a los muertos por causas naturales, el Tlalocan a los que habían muerto tras una exposición a los poderes negativos del agua y del rayo; el “Cielo del Sol” estaba reservado a los guerreros muertos en el campo de batalla; los bebés e infantes eran dirigidos hacia el lugar donde un árbol nodriza aseguraba su subsistencia. Las exequias dependían también de la “calidad” de la persona; diferían mucho según las capacidades económicas de los deudos. La incineración estaba desde luego reservada a una élite de soberanos, príncipes y guerreros que tenían el poder económico necesario. Los ritos *post mortem* duraban cuatro años, tiempo considerado necesario para que el difunto llegara a su destino final; después, se iniciaban ritos a los antepasados del grupo familiar. El tratamiento del cadáver, las ofrendas, el entierro o la cremación, seguido

del entierro de las cenizas, los ritos de acompañamiento de los difuntos hasta su lugar de descanso final, todo ello contribuye a la construcción de la “buena muerte”.

La mutación del individuo se lleva a cabo durante el rito funerario; éste se puede dividir en varias etapas que Van Gennep ha definido en términos de separación, liminalidad y reincorporación.³⁴ Para los habitantes de la isla indonesia de Sulawesi, en Toraja, “un difunto que siempre reside en la casa no se ha muerto”. Los muertos son considerados como vivos y las familias guardan sus cuerpos durante semanas, meses e incluso años en sus casas, antes de realizar las exequias para las que se requieren muchos recursos. Declaran “no tenerle miedo a los muertos” porque su “amor por sus ancestros es mayor a su miedo”. Cada tres años organizan un segundo funeral; sacan los cadáveres de sus ataúdes, los lavan y visten con vestimenta nueva. El segundo funeral mencionado por Robert Hertz y, después de él, por autores como Huntington y Metcalf,³⁵ son el mejor ejemplo, aunque se trata de casos extremos y se sabe que muchos otros tipos de funerales se extienden durante periodos particularmente largos. Por ejemplo, entre los sasak de Indonesia, el funeral dura mil días y es un proceso cuya iniciación “no significa en absoluto una ruptura con la sociedad de los vivos”.³⁶ El ritual consiste en separar a los

³⁴ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1991, [1ª ed., 1909].

³⁵ Peter Metcalf, Richard Huntington, *Celebrations of Death: the Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [1ª ed. London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1979].

³⁶ Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestors and the Power of Mekkah: a Sasak Community of Lombok*, Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, Gothenburg Studies in Social Anthropology, 3, 1981.

muertos, que luego son reincorporados a los antepasados. Entre los iramba de Tanzania, al igual que en otros pueblos del África matrilineal, la muerte es la ocasión de una larga serie de manifestaciones que transforman gradualmente al difunto en un antepasado matrilineal. Son los vivos quienes se encargan de acompañar simbólicamente al difunto hacia el país de los muertos. Louis-Vincent Thomas explicó que se trata de mantener a los muertos entre los vivos y despedirlos de un mundo que ya no les pertenece.³⁷

Entre los lobi de África, el viaje hacia el otro mundo se hace en el transcurso del segundo funeral, cuando el alma del muerto, conducida por las máscaras, es llevada fuera de la aldea, tal como lo muestra Jacques Barou. Así, al alejar el “escándalo” de la muerte, el rito de separación restablece la seguridad de los vivos. A semejanza de lo que sucede en Madagascar ante la *famadihana*, en el África Occidental (Ghana, Costa de Marfil, Burkina Faso), la Iglesia católica evolucionó hacia la inculturación, y esto facilitó la continuidad de la comunicación simbólica entre los lobi.

Catharine Good Eshelman observa que en el Alto Balsas, la relación entre los vivos y los muertos no está vinculada con el espacio, sino con las temporalidades. En vez de instituirse un estricto rito de separación entre los vivos y los muertos, en determinados momentos del año (los 28 y 29 de septiembre, en los Días de Muertos y al final de la temporada de lluvias), los muertos son “alimentados” con los productos de la cosecha. Con el desarrollo de la agricultura, el culto a la tierra tomó un auge extraordinario. En muchos relatos antropogónicos, los seres humanos son tierra en esencia y se alimentan de lo que la

tierra produce. La autora considera que la ofrenda es recíproca: el entierro de los cuerpos humanos es una ofrenda a la tierra que los consume y del que recibe su sustento. “Si la vida está en todas partes, la muerte no lo es menos; real o simbólica, está presente en todos los niveles de la experiencia humana”.³⁸ “Así que debemos cuidar a los muertos, hablar con ellos, darles de comer, pedirles consejo, pero también ayudarlos si ellos mismos están en problemas. No se trata simplemente de una cuestión de ‘creencias’, sino de una organización de los vínculos sociales en cuestión”.³⁹

Cada cultura se construye mediante la elaboración de una relación con la muerte. La muerte es un final de vida, pero también una relación con el tiempo y con el otro. ¿Qué lugar damos a los muertos en nuestras sociedades occidentales contemporáneas? ¿Son “interlocutores”, “actores”? El sociólogo Patrick Baudry considera que en las sociedades occidentales, la simplificación de los rituales está ligada a la pérdida de impulso de los valores religiosos; hace que los cementerios sean abandonados y que los difuntos sean olvidados.⁴⁰ ¿Así que el ritual funerario es menos importante para los franceses? Para nada, y ésta es la cuestión. Christian Sorrel indica que el Día de Todos los Santos sigue siendo muy importante. Para el historiador, en el catolicismo francés contemporáneo, las crisis, en particular las dos guerras mun-

³⁸ “Si la vie est partout, la mort ne l’est pas moins ; réelle ou symbolique, elle est présente à tous les niveaux de l’expérience humaine”. Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 73.

³⁹ Patrick Baudry, « La mort : une dimension sociale », en Muriel Gilbert (dir.), *Antigone et le devoir de sépulture*, Genève, Labor et Fides, 2005, pp. 177-187.

⁴⁰ Patrick Baudry, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, L’Harmattan, 1999, p. II.

³⁷ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

diales, tuvieron un fuerte impacto sobre las exequias. La Ley de Separación de las Iglesias y el Estado (29 de diciembre de 1904) transfirió el monopolio de las pompas fúnebres a las comunas. Con todo, la conmoción de la Gran Guerra desempeñó una importante función en la evolución global. La angustia de los soldados y de las familias, así como la muerte en masa, favorecieron el sentimiento religioso, aun cuando el retorno a los altares fuese provisional o mezclado con la superstición. Por consiguiente, no es sorprendente que el clero, fortalecido en su función tradicional, ocupara el primer lugar en los ritos de homenaje a los “muertos por Francia”, como sucedió el 26 de marzo de 1929, en ocasión de las honras fúnebres del mariscal Foch, modelo de “soldado cristiano”. A partir de entonces, en contradicción con el protocolo modificado en 1907 como consecuencia de la separación, la Iglesia católica pudo aparecer como la organizadora de las pompas fúnebres de la república, al mismo tiempo que tuvo que respetar como prioridad la decisión de los difuntos o de sus familias. Es así como la Iglesia católica tuvo que enfrentar retos inéditos, como en la ocasión de las exequias del expresidente de la república, François Mitterrand, el 11 de enero de 1996: el homenaje oficial de la república, en la catedral de Notre Dame de París, se hizo paralelamente a un homenaje privado en la iglesia de Jarnac, su tierra natal. Este doble homenaje repetía el esquema utilizado el 12 de noviembre de 1970 en el caso del general de Gaulle y, el 6 de abril de 1974, en el de Georges Pompidou. Otro reto para la Iglesia católica es responder a la necesidad de una ceremonia religiosa con ocasión del deceso (80% de los funerales celebrados en el país), tanto más cuanto que la crisis de la vocación sacerdotal la obliga a delegar en los

laicos unos ritos que durante mucho tiempo habían sido confiados a los clérigos.

La muerte de una persona afecta a sus allegados, pero la tragedia no puede ser gestionada exclusivamente por las personas afectadas. La sociedad interviene, inscribe el choque emocional en las experiencias de los grupos a los que pertenece y, más ampliamente, en la totalidad de un cuerpo social que a su vez requiere la observación de normas alimentarias, de vestimenta, o gestuales. Después del funeral comienza el trabajo del duelo, que consiste en poner en práctica la solidaridad expresada en ritos y costumbres. Hertz y Mauss enfatizaron que el duelo, por muy íntimo que parezca, se expresa y se fundamenta en una cultura que determina su posibilidad.⁴¹ Silvia Mancini muestra que el trabajo del duelo no es espontáneo, sino orquestado; es un lenguaje corporal codificado y delimitado. Para hacerse cargo, canalizar y resolver la crisis de duelo, la técnica llamada *deploración ritual* ocupa un lugar central. Esto no sólo sucede en la región geográfica del Mediterráneo, donde esta institución conoció una trayectoria históricamente muy larga, sino también en otras regiones. Como lo escribió Émile Durkheim: “El dolor no es la expresión espontánea de las emociones individuales”.⁴² Silvia Mancini indica que cuando llora, la Llorona no sólo adapta la expresión de su propio dolor a formas colectivas de expresar su pena; se ajusta más fundamentalmente a un orden cultural que rige la propia elaboración de un sentimiento. La autora considera que el trabajo del duelo es

⁴¹ Robert Hertz, « Contribution à une étude collective de la représentation de la mort », *op. cit.*; Marcel Mauss, *Essais de sociologie (1901-1934)*, Paris, Seuil, 1985, p. 81.

⁴² Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 567.

una ortopráctica; analiza la deploración ritual como un “saber-hacer técnico”, entendido como un dispositivo simbólico de naturaleza psico-corporal (estados psíquicos disociados) capaz de tornar soportable la crisis del duelo.

La última parte de nuestro libro se centra en la muerte “en primera persona”. El primer capítulo nos invita a descubrir un género literario muy poco conocido en Occidente, el *cerita pendek* o historia corta que, en la Indonesia contemporánea, es una expresión bastante libre que surge a raíz de una experiencia que luego se comparte. En estas historias cortas se puede percibir una serie de indicios que recuerdan hasta qué punto se trata de un producto cultural. Los personajes revelan una identidad singular, la de la persona que cuenta, y también una esfera cultural colectiva en la cual se reconoce a sí mismo. Juan José Ramírez Bonilla presenta, en un primer tiempo, las dimensiones del concepto de identidad que se forja a raíz de una experiencia concreta, vivida por alguna persona. Esta identidad única y “absoluta”, es también relativa en la medida en que el individuo comparte una serie de rasgos culturales con la comunidad de la cual forma parte. En los *cerita pendek*, vida y muerte funcionan como una unidad de aspectos opuestos de un mismo proceso. Las vidas de los personajes de estas historias cortas explican también las condiciones de su muerte. Finalmente, estos relatos “ejemplares” muestran que las normas de conducta o “identidades” no son inmutables sino que cambian conforme crecen los contactos entre individuos pertenecientes a culturas diferentes.

Una de las paradojas de la muerte es la incertidumbre de su hora: *mors certa, hora incerta*. La muerte es a la vez necesaria, en el sentido de inevitable, y contingente, ya que puede ocurrir ahora o después, aquí o en otro lugar. Es esta contingencia la que mentalmente

hace retroceder el horizonte de la muerte propia, excepto cuando una enfermedad grave afecta a alguna persona y tiene que pensar en ello, o toma medidas para preparar sus exequias con anticipación. Pero en un régimen normal, como decía Jacques Madaule: “Sé que debo morir, pero no lo creo”.⁴³ En el segundo capítulo, Gerardo González Reyes nos invita a mirar la muerte desde el lado del moribundo que expresa sus últimas voluntades. Muestra cómo el enfermo se recoge para morir y qué disposiciones testamentarias toma a la hora de su muerte. La piedad barroca se pone aquí en evidencia a través de los rituales, las fórmulas y las disposiciones de los moribundos cuyo objetivo es la salvación. La defunción está acompañada por un complejo proceso ritual y ceremonial que debe cumplirse a cabalidad, con el fin de que el muerto realice el tránsito de forma correcta y asuma su nueva posición.

Sobre si la muerte “en primera persona” es un asunto individual o colectivo, existe un debate fundamental, en particular alrededor de la muerte anticipada. La cuestión es saber si la muerte pertenece eminentemente a la esfera individual o si también incumbe a la esfera colectiva, para zanjar el nivel en el que se debe discutir esta cuestión: individual, familiar o social. Según Philippe Ariès, la muerte habría sido un suceso colectivo que se privatizó.⁴⁴ Para otros autores, la dimensión individual de la muerte es insuficientemente

⁴³ Jacques Madaule, *Considérations de la mort*, Paris, Corrêa, 1934. Citado por Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort ?*, Avant-propos et direction éditoriale de Françoise Schwab, Paris, Éditions Liana Levi, 1994, p. 29.

⁴⁴ Philippe Ariès, *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*, op. cit.

respetada.⁴⁵ El carácter público de la relación con la muerte voluntaria queda demostrado por la aplicación de políticas de prevención del suicidio, un acto eminentemente individual e igualmente colectivo. En un libro considerado como fundador de la sociología, Émile Durkheim argumentó que cada sociedad tiene una capacidad definida para suicidarse en cada momento de su historia. Toma como evidencia que la tasa de suicidio fue constante durante largos periodos, aunque la mortalidad general de la población variaba de un año a otro. Para él: “Cada sociedad está predispuesta a proporcionar un cierto número de muertes voluntarias”.⁴⁶

Un ejemplo de la búsqueda actual de convergencias sobre el final de la vida –escribe Pascal Hintermeyer– “es la adopción, a principios del año 2016, en Francia, de la ley Claeys-Leonetti que reconoce un derecho a la sedación profunda y continua hasta el deceso”. Con todo, en Francia, antes de la promulgación de esa ley, una eventual legislación sobre la eutanasia no dejaba de causar perplejidad. Así, Robert Holcman estimaba (su libro salió en 2010) que la eutanasia afectaría principalmente a los más pobres y vulnerables.⁴⁷ “Gozando de una esperanza de vida más corta, de un periodo de vida sin discapacidad más corto, estarían mecánicamente más expuestos a la eutanasia, como última injusticia al final de una existencia ya afectada por la desigual-

dad”.⁴⁸ Pensaba que la eutanasia es “la resurgencia de una práctica ancestral característica de las economías de subsistencia que incitan a la muerte anticipada de los menos productivos”; por eso es que “su legalización debe ser evaluada en función del interés general”.⁴⁹ En su capítulo, Pascal Hintermeyer analiza los debates sobre la muerte y el final de la vida en Francia y Europa a comienzos del siglo XXI. Muestra que la muerte ya no parece una fuerza fuera del alcance de la intervención humana que golpea cuando quiere, donde quiere y como quiere. Por el contrario, genera posibilidades de elegir que recientemente se han diversificado. El sociólogo evoca las tres opciones principales que se presentan. La primera insiste en el desempeño científico, la segunda en el acompañamiento durante el final de la vida (cuidados paliativos) y la tercera sobre la libertad individual (derecho a la muerte). Cada uno de esos enfoques comporta sus límites: el primero se topa con el encarnizamiento terapéutico, el segundo con la angustia de la espera de la muerte y el tercero con las paradojas de la eutanasia y el fomento del suicidio. Un cuadro sintético permite darse cuenta de las divergencias sobre el derecho a la muerte, a nivel europeo. Si en Suiza, desde 1899, el Código Penal “tolera la asistencia al suicidio si no se debe a un ‘móvil egoísta’”, en Alemania, está prohibida la “ayuda profesionalizada para morir”. En Luxemburgo, “la legislación de la eutanasia y de la ayuda al suicidio en caso de situación médica sin salida” data de 2009; en Bélgica, en 2014, se extendió a “los menores de edad en fase terminal si se

⁴⁵ Henri Caillavet, « L'euthanasie : un mot qui ne doit pas faire peur », *Le Monde*, 24 de febrero de 1987. Henri Caillavet fue presidente de ADMMD (*Association pour le droit de mourir dans la dignité*) [Asociación por el derecho de morir con dignidad].

⁴⁶ Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1930, p. 15.

⁴⁷ Robert Holcman, *Euthanasie, l'ultime injustice sociale*, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁴⁸ Robert Holcman, « La légalisation de l'euthanasie serait contraire à l'intérêt collectif », *Sud-Ouest*, 31 de octubre de 2010. Entrevista realizada por Hélène Rouquette-Valeins.

⁴⁹ Robert Holcman, *Euthanasie, l'ultime injustice sociale*, *op. cit.*

cuenta con el acuerdo de los padres”. En los Países Bajos, la “interrupción de la vida bajo solicitud” se permitió en 2002, siempre y cuando se respetaran varios “criterios de minuciosidad”: la petición del paciente, los sufrimientos insoportables y la opinión de un médico independiente. En todo caso, el acompañamiento durante el periodo final de la vida requiere una adaptación a cada caso en particular.

Jankélévitch decía que la muerte es el problema por excelencia y que no podemos pensarlo. Si la muerte incita a la reflexión, es porque, además de ser trágica, es un fenómeno de los más comunes. El último capítulo, cuya autora es la historiadora Luz María Hernández Sáenz, analiza la muerte “en tercera persona”, la que conoce el medio hospitalario. Se apoya en los archivos de seis hospitales de México (entre los años 1780 y 1870) para contrarrestar una visión inexacta bastante generalizada: el hospital prepasteuriano sería más “un lugar de muerte” que un “lugar de vida”. Ante esta imagen negativa del hospital, antesala de la muerte, la autora propone otra: el hospital era un centro de curación, de avance científico y de enseñanza, atento al bienestar físico y a la curación de los enfermos. El hospital de Antiguo Régimen era un lugar protegido que no lograba satisfacer todas las demandas. La historiografía francesa mostró que hombres y mujeres, a veces muy viejos, salen del hospital y que la mayoría de las salidas son voluntarias: uno se siente capaz de volver a trabajar.⁵⁰ Para muchos adultos, la hospitalización era una solución temporal. ¿El envejecimiento en el hospital prolongó la vida? Es la pregunta central de Luz María

⁵⁰ Jean Imbert, Michel Mollat, *Histoire des hôpitaux en France*, Toulouse, Privat, 1982; Pierre Chaunu, *La mort à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1978.

Hernández Sáenz. Los seis hospitales escogidos son San Sebastián (Veracruz), San Pedro (Puebla), San Andrés (México), La Limpia Concepción (México), San Pablo (México) y el Hospital Real de Naturales (México). El hospital decimonónico jugó un papel crucial en la instrucción de futuros médicos y en el avance de la medicina. La autora expone que estos hospitales atendían diferentes enfermedades y ofrecían diversos tratamientos. Comprueba que, en el periodo estudiado, los resultados en cuanto a mortalidad son similares. La medicina evolucionó como ciencia y el hospital se fue transformando en un centro de tratamiento médico, aunque su capacidad de curar enfermedades seguía limitada por el todavía poco desarrollo de la industria farmacéutica y de la tecnología.

Para concluir, dejemos la palabra a los filósofos. Platón⁵¹ consideraba que aprender a filosofar es aprender a morir. Para Montaigne,⁵² es aprender a vivir. En sus *Essays*, escribe: “La muerte no os concierne ni muerto ni vivo: vivo, porque sois, muerto, porque dejáis de ser”.⁵³ Es el cuarto remedio del *Tetrapharmacos* de Epicuro: “La muerte no es nada en relación a nosotros, porque cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte

⁵¹ Filósofo griego de la ciudad de Atenas, nacido en 428 o 427 a. e. c. y fallecido en 348 o 347 a. e. c.

⁵² Michel Eyquem de Montaigne, filósofo y escritor del Renacimiento (1533-1592).

⁵³ Traducción de Menene Gras Balaguer, *Montaigne. Del saber morir*, Antología y crítica, Barcelona, Montesinos Editor, 1988, p. 63. La versión original es la siguiente: “La mort est moins à craindre que rien, s’il y avoit quelque chose de moins [...] Elle ne vous concerne ny mort ny vif : vif, parce que vous estes : mort, par ce que vous n’estes plus”. Michel de Montaigne, *Essais* (1595), Texte établi par Pierre Villey et Verdun-Louis Saulnier, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, Livre 1, chap. 20: “Que Philosophes c’est apprendre à mourir”, p. 33v.

está presente, nosotros no somos más”.⁵⁴ La idea que expresa Spinoza en la proposición 67 de su *Ethica more geometrico demonstrata* es que “el hombre libre no piensa en nada menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”.⁵⁵

Cuando el hombre piensa en la muerte, en realidad reflexiona sobre la vida.

⁵⁴ “Epicuro: Carta a Meneceo. Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles”, *Onomázein*, Revista de lingüística, filología y traducción de la Pontificia Universidad Católica de Chile, n° 4, 1999, p. 412. Epicuro nació en la isla de Samos en 342 o 341 a. C. y falleció en Atenas en 270 a. e. c.

⁵⁵ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción del latín, introducción y notas de Vidal Peña García, Madrid, Editora Nacional, 1985 [4ª ed.], Parte Cuarta, Proposición LXVII. Baruch Spinoza nació en Ámsterdam en 1632 y falleció en La Haya en 1677.

PROEMIO

LA MUERTE ENTRE LOS MEXICAS: EXPRESIÓN PARTICULAR DE UNA REALIDAD UNIVERSAL

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Los estudios acerca de la muerte en Mesoamérica han tenido un avance significativo desde hace más de tres décadas. Nuevas investigaciones referidas al mundo prehispánico por medio de la arqueología y la historia, así como a las presencias actuales en grupos indígenas y mestizos a través de la etnografía, han permitido ahondar en los arcanos de la muerte. Hay que destacar el libro de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología* (López Austin, 1996), en el que se aportan datos reveladores e interesantes que nos mueven a reflexión, así como el trabajo de Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, con el cual ganó el Premio “Alfonso Caso” del INAH a la mejor tesis de licenciatura (Chávez Balderas, 2007). Además, son diversos los investigadores que han contribuido con sus aportes y estudios a dar un nuevo impulso al tema, tanto en lo que se refiere al mundo prehispánico como al México

actual.¹ Por mi parte, en 1975 tuve mi primera aproximación a este tipo de estudios por medio de mi libro *Muerte a filo de obsidiana* (Matos Moctezuma, 2008 [1975]), libro dedicado específicamente a la muerte entre los nahuas, ya que hasta el momento diversos autores lo habían abordado dentro de un contexto mayor de la sociedad mexicana. Sin embargo, fueron precisamente las nuevas aportaciones, a través de las investigaciones mencionadas y el producto de mis propias reflexiones, las que me llevaron a escribir mi último libro, *La muerte*

¹ Varios autores han tratado acerca de la muerte tanto en el México prehispánico como en el actual: Jesús Montoya Briones (1964); Hugo G. Nutini y Barry L. Isaac (1974); Jesús Ochoa Zazueta (1974); Christian Duverger (1987); Patrick Johansson (1997); Alessandro Lupo (2004); Guilhem Olivier (2005); Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (2008). Hay muchos otros trabajos acerca del tema, pero con los mencionados podemos darnos una idea del mismo.

entre los mexicas (Matos Moctezuma, 2010a). A continuación, voy a referir algunas de las ideas más recientes a las que he llegado sobre el particular, no sin antes advertir que de ninguna manera considero agotado el tema, sino que, por el contrario, se abren nuevas perspectivas y estudios para continuar penetrando en la esencia de la muerte.

LA REALIDAD UNIVERSAL

En el presente ensayo quiero presentar los resultados a los que he llegado por el momento, no sin antes plantear algunos principios generales de los que partí y que reseño a continuación.

El hombre es el gran creador de los dioses y de los mitos. Es así como a lo largo del tiempo el hombre ha hecho a los dioses a su imagen y semejanza. En mi trabajo “La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano”, mencioné lo siguiente:

Así es como los dioses nacen, mueren, aman, se reproducen, gozan y sufren al igual que ocurre con su creador: el hombre. Dioses iracundos o benévolos, buenos o malos, rencorosos o dadivosos, masculinos o femeninos, todos son revestidos de atributos que los caracterizan e identifican. (Matos Moctezuma, 2010b: p. 44).

A lo anterior hay que añadir cuatro particularidades que hacen diferentes a los hombres de los dioses: primero, la inmortalidad de estos últimos en tanto que el hombre carece de ella, si bien, en algunas ocasiones los dioses mueren y resucitan, lo que constituye el segundo atributo que le es propio a los dioses o a los hombres-dioses, según sea el caso: el poder de resucitar. Tenemos otro atributo que es

propio de algunos hombres-dioses y es el poder de bajar al mundo de los muertos y regresar de él. Podemos mencionar como ejemplos de estos dos últimos apartados a Osiris en el antiguo Egipto; el de Cristo según el Nuevo Testamento y a Quetzalcóatl en Mesoamérica. Cuarto, la potestad de dar vida a los individuos muertos. Es así como el poder sobre la muerte es la diferencia fundamental entre hombres y dioses. Los dioses son eternos, los hombres son perecederos.

Sin embargo, el hombre se niega a morir. En todas las épocas y en todas las circunstancias ante la presencia inevitable de la muerte, el hombre ha buscado la manera de evadirla. Surgen así los diversos lugares a los que irá después de la muerte. Estos lugares, por lo general, forman parte de la concepción que los pueblos tienen del universo y que expresan a través de sus mitos. Es así que vemos cómo en las distintas sociedades se establece la estructura universal a partir de la observación que hace el hombre de todo lo que le rodea. En sociedades agrarias, la concepción del universo se establece con base en el movimiento solar y la presencia de los astros, junto con otros factores en los que las dualidades como agua/ tierra y vida/muerte, entre otros, juegan un papel importante. Por lo general, el hombre y la tierra en la que habita se constituyen en el centro fundamental de dicha concepción. A partir de ella, tenemos los niveles celestes y el inframundo, presentándose así una imagen tripartita del universo en sentido vertical, además de los distintos rumbos del universo que se extienden de manera horizontal. Resulta interesante constatar la semejanza que existe en diversos mitos cosmogónicos, antropogénicos y necrogénicos, aunque tengan sus propias particularidades y características conforme a las distintas sociedades en que se dan. Aquí es pertinente recordar la observación de algunos

investigadores que, desde enfoques diferentes, atienden lo relativo a estas similitudes entre pueblos que nunca tuvieron contacto entre sí. Lévi-Strauss se pregunta “¿cómo comprender que, de un extremo a otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto?” (Lévi-Strauss, 1968). Desde la vertiente psicoanalítica, tanto Jung como Henderson tratan el tema y lo remiten al símbolo y al arquetipo. El segundo autor señala, al referirse a los mitos de los héroes:

Estos mitos del héroe varían mucho en detalle, pero cuanto más de cerca se los examina, más se ve que son muy similares estructuralmente. Es decir, tienen un modelo universal aunque hayan sido desarrollados por grupos o indi-

viduos sin ningún contacto cultural directo mutuo como, por ejemplo, tribus africanas, indios de Norteamérica, griegos e incas del Perú (Henderson, 1984: 109).

Veamos una comparación entre algunas ideas cristianas y el antiguo pensamiento mesoamericano en cuanto a la concepción del universo, especialmente en lo que concierne al inframundo. Para la primera tomaremos como ejemplo el conocido poema de Dante, la *Divina comedia* (Dante, 1963 [1321]), y para la segunda, lo que establecen los relatos de fray Bernardino de Sahagún (Sahagún, 1979 [1575-1577]) y lo que expresa el *Códice Vaticano A. 3738* (Anders y Jansen, 1996).

Cuadro 1. Concepción del universo

Círculo	<i>Divina comedia</i>	<i>Códice Florentino</i>	<i>Códice Vaticano A. 3738</i>
1	Cruzar el río Aqueronte		La tierra (Tlaltecuiltli)
2	Segundo círculo	Dos cerros que chocan	Pasadero del agua (río)
3	Tercer círculo: perro (cancerbero), lluvia, granizo, nieve	Culebra que guarda el camino	Lugar de los cerros
4	Cuarto círculo	Lugar de la lagartija verde	Lugar del cerro de obsidiana
5	Quinto círculo: laguna Estigia	Cruzar ocho páramos	Lugar donde tremolan las banderas
6	Sexto círculo	Cruzar ocho collados	Lugar donde se flecha a la gente
7	Séptimo círculo: llegar a un ribazo y al río de sangre hirviente. Hay varios recintos	Cruzar el viento frío de navaja	Lugar donde son comidos los corazones
8	Octavo círculo: agua del Flegetonte	Cruzar el río Chiconahuapan (presencia del perro)	Lugar de la obsidiana de los muertos
9	Noveno círculo: infierno frío. Hay cuatro aposentos. Está Lucifer	Mictlán	Lugar sin orificio para el humo. Allí están los señores del inframundo

De lo anterior podemos deducir algunas similitudes acerca de esta geografía abismal:

- La creencia en una esencia que se separa del cuerpo al momento de la muerte.
- El agua está presente en diversos escaños del inframundo.
- Se habla de una serie de pasajes durante el viaje al inframundo llena de peligros, como montañas, ríos, frío y animales. En estos casos son nueve escaños.
- La presencia del perro es significativa, si bien en la versión de Dante es un animal peligroso, en tanto que en Mesoamérica reviste características positivas como la de ayudar al individuo a atravesar un río.
- En el inframundo hay dioses o seres que rigen en el lugar.
- Del inframundo no se puede regresar, salvo en el caso de algunos héroes-dioses.

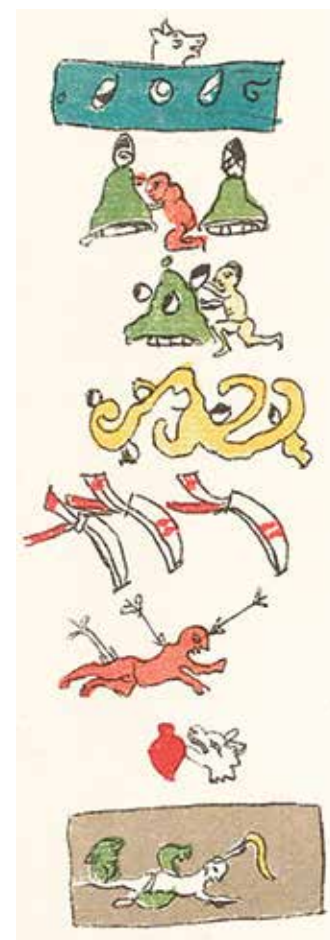
Hay un aspecto en el que quisiera ahondar: la presencia del agua. A mi entender, el medio acuático es indispensable, ya que es portador de vida y se asocia con la fertilidad. Sabemos de la importancia que el líquido vital tiene para el nacimiento de las plantas y del hombre mismo, pues se encuentra inmerso en él durante su proceso de gestación como ocurre con el líquido amniótico que ocupa la matriz. ¿Por qué tan insistente presencia? ¿Por qué el agua es elemento de entrada al inframundo y se encuentra también en su interior? Porque guarda estrecha relación con la purificación y la regeneración; es regresar a la preexistencia, más aún, representa tanto el renacer como el morir, al decir de Eliade (Eliade, 1981). De allí que forme una dualidad de vida (agua) y muerte (inframundo). Estos opuestos complementarios devienen de la observación que el hombre hace de la naturaleza, al percibir que, a lo largo del año trópico, hay

una temporada de lluvias en que todo nace y otra de sequía en que las plantas mueren. Con esto se establecen los procesos cíclicos, repetitivos, característicos de las religiones de carácter agrario.

Volvamos ahora a la pregunta planteada anteriormente en cuanto a la similitud de los mitos. La respuesta puede ser en el sentido de que independientemente de las diferencias culturales existentes entre pueblos diversos, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades, al decir de Lévi-Strauss. Es así como el hombre tiene respuestas similares ante toda una serie de fenómenos que se presentan en la naturaleza, aunque les imprime su propio sello y características conforme al tipo de sociedad. La tierra se constituye en el centro esencial desde la cual el hombre observa el movimiento cósmico y los cambios que se dan en la naturaleza. El *centro* tiene una importancia fundamental, pues se convierte en la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta, nos dice Eliade. Es por eso que el cielo, el inframundo y el centro de la tierra están en el mismo eje vertical y, por lo tanto, se considera que “el templo o la ciudad sagrada son siempre el punto del encuentro de las tres regiones cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno” (Eliade, 2001: 14). De la observación de la naturaleza deviene la manera en que va a estructurar el universo con base en diversas dualidades u opuestos complementarios: tierra/cielo; norte/sur; oriente/poniente, etc. (López Austin, 1980: 59; Matos Moctezuma, 2010). Es por ello que no estoy de acuerdo con la idea planteada por algunos investigadores en el sentido de que la concepción expresada en el *Códice Vaticano A. 3738* corresponde a una concepción occidental y cristiana del universo (figura 1).

Figura 1. El inframundo.

Códice Vaticano A. 3738, f. 2r.



Considero, pues, que obedece más bien a esa manera que el hombre estructura su universo y la idea que de él se plantea en diversos tiempos y espacios (Matos Moctezuma, 2010).

Después de atender estas observaciones de carácter universal, pasemos a ver ahora las de carácter particular entre los mexicas del centro de México.

LOS MEXICAS Y LA MUERTE

La concepción del universo acerca de este tema establece los tres niveles fundamentales ya observados antes en los relatos de Sahagún y en el *Códice Vaticano A. 3738*, así como los rumbos universales identificados con un dios, un símbolo, un color, una planta y un ave. La más conocida imagen de esto la tenemos en el *Códice Fejérváry-Mayer*. Habría que agregar que no solamente era una visión vertical y horizontal, sino que había toda una relación

entre las diversas instancias y un flujo de esencias que llevaban de una a otra (figura 2).

Pero vayamos al momento en que el individuo fallecía. Sabemos que la manera de morir era factor fundamental para el destino que se le deparaba a la esencia del difunto. Estos destinos eran cuatro lugares conocidos como: 1) la Casa o Cielo del Sol (*Tonatiuh Ilhuícac*), destinado a los guerreros muertos en combate o capturados para el sacrificio y a las mujeres muertas durante el proceso del primer parto, mismo que se consideraba un combate, y por lo tanto, a estas mujeres se les tenía como mujeres valientes, como guerreras. 2) El *Tlalocan*, lugar de constante verano donde las plantas siempre están verdes, destinado para todos aquellos que morían en relación al agua. 3) El *Mictlán*, adonde iban los que morían de cualquier otra forma de muerte no asociada con la guerra ni el agua. 4) El *Chichihualcuauhco*, donde estaban los niños muertos prematuramente, en donde un árbol nodriza

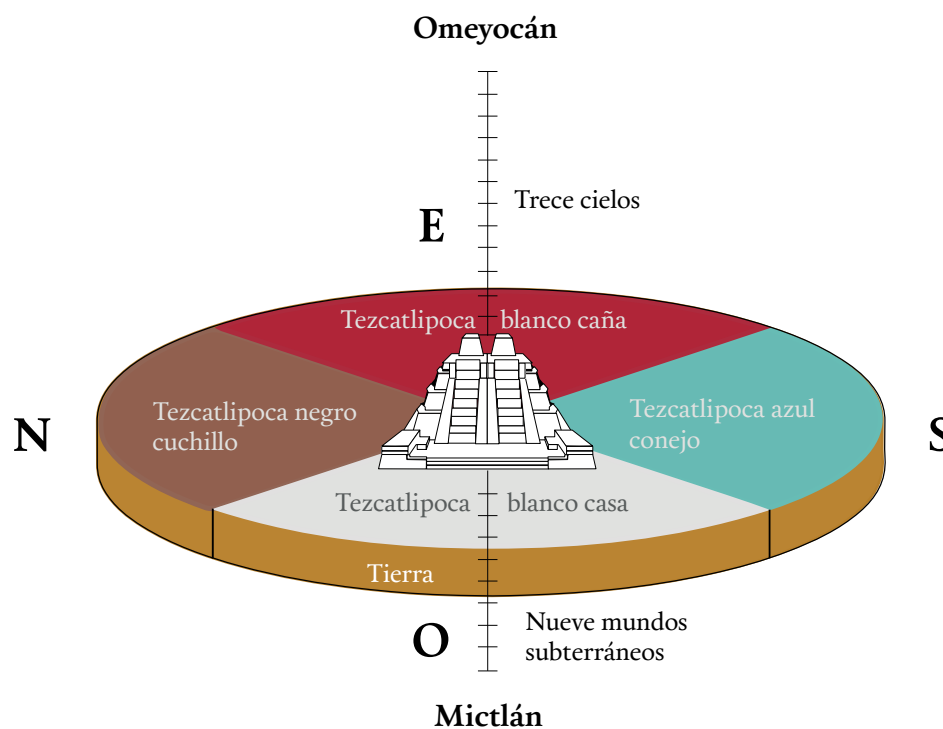


Figura 2. Esquema del universo.

Eduardo Matos Moctezuma, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets Editores, 2010, p. 119.

los amamantaba hasta que se les destinaba volver a nacer.

Para comenzar, vamos a mencionar las diversas entidades anímicas que han sido profusamente estudiadas por López Austin: el *tonalli*, ubicada en la cabeza del individuo; el *teyolía*, relacionado con el corazón y el *ihíyotl*, con el hígado. Nos interesa de manera particular la segunda de ellas, el teyolía, pues esta esencia era la que, una vez que se presentaba la muerte y pasado algún tiempo, iba al lugar que le estaba destinado conforme a la forma de muerte. Una lámina del *Códice Laud* parece indicar estas esencias (figura 3).

Visto lo anterior, a continuación presentaré algunos aspectos que siempre llamaron mi atención en relación a la muerte entre los mexicas y a los que he tratado de dar una respuesta, misma que expongo en el orden en que se presentan después de muerto el individuo: Tlaltecuhli como devoradora-paridora de los cadáveres; el destino de los guerreros y los ochenta días del viaje para llegar al sol y la cremación de sus cuerpos; el Tlalocan y el eterno verano; el viaje al Mictlán y los números cuatro y nueve asociados a él.

TALTECUHTLI, DEVORADORA-PARIDORA

Una conclusión a la que llegué después de analizar los atributos de una deidad como Tlaltecuhli, señor/señora de la tierra, fue que, independientemente de la manera de morir, una vez que esto ocurría, todos los individuos tenían que ser devorados por Tlaltecuhli, es decir, debían ser comidos por la tierra real o simbólicamente. Esa era la función de la deidad (figura 4).

Poseedora de enormes dientes y colmillos, su función primordial era devorar y



Figura 3. Las entidades anímicas.

Códice Laud, lám. 44.



Figura 4. Tlaltecuhli.

Museo del Templo Mayor.

comer la carne y la sangre de los muertos, fuese cual fuese la forma de muerte (Matos Moctezuma, 1997). Lo anterior se puede constatar por medio de diferentes códices donde se puede observar cómo los bultos mortuorios que contienen los restos de diversas personas y de astros como el sol están siendo tragados por Tlaltecuhli. También podemos observarlo en algunos cantos en honor de Tezcatlipoca en los que se hace alusión a la manera en que el sol y la tierra se van a alimentar con la carne y la sangre de los guerreros. Veamos uno de ellos:

Porque a la verdad no os engañays en lo que hazeys: conviene a saber, en querer que mueran en la guerra: porque a la verdad, para esto los embiastes a este mundo: para que con su carne, y su sangre den de comer al sol, y a la tierra. (Sahagún, 1979, t. II, libro 6, cap. 3, f. 12v).

Una vez que el individuo era devorado por la “vagina dentata” representada en la deidad, pasaba a la matriz en donde ocurría un rito de paso por medio del cual la esencia del individuo muerto sería parida para que pudiera emprender el viaje hacia el destino que tenía deparado. De allí que la diosa tenga las piernas abiertas en posición de parto, imagen similar a la que vemos en el *Códice Borbónico* en la figura de Tlazoltéotl pariendo un infante. De esta manera, la deidad cumplía su función de devoradora-paridora en un constante proceso en el que está presente la dualidad vida/muerte.

Acerca de esto abundaremos a continuación, donde veremos lo relativo al lugar que se les destinaba a los muertos.

DESTINO DE LOS GUERREROS Y LA PRÁCTICA DE LA CREMACIÓN

A los guerreros muertos en combate se les deparaba ir al sol, tal como nos lo recuerda fray Bernardino de Sahagún:

Lo que dezian los antiguos, cerca de los que yvan a la casa del sol; es que todos los valientes hombres que murian en la guerra, y todos los demás soldados que en ella murian, todos yvan a la casa del sol, y todos habitaban en la parte oriental del sol, y quando salia el sol, luego de mañana se adereçavan con sus armas, y le yvan a rescebir, y haziendo

estruendo, y dando voces, con gran solemnidad, yvan delante dél, peleando, con pelea de regocijo, y llevauanlo asi hasta el puesto del medio dia, que llaman *nepantla tonatiuh* (Sahagún, 1979, t. II, libro 6, cap. 29, f. 144v).

Los cuerpos o sus efigies hechas de madera eran quemados, pero simbólicamente sus partes blandas y la sangre tenían que ser devorados por Tlaltecuhli y el sol. A este último se le destinaba el corazón del sacrificado para que se alimentara y no detuviera su andar, pues de lo contrario todo movimiento cesaría, lo que acarrearía la muerte de todo lo existente. Un antiguo canto a Tezcatlipoca nos habla de la manera como el sol y la tierra devoraban los cadáveres:

El dios de la tierra, abre la boca, con hambre de tragar la sangre de muchos, que muriran en esta guerra: parece que se quieren regozijar el sol, y el dios de la tierra llamado, Tlaltecuhli: quieren dar de comer, y de beber, a los dioses del cielo, y del infierno: haziendoles combite con sangre, y carne de los hombres, que an de morir en esta guerra: ya estan a la mira los dioses del cielo, y del infierno: para ver quienes son los que an de vencer, y quienes son los que an de ser vencidos, quienes son los que an de matar, y quienes son los que han de ser muertos: cuya sangre a de ser bebida, cuya carne a de ser comida (Sahagún, 1979, t. II, libro 6, cap. 3, ff. 11v-12r).

Más adelante esta plegaria alude al destino del guerrero muerto:

O señor humanissimo, señor de las batallas, emperador de todos: cuyo nombre es Tezcatlipuca invisible, y inpalpable: suplicoos que aquel, o aquellos que permitieredes murir, en esta guerra, sean rescebidos en la casa del sol,

en el cielo, con amor y con honra: y sean colocados, y aposentados entre los valientes, y famosos que an muerto en la guerra (Sahagún, 1979, t. II, libro 6, cap. 3, ff. 12v-13r).

La plegaria continúa haciendo ver la conversión del guerrero en ave:

Los cuales estan haziendo regozijo, y aplauso a nuestro señor el sol: con el qual se gozan, y están ricos de perpetuo gozo, y riqueza: y que nunca se les acabara: y siempre andan chupando el dulçor, de todas las flores dulces, y suaves de gustar (Sahagún, 1979, t. II, libro 6, cap. 3, f. 13r).

El último punto que quiero tratar acerca de los guerreros es la práctica funeraria de quemar los cuerpos, práctica que se hacía tanto a los guerreros como al gobernante máximo, el *tlatoani*. López Austin se pregunta y a la vez responde:

¿Para qué, entonces, se quemaba el cuerpo del difunto junto con todas las ofrendas que debían remitirse al más allá? Sólo puede pensarse que el *teyolia* también fuese favorecido con parte de la fuerza vital que se encontraba distribuida en el cuerpo, energía que podía desprenderse por medio de la cremación y viajar hacia el camino de los muertos (López Austin, 1980, t. I: 371).

Acerca de esto, pienso que, al convertirse en acompañantes del sol desde el orto hasta el mediodía, debían de adquirir el carácter ígneo propio del astro, lo que se logra por medio del fuego y su consecuencia: el humo, que se eleva hacia el cielo. De esta manera el guerrero se transforma en la materia de que está hecho el sol. Aquí surge una duda; ¿por qué quienes iban al Mictlán, como veremos

más adelante, también eran quemados? Trataré de responder cuando trate ese punto.

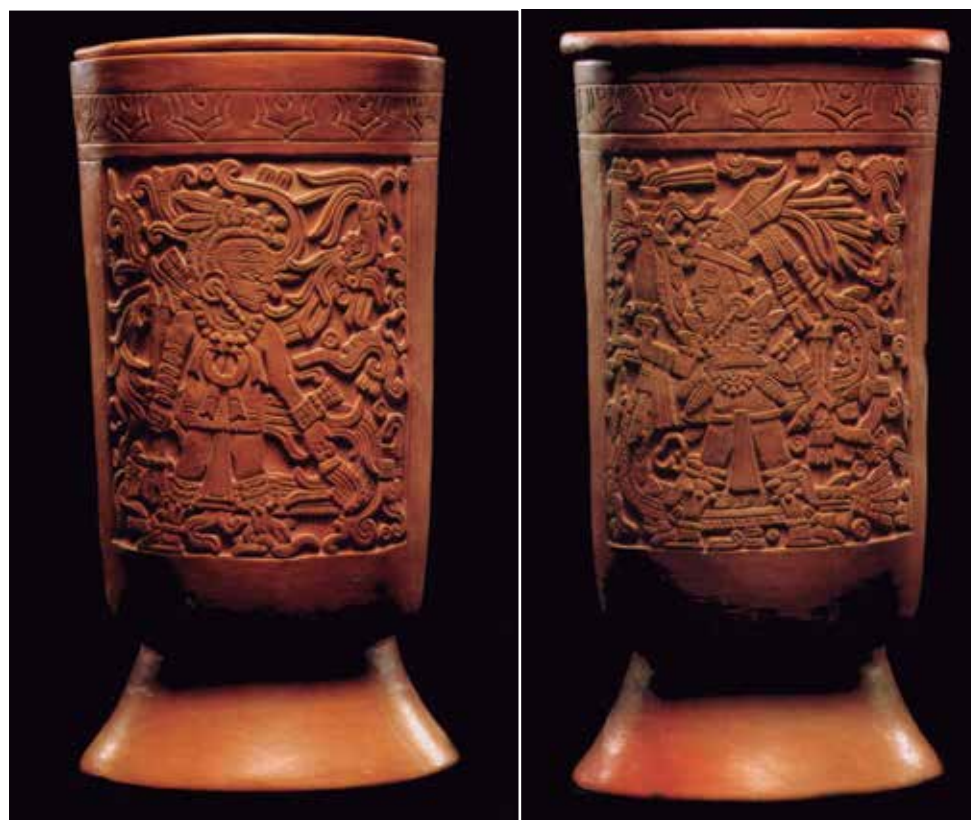
En el Templo Mayor de Tenochtitlan se han encontrado varias urnas funerarias que contenían restos óseos cremados (figuras 5 [izquierda] y 6 [derecha]).

Las formas y materiales en que están elaboradas varían, y es así como tenemos urnas de travertino, de obsidiana y de barro. Entre estas últimas tenemos formas diversas como la de un perro y vasijas cilíndricas con tapa. El estudio minucioso de todas ellas dio resultados interesantes y en las dos urnas cilíndricas se encontraron restos de posibles guerreros (Chávez Balderas, 2007).

Figura 5. Urna de Tezcatlipoca.

Figura 6. Urna de Xiuhtecuhtli.

Museo del Templo Mayor.



EL TLALOCAN Y EL VERANO CONSTANTE

Al Tlalocan se le consideraba, como se dijo, un lugar de verano constante al que iban todos aquellos muertos en asociación al agua: ahogados, hidrópicos, leprosos, por un rayo, etcétera. Allí residían Tláloc y sus ayudantes, los *tlaloque*. Resulta interesante constatar que el Templo Mayor de Tenochtitlan está formado por una dualidad vida/muerte, ya que de un lado se encuentra el adoratorio dedicado a Tláloc, y del otro, a Huitzilopochtli, dios solar y de la guerra, lo que nos recuerda la dualidad vida/muerte; pero también que allí se encuentran tanto las deidades relacionadas con la fertilidad, la lluvia, el crecimiento de las plantas, así como el numen de la guerra, de la imposición a otros grupos, a quien se sacrificaba esclavos y guerreros enemigos capturados en combate.

Los cuerpos de quienes morían en asociación al agua eran colocados con las piernas encogidas (posición fetal) y envueltos con mantas y adornados con papeles para formar el bulto mortuorio. Se les acompañaba con semillas de bledo en las quijadas y sobre el rostro, además de pintarles con color azul en la frente, color que está relacionado con Tláloc. En las manos se les ponía una vara y de esa manera eran enterrados para que la tierra (Tlaltecuhli) efectuara su función devoradora, y la putrefacción se presentaba de manera inminente como parte de este proceso.

Diversos entierros que se han hallado a lo largo y ancho de Mesoamérica guardan una posición fetal, es decir, con las piernas encogidas y acompañados del ajuar mortuorio. Entre los mexicas lo vemos especialmente en Tlatelolco, ciudad vecina de Tenochtitlan, en donde se pudieron excavar cientos de ellos.

El hecho de colocarlos en esta posición no es fortuito, sino que representa la manera de colocar al individuo en la misma posición que tuvo en el interior de la matriz.

EL LARGO VIAJE AL MICTLÁN Y LOS NÚMEROS CUATRO Y NUEVE

En cuanto al *teyolía* que iría al Mictlán he planteado que, precisamente, el Templo Mayor, como centro fundamental del universo y lugar por donde se asciende a los niveles celestes o se baja al inframundo, representa los dos cerros o montañas sagradas que hay que atravesar para emprender este viaje que dura cuatro años, ya que este edificio en que está presente la dualidad vida/muerte pudo tener ese papel (Matos Moctezuma, 2010).

Para comenzar, es necesario advertir que el concepto acerca de dos montañas está presente dentro del pensamiento náhuatl y así lo vemos en varias ocasiones. En primer lugar, Sahagún menciona cómo entre los pasos que llevan al Mictlán hay que atravesar dos cerros que chocan entre sí. También está presente este concepto en diversos pasajes de la llamada peregrinación mexicana y pictográficamente los vemos en el *Códice Vaticano A. 3738* como el segundo paso que hay que atravesar para llegar al Mictlán después de ser devorado por la tierra.

Y aquí viene otra reflexión a la que no se había dado respuesta y que, una vez analizada, me ha llevado a la siguiente conclusión: los cuatro años que lleva completar el viaje no es otra cosa que el tiempo que tarda el individuo en ser devorado por la tierra y adquirir un estado esquelético. Esto ocurría simbólicamente, ya que a quienes se les destinaba ir al Mictlán eran quemados y sus cenizas colocadas en una olla o jarro para ser enterrados en alguna

habitación de la casa. Después de cuatro años la esencia del difunto “se sale y se va a los nueve infiernos” según dice Sahagún. Ahora bien, ¿cómo contestar aquella pregunta que hice páginas atrás en relación a la cremación de estos individuos? Una posible respuesta podría ser que, al alimentar a la tierra y al sol, como rezan los cantos mencionados, el humo producido de esta práctica de incineración iba al sol, aunque el *teyolía* del muerto iría al Mictlán, lo que de ninguna manera implica la desintegración del *teyolía*.

Esto se relaciona con otro aspecto que siempre llamó mi atención: la relación con los nueve pasos al Mictlán, lo que me llevó a estudiar la razón de considerar que esto se debía a lo siguiente: el primer síntoma de que la mujer está embarazada es la detención del flujo menstrual, indicador de que hay vida en su interior. Van a pasar nueve detenciones menstruales para que se dé el nacimiento, precedido por la salida del líquido amniótico. Este río de agua es el antecedente del inminente parto y de allí su presencia en los pasos al Mictlán. Por lo tanto, el individuo ha permanecido durante ese lapso en la matriz con los peligros de que se pierda el feto. Al nacer, el individuo crecerá y al momento de su muerte tendrá que hacer el viaje de retorno al interior de la matriz, no sin antes quedar el cuerpo comido por la tierra. Es por eso que este viaje hasta el Mictlán, que no es otra cosa que una matriz, dura cuatro años. Lo anterior nos indica el porqué de la relación entre mujer-luna-menstruación, pues esta última tiene la misma duración que las fases lunares.

Después del largo viaje se llega al último de los escaños del inframundo: el Mictlán. Allí se encuentran el señor y la señora de la muerte, Mictlantecuhtli y Mictlancíhuatl, a los que se les representa en parte descarnados (figuras 7 y 8).

Allí quedan depositados los huesos de los muertos tal como ocurrió en otros tiempos, cuando Quetzalcóatl bajó al Mictlán a buscarlos para crear al género humano, según nos relata el mito (*Leyenda de los Soles*, 1945). Es, una vez más, la presencia de la dualidad expresada por medio de la matriz-Mictlán, lugar de muerte y regeneración...

CONCLUSIONES

De lo hasta ahora visto, tenemos el planteamiento de algunas ideas en relación con el carácter universal de la muerte y la manera particular de concebirse entre los mexicas, como a continuación se expresa:

- Consideramos que el hombre, observador de la naturaleza, se ubica en el centro del cosmos y a partir de allí estructura toda su concepción del universo. De esto se deriva su cosmovisión, que a su vez se expresa a través de determinados mitos que pueden tener similitudes en diversas latitudes y en diferentes sociedades.
- El papel que juega Tlaltecuhltli, la tierra, es el de devoradora-paridora y al parecer se encargaba de devorar los cuerpos de todos los que morían, real o simbólicamente. Esto tiene estrecha relación con la dualidad vida/muerte, pues a través de la tierra se llegaba finalmente al Mictlán, noveno escaño del inframundo.
- Como pueblos observadores de la naturaleza, del movimiento de los astros y de su propio cuerpo, los mexicas se daban cuenta de estos cambios y procesos, lo que aplicaban en su concepción de la vida y de la muerte. No tenemos aún respuesta del porqué para ir al sol la esencia del guerrero debía de viajar durante ochenta días, mismo tiempo que se

Figura 7. Mictlantecuhtli.

Museo del Templo Mayor.



Figura 8. Mictlantecuhtli.

Códice Borbónico, lám. 10.



empleaba para quemar los enseres de quienes una vez cremados irían al Mictlán. Por otro lado, la duración de cuatro años, que era lo que duraba el viaje al Mictlán o para que los guerreros se convirtieran en colibrí, era el tiempo que tardaba la tierra, Tlaltecuhli, en devorar los cadáveres y dejarlos con apariencia esquelética. Hay que aclarar que los guerreros y los destinados al Mictlán, al ser cremado el cuerpo, éste sería devorado por la diosa terrestre simbólicamente. En el caso de los nueve pasos al Mictlán, puede deberse a la relación entre las nueve detenciones menstruales que ocurren para que finalmente nazca el niño. Lo anterior nos lleva a pensar que todo lo anterior partía de la observación de estos fenómenos.

- Finalmente, vemos una presencia importante con relación a la muerte en el Templo Mayor de Tenochtitlan, concebido como centro del universo mexica y lugar por donde se cruzan los niveles celestes y los del inframundo, además de ser el sitio de donde parten los cuatro rumbos universales. Si analizamos con detenimiento sus características, veremos que en su estructura arquitectónica

están, por una parte, el adoratorio de Tláloc y el de Huitzilopochtli, es decir, la dualidad vida/muerte. Esta dualidad indica, entre otras cosas, los lugares asociados con el destino después de la muerte, es decir, el Tlalocan y el Sol, de allí que los colores ígneos predominen en algunos elementos del lado del dios solar y de la guerra en tanto que del lado de Tláloc están los tonos azules que guardan relación con el agua. Así se señala lo anterior:

... el azul fue el color elegido para las cabezas y los braseros de la mitad dedicada al dios de la lluvia y el ocre el seleccionado para las cabezas y los braseros de la mitad consagrada al dios solar (López Luján, 2011).

Esto no quiere decir que en el Templo Mayor radicarán estos lugares, sino que son expresión simbólica de los sitios a los que se podía ir después de la muerte, complementándose con el Mictlán, al considerar que el Templo Mayor, concebido como dos montañas sagradas, era el lugar por el que tenía que atravesar el *teyollia* en su viaje de cuatro años al Mictlán.

BIBLIOGRAFÍA

- ALIGHIERI, Dante, 1963 [1321], *La Divina Comedia*, México, W. M. Jackson Inc. [1ª ed. de Ludovico Dolce, Venecia, 1555].
- ANDERS, Ferdinand, Maarten JANSEN y Luis REYES GARCÍA, 1996, *Códice Vaticano A. 3738 (Codex Ríos)*, Graz, México, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- BÁEZ CUBERO, Lourdes y Catalina RODRÍGUEZ LAZCANO (coords.), 2008, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, México, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, 2007, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- DUVERGER, Christian, 1987, *El origen de los aztecas*, México, Grijalbo.

- ELIADE, Mircea, 2001, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, Emecé.
- , 1986, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus.
- , 1981, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama.
- , 1979, *Fragmentos de un diario*, Madrid, Espasa Calpe.
- , 1975, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era.
- HENDERSON, Joseph, 1984, “Los mitos antiguos y el hombre moderno”, en Jung, Carl G. *et al.*, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Luis Caralt Editor, pp. 105-156.
- JOHANSSON, Patrick, 1997, “La fecundización del hombre en el Mictlán y el origen de la vida breve”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 69-88.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1968, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- LEYENDA DE LOS SOLES, 1945, en *Códice Chimalpopoca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 2011, “El coatepantli de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, núm. 111, pp. 64-71.
- LUPU, Alessandro, 2004, “El vientre que nutre y devora. Representaciones de la tierra en la cosmología de los huaves del Istmo de Tehuantepec”, *Anuario 2002*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-Universidad Católica de Honduras, pp. 357-380.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 2010a, *La muerte entre los mexicas*, México, Tusquets Editores.
- , 2010b, “La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-64.
- , 2008, *Muerte a filo de obsidiana*, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. 1975].
- , 1997, “Tlaltecuhli, Señor de la Tierra”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 27, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-40.
- MONTOYA BRIONES, Jesús, 1964, *Atla: etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- NUTINI, Hugo G. y Barry L. ISAAC, 1974, *Los pueblos de habla náhuatl en la región de Tlaxcala y Puebla*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- OCHOA ZAZUETA, Jesús, 1974, *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*, México, Secretaría de Educación Pública.
- OLIVIER, Guilhem, 2005, “Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 245-271.
- SAHAGÚN, Bernardino de, 1979 [1575-1577], *Historia general de las cosas de la Nueva España o Códice Florentino*, edición facsimilar, México, Gobierno de la República, 3 ts.

PRIMERA
PARTE

LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS
DE LAS CIVILIZACIONES ANTIGUAS:
CUESTIONES DE MÉTODO

A través del estudio de las prácticas funerarias, las disciplinas de la arqueología alimentaron y enriquecieron las bases documentales sobre las que se establecieron los análisis relativos a los comportamientos de los hombres hacia sus muertos. Si bien la muerte es una realidad universal y los rituales tienen fundamentos comunes, los cultos funerarios de las civilizaciones antiguas revelan las particularidades de las sociedades que los adoptaron y los hicieron evolucionar en función de las contingencias, de los grupos e individuos concernidos, así como de las tecnologías mortuorias.

Los planteamientos metodológicos están en el corazón de esta primera parte. Aunque los contextos arqueológicos aquí presentados sean muy diferentes, los autores tienen enfoques científicos cercanos: por una parte, establecer una tipología capaz de dar cuenta de la pluralidad de las sepulturas y de las diferen-

cias sociales que les corresponden y, por otra, interrogar las sepulturas y los restos humanos que aparecen en contextos inusuales o son utilizados con propósitos rituales. La diversidad de perspectivas atestigua el extraordinario dinamismo de la investigación, así como de la diversificación de las herramientas científicas, en particular la interdisciplinariedad, puesta al servicio de una renovación de los cuestionamientos en este campo de estudio.

Los lugares de sepultura, su carácter repetitivo o, al contrario, inhabitual, el reclutamiento funerario, es decir la representatividad de todo conjunto de individuos inhumados, aclaran la intencionalidad de los vivos hacia sus muertos y, por lo tanto, las estructuras sociales que regulan estos dispositivos. Los autores indagan conjuntos de sepulturas, de no sepulturas, desde el v milenio antes de nuestra era hasta principios del siglo xiv. Tanto la forma de las tumbas, las posiciones de los

esqueletos en la sepultura, los tratamientos mortuorios excepcionales, así como el mobiliario funerario asociado, proporcionan elementos de respuesta sobre los grados de integración o de ostracismo de las sociedades –igualitarias o elitistas– que los determinaron. Los autores diferencian los depósitos mortuorios de los depósitos intencionales y de las ofrendas sacrificiales; revelan tipologías y modos de organización en función de criterios culturales.

Son muy variados los terrenos de los antropólogos, arqueólogos, arqueoantropólogos y arqueozoólogos de esta primera parte. Philippe Chambon aborda el análisis de los monumentos funerarios del Neolítico europeo del v milenio antes de nuestra era; Pierre Lombard nos introduce en el corazón de las decenas de millares de túmulos de Bahrein, en el Oriente Próximo, en la Edad del Bronce. Grégory Pereira ofrece una muestra de sus trabajos sobre el tratamiento mortuario reservado a los niños menores de cinco años, basándose en los datos que obtuvo en la región de Zacapu (sitios de Las Milpillas y de Malpaís Prieto), en el marco del proyecto Uacúsecha. Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi introducen el concepto de “no sepultura” en ensambles zooantropológicos de Francia; por su parte, Ximena Chávez diferencia los tratamientos mortuorios de los tratamientos funerarios en el contexto del Templo Mayor de Tenochtitlan.

En su análisis estructural de los monumentos funerarios del v milenio antes de nuestra era, Philippe Chambon hace dialogar a la cultura de Cerny (cuenca parisina) con la del *Mittelneolithikum* (Neolítico renano). La toma en cuenta de la orientación, de la categoría morfológica y de la topografía le permite identificar un “módulo básico” que, al ser reproducido en una veintena de monumentos,

compone la necrópolis. Su estudio indica que el espacio funerario es un lenguaje; si se ignora su gramática, en ausencia de fuentes escritas y a falta de poder medir las variaciones de la mortalidad natural, revela que el espacio de inhumación es una categoría primordial de análisis. Por su parte, Pierre Lombard presenta una vista de conjunto de los millares de túmulos de la isla principal del archipiélago de Bahrein, en el golfo Arábigo-Pérsico. Las tumbas, construidas en la fase antigua de Dilmún (2250-1750 a. e. c.), forman una gigantesca necrópolis, única en el mundo. La distribución espacial de los túmulos de Bahrein, asociados a zonas de vivienda, representa un aspecto primordial de la interpretación de las sociedades locales de finales del tercero y principios del segundo milenio a. e. c. Su tipología subraya varios tipos de túmulos; determina las variaciones perceptibles dentro de cada conjunto, tanto grupos como subgrupos definidos por el grado de complejidad de las inhumaciones así como por los usos que les eran atribuidos.

La interdisciplinariedad caracteriza el estudio de Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi; cruzando los estudios zooarqueológicos y arqueoantropológicos, las dos autoras escudriñan los espacios inhabituales de inhumación, tales como fosas, zanjas y zonas vertederas, en un periodo de larga duración, desde el siglo I a. e. c. hasta el siglo XIV e. c. Con el fin de garantizar una coherencia metodológica, su inventario se apoya en los únicos conjuntos osteológicos antiguos para los cuales disponen de una doble determinación zooarqueoantropológica, es decir “ensambles zooantropológicos”. Las autoras explican que la privación intencional de sepultura parece vinculada con contextos sociales muy particulares y estaba reservada a los elementos más frágiles de la población. Al examinar el “estatus del individuo” y la “esfera de decisión”, demuestran

cómo los perinatos (por decisión familiar), los esclavos (en la esfera familiar ampliada) y los reos de muerte¹ (en la esfera judicial-religiosa) quedaban excluidos de la sociedad y simplemente eran arrojados en pozos que presentan una asociación osamentas humanas/osamentas animales; se encuentran, asimismo, ausentes de las memorias y de los lugares de memoria.

Grégory Pereira despliega una muestra de las sepulturas de tres sitios ubicados en la región de Zacapu, antigua cuenca lacustre localizada al noroeste del lago de Pátzcuaro. Gracias al análisis osteológico de los restos de los niños y su caracterización por grupos de edad, así como al estudio de la distribución espacial de los entierros infantiles, el autor demuestra que los tratamientos mortuorios de los niños diferían de los que recibían los adultos, y que varían de un periodo (el Epiclásico) a otro (el Postclásico). Sus conclusiones subrayan un cambio de mentalidad entre las poblaciones estudiadas y revelan la importancia de analizar en forma sistemática los restos de los pequeños en los estudios dedicados a las prácticas funerarias.

Otro reto metodológico es el que propone Ximena Chávez: discernir la naturaleza de las prácticas funerarias. En el Templo Mayor de Tenochtitlan, en el periodo 1375-1502 e. c., la distinción entre los contextos funerarios y las ofrendas es mucho más nítida que en otros sitios. La autora establece una diferenciación entre el tratamiento funerario (el de los sujetos) y el tratamiento mortuorio (el cuerpo como objeto) a partir del tipo de disposición de los restos óseos, las características del depósito, su ubicación en el edificio

y la información de las fuentes históricas. La mayoría de los individuos recuperados en el Templo Mayor formaron parte de ceremonias de diferente naturaleza: el cuerpo pudo ser utilizado como una ofrenda, para ser ingerido o aprovechado como materia prima para elaborar artefactos de uso ritual.

Desde las necrópolis neolíticas hasta el *Huey Teocalli* de Tenochtitlan, pasando por la antigüedad galo-romana, los lugares de sepultura revelan prácticas sociales y simbologías religiosas. Los ritos funerarios nos enseñan que desde hace milenios los hombres diferenciaron la naturaleza humana del cuerpo de la de simples restos humanos. El cadáver protegido por el entorno familiar se relaciona con la tipología de la sepultura común, con todas sus declinaciones posibles; en cambio, los restos humanos de las personas más vulnerables fueron arrojados en depósitos inusuales. Finalmente, los restos óseos destinados a lugares sagrados responden a otra tipología: la disposición de fragmentos seleccionados y transformados en efigies tenía por finalidad alimentar el ciclo de la vida.

¹ Véase el capítulo de Anne Carol, “Un cadáver particular: el cuerpo de los reos de muerte (Francia, siglo XIX)”, en la segunda parte de este libro.

LAS PRIMERAS NECRÓPOLIS MONUMENTALES DEL NEOLÍTICO EUROPEO (CUENCA PARISINA, V MILENIO A. E. C.): INTERPRETACIÓN ESTRUCTURAL*

PHILIPPE CHAMBON

Si bien es cierto que la arqueología prehistórica recurre regularmente a la antropología para llevar a cabo la interpretación de sus datos, también lo es que frecuentemente lo hace desde el punto de vista de un caso específico. Asimismo, se recurre a los hechos, los resultados y las hipótesis, no a los métodos que sirvieron para elaborarlos. Consecuentemente, es necesario hacer notar, si no lamentar, que el enfoque estructural de los datos no suscita interés alguno. Con toda seguridad, André Leroi-Gourhan fue el primer estructuralista de los arqueólogos franceses (véase, por ejemplo, Leroi-Gourhan *et al.*, 1962; y Leroi-Gourhan y Brézillon, 1966), pese a que siempre negó pertenecer a esa escuela; y sus alumnos y su laboratorio persistieron en su enfoque metodológico. Por lo demás, es nece-

sario entender por estructuralista una investigación de las estructuras mediante la combinación de los datos, punto de vista un poco alejado de la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958).

Es difícil comprender por qué tal enfoque de los datos sigue siendo marginal en la arqueología, dado que ofrece la inmensa ventaja de que sólo se toman en consideración los datos intrínsecos, evitando los peligros de la elección de un referencial externo, forzosamente subjetivo y construido con datos por naturaleza diferentes cuando se trata de un préstamo de otra ciencia social. Así como las modalidades del estudio del comportamiento ante la muerte difieren de las de la psicología y la filosofía y de las de la historia y la etnología, la prehistoria debe encontrar su propio camino, basándose en sus propios documentos.

En ese campo es posible construir interpretaciones que no dependan del simple

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

añadido de modelos externos, a condición de que se adopte un enfoque inductivo, es decir, fundamentado en los hechos (los testigos, según el vocabulario de André Leroi-Gourhan), y de que se avance combinando esos hechos. Desembarazados de las referencias constantes a las “disciplinas hermanas” como la historia o la etnografía, se puede desarrollar finalmente un discurso autónomo sobre la muerte, es decir, un discurso propio de la prehistoria. Por esa razón, la confrontación de las hipótesis o de los modelos construidos por las diferentes ciencias sociales finalmente adquiere sentido, en el respeto de las fuentes de cada una de ellas.

Probablemente no todos los tipos de yacimientos arqueológicos se prestan a ese tipo de análisis: en el enfoque estructural se evalúa una gran abundancia de datos, cierta forma de complejidad. Desde ese punto de vista, los conjuntos funerarios poseen un *a priori* favorable, que se fortalece con la presencia de estructuras monumentales o de un mobiliario que presenta contrastes. Así, esas pautas calificaban sin dificultad el contexto de las necrópolis monumentales atribuidas al horizonte de Cerny, un conjunto cultural del Neolítico de la cuenca parisina fechado entre 4700 y 4300 antes de la era común (a. e. c.). El enfoque que se desarrolló en esta investigación es estructural en las dos acepciones del término: procediendo de manera inductiva, es decir, fundamentando toda la construcción hipotética en los indicios arqueológicos, se hizo una combinación de los hechos arqueológicos y, en una segunda fase, se entrelazaron las primeras hipótesis, después el segundo plano de hipótesis, etcétera. Paralelamente, se hizo la aplicación de los principios del estructuralismo, construyendo una red de oposiciones binarias a las que, por ende, se denominará estructurales. Después de una breve descrip-

ción del contexto, se hace la presentación sucesiva de los dos enfoques.

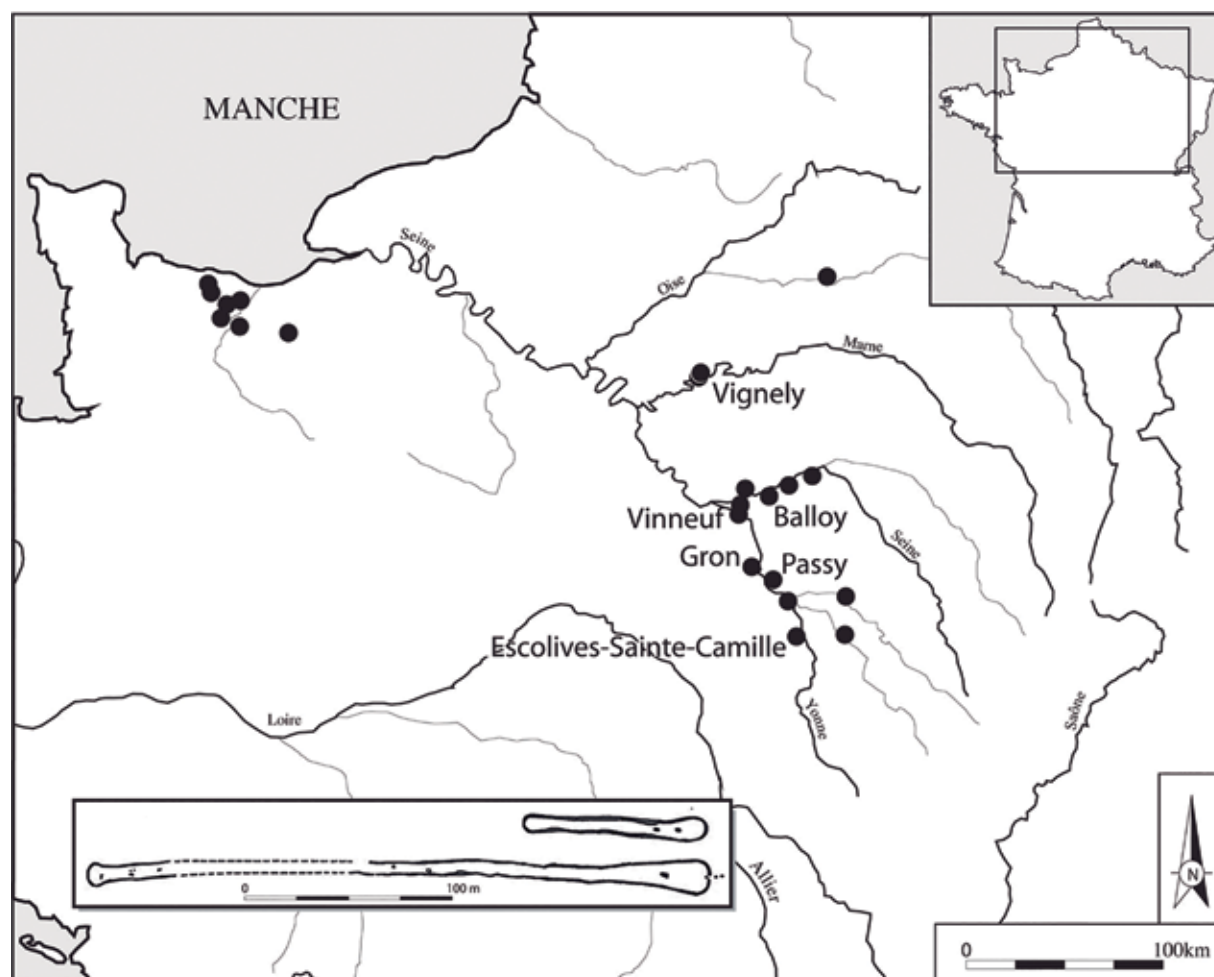
LAS PRIMERAS NECRÓPOLIS MONUMENTALES DE LA PREHISTORIA EUROPEA

Hace unos 30 años, el descubrimiento, a un centenar de kilómetros al sur de París, de monumentos funerarios de un tamaño hasta entonces inusitado (más de 300 metros de longitud en el caso de los más grandes) constituyó un acontecimiento insospechado en lo que respecta a la prehistoria francesa (figura 1). Su fechamiento, que se precisó poco a poco, fue otro motivo de asombro: situados en plena mitad del V milenio a. e. c., esos monumentos funerarios resultaron ser los más antiguos conocidos hasta la fecha. ¿De qué se trata realmente? A pesar de las excavaciones de varios conjuntos relacionados con el mismo fenómeno, sigue siendo difícil restituir con precisión la apariencia de esos acondicionamientos. En el plano arqueológico, únicamente subsisten los indicios de unos huecos paralelos, muy a menudo fosas, que delimitan una especie de corredor de un ancho máximo de una decena de metros y cerrado por los dos extremos (Mordant, 1997; Duhamel y Mordant, 1997). Se prefiere la hipótesis de un túmulo poco elevado, pero no se puede descartar definitivamente la posibilidad de que se trate de terrenos cercados, delimitados mediante palizadas encajadas en las fosas o mediante terraplenes. Ante la amplitud del acondicionamiento, la sorpresa proviene de su contenido: a lo largo del eje central sólo se encuentran algunas sepulturas, pero, en la mayoría de los casos, es una sola, individual o, muy raramente, doble. Consecuentemente, cada monumento parece estar ligado a la sepultura que contiene, lo cual

Figura 1. Distribución de las necrópolis monumentales del horizonte de Cerny (cuenca parisina, V milenio a. e. c.).

Los nombres corresponden a los sitios mencionados en el texto. En el recuadro, dos monumentos funerarios de Passy, uno de los cuales se encuentra entre los más grandes.

Mapa de Philippe Chambon.



sugiere, lógicamente, que el difunto era su razón de ser.

La interpretación que se hizo prontamente, que ponía en la balanza la considerable inversión necesaria para la realización de los monumentos y el reducido número de beneficiarios, fue que se trataba de monumentos dedicados a la élite social. Por lo demás, la identificación de hombres, mujeres y niños entre los sujetos inhumados llevaba a considerar como hereditarias las posiciones sociales. Ya sólo restaba clasificar, lo cual se hizo, las sociedades correspondientes en el árbol de la evolución de los grupos humanos a partir del Edén primitivo hasta las sociedades estatales; y es necesario admitir que, en ese esquema evolutivo, generalmente lineal, el escalón de la

jerarquía alcanzado por esos grupos neolíticos parece aberrante o, al menos, muy precoz.

Tal interpretación, por lógica que sea en su construcción, sólo tiene, finalmente, un lazo muy débil con el contexto cronológico y cultural. En efecto, se pueden emitir, lo cual se hace en realidad, las mismas proposiciones en el caso de todo fenómeno de monumentalidad funeraria en la arqueología. En consecuencia, el sentido de esa manifestación de cerca de cinco milenios antes de nuestra era, la ideología fundamental y la propia identidad de los difuntos permanecían en la sombra. Para ir más lejos en la comprensión de esos conjuntos es conveniente caracterizar los hechos, ordenarlos, estructurarlos.

La documentación arqueológica sobre ese fenómeno sigue siendo rara y valiosa. Las prospecciones aéreas han revelado una docena de yacimientos que comprenden ese tipo de acondicionamiento y que tienen una amplitud variable: la mitad de ellos sólo comprende dos o algunos monumentos más y la otra mitad, más de 15. La rareza obliga a que las excavaciones se hagan con cuidado y la amplitud de los acondicionamientos requiere tal inversión que pocos de ellos han sido explorados exhaustivamente (figura 2); no obstante, los indicios son lo suficientemente repetitivos como para permitir hacer ya una interpretación de conjunto.

La caza puesta en relieve en el seno de una sociedad de agricultores

El primer análisis en profundidad de las necrópolis que se llevó a cabo fue el del material asociado a las sepulturas y su connotación (Sidéra, 1997). En comparación con los esfuerzos necesarios para la elaboración de unos monumentos a veces gigantescos, los objetos que acompañan a los difuntos parecen poco numerosos y poco adecuados para dar testimonio de la importancia del papel de los sujetos en el grupo. Así, la gran mayoría de las sepulturas sólo contiene una o dos categorías de artefactos y, en ocasiones, ningún mobiliario (Duhamel y Mordant, 1997: 484). Se trata de objetos cuya obtención raramente exigió un esfuerzo particular: no presentan un alto grado de elaboración, no están hechos de materiales raros y los objetos exógenos no provienen de distancias excepcionales; no obstante, ese mobiliario no es un buen reflejo de las industrias cuyos indicios han sido encontrados en las tumbas; así, la industria del hueso está representada excesivamente en

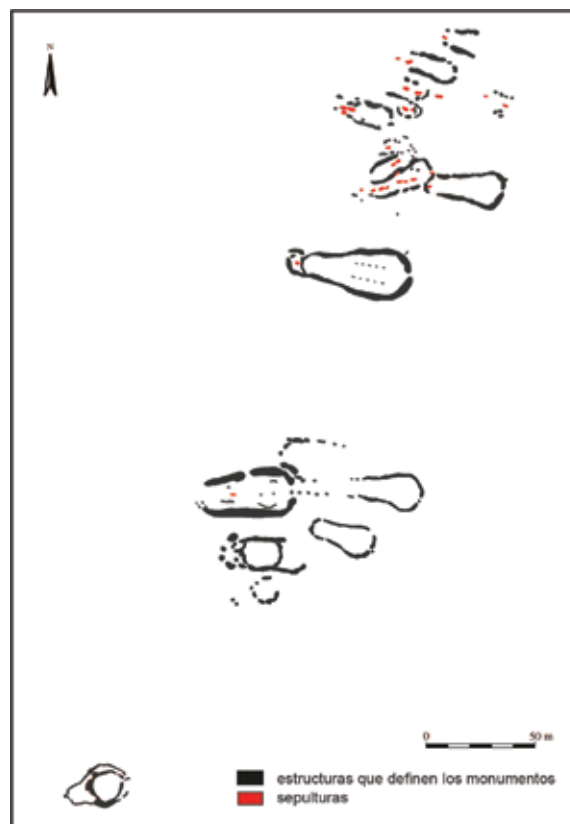


Figura 2. Plano de la necrópolis de Balloy (según Mordant, 1997).

El conjunto está compuesto por tres núcleos separados. Los monumentos presentan superposiciones limitadas y sus orientaciones sólo difieren ligeramente; sin embargo, se observa la existencia de tipos distintos. La inexistencia casi total de sepulturas aparte del grupo norte se debe a la erosión del terreno (las sepulturas se encuentran a menor profundidad que las fosas de los monumentos).

ellas, pero la cerámica de la cultura responsable de esos acondicionamientos (Cerny) es prácticamente inexistente.

Independientemente de los tipos de objetos, Isabelle Sidéra demostró que el material de las tumbas posee una connotación particular: evoca el mundo salvaje o las actividades cinegéticas (Sidéra, 1997). Así, los objetos que la arqueología ha sacado a la luz del día más a menudo son las puntas de flechas; por lo demás, ya se demostró que esas puntas correspondían a la presencia de flechas completas, las cuales debían ir acompañadas de un arco (Chambon y Pétilion, 2009). La industria del hueso utilizaba sobre todo especies salvajes, principalmente el ciervo y el jabalí, mientras que, entre los ornamentos, se encontraron animales más temibles, como el oso y el lobo.

Tal ostentación no corresponde a la realidad económica de las comunidades corres-

pondientes: casi noventa por ciento de las osamentas de animales arrojadas en los asentamientos pertenecen a especies domésticas, por lo que, dado que los datos arqueológicos reflejan la realidad de la alimentación, la importancia de la caza disminuye en comparación con el periodo anterior.

De la repetición de los hechos a la reproducción social

El primer análisis que se hizo fue el de los propios monumentos, a través del plano de las necrópolis. Este último nunca fue idéntico de un sitio a otro (Delor *et al.*, 1997). La impresión de que no hubo una organización predomina cuando el número de terrenos cercados supera la decena: un sitio presenta un embrollo extremadamente compacto de monumentos (Escolives-Sainte-Camille, Yonne); otro, una mezcla de monumentos (Vinneuf, Yonne); en otro más, los monumentos aparecen en forma de haz (Passy, Yonne); y sólo uno o dos cementerios presentan monumentos

claramente separados, pero con orientaciones diferentes, y, por ende, ocupan una superficie particularmente vasta. La impresión de heterogeneidad se fortalece debido a las dimensiones de los monumentos, que se escalonan de una veintena de metros a más de 300, a la orientación, que sólo respeta una tendencia general, y a la forma, que permite distinguir varias familias morfológicas (Duhamel y Midgley, 2004). Si bien el número es globalmente variable de un yacimiento a otro, parece que no podía haber menos de dos monumentos en un mismo sitio.

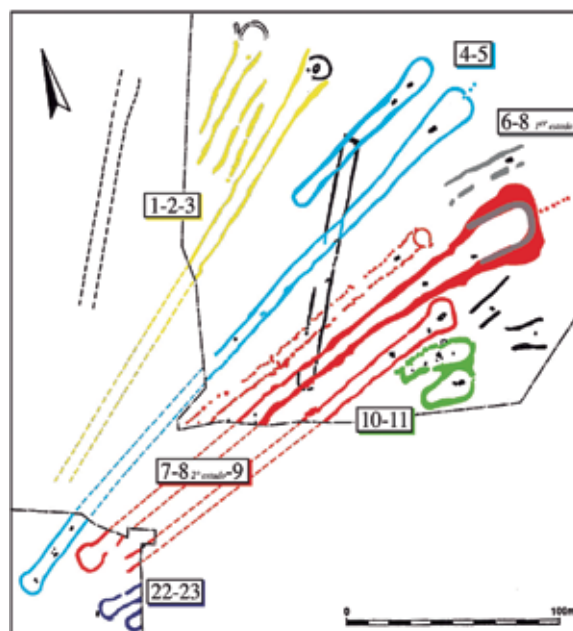
En realidad, la falta de organización sólo es una ilusión. Se debe únicamente a la acumulación progresiva de monumentos que no fueron acondicionados de forma simultánea, algunos de los cuales fueron modificados posteriormente; no obstante, cuando se toman en consideración estos tres criterios: orientación, categoría morfológica y topografía, se puede identificar sin dificultad un módulo de base de las necrópolis, compuesto solamente de dos (o tres) monumentos (Chambon, 2003). Así, el módulo está compuesto de monumentos paralelos, pertenecientes a la misma familia morfológica, y cercanos unos de otros, si no uno al lado de otro. Lo que distingue los conjuntos más restringidos de los más importantes es la reproducción o no del módulo básico, que puede terminar por constituir conjuntos de una veintena de ellos (figura 3).

Si la reproducción de un módulo básico compone finalmente la necrópolis, ¿qué ocurre con el contenido de los monumentos y, más precisamente, con los difuntos inhumados a lo largo del eje central? Lógicamente, se propuso que la reproducción del módulo comprende todo lo que contenía. En realidad, el número y tipo de sepulturas asociadas a cada uno de los módulos varían poco (Chambon y Thomas, 2010). Se encuentra la misma ins-

Figura 3. Identificación de los pares o tríos de monumentos del sector norte de la necrópolis de Passy con base en la morfología, la orientación y la proximidad.

En los recuadros se insertan los números de los monumentos que constituyen cada conjunto. La asociación de un monumento a otro puede hacer variar la identificación en el caso de una modificación (como ocurre con el monumento 8).

Mapa de Philippe Chambon.



talación, los mismos acondicionamientos y posiciones, orientaciones y objetos idénticos de uno a otro: las tumbas siempre están situadas a lo largo del eje central; por lo general, el dispositivo sepulcral comprende una tumba construida en la fosa, en la que hay un difunto dentro de un contenedor rígido portátil (Chambon, 2012); los sujetos fueron inhumados en posición extendida sobre la espalda a lo largo de un eje que, en general, corre de este a oeste; y el mobiliario es raro, pero predominan los utensilios de caza. El número de difuntos por módulo oscila en dos, cifra mínima si cada monumento sólo comprende a un sujeto, a tres o cuatro, y a seis y once en dos casos excepcionales. Las pequeñas variaciones del número de sujetos no permiten considerar una reproducción total; sin embargo, dado que el número mínimo parece ser de un sujeto por monumento y dos por módulo, ¿es posible que dos difuntos se encuentren en el centro del sistema y que su tipo de inhumación se haya reproducido de un módulo a otro?

Para intentar identificar a los difuntos, se hizo converger la información surgida de la antropología biológica con el análisis de los objetos asociados. La información nos llevó primero a duplicar el módulo básico. Mientras que, en una de las necrópolis, los módulos básicos corresponden a la asociación de un monumento de sepulturas masculinas con un monumento de sepulturas femeninas, en la mayoría de los casos, los módulos sólo comprenden sepulturas masculinas a lo largo del eje central. En el caso del segundo tipo de módulo básico, se pudo avanzar más en la percepción de su estructura con base en la identidad de los dos difuntos principales. Uno es un hombre adulto, anciano o “maduro”, que en ocasiones ostenta rasgos físicos originales (estatura, patologías), acompañado al menos de un objeto que sólo se encuentra con él en ese

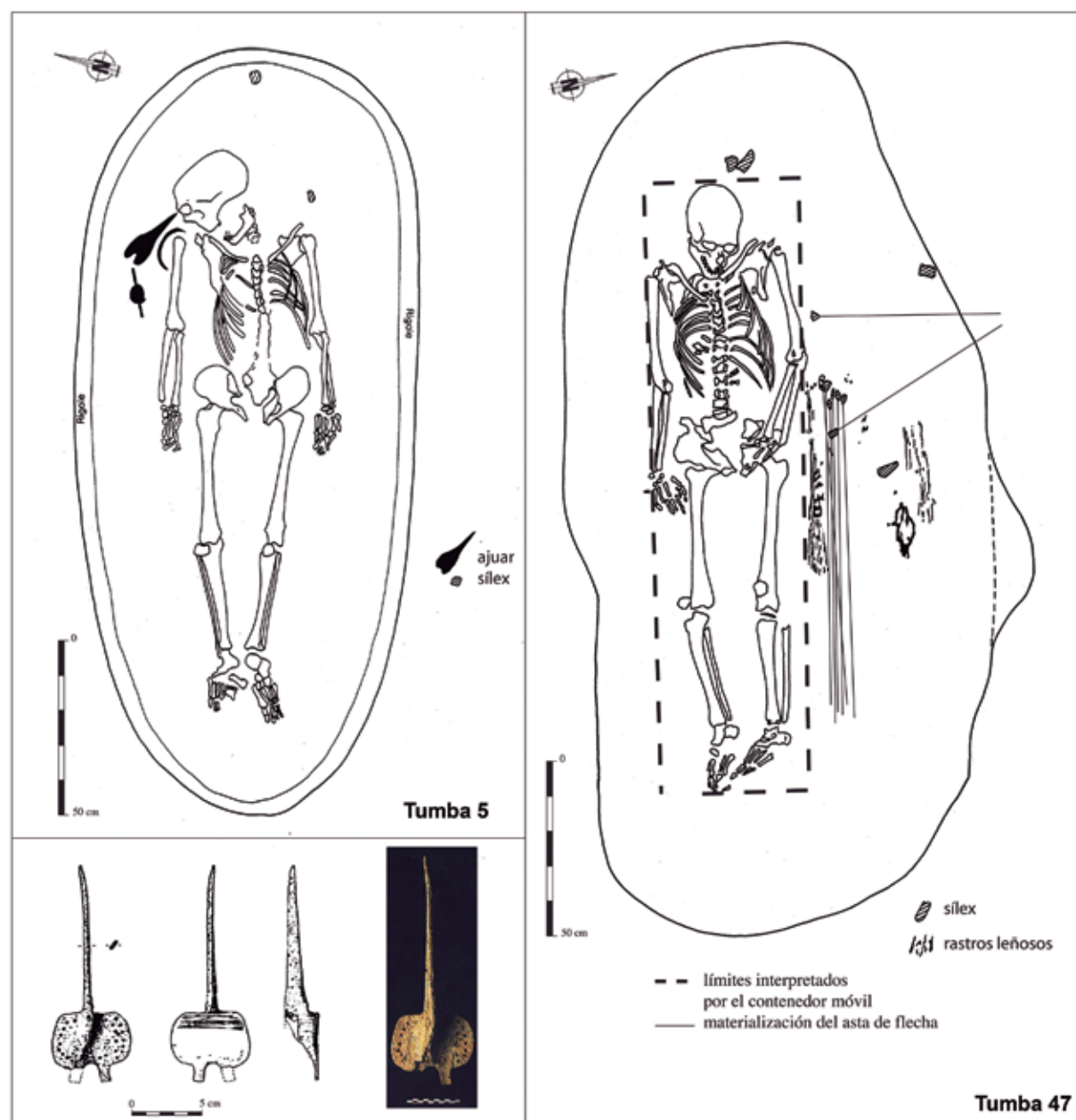
periodo: una espátula puntiaguda de hueso que originalmente tuvo un mango (Chambon y Thomas, 2010). El segundo es también del sexo masculino, muy a menudo un adulto joven, acompañado de los utensilios de caza, cuyos miembros superiores conservan las marcas de la práctica asidua de la caza (Thomas, 2011); en al menos un caso, un infante acompañado por el mismo material se encontró en lugar de esa categoría de adulto y, en otro caso, esa categoría de individuo está presente dos veces en el monumento.

El módulo básico masculino, que comprende esas dos categorías de individuos, pudo ser identificado cinco veces en tres yacimientos diferentes. En vista de las condiciones de conservación de los restos óseos, de la erosión de los monumentos y del número de yacimientos efectivamente explorados, esa cifra resulta significativa. Asimismo, es necesario añadir que, aun cuando no se pueda demostrar que corresponda a ese tipo de estructura, no existen datos que lo desmientan. En el caso del módulo masculino, en consecuencia, se debe llegar a la conclusión de que la repetición del módulo corresponde también a la reproducción de las sepulturas de las dos mismas categorías de sujetos: “el hombre de la espátula” y “el cazador”. Dado que la actividad valorizada en la muerte en el caso de uno de los dos sujetos fue ejercida sin duda alguna por el individuo (al menos la arquería), se puede proponer lógicamente que el lugar particular de esos sujetos en la necrópolis es un reflejo de su función social, incluso de su posición social. Tanto el reducido número de difuntos de esa categoría como la amplitud de los monumentos que les fueron dedicados incitan a creer que su función era importante o única en el grupo, singularmente en el caso de “el hombre de la espátula”, raro objeto que sólo acompaña a un sujeto por módulo (figura 4).

Figura 4. Los dos sujetos principales de las necrópolis monumentales: “el hombre de la espátula” (tumba 5) y “el cazador” (tumba 47).

Los dos ejemplos fueron encontrados en la necrópolis de Balloy (dibujos de P. Pihuit).

Dibujo y fotografía de una espátula proveniente de la necrópolis de Vignely, Seine-et-Marne (dibujos de M.-F. André; fotografía de C. Valéro).



Por otra parte, en fin, el módulo básico puede ser el teatro de una verdadera puesta en escena de “el hombre de la espátula”, como confirmación de su posición preeminente en el seno del conjunto: cuando el número de difuntos aumenta en el módulo básico, es siempre por el añadido de sujetos secundarios en torno a él, lo cual puede ser mediante dos cazadores instalados a uno y otro lado de su tumba y mediante el añadido de tumbas de infantes, como en Balloy (Chambon, 1997), o median-

te la instalación de otras dos sepulturas que lo enmarcan, como en Gron. El incremento del número de individuos en el seno de esos módulos no refleja una democratización de los monumentos; se trata de sujetos secundarios cuya presencia sólo se debe al sujeto principal y cuyo deceso pudo haber sido provocado: dos casos de inhumaciones dobles simultáneas de sujetos de edad cercana a la de los de Gron dan crédito a esa hipótesis.

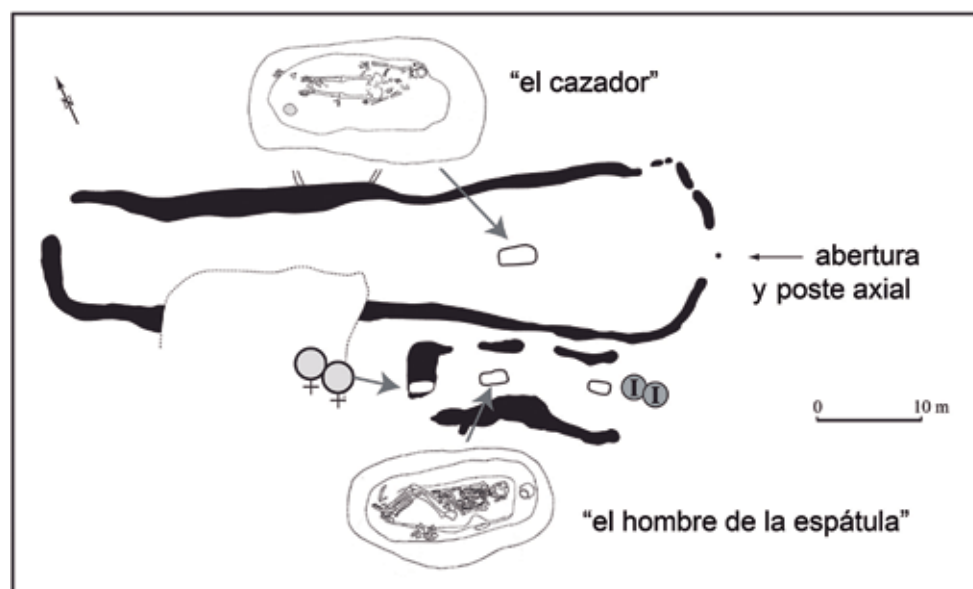
Finalmente, la reproducción de ese módulo básico señala, o bien, la convergencia en una misma necrópolis de difuntos de sociedades organizadas de igual manera, o bien, la continuidad de la misma posición social de una generación a otra en el seno del grupo y su presentación en la muerte, mientras no varíe la expresión funeraria.

UN JUEGO DE OPOSICIONES ESTRUCTURALES

Mientras que la combinación de los datos revela las estructuras elementales de las necrópolis monumentales, la investigación de oposiciones binarias permite organizar los hechos en un plano diferente, lo cual arroja una nueva luz sobre lo que inicialmente aparecía sólo como la elección de una gama de posibilidades.

Considérese como punto de partida el módulo básico de las necrópolis, es decir, una pareja de monumentos; la asociación no significa que los dos sean intercambiables; los dos monumentos no son equivalentes. Muy frecuentemente, las dimensiones son diferentes; y también los distingue el detalle de los acondicionamientos. El caso de Gron ilustra muy bien ese juego de oposiciones: el monumento septentrional es claramente más grande que su vecino; y su fachada oriental comprende una abertura, es decir, una interrupción en el trazado de la fosa que delimita el monumento, en la que se hizo una especie de hoyo para poste, lo cual no existe en el otro. Ese tipo de acondicionamiento está siempre presente en uno solo de los dos monumentos que componen el módulo (figura 5).

Cuando varios módulos están asociados en el seno de una misma necrópolis, los monumentos que comprenden remiten a fami-



lias morfológicas diferentes, lo cual es notablemente el caso en el sector norte de Passy, donde cada módulo se distingue sin dificultad por la forma de los monumentos; con corredor simple, con corredor de extremos globulares, con corredor de extremos ensanchados, monumentos de forma acampanada, etcétera.

Los individuos asociados a los monumentos también se prestan a un juego de oposición; así, en el tipo de módulo más frecuente, en el monumento sólo fueron inhumados individuos de sexo masculino a lo largo del eje central. Los difuntos femeninos encontrados en algunas ocasiones fueron inhumados en el exterior, como si se tratase de un rechazo.

Dos sujetos masculinos se encuentran en el centro del dispositivo; sin embargo, el mobiliario y sus características físicas los distinguen claramente: uno aparece como “el hombre de la espátula” y el otro está presentado como “el cazador”. Su posición social no es equivalente. “El hombre de la espátula” domina el conjunto.

La presentación que surge del mobiliario asociado a los difuntos se opone a la realidad de la economía de esas poblaciones. Aun cuando no se excluye que la caza haya tenido

Figura 5. El módulo básico de Gron (Yonne): dos monumentos que pertenecen a la misma familia morfológica, paralelos y cercanos; asociados, pero diferentes por lo que respecta a las proporciones y los acondicionamientos.

Dos sujetos distintos dominan el conjunto: “el hombre de la espátula” y “el cazador”. El primero está enmarcado por varias tumbas de comparsas (sepulturas dobles simultáneas; I: sujetos inmaduros).

Dibujo de Philippe Chambon.

una función importante en la alimentación de algunos individuos, singularmente en el caso de los sujetos asociados a los monumentos, es claro que la agricultura y la fauna alimentaban a la población de Cerny.

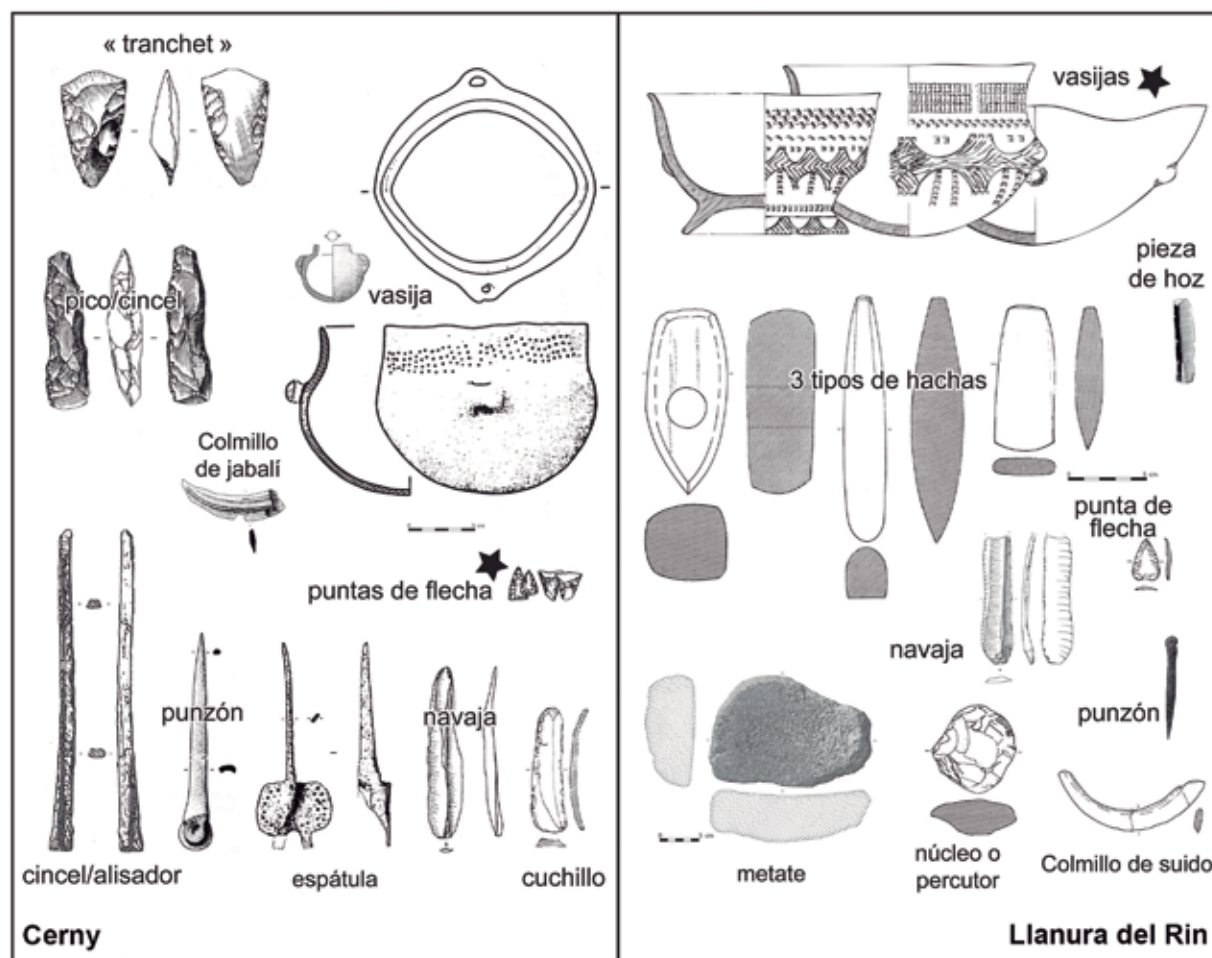
La valorización de la caza adquiere otro sentido más cuando se confrontan las necrópolis monumentales de la cuenca parisina con los cementerios contemporáneos de la llanura de Alsacia, 300 kilómetros al este. La filiación cultural común y el mismo dispositivo sepulcral extremadamente raro en el conjunto del Neolítico obligan a la confrontación de los datos. En Alsacia, no se ha encontrado resto alguno de monumentos. En ese caso, el mo-

biliario, que, a diferencia de lo que ocurre en la cuenca parisina, es muy abundante en las tumbas, concuerda completamente con lo que se encuentra en el hábitat: la cerámica es muy abundante y la fauna doméstica, los metates, las hoces y las hachas evocan sin ninguna ambigüedad el mundo doméstico y la agricultura (figura 6). En ello se encuentra, sin duda, una oposición binaria entre la caza y el mundo salvaje de Cerny, en la cuenca parisina, y la agricultura y el mundo doméstico del *Mittelneolithikum* (Neolítico Medio) renano (Chambon y Thomas, 2014).

Figura 6. La caza frente a la agricultura: conjuntos de objetos que se repiten en dos tumbas y más en el centro de Cerny, en la cuenca parisina, y en el *Mittelneolithikum* renano, con exclusión de los ornamentos y los restos de animales.

La estrella indica la categoría mayoritaria. La caza y el mundo salvaje predominan en Cerny, mientras que la agricultura y el mundo doméstico son omnipresentes en la llanura del Rin (las puntas de flechas son raras en ese contexto). Las dos sociedades eran agrícolas.

Dibujos de Philippe Chambon.



LAS NECRÓPOLIS MONUMENTALES: ¿CUÁL ES EL SENTIDO DEL DISCURSO FUNERARIO?

El ámbito Cerny, en la cuenca parisina, presenta un caso muy favorable para el análisis. Los datos son abundantes y se relacionan con diversos planos: monumentos, tumbas, difuntos y mobiliario; a diferencia de otros periodos o de otras regiones, en los que la tumba marca el desenlace del funeral, pero donde, finalmente, el discurso funerario constituye un elemento importante en el caso de Cerny. Consecuentemente, las pruebas de correlación entre los hechos resultan a menudo positivas; no obstante, ¿qué sentido atribuir al conjunto del discurso funerario?

Desde un punto de vista universal, el discurso funerario responde usualmente a cuatro necesidades: deshacerse del cadáver (aspecto técnico), eternizar la sociedad (aspecto social), prestar atención a los sentimientos de los parientes (aspecto sentimental) e instalar al difunto en su nuevo hogar (aspecto ideológico) (Thomas, 1980; Leclerc, 1991). El discurso funerario pone en juego a múltiples interlocutores, pero no todos están físicamente presentes: por una parte, el muerto, la muerte y los otros muertos; por otra parte, los parientes, el grupo y los otros. Descodificar a qué necesidad responde cada operación, cuándo y cómo intervienen los diferentes actores del discurso es objetivamente imposible en el caso de los funerales contemporáneos: a las sociedades les gusta embrollar las pistas, utilizando medios únicos para hacer frente a diferentes problemas y disimulando los propósitos. En consecuencia, se comprenderá fácilmente que los datos parciales surgidos de la arqueología casi no permiten abordar toda la complejidad del discurso funerario en el caso de las sociedades prehis-

tóricas; no obstante, resulta tentador recurrir a los datos con el propósito de identificar a qué necesidad respondía tal o cual operación, a quién estaba dirigido tal o cual fragmento del discurso funerario.

En el caso de las necrópolis monumentales, se suele postular que el componente social domina el conjunto. La expresión de funciones o, más probablemente, de posiciones sociales corresponde a una proyección de la organización social en la muerte, al menos parcialmente. La reproducción de los mismos valores, tanto en el tiempo como en el espacio, explica el deseo de eternizar la sociedad: el rey ha muerto, ¡viva el rey! ¿Cuál era exactamente la posición social del personaje central de las necrópolis de Cerny? Su autoridad, presentada en el muerto, se prolongaba más allá de la vida; era, antes bien que un personaje influyente, un dirigente temporal o espiritual, identificado mediante una insignia; no obstante, esa posición social parecía estar ligada a ciertos sujetos ancianos de la comunidad, lo cual parece poco compatible con una herencia estricta. A la inversa, los cazadores eran designados como tales a veces desde la infancia.

La muerte no era la misma para todos. Únicamente una minoría de sujetos tenía un lugar en las necrópolis monumentales; se desconoce el destino de los otros. ¿Sólo se recordaba a algunos difuntos? Si bien es cierto que la sociedad se proyectaba en la muerte, también lo es que lo hacía mediante una ideología funeraria. Abordar el sistema de creencias es evidentemente un empeño imposible; no obstante, claramente, ciertos indicadores hacen referencia a él. A ese respecto, es necesario mencionar el valor que se atribuía a la caza y al mundo salvaje, lo que, sin embargo, abre una amplia gama de posibilidades en cuanto a las creencias que pudieron estar asociadas a

ellos. Además, no se debe disociar esa temática del mundo doméstico y la agricultura, que “los vecinos” renanos ponían en valor. Parece simplista considerar que el devenir del difunto estuviese ligado a un mundo vuelto salvaje en un caso, contra un mundo domesticado en el otro.

La tristeza de los allegados por un pariente desaparecido o del grupo por un dirigente no se expresa en la tumba. La codificación rígida del depósito y la organización del módulo básico no dejaban lugar a la libre manifestación de los sentimientos. Incluso en el caso de los niños, no se distingue un carácter individual del depósito, sino siempre de las decisiones impuestas. Sólo se puede presumir que el dolor de la pérdida encontraba su expresión en las fases del funeral que precedían al depósito en la tumba.

En lo concerniente al cadáver mismo, se le enterraba rápidamente después del deceso; se cerraba la tumba antes de que la descomposición comenzara realmente y ya no se reabría, salvo excepcionalmente; y con ello, se ocultaba el cadáver en putrefacción a la mirada de los vivos; todo ello hace creer que la elaboración del monumento había sido anterior al deceso del individuo principal, o bien, que su construcción se terminó mucho después de la inhumación propiamente dicha. Los indicios arqueológicos inducen a preferir la segunda hipótesis.

Poder identificar a los destinatarios de los diferentes componentes de las prácticas funerarias es casi ilusorio: existen pocos indicadores particulares. En consecuencia, los monumentos eran una manera de situarse frente a los otros, de indicar la fuerza de la comunidad a los grupos vecinos, y, probablemente, también eran una manera de dialogar con la muerte, realidad descarnada o divinidad, aunque también una manera de testimo-

niar al difunto el respeto, el reconocimiento o la piedad del grupo; asimismo, finalmente, el hecho de esforzarse por reproducir el mismo grupo de monumentos que había sido erigido con anterioridad se puede percibir como el deseo de indicar a la comunidad de los muertos que podían acoger entre sí a los nuevos difuntos y considerarlos como sus iguales.

UN ANÁLISIS INTRÍNSECO EN LA PREHISTORIA

Los medios de la arqueología para comprender el discurso funerario no pueden apoyarse en la observación del desarrollo de los funerales ni en la experiencia de un informante. Para el prehistoriador, el enfoque de una temática tan compleja como la representación de la muerte de las sociedades del pasado va acompañado a menudo de una gran frustración ante la vastedad de lo que no se sabe. Ante ella, la tentación de “llenar los vacíos” con las observaciones o las interpretaciones de las disciplinas hermanas de la antropología social es a menudo grande. Asimismo, el resultado lleva únicamente a reproducir una sociedad actual o medianamente actual en el pasado o, también, a componer una quimera, a hacer una labor de remiendos que integra algunos fragmentos provenientes de horizontes diversos.

Con todo, los datos arqueológicos constituyen otros tantos testimonios directos del discurso funerario, aunque se trata únicamente de testimonios desorganizados, de una sintaxis cuyo orden no nos es comunicado. El análisis estructural y la construcción estructuralista son herramientas que permiten paliar esa gramática desfalleciente; asimismo, en fin, permiten hacer un análisis intrínseco de los datos, evitando los problemas ligados a la

utilización de poblaciones de referencia, bien conocidos por los estadísticos. Como en el caso de la antropología, la construcción o, más bien, la reconstrucción hecha en este estudio

es tanto más sólida cuanto que utiliza un gran número de datos iniciales, en este caso, los indicios arqueológicos.

BIBLIOGRAFÍA

- CHAMBON, Philippe, 2012, « *Regards sur la mort au Néolithique moyen* », Mémoire d'Habilitation à Diriger des Recherches, Bordeaux, Université de Bordeaux 1.
- , 2003, « Revoir Passy... La nécropole monumentale Cerny de Passy (Yonne) à la lumière de celle de Balloy (Seine-et-Marne) », *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. 100, n° 3, pp. 505-515.
- , 1997, « La nécropole de Balloy les Réaudins, approche archéo-anthropologique », in Constantin, Claude, Daniel Mordant et Daniel Simonin (eds.), *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*, pp. 489-498.
- CHAMBON, Philippe et Jean-Marc PÉTILLON, 2009, « Des Chasseurs Cerny ? », *Bulletin de la Société préhistorique française*, t. 106, n° 4, pp. 761-783.
- CHAMBON, Philippe et Aline THOMAS, 2014, « Approche structurale des nécropoles monumentales du V^e millénaire dans le bassin Seine-Yonne », *Bulletin de la Société préhistorique française*, tome 111, n° 2, pp. 275-290.
- , 2010, "The first monumental cemeteries of western Europe: the 'Passy type' necropolis in the Paris basin around 4500 BC", *Journal of Neolithic Archaeology*, October 19, URL: <<http://www.jna.uni-kiel.de/index.php/jna/article/view/37>>.
- CONSTANTIN, Claude, Daniel MORDANT et Daniel SIMONIN (eds.), 1997, *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*. Actes du Colloque International de Nemours, mai 1994, Nemours, Mémoires du Musée de Préhistoire d'Ile-de-France, 6, Editions APRAIF.
- DELOR, Jean-Paul *et al.*, 1997, « L'implantation des nécropoles monumentales au sud du Bassin Parisien », in Constantin, Claude, Daniel Mordant et Daniel Simonin (eds.), *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*, pp. 381-395.
- DUHAMEL, Pascal et Magdalena MIDGLEY, 2004, « Espaces, monumentalisme et pratiques funéraires des sociétés néolithiques en voie de hiérarchisation : les nécropoles monumentales Cerny du bassin Seine-Yonne », in Baray, Luc (ed.) *Archéologie des pratiques funéraires : approches critiques*, Actes de la table ronde de Bibracte, Glux-en-Glenne, Coll. Bibracte, Centre archéologique européen, juin 2001, pp. 211-248.
- DUHAMEL, Pascal et Daniel MORDANT, 1997, « Les nécropoles monumentales Cerny du bassin Seine-Yonne », in Constantin, Claude, Daniel Mordant et Daniel Simonin (eds.), *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*, pp. 481-488.

- LECLERC, Jean, 1990, « La notion de sépulture », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, Nouvelle Série, t. 2, fascicule 3-4 : Anthropologie et archéologie : dialogue sur les ensembles funéraires, pp. 13-18.
- LEROI-GOURHAN, André, Gérard BAILLOUD, Michel BRÉZILLON et Claire MONMIGNAUT, 1962, « L'hypogée II des Mournouards (Mesnil-sur-Oger, Marne) », *Gallia Préhistoire*, t. 5, fascicule 1, pp. 23-133.
- LEROI-GOURHAN, André et Michel BRÉZILLON, 1966, « L'habitation magdalénienne n° 1 de Pincevent près Montereau (Seine-et-Marne) », *Gallia-Préhistoire*, t. 9, fascicule 2, pp. 263-385.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MORDANT, Daniel, 1997, « Le complexe des Réaudins à Balloy : enceinte et nécropole monumentale », *in* Constantin, Claude, Daniel Mordant et Daniel Simonin (eds.), *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*, pp. 449-479.
- SIDÉRA, Isabelle, 1997, « Le mobilier en matières dures animales en milieu funéraire Cerny : symbolisme et socio-économie », *in* Constantin, Claude, Daniel Mordant et Daniel Simonin (eds.), *La Culture de Cerny, Nouvelle économie, nouvelle société au Néolithique*, pp. 499-513.
- THOMAS, Aline, 2011, « *Identités funéraires, variants biologiques et facteurs chronologiques : une nouvelle perception du contexte culturel et social du Cerny (Bassin parisien, 4700-4300 avant J.-C.)* », Thèse de Doctorat en Anthropologie biologique, Bordeaux, Université de Bordeaux 1.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1980, *Le cadavre : de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Éditions Complexe.

LAS NECRÓPOLIS DE TÚMULOS DE BAHREIN: UN PAISAJE Y UNA PRÁCTICA FUNERARIA ORIGINAL DEL ORIENTE PRÓXIMO EN LA EDAD DEL BRONCE*

PIERRE LOMBARD

Un aspecto asociado directamente a la muerte y que a menudo se pasa por alto en los estudios que se dedican a ésta es el del “paisaje funerario” que se genera en casi todos los casos. Del pequeño cementerio de aldea hasta los vastos espacios militares conmemorativos

vinculados con los conflictos modernos, pasando por las ricas necrópolis de la antigüedad, un conjunto de “últimas moradas” puede, de hecho, constituir un hito muy característico del entorno, por poco que se haya deseado que formase parte de la memoria colectiva.

Si acaso hay algún lugar en el mundo donde la noción de paisaje funerario reviste un significado muy particular, sin duda alguna, es la isla principal del archipiélago de Bahrein, en el golfo Pérsico o golfo Árabe-Pérsico (figura 1), la cual comprende aún hoy la mayor concentración del mundo de sepulturas bajo túmulos, testimonios de la civilización de Dilmún, que se desarrolló en esa región del Oriente Próximo, de finales del tercer milenio al año 1750 a. e. c., aproximadamente. Ese conjunto funerario único de la Edad del Bronce estaba disperso en una decena de necrópolis distintas: Isa Town

Figura 1. El archipiélago de Bahrein, en el golfo Árabe-Pérsico.

Mapa de Pierre Lombard.



* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

North, Isa Town South, Saar, Janabiyah, 'Alí, Buri, Karzakkan, Malikiyah, Dar Kulayb y Umm Jidr. Originalmente, se extendía sobre una superficie de aproximadamente 30 kilómetros cuadrados, lo que lo hacía, al mismo tiempo, impresionante y omnipresente (figura 2).

Se puede suponer que hasta el decenio de 1960 lo esencial de los túmulos de Bahrein se había preservado: una fotografía aérea panorámica de noviembre de 1959, presentada recientemente en el marco del Proyecto de los Túmulos Funerarios de Bahrein (The Bahrain Burial Mound Project), establecido en 2006 entre la Dirección de Arqueología y Patrimonio de Bahrein y el Museo Moesgård, de Dinamarca, permitió evaluar con gran precisión su número en 75 023 (Laursen, en preparación). La enumeración, establecida hoy en día sobre bases sólidas, permite revisar a la baja las diversas estimaciones que habían sido propuestas hasta 1983: de cien mil tumbas (Bibby, 1954: 132; 1970: 78) a más de 170 mil (Larsen, 1983: 45); concentración que, no obstante, sigue siendo excepcional (figuras 3 y 4).

Después de recordar el contexto particular en que se llevan a cabo las investigaciones actuales sobre los túmulos de Bahrein (primera parte), se presenta su tipología y arquitectura, así como el depósito funerario asociado a ellos y las indicaciones cronológicas que proporciona este último (segunda parte); finalmente, se examina el grado en que el estudio de las necrópolis de Dilmún permite discernir la compleja organización social que acompañó y estructuró esa cultura a finales del tercer milenio y en el primer cuarto del segundo milenio antes de nuestra era (tercera parte).



Figura 2. Localización de las necrópolis de túmulos, en la isla principal de Bahrein.

Según los datos de Højlund *et al.*, 2008: 145, fig. 2.



Figura 3. La necrópolis de Karzakkan.

Cortesía de BACA (Bahrain Authority for Culture and Antiquities/Autoridad de Bahrein para la Cultura y las Antigüedades).



Figura 4. Túmulos de tipo "reciente" de la necrópolis de Buri.

Fotografía de Pierre Lombard.

¿LA ISLA DE LOS MUERTOS?

La representación más antigua de los túmulos de Bahrein se remonta a 1535, fecha en la que, de manera completamente inesperada, un cartógrafo portugués se dedicó a identificarlos en una representación de la isla (“Tavoa de Barem”; véase Kervran *et al.*, 2005: 358 y fig. 156). La mayoría de los viajeros occidentales del siglo XIX y principios del siglo XX, muchos de ellos arqueólogos –o que se consideraban como tales–, describieron también en detalle las inmensas necrópolis, insistiendo por lo general en su impresionante impacto visual en medio de un paisaje monótono y desértico.

Las necrópolis de la Edad del Bronce, identificadas y después estudiadas parcialmente en una época en que constituían la única perspectiva arqueológica de Bahrein, suscitaban numerosas interrogantes o hipótesis en cuanto a sus constructores: dado que hasta entonces no se había identificado en la isla ningún habitante antiguo, resultaba tentador refutar su carácter nativo, para inclinarse por una práctica funeraria llegada del exterior. Así, según Ernest Mackay, enviado en misión a Bahrein en 1925 por el gran egiptólogo Flinders Petrie: “dado que [...] es probable que en los tiempos antiguos no hubiese una población suficientemente numerosa para explicar el considerable número de túmulos de la isla [...], debemos llegar a la conclusión de que la gente enterrada en Bahrein fue traída de alguna parte del continente, cuyo punto más cercano está a sólo 30 kilómetros de distancia” (Mackay, 1929: 27). Aun cuando la hipótesis con que se intentaba identificar a la cercana península Arábiga como el candidato más probable no podía parecer absurda, debido a la inexistencia de indicios locales, es evidente, no obstante, que los elementos uti-

lizados por E. Mackay para validarla parecen ser muy poco convincentes: lo más que logró fue hacer la observación de que la abertura de los túmulos, sistemáticamente orientada en dirección del continente, y la presencia de huevos de avestruz entre el material funerario, así como de vasijas de fondo redondo, “claramente más apropiados en el caso de un país arenoso que del suelo rocoso de Bahrein” (Mackay, 1929: 28), parecían justificar la hipótesis “arábiga”.

La teoría de la “isla de los muertos”, sugerida ya en 1879 por el capitán E. L. Durand, uno de los primeros exploradores occidentales de Bahrein, tuvo larga vida (Durand, 1879: 9-10). El antropólogo estadounidense Carl Lamberg-Karlovsky la retomó incluso hace apenas una treintena de años en varias contribuciones, entonces intensamente controvertidas (1982 y 1986): trataba de demostrar que esa situación excepcional se debía indudablemente al carácter sagrado del “país de Dilmún” para los sumerios, que veían en ella –efectivamente– una tierra bendecida por los dioses, una forma de paraíso (en el sentido del *paradéisos* griego) y, asimismo, un lugar de vida eterna, donde los dioses de sumeria habían establecido la residencia del héroe Ziusudra, sobreviviente del Diluvio (a esos respectos, véase André-Salvini, 1999). En consecuencia, es conveniente considerar incluso que Bahrein no solamente había acogido inhumaciones provenientes del continente árabe, sino también que numerosos túmulos abrigaban las sepulturas secundarias de los sumerios que habían deseado ser inhumados en esa tierra sagrada; sin embargo, ya en el decenio de 1950, los trabajos iniciales de la expedición danesa de Moesgård, que pusieron de manifiesto los primeros sitios de culto o vivienda contemporáneos de los túmulos, habían demostrado, parece, el carácter claramente aventurado de

esa interpretación (Bibby, 1970: 34). Los primeros análisis paleodemográficos de Bruno Frohlich, fundados, no obstante, en estimaciones mucho más altas del número real de túmulos, demostraban ya que una simple población insular de una decena de miles de personas a lo largo de cinco siglos, que disponían ya de una esperanza de vida de aproximadamente 40 años, bastaba ampliamente para ocupar el conjunto de las tumbas de Bahrein (Frohlich, 1986: 59-62). Las últimas estimaciones de Laursen (en preparación), ya corregidas, van en el mismo sentido y han desacreditado definitivamente esa hipótesis tan poco seria. Los estudios más recientes (Højlund, 2007; Laursen y Johansen, 2007; Olijdam, 2010; Laursen, en preparación) establecen también una relación evidente entre las diversas concentraciones de túmulos y los sitios de vivienda hoy en día excavados o identificados (véase sobre todo Olijdam, 2010: 142, fig. 2).

TIPOLOGÍA Y CRONOLOGÍA DE UNA PRÁCTICA FUNERARIA COMUNITARIA

Las necrópolis bajo túmulos de Bahrein se constituyeron a lo largo de un periodo de varios siglos y evolucionaron significativamente entre finales del tercer milenio y el primer cuarto del segundo milenio a. e. c. Ya en 1943, el investigador estadounidense Peter Cornwall (1943: 231-233) propuso una primera distinción tipológica, la cual sería ampliamente confirmada por las excavaciones más extensas emprendidas en el decenio de 1980 (véase sobre todo Cleuziou *et al.*, 1981; Ibrahim, 1982; Lowe, 1986; Frohlich, 1986). En realidad, hay dos tipos principales de sepulturas que se suceden cronológicamente.

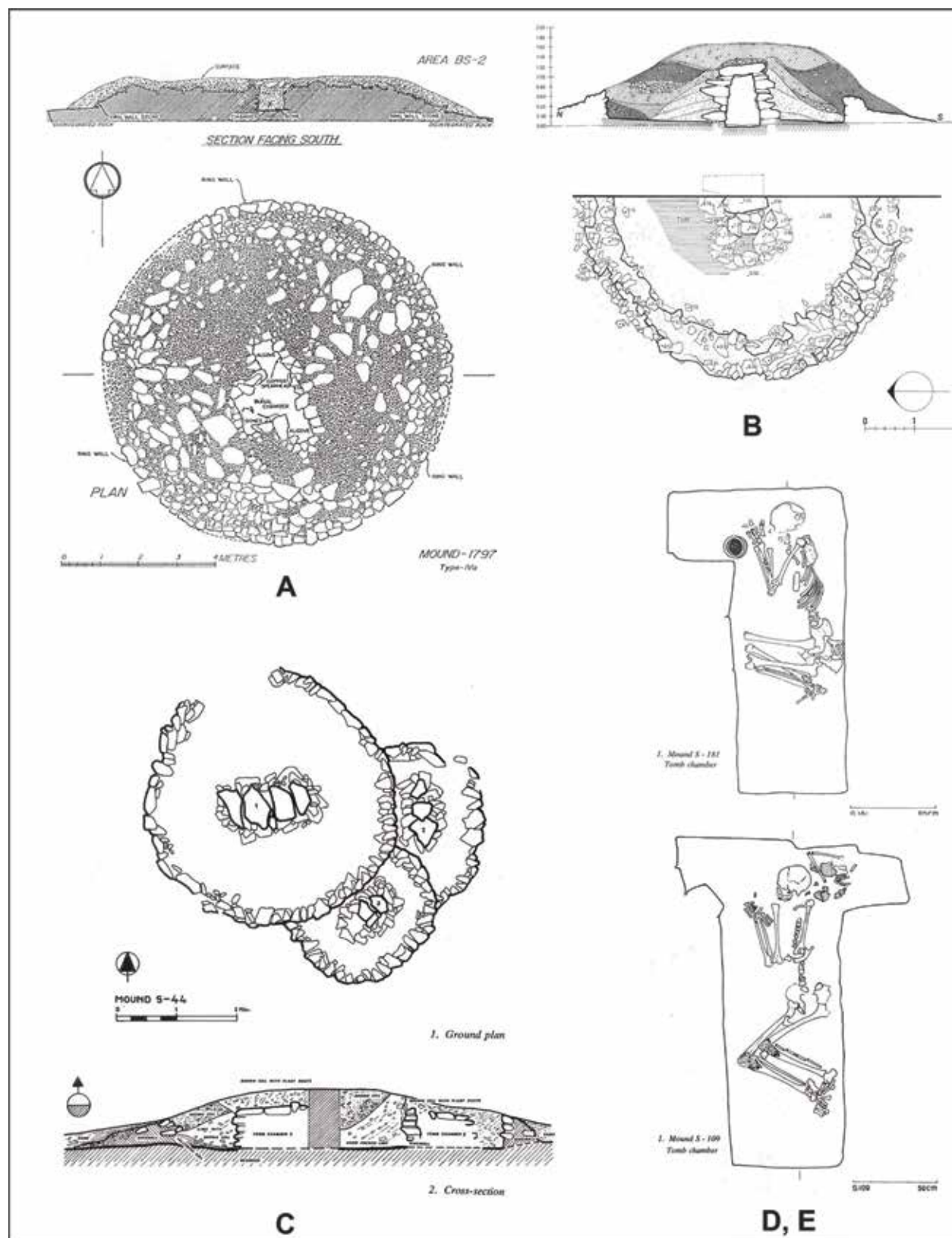
El “tipo antiguo” (*early type*; o tipo Rifa’a en la literatura arqueológica) consiste en un túmulo generalmente bajo (no más de un metro de altura, en general), de cima llana, que presenta un relleno característico de bloques de piedra y grava (figura 5, dibujo A). La cámara funeraria central, toscamente delimitada, carece totalmente de piedras que la cubran y su reducido tamaño sólo permite el depósito de un esqueleto en posición fetal. 28 mil túmulos de ese tipo han sido identificados en las laderas norte y oeste de la capa anticlinal que constituye el centro de la isla de Bahrein, cerca de la actual ciudad de Rifa’a, donde se concentra exclusivamente su localización. Esa primera generación de túmulos, donde se encontró material funerario que comprende importaciones características del sur de Mesopotamia y de la vecina península de Omán, ha sido fechada por lo general como perteneciente al periodo de 2200 a 2050 a. e. c. (Lombard, 1999: 56-58, catálogo 7-12; Laursen, 2010: 117, 129-130).

Los túmulos del “tipo reciente” (*late type*; o tipo Barbar) se distinguen fácilmente de sus antecesores. Se encuentran distribuidos en la parte norte y oeste de la isla en ocho concentraciones (figura 2) que muestran una fuerte expansión espacial en comparación con el tipo anterior. Los túmulos “recientes”, de forma cónica muy regular, presentan un relleno compuesto exclusivamente de tierra y grava de nódulo reducido, limitado por un muro anular poco elevado (figura 4 y figura 5, dibujo B), y abrigan una cámara funeraria cuidadosamente construida en saliente, cubierta siempre por varias grandes losas tabulares, cuya superficie puede alcanzar hasta tres metros de largo por aproximadamente un metro de ancho. Una o dos alcobas acondicionadas en el lado este, destinadas a recibir las ofrendas,

Figura 5. Vistas de planta y transversal de los túmulos de tipo “antiguo” (A), y “reciente” (B, C).

Dos tipos de cámaras funerarias (D, E).

Diversas necrópolis. Según Srivastava 1991: 224, fig. 40 (A); Cleuziou *et al.*, 1981: 39-40, fig. 3-4 (B); Ibrahim 1982: 124, fig. 14 y 118-119, fig. 9-10 (C, D, E).



confieren a la cámara funeraria un plano en L o en T (figura 5, dibujos D, E). El material funerario presente en esas sepulturas abarca un periodo de aproximadamente tres siglos, de 2050 a 1750 a. e. c. (Lombard, 1999; Højlund, 2007: 20-23, 121-122; Olijdam, 2010).

Los túmulos del tipo “reciente” representan la gran mayoría de los montículos funerarios de la isla (cerca de 50 mil) y son esencialmente los que nos interesan en esta contribución. Además del esquema básico antes mencionado, son testimonio también de una diversificación arquitectónica más extensa, que parece reflejar una sociedad más dinámica. Así, además de las numerosas concentraciones de tumbas individuales de cámara única, simples pero de construcción siempre esmerada, se puede identificar –en ocasiones en una misma necrópolis– uno o varios túmu-

los mucho más elaborados que comprenden cámaras colectivas, a veces de dos niveles: se trata de monumentos infinitamente más impresionantes que requirieron una participación colectiva más considerable y a los que en general se considera –sin sorpresa alguna– como destinados a recibir a los gobernantes o a los miembros de la élite de una población, cuyo estrato social inferior parece haber sido inhumado en el primer tipo de túmulos. En un sector en especial de la necrópolis de ‘Alí, el agrupamiento de una veintena de túmulos de ese género, que pueden alcanzar hasta 10 metros de altura (por 25 metros de diámetro en la base) fue calificado incluso –en un consenso casi general– como necrópolis “real” (Bibby, 1970: 356-358; Breuil, 1998: 264 y ss.; Højlund, 2007: 134-135; Laursen, 2008: 160-165) (figura 6).



Figura 6. El sector de los “túmulos reales”, en el norte de la necrópolis de ‘Alí.

Cortesía de BACA.

*Los túmulos de cámara individual:
una práctica “básica”*

El tipo reciente básico, simple y normalizado, es, sin duda alguna, el más conocido en la actualidad. Las excavaciones o los estudios de conjunto de los últimos años han confirmado sobre todo la primera intuición de E. Mackay (1929: 5) y demostrado que su forma en túmulo no reproduce su aspecto original, sino que sólo es el resultado de su lenta erosión. En la antigüedad, los miles de túmulos de Dilmún tenían el aspecto, no de montículos redondeados, sino de torres bajas y cilíndricas, que se han desmoronado y desplomado progresivamente (véase sobre todo Velde, 1994: 65-68; Breuil, 1998: 267; Højlund, 2007: 33-36); consecuentemente, el paisaje funerario en la Edad del Bronce, poblado de miles de unidades cilíndricas, difería mucho del actual.

Mediante la excavación concienzuda de los túmulos se logró demostrar que las tumbas fueron edificadas en dos etapas: la primera fase de construcción, posiblemente bajo el mando en vida del propio futuro ocupante, consistía en edificar la cámara funeraria hasta la cúspide, así como el muro circular del monumento. El espacio entre el muro del recinto (de un diámetro medio que variaba entre seis y diez metros) y la cámara se rellenaba con tierra y grava. Así, la tumba podía permanecer abierta durante todos los años que precedieran al deceso de su futuro ocupante. Cuando éste fallecía, se depositaba su cuerpo en decúbito lateral, con la cabeza apuntando al norte, las piernas y los brazos flexionados y las manos vueltas hacia el rostro (figura 5, dibujos D, E y figura 7).

Después del depósito de una ofrenda funeraria, se cubría entonces el techo de la cámara con varias losas llanas y una última capa de tierra sellaba la cúspide de la construcción

cilíndrica. El proceso de construcción en dos etapas distintas fue confirmado por la estratigrafía del relleno de varios túmulos de Bahrein y por la presencia frecuente de una o varias capas delgadas de arena depositadas por el viento y situadas al nivel de la interrupción de la construcción en espera de la inhumación; a menudo se ha observado una capa similar bajo los restos del difunto, prueba de la exposición de la cámara funeraria durante cierto lapso. ¿Deben llevarnos esos ejemplos precisos a generalizar la práctica de la construcción anticipada al conjunto de la *praxis* funeraria local? Si la hipótesis se verificase, no carecería de consecuencias para la percepción sociológica de la “última morada” en el seno de la cultura de Dilmún: de haber sido así, entonces el comanditario del monumento –y futuro ocupante– podía intervenir para decidir sobre el tamaño y aspecto de la tumba y sobre la manera como deseaba “mostrarse en la muerte al resto de la comunidad” (Breuil, 1998: 274).

Si bien es cierto que, por naturaleza, el túmulo básico y su cámara central son siempre individuales, a menudo se observa que otras tumbas semicilíndricas más pequeñas fueron adosadas en ocasiones a la construcción central para recibir sepulturas de niños, probablemente asociados a la sepultura central por un lazo familiar (figura 5, dibujo C). Se supone que, en numerosos casos, pudieron preceder al deceso del ocupante de la cámara principal.

En la literatura arqueológica, el túmulo básico, el más común, llegó a ser en realidad la inhumación “normal” de la cultura de Dilmún; no obstante, todavía existen algunas interrogantes respecto a ese uso. ¿Se trataba de un ritual comunitario ineluctable? Si se excluyese a la élite, ¿se podría considerar que correspondía al conjunto de la población dilmuní? ¿Existía en Bahrein un segmento



Figura 7. Una cámara funeraria y su inhumación.

Cortesía de BACA.

social inferior que no gozaba del beneficio de ese tipo de sepultura? ¿Tenían acceso a él los numerosos extranjeros que probablemente vivían en esa estratégica plataforma comercial de la Edad del Bronce?

El túmulo con pozo de acceso y cámara múltiple: la sepultura de la élite y de los reyes

Los grandes túmulos observados en las necrópolis de 'Alí o Janabiyah, contemporáneos por lo general del tipo individual normalizado, siguen el mismo plano, pero transformado marcadamente por la concepción misma de la cámara central, la cual, de dimensiones mucho más considerables (de seis a ocho metros de longitud), aquí suele superponerse a un segundo espacio de idéntico tamaño, que

también se atribuye a una vocación funeraria. La interpretación de estos dos espacios de enterramiento –*a priori* siempre individuales– sigue en debate, complicada por el saqueo generalizado de estos grandes monumentos o por su frecuente reutilización en las fases posteriores.

Estas tumbas “reales” o “elitistas” tienen accesos especiales, la mayoría de las veces bajo la forma de un pozo vertical de forma cuadrangular, de dos a cuatro metros de lado, con una profundidad que, dependiendo de la altura del monumento, puede superar los ocho o diez metros. La abertura está situada en la cima del túmulo y desemboca en la entrada de cada cámara funeraria (figura 8).

Al igual que los túmulos “básicos”, estos grandes monumentos presentaban un aspecto muy diferente en la antigüedad. Es conveniente reconstruir figuradamente –como en el



Figura 8. Túmulo “elitista” de la necrópolis de Janabiyah.

Cortesía de BACA.

caso de los primeros— el muro del recinto anular y cilíndrico y, asimismo, un segundo muro superpuesto, de diámetro más restringido, destinado a retener el relleno de grava y tierra que rodeaba el pozo de acceso y, eventualmente, las cámaras funerarias superiores. El segundo muro, completamente identificado en varios túmulos de Janabiyah, por ejemplo (figura 8), contribuía a dar al edificio final una forma escalonada muy particular. Asimismo, sobre uno de los túmulos de Saar se reconstruyó un tercer muro concéntrico (Ibrahim, 1982, fig. 28 y lámina 35.1; analizado por Velde, 1994: 68). Habida cuenta de las considerables dimensiones de esos monumentos (que en ‘Alí varían de 15 a 50 metros de diámetro y de cinco a 12 metros de altura), el efecto debió de haber sido mucho más impresionante que el que experimenta el observador en el presente.

Los ajuares funerarios: un ritual recurrente afectado por el saqueo

En todos los tipos de tumbas, el depósito de ofrendas era un elemento constante del ritual de la inhumación. Su tratamiento e interpretación, limitados a los pocos cientos de túmulos individuales cuyo contenido ha sido publicado (Olijdam, 2010: 144) son siempre difíciles debido al saqueo cuasi sistemático de las sepulturas (99% de ellas, según Lowe, 1986: 82). La importancia del fenómeno en Bahrein puede explicarse por la visibilidad de las tumbas sobre el suelo, ya se haya tratado de la voluntad deliberada de señalar el monumento (véase *supra*), ya de la limitación impuesta por las posibilidades de excavación del zócalo rocoso.

La fecha de los saqueos es incierta: numerosos arqueólogos sitúan esa actividad poco tiempo después de las inhumaciones (Breuil, 1998: 273; Olijdam, 2010: 146), mientras que F. Højlund (2007: 36) considera que el periodo de desaparición de la cultura “clásica” de Dilmún fue posterior a 1750 a. e. c. A falta evidente de todo reciclaje del material funerario en las inhumaciones propias de la fase de decadencia, la primera hipótesis parece ser la más favorable. Sea lo que hubiere sido, se observa cierta resignación de los constructores ante un fenómeno que probablemente consideraban inevitable, a pesar de que habrían podido limitarlo fácilmente, si no impedirlo, reforzando la cámara funeraria y su acceso. El saqueo, como ha ocurrido por lo general en el caso de las necrópolis antiguas, es siempre selectivo: se buscan sobre todo objetos de cobre o de metal precioso y se dejan las otras categorías de artefactos en las que se pueden basar las determinaciones cronológicas.

El fechamiento del material funerario de la Edad del Bronce de Bahrein transmite la ruptura tipológica observada entre los túmulos del tipo “antiguo” y los del tipo “reciente”: los dos horizontes cronológicos ya mencionados (*ca.* 2200-2050 y *ca.* 2050-1750 a. e. c.) tienen un eco exacto en la estratigrafía de referencia del sitio de vivienda de Qal’at al-Bahrein, que establece una clara distinción entre los dos primeros periodos de ocupación del sitio (ciudad I y ciudad II, esta última subdividida en varias fases) y los tipos de cerámica asociados con ellos.

La diversificación más amplia ya observada en la arquitectura de los túmulos del tipo “reciente” se encuentra también en el material funerario, el cual está compuesto en su gran mayoría por cerámica utilitaria o pintada, que se encuentra en las fases IIa y IIc de Qal’at

al-Bahrein. Comprende también numerosos artefactos importados que ilustran la función de plataforma de redistribución económica que ejercía Bahrein entre sus socios comerciales de Sumeria, del mundo iraní (Elam, Marhashi), de la península de Omán y del río Indo; asimismo, algunas vasijas de piedra suave (clorita o esteatita), canastos embetunados o huevos de avestruz, a veces pintados, completaban esos contenedores de uso incierto: ¿almacenamiento de víveres destinados al difunto?, ¿productos específicos del ritual funerario (aceites, ungüentos)?, o, ¿restos de banquetes funerarios? Los adornos personales (atuendos, collares y sellos), así como las vasijas o las armas de cobre –botín preferido de los saqueadores de tumbas–, son infinitamente más raros (Breuil, 1998: 172-273; Lombard, 1999a; Olijdam, 2010).

LOS TÚMULOS DE BAHREIN: REFLEJO DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y SOCIAL DE DILMÚN

Los estudios recientes muestran el grado en que las prácticas funerarias del Bahrein de la Edad del Bronce reflejan no solamente –sin sorpresas– la estructura social de la población de Dilmún sino también su evolución político-histórica.

La sociedad poco jerarquizada, fundada en los lazos familiares o tribales, que se sabe existió durante una gran parte del tercer milenio antes de nuestra era en la provincia oriental de Arabia Saudí, apareció un poco tardíamente en la isla de Bahrein, hacia el año 2200 a. e. c. Esa población, asociada a la ciudad I de Qal'at al-Bahrein (caracterizada por viviendas modestas, inexistencia de sistemas defensivos y, aparentemente, de estructuras religiosas

importantes), era la que enterraba a sus difuntos en los túmulos del tipo “antiguo”. En efecto, la tipología simple y poco discriminatoria de esos túmulos evoca una sociedad sin una verdadera estratificación, antes bien igualitaria, que no poseía las estructuras correspondientes a grandes inversiones económicas y humanas. Ya se ha visto que el material arqueológico encontrado en esas tumbas también era poco diversificado, lo cual refleja una economía de desarrollo limitado y relaciones comerciales reducidas a unos cuantos participantes privilegiados, si no obligados: los vecinos inmediatos del sur de Mesopotamia o de Magan, la actual península de Omán. El número más restringido de sepulturas, así como el agrupamiento de los túmulos del tipo “antiguo” en un sector único de la isla, concuerda también con la imagen de esa primera población de Dilmún, numéricamente menos importante y menos dinámica que la que la sucedió a partir de 2050 a. e. c.

A partir de esa fecha, la isla de Bahrein se transformó profundamente. Según parece, su población aumentó repentinamente, a consecuencia del posible arribo, por razones de seguridad, de poblaciones llegadas del continente vecino. El pequeño sitio de vivienda de Qal'at al-Bahrein, visiblemente convertido en capital de Dilmún, se transformó en una verdadera ciudad de cerca de 15 hectáreas (ciudad II de la estratigrafía) que poseía una muralla, un complejo palaciego de arquitectura muy elaborada, edificios de almacenamiento y un puerto con una economía muy activa. En el sitio vecino de Barbar, fue edificado un vasto templo-terracea monumental, dedicado probablemente a Enki, la divinidad tutelar de Dilmún, que habría de desarrollarse a lo largo de varios siglos, al igual que los más modestos de Saar y Diraz. Todos esos nuevos asen-

tamientos de Dilmún dan prueba también de un intenso dinamismo económico, caracterizado por el surgimiento de la producción de cerámica local, visiblemente muy organizada (que rápidamente sustituyó las importaciones sumerias u omaníes), de la adopción de un sistema de sellos muy particular y de las relaciones comerciales más lejanas y diversificadas (Siria Irán, valle del Indo, etcétera). En realidad, se está en presencia del establecimiento de un verdadero Estado, del que algunas fuentes históricas mesopotámicas parecen, por lo demás, hacerse eco, dado que mencionan en varias ocasiones a un “rey de Dilmún” de principios del siglo XVIII a. e. c. (Højlund, 2007: 124). Dilmún, que en lo sucesivo fue capaz de resistir la dominación comercial sumeria y omaní, se desarrolló también espacialmente, sobre todo hacia el norte, hasta Failaka, en la bahía de Kuwait.

Precisamente en ese mismo periodo, la distribución de las necrópolis de túmulos de Bahrein se aleja del sector único de Rifa'a para extenderse rápidamente sobre la decena de “campos funerarios” que han sido mencionados. Asimismo, fue el momento cuando la tipología de las tumbas se diversificó y cuando aparecieron los grandes túmulos de las élites de Janabiyah y Saar, así como los túmulos monumentales de la necrópolis “real” de 'Alí. Evidentemente, tanto el Estado como los particulares disponían ya de recursos administrativos y financieros hasta entonces inexistentes que les permitieron hacer nuevas inversiones en materia de edificios públicos (palacios, almacenes, santuarios, etcétera) o particulares (unidades domésticas o funerarias). La organización social del país se transformó profundamente, al mismo tiempo que se forjó progresivamente una identidad dilmuní, como lo demuestra la originalidad de varias prácticas socioculturales de Dilmún.

Junto con una tradición sigilográfica única, las costumbres funerarias de entre 2200 y 1750 a.e.c. descubiertas en Bahrein, de las que sólo se ha presentado los aspectos más significativos¹ son una ilustración notable de esa evolución.

CONCLUSIÓN

El verdadero fenómeno arqueológico que constituyen las necrópolis de la Edad del Bronce de Dilmún se encuentra amenazado directamente hoy en día por el desarrollo económico y la urbanización galopante del Reino de Bahrein, el más pequeño de los países árabes, cuya densidad de población alcanza cerca de 1850 habitantes por kilómetro cuadrado, la sexta del mundo.

Se considera que, hasta 2017, habían desaparecido más de 55 mil de los túmulos. Desde hace varios años, la dirección local de arqueología ha puesto en práctica una política de excavación sistemática antes de su destrucción, pero la complejidad de su

¹ En realidad, algunas necrópolis de Dilmún se alejan marcadamente de los principales tipos que han sido descritos. A ese respecto, cito los tres “complejos funerarios” de Saar, que se presentan como conjuntos vecinos de varios cientos de tumbas interconectadas unas con otras como alvéolos de un panal. La sepultura sigue siendo individual y comprende el mismo material funerario que los otros túmulos de la isla, pero pierde su señalización propia, elemento característico del esquema funerario tradicional. Durante la fase final de la Dilmún antigua, hacia 1750-1700 a. e. c., tuvo lugar también la aparición, en las zonas de palmerales, de sepulturas colectivas simples excavadas en el suelo y cuyo material funerario confirma la fase de decadencia observada en los asentamientos contemporáneos. Esas prácticas funerarias, en ruptura con las costumbres en uso durante el periodo de desarrollo y florecimiento de la cultura de Dilmún, todavía han sido poco estudiadas.

aplicación apenas ha permitido el estudio arqueológico de unos cuantos miles de tumbas, aproximadamente. Si a eso se añaden los monumentos excavados desde hace más de un siglo, el *corpus* de estudio disponible en la actualidad parece comprender aproximadamente ocho mil túmulos explorados, de los que menos de trescientos han sido objeto de publicaciones arqueológicas escrupulosas (Højlund, 2007: 7). Esta última cifra puede dejarnos pensativos; sin embargo, se ha mostrado que ese *corpus* –restringido, es cierto, y un poco decepcionante en lo que respecta a la amplitud del fenómeno– permite hacer numerosas observaciones y ya ha suscitado los primeros estudios sistemáticos valiosos.

Los defensores del patrimonio, los promotores inmobiliarios o los simples representantes elegidos a instancias del parlamento del reino de Bahrein se enfrentan muy a menudo a la cuestión de la salvaguarda del paisaje

funerario excepcional de la antigua cultura de Dilmún. Las reducidas dimensiones del archipiélago y su creciente demografía no actúan, evidentemente, en beneficio de aquéllos, que a menudo asisten, impotentes, a la destrucción legitimada por las necesidades del desarrollo económico y de la vivienda social.

En ese tenso contexto local, la Autoridad de Bahrein para la Cultura y las Antigüedades prepara actualmente un expediente de inscripción de los túmulos de Dilmún en la lista del patrimonio mundial. Ese proyecto, con el que se propone salvaguardar ocho necrópolis de la Edad del Bronce que todavía presentan una conservación apreciable, es objeto de una cuidadosa preparación desde hace varios años. Muy lamentablemente, no obstante, todavía está lejos de lograrse un resultado positivo, habida cuenta de la incertidumbre que se mantiene respecto a la garantía de protección exigida por la Unesco.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉ-SALVINI, Béatrice, 1999, “The land where the sun rises... The Representation of Dilmun in Sumerian Literature”, in Lombard, Pierre (ed.), *Bahrain, the Civilisation of the Two Seas, from Dilmun to Tylos*, Paris & Gante, Institut du Monde Arabe & Snoeck-Ducaju-Zoon, pp. 42-48.
- BENT, Theodore, 1890, *The Bahrain Islands in the Persian Gulf, Proceedings of the Royal Geographical Society*, 12, pp. 1-19.
- BIBBY, Geoffrey, 1970, *Looking for Dilmun*, Harmondsworth, Penguin Books.
- , 1954, “Five among Bahrain’s Hundred Thousands Grave-Mounds”, *Kuml* 1954, pp. 116-141.
- BREUIL, Jean-Yves, 1998, « Le cimetière de ‘Ali à Bahrain », in Marchegay, Sophie, Marie-Thérèse Le Dinahet et Jean-François Salles (eds.), *Nécropoles et pouvoir : idéologies, pratiques et interprétations*, Lyon, Maison de l’Orient et de la Méditerranée, pp. 263-282.
- CLEUZIOU, Serge, Pierre LOMBARD et Jean-François SALLES, 1981, *Fouilles à Umm Jidr (Bahrain)*, Paris, Éditions A.D.P.F.
- CORNWALL, Peter, 1943, “The Tumuli of Bahrain”, *Asia and the Americas*, 43, pp. 230-234.

- DURAND, E. L., 1879, “*Notes on the Islands of Bahrain and Antiquities*”, London, British Library, India Office Records and Private Papers [Informe no publicado, conservado en la British Library, bajo la referencia IOR/L/PS/18/B95].
- FROHLICH, Bruno, 1986, “The human biological history of the Early Bronze Age population in Bahrain”, in Al-Khalifa, Haya & Michaël Rice (eds.), *Bahrain Through The Ages*, London, Kegan Paul International pp. 47-63.
- HØJLUND, Flemming, 2007, *The Burial Mounds of Bahrain. Social Complexity in Early Dilmun*, Bahrein, Jutland Archaeological Society, Aarhus y Ministerio de Información.
- HØJLUND, Flemming *et al.*, 2008, “Late third-millennium elite burials in Bahrain”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, vol. 19, pp. 143-154.
- IBRAHIM, Moawiyah, 1982, *Excavations of the Arab Expedition at Sar el-ʿJisr, Bahrain*, Bahrein, Ministerio de Información.
- IBRAHIM SALMAN, Mustafa (sous presse), “Burials mounds at Janabiyah site, 1998-1999”, in Lombard, Pierre & Khalid Al-Sindi (eds.), *Twenty Years of Bahrain Archaeology*, Manama, Autoridad de Bahrein para la Cultura y las Antigüedades.
- KERVAN, Monique, Frederik HIEBERT & Axelle ROUGEULLE (eds.), 2005, *Qalʿat al-Bahrain. A Trading and Military Outpost, 3rd millennium BC-17th century AD*, Turnhout, Brepols.
- LAMBERG-KARLOVSKY, Carl, 1986, “Death in Dilmun”, in Al-Khalifa, Haya & Michaël Rice (eds.), *Bahrain Through The Ages*, London, Kegan Paul International, pp. 156-165.
- , 1982, “Dilmun: Gateway to Immortality”, *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 41, pp. 45-50.
- LARSEN, Curtis E., 1983, *Life and Land Use on the Bahrain Island: The Geoarchaeology of an Ancient Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- LAURSEN, Steffen (sous presse), “Reconstructing the world’s largest mound cemetery and the size of the living population”, in Lombard, Pierre & Khalid Al-Sindi (eds.), *Twenty Years of Bahrain Archaeology*, Manama, Bahrein Authority for Culture an Antiquities.
- , 2010, “The emergence of mound cemeteries in Early Dilmun: New evidence of a proto-cemetery and its genesis, c.2050-2000 BC”, in Weeks, Lloyd (ed.), *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary Perspectives*, Oxford, BAR International Series 2107, Archaeopress, pp. 115-139.
- , 2008, “Early Dilmun and its rulers: new evidence of the burial mounds of the elite and the development of social complexity, ca. 2200-1750 BC”, *Arabian Archaeology and Epigraphy*, vol. 19, pp. 156-167.
- LAURSEN, Steffen & Kasper JOHANSEN, 2007, “The potential of aerial photographs in future studies of mound cemeteries”, in Højlund, Flemming, *The Burial Mounds of Bahrain*, Appendix 1, pp. 137-148.
- LOMBARD, Pierre, 1999, “Early Dilmun Burial Offerings”, in Lombard, Pierre (ed.), *Bahrain, the Civilisation of the Two Seas, from Dilmun to Tylos*, Paris, Gent, Institut du Monde Arabe, Snoeck-Ducaju & Zoon, pp. 56-71.
- LOWE, Anthony, 1986, “Bronze Age Burial Mounds on Bahrain”, *Irak*, vol. XLVIII, pp. 73-84.
- MACKAY, Ernest, 1929, “The Islands of Bahrain”, in Mackay, Ernest, Lancaster Harding & Flinders Petrie (eds.), *Bahrain and Hamamieh*, London, British School of Archaeology in Egypt, pp. 1-35.

- OLIJDAM, Eric, 2010, "Probing the Early Dilmun funerary landscape: a tentative analysis of grave goods from non-elite adult burials from City IIa-c", in Weeks, Lloyd (ed.), *Death and Burial in Arabia and Beyond. Multidisciplinary perspectives*, Oxford, BAR International Series 2107, Archaeopress, pp. 141-152.
- SRIVASTAVA, K. M., 1991, *Madinat Hamad: burial mounds, 1984-85*, Manama, Bahrain National Museum.
- VELDE, Christian, 1994, "Die Steinernen Turme. Gedanken zum Aussehen der bronzezeitlichen Gräber und zur Struktur der Friedhöfe auf Bahrain", *Iranica Antiqua*, vol. XXIX, pp. 63-82.

UN ACERCAMIENTO AL TRATAMIENTO FUNERARIO DE LOS NIÑOS EN EL MICHOACÁN PREHISPÁNICO

GRÉGORIO PEREIRA

El estatus de los niños en las sociedades antiguas y, de forma más general, las concepciones culturales de la niñez, han sido, durante las dos últimas décadas, objeto de mayor interés (Sofer, 2000; Dedet, 2008; Halcrow y Tayles 2008; Gowland, 2009). Desde su trabajo pionero, Philippe Ariès había observado las notables diferencias entre sociedades actuales y las de la Edad Media respecto a las percepciones de la infancia (Ariès, 1960). Más allá de este ejemplo, las diferencias notorias entre las sociedades occidentales y no occidentales, como entre sociedades contemporáneas y antiguas, revelan que los conceptos de infancia y de adolescencia tal como los entendemos actualmente son el resultado de una elaboración cultural muy reciente. Se puede decir lo mismo de las formas y los procesos de la socialización. Por lo tanto, no cabe duda de que las variaciones cronológicas y geográficas de tales concepciones y de las prácticas que se

relacionan con ello se insertan plenamente en el marco de la antropología y de la historia de las mentalidades.

Aunque los trabajos al respecto son pocos para Mesoamérica, destaca la obra de Alfredo López Austin, con base en las fuentes etnohistóricas del siglo XVI (López Austin, 1985). Aunque está enfocada ante todo en la educación entre los nahuas, toca evidentemente el tema de la niñez. Más recientemente, ha despertado mayor interés, como lo indica la publicación de los libros editados por Traci Ardren y Scott R. Hutson y por Lourdes Márquez Morfín (Ardren y Hutson, 2006; Márquez Morfín, 2010).

En el ámbito de la arqueología y de la antropología biológica, la cuestión de las prácticas funerarias de los que nunca llegaron a adultos constituye un campo de estudio importante, aunque relativamente reciente. Esto se debe ante todo al hecho de que los entierros

son de los pocos testimonios arqueológicos que permiten vislumbrar las formas en que eran percibidos los niños. Si bien estos contextos no hablan directamente de la forma en que las sociedades pretéritas veían a sus hijos, las prácticas funerarias nos informan ante todo sobre el lugar que ocupaban los pequeños difuntos en el mundo de los muertos. Si partimos de la idea según la cual las prácticas mortuorias son una expresión de ideología funeraria y que esta misma ideología es en gran parte modelada por una ideología social, es razonable pensar que las variaciones observables en el tratamiento otorgado a los pequeños proporcionan indicios sobre las concepciones de la niñez y los procesos de socialización. Se puede, por ejemplo, observar si los niños gozaban o no del mismo tratamiento que los adultos, en términos de dispositivo funerario, de tratamiento corporal o de objetos de acompañamiento; si sus restos estaban dispuestos en los mismos espacios que los adultos o, al contrario, apartados de ellos.

Aunque, durante mucho tiempo, la cuestión del tratamiento funerario de los niños haya sido a menudo un tema secundario en el ámbito de la arqueología, esta temática ha recibido últimamente un mayor interés. En Francia, a raíz de los trabajos de Henri Duday, Bernard Dedet, Fanette Laubenheimer y Anne-Marie Tillier sobre el tratamiento de los neonatos y lactantes en sitios protohistóricos y galo-romanos del sur de Francia (Tillier y Duday, 1990; Dedet, Duday y Tillier, 1991; Duday, Laubenheimer y Tillier, 1995), numerosos estudios han sido publicados ilustrando las costumbres funerarias otorgadas a los niños en distintos periodos y materiales (Dedet, 2008; Guimier-Sorbey y Morizot, 2012; Séguy, 2010, por solamente citar algunos). En México, estas cuestiones han sido desarrolladas también, partiendo sobre todo de

contextos relacionados con el sacrificio (Román Berrelleza, 1990; 2010; Román Berrelleza y Chávez Balderas, 2006; López Luján *et al.*, 2010) pero también de contextos funerarios (Márquez Morfín, 2010).

En el presente trabajo, trataremos de abordar el tema del tratamiento mortuorio de los niños entre las sociedades prehispánicas de Michoacán. En esta región, que fue, en tiempos de la conquista española, la sede del potente reino tarasco (Pollard Perlstein, 1993), la información disponible acerca de este tema es muy escasa. Las fuentes escritas que nos hablan de esta sociedad evocan muy poco a los niños, y los estudios arqueológicos realizados en la zona tampoco han profundizado esta cuestión. En estas condiciones, nuestro aporte será inevitablemente limitado y sólo pretendemos abrir algunas perspectivas de investigación basándonos en los datos obtenidos en investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en la cuenca de Zacapu en las tres últimas décadas (figura 1). Veremos en particular que, si bien el destino *post mortem* de los niños suele ser distinto al de los adultos (como es el caso en muchas sociedades), los patrones en que se manifiesta este tratamiento diferenciado pueden variar notablemente de un periodo al otro. Pero antes de presentar los casos estudiados, es necesario aclarar algunos aspectos de orden metodológico.

APUNTES METODOLÓGICOS

Desde el punto de vista de la arqueología, que basa su estudio de la sociedad en los vestigios materiales, las concepciones de la infancia parecerían muy difíciles de alcanzar debido a que dichos vestigios están a menudo desvinculados de los discursos que expresan estos conceptos. Sin embargo, para muchas socie-

Figura 1. Ubicación de los sitios de la región de Zacapu, Michoacán.

Mapa de Grégory Pereira.



dades y, en particular, las que no han dejado escritos o donde estos textos son escasos o limitados, la arqueología no deja de ser una vía de acceso única. En especial, la rama de esta disciplina que se interesa en las prácticas mortuorias y los restos óseos proporciona a menudo datos mucho más detallados y confiables que los textos antiguos, cuya veracidad no siempre puede ser comprobada o que, simplemente, no trataron sobre este tema. Distintos trabajos al respecto han mostrado que podría existir cierta correspondencia entre los cambios observados en el patrón funerario y el desarrollo biológico de los restos óseos del joven difunto. Sin embargo, para poder estudiar correctamente este tema, es necesario contar con vestigios correspondientes a sujetos fallecidos en edades distintas y en particular a los más pequeños que, en poblaciones arcaicas, son los más afectados por la mortalidad. Durante mucho tiempo, los arqueólogos no hacían mucho caso a estos entierros que, por falta de interés o de capacitación para reconocerlos, no eran bien documentados. A

menudo, se ha usado el pretexto de la supuesta mala preservación de los restos óseos de los más pequeños para explicar su ausencia. Si bien el factor de la conservación diferencial no se debe descartar, es muy raro que no sobreviva nada de estos pequeños esqueletos (Bello *et al.*, 2002). El mayor efecto de la erosión sobre estos entierros a menudo superficiales pudo también afectar el registro arqueológico, sobre todo en sitios donde se dio un intenso arado agrícola. Sin embargo, en muchos casos, fueron los mismos arqueólogos quienes a veces no supieron percibir “los huesitos”, que a menudo son confundidos con huesos de animales.

El caso de los entierros de neonatos encontrados en los talleres alfareros galo-romanos de Sallèles-d’Aude es elocuente al respecto, ya que los autores pudieron documentar los cambios sutiles en el tratamiento funerario de los pequeños fallecidos poco tiempo después de nacer (cuidado en la disposición del cuerpo y en el acomodo del espacio que los recibe) y que ilustra probablemente el desarrollo de

los vínculos afectivos y el proceso de socialización (Duday, Laubenheimer y Tillier, 1995). Este trabajo resulta también de particular interés en cuanto a los métodos de excavación y registro de estos contextos cuya exploración es dificultada por el tamaño diminuto de los restos óseos. De hecho, el estudio de los entierros de neonatos y lactantes ha sufrido un problema relacionado simplemente con su identificación. En efecto, la capacidad de reconocer y registrar los restos de este tipo en un contexto arqueológico implica un conocimiento osteológico que no todos los arqueólogos tienen y, a falta del apoyo de un antropólogo físico, éstos pueden pasar desapercibidos durante la excavación. No es entonces excepcional observar que aquellos restos terminan junto con los huesos de fauna con los cuales son confundidos. A falta de un control suficiente del contexto de procedencia, resulta difícil contestar las interesantes preguntas que abordan Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi en el presente volumen respecto a la naturaleza de los tratamientos mortuorios reservados a los niños fallecidos muy tempranamente. El estudio arriba citado muestra también la necesidad de tomar en cuenta los restos óseos encontrados dispersos en contextos habitacionales o de relleno diversos para poder detectar comportamientos mortuorios muy discretos y completar los faltantes observados en los perfiles demográficos arqueológicos.

Otros indicadores de estas variaciones son igualmente importantes, tales como las variaciones en el ajuar funerario asociado o no con los entierros infantiles de distintas edades. Al respecto, el estudio de Rebecca Gowland, que se enfoca en cementerios anglosajones de las islas británicas, ilustra bien cómo los objetos pueden variar significativamente en

función de la edad de muerte de los individuos (Gowland, 2009). Muestra, por ejemplo, que los objetos con connotaciones de género que aparecen en entierros infantiles, aumentan significativamente en las sepulturas de adolescentes y son particularmente frecuentes entre los adultos jóvenes para volverse escasos en los adultos de edad más avanzada.

Otro enfoque importante es el estudio de la distribución espacial de los entierros infantiles. En muchas sociedades, los seres que fallecen antes de haber podido cumplir con los ritos de integración en la sociedad suelen ser inhumados en lugares apartados. El caso de los entierros del taller de Salèlles-d'Aude ilustra por ejemplo la creencia romana según la cual los niños no podían ser cremados ni colocados en el mismo lugar que sus familiares si fallecían antes de que salieran sus primeros dientes (Duday, Laubenheimer y Tillier, 1995: 109). Otro ejemplo ilustrativo es el de las áreas reservadas a los recién nacidos que no pudieron ser bautizados a tiempo en los cementerios medievales (Portat, Guillon y Delattre, 2011) o la selección de ciertos grupos de edad en algunos rituales de sacrificio vinculados con una deidad específica, como en el caso de la ofrenda 48 del Templo Mayor (Román Berrelleza, 1990). Y más allá de estos casos específicos, las anomalías demográficas que a menudo se observan en los conjuntos funerarios permiten evidenciar patrones de selectividad inducidos por los comportamientos funerarios y proponer, con base en éstos, que pudieron existir espacios separados de enterramiento para los niños u otra categoría de edad (Sellier, 1995; 2011).

Evidentemente, para el estudio de los restos infantiles, es necesario partir de los métodos de estimación de la edad biológica que se

basan en el desarrollo de los dientes como del esqueleto. Para los trabajos que presentamos adelante, hemos usado las tablas elaboradas por Douglas Ubelaker respecto al desarrollo dental, así como las distintas tablas compiladas por Louise Scheuer y Sue M. Black para la maduración de los huesos (Ubelaker, 1978; Scheuer y Black, 2000). No obstante, como varios autores lo han destacado (por ejemplo, Halcrow y Tayles, 2008; Séguy y Buchet, 2006), no hay que confundir la edad civil (número de años civiles), la edad biológica, que depende del desarrollo natural del organismo, con la edad social, que es el fruto de una elaboración cultural y que, por lo tanto, es altamente variable. Es sin duda la última, la cual suele estar marcada por cambios significativos en la forma en que la sociedad percibe a los niños, la que tratamos de indagar aquí.

Pero antes de terminar este apartado metodológico, es importante aclarar que el estudio adecuado de los patrones funerarios en general, y de los que conciernen a los niños en particular, necesita una estrategia de excavación enfocada en el tema, lo cual no es tan común. A menudo, el descubrimiento de entierros en proyectos arqueológicos es más o menos fortuito y en raras ocasiones se inserta en una línea de investigación específicamente dedicada a este tipo de contexto. Lo anterior hace que las muestras que se recuperan suelen estar fuertemente sesgadas por estrategias de excavación cuyos objetivos son de otra índole. Y, a veces, estos contextos sufren también de técnicas de exploración y registro poco adecuadas. En tales condiciones, las preguntas a las que tratamos de contestar aquí se ven limitadas por el carácter demasiado parcial de la información obtenida, la cual no ofrece una imagen representativa de la población inhumada.

CONTEXTO Y CARACTERÍSTICAS DE LA MUESTRA ESTUDIADA

Los contextos estudiados en el marco de este capítulo afortunadamente no entran en este esquema. En los casos que vamos a examinar, el propósito de las excavaciones es precisamente estudiar las prácticas funerarias en su globalidad y no solamente enfocarse en las tumbas más espectaculares. Aunque ninguno de los conjuntos que tomamos en cuenta aquí pudo ser exhaustivamente explorado, la investigación de campo fue extensiva y trató de abarcar la mayor parte de los espacios funerarios.

La muestra estudiada proviene de tres sitios ubicados en la región de Zacapu, antigua cuenca lacustre localizada al noroeste del lago de Pátzcuaro. Esta zona fue estudiada desde la década de 1980 en el marco de varios proyectos arqueológicos llevados a cabo por investigadores del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) y del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de Francia (Michelet, Arnauld y Fauvet-Berthelot, 1989; Arnauld, Carot y Fauvet-Berthelot, 1993; Puaux, 1989; Pereira, 1999; Pereira y Forest, 2011; Pereira *et al.*, 2012, 2013). Los datos obtenidos son bastante abundantes para los periodos que corresponden al Clásico Medio y el Epiclásico (500-950 e. c.), así como al Posclásico Medio (1250-1400 e. c.), razón que nos conduce a considerarlos para la presente publicación. Disponemos de datos para los demás periodos pero, por ser parciales, no son adecuados para el análisis que queremos realizar aquí.

Respecto al primero, el sitio de Potrero de Guadalupe (Mich. 215) es sin duda el que proporciona la información más completa por haber sido objeto de excavaciones extensivas.

EL TRATAMIENTO MORTUORIO DE LOS NIÑOS DURANTE EL CLÁSICO MEDIO/EPICLÁSICO

Los datos referentes a este periodo proceden del sitio de Potrero de Guadalupe. Se trata de un antiguo islote de la ciénega de Zacapu, que fue artificialmente realizado para generar un espacio ceremonial y funerario. El sitio fue objeto de distintas temporadas de excavación entre 1985 y 1998 (Arnauld, Carot y Fauvet-Berthelot, 1993; Pereira, 1997a; 1997b; 1999; 2010).

Las excavaciones y prospecciones geofísicas han revelado la existencia de un sector ceremonial estructurado en torno a un patio al sur del cual se concentra una gran cantidad de conjuntos funerarios. La ocupación funeraria del sitio abarca principalmente las fases Jarácuaro (500-600 e. c.) y Lupe (600-900 e. c.) y los trabajos realizados han permitido rescatar los restos de 108 individuos de todas las edades. No obstante, la distribución de estos individuos por grupos de edad muestra una falta notable de los niños de menos de cinco años, puesto que solamente representan 15% del total. Esta cifra es muy baja si consideramos que los estándares de mortalidad infantil y juvenil para poblaciones preindustriales se ubica más bien entre 400 y 500% para este grupo de edad (Masset, 1973).

Segregación espacial

Esta discrepancia revela una forma de segregación entre los niños de menos de cinco años y los demás difuntos. No obstante, esta cifra de por sí no nos informa sobre la naturaleza de la diferenciación. Es necesario indagar si la subrepresentación de los pequeños es la consecuencia de un patrón de selección global

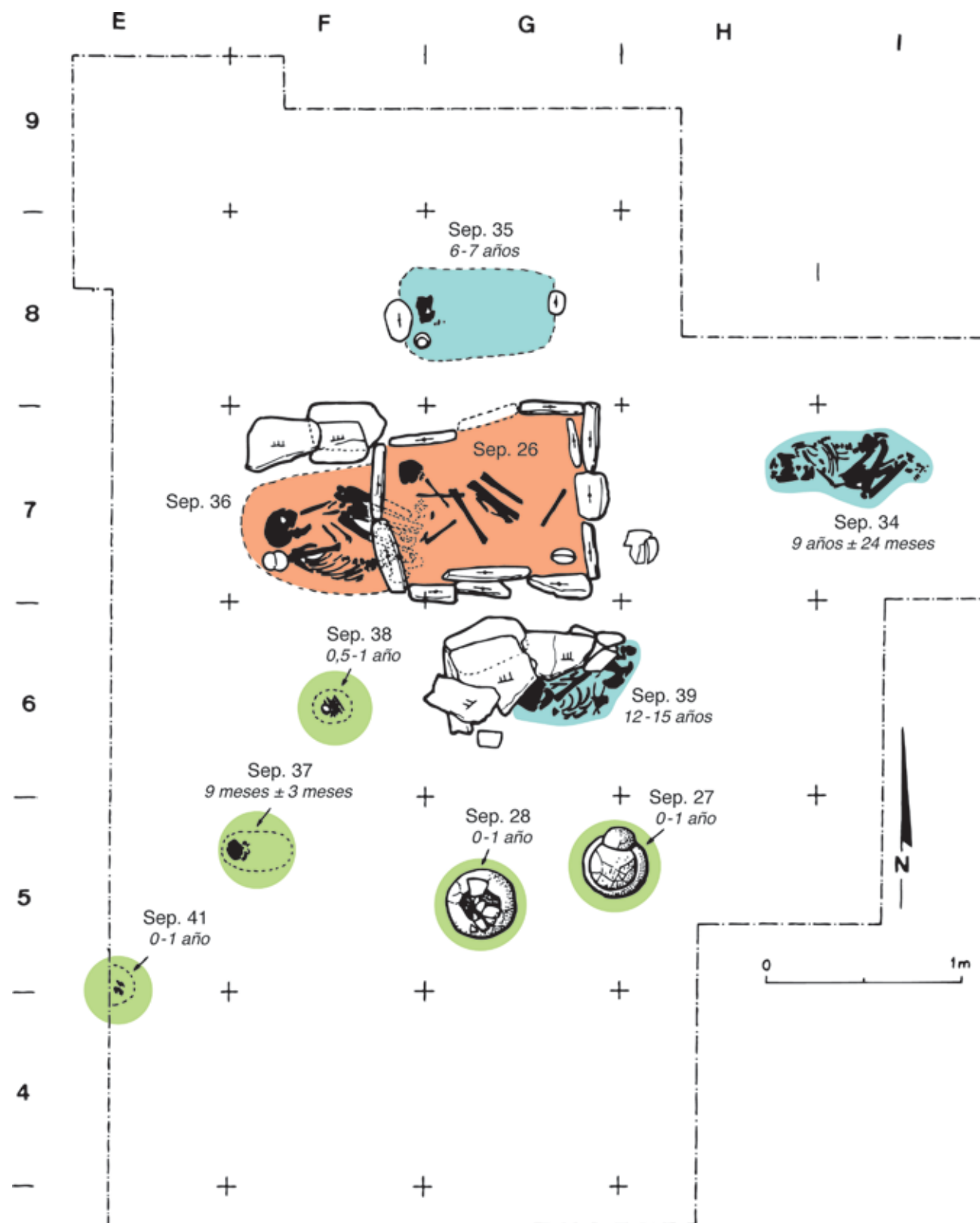
(a nivel de todo el sitio) o zonal (si existen espacios especializados al interior del mismo sitio). Es entonces necesario enfocarnos ahora a una escala menor para ver lo que nos dicen otros indicadores como la distribución espacial de los entierros y otras características de los contextos.

En cuanto a la distribución, examinaremos dos áreas donde las exploraciones han sido lo suficientemente amplias. Se ha podido observar, en estos casos, que los pequeños estaban enterrados en sectores distintos pero cercanos a los que recibían a los individuos de mayor edad. En el conjunto funerario del sector XIII, las excavaciones abarcaron una superficie de unos 20 m² y descubrieron 12 entierros, sumando un total de 16 individuos (Pereira, 1999: 30-33). Sólo tomaremos en cuenta aquí la ocupación temprana del conjunto que corresponde a la fase Jarácuaro y suma 11 individuos, de los cuales tres son adultos, tres son niños o adolescentes de entre seis y 15 años y cinco fallecieron antes de cumplir los cinco. El plano ilustrado en la figura 2 muestra que, si bien los niños mayores de cinco años fueron enterrados alrededor de las dos tumbas ocupadas por adultos, los menores de esta edad se encontraban agrupados al suroeste de la zona de inhumaciones.

Un patrón similar puede ser observado en el conjunto principal del sitio (sector I) cuya ocupación se concentra entre el final de la fase Jarácuaro y la fase Lupe temprano (más o menos entre 550 y 750 e. c.). Este sector es, sin embargo, mucho más complejo que el anterior, ya que cuenta con una cámara funeraria colectiva de grandes dimensiones que ocupa el centro de una concentración de sepulturas más sencillas. Dicha tumba albergaba los restos de un número mínimo de 35 individuos, cuyos restos fueron colocados bajo la forma de algunos depósitos primarios,

Figura 2. Plano del conjunto funerario del sector XIII de Guadalupe. Los entierros correspondientes a los menores de cinco años están indicados en color verde. Los niños mayores de esta edad se encuentran señalados en azul.

Dibujo de Grégory Pereira.



pero sobre todo de depósitos secundarios (Pereira, 1992; 1997a; 1999: 90-92). Es notable que, entre los numerosos huesos encontrados, algunos pudieron ser atribuidos solamente a dos niños fallecidos a una edad inferior a los cinco años. Lo anterior indica que los niños más pequeños eran habitualmente excluidos de este recinto. En cambio, cuando se exploraron los alrededores de esta estructura, se descubrieron varias sepulturas infantiles correspondientes a niños menores de cinco a seis años de edad. De la decena de esqueletos encontrados en la periferia, sólo uno corresponde a un adulto de sexo femenino, mientras que cinco habían muerto antes de alcanzar el primer año de vida y cuatro fallecieron entre

el primer año y los cinco o seis años (figura 3). Pero aun así, la proporción entre menores de cinco años y los mayores de esta edad sigue siendo baja, puesto que sólo alcanza 25%. Es posible que nuestras excavaciones no hayan sido suficientemente extensivas para poder localizar a todos los niños de estas edades. Pero es posible también que este desequilibrio haya sido provocado por los numerosos entierros secundarios encontrados en la cámara y que fueron traídos de otro lugar de inhumación primaria. Volveremos a este tema más adelante para hablar del tratamiento otorgado a los niños mayores de los 10 años y a los adolescentes.

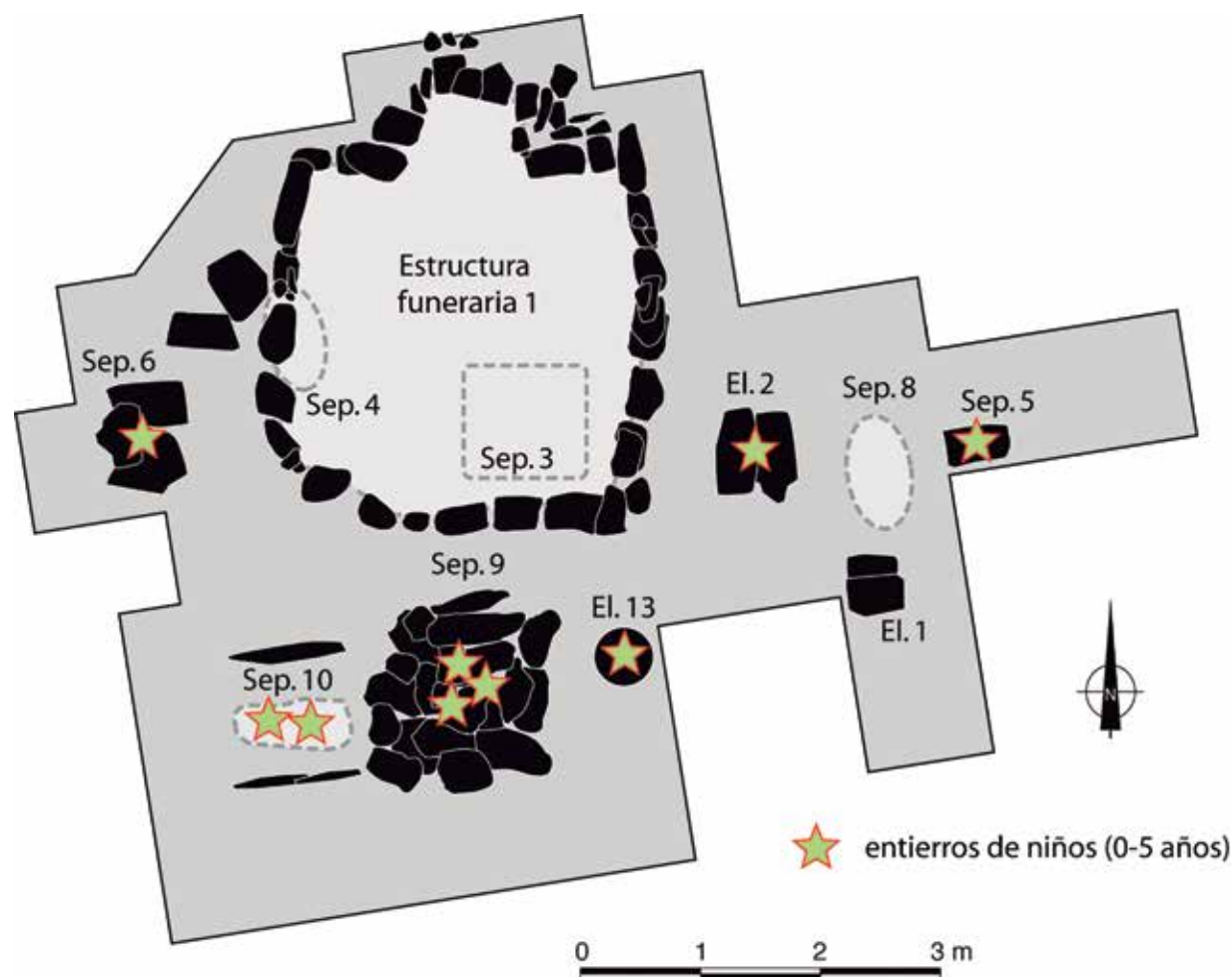


Figura 3. Plano del conjunto funerario del sector I de Guadalupe. Los entierros correspondientes a los menores de cinco años son indicados con estrellas.

Dibujo de Grégory Pereira.

Tratamiento funerario diferencial

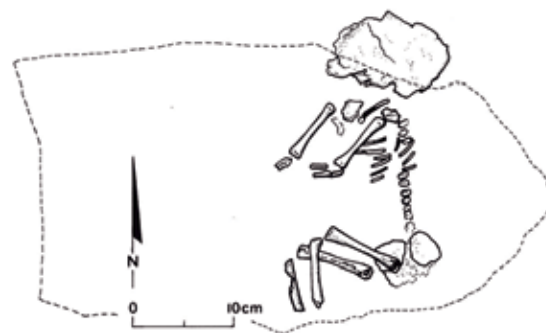
Aparte de esta distinción de orden espacial, las inhumaciones de niños más jóvenes se distinguen por una mayor sencillez. Se hallan a menudo en fosas tapadas simplemente con una laja o eran depositados en urnas¹ (figura 4), y el ajuar funerario suele estar ausente o limitado a una que otra vasija miniatura.

La sepultura 9 constituye, sin embargo, una notable excepción (figura 5) puesto que los tres niños que contenía (individuo 9-1: cuatro años \pm 12 meses, individuo 9-2: seis años \pm 24 meses, individuo 9-3: cero a seis meses) fueron depositados en una pequeña cámara funeraria de piedra, techada con lajas, que reproduce, en modelo pequeño, las grandes tumbas usadas para los adultos (Pereira, 1999: 48-52). Los ocupantes se encontraban acompañados con una decena de vasijas y 1609 adornos, principalmente hechos de concha y caolinita, pero entre los cuales con-

tamos también con elementos de amazonita. Finalmente, pudimos observar que la tumba fue reabierto después de la descomposición de los cuerpos para recuperar algunas osamentas (fémures y coxales). Es posible que esta mayor elaboración en las prácticas funerarias de aquellos niños tenga que ver con su origen social, como lo sugiere la cercanía de la tumba más importante del sitio. Este entierro privilegiado sugiere que, entre los habitantes del sitio, pudo existir un sistema de estatus social adscrito.

Dejando de lado el caso excepcional de la sepultura 9, se observa que los niños que fallecieron después de los cinco y seis años son más integrados al mundo de los adultos. De hecho, no están, de ninguna manera, apartados de los mayores y no es raro encontrarlos asociados con adultos en una misma sepultura. Esta cercanía sugiere una mayor integración a la sociedad.

Figura 4. Patrones funerarios comunes otorgados a los niños menores de cinco años en Guadalupe: ejemplos (a) de la sepultura 5 (inhumación en fosa tapada por una laja); (b) de la sepultura 27 (inhumación en urna).



a. Sepultura 5



b. Sepultura 27

Dibujo y fotografía de Grégory Pereira.

¹ A diferencia de lo que ocurre en épocas más tardías, en el Epiclásico, la inhumación en urna era exclusiva de los niños pequeños. Los restos eran depositados en el cuerpo de una olla globular cuyo cuello fue eliminado intencionalmente para facilitar la introducción del pequeño cuerpo.



Figura 5. Caso excepcional de la sepultura 9 de Guadalupe: cámara funeraria pequeña que conservaba los restos de tres niños pequeños.

Fotografía de Grégory Pereira.

Pero parece, sin embargo, que alrededor de los 10 años de edad otro cambio ocurre. Los datos de los que disponemos son todavía limitados, pero nos parece que son reveladores de una mayor integración al mundo de los adultos y, más precisamente, a algunos aspectos de la vida pública. Son ahora los objetos asociados a estos jóvenes los que nos indican atributos semejantes a los que se valoran entre los adultos.

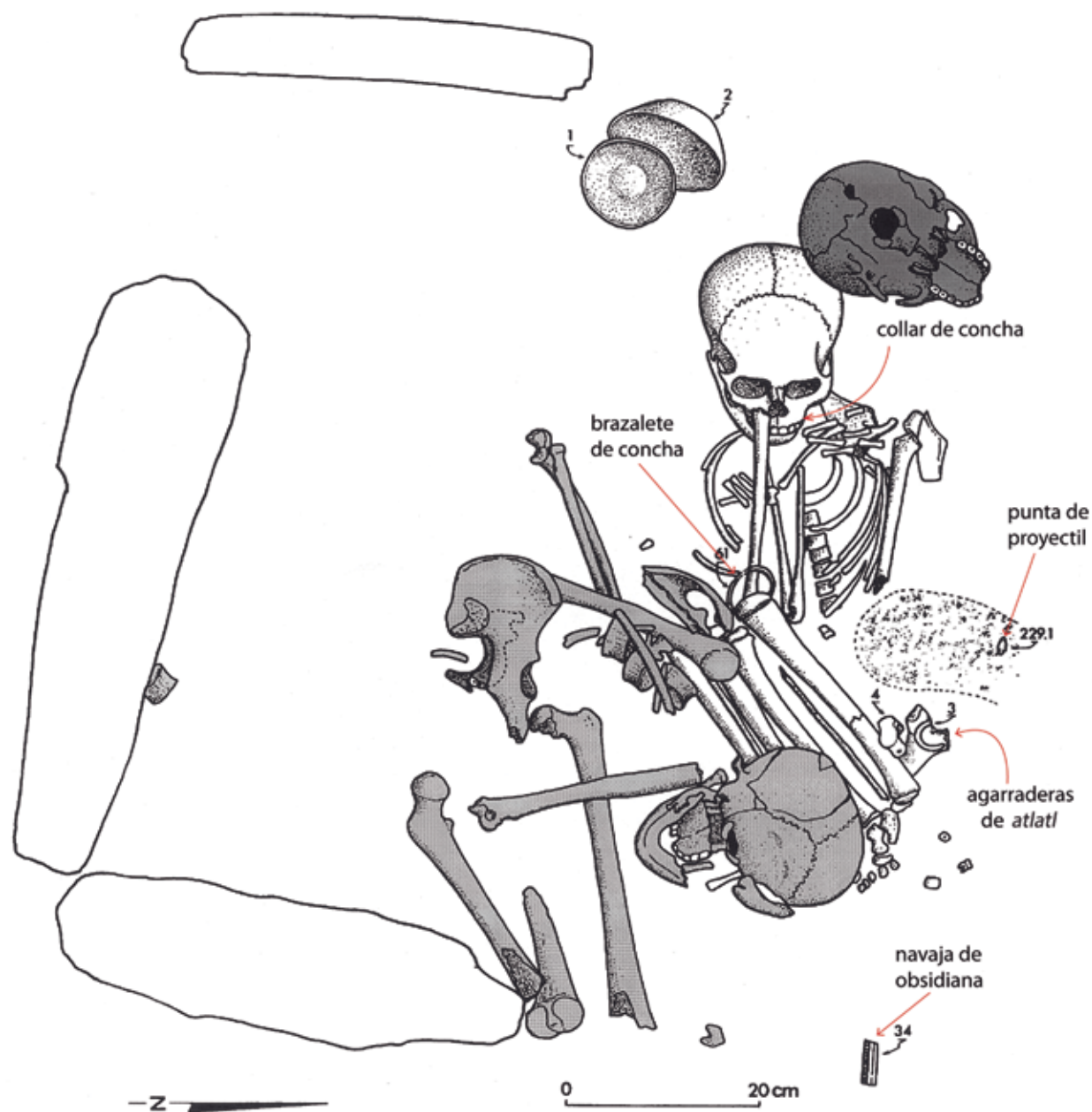
El caso de la sepultura 29 es revelador al respecto (Pereira 1999: 68-69). Se trata de una cista que contenía los restos de un niño de 10 años (figura 6) enterrado con adornos corporales y atributos guerreros muy semejantes a los que se observan en varias sepulturas de adultos masculinos: agarraderas de *atlatl*, punta de proyectil de obsidiana, brazalete y collar de concha (Pereira, 2007). Había sido enterrado junto al entierro primario de una mujer y al cráneo aislado de otro adulto.

En el caso de la sepultura 43, el penúltimo individuo enterrado en esta cámara funeraria es un niño de entre 10 y 12 años que fue colocado junto a varios objetos, semejantes a los que venían asociados con los adultos, que fueron removidos y apartados para instalarlo: adornos corporales de concha, una punta bifacial y una tapadera de incensario miniatura. Este último objeto es llamativo pues está vinculado con prácticas ceremoniales y sólo había sido encontrado en entierros de adultos masculinos.

Otro indicio interesante proviene de la cámara funeraria principal donde el análisis de los restos no adultos indica una sobre-representación de los individuos de entre nueve y 10 años y de entre 15 y 16. Dicho resultado constituye sin duda una anomalía respecto a los patrones naturales de mortalidad arcaica, dado que se trata precisamente de las clases de edad donde la mortalidad es normalmente

Figura 6. Sepultura 29 de Guadalupe.

Dibujo de Grégory Pereira.



más baja. Debemos concluir entonces que, a diferencia de los niños pequeños, tales individuos tuvieron un acceso privilegiado a este monumento. Es importante señalar que, al igual que la mayoría de los adultos encontrados en esta tumba, sus huesos fueron objeto de un depósito secundario, es decir, que fueron trasladados desde el lugar donde ocurrió

la descomposición, posiblemente como resultado de un ritual de “segundo funeral” (véase Hertz, 1907; en este volumen, el capítulo de Jacques Barou).

En suma, las sepulturas encontradas en Guadalupe sugieren la existencia de modalidades del tratamiento funerario relacionadas con la edad:

- Antes de los cinco o seis años, los niños son inhumados de forma separada, aunque cerca de los espacios ocupados por los mayores. Con excepción de la sepultura 9, el ritual funerario que se les reserva manifiesta una inversión limitada. Se puede suponer que, para estas edades, no eran considerados aún como verdaderos miembros de la sociedad.
- A partir de los seis años de edad, son integrados a los espacios de inhumación de los adultos y pueden ocupar las distintas formas de sepulcros encontradas.
- Pero es pasados los 10 años cuando se integran plenamente en el mundo de los adultos, al menos en la muerte. Algunos de ellos exhiben atributos que reflejan papeles en la vida social y pública del grupo. Además, ya se les otorgan plenamente los rituales funerarios en dos tiempos, es decir, que cobraban una mayor importancia a nivel de la comunidad.

Aunque estas conclusiones se basan en un número todavía limitado de observaciones, es tentador proponer que expresan, en el ámbito de la muerte, distintas etapas de integración de los niños a la sociedad. Volveremos a comentar este aspecto en la conclusión. Pero antes, veamos cuáles son los tratamientos que los habitantes de la región, que vivieron unos tres o cuatro siglos después, aplicaban a los seres fallecidos tempranamente.

EL TRATAMIENTO MORTUORIO DE LOS NIÑOS DURANTE EL POSCLÁSICO MEDIO

Alrededor de 1200 e. c., la región de Zacapu experimenta cambios drásticos en el patrón de asentamiento. Parte de estos cambios fueron ocasionados por importantes migraciones procedentes del norte de la región: dichas zonas fueron entonces abandonadas mientras que en la cuenca aparecieron asentamientos de un tipo inédito hasta la fecha (Arnauld y Faugère-Kalfon, 1998; Michelet, Pereira y Migeon, 2005). Estos asentamientos fueron construidos en el Malpaís de Zacapu, una zona de derrames volcánicos que había sido muy poco ocupada hasta la fecha (Michelet, 1998; Migeon, 1998) y fueron abandonados probablemente al inicio del siglo xv (Pereira *et al.*, en prensa).

El fenómeno que acabamos de describir es contemporáneo de un evento mencionado en la *Relación de Michoacán*: la llegada de un grupo chichimeca llamado Uacúsecha (Alcalá, 2000 [c. 1540]). Según la *Relación*, este mismo grupo corresponde a los ancestros directos de los reyes tarascos quienes habían unificado la región de Michoacán a la llegada de los españoles.

Dos de los sitios del Malpaís fueron estudiados con más detalle: el sitio de Las Milpillas, excavado en los años de 1980, en el marco del proyecto Michoacán (Michelet, Ichon y Migeon, 1988; Migeon, 2015; Puaux, 1989) y el sitio de Malpaís Prieto cuyo estudio se está llevando a cabo en el marco del proyecto Uacúsecha (Pereira y Forest, 2011; Pereira *et al.*, 2012; Forest, 2014). En ambos sitios, se han podido documentar vestigios funerarios que nos permiten tener una idea de las prácticas mortuorias de esta época.

La arqueología y la etnohistoria concuerdan sobre un hecho: los muertos son a menudo enterrados en cementerios localizados en áreas ceremoniales, con frecuencia al pie de los templos. Es el caso del grupo B de Las Milpillas, donde las excavaciones llevadas a cabo por Olivier Puaux han revelado un importante cementerio, localizado al pie de la fachada principal del basamento piramidal (Puaux, 1989). Se ubica en el espacio público de uno de los muchos barrios residenciales que conforman el sitio. Las prácticas funerarias muestran diferencias significativas con las del Clásico y se caracterizan por los rasgos siguientes:

- Se identifican solamente dos formas de enterramiento: en fosa o en urna.
- Las urnas son usadas tanto para niños como para adultos.
- El espacio funerario es intensamente reutilizado, lo que genera muchas perturbaciones.
- El ajuar funerario es mucho más escaso.
- A diferencia de lo que nos dicen las fuentes escritas, no se detectó ninguna evidencia de cremación.

El estudio antropofísico llevado a cabo por Véronique Gervais indica que 67 personas fueron enterradas en este lugar (Gervais, 1987). La distribución por grupos de edad muestra una falta todavía más marcada (7,5%) de niños de menos de cinco años, mientras que la proporción de los niños de mayor edad y los adolescentes es conforme a los modelos demográficos teóricos. Aunque muchos restos de no adultos fueron encontrados en contextos removidos por entierros posteriores, los que se conservaron bien aparecen en contextos semejantes al de los adultos (fosas y urnas).

Los trabajos más recientes que llevamos a cabo en el sitio de Malpaís Prieto (Pereira *et al.*, 2013) han revelado un conjunto fune-

rario contemporáneo que muestra muchas similitudes con el anterior. Se distingue no obstante por encontrarse en la plaza ceremonial principal del sitio y por no estar asociado con la pirámide, sino con una plataforma que funge como altar central de la plaza. El conjunto funerario muestra también un manejo más complejo de los restos óseos con la presencia de modestos pero verdaderos osarios (es decir de entierros secundarios múltiples). El análisis de los huesos está ahora en curso² pero los conteos realizados muestran también una clara falta de los menores de cinco años.

En cuanto a la explicación referente a la ausencia de los niños más pequeños, si bien es posible que se encuentren en un sector no excavado de las plazas ceremoniales, otros indicios nos llevan a considerar que no fueron enterrados en aquellos espacios. En efecto, las excavaciones llevadas a cabo en unidades habitacionales han proporcionado varias inhumaciones entre las cuales predomina precisamente este grupo de edad. Por ejemplo, en las cuatro unidades habitacionales excavadas en Malpaís Prieto, durante las temporadas de 2010 y 2011, se encontró bajo el piso de las casas un total de 11 individuos, ocho de los cuales fueron niños pequeños (figura 7), tres fallecieron antes del año (uno de ellos es un perinatal), otros tres de entre uno y cuatro años, y otro más de entre cuatro y seis años. Algunos entierros infantiles de la misma época, colocados bajo el piso de las casas, han sido localizados también en Las Milpillas (Migeon, 2015: 99) así como en El Palacio (Fernández Villanueva, 1992).

² Esta cuestión del “reclutamiento” de este conjunto forma parte del tema de tesis de maestría en estudios mesoamericanos que prepara Isaac Barrientos en la Universidad Nacional Autónoma de México.

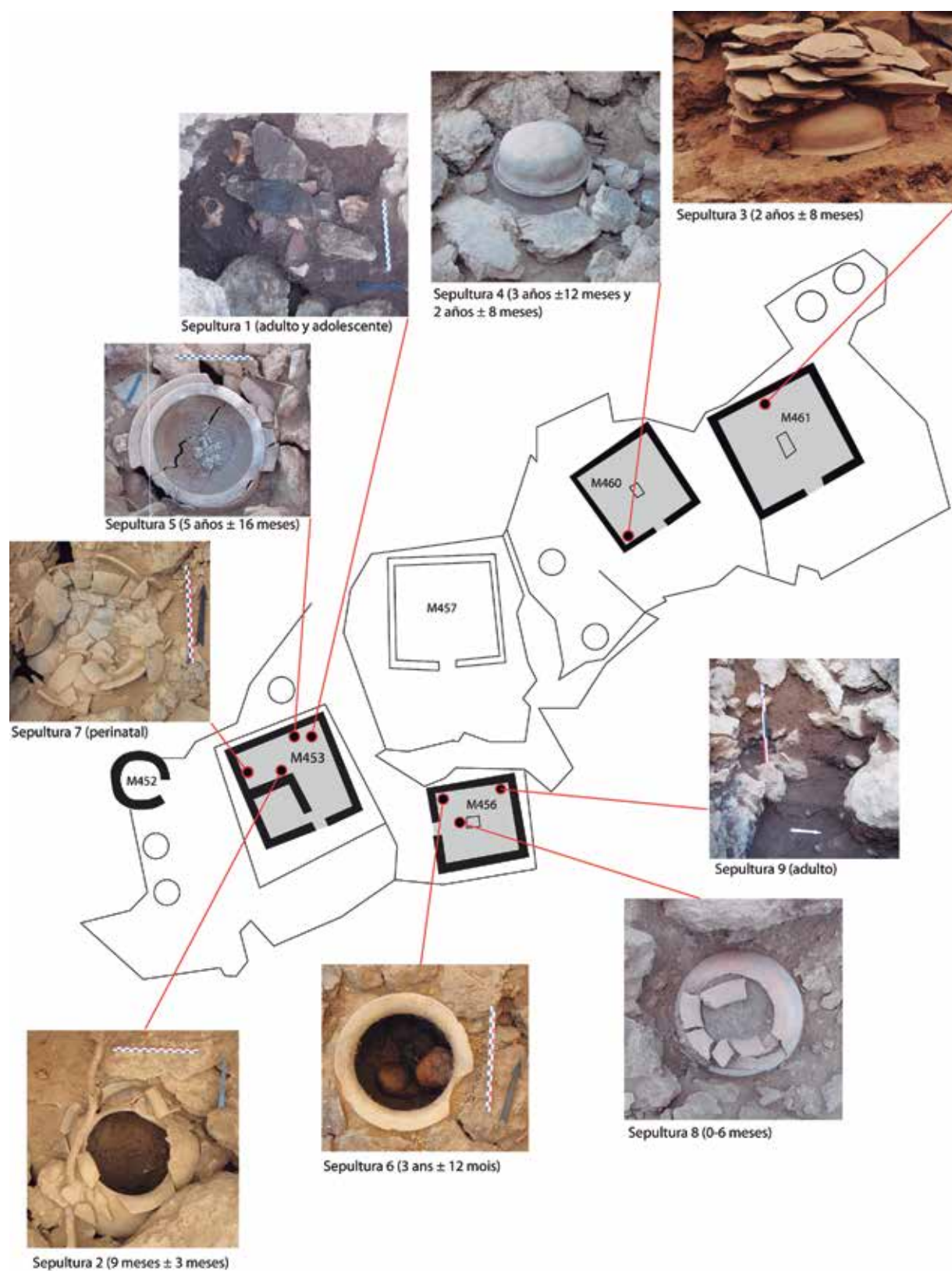


Figura 7. Distribución de los entierros encontrados en las cuatro casas excavadas en Malpaís Prieto.

Figura elaborada por Grégory Pereira.

Otro dato interesante es que el tratamiento otorgado a estos niños no corresponde a una versión de “menor categoría”, como se ha podido observar en los cementerios. El ajuar funerario incluye objetos variados y, a veces, de buena calidad, como cerámica fina decorada u ornamentos de cobre y de concha.

Notemos también que, en todos los casos, se trata de depósitos en urnas que fueron realizados con cuidado y en un caso, los habitantes de la casa han construido un pequeño altar encima de la urna de uno de estos niños, lo cual da testimonio del valor que cobraban aquellas sepulturas para los habitantes (figura 8).

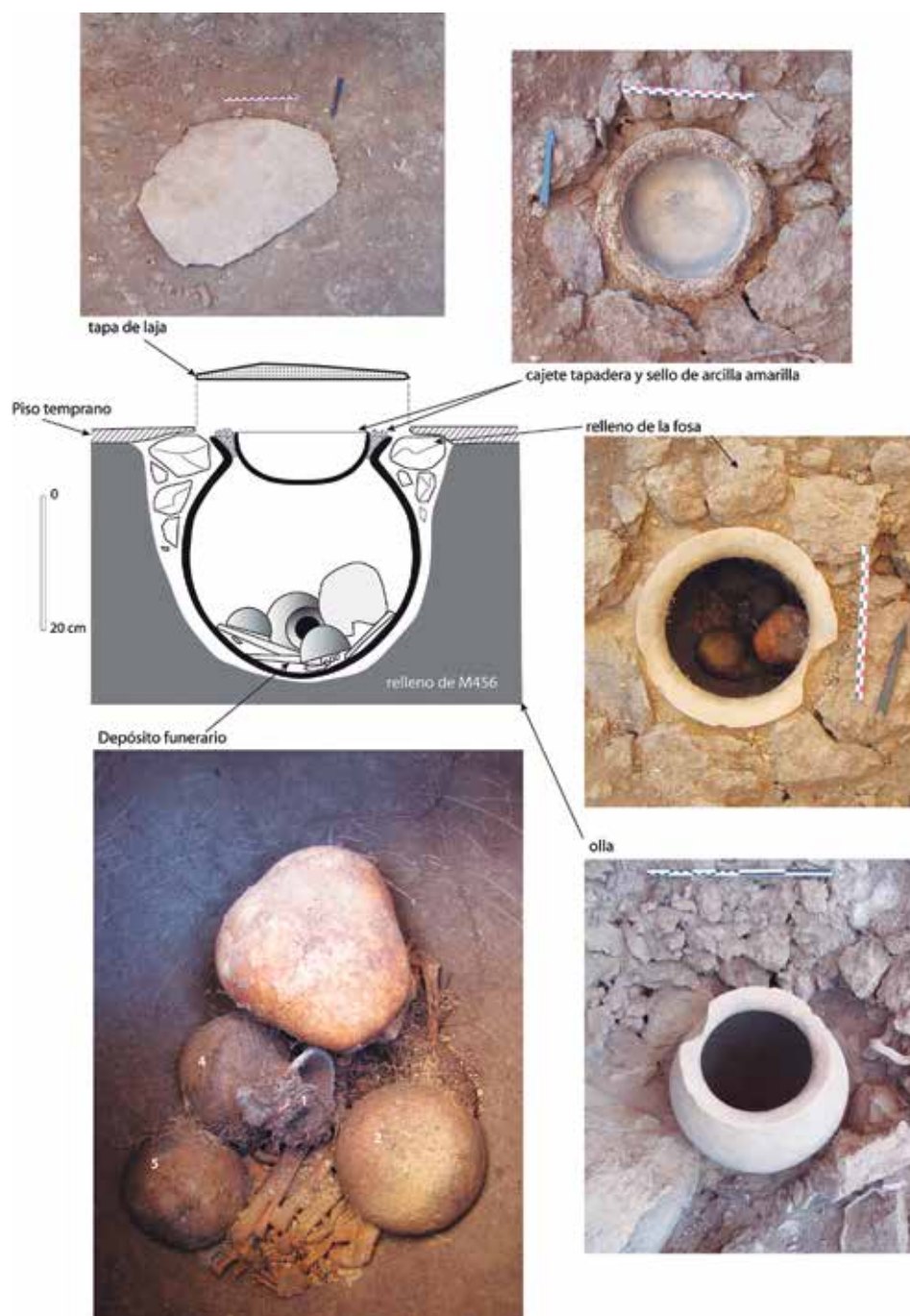


Figura 8. Sepultura 6 de Malpaís Prieto, que corresponde a un niño de aproximadamente tres años inhumados en una urna y acompañado con tres vasijas.

Fotografías y dibujo de Grégory Pereira.

Los datos que acabamos de exponer parecen indicar que durante el Posclásico Medio existía una distinción ante todo espacial entre los niños pequeños y el resto de los muertos. El destino de los mayores era el espacio público del centro ceremonial, mientras que muchos de los pequeños (quizás no todos) permanecían bajo el piso de las casas. No obstante, por ahora no podemos distinguir una diferencia tan tajante respecto al tratamiento funerario propiamente dicho.

COMENTARIOS FINALES

Para concluir, podemos decir que los datos de los que disponemos hasta la fecha indican que tanto en el Clásico como en el Posclásico, los niños pequeños tuvieron un tratamiento distinto al de los demás difuntos. Esta simple distinción es en realidad un comportamiento bastante universal y coincide probablemente con un fenómeno común a muchas sociedades preindustriales: es alrededor de los cinco años de edad cuando la terrible mortalidad que afecta a los más jóvenes disminuye y se puede entonces “invertir” sentimental y socialmente en los que lograron sobrevivir. Pero nuestras conclusiones no se limitan a esta constatación. En efecto, hemos notado cambios que nos parecen significativos de una evolución de las mentalidades y que se desarrolla entre los dos periodos considerados aquí.

En el sitio clásico de Guadalupe, esta distinción se expresa en la organización misma del cementerio y en las formas del tratamiento mortuario. Los párvulos permanecían cerca de los adultos, pero eran enterrados en zonas separadas. Luego podemos deducir la existencia de otras dos etapas que marcan la progresiva inserción de los niños en la sociedad.

Después de los cinco y seis años, los niños integran las áreas de enterramiento de los adultos y, después de los 10 años, los jóvenes difuntos benefician de tratamientos mortuarios que reflejan, al parecer, su plena integración en la sociedad. En este caso, las prácticas funerarias parecerían hacerse el eco de ritos de paso conocidos en numerosas sociedades tradicionales y que coinciden, por un lado, con el final del periodo de vida donde la mortalidad es más elevada y, por otro, con el inicio de la pubertad.

En los sitios posclásicos del Malpaís, la distinción entre niñez y adolescencia no ha podido ser detectada: los cementerios de Milpillas y Malpaís Prieto incluyen a todos los muertos de la comunidad después de los cinco años de edad; un estudio más fino es ahora necesario para observar si algunas distinciones más sutiles se reflejan en el manejo de los restos. Sea como fuere, para el Posclásico, es muy verosímil que los pequeños difuntos ya no tengan un sector reservado dentro del cementerio comunitario, sino que estén completamente apartados de estos espacios y sean enterrados en las viviendas. Lo que los distingue de los demás no es tanto el tratamiento mortuario como el contexto en el cual ocurre el ritual funerario: para los grandes, el espacio público y comunitario de la plaza ceremonial del barrio; para los pequeños, el ámbito privado y doméstico de la casa. Permanecen en el hogar donde vieron la luz y, de cierta forma, mantienen una notable proximidad con sus familiares.

Esta estrecha relación de los pequeños difuntos con el espacio doméstico es bien conocida en otras sociedades del mundo, tales como las sociedades protohistóricas y de la Antigüedad en Europa. En Mesoamérica, no son tantos los ejemplos donde se percibe una distinción tan clara. En la mayoría de las

sociedades de esta área, los adultos son también enterrados debajo del piso de las casas. De hecho, es más común que sean ellos los únicos en ocupar este espacio (Uruñuela y Plunket, 2002; McAnany, 1995).

El ejemplo Malpaís es interesante en este sentido. Muestra una relación peculiar entre los niños fallecidos en los primeros meses o años de vida y el ámbito doméstico. Por desgracia, las fuentes históricas del siglo XVI procedentes de Michoacán no nos ayudan a entender esta relación. En cambio, las fuentes del centro de México aportan algunos testimonios interesantes al respecto que, aunque no puedan ser directamente transferidos al contexto de los tarascos, merecen ser señalados. Entre los nahuas, los niños fallecidos

en los primeros años de vida se enterraban también cerca de las casas, casualmente al pie de los graneros (Ragot, 2000: 146-149). Más precisamente, se trataba de los que morían antes de dejar el pecho materno, es decir antes de los tres años. Su destino en el más allá era el Chichihualcuauhco, un árbol milagroso del cual los pequeños difuntos mamaban leche y desde donde los dioses creadores, Ometéotl y Omecíhuatl, generaban la chispa de vida que permitía el nacimiento de los seres mundanos. A diferencia de los adultos, los pequeños no eran realmente muertos: como las semillas contenidas en los graneros (o en las ollas), tenían la posibilidad de renacer en el vientre de sus madres y, por lo mismo quizá, no podían alejarse mucho de ellas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ, Fray Jerónimo de, 2000 [c. 1540], *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán*, en Franco Mendoza, Moisés (ed.), *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 313-691.
- ARDREN, Traci & Scott R. HUTSON (eds.), 2006, *The Social Experience of Childhood in Ancient Mesoamerica*, Boulder, University of Colorado Press.
- ARIÈS, Philippe, 1960, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon.
- ARNAULD, Charlotte y Brigitte FAUGÈRE-KALFON, 1998, "Evolución de la ocupación humana en el centro-norte de Michoacán (Proyecto Michoacán, CEMCA) y la emergencia del Estado tarasco", en Darras, Véronique (ed.), *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*, pp. 13-34. URL: <<http://books.openedition.org/cemca/3394>>.
- ARNAULD, Marie-Charlotte, Patricia CAROT y Marie-France FAUVET-BERTHELOT, 1993, *Arqueología de las Lomas en la cuenca lacustre de Zacapu, Michoacán, México*, México, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA), Cuadernos de Estudios Michoacanos 5. URL: <<http://books.openedition.org/cemca/2626>>.
- BELLO, Sylvia, Michel SIGNOLI, E. RABINO MASSA et Olivier DUTOIR, 2002, « Les processus de conservation différentielle du squelette des individus immatures. Implications sur les reconstitutions paléodémographiques », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 14 (3-4), pp. 245-262.
- BUCHET, Luc (ed.), 1997, *L'enfant, son corps, son histoire*, Valbonne, Editions APDCA.

- CASTEX, Dominique, Patrice COURTAUD, Henri DUDAY, Françoise LE MORT et Anne-Marie TILLIER, *Le regroupement des morts. Genèse et diversité archéologique*, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Ausonius.
- DARRAS, Véronique (ed.), 1998, *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*, México, Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA). URL: <http://books.openedition.org/cemca/3387>.
- DEDET, Bernard, 2008, *Les enfants dans la société protohistorique : l'exemple du Sud de la France*, Rome, École Française de Rome (collection de l'École Française de Rome).
- DEDET, Bernard, Henri DUDAY et Anne-Marie TILLIER, 1991, « Inhumations de fœtus, nouveaux-nés et nourrissons dans les habitats protohistoriques du Languedoc : l'exemple de Gailhan (Gard) », *Gallia*, t. 48, pp. 59-108.
- DUDAY, Henri, Fanette LAUBENHEIMER et Anne-Marie TILLIER, 1995, *Sallèles-d'Aude. Nouveau-nés et nourrissons gallo-romains*, Luxeuil-les-Bains, Annales littéraires de l'Université de Besançon (série Amphores), Centre National de la Recherche Scientifique.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, Eugenia, 1992, "Informe de actividades: proyecto Ciénega de Zacapu", México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FOREST, Marion, 2014, « *Approches spatio-archéologiques de la structure sociale des sites urbains du Malpais de Zacapu* », Thèse de Doctorat en Archéologie, Paris, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- GERVAIS, Véronique, 1987, *Edad de la muerte en Las Milpillas (Michoacán)*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), [manuscrito inédito].
- GOWLAND, Rebecca, 2009, "Ageing the past: examining age identity from funerary evidence", in Gowland, Rebecca & Christopher Knüsel (eds.), *The Social Archaeology of Funerary Remains*, Oxford, Oxbow Books, pp. 141-154.
- GUMIER-SORBET, Anne-Marie et Yvette MORIZOT (eds.), 2012, *L'Enfant et la mort dans l'Antiquité I : Nouvelles recherches dans les nécropoles grecques. Le signalement des tombes d'enfants*, Paris, Editions de Boccard.
- HALCROW, Siân E. & Nancy TAYLES, 2008, "The Bioarchaeological Investigation of Childhood and Social Age: Problems and Prospects", *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 15-2, pp. 190-215.
- HERTZ, Robert, 1907, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, t. X, pp. 48-137.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1985, *La educación entre los antiguos nahuas*, México, Secretaría de Educación Pública.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, Ximena CHÁVEZ BALDERAS, Norma VALENTÍN y Aurora MONTÚFAR, 2010, "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 367-394.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Guilhem OLIVIER (eds.), 2010, *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México.

- MÁRQUEZ MORFÍN, Lourdes (ed.), 2010, *Los niños, actores sociales ignorados: levantando el velo, una mirada al pasado*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MASSET, Claude, 1973, « La démographie des populations inhumées. Essai de paléodémographie », *L'Homme*, vol. 13, n° 4, pp. 95-131.
- MCANANY, Patricia A., 1995, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin, University of Texas Press.
- MICHELET, Dominique, 1998, “Topografía y prospección sistemática de los grandes asentamientos del Malpaís de Zacapu: claves para un acercamiento a las realidades sociopolíticas”, en Darras, Véronique (ed.), *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*, pp. 47-59. URL: <<http://books.openedition.org/cemca/3396?lang=es>>.
- MICHELET, Dominique, Marie-Charlotte ARNAULD y Marie-France FAUVET-BERTHELOT, 1989, “El proyecto del CEMCA en Michoacán. Etapa I: un balance”, *Trace*, núm. 16, pp. 70-87.
- MICHELET, Dominique, Alain ICHON y Gérald MIGEON, 1988, “Residencias, barrios y sitios posclásicos en el Malpaís de Zacapu”, *Primera reunión sobre las sociedades prehispánicas en el Centro-Occidente de México*, Cuaderno de trabajo 1, Querétaro, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 177-191.
- MICHELET, Dominique, Grégory PEREIRA y Gérald MIGEON, 2005, “La llegada de los uacusechas a la región de Zacapu, Michoacán: datos arqueológicos y discusión”, en Manzanilla, Linda (ed.), *Reacomodos demográficos del Clásico al Posclásico en el centro de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 137-153.
- MIGEON, Gérald, 2015, *Residencias y Estructuras Cívico-Ceremoniales Posclásicas Tarascas de la Región de Zacapu (Michoacán, México)*, Oxford, BAR International Series 2729, Archaeopress.
- MIGEON, Gérald, 1998, “El poblamiento del Malpaís de Zacapu y de sus alrededores del Clásico al Posclásico”, en Darras, Véronique, *Génesis, culturas y espacios en Michoacán*, pp. 36-45. URL: <<https://books.openedition.org/cemca/3395?lang=es>>.
- PEREIRA, Grégory, 2010, “Arqueología de un lugar de pasaje hacia el inframundo”, *Trace*, núm. 58, pp. 19-28. URL: <<https://trace.revues.org/1524>>.
- , 2007, « Le destin post-mortem du guerrier : pratiques funéraires et statut social dans le Michoacán ancien, Mexique », in Baray Luc, Patrice Brun y Alain Testart (eds.), *Pratiques funéraires et société. Nouvelles approches en archéologie et en anthropologie sociale*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon (collection Art, Archéologie et Patrimoine), pp. 371-390.
- , 1999, *Potrero de Guadalupe : anthropologie funéraire d'une communauté pré-tarasque du nord du Michoacán, Mexique*, Oxford, BAR International Series 816, Archaeopress.
- , 1997a, “Manipulaciones de restos óseos en la loma de Guadalupe, un sitio funerario del periodo clásico de la cuenca de Zacapu, Michoacán”, en Malvido, Elsa, Grégory Pereira y Vera Tiesler Blos (eds.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (colección Científica), Centro de Estudios Mesoamericanos y Centroamericanos (CEMCA), pp. 161-178. URL: <<https://books.openedition.org/cemca/2522?lang=es>>.
- , 1997b, “Costumbres funerarias y sociedad del Clásico tardío en la cuenca de Zacapu, Michoacán”, *Arqueología*, núm. 18, pp. 61-84.

- _____, 1992, « *Problèmes relatifs au fonctionnement d'une sépulture collective : le cas de la Structure Funéraire 1 de Guadalupe (Michoacán, Mexique)* », Diplôme d'Etudes Approfondies en Paléoanthropologie, Bordeaux, Université de Bordeaux 1.
- PEREIRA, Gregory y Marion FOREST, 2011, "*Informe sobre los trabajos de campo realizados en el sitio El Malpaís Prieto, Michoacán, México: temporada 3 (Febrero-Mayo del 2010)*", Informe remitido al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, París, Université de Nanterre, Centre National de la Recherche Scientifique.
- PEREIRA, Grégory, Marion FOREST, Elsa JADOT & Véronique DARRAS (sous presse), "Ephemeral cities? The longevity of the Postclassic Tarascan urban sites of Zacapu Malpaís and its consequences on the migration process", in Arnauld Marie-Charlotte, Christopher Beekman & Grégory Pereira, *Ancient Mesoamerican cities: Populations on the move*, Denver, University Press of Colorado.
- PEREIRA, Grégory, Marion FOREST, Dominique MICHELET y Elsa JADOT, 2012, "*Proyecto Uacúsecha. Informe sobre los trabajos de campo realizados en el sitio El Malpaís Prieto y otros asentamientos de la región de Zacapu, Michoacán: temporada 4 (2011-2012)*", informe remitido al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, París, Université de Nanterre, Centre National de la Recherche Scientifique.
- PEREIRA, Grégory, Dominique MICHELET, Elsa JADOT, Aurélie MANIN, Michelle ELLIOTT, Antoine DORISON y Marion FOREST, 2013, "*Informe sobre los trabajos de campo realizados en el sitio El Malpaís Prieto y otros asentamientos de la región de Zacapu, Michoacán: temporada 5 (2012)*", Informe remitido al Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, París, Université de Nanterre, Centre National de la Recherche Scientifique.
- POLLARD PERLSTEIN, Helen, 1993, *Tariácuri's Legacy: the Prehispanic Tarascan State*, Norman, University of Oklahoma Press.
- PORTAT, Emilie, Mark GUILLON et Valérie DELATTRE, 2011, « Les comportements funéraires chrétiens autour de la mortalité fœtale et périnatale. Deux exemples récents (XI^e-XVIII^e) pour une lecture archéo-anthropologique du phénomène de répit », in Castex, Dominique, et al., *Le regroupement des morts*, pp. 232-248.
- PUAUX, Olivier, 1989, « *Les pratiques funéraires tarasques : approche archéologique et ethnohistorique* », Thèse de doctorat en Archéologie, 2 vols, Paris, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- RAGOT, Nathalie, 2000, *Les au-delà aztèques*, Oxford, BAR International Series 881, Archaeopress.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, 2010, "El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas", en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 345-366.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, 1990, *Sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto & Ximena CHÁVEZ BALDERAS, 2006, "The Role of Children in the Ritual Practices of the Great Temple of Tenochtitlan and the Great Temple of Tlatelolco", in Ardren, Traci & Scott R. Hutson, *The Social Experience of Childhood*, pp. 233-248.
- SCHEUER, Louise & Sue M. BLACK, 2000, *Developmental Juvenile Osteology*, San Diego, Academic Press.

- SÉGUY, Isabelle, 2010, “La muerte de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares. Francia, de finales de la Antigüedad a la Época Moderna”, *Trace*, núm. 58, pp. 29-39. URL: <<https://trace.revues.org/1532>>.
- SÉGUY, Isabelle et Luc BUCHET, 2006, « Âge biologique, âge démographique, âge sociologique. Estimation de l'âge des enfants inhumés et analyse paléodémographique », *Enfants d'aujourd'hui. Diversité des contextes. Pluralité des parcours, Actes du Colloque de l'Association Internationale des Démographes de Langue Française, Dakar, 2002*, Paris, Presses Universitaires de France, Association Internationale des Démographes de Langue Française, pp. 76-86.
- SELLIER, Pascal, 2011, « Tous les morts ? Regroupement et sélection des inhumés : les deux pôles du ‘recrutement funéraire’ », in Castex, Dominique *et al.*, *Le regroupement des morts*, pp. 83-94.
- SELLIER, Pascal, 1995, « Paléodémographie et archéologie funéraire : les cimetières de Mehrgarh, Pakistan », *Paléorient*, vol. 21, n° 2, pp. 123-143.
- SOFAER, Joanna R., 2000, *Children and Material Culture*, London, New York, Routledge.
- TILLIER, Anne-Marie et Henri DUDAY, 1990, « Les enfants morts en période périnatale », *Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 2, n° 3, pp. 89-98.
- UBELAKER, Douglas H., 1978, *Human Skeletal Remains: Excavation, Analysis, Interpretation*, Chicago, Aldine.
- URUÑUELA, Gabriela & Patricia PLUNKET, 2002, “Lineage and Ancestors. The Formative Mortuary Assemblages of Tetimpa, Puebla”, in Plunket, Patricia (ed.), *Domestic Ritual in Ancient Mesoamerica*, Los Angeles, The Cotsen Institute of Archaeology, University of California Los Angeles, pp. 21-30.

LA NO SEPULTURA: ¿ACTO INTENCIONAL O ACCIDENTE? ENSAYO DE CARACTERIZACIÓN A PARTIR DE ENSAMBLES ZOOANTROPOLÓGICOS DE LOS PERIODOS HISTÓRICOS (FRANCIA)*

ISABELLE SÉGUY E ISABELLE RODET-BELARBI

El examen de las prácticas funerarias reservadas a los pequeñines (Séguy, 1997; 2010) nos ha conducido a proponer la hipótesis de que los recién nacidos fallecidos antes de haber recibido los ritos de inscripción en la sociedad (reconocimiento por el *pater familias* romano, o el bautismo cristiano), los niños nacidos muertos o de los que se querían deshacer al nacer no eran siempre enterrados en “lugares decentes y honestos”. En otras palabras, la muerte prematura de los recién nacidos no era un fenómeno demográfico marginal, pensamos que no debía ser raro encontrar los restos de perinatos¹ fuera de las zonas funerarias

habitualmente conocidas (como las necrópolis *de plein champ*,² los cementerios parroquiales, las iglesias y asimismo las sepulturas en el hábitat). Esta temática ha tomado forma y ha dado lugar a una reflexión común con los colegas arqueólogos, antropólogos y zooarqueólogos del Cepam.

Génesis de un enfoque cruzado e inédito

La arqueología funeraria en muy pocas ocasiones ha explorado las sepulturas de perinatos, con excepción de los lugares en donde a veces se les exhuma en gran número, por

* Agradecemos a los lectores y a Geraldine Granados por la revisión del texto en español, traducido del francés por Elena Rivero Campoy.

¹ Entendemos por “perinatos”, a los niños fallecidos justo antes, durante o poco después de nacer, en resonancia con la noción demográfica de “mortalidad perinatal”.

² Así llaman los arqueólogos a los espacios funerarios abiertos, encontrados lejos de las villas y lugares religiosos de la Alta Edad Media.

ejemplo alrededor de los *sanctuaires à répit*.³ También puede ocurrir que se les descubra en viviendas o zonas artesanales. Fuera de los espacios funerarios y de esas sepulturas aisladas, no se conocían prácticamente otros lugares donde estos pequeños cadáveres habrían podido ser relegados. En cambio, el zooarqueólogo encuentra con frecuencia osamentas humanas en medio de conjuntos de fauna (figura 1). A veces, esta presencia insólita puede ser explicada por el contexto arqueológico (proximidad de una necrópolis anterior, por ejemplo), pero lo más común es que tales asociaciones sean ignoradas; es decir, una vez que se ha hecho la separación hombre/animal, esos restos humanos, mal clasificados, generalmente no son estudiados por el zooarqueólogo ni enviados al antropólogo para análisis.

Enfoque metodológico

Partimos haciendo el inventario de los restos humanos encontrados en espacios *a priori* no destinados a la inhumación voluntaria, explorando los lugares más improbables de los periodos romano, medieval y moderno. En primer lugar, nos hemos orientado a las estructuras con cavidad (fosas, zanjas, etcétera) utilizadas como vertedero y a las zonas de descarga instaladas dentro o en la periferia de viviendas o de barrios artesanales, urbanos y rurales. Así, hemos analizado todos los lugares que presentaban una asociación entre las osamentas humanas y animales. Luego, descartamos las estructuras en las que había huesos humanos erráticos, ya que las



Figura 1. En medio de un ensamble de osamentas “animales” (pertenecientes a la misma unidad estratigráfica) se encuentran fragmentos de osamentas de perinatos: bóveda craneana, húmero, costillas y ulna.

Fotografía de Isabelle Rodet-Belarbi.

diversas transformaciones, terraplenados, excavaciones, etcétera, remueven “verdaderas” sepulturas y dispersan las osamentas en niveles de tierra posteriores.

Con el fin de garantizar una coherencia metodológica, nuestro inventario se apoya en los conjuntos osteológicos en los cuales encontramos restos humanos y animales, que llamaremos “ensambles zooantropológicos”. Este enfoque nos permite disponer de datos exhaustivos a escala de la estructura estudiada y asegurarnos que los restos óseos humanos pertenecían a uno o varios individuos arqueológicamente completos. Estas exigencias han limitado el número de ejemplos que presentamos.

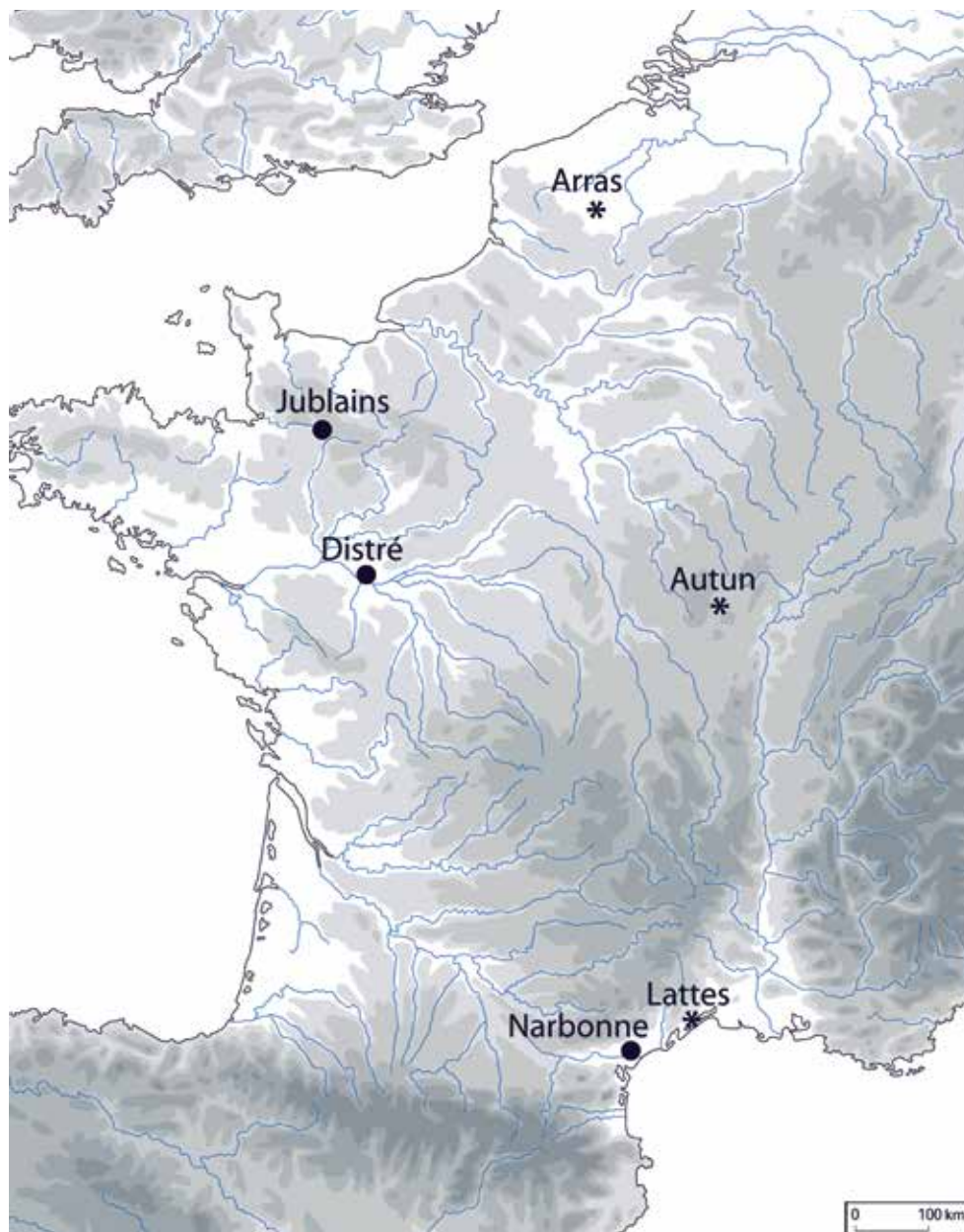
³ Son santuarios de resurrección momentánea. Véase Gélis, 2006.

Mapa 1. Localización de los lugares considerados. Punto: ensambles que contienen exclusivamente perinatos. Estrella: ensambles que contienen diferentes grupos de edades.

Mapa de Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi.

PRIMER INVENTARIO DE ENSAMBLES ZOOANTROPOLÓGICOS QUE SÓLO CONTIENEN PERINATOS

Nuestra primera intención fue verificar arqueológicamente la hipótesis según la cual algunos recién nacidos podían ser invisibilizados por la observación arqueoantropológica porque no gozaban de ninguna sepultura.



Entre los 30 lugares examinados, tres presentan características parecidas al esquema esperado: Jublains, en el departamento de Mayenne (finales del siglo III e. c.-principios del siglo IV); Narbona, en el departamento de Aude (a lo largo del siglo III e. c.), y Distré en el departamento de Maine-et-Loire (siglos VI-VII e. c.) (véase el mapa 1).

En Jublains, se realizaron varios trabajos de arqueología preventiva en la ciudad antigua –Noviodunum–, particularmente en un sector de la parte sureste (Bocquet *et al.*, 2004). En ese barrio, la urbanización sólo tuvo lugar en la primera mitad del siglo I de nuestra era y parece haber permanecido incipiente, como lo atestiguan una red vial sin acabar y una implantación residencial incompleta. Estos espacios parcialmente acondicionados fueron ocupados por talleres artesanales, antes de ser progresivamente abandonados a partir del siglo III de nuestra era.

En el relleno de uno de los cuatro pozos del barrio, el pozo PT 3082, se encontró una gran cantidad de osamentas. La primera unidad estratigráfica (US) tenía evidencia de vestigios de carnicería o de charcutería, mientras que el lugar seguía activo. Tras su abandono, el pozo fue rellenado con residuos artesanales, cadáveres de toda índole: perros (adultos, juveniles y fetos), dos cabras adultas, un équido juvenil y un feto cerca del término o un bebé apenas nacido. Según el estudio antropológico realizado por Véronique Fabre, estos restos humanos corresponden a un individuo de nueve a diez meses lunares.

Están en perfecto estado de conservación y pertenecen a un solo individuo. [A pesar del cribado de la tierra], sólo las piezas más grandes (bóveda craneana, ilion, escápula, grandes huesos largos, costillas) fueron encontradas.

No se ha comprobado ningún rastro de corte ni de violencia en las osamentas (Forest y Fabre, 1999: 8).

Este segundo nivel remonta al final del siglo III o principios del siglo IV e. c. Otro de los casos es el pozo de la casa del gran Triclinio en Narbona (*Colonia Julia Narbo Martius*), que presenta una situación análoga a la de Jublains, puesto que en el relleno se encontraron, además de muy numerosos restos óseos de animales, osamentas humanas que pertenecen a perinatos. Este pozo era la única fuente de agua de una amplia *domus*, implantada desde la época augusta (siglo I a. e. c.) y ocupada hasta principios del siglo III e. c. (Sabrié y Sabrié, 2011).

Este pozo fue totalmente vaciado, su relleno cribado y se aislaron cinco unidades estratigráficas. El nivel inferior (finales del siglo II–principios del siglo III e. c.) corresponde al último periodo de utilización, como atestiguan las vasijas enteras o quebradas y los restos alimenticios (porcinos, gallinas, aves) encontrados.⁴ Los niveles de relleno del pozo atestiguan el abandono de esta *domus*, al mismo tiempo que todas las casas del barrio en la primera mitad del siglo III. En ellos se hallaron un gran número de esqueletos de perros (adultos e inmaduros), un esqueleto de equido infantil y el de un macaco de Berbería (*Macaca sylvana*), osamentas erráticas de cerdo, de oveja o cabra, de ciervo, de conejo de campo, de aves domésticas y salvajes, así como restos de peces. Además, se localizaron concentraciones más o menos elevadas de osamentas de niños muertos en periodo peri-

natal. Véronique Fabre afirmó en su estudio antropológico que “todos los componentes del esqueleto están presentes en proporción inversa a su tamaño. Así, las falanges y los elementos vertebrales son infrecuentes. Pero en vista de las condiciones de extracción, podemos imaginar que los esqueletos estaban completos dentro del pozo. A partir del número de porciones petrosas del hueso temporal podemos evaluar el mínimo de individuos a 27”. Esta “serie de por lo menos 27 perinatos abre múltiples posibilidades de interpretación, al mismo tiempo que plantea la pregunta general del estatus real de los fetos o de los niños recién nacidos en la sociedad romana” (Forest y Fabre, 2011: 308).

El número elevado de perinatos y el corto tiempo de la utilización de este pozo como vertedero (algunas decenas de años) por los habitantes de una vasta *domus*, tal vez por los de ese barrio de Narbona, realmente pueden sorprender. Estos elementos, sin embargo, no son incompatibles con los altos niveles de la mortalidad perinatal en el pasado, como podemos recordarlo (Séguy, 2011).

Morir antes de nacer o morir al nacer: un riesgo real

Hasta no hace mucho tiempo atrás, antes, durante y después del parto eran momentos que todas las mujeres temían, dada la ausencia de cuidados médicos. Se encontraba en la balanza no sólo la posibilidad de sobrevivir de la madre sino también la de su hijo. Nacer acarrearía riesgos que no eran de menospreciar, vinculados en parte a factores biológicos (difíciles de controlar todavía hoy), comportamientos socioculturales y contextos epidemiológicos diferentes del actual.

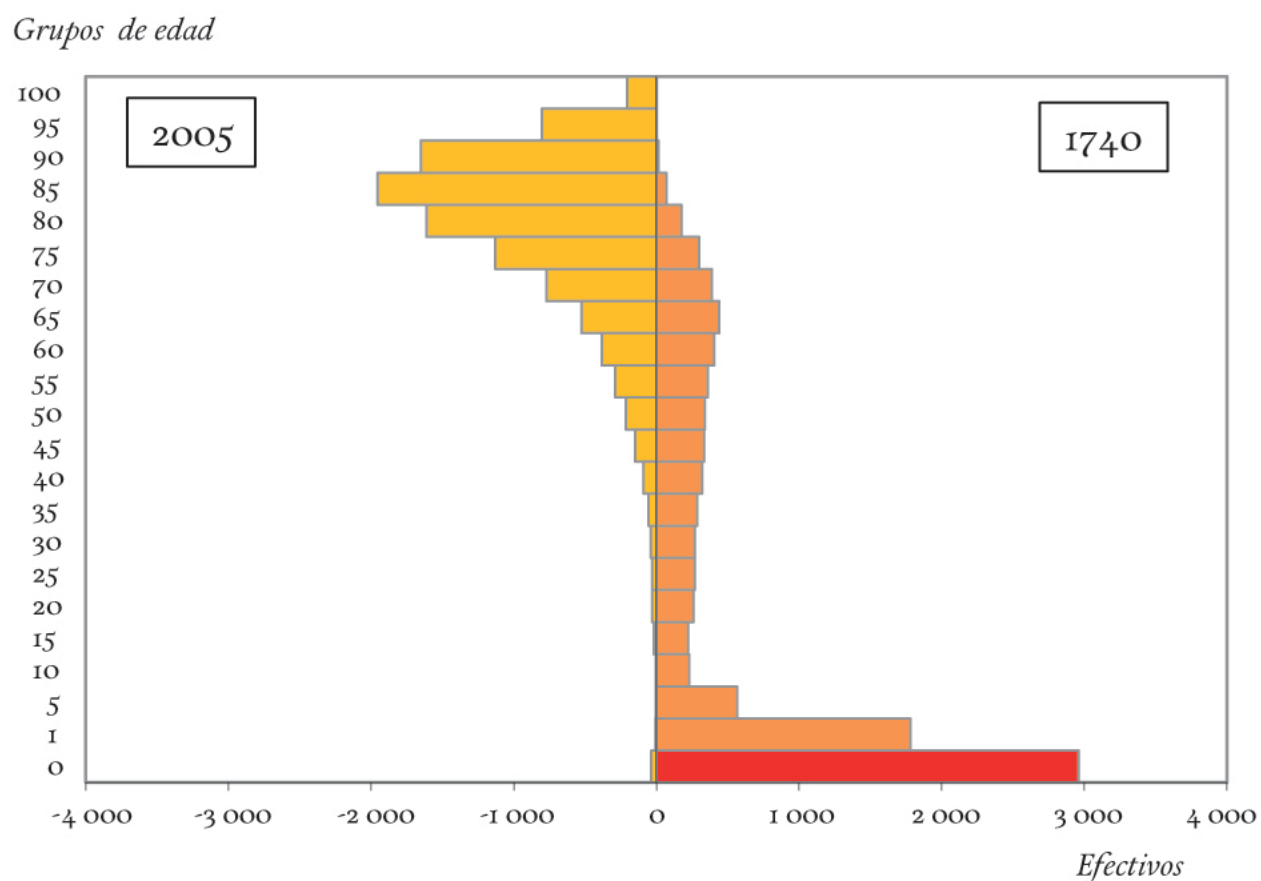
⁴ Algunas osamentas humanas y de perro encontradas en esta capa, han percolado desde los niveles superiores.

Así, en las poblaciones preindustriales,⁵ en promedio uno de cada tres niños fallecía antes de haber cumplido un año de vida (figura 2) y una cuarta parte de esas muertes infantiles ocurría en el primero o segundo día después del nacimiento (figura 3). Es decir que, considerando una población de mil individuos con una tasa bruta de natalidad de 40 nacimientos por cada mil (observada en numerosas poblaciones preindustriales) morían 12 niños

de menos de un año, de los cuales tres niños tendrían menos de dos días. Junto a esos nacimientos de vivos hay que tomar en cuenta a los niños nacidos sin vida o fallecidos antes de su registro civil; utilizando una tasa media de mortinatalidad de 50 por mil⁶ resultan dos niños mortinatos por 40 nacimientos de vivos. Así, en este ejemplo se registrarían anualmente y en promedio cinco muertes de perinatos.⁷

Figura 2. Distribución proporcional de muertes por edades en Francia, en 1740 (a la derecha) y en 2005 (a la izquierda). El número elevado de niños fallecidos antes de cumplir los cinco años, en 1740 es el resultado de una fecundidad alta y un riesgo de muerte muy significativo entre cero y cuatro años cumplidos (elevada mortalidad infantil y juvenil).

Blayo, 1975 e INSEE (Francia).



⁵ Nuestros cálculos se basan en la hipótesis de que la mortalidad observada en la época moderna, a partir de los primeros registros del estado civil, caracteriza a todas las poblaciones preindustriales; por lo tanto se puede aplicar a las poblaciones de la Antigüedad y de la Edad Media.

A partir de la literatura hemos elegido una tasa de mortalidad media de 300 por mil entre cero y un año y de 75 por mil entre cero y 48 horas.

⁶ Las tasas de mortinatalidad comprendidas entre 40 por mil y 70 por mil se observan todavía en poblaciones actuales que no tienen o tienen poco acceso a asistencia médica (Bulut *et al.*, 1992).

⁷ La mortalidad perinatal considera la mortalidad neonatal precoz (que nosotros consideramos aquí como la de los dos primeros días) y la mortinatalidad. La tasa de mortalidad perinatal se sitúa entre 90 por mil y 190 por mil en las poblaciones preindustriales (promedio elegido: 125 por mil).

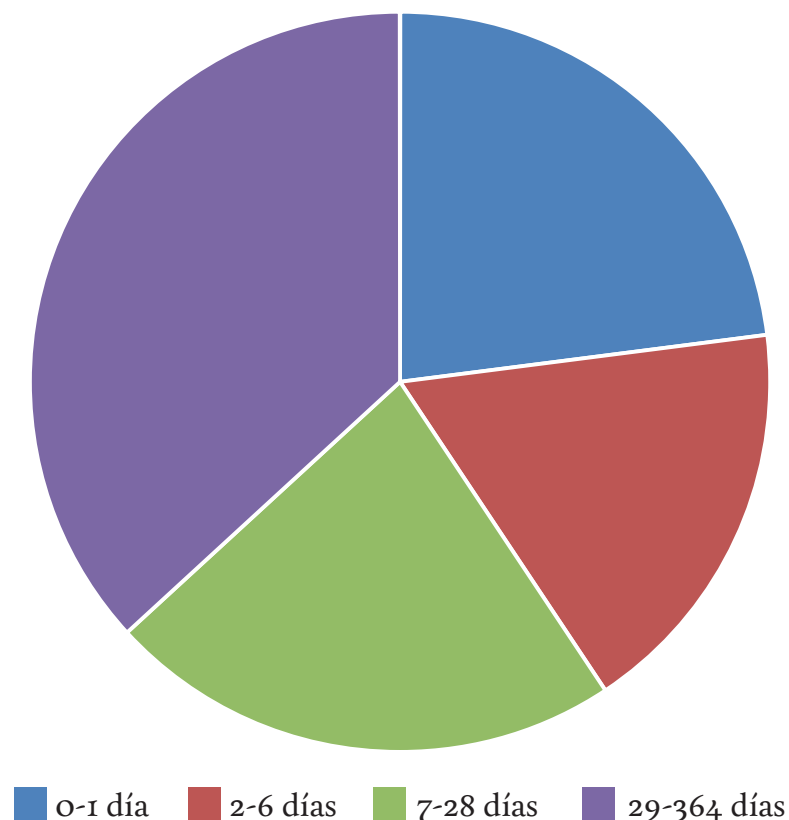


Figura 3. Mortalidad neonatal (0-28 días) y postneonatal, adaptada de la tabla de mortalidad elaborada por René Lalou para la población canadiense del siglo XVIII (Lalou, 1990).

La mortalidad del primer mes representa 63% de los niños fallecidos antes de su primer cumpleaños. La mortalidad de la primera semana (0-6 días) reúne 40% de muertes ocurridas entre 0 y 1 año, y la de las primeras 48 horas (0-1 día) cerca de la cuarta parte (23%).

El descubrimiento de 27 perinatos, dentro de una línea de tiempo de unos decenios, es perfectamente compatible con los altos niveles de mortalidad perinatal de las poblaciones preindustriales. En consecuencia, supone la presencia de una población femenina bastante numerosa en un barrio que se describe en vías de abandono.

La inhumación de los perinatos, ¿un asunto privado o bajo control social?

La rareza de los ensambles zooantropológicos, así como su concentración al final del periodo antiguo (a lo largo del siglo III e. c.-principios del siglo IV) plantean varias interrogantes.

De hecho, es poco verosímil que la mortalidad perinatal haya variado mucho entre

la época antigua y la época medieval; por lo tanto, ¿cómo justificar la ausencia de descubrimientos de osamentas de perinatos después del siglo IV de nuestra era, mientras que numerosos sitios medievales figuran también en nuestra muestra? La cristianización progresiva de las ciudades y de los campos ¿basta para explicar un cambio de comportamiento tan radical? Desde luego, el lugar que ocupan los recién nacidos en el mundo de los muertos es tanto el reflejo de su posición social como el de la representación colectiva de la muerte. Es evidente que uno y otro han evolucionado considerablemente durante los 1500 años de nuestro periodo de observación. En la Antigüedad, el *pater familias* tenía derecho de vida o muerte sobre los recién nacidos y el destino de sus cadáveres era un asunto privado. Según el dogma católico, los fetos tenían un alma que convenía salvar mediante el bautismo, y el

porvenir de los pequeños cadáveres pasaba bajo un control sociorreligioso más o menos estricto, relacionado a la obtención de este sacramento.

El sitio arqueológico de Distré en el departamento de Maine-et-Loire, al oeste de Francia (siglos V-XII), que se sitúa en un punto intermedio de la evolución de las prácticas funerarias, puede sugerirnos algunos indicios de respuesta. Este sitio se localizaba en la vertiente septentrional de un ancho valle que domina una ciénaga. Una primera ocupación consiste en una modesta vivienda y silos, que se remontan a los siglos V-VII (Valais, 2002). En el relleno de uno de ellos, cribando sistemáticamente la tierra, se descubrieron osamentas perinatales en medio de restos animales y otros desechos. Fueron identificadas como tales por el zooarqueólogo, en espera de los resultados del estudio antropológico que será publicado en la monografía del sitio.⁸ Las osamentas de perinatos de Distré pertenecen al periodo Merovingio,⁹ que corresponde a los inicios de la cristianización en Francia. Ésta se llevó a cabo progresivamente, de la ciudad hacia el campo, coexistiendo con las tradiciones “paganas”. Estas peculiaridades vuelven delicada la interpretación de dicho “ensamble zooantropológico”, que puede tanto insertarse en la continuidad de los dos ejemplos antiguos, como ilustrar un gesto funerario de naturaleza privada que sobrepasa la práctica

religiosa medieval.¹⁰ A pesar de que Distré era en esta fase inicial de nuestra investigación (2011), el único ejemplo de cadáver de recién nacido “abandonado” para el periodo medieval,¹¹ esto no significa que la práctica no haya existido durante y después de la Alta Edad Media. Podemos adelantar dos motivos para justificar esta afirmación:

- Por una parte, es poco probable que los comportamientos demográficos hayan cambiado radicalmente entre el final de la Antigüedad y todo el periodo medieval. Por lo tanto, en condiciones demográficas iguales, el número de muertes de perinatos durante el periodo medieval debió ser diez veces más con respecto a la Época Antigua, por el simple fenómeno del incremento de la población durante más de un milenio, que representa un tiempo de observación más largo.¹²

¹⁰ Sucede lo mismo con las sepulturas aisladas o en pequeños grupos, descubiertas en las viviendas rurales de la Alta Edad Media. Estas sepulturas, consideradas en un primer momento como un fenómeno marginal, no son necesariamente las de criminales, suicidas, personas de estatuto inferior (esclavos) o incluso niños no bautizados (Pecqueur, 2003). A menudo son el reflejo de la diversidad de las prácticas funerarias en medio rural durante este periodo.

¹¹ Desde 2011, seguimos esta investigación y encontramos otros ejemplos del medioevo (Rodet-Belarbi y Séguy, 2016: 213)

¹² Con una población media de 10 millones de habitantes para la Francia medieval, una tasa de natalidad de 40 por mil y una mortalidad perinatal del orden de 125 por mil, se puede estimar en alrededor de 50 millones el número de niños muertos en periodo perinatal a lo largo de estos 10 siglos. Mientras que estos mismos cálculos correlacionados a una población media de cinco millones de habitantes para la Época Antigua (con las mismas tasas de natalidad y de mortalidad perinatal) se estiman a cinco millones las muertes de perinatos durante casi dos siglos. (El cálculo promedio de los habitantes proviene de las estimaciones propuestas por Biraben, 1988).

⁸ Agradecemos a Alain Valais, responsable de la excavación (INRAP) y a Jean-Hervé Yvinec, zooarqueólogo (INRAP) por la autorización de publicar sus resultados inéditos.

⁹ El periodo Merovingio cubre los siglos V-VIII.

- Por otra parte, algunas fuentes históricas atestiguan esta “práctica”, tanto en la Edad Media como en la Época Moderna.¹³

La ausencia de perinatos dentro de fosas-vertederos podría entonces ser el resultado de un sesgo de la observación arqueológica y antropológica, debido en parte a la organización de la investigación en Francia, donde los estudios posexcavación siguen muy segmentados. En efecto, el arqueólogo reparte el material a analizar entre los diferentes especialistas, luego centraliza y sintetiza la información de cada uno. Además, en arqueología de rescate, el factor tiempo se impone y no siempre es posible enviar el material osteológico al antropólogo o simplemente intercambiar los resultados de los especialistas. Tal situación acentúa el desconocimiento de este fenómeno¹⁴ y alimenta un círculo vicioso que puede explicar las lagunas de información que encontramos en esta etapa de la investigación.

¹³ Pierre-André Sigal, citado por Cécile Tréffort (1997: 102), señala el caso de una habitante de Aix-en-Provence que dio a luz mellizos nacidos muertos, cuyos cuerpos fueron “arrojados al establo sobre un montón de estiércol” (Sigal, 1987: 31).

Los procesos por infanticidio revelan asimismo a recién nacidos arrojados a pozos, comederos de cerdos, letrinas, etcétera. Tales documentos se refieren sobre todo al final de la Edad Media y a la Época Moderna.

¹⁴ Hoy en día, sólo Vianney Forest (zooarqueólogo) y Véronique Fabre (antropóloga) se han atrevido a publicar, en un mismo capítulo de la monografía del sitio, los resultados del estudio de las osamentas humanas y animales procedentes del mismo conjunto arqueológico (Forest y Fabre, 1999; Forest y Fabre, 2011).

PRIMER INVENTARIO DE ENSAMBLES ZOOANTROPOLÓGICOS QUE CONTIENEN OTROS GRUPOS DE EDADES

Durante nuestras investigaciones encontramos otros casos relativos a individuos de más edad que nos han conducido a ampliar y replantear la reflexión inicialmente centrada en sujetos que no habían vivido o que habían vivido muy poco tiempo.

Dos sitios, también de la Época Antigua, presentan “ensambles zooantropológicos”: Lattes, en el departamento del Hérault, y Arras, en el del Norte (véase el mapa 1).

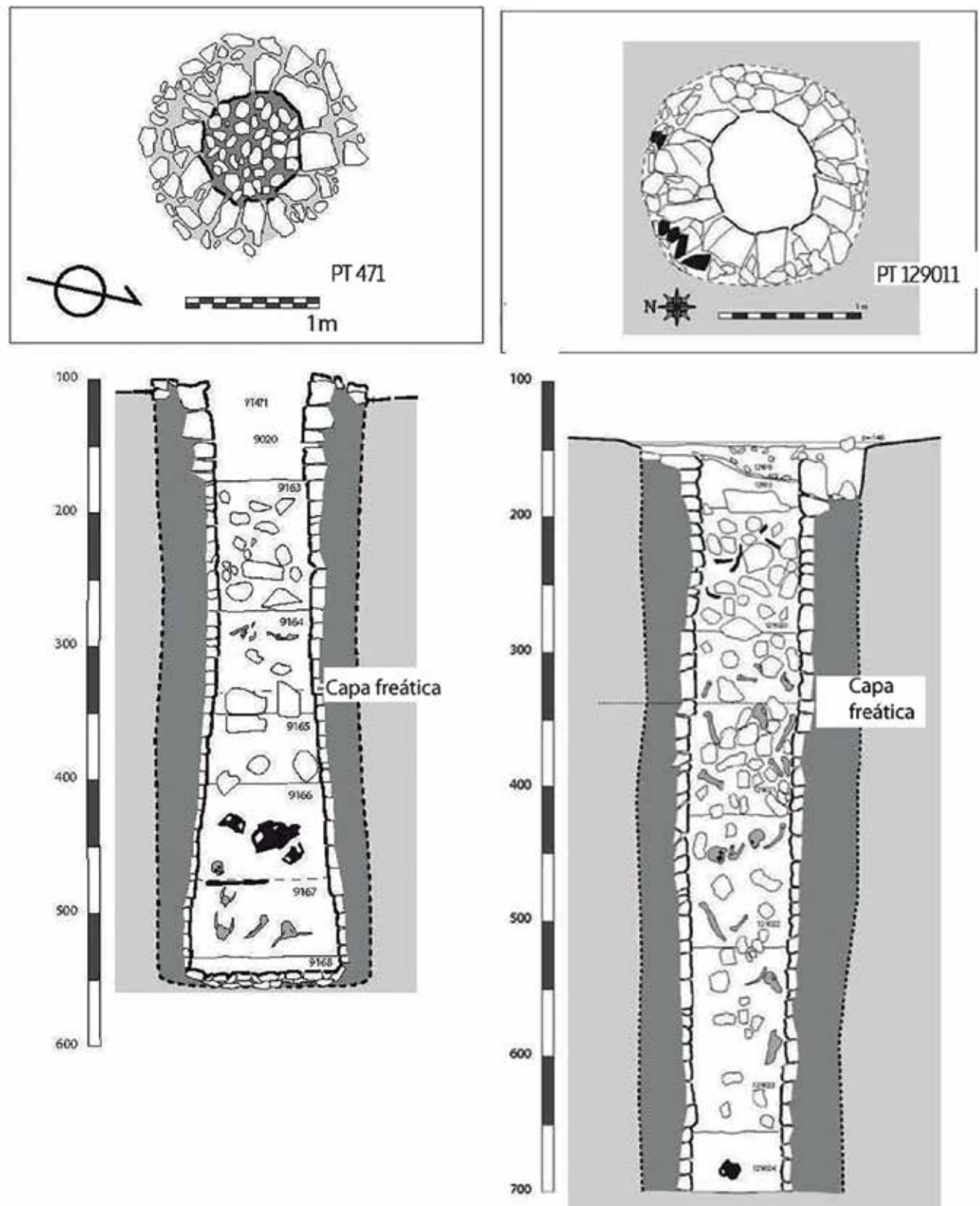
La ciudad portuaria de Lattara (hoy en día Lattes), creada desde el siglo VI a. e. c., experimentó una fase de ocupación intensa durante el Alto Imperio (siglos I-II e. c.); es probable que el área urbanizada alcanzara entonces su extensión máxima. En la parte sureste de la ciudad, 11 pozos que datan de entre el siglo I a. e. c. y el siglo II e. c. fueron excavados reciente y meticulosamente, y la tierra del relleno de los pozos fue cribada sistemáticamente (Piquès y Buxó, 2005). En dos de estos pozos (PT 471 y PT 129011), que datan de los siglos I-II e. c., fueron encontrados restos humanos (figura 4).¹⁵

El pozo PT 129011, utilizado entre los años 25 y 75 de nuestra era, se rellenó durante el último cuarto del siglo I. Los niveles de relleno atestiguan que el pozo fue utilizado como osario y vertedero. Se localizaron esqueletos enteros de animales (équidos, cerdos, perros, conejos), desechos de carnicería (bovinos) y, en menor medida, restos de alimentos a base de carne (oveja o cabra), así como osamentas

¹⁵ Agradecemos a Michel Py por su autorización.

Figura 4. Cortes estratigráficos y planos de la apertura de los pozos PT471 y PT 129011 de Lattes.

Buxó, Piquès y Vidal, 2005.



humanas¹⁶ mezcladas entre ellos. Pertenecen al esqueleto de dos adultos masculinos casi completos, de 30-40 y de 50-60 años de edad, según las estimaciones de Sylvie Duchesne y Jacques Treil (Duchesne y Treil, 2005: 338, 340). Los dos presentan huellas de lesiones antiguas y fracturas ocurridas *perimortem*.¹⁷ Parece que estos dos sujetos fueron arrojados simultáneamente, y sin duda violentamente, al pozo.

El pozo PT 471 fue abandonado también en el último cuarto del siglo I e. c. Sirvió entonces de vertedero y de osario hasta el segundo cuarto del siglo II. En las capas vinculadas con el relleno fueron encontrados desechos de carnicería y de consumo, cadáveres de animales, esencialmente de perros y conejos, “entre los cuales también se halló un esqueleto humano arrojado aparentemente al igual que esos animales” (Buxó, Piquès y Vidal, 2005: 59). Se trata de un adulto masculino de 40-50 años que presenta huellas de numerosos traumatismos en la nariz, las costillas, los antebrazos y las piernas, atestiguando golpes muy violentos y una fractura del fémur izquierdo ocurrido *perimortem* (Duchesne y Treil, 2005: 336-337). Por otra parte, durante el cribado de los sedimentos, se encontraron también los restos de

un perinato (10 meses lunares, sin patología aparente).

Los tres individuos adultos, todos masculinos, encontrados en esos dos pozos tuvieron en apariencia condiciones de vida difíciles. El tratamiento de sus cadáveres confirma esta hipótesis: “Parece que los humanos fueron tratados igual que los animales, porque [los niveles estratigráficos que] les antecede y sucede tienen restos de vertedero que aparentemente no tienen nada de ritual. ¿Este destino estaba reservado a una categoría de la población excluida de las prácticas funerarias normales?” (Piquès y Buxó, 2005: 351). La asociación entre la práctica de la esclavitud, frecuente durante la Antigüedad, los malos tratos sufridos por esos individuos durante su vida y la poca consideración por sus restos mortales nos permite suponer que eran personas de condición servil, aun cuando ninguna prueba puede confirmar esta primera impresión.

Un poco más alejado geográfica y cronológicamente está el sitio de la calle Baudimont en la ciudad de Arras en donde se hallaron, entre los restos de animales de un vertedero de carnicería del siglo IV e. c., cuatro esqueletos humanos. Se trata de esqueletos completos de dos adultos masculinos (un joven, un adulto viejo) y de dos esqueletos de niños (8 y 9-10 años), a los que estaba asociado el esqueleto completo de un perro. No se observó ningún rastro de violencia en los huesos humanos. El individuo de más edad presentaba un acuñaamiento vertebral, sin duda de origen accidental. El antropólogo concluyó que se trataba “más probablemente de la matanza de hombres de una misma familia que de una inhumación clandestina y precipitada a raíz de una epidemia” (Blondiaux, Jacques y Bayard, 1991: 18).

¹⁶ Véronique Fabre (antropóloga) y Armelle Gardeisen (zooarqueóloga) hicieron la clasificación.

¹⁷ Sylvie Duchesne y Jacques Treil especifican que el individuo más joven presentaba lesiones antiguas en el cráneo y el tórax y fracturas craneanas *perimortem* (que pudieron provocar la muerte u ocurridas a la hora de arrojar el cadáver al pozo); mientras que el individuo de más edad tenía fracturas antiguas y consolidadas de la nariz, de las costillas, del sacro y del calcáneo; mostraba además una fractura de la tibia izquierda no consolidada y por lo tanto ocurrida *perimortem*.

ENSAYOS DE DEFINICIÓN DE LA “NO SEPULTURA”

El hecho de que nuestros ejemplos entren todos dentro del contexto cronológico de la Antigüedad facilita el que se evidencien algunas características comunes.

Ambos sitios antiguos en donde se han encontrado exclusivamente osamentas de perinatos (Jublains y Narbona) son más o menos contemporáneos. Éstos fueron ubicados al lado de esqueletos completos de animales, en particular animales de compañía como perros, e incluso un macaco de Berbería en Narbona, pero también esqueletos de animales domésticos como la cabra y el caballo. Los restos de los perinatos estaban mezclados con restos de comida, exactamente como en los contextos descubiertos en Distré (siglos VI-VII), cuyo estudio está en curso. Así, los perinatos encontrados en el pozo de Jublains y en el de Narbona parecen haber tenido un estatus intermedio, en relación con su nacimiento no deseado o un mal parto que provocó su muerte o debilidad. En estos casos, los niños no pudieron acceder al reconocimiento familiar y social y, como consecuencia, debieron ser excluidos de las prácticas funerarias habituales.

Mientras que en Arras la disposición de los restos parece asemejarse a un escenario de matanza, Lattes (finales de siglo I-principios del siglo II e. c.) es un ejemplo perfecto de no sepultura. En este lugar los cadáveres de adultos y perinatos se encontraron en el relleno de pozos abandonados, de la misma forma que los esqueletos completos de animales. Ni los animales ni los humanos tuvieron un tratamiento de sepultura sino que fueron arrojados en medio de desechos de carnicería y restos de alimentos. Como primera hipótesis, el estatus social desfavorecido podría explicar el tratamiento degradante de estos cadáveres humanos.

¿Un acto intencional o un accidente?

En todos nuestros casos, la posición estratigráfica de las osamentas humanas demuestra que estos individuos no cayeron en un pozo que se encontraba activo, de donde habrían sido rápidamente retirados para preservar la calidad del agua y darles una sepultura. Sería el mismo escenario en el caso de una caída accidental a un pozo en curso de relleno. Por el contrario, estos cadáveres se encuentran mezclados con diversos desechos óseos, cerámica fragmentada, materiales de construcción... Se trata en realidad de un acto intencional, deliberado, de no querer realizar ninguno de los gestos funerarios “habituales”.

Por lo tanto, los casos observados se distinguen claramente de los tratamientos funerarios más clásicos, que recurren a lugares oficiales y sagrados. También se diferencian de esas formas marginales que los arqueólogos y los historiadores definen como sepulturas “de relegación”, “de exclusión”, “depósitos inhabituales” o “inhumaciones sin cuidado, con precipitación”, que denotan “tratamientos poco comunes”, que referimos a continuación:

- Sepulturas atípicas en espacios funerarios; por ejemplo, la sepultura de un individuo sujetado, con las manos atadas en la espalda, arrojado a una fosa, con la cara en la tierra, en el cementerio de Verdier en la ciudad de Lunel-Vieil (departamento del Hérault, siglos III-V e. c.) (Garnotel y Paya, 1996: 312; Raynaud, 2010: 56-57).
- Sepulturas de niños en las zonas de vivienda; como en la villa galorromana de Beaumont (departamento de Puy-de-Dôme, finales del siglo I-principios del siglo II e. c.) (Alfonso y Blaizot, 2004: 184), o en el sitio de Soumaltre en la ciudad de Aspiran (departamento del Hérault, siglos I-II e. c.) (Thernot, Bel y Mauné, 2004: 236).

- Sepulturas de hombres, mujeres y niños en la vivienda, aunque se halle cerca un cementerio de la comunidad; tal como los ocho esqueletos encontrados en las ruinas de una vivienda del barrio central de Lunel-Vieil (departamento de Hérault). Estas inhumaciones, localizadas en las fosas o zanjas de los cimientos de la casa, fueron fechadas en la segunda mitad del siglo V o inicios del siglo VI (Garnotel y Paya, 1996: 307; Raynaud, 2010: 136-137). Otro ejemplo es el individuo descubierto en una zanja de los cimientos de la casa del Gran Triclinio de Narbona (departamento de Aude, mediados del siglo III-fines del siglo IV) (Sabrié y Sabrié, 2011: 326).
- Sepulturas cercanas al cementerio; como en Vilarnau (departamento de Pirineos-Orientales; Baja Edad Media), en donde una sepultura aislada fue hallada en las ruinas de una casa adosada a la pared occidental de la iglesia, a dos metros del recinto funerario (Passarrius, Donat y Catafau, 2008: 204).
- Sepulturas aisladas, como en el caso de los tres hombres atados,¹⁸ de 40-50 años de edad, que fueron enterrados simultáneamente cerca de un cruce en la comunidad de Marines (departamento de Val d'Oise, segunda mitad del siglo VIII-siglo IX) (Devals, 2007: 148).

Por lo general, estas formas atípicas de sepulturas se interpretan como sepulturas de exclusión (por razones religiosas o judiciales), o como sepulturas que se deben ocultar. Sin embargo, todas presentan un gesto funerario voluntario, incluso mínimo o insólito.

¹⁸ Debido a su localización, los arqueólogos interpretan esta sepultura como la de individuos condenados y luego ejecutados, lo cual recuerda ciertas prácticas penales descritas en textos del siglo VII.

Los casos considerados parecen también distinguirse de los “pozos funerarios”, a veces llamados “pozos rituales”, o “pozos litúrgicos”, que datan del siglo II a. e. c. hasta mediados del siglo I, incluso del siglo II de nuestra era. La interpretación de los “pozos funerarios” aún no se ha establecido con certeza, un siglo después de los primeros hallazgos, debido a que la mayoría de las excavaciones se realizaron hace varias décadas, la excavación de estas estructuras es compleja y la controversia en torno a este tema sigue siendo apasionante (Muller, 1989; Gómez de Soto y Milcent, 2003; Gardes y Boudartchouk, 2004). No obstante, el material arqueológico y los restos humanos descubiertos en ciertos pozos quizás deberían ser reanalizados a la luz de nuestras observaciones sobre los ensambles zooantropológicos.

En oposición a todos estos tratamientos del cadáver, la no sepultura puede definirse por el rechazo de cualquier gesto funerario. En nuestros ejemplos, existe una intención deliberada y no accidental de dejar el cadáver sin sepultura.

La no sepultura es un acto intencional que remite a la imagen de un “cuerpo-desecho” (figura 5). Algunas observaciones de arqueólogos refuerzan esta idea:

- “entre [los desechos], [hay] un esqueleto humano arrojado visiblemente de la misma manera que aquellos animales” (Buxó, Piquès y Vidal, 2005: 59),
- “el hecho de encontrarlos en el vertedero de un pozo, depósito poco común, sugiere un trato particular e inhabitual de estos hombres” (Duchesne y Treil, 2005: 343),
- “al mismo tiempo que plantean la cuestión general del estatus real de los fetos o de los niños recién nacidos en la sociedad romana” (Forest y Fabre, 2011: 308).

Figura 5.

De las sepulturas a las no sepulturas, elementos de caracterización.

Esquema de Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi.



Un acto de decadencia y una voluntad de olvido

La concomitancia de esqueletos de animales, de restos de alimentos con esqueletos humanos parece ser uno de los signos discriminantes de la no sepultura. Aunque puede cobrar otras formas:¹⁹ cuerpo no encontrado tras una caída accidental o tras ahogarse, cuerpo del enemigo o del ajusticiado expuesto para servir de ejemplo, homicidio o asesinato, etcétera.

A pesar de que nuestro primer inventario (2011) –pobre pero no vano– sólo permite conclusiones provisionales, observamos que la no sepultura se encuentra reservada a los elementos más frágiles de la población: perinatos, esclavos, individuos de edad y tal vez personas con discapacidad. La no sepultura tiene que ver no sólo con el esta-

tus del individuo cuyo cuerpo “se arroja”, sino también con la persona que decide y/o ejecuta ese gesto, habitualmente reservado a los animales y a los desperdicios. Así, proponemos a partir de nuestras observaciones, una primera propuesta que relaciona el estatus del individuo víctima de no sepultura y la esfera en donde se toma la decisión y se ejecuta el acto (cuadro 1).

La no sepultura como la caracterizamos va más allá de la degradación con respecto al cuerpo; perjudica también a la memoria del muerto. Textos medievales indican claramente que el cadáver de un excomulgado o de un infiel es “contagioso” y que no debe ser sepultado en el cementerio parroquial, que se vería “contaminado” (Treffort, 1996 y 2004; Lauwers, 2005). Esta exclusión del espacio consagrado no impide la sepultura en otro lugar. De esta forma se recuerda tanto el ejemplo a seguir (las sepulturas de los “buenos cristianos”) y el que no se debe seguir (las tumbas de los proscritos). Por otra parte, las leyes civiles de la misma época prevén también tratos especiales para los asesinos y “recomiendan

¹⁹ Algunos gestos funerarios podrían evocar variantes de no sepulturas (exposición de cadáveres en la cumbre de las torres de los muertos, canibalismo y endocanibalismo, por ejemplo), pero tienen un significado ritual que los distingue claramente de nuestros casos.

Cuadro 1. Estatus del individuo y esfera de decisión

Estatus del individuo cuyo cadáver es abandonado	Estatus del “ejecutante”
Perinato	Esfera paterna
Esclavo	Esfera familiar ampliada
Condenado a muerte	Esfera judicial-religiosa
Víctima (hechos varios)	Esfera familiar o social
Como recordatorio pero no tratado	
Víctima (matanza, guerra)	Esfera militar

Cuadro de Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Belarbi.

sepulturas infamantes como castigo (enterrado vivo, en la basura, en el cruce de caminos, etcétera)” (Vivas, 2010: 200-201). Incluso ahí, persiste una forma de ritual en torno al cuerpo, aun si los gestos son degradantes.

Nuestros muertos no parecen haberse beneficiado del menor gesto ritual en el sentido de que no fueron individualizados como seres humanos, sino considerados como desechos alimenticios y/o artesanales. Al haber perdido toda dignidad humana, están asimismo ausentes de las memorias y de los lugares de memoria (véase igualmente el artículo de Anne Carol, en este volumen).

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Este primer inventario y análisis preliminar de un fenómeno desconocido, el de la no sepultura, es por supuesto provisional y evolucionará a medida que se vayan haciendo descubrimientos.²⁰ En este trabajo sólo consideramos

los ensambles que fueron estudiados por el zooarqueólogo y por el antropólogo. Sabemos que otros ejemplos se nos pueden escapar, en la medida en que los restos humanos no siempre son mencionados por el zooarqueólogo, ni sistemáticamente transferidos al antropólogo. Estas osamentas humanas se encuentran por lo tanto doblemente mal clasificadas e identificadas; por una parte, en el momento de la “inhumación”; por otra, durante la separación de los materiales arqueológicos.²¹

Así, esta investigación no se podría continuar si los investigadores no se atreven a buscar lo humano en donde no lo esperan. Lo cual sólo puede hacerse en estrecha colaboración con los responsables de excavaciones y los especialistas de ambas disciplinas concernidas, mejorando el intercambio de materiales óseos durante el estudio. Sin esta colaboración, los “no sepultados” permanecerán en el doble olvido que el destino les ha deparado.

²⁰ Por una actualización, véase Rodet-Belarbi y Séguy, 2013.

²¹ Véase Rodet-Belarbi y Séguy, 2012.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO, Guy et Frédérique BLAIZOT, 2004, *La villa gallo-romaine de Champ-Madame à Beaumont (Puy-de-Dôme). Habitat et ensemble funéraire de nourrissons*, Lyon, Apara (Collection DARA, Documents d'Archéologie Rhône-Alpes, 27).
- BIRABEN, Jean-Noël, 1988, « Préhistoire », in Dupâquier, Jacques (dir.), *Histoire de la population française, Tome 1 : Des origines à la Renaissance*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 19-64.
- BLAYO, Yves, 1975, « La mortalité en France de 1740 à 1829 », *Population*, numéro spécial, novembre, pp. 123-142.
- BLONDIAUX, Joël, Alain JACQUES et Didier BAYARD, 1991, « Dix-neuf squelettes dans l'habitat. Énigme dans la ville d'Arras au bas Empire et dans le fisc royal de Berry-au-Bac (02) au IX^e siècle », in Buchet, Luc (dir.), *Villes et campagnes en Europe Occidentale (V^e-XIII^e siècles)*, Paris, CNRS (Dossier et documentation archéologique, 14), pp. 12-18.
- BOCQUET, Anne, Kristell CHUNIAUD et Jacques NAVEAU, 2004, « Le quartier antique de la Grande-Boissière à Jublains (Mayenne) », *Revue archéologique de l'Ouest*, vol. 21, pp. 131-174.
- BULUT, Aysen *et al.*, 1992, "Perinatal, neonatal and under five mortality in Istanbul based on representative samples of burial records", in Boerma, Jan Ties (ed), *Measurement of maternal and child mortality and health care*, Liège, Ordina, pp. 153-173.
- BUXÓ, Ramon, Gaël PIQUÈS et Ares VIDAL, 2005, « Structure et stratigraphie des puits de Lattes », in Piquès, Gaël et Ramon Buxó (dir.), *Onze puits gallo-romains de Lattara (I^{er} s. av. n. è.-II^e s. de n. è.)*. Fouilles programmées 1986-2000, Lattes, Edition de l'Association pour le Développement de l'Archéologie en Languedoc-Roussillon (*Lattara 18*), pp. 31-69.
- DEVALS, Christophe, 2007, « Un site du haut Moyen Âge en Vexin français Marines-Les Carreaux (Val d'Oise) », in Verslype, Laurent (dir.), *Villes et campagnes en Neustrie*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl (Europe médiévale, 8), pp. 139-155.
- DUCHESNE, Sylvie et Jacques TREIL, 2005, « Analyse de trois squelettes humains et de restes de nouveau-nés », in Piquès, Gaël et Ramon Buxó (dir.), *Onze puits gallo-romains de Lattara (I^{er} s. av. n. è.-II^e s. de n. è.)*. Fouilles programmées 1986-2000, Lattes, Edition de l'Association pour le Développement de l'Archéologie en Languedoc-Roussillon (*Lattara 18*), pp. 335-344.
- FOREST, Vianney et Véronique FABRE, 2011, « Les vestiges anthropologiques et zoologiques », in Sabrié, Maryse † et Raymond Sabrié (dir.), *La maison au grand Triclinium du Clos de la Lombarde à Narbonne*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl (Histoire et archéologie romaine, 19), pp. 295-310.
- , 1999, *Étude archéozoologique. La Grande Boissière - Jublains (Mayenne). Comblement du puits 3082 (150-250 ap. J.-C.)*, Rapport tapuscrit [informe mecanografiado], Laval, Conseil général de la Mayenne, Service départemental du patrimoine, 13 p.
- GARDES, Philippe et Jean-Luc BOUDARTCHOUK, 2004, « Les "puits funéraires" toulousains : aux origines d'une interprétation archéologique », *Archéopages*, n° 12, pp. 6-9.
- GARNOTEL, Alexandrine et Didier PAYA, 1996, « Permanence et évolution du cimetière médiéval : exclusion et cohésion sociale en Languedoc du V^e au XV^e s. », in Buchet, Luc (dir.), *L'identité des populations archéologiques (actes des XVI^e Rencontres d'Archéologie et d'Histoire d'Antibes, 1995)*, Antibes, Edition de l'Association pour la Promotion et la Diffusion des Connaissances Archéologiques, pp. 303-321.

- GÉLIS, Jacques, 2006, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert.
- GÓMEZ DE SOTO, José, Pierre-Yves MILCENT *et al.*, 2003, « La France du Centre aux Pyrénées », Cultes et sanctuaires en France à l'âge du Fer, *Gallia*, t. 60, pp. 107-138.
- LALOU, René, 1990, *Des enfants pour le paradis. La mortalité des nouveau-nés en Nouvelle France*, Montréal, Université de Montréal (Démographie. Collection Thèses et Mémoires, n° 28).
- LAUWERS, Michel, 2005, *Naissance du cimetière chrétien. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.
- MULLER, André, 1989, « À propos des puits funéraires de la Gaule préromaine et romaine », *Bulletin Archéologique de Provence*, n° 18, pp. 26-38.
- PASSARRIUS, Olivier, Richard DONAT et Aymat CATAFAU, 2008, *Vilarnau, un village du Moyen Âge en Roussillon*, Perpignan, Editions Trabucaire, Conseil Général des Pyrénées-Orientales.
- PECQUEUR, Laure, 2003, « Des morts chez les vivants. Les inhumations dans les habitats ruraux au haut Moyen Âge en Île-de-France », *Archéologie Médiévale*, t. XXXIII, pp. 1-31.
- RAYNAUD, Claude, 2010, « Les nécropoles de Lunel-Vieil (Hérault) de l'Antiquité au Moyen Âge », *Revue archéologique de Narbonnaise*, supplément 40.
- RODET-BELARBI, Isabelle et Isabelle SÉGUY, 2016, « Qu'est-ce qu'une non-sépulture en périodes historiques (Antiquité, Moyen Âge, Époque moderne) ? », in Lauwers, Michel et Aurélie Zémour (dir.), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la préhistoire à nos jours. Actes des XXXVI^e rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, 2015, Antibes, Editions APDCA, pp. 211-224.
- _____, 2013, « Traités comme des chiens : les cadavres sans sépulture. Exemples archéologiques (périodes historiques, France) », in Guy, Hervé, Agnès Jeanjean et Anne Richier (dir.), *Le cadavre en procès, Techniques et Culture*, 60, pp. 60-73.
- _____, 2012, « Mal enterrés et mal rangés. Le cas des squelettes humains sans sépulture en France gallo-romaine et médiévale », *Archéopages, Hors-Série n° 3- Nouveaux champs de la recherche archéologique*, pp. 168-172.
- SABRIÉ, Maryse † y Raymond SABRIÉ (dir.), 2011, *La maison au grand Triclinium du Clos de la Lombarde à Narbonne*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl, Archéologie et histoire romaine, 19.
- SÉGUY, Isabelle, 2011, « La part des anges : évaluation quantitative de la mortalité des premiers jours dans les populations préindustrielles », in Coste, Marie-Claire (dir.), *Le Corps des anges, Journée d'étude sur les pratiques funéraires autour de l'enfant mort au Moyen Âge, Blandy-les-Tours, 14 novembre 2009*, Milano, Silvana Editoriale, Conseil Général de Seine-et-Marne, pp. 124-131.
- _____, 2010, « La muerte de los pequeñitos: entre el dogma y las creencias populares. Francia, de finales de la Antigüedad a la Época Moderna », *Trace*, núm. 58, pp. 29-39. url: <<https://journals.openedition.org/trace/1532>>.
- _____, 1997, « Aspects religieux et profanes dans le traitement funéraire réservé au nouveau-né au Moyen Âge et à l'Époque moderne », in Buchet, Luc (dir.), *L'enfant, son corps, son histoire. Actes des 7^e Journées anthropologiques*, Antibes, Editions APDCA, pp. 97-113.

- SIGAL, Pierre-André, 1987, « La grossesse, l'accouchement et l'attitude envers l'enfant mort-né à la fin du Moyen Âge, d'après les récits des miracles », *Santé, médecine et assistance au Moyen Âge. Actes du 110^e congrès des Sociétés savantes, Montpellier, 1985*, Paris, Editions du CTHS (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques), t. 1, pp. 23-41.
- THERNOT, Robert, Valérie BEL et Stéphane MAUNÉ, 2004, *L'établissement rural antique de Soumaltré (Aspiran, Hérault). Ferme, auberge, nécropole et atelier de potier en bordure de voie Cessero-Condatomagus (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.)*, Montagnac, Éditions Monique Mergoïl (Histoire et archéologie romaine, 13).
- TREFFORT, Cécile, 2004, « L'interprétation historique des sépultures atypiques. Le cas du haut Moyen Âge », in Baray, Luc (dir.), *Archéologie des pratiques funéraires. Approches critiques. Actes de la table ronde de Bibracte des 7 et 9 juin 2001*, Glux-en-Glenne, Bibracte, Centre archéologique européen, t. 9, pp. 131-140.
- , 1997, « Archéologie funéraire et histoire de la petite enfance. Quelques remarques à propos du haut Moyen Âge », in Fossier, Robert (dir.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 93-108.
- , 1996, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon (Collections d'histoire et d'archéologie médiévales, 3).
- VALAIS, Alain, 2002, « Le village carolingien des Murailles (49) », *Archéologia*, n° 386, pp. 58-66.
- VIVAS, Mathieu, 2010, « *Christiana sepultura preventur*. Privation de sépulture, distinction spatiale et inhumations atypiques à la lumière des pratiques funéraires (x^e-xiv^e siècles) », in Cartron, Isabelle et al. (dir.), *De corps en corps, traitement et devenir du cadavre. Actes des séminaires de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine (mars-juin 2008)*, Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, pp. 193-214.

LOS RESTOS ÓSEOS HUMANOS EN LOS DEPÓSITOS RITUALES DEL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN

XIMENA CHÁVEZ BALDERAS

La muerte estaba presente en los aspectos más importantes de la sociedad nahua del Posclásico Tardío. Así lo corroboran la iconografía, los mitos, los registros históricos, los contextos arqueológicos y los restos óseos humanos. Más aún, las referencias en torno a ella son constantes en aspectos vitales como el calendario, la siembra, el maíz, el nacimiento y la creación (Brotherston, 1994; Johansson, 1997). Bajo esta lógica, la vida y la muerte forman parte de un mismo ciclo, siendo fenómenos que dependen uno del otro.

La muerte de los seres humanos tenía diferentes connotaciones relacionadas con la forma en que había sucedido el deceso y los rituales subsecuentes estaban en función de este acontecimiento. En términos generales, es factible advertir diferencias entre una muerte natural, otra en el marco de las actividades bélicas y una más con un sentido ritual. Además, es importante denotar la existencia

de una gran variedad de significados al interior de cada categoría.

A partir de las fuentes históricas y los contextos arqueológicos podemos distinguir que, en el vasto territorio conocido como Mesoamérica, la diversidad en los tratamientos del cadáver data desde épocas tempranas. No obstante, en ocasiones resulta un reto metodológico poder discernir la naturaleza de las prácticas, tal y como ha sido advertido por investigadores como William Coe (1965: 462), Marshall Joseph Becker (1988: 118-125) y Vera Tiesler (2007). En el caso del Templo Mayor de Tenochtitlan, la distinción entre los contextos funerarios y las ofrendas suele ser mucho más nítida que en otros sitios. Esta diferenciación puede establecerse a partir del tipo de disposición de los restos óseos, las características del depósito, su ubicación en el edificio y la información de las fuentes históricas.

Las sepulturas encontradas en el Huey Teocalli son los testigos materiales de los rituales funerarios de importantes personajes de la élite mexica. Estas ceremonias tuvieron la función de disponer del cadáver, socializar la pérdida (Thomas, 1983) y, de acuerdo con la cosmovisión nahua, ayudar a la entidad anímica a encontrar su destino cósmico (López Austin, 1996). La conclusión del ciclo vital de estos individuos motivó la celebración del funeral y, en torno a su deceso, se organizaron las prácticas rituales. Por esto, llamaremos *tratamientos funerarios* a los diferentes procedimientos a los que fueron sometidos sus cadáveres (figura 1).

No obstante, la mayoría de los individuos recuperados en el Templo Mayor formaron parte de ceremonias de diferente naturaleza. En efecto, su muerte no motivó la celebración del ritual; por el contrario, fueron un componente más de las ofrendas, al igual que las efigies de numerosas deidades o los restos de fauna, por mencionar algunos dones. Por este motivo, y para hacer explícita la distinción, a los procedimientos a los que fueron sometidos estos individuos los llamaremos *tratamientos no-funerarios* (Tiesler, 2007). En ellos, el cuerpo pudo ser utilizado como una ofrenda, para ser ingerido o aprovechado como materia prima para elaborar artefactos de uso ritual. De acuerdo con Debra Nagao (1985: 1-2), esta distinción puede expresarse en términos de categorizar a los individuos como *objetos* o *sujetos*, respectivamente. En esta colección en particular, los restos óseos en contextos de ofrenda se pueden vincular con la práctica del sacrificio, como mencionaremos más adelante (figura 2).



Figura 1. Rituales funerarios. Ofrendas al fardo funerario y sepultura.

Códice Magliabechiano (1996), f. 67r.

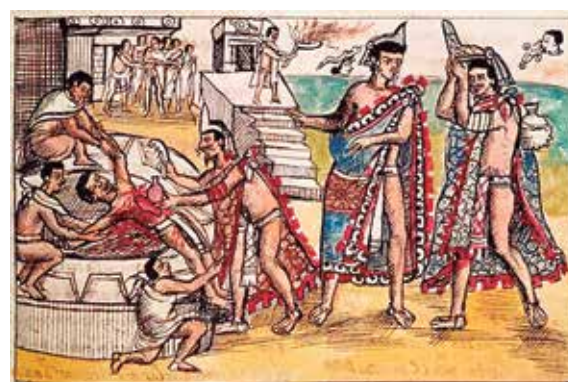


Figura 2. Sacrificio por extracción de corazón realizado sobre la piedra que mandó a labrar Moctezuma I.

Durán, 1995 [1570-1579], I: lámina 17.

LOS HALLAZGOS ARQUEOLÓGICOS

La mayor parte del acervo osteológico con el que contamos fue recuperado en el marco del Proyecto Templo Mayor, creado por Eduardo Matos Moctezuma y, actualmente, bajo la dirección de Leonardo López Luján. No obstante, los primeros hallazgos datan de las exploraciones de Leopoldo Batres (1979) a principios del siglo xx. Durante la construcción del colector de aguas en la calle de Escalerillas,¹ el cual atravesó el Templo Mayor en dirección este-oeste, fueron recuperados cráneos de niños y huesos largos; ambos habían conservado su policromía. Desafortunadamente el reporte de Batres es difuso y no

¹ Hoy conocida como calle de Guatemala. En el recorrido del sitio arqueológico es posible apreciar los restos de este colector de aguas negras.

detalla las características de estos materiales ni de los contextos en los que fueron recuperados. Fue hasta el año de 1948 cuando Elma Estrada Balmori y Hugo Moedano documentaron el hallazgo de dos máscaras-cráneo infantiles, en contexto de ofrenda (Balmori, 1979). Éstas fueron recuperadas en el relleno constructivo de la fachada sur del edificio y corresponden a la Etapa v (1481-1486 e. c.). Ambos individuos fueron estudiados detalladamente por Carmen Pijoan Aguadé y colaboradores (Pijoan Aguadé *et al.*, 2001).

En 1966, Eduardo Contreras y Jorge Angulo (Contreras, 1979) recuperaron en la misma fachada un depósito con los restos de ocho individuos decapitados, correspondientes a la Etapa IVb (1469-1481 e. c.). Doce años después, durante el salvamento arqueológico llevado a cabo por el hallazgo del monolito de la diosa Coyolxauhqui, Ángel García Cook y Raúl Arana (1978) recuperaron cinco depósitos; de éstos, tres presentaban huesos humanos. La ofrenda 1 contenía seis individuos decapitados, en tanto que en la ofrenda 2 se recuperó el esqueleto incompleto de un infante (Peña, 1978). Finalmente, en la ofrenda 3 se encontraron parte de los restos cremados de un individuo adulto (Chávez Balderas, 2007).

A partir de la creación del Proyecto Templo Mayor se ha recuperado un total de 123 individuos en contexto de ofrenda,² así como cinco más en las sepulturas (Chávez Balderas, 2007). Además, se localizaron materiales óseos en los rellenos constructivos,

² Esta cifra incluye 80 cráneos decapitados y 43 entierros primarios infantiles (ofrendas 48 y 111); de éstos, 120 individuos fueron recuperados por el Proyecto Templo Mayor y tres por el Programa de Arqueología Urbana. La mayoría de los restos óseos se encontraron en la plataforma del Huey Teocalli, en tanto que cuatro cráneos se recuperaron al pie del Templo Mayor, sobre la Plaza Oeste.

entre los que destacan numerosos huesos largos, tres individuos decapitados³ y una gran cantidad de fragmentos correspondientes a desechos de manufactura (Bustos Ríos, 2007; Chávez Balderas y García, 2010).⁴ A éstos se suman los más de 500 cráneos recuperados en el *Huey Tzompantli*, de los cuales hablaremos en otra ocasión. Todos estos hallazgos en conjunto muestran la existencia de diferentes formas de disponer del cadáver, cada una con un simbolismo particular, sobre lo cual hablaremos a continuación.

RITUALES FUNERARIOS EN EL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN

Sin lugar a dudas, los cinco personajes a los que se les otorgó la distinción de ser sepultados en la mitad sur del edificio, asociada al dios de la guerra, formaban parte de la elite mexicana (figura 3). Todos fueron cremados, lo que indicaría que fallecieron por enfermedad común (*tlalmiquiztli*) o durante un conflicto bélico, lo cual habría sucedido entre 1375 y 1481 e. c. El análisis de estos contextos arqueológicos reveló que los rituales funerarios poseían una mayor complejidad que aquella registrada en las fuentes históricas (Chávez Balderas, 2007).

³ Contando a los individuos recuperados en el relleno constructivo y aquellos excavados en el Templo Mayor de 1944 a 2012 por los diferentes proyectos arqueológicos, tenemos un total de 99 cráneos decapitados. Al considerarlos en conjunto con los entierros primarios infantiles cuantificamos 143 individuos que pueden ser vinculados con el sacrificio. Adicionalmente, cinco osamentas corresponden a rituales funerarios.

⁴ Desde 2012 hasta hoy, tanto el Programa de Arqueología Urbana como el Proyecto Templo Mayor han realizado el hallazgo de numerosos restos humanos al poniente del Huey Teocalli; su cuantificación e investigación se encuentra en proceso.

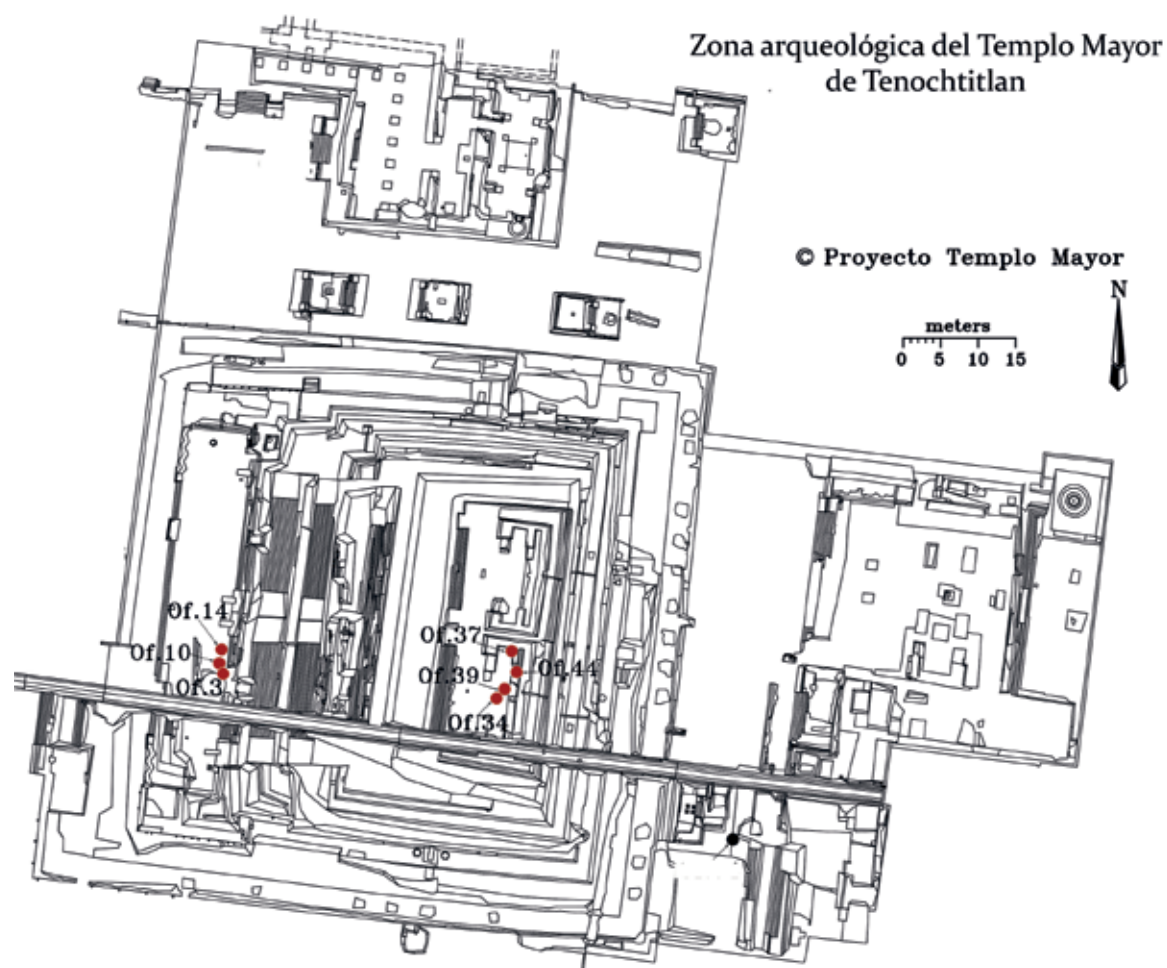


Figura 3. Plano de distribución de los contextos funerarios del Templo Mayor de Tenochtitlan.

Dibujo de Michel de Anda Rogel. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.

En efecto, existieron tres variantes en la disposición del cadáver, las cuales pudieron ser motivadas por la identidad del difunto o por la forma en que sucedió su muerte.

La primera variante corresponde a las llamadas ofrendas 10 y 14 (figura 3). Éstas corresponden a la cremación de dos individuos que fueron expuestos al fuego en diferentes piras, durante menos tiempo o a una temperatura más baja, por lo que sus huesos son los mejores conservados de la colección de restos cremados. La recolección de los fragmentos óseos fue manual, muy minuciosa, implicando la recuperación de prácticamente todo el esqueleto. Los huesos fueron colocados en urnas que imitan el tipo cerámico *fine orange*, decoradas con relieves de estilo tolteca. En ellos

se representaron a los dioses Tezcatlipoca e Iztac Mixcóatl (Aguilera, 1987) ataviados como guerreros, cada uno de ellos rodeado por una serpiente. La iconografía de las urnas, su proximidad con el monolito de la diosa Coyolxauhqui y su emplazamiento en la plataforma, lugar por donde caminaban los individuos destinados al sacrificio, son elementos en los que Eduardo Matos Moctezuma (1989) apoya su hipótesis respecto a la posible identidad guerrera de ambos personajes. El análisis osteológico reveló que se trata de dos individuos adultos del sexo masculino⁵ (figura 4). A través del estudio de marcas

⁵ Uno de ellos tenía entre 21 y 24 años al morir, en tanto que el otro tendría más de 30 años.

Figura 4. Individuos cremados y depositados en la plataforma del edificio, después de la separación anatómica de fragmentos. Ofrendas 10 y 14.

Fotografía de Germán Zúñiga. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.



de actividad ocupacional, llevado a cabo por Martha Elena Alfaro (2001), fue posible determinar que tenían una actividad física intensa, la cual involucraba largas caminatas, así como la flexión y rotación de los brazos. Estos resultados, el tipo de tratamiento funerario, así como los registros históricos en torno a los funerales, apoyan la propuesta de Matos Moctezuma en torno a la posible identidad de ambos personajes.

Un segundo tipo de tratamiento funerario está representado por la llamada ofrenda 3 (figura 3). Corresponde a la cremación de un cadáver y de numerosos dones.⁶ Una vez apagada la hoguera, los restos incandescentes fueron recolectados con una cuchara o un recipiente. El resultante de la cremación fue dividido y sólo conocemos el destino de los residuos de la pira: una cista circular, excavada en la plataforma del edificio. Esta

⁶ Corresponde a un adulto, cuyo sexo y edad no pudieron ser determinados.

interpretación la sustentamos en la presencia de numerosos fragmentos de carbón, pocos fragmentos de huesos, así como residuos de grasa carbonizada. Experimentalmente se ha observado que estos últimos escurren hacia el fondo de las piras, donde al enfriarse se solidifican tomando un aspecto brillante e irregular. Dichos fragmentos fueron identificados por comparación con muestras modernas, a través del análisis de microscopía electrónica de barrido de bajo vacío (Chávez Balderas *et al.*, 2003).⁷

El tercer tratamiento del cadáver fue registrado en las sepulturas localizadas en el interior del adoratorio de Huitzilopochtli, el sitio más sagrado de Tenochtitlan. Las fuentes históricas coinciden que, en este lugar, sólo podían ser sepultados los más importantes dignatarios. Dos individuos fueron cremados en diferentes ocasiones, en piras que alcanzaron altas temperaturas. Los fragmentos óseos se recolectaron manualmente, fueron divididos y tuvieron diferentes destinos. Uno de ellos fue ser depositados en pequeñas urnas, donde se colocaron escasos fragmentos, pero que representaban todo el esqueleto. Desconocemos qué sucedió con el resto de los huesos. Dos urnas que contienen los restos del personaje más importante⁸ (ofrendas 34 y 39) fueron enterradas al pie de la peana que sostenía la imagen del dios Huitzilopochtli. Este personaje fue sepultado con numerosos dones funerarios manufacturados en oro, piedra verde, cristal de roca, obsidiana, pedernal, piedra blanca y restos

⁷ Este análisis se llevó a cabo en el Instituto Nacional de Neurología y en el Instituto de Fisiología Celular de la UNAM, por el equipo conformado por Mark West, Daniel Rembao, Jorge Guevara y Sergio Zavala.

⁸ Corresponde a un adulto del sexo masculino que tenía entre 21 y 24 años al momento de morir.

de fauna.⁹ Un segundo individuo también fue depositado incompleto y dividido en dos urnas registradas como ofrendas 37 y 44 (figura 3).¹⁰ Éstas se depositaron en la esquina noreste del edificio y dentro de la banqueta que se encuentra en el fondo del adoratorio. Pese a que sus restos nada más fueron acompañados por un pequeño sartal de cuentas miniatura, éstas fueron manufacturadas con materiales propios de la nobleza: oro, turquesa y piedra verde. Además, junto a los restos humanos se recuperaron huesos de venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y de perro (*Canis lupus familiaris*). Este último hallazgo es muy relevante, pues este animal era considerado como guía al inframundo para las personas que habían fallecido de muerte natural o *tlalmiquiztli* (Chávez Balderas, 2007).

SACRIFICIO Y TRATAMIENTOS POSTSACRIFICIALES EN EL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN

A diferencia de estos personajes, cuya muerte motivó la realización de grandes exequias, la mayoría de los restos humanos fueron ofrendados, registrando una importante variabilidad en el tratamiento que recibieron sus cuerpos. En total se han recuperado 99 individuos con evidencia de decapitación,¹¹ tres de ellos en los rellenos constructivos y los demás en ofrendas localizadas en la platafor-

ma, así como en la Plaza Oeste, justo al pie del Templo Mayor (figura 5). Además, se exhumaron 44 infantes, de los cuales 42 fueron dedicados a Tláloc y dos a Huitzilopochtli.¹² Esto implica que un total de 143 individuos pueden vincularse con algún tipo de práctica sacrificial o tratamiento postsacrificial, es decir, formaban parte de los dones que fueron dedicados a diferentes instancias sagradas, entre 1440 y 1502 e. c.

Violencia perimortem y evidencia de sacrificio

A pesar de la cantidad de restos óseos exhumados, contamos con escasos indicadores de las circunstancias en las que sucedió la muerte. En efecto, únicamente fue posible documentar tres ejemplos que podrían asociarse con violencia *perimortem*.¹³ Se trata de un hombre y dos mujeres que presentan traumatismos de tipo contuso (figura 6).

Estas fracturas se caracterizan por la presencia de hundimiento, fragmentos adheridos, líneas de fractura irradiadas y deformación plástica (Lovell, 2008). No obstante, el escenario en el que sucedieron podría involucrar un conflicto bélico, otro tipo de violencia o la actividad ritual; esta última contempla la forma de muerte o el tratamiento inmediato del cuerpo. Las fracturas contusas podrían ser consistentes con algunos actos de

⁹ Entre los restos de fauna fueron identificados huesos de grulla (posiblemente, *Grus canadenses*), así como restos de venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) (Polaco, 2000).

¹⁰ Corresponde a un adulto de sexo indeterminado que tenía entre 21 y 24 años al morir.

¹¹ Esta cifra contempla los hallazgos realizados entre 1948 y 2012.

¹² En la ofrenda 17 se recuperó un entierro secundario infantil, pero carecemos de datos que nos permitan corroborar si se trata de una víctima sacrificial. Más adelante hablaremos de este caso.

¹³ Se trata de un cráneo de *tzompantli* recuperado en el relleno constructivo y dos cabezas cercenadas recuperadas en las ofrendas 98 y 17. Esta última presenta problemas de conservación que no permiten corroborar la forma en que sucedió esta fractura.

Figura 5. Plano de distribución de las ofrendas que contenían individuos decapitados. Templo Mayor de Tenochtitlan y Plaza Oeste

Dibujo de Michel de Anda Rogel. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.

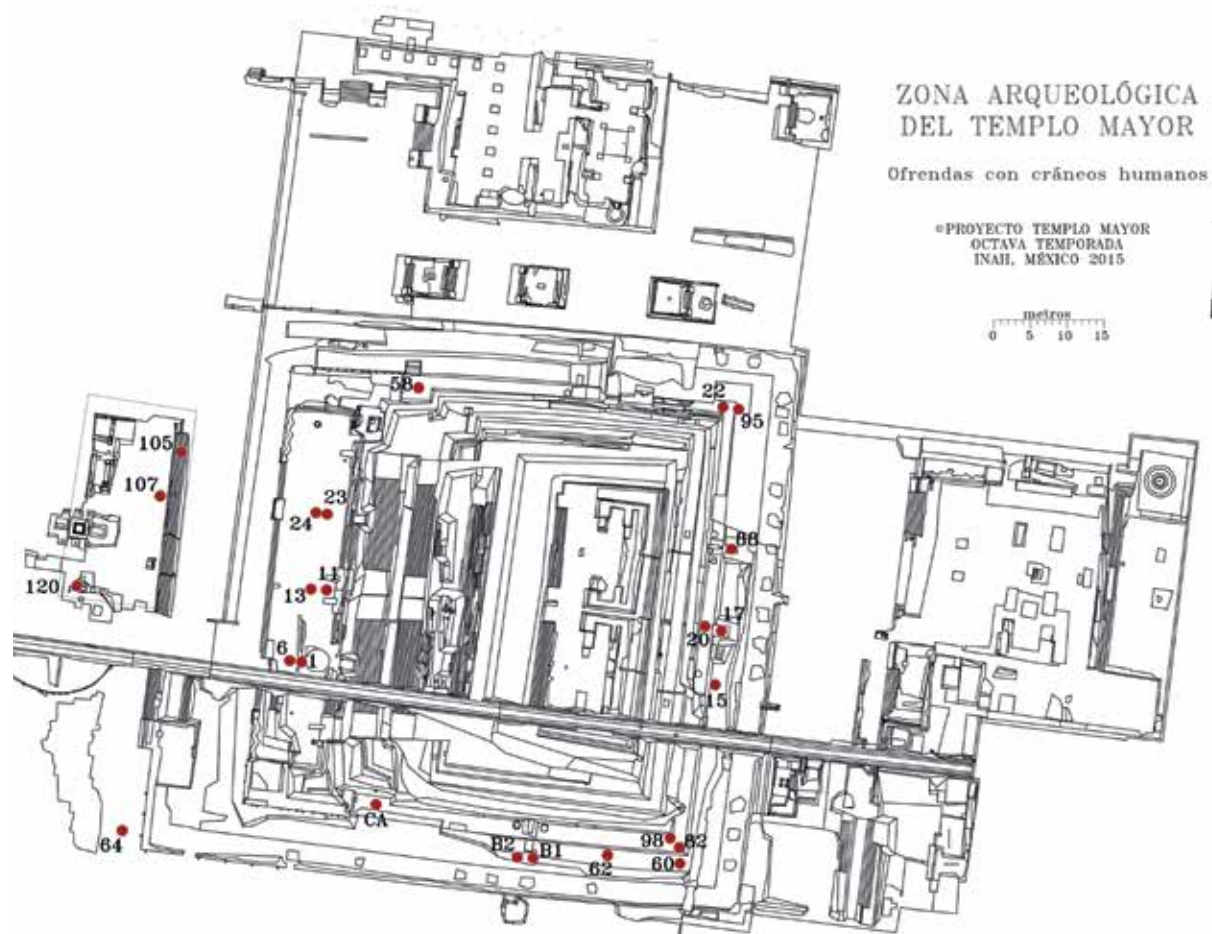


Figura 6. Traumatismo por acción contundente. Fractura hundida con fragmentos adherentes. Individuo adulto del sexo masculino, encontrado en el relleno constructivo.

Fotografía de Jesús López. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.



violencia ritual narrados por fray Diego Durán (1995 [1570-1579], II: 85, 107). El religioso menciona que la mujer que era sacrificada por degüello durante la veintena de *quecholli* era golpeada con una peña antes de cortarle el cuello. Por su parte, está documentado que durante el sacrificio gladiatorio celebrado en la veintena de *tlacaxipehualiztli*, los combatientes eran lesionados, lo cual podía ocasionar este tipo de traumatismos. Resulta imposible vincular las lesiones registradas con las fuentes históricas; sin embargo, éstas nos ofrecen un panorama general de situaciones en las que se pudieron producir este tipo de fracturas.

Por su parte, la evidencia del sacrificio humano puede ser indirecta o directa. La primera corresponde a las narraciones de las fuentes históricas, la cantidad de indivi-

duos, los patrones de colocación y de selección. En cambio, la segunda se refiere a las alteraciones registradas en el esqueleto. Como parte de la primera se encontró un contexto excepcional que fue recuperado por López Luján (1993) y Román Berrelleza (1990). Se trata de la ofrenda 48, una caja de sillares de roca volcánica en la que se depositaron los restos de 42 infantes. De acuerdo con López Luján (1993), éstos habrían sido ofrecidos a Tláloc con motivo de la petición de lluvias, en consecuencia de un periodo de sequía y hambruna. El análisis osteológico realizado por Román Berrelleza (1990) reveló la existencia de una selección de las víctimas basada en la edad y el sexo, así como en sus condiciones de salud-enfermedad. En efecto, la mayoría de los infantes presentó caries, hiperostosis porótica y cribra orbitalia, revelando una alimentación deficiente. No se encontraron huellas que permitieran inferir la forma en la que fueron inmolados. La distribución de los restos y las características de la caja de ofrenda son elementos a partir de los cuales Grégory Pereira (1994) infiere que el depósito de estas víctimas pudo haber sido llevado a cabo en diferentes ocasiones.

Los infantes también fueron dedicados al dios de la guerra, tal y como lo muestran los hallazgos de las ofrendas 2 y III. La primera corresponde a un depósito que fue perturbado durante la construcción del colector de aguas negras a principio del siglo xx. Considerando su ubicación y características, es posible que se tratara de un depósito similar a la ofrenda III, pero de una época posterior (Peña, 1978). Desafortunadamente no contamos con indicadores que nos permitan corroborarlo.

La ofrenda III fue encontrada en 2005, en el marco de la sexta temporada del Proyecto Templo Mayor, bajo la dirección de Leo-

nardo López Luján.¹⁴ Constituye una fuente de información invaluable, pues se trata de un indicador directo del sacrificio por extracción de corazón. Durante la ampliación del edificio, los sacerdotes inhumaron el cadáver de un niño que estaba ataviado como Huitzilopochtli (figura 7), por lo que ha sido interpretado como un *ixiptla* o representante del dios, o bien como una víctima inmolada en la veintena de *panquetzaliztli* (López Luján *et al.*, 2010).

Al llevar a cabo el análisis de sus restos, fue posible documentar la presencia de huellas de corte en la cara interna de las costillas. A partir de su registro y correlación con los tejidos blandos, interpretamos estas alteraciones como evidencia de extracción de corazón llevada a cabo desde la cavidad abdominal. Esto implicaría que, después de hacer una incisión, el sacerdote habría deslizado su mano en el interior de la cavidad torácica, cortando las estructuras circundantes con un instrumento lítico de pequeño tamaño y borde fino, extirpando el corazón. Esta misma técnica fue documentada en dos jaguares (ofrendas 9 y 126) y es posible que un esternón recuperado en el relleno constructivo también represente este procedimiento.

Decapitación y preparación de cráneos

Sin lugar a dudas, el tratamiento póstumo predominante en los individuos inhumados en las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan fue la decapitación. Mientras que el destino de los esqueletos postcraneales habría sido el lago o el *calpulli* (Durán, 1995

¹⁴ Fue excavada por los arqueólogos Osiris Quezada y José María García.

[1570-1579], I: 97), las cabezas se ofrendaban con tejidos blandos o eran preparadas como cráneos de *tzompantli*, máscaras-cráneo o cráneos con perforación basal. Estas tres últimas categorías eran decoradas como efigies, principalmente del dios Mictlantecuhtli, y fueron depositadas en las ofrendas (figura 8).

Con el nombre de *cabezas cercenadas* identificamos a los individuos que fueron decapitados poco tiempo después de su muerte y cuyas cabezas se depositaron inmediatamente en las ofrendas, conservando los tejidos blandos y las vértebras cervicales. A partir de estas últimas, pudimos inferir las diversas técnicas empleadas por los sacerdotes para separar la cabeza del cuerpo. La decapitación era llevada a cabo mediante la desarticulación del cuello, de forma lateral o anterior, es decir, con los individuos de lado o boca-

riba, empleando un mecanismo cortante o corto-contundente. Esto implicaría que los sacerdotes utilizaron diferentes instrumentos y distintas formas de aplicar la fuerza, aunque la más socorrida fue la decapitación mediante el corte de los discos intervertebrales en sentido antero-posterior, pues prácticamente 70% de las huellas corresponden a esta técnica (figura 9). Considerando la ausencia de instrumentos de metal, la decapitación no era llevada a cabo cortando de tajo, sino que se trataba de un procedimiento más lento.

Las cabezas cercenadas han sido relacionadas con la guerra, el culto a los ancestros, el juego de pelota y la consagración de edificios. Esta última estaba ampliamente difundida en Mesoamérica (Moser, 1973) y en Templo Mayor estaría asociada con las inauguracio-

Figura 7. Esqueleto de un infante ataviado con atributos del dios Huitzilopochtli. Ofrenda III.

Fotografía de Leonardo López Luján. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.



Figura 8. Máscara cráneo, recuperada en la ofrenda 6. Porta aplicaciones de concha y pirita en las orbitas.

Fotografía de Ximena Chávez. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.



nes de las ampliaciones del edificio (López Luján, 1993). En muchas de las ofrendas, las cabezas cercenadas fueron los últimos elementos en ser depositados, sin que presentaran un orden o una orientación precisa. Algunos cráneos tenían orejeras y bezotes asociados, los cuales pudieron formar parte del ajuar que se habría colapsado en consecuencia de la descomposición de los tejidos blandos.

Por su parte, el *tzompantli* tenía una diversidad de significados, pues se relacionaba con las fiestas del calendario, el juego de pelota, la intimidación de un Estado expansionista a partir de la exhibición de las víctimas y también se le concebía como un árbol de guajes de calabaza (Graulich, 2005; Mendoza, 2007; Miller y Taube, 1993; Xochipiltécatl, 2004). Los cráneos, que correspondían tanto a hombres como a mujeres, fueron sacados de este contexto al ser reutilizados para depositarse en las ofrendas o para elaborar máscaras-cráneo. Algunos fueron decorados con aplicaciones de concha en las órbitas, en tanto que la mayoría portaba cuchillos de pedernal en la cavidad oral, es decir, corresponderían a representaciones de Mictlantecuhtli. En numerosos casos fueron colocados dentro de las ofrendas, conformando una dualidad con una máscara-cráneo orientada hacia el lado opuesto.

Las máscaras-cráneo fueron decoradas de forma similar, portando atributos del dios del inframundo.¹⁵ En efecto, una gran cantidad de estos elementos rituales fue decorada con cuchillos, aplicaciones en los ojos y, posiblemente, cabello. La mayoría fueron colocadas sobre la capa dérmica o nivel terrestre de las ofrendas y no en la representación del inframundo, quizá haciendo alusión



Figura 9. Corte en la parte anterior del cuerpo vertebral. Corresponden a la desarticulación del cuello mediante acción cortante, en dirección antero-posterior. Individuo adulto del sexo masculino.

Fotografía de Jesús López. Cortesía del Proyecto Templo Mayor.

a la estrecha relación entre la muerte y la tierra, expresada a través de la figura de Tlaltecuhltli, devoradora de cadáveres y paridora de vida. Sin lugar a dudas, este grupo es el que presenta una mayor diversidad que involucra desde las técnicas de manufactura y los elementos decorativos, hasta las características biológicas de los individuos, pues incluye hombres, mujeres y niños. En cuanto a su depósito, se registró una notoria regularidad en los patrones de colocación, generalmente agrupadas en pares, pero presentando orientaciones opuestas.

Por su parte, los cráneos con perforación basal corresponden a adultos de ambos sexos. Es factible que, antes de ser inhumados en las ofrendas, hayan sido exhibidos tal y como lo sugieren las perforaciones, tanto basales como para su suspensión. También fueron decorados con aplicaciones en los ojos y cuchillos de pedernal en la nariz y en la boca, lo que los vincula iconográficamente con Mictlantecuhtli y posiblemente otras deidades.

La diversidad y polisemia de la decapitación es indiscutible, pero no sólo en términos rituales, sino biológicos. En efecto, si bien una gran parte de los decapitados corresponde a adultos del sexo masculino, ya mencionamos la presencia de numerosas mujeres y de niños. Casi todas las víctimas se encontraban entre los 15 y los 40 años de edad, estando la

¹⁵ Esta identificación fue llevada a cabo en 1993 por Leonardo López Luján (1993: 252).

mayoría en un rango de entre 20 y 30 años. Las condiciones de salud observadas son heterogéneas y no se aprecian patrones de selección como aquellos registrados en los infantes de la ofrenda 48 (Román Berrelleza, 1990; Román Berrelleza y Chávez Balderas, 2006). Los estudios de ADN y de firmas isotópicas, realizados por Diana Bustos (2012) y Alan Barrera (2014), reflejan la movilidad de las poblaciones mesoamericanas y la procedencia extranjera de la mayoría de los individuos analizados.

La ausencia de más casos de violencia *perimortem* y de fracturas *antemortem*, así como la presencia de mujeres y niños, nos permite descartar que las víctimas sacrificadas en el Templo Mayor correspondan únicamente a guerreros cautivos. Si bien la guerra fue una importante fuente de obtención de víctimas sacrificiales, éstas también correspondían a individuos ofrecidos como tributo (Broda, 1985). Otra fuente importante de obtención de cautivos fue la compra de esclavos. De acuerdo con fray Diego Durán (1995 [1570-1579], I: 185-189), los mercados de Azcapotzalco e Izhuacan se especializaban en la venta de cautivos que eran vendidos para representar a las deidades durante las fiestas del calendario ritual. De acuerdo con Michel Graulich (2005: 185-209), además se sacrificaban jorobados, albinos, enanos, vírgenes, voluntarios, individuos elegidos por una deidad y, en menor grado, ciudadanos libres y nobles.

Entierros secundarios

Como parte de la variabilidad en los tratamientos póstumos a los que eran sometidos los infantes, destaca un entierro secundario recuperado en la ofrenda 17. En este depósi-

to se encontraron fragmentos óseos del cráneo y de diferentes regiones anatómicas, los cuales estaban mezclados con huesos de pez y de ave. Desconocemos si su inhumación fue intencional o si corresponde a una víctima sacrificial, pues no contamos con un registro sistemático de campo ni información histórica que nos permita comprender la naturaleza de esta práctica.

En los rellenos constructivos también fueron depositados numerosos huesos desarticulados. Destaca el material analizado por Diana Bustos Ríos (2007) y los fragmentos óseos correspondientes a desechos de manufactura excavados por el equipo coordinado por Miguel García (Chávez Balderas y García, 2010). Este tipo de hallazgos confirma que los cadáveres eran preparados en la proximidad del Templo Mayor. Muy posiblemente eran depositados en los rellenos, por la importancia simbólica de los huesos o por tratarse de víctimas sacrificiales. Tal y como se puede constatar a partir de la iconografía, los depósitos rituales y las fuentes históricas, los huesos tenían un papel preponderante dentro de la cosmovisión prehispánica. De acuerdo con López Austin (1994, tomo 1: 173, 213), para los antiguos nahuas la fuerza vital residía en los huesos y de alguna forma quedaba almacenada en ellos. Entre los mexicas, la importancia de los restos óseos se ve reflejada en el hecho de que uno de los nombres con que se conocía a Huitzilopochtli era Omitecuhtli, “señor hueso” (López Austin, 1994, tomo 1: 214). Por su parte, se ha interpretado que las víctimas sacrificiales aportaban una energía que se liberaba a través de la inmolación y que contribuía a alimentar al sol o se transfería como energía al captor (González Torres, 1985: 31, 35, 121; McKeever Furst, 1995: 137).

CONCLUSIONES

La muerte estaba presente en el Templo Mayor de Tenochtitlan: la iconografía, las ofrendas y los objetos la evocan de distintas formas. No se trata de una muerte aniquiladora, sino generadora de vida. Tlaltecuhli, la tierra, ilustra esta relación pues es al mismo tiempo devoradora de cadáveres y generadora de vida. Tampoco se trata de una muerte con un sólo significado, pues posee una riqueza simbólica extraordinaria. A través de la evidencia arqueológica e histórica es posible corroborar que era un fenómeno polisémico. Sus significados pueden inferirse a partir del análisis minucioso de los contextos y los relatos originados en la realización de diversos rituales. En específico, los restos óseos son

una prolífica fuente de información para comprender la visión mexicana de la muerte.

Mediante el sacrificio, la muerte en los rituales del Templo Mayor significaba entregar una fuerza vital al cosmos, consagrar un espacio, representar a una deidad y cumplir con la función de exhibir el poder de un Estado expansionista. En la muerte no sacrificial, la realización de los rituales servía para garantizar la llegada del alma a una geografía *post-mortem*, socializar la pérdida y disponer del cadáver (Thomas, 1983). El orden, los patrones y la regularidad observada en la disposición de los restos humanos y animales indican que formaban parte de ceremonias con una liturgia perfectamente establecida, que se repitió a través del tiempo, con algunas variantes temporales y espaciales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Martha Elena, 2001, *Marcas de estrés ocupacional en los individuos de las ofrendas 10 y 14*, Informe mecanuscrito, México, Proyecto Templo Mayor.
- AGUILERA, Carmen, 1987, "Iztac Mixcóatl en vasija del Templo Mayor", en Dahlgren de Jordán, Barbro (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 69-82.
- BARRERA, Alan, 2012, "Isotopía de estroncio aplicado a material óseo humano localizado en ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan", Tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- BATRES, Leopoldo, 1979, "Exploraciones arqueológicas en las calles de Las Escalerillas", en Matos Moctezuma, Eduardo (coord.), *Trabajos arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 61-90.
- BECKER, Marshall Joseph, 1988, "Caches as Burials; Burials as Caches: the Meaning of Ritual Deposits among the Classic Period Lowland Maya", in Saunders, Nicholas & Olivier de Montmollin (eds.), *Recent Studies in Pre-Columbian Archaeology*, Oxford, BAR International Series, 421, vol. 1, pp. 117-139.
- BRODA, Johanna, 1985, "La expansión imperial mexicana y los sacrificios del Templo Mayor", en Monjarás-Ruiz, Jesús, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (eds.), *Mesoamérica y el centro de México. Una antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 433-475.

- BROTHERSTON, Gordon, 1994, "Huesos de muerte, huesos de vida: la compleja figura de Mictlantecuhtli", *Cuiculco*, vol. 1, núm. 1, pp. 85-99.
- BUSTOS RÍOS, Diana, 2012, "Arqueología y genética: estudio biomolecular del material óseo procedente del recinto sagrado de Tenochtitlan", México, Tesis de licenciatura en Arqueología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- , 2007, "Análisis de restos óseos localizados en rellenos constructivos del Templo Mayor de Tenochtitlan. Consideraciones sobre su osteobiografía y transformación en objetos rituales", en Civera, Magali y Rebeca Herrera (eds.), *Estudios de Antropología Biológica XIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 413-430.
- Códice Magliabechiano*, 1996, Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Graz, México, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- COE, William, 1965, "Caches and Offertory Practices of the Maya Lowlands", *Handbook of Middle American Indians*, vol. 2, Austin, University of Texas Press, pp. 462-468.
- CONTRERAS, Eduardo, 1979, "Una ofrenda en los restos del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Matos Moctezuma, Eduardo (coord.), *Trabajos arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 198-294.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, 2007, *Los rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Colección Premios INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena y Miguel GARCÍA, 2010, "Análisis de restos óseos humanos recuperados en la Operación 6", Informe mecanuscrito, México, Proyecto Templo Mayor, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena *et al.*, 2003, "Análisis por microscopía electrónica de barrido de bajo vacío de los patrones de fractura en hueso humano cremado", *Estudios de antropología biológica* 11, pp. 1009-1028.
- DURÁN, Fray Diego, 1995 [1570-1579], *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de tierra firme*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien de México, 2 vols.
- ESTRADA BALMORI, Elma, 1979, "Ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan", en Matos Moctezuma, Eduardo (coord.), *Trabajos arqueológicos en el Centro de la Ciudad de México*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 183-189.
- GARCÍA COOK, Ángel y Raúl ARANA, 1978, *Rescate arqueológico del monolito de Coyolxauhqui*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, 1985, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GRAULICH, Michel, 2005, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard.
- JOHANSSON, Patrick, 1997, "La fecundación del hombre en el Mictlan y el origen de la vida breve", *Estudios de cultura Náhuatl*, 23, pp. 69-88.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1996, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts.
- , 1994, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo *et al.*, 2010, “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 367-394.
- LOVELL, Nancy, 2008, “Analysis and interpretation of skeletal trauma”, in Katzenberg, M. Anne & Shelley R. Saunders (eds.), *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, New York, Wiley-Liss [2^a ed.].
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 1989, *Guía Oficial Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Salvat.
- MCKEEVER FURST, Jill, 1995, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press.
- MENDOZA, Rubén, 2007, “The Divine Gourd Tree: Tzompantli Skull Racks, Decapitation Rituals and Human Trophies in Ancient Mesoamerica”, in Chacon, Richard & David Dye (eds.), *The Taking and Displaying of Human Body Parts as Trophies by Amerindians*, New York, Springer, pp. 400-443.
- MILLER, Mary & Karl TAUBE, 1993, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London, Thames and Hudson.
- MOSER, Christopher L., 1973, *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*, Washington, Dumbarton Oaks.
- NAGAO, Debra, 1985, *Mexica Buried Offerings: A Historical and Contextual Analysis*, Oxford, BAR, International Series, n° 235.
- PEÑA, Rosa María, 1978, “Análisis de los restos humanos en las ofrendas a Coyolxauhqui”, *Antropología e Historia*, vol. 24, pp. 39-51.
- PEREIRA, Grégory, 1994, “Reseña sobre ‘Sacrificio de niños en el Templo Mayor’ de Juan Alberto Román Berrelleza”, *Trace*, núm. 25, pp. 118-120.
- PIJOAN AGUADÉ, Carmen María, Josefina BAUTISTA MARTÍNEZ y David VOLCANES V., 2001, “Análisis tafonómico de cuatro máscaras cráneo procedentes del Recinto Sagrado de México Tenochtitlan”, en Serrano, Enrique y María Villanueva (eds.), *Estudios de Antropología Biológica x*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp. 503-518.
- POLACO, Oscar, 2000, “Identificación de los restos de fauna cremada en las ofrendas del Templo Mayor”, Informe mecanuscrito (Z-517), México, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, 1990, *El sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, GV Editores, Asociación de Amigos del Templo Mayor.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto & Ximena CHÁVEZ BALDERAS, 2006, “The Role of Children in the Ritual Practices of the Great Temple of Tenochtitlan and the Great Temple of Tlatelolco”, in Ardren, Traci & Scott Hutson (eds.), *The Social Experience of Childhood in Mesoamerica*, Boulder, University Press of Colorado, pp. 233-248.

- THOMAS, Louis-Vincent, 1983, *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. en francés, *Anthropologie de la mort*, 1975, Paris, Payot].
- TIESLER, Vera, 2007, “Funerary or Nonfunerary? New References in Identifying Ancient Maya Sacrificial and Postsacrificial Behaviors from Human Assemblages”, in Tiesler, Vera & Andrea Cucina (eds.), *New Perspectives on Human Sacrifice and Ritual Body Treatments in Ancient Maya Society*, Nueva York, Springer, pp. 14-44.
- XOCHIPILTÉCATL, Sandra, 2004, “*El tzompantli: arqueología, iconografía, mitos y simbolismo de un monumento mexicana*”, México, Tesis de maestría en Estudios Mesoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

SEGUNDA
PARTE

EL LENGUAJE DE LOS CUERPOS:
ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO

El cuerpo está en el centro de la atención de los autores de esta segunda parte: cuerpo *alter ego* del maíz y de su ciclo de vida en el pensamiento nahua contemporáneo, cuerpo político magnificado en los túmulos funerarios de los reyes de la monarquía ibérica, cuerpo ultrajado del reo de muerte tras su brutal ejecución, cuerpo torturado del *shaheed*. Los campos examinados aquí remiten a cuestionamientos acerca de la naturaleza humana e inmortal de la envoltura humana, a una reflexión ética sobre el respeto debido al cuerpo humano, así como a la construcción de la ideología del martirio.

La gran preocupación de las sociedades ha sido durante mucho tiempo la de la salvación; en ella, el cuerpo es considerado como una envoltura al servicio del alma. Planteado desde los pueblos nahuas de la Sierra Norte de Puebla, este tema se relaciona con el concepto de “renacimiento”. El análisis de Yuribia Velázquez

Galindo se basa en los testimonios de los *tlamatike* (“los que saben”) que explican la analogía entre el cuerpo humano y la mazorca de maíz, materia prima con la que los seres primordiales (los “aires”) fabricaron al ser humano. Al morir el hombre, el *yolotl* se disocia del cuerpo; en el caso del maíz, la mazorca se separa de la planta. El *yolotl* del hombre y la semilla del maíz descansan o “reposan” durante cierto tiempo hasta que vuelvan a ser sembrados en la tierra. Entonces ambos renacen, brotan y se desarrollan. Esta relación fundamental entre la planta y el ser humano enfatiza el hecho de que ambos están inscritos en el ciclo continuo del cosmos, en el cual se enlazan armónicamente el nacimiento, la muerte y el renacer como una dinámica universal interminable.

El carácter efímero de la vida y el camino hacia la gloria son expresados en varias fuentes de la época moderna. En su *Llanto del Occidente*, Isidro Sariñana opone el cadáver

terrestre del rey a la mayor corona que está en el cielo: “En el Trono, en la Tumba, y en el Cielo”. Este “sol de la fe” que nace “cuando acaba la vida” le sirve de hilo conductor a Thomas Calvo para establecer un retrato de las honras fúnebres de los soberanos de la dinastía Habsburgo. Desplazándose en las escalas del Imperio, de Sicilia a Filipinas, el autor analiza la evolución de los programas iconográficos de las grandes fiestas dinásticas que fueron las exequias reales, desde las del emperador Carlos V hasta la progresiva secularización de las honras, con el cambio dinástico. Entre ambos extremos, la didáctica de las exequias está marcada por dos puntos álgidos: el príncipe cristiano Felipe II orquesta su propia muerte en la Basílica del Escorial; Felipe IV señorea sus propias honras fúnebres, tal como un rey que “nunca muere”. En el Nuevo Mundo distante, donde el rey estaba ausente, los modelos se establecieron a principios del siglo XVII, con una cierta libertad creadora. Con el cambio dinástico, las exequias reales perdieron de su sustancia y su pedagogía se redujo: el espíritu imperial quedó encarnado por un joven monarca radiante, no por la alegoría del Sol decayente.

Los últimos dos capítulos nos adentran en el tema del cuerpo humillado y martirizado. Anne Carol examina la lenta evolución de las representaciones y prácticas concernientes al cuerpo de los reos de muerte en el contexto del nuevo régimen penal establecido por la Revolución francesa. Lo analiza tanto desde la legislación como desde sus propios actores. La autora recuerda que bajo el Antiguo Régimen, con frecuencia se negaba a los reos de muerte las prácticas funerarias ordinarias. Este régimen de excepción teóricamente acabó con el Código Penal de 1810 que preveía la entrega de los cuerpos a sus familiares y la posibilidad de inhumarlos, mas no dejaron

de padecer una suerte de ostracismo, al ser inhumados, hasta 1874, en el cementerio de Clamart, con otros muertos marginados, en particular los más pobres. La decapitación mecánica no dejó de fabricar cuerpos utilizados por la medicina. La autora subraya la oscilación entre un formalismo mínimo de “ritualidad funeraria” y un trato del cuerpo cortado en dos como un simple residuo.¹ Los principios de dignidad y respeto debidos al cuerpo se confirmaron con la ley de 1877 que proclamó la libertad de los funerales. Gracias a la imposición de una normalidad funeraria, los reos de muerte parisinos fueron inhumados en un ataúd, precepto que comenzó a imponerse también en la provincia. Con todo, la nueva cultura funeraria nacida de los principios enunciados por la Revolución francesa quedó siempre fragilizada por los intereses de la ciencia anatómica y las necesidades del anfiteatro.

María Fernanda Vázquez Vela examina la genealogía de la construcción del martirologio sikh, desde la muerte del quinto Gurū (Gurū Arjan, 1563-1606), primer *shaheed* en la historia *sikh*, hasta la defensa del sikhismo por el líder militante Jarnail Singh Bhindranwale en contra de la política de Indira Gandhi en el Panjab. Aclara las circunstancias en las que el movimiento sikh empezó a militarizarse con la creación (en 1699) del orden militar *Khalsa*: “los puros”. En cuanto a la construcción del concepto de *martirio*, la autora apunta que comenzó realmente con el movimiento de las Singh Sabhas en 1873. Desde esta fecha, el sacrificio y la muerte de

¹ Sobre este tema, véase el capítulo de Isabelle Séguy e Isabelle Rodet-Bélarbi “La no sepultura: ¿acto intencional o accidente? Ensayo de caracterización a partir de ensambles zoo-antropológicos de los periodos históricos (Francia)” en la primera parte de este volumen.

los mártires fueron transmitidos oralmente en el círculo familiar y en la música tradicional de los trovadores *dhadi*. La figura mayor del sikhismo del siglo xx es la de Jarnail Singh Bhindranwale, quien se opuso a los políticos sikh moderados de la primera ministra Indira Gandhi y convirtió al movimiento militante en un movimiento terrorista. En la actualidad, dos museos guardan la memoria de la histo-

ria del martirio sikh: el Complejo del Templo Dorado, en Amritsar y el Templo de Rakhab Ganj, en Delhi. Exponen esculturas y pinturas que describen las escenas de martirio durante el imperio mogol, así como fotografías de los cuerpos masacrados de los militantes fallecidos. Estas imágenes espeluznantes transforman el martirio en una forma de victoria sobre “el enemigo”.

EL HOMBRE ES COMO EL MAÍZ. MUERTE Y RENACIMIENTO ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

YURIBIA VELÁZQUEZ GALINDO

Toda realidad humana se fundamenta en una concepción particular del universo. Esta concepción del mundo se encuentra en reelaboración constante y se mantiene vigente a través de las prácticas culturales de los miembros del grupo social para quienes ese mundo es plausible. Una estrategia utilizada por las distintas sociedades, de una generación a otra, para transmitir sus nociones sobre el mundo, es apoyarse en narraciones que describen eventos que le dieron origen al universo, explicando las características, relaciones y funciones de los componentes del mismo. Estas narraciones también incluyen información sobre el destino final del mundo, del hombre y de todos los seres que lo habitan.

Los actuales nahuas son un grupo de pueblos nativos de Mesoamérica, descendientes de los mexicas y otros pueblos del Anáhuac, que tenían en común el ser hablantes de la lengua náhuatl o *mexicatli*; por ello,

a los antiguos pobladores del Anáhuac se les conoce como antiguos mexicanos. Los relatos sobre la muerte y los destinos ultraterrenos forman parte de una narrativa que conserva sentidos compartidos, que si bien ha sido transformada con el paso del tiempo, aquéllos no pueden explicarse solamente desde una perspectiva cristiana.

En este sentido, nuestro objetivo es brindar una aproximación a la concepción sobre la muerte que tienen los nahuas de la Sierra Norte de Puebla desde la propia perspectiva de los actores, con el fin de mostrar que para ellos el suceso de morir se inscribe en un ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento eterno como ya había notado Alfonso Caso al analizar el ciclo solar diario (Caso, 1971: 23-24) y, desde la etnografía, reflexionar en torno a la interpretación de los documentos escritos por los primeros cronistas sobre ese tema. Pues, a pesar de que Bernardino de Sahagún niega

la existencia de estas ideas para aquellos que mueren de enfermedad o vejez (Sahagún, 1979 [c. 1569]), y de que autores contemporáneos que, con base en el análisis de fuentes coloniales, como Miguel León-Portilla, afirman que las ideas sobre el renacimiento se constituyeron en brotes ideológicos que no lograron prevalecer en el pensamiento religioso de los antiguos mexicanos (desde la etnografía es posible demostrar que esas ideas no sólo predominaron, sino que siguen vigentes en la actualidad).

Los resultados que aquí se presentan forman parte de una investigación de largo aliento enfocada en conocer los modelos de pensamiento y de acción que actualmente poseen los miembros de este grupo étnico. El trabajo de campo inició en 1993 y continúa hoy en día, integrando poco más de 60 meses de estancia efectiva en comunidades de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepec y Tlaola, Puebla. Comenzamos por caracterizar el área de estudio y su población; abordamos la trascendencia del ciclo agrícola y el importante papel que el maíz tiene para los nahuas. Luego exponemos la información etnográfica sobre el origen de la muerte, a partir del análisis de una narración de circulación común en la sierra y, posteriormente, algunos resultados de entrevistas personales en las que se refleja la idea de la existencia de un lugar de “descanso” al que van los difuntos y en donde sale el *yolotl* o espíritu¹ del difunto para continuar su camino antes de renacer en un cuerpo diferente. Finalmente, se expone una breve discusión sobre los textos que señalan la ausencia de la noción de renacimiento para quienes

mueren por muerte natural, entre los antiguos mexicanos.

Cabe señalar que la palabra que se utiliza en el cristianismo para hablar de una persona muerta que vuelve a la vida es “resurrección”. Jesús tenía el poder de resucitar a los muertos y, al hacerlo como lo hizo con Lázaro, le devolvió su propio cuerpo sano, su identidad, personalidad y recuerdos (*Biblia Latinoamericana*, Evangelio según San Juan, 11: 1-44). El término “resurrección” aparece en los escritos de los primeros cronistas (Fernández de Oviedo, 1945 [1535]: 73; Olmos, 1990 [1553]: 55; Sahagún, 1979 [c. 1569]: 208) para referirse a la noción de los antiguos que, desde nuestra perspectiva, guarda más cercanía con el concepto de reencarnación o renacimiento que, en sentido estricto, se refiere a la creencia de que un alma o una mente se separa del cuerpo físico al momento de la muerte y más tarde se asocia a un nuevo cuerpo en un embrión. La diferencia entre estos términos radica en el nivel de recuerdos que el alma o la mente guarda de su vida anterior en la presente (Barfield, 2000: 437).

EL CICLO DEL MAÍZ, EL HOMBRE Y EL COSMOS

La sierra norte de Puebla se localiza al norte del estado del mismo nombre, está formada por un relieve montañoso que alcanza hasta los 2300 m s. n. m., así como por depresiones marcadas que llegan a tener entre 500 y 400 m s. n. m. (figura 1). Esta peculiaridad genera una gran variedad de microclimas y una diversidad de productos agrícolas tanto cultivados como silvestres. El clima predominante es templado con lluvias todo el año y la vegetación –aunque muy perturbada– es de tipo mesófilo o “bosque de niebla”.

¹ El *yolotl* o espíritu es la esencia que otorga la vida a los seres; en el ser humano se localiza entre la coronilla y el esternón. La salida del *yolotl* del cuerpo es señal de la muerte.

Figura 1. Vista panorámica de la sierra norte de Puebla, municipio de Tlaola.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2015.



Los habitantes de los poblados nahuas serranos aún son hablantes del náhuatl como lengua materna y también hablan el español; su actividad económica principal es la agricultura de temporal. Realizan el cultivo de la milpa (sistema agrícola mesoamericano que se practica desde hace más de tres mil años), que consiste en la siembra intercalada, en el mismo terreno, de maíz, frijol y calabaza. Estos productos, que constituyen la dieta básica, son cultivados para el consumo familiar; productos como el café, el chile, la jícama y el cacahuete, entre otros, son destinados casi exclusivamente al comercio.

Los nahuas serranos no habitan en comunidades inaccesibles o aisladas; al contrario, mantienen una comunicación permanente con zonas urbanizadas como las ciudades de Tulancingo, Huauchinango, Poza Rica y Ciudad de México, a través de sus redes familiares con quienes llevan a cabo un intercambio constante de productos y de fuerza de

trabajo. Los hombres, y en algunos casos las mujeres, durante las épocas en que los cultivos requieren menos atención, suelen viajar a las ciudades cercanas en busca de empleos temporales. Generalmente, los hombres son empleados como albañiles o jardineros, mientras que las mujeres encuentran trabajos como empleadas domésticas.

El ciclo agrícola del maíz es el referente principal en la dinámica social y rige todas las actividades de los nahuas; debido al carácter escarpado del terreno, cultivan la tierra de manera tradicional utilizando como herramientas básicas la coa,² el machete y el azadón. En tanto que la obtención de las cosechas está determinada tanto por el esfuerzo humano como por la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza, el ciclo agrícola está enmarcado por fiestas dedicadas a los “aires” o *yeyekatlame*. Los “aires” son los seres primordiales que, con su propio ser, crearon el universo tal como es ahora, así como lo explica la siguiente narración, que es de conocimiento popular en la sierra y de la cual existen varias versiones. En este momento presento la de don L., *tlamatike*³ de la sierra:

En aquel tiempo, antes de Adán y Eva, más antes, Dios Principio de Todas las Cosas se partió en muchos, así como mi mano se parte en cinco dedos. Esos eran los aires como personas, pero dioseses. Se juntaron y platicaron cómo se va a hacer el mundo y pensaron

² La coa es una vara de madera puntiaguda que es utilizada para horadar la tierra donde se planta la semilla.

³ *Tlamatike* en singular, *tlamatikame* en plural es el término genérico que designa a las personas que dirigen los rituales tradicionales y que son poseedores de ciertos dones que le vienen de nacimiento. La palabra significa literalmente “el que sabe”.

en hacer a la gente: ¡De veras querían que hubiera gente en el mundo!; hicieron a un hombre y a una mujer, ¡juta, estaban bien contentos! Ya después [que los hicieron] dijeron: “¿Y ‘ora? ¿cómo vamos a hacer pa’ que vivan?” [Uno dijo]: “Hay que hacer día y noche, sol que los caliente y los alumbre”; [dijo otro]: “Hay que hacer los mantenimientos para que estén contentos”; [otro dijo]: “Pero ¿de ‘onde lo agarramos, nomás somos nosotros?”. De uno en uno se fueron cambiando, uno se cambió a sol, otros como vientos fuertes, la *Sipaketle*⁴ se cambió a agua, otro [se transformó en] un cerro; así cada cerro, cada planta, cada animalito que hay en el mundo. Todos se cambiaron de su forma por nosotros, para ayudarnos a vivir. Por eso cada niño que nace, cada persona que camina en el mundo vale mucho porque por nosotros ellos se cambiaron de su cuerpo. (Don L., Tlaxpanaloya, Naupan, febrero de 2012).

Para los nahuas, con quienes hemos trabajado, los seres que existen en el mundo se dividen en dos grupos: los seres humanos (*tlácatl*) y los seres no humanos (*amo tlácatl*) y todos tienen un *yolotl* que siente y entiende, en tanto que cada elemento de la naturaleza es manifestación de un “aire”; allí radica la igualdad, mientras que la variedad de lo existente resulta del cambio de forma que aceptaron realizar las personas de la antigüedad, “los aires”, para ayudar a los seres humanos. Los aires se dividen en “buenos” y “malos”, clasificación que también encontró José Montoya entre los nahuas de Atla, igualmente ubicados en

la sierra norte de Puebla (Montoya Briones, 1964: 158-165). Para las personas con quienes trabajé, los “malos aires” no buscan dañar a los seres humanos *per se*, son seres muy estrictos que vigilan tanto el cumplimiento de las normas de comportamiento socialmente aceptadas en torno al ambiente como a los seres humanos; en aras de esa acción, son capaces de provocar enfermedades a los humanos, pero también facilitan los acuerdos para solucionar desavenencias.

Los aires son las entidades sobrenaturales que tienen vida, volición y pensamiento propio, igual a un ser humano. Son los que ocasionan beneficios o maleficios, los que se alían a los hombres o se vuelven sus enemigos mortales; les ayudan a provocar fenómenos naturales como la lluvia, los truenos y los relámpagos [...] únicamente el brujo es el privilegiado que puede mirarlos cara a cara y conversar con ellos. (Montoya Briones, 1964: 158).

Es interesante hacer notar que los seres que los nahuas llaman “aires”, los tepehuas los nombran “corazones o semillas” y los describen como seres invisibles dotados de pensamiento, poder y voluntad y, al igual que entre los nahuas, frecuentemente reciben el nombre de “dueños” (López Austin, 2000: 127). Las fiestas serranas del ciclo agrícola tienen como objetivo motivarlos y agradecerles por el apoyo otorgado para el logro de las cosechas pasadas y solicitar su ayuda para el desarrollo idóneo de las nuevas semillas que serán sembradas. Las ofrendas que se entregan en las cuevas de los cerros son para el viento, el trueno y el agua, seres encargados de llevar las lluvias a las milpas; las que se entregan en los terrenos de siembra son para la tierra, para que “sostenga” y nutra a las semillas.

⁴ *Sipaketle* o *Sirena* es el nombre que tiene una deidad acuática, cuyo cuerpo es el mar, y cada manantial que existe en la tierra es uno de sus cabellos. Se conoce también como la “dueña” del agua. A ella son dedicadas las fiestas del 3 de mayo.

También existe una celebración especial para las semillas que se realiza en las zonas altas (Huauchinango y Naupan) únicamente el 2 de febrero, conocida como la “bendición de la semilla”. En las zonas bajas (Xicotepec y Tlaola) la “bendición” puede hacerse también el 3 de mayo o el 24 de junio, pues en las zonas bajas se llevan a cabo dos cosechas anuales de maíz (figura 2). Esos días, en algunas poblaciones de los municipios de Xicotepec y Tlaola, se engalana a la mazorca de maíz con aretes, collares; se le viste con paliacates de color rojo y se lleva a espacios rituales tradicionales. Durante esta celebración la semilla es “apadrinada” por un varón quien se encarga de llevarla al sitio de “bendición”, y que también será el encargado, junto con sus invitados, de realizar la siembra de esa semilla en el terreno de la persona que lo invitó a “apadrinar”.

En las poblaciones pertenecientes a los municipios de Huauchinango y Naupan, las semillas desgranadas se presentan en la

iglesia, dentro de una cesta con flores, ante el santo patrón del pueblo. En la cabecera municipal de Naupan, en los últimos cuatro años, además de las semillas desgranadas presentadas en la cesta o canasta, las personas llevan una imagen de “bulto” que representa al Niño Jesús recién nacido. En todos los casos, la semilla que será sembrada es ofrendada con flores y es sahumada; mientras se reposa durante la noche previa a la siembra, la semilla recibe cantos y oraciones. Al indagar el motivo de esa práctica, doña Elena me respondió que se hace así “para que el *yolotl* del maicito esté tranquilo, porque es como un niño” (figura 3).

La fiesta de la siembra se realiza en fechas variables; en las zonas altas de Naupan y Huauchinango, puede llevarse a cabo desde el 3 de febrero hasta pocos días después del 19 de marzo; en las zonas bajas de Tlaola y Xicotepec, donde puede haber hasta dos cosechas anuales de maíz, se siembra entre el 3 de mayo y el 30 de junio.

Figura 2. Danzando con la mazorca engalanada en Xicotepec, Puebla.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2009.

Figura 3. Alegrando con música el *yolotl* del maíz. Xicotepec, Puebla.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2017.



La condición para que se realice la fiesta de la siembra es que la tierra esté húmeda por la lluvia abundante del día anterior. En vísperas de la siembra, las semillas de maíz se ponen a reposar; durante esa noche se elaboran tamales de frijol y se cubre una cruz de madera con flores de *cempoalxochitl*. Al amanecer llega el padrino de la semilla acompañado con varios jóvenes que serán sus ayudantes y junto con los compadres se encaminan al terreno que será sembrado. Allí, antes de iniciar la siembra, se cava un agujero al centro del terreno y se le entregan a la tierra dos tamales grandes de frijol con un huevo cocido adentro, un vaso con atole de chocolate y un collar de flores de *cempoalxochitl*; en el transcurso de esta operación, se dirige un discurso de agradecimiento a la tierra por el apoyo brindado durante el año anterior; al haber cuidado la semilla para que creciese fuerte; también se le pide que ayude y sostenga el crecimiento de la semilla que se deja a su cuidado.

Al término de la entrega de los tamales a la tierra, se cubre el agujero y encima se coloca la cruz de flores de *cempoalxochitl*; luego se sahúman las semillas del maíz y el “padrino” de la semilla inicia la siembra seguido por sus ayudantes. Esta celebración es muy importante en la región y no sólo establece relaciones



de parentesco ritual entre familias a partir del padrino de la semilla, sino que constituye la base de un sistema de ayuda recíproca para el trabajo conocido como “mano vuelta” (figura 4).

La fiesta del agua, el 3 de mayo, es otra celebración importante que se lleva a cabo tanto en los manantiales para asegurar el abasto del agua potable para las poblaciones (figura 5), como en las cuevas, para propiciar la cantidad y calidad de lluvia necesaria para el crecimiento adecuado de las plantas. A continuación se transcribe una narración recopilada en el marco de la celebración de la fiesta del agua:

[...] los “aires” son la gente de mero de antes, los que se juntaron para formar el mundo como es ahora [...] eso fue muy antes [...] ellos se cambiaron de su cuerpo para “ayudarnos” a vivir y ‘ora son así, sin cuerpo de gente [...] pero sienten, tienen voluntad y entendimiento, por eso “ayudan” [...] Ellos también comen [...] pero no comen como nosotros, nomás comen el humito de la comida, también les gusta el humito del copal y el humito de las ceras. Les gustan los cohetes, la música y las flores [...] por eso les agradecemos así con estas cosas [...] les hacemos su fiesta para



Figura 4. Sembrando bajo el sistema de “mano vuelta” en Naupan, Puebla.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2010.

Figura 5. Niños tomando un baño, atrás la ofrenda al manantial. Tlaola, Puebla.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2017.

que estén contentos, para que sigan aquí junto con nosotros. (Doña E., Naupan, Puebla, mayo de 2011).

Desde la perspectiva nahua, el objetivo de las fiestas es alegrar a los “aires” y hacerles sentir que su trabajo es apreciado por los humanos. Si los “aires” no se sienten apreciados, se irán a otros lugares o se marcharán para siempre. Los nahuas consideran que el abandono de “los aires” es, precisamente, el fin del mundo.

Nuestros datos etnográficos coinciden con las observaciones de Nicolas Ellison entre los totonacos de Huehuetla, Puebla; a través de estas prácticas festivas, tanto los nahuas como los totonacos conservan una visión del mundo y una relación con todos los seres que habitan su entorno donde priman las normas morales y las prácticas de respeto y de reciprocidad, de benévola actitud hacia los demás (Ellison, 2004). Esto puede apreciarse en el trato que le dan a la planta del maíz, cuando aún está pequeñita, en una comunidad de la zona alta de Naupan, Puebla, y que transcribo a continuación. Forma parte de los consejos de una madre a su hijo de tres años, antes de que su padre lo lleve, por primera vez, a la milpa:

Mira, ‘ora que vayas a la milpa fíjate como está el maicito, está chiquito [...]. Fíjate bien para que no lo pises. El maicito es delicado, no sabe enojarse, él vive para que lo comemos ¿Qué mal va a hacer para que lo tratamos mal? Pos nada. Si lo tratamos mal, se va poniendo triste, triste y se muere, y entonces ¿qué cosa vamos a comer? ‘Ora que vayas a la milpa, fíjate cómo hace tu papá, fíjate cómo lo trata. (Doña A., Naupan, Puebla, junio de 2012).

Se considera que el elote pequeño, al igual que los niños pequeños, corre el riesgo de “espantarse” a causa de los fuertes truenos,

porque vio a un *nahual* o porque “topó” “aire” de muerto. Para protegerlo, se colocan pequeños lazos rojos atados a algunas varas de la milpa. Se dice que un elote ha sido “espantado” si es de tamaño pequeño y sus granos desigualmente desarrollados.

La analogía entre el ser humano y el maíz es aún más perceptible en el vocabulario del cuerpo y de la mazorca. En efecto, los nahuas cuentan que su cuerpo está hecho de maíz, que es la materia prima con la que los seres primordiales fabricaron el cuerpo del ser humano. En contextos rituales, se le designa, con un cierto énfasis afectuoso, como *tonacayotl*, que significa literalmente “nuestra carne”. Los totonacas de la Sierra Norte de Puebla “consideran que la planta y los humanos comparten el ‘alma’” (Lozada Vázquez, 2014). En el caso de los nahuas serranos, el maíz es reconocido por la nobleza de su corazón, pues se entrega a sí mismo para ser consumido por los humanos, por eso debe ser protegido y tratado con reverencia. Además de ser el alimento principal de la dieta y otorgar la mayor cantidad de *chicahualistli* –fuerza vital–, como planta cultivada, el maíz articula la vida social con el ciclo agrícola y es uno de los referentes culturales fundamentales.

Después de haber explorado brevemente el contexto de vida de los nahuas, en el siguiente apartado expondremos la similitud que ellos establecen entre el hombre y el maíz para explicar su visión particular de la muerte.

EL ESPÍRITU DEL HOMBRE Y DEL MAÍZ: MUERTE Y RENACIMIENTO

Para abordar la similitud que tiene el hombre con el maíz, hemos decidido incluir una narración que es del conocimiento popular en la

sierra y de la cual existen varias versiones que, a su vez, forman parte de otra más amplia que explica el origen del Quinto Sol, es decir, nuestra era (Moreno de los Arcos, 1967).⁵ Para contextualizar, digamos que la narración más amplia explica que después de que los “aires” crearon a la pareja humana primordial, cayeron en cuenta de que era necesario darles alimentos. Después de una serie de aventuras, Quetzalcóatl encuentra las semillas de maíz en el interior de un cerro y las entrega a los hombres. Al igual que los “aires” y los hombres, estas semillas comparten un mismo principio: son inmortales. En la narración, se identifica a la lagartija como la instauradora de la muerte en el cosmos recién creado; sin embargo no se trata de una muerte total sino de una muerte transitoria. Esta narración la proporcionó un *tlamatike* durante un ritual de bendición de la semilla:

En aquel tiempo, cuando la gente no tenía que comer, Quetzalcóatl andaba buscando qué darles, anduvo por muchos caminos, convirtiéndose en cualquier animal y hablando con ellos, hasta que vio a la hormiga arriera roja que cargaba semillas de maíz y [...] le dijo que lo llevara adonde lo había encontrado. Pasó por muchos lugares y cada vez eran más chiquitos. Para poder caber, se convirtió luego en hormiga negra y fueron a encontrar al maíz adentro de aquel cerro. Allí Quetzalcóatl encontró las semillas de todo lo que sembramos

ahora [...] maíz de todos los colores, frijol [...] Llevó Quetzalcóatl la muestra de las semillas a las gentes y las sembraron y las plantas crecían y crecían y llegaban hasta el cielo [...] En aquel entonces las gentes no morían, nomás crecían y se hacían ancianitos, tampoco tenían relaciones [sexuales]; los niños nacían con sólo tocar el empeine [del pie] de las mujeres. Fue cuando la lagartija, la *Kuetspalin* dijo: “Es mejor que se mueran para que busquen y crean en Dios principio de todas las cosas, que nazcan otros y se cambien, que no sean siempre los mismos y que no vivan lo mismo, para que se vayan mejorando cada vez”. [Los “aires”] le preguntaron: “¿Y cómo va ser eso?”. Y contestó la lagartija: “¡Pues así!”. Y se tiró al suelo y se quedó tiesa. (Don A., Xicotepec de Juárez, Puebla, 24 de junio de 2006).

Al terminar su relato, el narrador explicó lo siguiente:

Por eso es que la gente se muere, pero no de veras, nomás queda en reposo. Su cuerpo se acaba, se pudre, pero su *yolotl*, su espíritu, sigue; vuelve a nacer en otro cuerpo, nace en un niño nuevo y vive otras cosas. Si era pobre, nace rico; al morir se descansa su *yolotl*, su espíritu, pero vuelve a este mundo. Desde aquel tiempo [...] cuando la lagartija habló, la gente murió y se tuvieron relaciones [sexuales]. Por eso los abuelitos [ancianos], cuando veían lagartijas, les tiraban piedras y les decían que por su culpa tenían que morir. **Los que mueren de viejitos van a un lugar de reposo y allí se quedan hasta que vuelven a nacer**⁶ [...] [así, igual que] la semilla de mi *centle*, mi maicito, se cosecha, hace un reposo, y otra vez encumbra. (Don A., Xicotepec de Juárez, Puebla, 24 de junio de 2006).

⁵ Para explicar el devenir del universo y la aparición del hombre, el mito de los cinco soles comogónicos postula, en su esencia, una sucesión ordenada de edades del mundo. Los nahuas contaban su época como la quinta y consideraban que antes habían existido cuatro edades, destruidas todas por cataclismos causados por el agua, el aire, el fuego y la tierra. Los nahuas contemporáneos continúan llamando a la era presente “el Quinto Sol”.

⁶ Las negritas son mías.

De esta narración y de su explicación dada por el *tamatike* nahua se entiende que los seres humanos eran eternos, nacían, crecían y se volvían ancianos pero no morían. Y fueron los “aires” quienes decidieron instaurar la muerte como una manera de recordar a los humanos la importancia de buscar a “Dios, principio de todas las cosas”. Sin embargo, la muerte a la que se refiere la lagartija es una muerte transitoria: un descanso para el *yolotl*, a cuyo término volverá a nacer en otro cuerpo humano, lo que le permitirá experimentar nuevas situaciones y vivir cosas diferentes. El narrador mismo es quien relaciona el ciclo de la vida humana con el ciclo del maíz y enfatiza este tipo de destino para aquellos “que mueren de viejitos”, cuando su cuerpo ya no es provechoso. Al morir el hombre, el *yolotl* se separa del cuerpo; en el caso del maíz, la mazorca se separa de la planta. El *yolotl* del hombre y la semilla del maíz descansan o “reosan” durante cierto tiempo hasta que vuelen a ser sembrados en la tierra. Entonces ambos renacen, brotan y se desarrollan.

Esta relación fundamental entre el maíz y el hombre enfatiza al hecho de que, en principio, ambos son eternos y ambos están inscritos en un movimiento cíclico e interminable del cosmos: vida-muerte-renacimiento. Durante el desarrollo de esta investigación, encontramos grandes similitudes en torno a esta concepción entre los diferentes especialistas de la curación de la región y entre los ancianos. También Alessandro Lupo registró esos conceptos nahuas, en una localidad de Cuetzalan, como lo muestra el ejemplo siguiente:

Nosotros somos de la tierra: de la tierra nacimos, la tierra nos come. La que se viene a limpiar es nuestra alma. Pero nuestro cuerpo, fíjate, es como quien siembra maíz. Vas a sem-

brar el maicito en la tierra. El maíz encumbra, en su corazoncito. Nace y encumbra, sube pa’ arriba. Sube y sube, hasta que llega acá cerca de la punta y ahí cerca de la punta florea y sale el maicito. Se queda [en la tierra] el único [sólo] la mata: allí nació allí se va a acabar otra vuelta esa mata. Nomás viene dejando frutas: le quitamos la mazorca, como quien dice le quitamos el corazón. Dios nuestro señor nos quita el corazón, nuestra alma, el alma. El sabrá donde la pone, como yo voy asegurando mi mazorquita allí, yo sé dónde la puse. Y la mata allí se quedó de donde nació, allí se quedó y se acabó otra vuelta, se hizo abono otra vuelta, la mazorquita esta otra vuelta se fue por ahí. Así somos nosotros; que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la Gloria, enteros así como estamos con nuestro cuerpo. (Lupo, 1995: 201-202).

En este relato, el narrador, que es originario de Yancuitlalpan (Cuetzalan del Progreso, Puebla), recurre a la similitud entre el hombre y el maíz para explicar el ciclo de la vida y el renacer posterior a la muerte: ambos cuerpos nacen de la tierra y al morir son devorados por ella. El hombre, al igual que el maíz, surge de la semilla primordial que es el *yolotl*, el corazón, que se deposita en el cuerpo de la mujer y directamente en la tierra, respectivamente. La semilla, el *yolotl*, crece o “encumbra” generando un cuerpo para el ser humano y la planta, para el maíz. Luego “florea”; esa etapa permite la reproducción; a semejanza del maíz, que a partir de sus flores genera sus mazorcas, el hombre engendra a sus hijos. Es lo que el narrador describe, en lenguaje metafórico, como “dejar frutos”, aquí en la tierra.

Cuando las mazorcas están maduras, se doblan para que se sequen y a los pocos días son desprendidas de la planta. El tallo del

maíz que ha sido doblado y privado de sus mazorcas queda seco y sin vida; se vuelve abono para el suelo (figura 6).

De la misma manera, señala el narrador, Dios se lleva el corazón de los hombres, que es su alma, dejando su cuerpo inerte y vacío. Como campesino, el narrador señala que él sabe dónde colocar las mazorcas a la espera del nuevo ciclo agrícola; en cambio, añade, desconoce el sitio donde Dios coloca el *yolotl* –corazón de los hombres– cuando éstos mueren. Con todo, afirma que el cuerpo de los hombres, al igual que la planta, se queda en la tierra, en el mismo lugar en que nació. Allí se descompone y se integra, poco a poco, a la tierra; se vuelve abono. Por eso es que inicia su narración con una afirmación poderosa: “Nosotros somos de la tierra, de la tierra nacimos, la tierra nos come”. La hermosura de esta similitud parte de la idea de que el abono es un elemento orgánico fundamental para fertilizar la tierra y nutrir a las plantas por nacer, que alimentarán a las próximas generaciones.

Luz María Lozada establece otra analogía entre el consumo de un tamal y el entierro tradicional que realizaban tanto los totonacos como los nahuas hasta hace aproximadamente 30 años, cuando envolvían a sus muertos en un petate antes de entregarlos a la tierra (Lozada Vázquez, 2014). En forma similar, la semilla conservada en la mazorca, que guarda el campesino, se siembra al inicio del nuevo ciclo agrícola, para completar “otra vuelta”, es decir reiniciar el ciclo de nacimiento, muerte y renacer. Finalmente, el narrador del relato declara: “Así somos nosotros; que nosotros enteros nunca vamos a llegar a la Gloria, enteros así como estamos con nuestro cuerpo”. Con todo, en este caso, no se menciona la creencia que deriva de la semejanza entre el hombre y el maíz (que se encuentra de manera recurrente en la zona en que hemos trabajado) según



Figura 6. Milpa abonada con los restos de la vara de maíz. Naupan, Puebla.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2015.

la cual el hombre también puede volver a renacer en la tierra. José Montoya encuentra, entre los nahuas de Atla, la creencia de que al morir no se acaba todo: “aquellos que ‘cumplieron con los mandamientos’, almas buenas o *cuale itonal*, se vuelven a introducir en el vientre de una mujer para nacer de nuevo y convertirse una vez más en ‘cristianos’. Pero si se trata de un hombre malo o *amo cuale itonal*, en lugar de renacer en el vientre de una mujer, lo hará en el de un animal” (Montoya Briones, 1964: 166). En su análisis de esta creencia, el autor no señala el lapso que ocurre entre la muerte y el nuevo nacimiento del alma.

A partir de nuestra investigación podemos afirmar que la idea del renacimiento es compartida en la zona por la mayoría de los adultos de 40 años en adelante; están convencidos de que aquellos seres humanos que, tras su muerte, alcanzan el Mictlán vuelven a la tierra. Con todo, existen diversas percepciones en cuanto al tiempo que dura el “descanso” del espíritu, previo a su renacimiento. Varias personas opinan que “sólo Dios sabe”; para algunos, ese lapso es idéntico a la cantidad de años que se viven en la tierra.

Para la gran mayoría, el renacimiento ocurriría al término de un periodo de siete años, tiempo que coincide con la conclusión de

los rituales funerarios; es, hasta que se realiza “la despedida del difunto” (siete años después del deceso) cuando la persona enviudada puede volver a casarse, si lo desea. En el caso de los niños, se dice que renacen a los cuatro años; en cuanto a los bebés, pueden volver a la tierra al año posterior a su fallecimiento.

Para los *tlamatikame*, el renacimiento es la explicación de la posesión de los dones que les permiten tener “tratos” con los “aires” (figura 7). Nos dimos cuenta de lo anterior porque nos fue posible registrar el caso de Alberto, un niño que tenía “el *yolotl* de un *tlamatike*” muy poderoso, que había vivido tres generaciones antes y, debido a esto, debía ser iniciado como curandero a edad muy temprana, a los 14 años, situación que es atípica en la sierra. Cuando el pequeño aún tenía cuatro años de edad, su madre nos comentó: “Alberto va a ‘trabajar’ como curandero desde muy joven, dice la *tesiuiani* [vidente]; que ‘a los 14 años’ tiene que recibir su

‘mesa’,⁷ porque tiene su *yolotl*, su espíritu del abuelo de mi suegra” (Doña L., Huauchinango, abril de 2006).

Se encontraron evidencias de que esta conceptualización es generalizada, pues al entrevistar a otros *tlamatikame* de la región nos percatamos de que todos consideraban que un “espíritu” o “corazón fuerte”, dotado de la capacidad de comunicar con los *yeyekatlame*, no pierde esta característica al morir; al contrario, se transmite al nuevo ser, como se refrenda en la siguiente cita textual tomada de una conversación con un *tlamatike* serrano:

... mi *yolotl*, el espíritu que tengo, no se puede cambiar, solamente que me muera yo [...] entonces el espíritu se va. Cuando [yo] muera este cuerpo se queda y el espíritu se va, y va a volver. [...] Reposa un rato y vuelve [...] va a escoger su día [...]. Yo nací el 2 de noviembre, el mero Día de Todos Santos, ahora, cuando se termine mi vela, se termine mi cuerpo, que se queda aquí, si no hice cosas graves aquí en la tierra, al año otra vez viene a nacer [el *yolotl*], pero ese mismo día, el 2 de noviembre, para que levanten la “mesa” ese mismo día [...] porque el espíritu no puede cambiar, es un don, es una herencia que se viene usando [...] Yo me he cuidado en mis sueños [...] y por eso mismo siento que por 26 años que llevo [trabajando con los “aires”] ya voy tardando, y todavía lo que Dios me preste vida [...] porque estoy por él [...], soy su yerba, así rezo en el camino: yo soy su yerba digo *Tlasoltsin* [...] ya se sabe, la yerba pues es *tlasole*, en mexicano se dice



Figura 7. La “Mesa” o *Yeyantli*, de un *tlamatikame*, adornada con hojas y flores.

Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2016.

⁷ El ritual de iniciación de los especialistas de la curación es llamado de manera local “levantar la mesa”, esta mesa o *yeyantli*, es un altar por medio del cual ellos pueden comunicarse con los “aires”.

tlasole [...] entonces se dice que soy su *Tlasoltsin* de Dios. (Don A., Tlaola, diciembre de 2012).

En esta plática, el narrador de nuevo recurre a la analogía entre el hombre y el maíz; el *tlamatike* se considera a sí mismo una “yerba”, un “brote” que permite a Dios manifestar su poder a través de él. En este caso, la noción de mérito no está ausente del concepto de renacimiento. Argumenta que por no haber hecho “cosas graves aquí en la tierra”, el reposo de su espíritu, antes de que vuelva a ser “sembrado” en la tierra, durará sólo un año.

Para los nahuas actuales,⁸ el ser humano está compuesto por cinco partes:⁹ *inakayotl* o cuerpo físico, que se vincula al agua y corresponde al *tlasole* que menciona el *tlamatike*; *iyolotl*, que es el “corazón” y se vincula al fuego; *isewal*, que es la sombra y está relacionada con la tierra; *itonal*, que es la energía vital que irradia de las personas, se relaciona al aire y es de cualidad variable (puede ser fría o caliente) e *inawal*, que es una representación de la fuerza o *chicahualistli* de la persona, generalmente vinculada a un animal o a fenómenos meteorológicos, entre otros. Tanto el cuerpo físico (*inakayotl*) como el corazón (*iyolotl*) poseen funciones y características particulares. Desde la perspectiva nahua, la muerte alcanza sólo al cuerpo; el *yolotl*, la parte del hombre que es inteligente y que siente también es la que se alimenta y sigue viva.

⁸ El trabajo de López Austin entre los antiguos mexicanos señala la existencia de tres entidades anímicas: el *tonalli*, el *teyolía* y el *ihíyotl* (López Austin, 1984, tomo I: 221-262).

⁹ Las partes que componen el ser humano no se encuentran disociadas sino integradas. Al momento de la muerte, cada una debe ser encaminada de manera particular. Todas las palabras nahuas tienen el posesivo “i” al inicio, pues cada una de estas partes sólo son consideradas existentes en relación con alguien.

En las poblaciones nahuas serranas, durante el ritual funerario que se celebra iniciando con la velación de cuerpo presente y terminando con el último novenario que concluye con el “levantamiento de la cruz”, se continúan colocando alimentos para alimentar el *yolotl* de la persona difunta. Cada año, y durante siete años consecutivos, se celebra un novenario de difuntos y un “levantamiento de cruz” para conmemorar el “cabo de año” de la muerte de la persona. Al séptimo año, el ritual se denomina “despedida del difunto” y a su término se consideran concluidos los “compromisos” para con la persona que murió; por eso es que las viudas y los viudos pueden volverse a casar. Al preguntar sobre la causa de las siete celebraciones anuales para el difunto, nos respondieron que era “para limpiar su alma o *itonal*”, para que el difunto pudiera “vivir nuevas cosas y no repitiera sus mismos errores”, ya que el “compromiso” de los sobrevivientes era ayudarlo a mejorar en “su camino que debe andar en este mundo”. La razón de realizarlas siete veces consecutivas es porque “las limpias fuertes se hacen por siete veces”, es decir que la cantidad corresponde a la numerología local, aunque también puede estar relacionada con los niveles que posee el inframundo nahua contemporáneo.

Queda aún en suspenso la cuestión crucial del lugar donde residen los espíritus (*yolotl*) de los muertos. En todas las comunidades nahuas, nos respondieron sin vacilar que moraban en el Mictlán o en el “séptimo mundo”, que nos fue descrito como un lugar similar a la tierra, donde la gente realiza las mismas labores, pero donde no hay alimentos. Consecuentemente, “los vivos”, es decir quienes viven aquí en la tierra, *Tlatécpac*, deben sustentarlos. Nos explicaron que para los difuntos, cada año es “como un día”; por eso, cada año se elabora una ofrenda en recuerdo

del amor que los difuntos habían otorgado y seguían entregando a las personas que les sobrevivieron. La percepción del Mictlán como lugar de carencias se encuentra también registrada en documentos novohispanos que recopilan las creencias de los antiguos mexicanos.

El que aquí sobre la tierra comía guisado caldoso, allá en el Mictlán come huesos de frutas. Y todo esto: allá son comidas hierbas espinosas, y todos los que van al Mictlán comen abrojos. Todo lo que aquí sobre la tierra no es comido, allá se come en el Mictlán. Y se decía: “Ya nada es comido. Se padece mucha pobreza allá en el Mictlán”. (*Primeros Memoriales*, ff. 84r y 111, Del Paso y Troncoso, citado por López Austin, 1984, tomo 1: 382).

La estancia en ese lugar, sin embargo, es percibida como un destino deseado temporal, porque al término de cierto tiempo, el *yolotl* del difunto sale para renacer de nuevo. Cabe señalar que si bien nos interesó analizar el Mictlán como destino ultraterreno porque es al que van la mayoría de las personas, tanto entre los nahuas de la sierra norte de Puebla como entre los otomíes existen otros destinos ultraterrenos que corresponden a la geografía sagrada y que no dependen de “la conducta moral entre los hombres”, sino “[de] la causa de su muerte” (Galinier, 1990: 70). En el caso de los nahuas, en cada uno de ellos, los muertos desarrollan diversas funciones: así, las mujeres fallecidas durante el parto se transforman en *tzitzime*¹⁰ y van al “lugar de las nanas”; allí cuidan de los corazones (*yolotl*) de los bebés que murieron antes de cumplir su primer año

¹⁰ Las *tzitzime*, son “aires” femeninos con los cuales se vinculan las parteras. Ellas son las “dueñas” del temazcal –los baños de vapor– y enseñan a los humanos a hacer curaciones a través de los baños, a atender el embarazo, el parto y el puerperio.

y que están por volver a nacer. José Montoya encontró que, en Atla, este lugar mantiene grandes similitudes con el *chichihualcuauhco*: allí también existe un árbol que, en vez de frutos, tiene pequeños senos rebosantes de leche de los cuales se alimentan los bebés. Con todo, en el caso que registra Montoya, al parecer, no existe la idea de renacimiento para estos niños. Pues de esos pequeños senos “caen gotas de leche que son las que están bebiendo los *oxoxocámic*, boca arriba, **por toda la eternidad**”¹¹ (Montoya Briones, 1964: 166). El caso que nosotros abordamos coincide más con lo descrito entre los antiguos mexicanos por Fernández de Oviedo:

Los niños que mueren antes que coman maíz o dejen de mamar, han de resucitar o tornar a casa de sus padres, e sus padres los conocerán e cuidarán, e los viejos que mueren, no han de tornar a resucitar (Fernández de Oviedo, 1945 [1535]: 73).

El autor reporta la creencia en la “vuelta a la vida” de los lactantes, mas no lo evoca para los ancianos y, en el caso contemporáneo que nosotros analizamos, los destinos ultraterrenos son similares: para los nahuas serranos de nuestra zona de estudio, los niños que mueren antes de los cuatro años, al igual que las personas que son víctimas de un rayo, van al “cielo” y allí se vuelven “angelos”, es decir “aires” vinculados a la lluvia. Estos seres ayudan a formar y a mover las nubes; apoyan a los *tlatatikame* en la regulación local del clima. Mientras que aquellos que quebrantan los principios fundamentales de comportamiento nahua,¹² los que mueren por

¹¹ Las negritas son mías.

¹² Asesinar a alguien, agredir a los padres o a los ancianos, violar, tener relaciones sexuales incestuosas.

accidente, por brujería o por muerte violenta¹³ se convierten en “malos aires” y van al “lugar del malo”: la comisaría y los terrenos agrestes; allí pueden cumplir la función de guardianes del orden. Estos seres tienen como función vigilar el buen comportamiento humano.

En un trabajo anterior, enfatizamos la función de los “malos aires” como custodios del buen uso de los recursos naturales silvestres; vimos que el carnaval es su festividad particular (Velázquez Galindo, 2013). Esta clasificación tiene un eco en la “secuencia mala obra” propuesta por Galinier; la secuencia funciona con base en una tipología de los seres no humanos que representan diferentes tipos de señores, jueces y soldados, cada uno asociado a un color y al número ocho. Así, el señor de la muerte, blanco, es el asistente de la muerte; el juez del mal aire, blanco, viene a hacer escándalo cuando alguien se emborracha; el soldado del mal aire, asociado al mismo color, golpea a todos los que beben (Galinier, 1990, cuadro 3: 180).

Según la perspectiva nahua, el destino de las personas puede ser conocido a través de las señales que presenta el recién nacido y que corresponden a aspectos que son significados como indicadores de su vida pasada. Por ejemplo, si un niño nace con el cordón umbilical alrededor del cuerpo, se entenderá que tiene, a consecuencia de su vida pasada, la posibilidad de ser un delincuente, o bien, si nace con el cordón umbilical rodeándole el cuello se interpretará que trae en sí el *yolotl* de un curandero o de un músico.

En el primer caso, que es considerado un “destino” no propicio, los padres tendrán

mucho cuidado con el niño para guiarle de manera adecuada y realizarán muchos rituales de limpieza para mejorar su suerte, por ejemplo: el nombre que se le asigne deberá ser el de alguna persona conocida –ya difunta– cuya conducta haya sido particularmente ejemplar y se le solicitará ser el guía y protector del pequeño; se elegirá un día particular para el bautizo y a personas muy respetables como padrinos de nacimiento. En el segundo caso, que es considerado un destino propicio, se realizará una estrecha vigilancia sobre el pequeño y se pondrá al cuidado de otros curanderos desde una edad muy temprana para que le enseñen y le guíen, pues una persona con dones, si no es bien guiada, puede convertirse en un problema para el colectivo.

Los ejemplos anteriores son sólo una muestra de las múltiples posibilidades de destinos probables, es decir que no son definitivos; todos pueden ser modificados. Pero es parte muy importante de la atención del recién nacido el identificar, junto con la partera, todos los indicios que puedan ayudar a señalar aquello que el pequeño tiene que desarrollar en esta vida para ayudarlo a mejorar.

CONCLUSIONES

Podemos concluir que las creencias sobre el renacimiento que tenían los antiguos mexicanos sólo fueron registradas claramente en lo que se refiere a los niños que morían de pocos meses de edad (Fernández de Oviedo, 1945 [1535]: 73; Sahagún, 1979 [c. 1569]: 208) y, para los guerreros muertos en batalla, podemos suponer que la creencia existía, en tanto que se indica que “tornarán a brotar” en este mundo (Sahagún, 1979 [c. 1569]: 356). Con todo, procuramos demostrar que nuestras informaciones etnográficas indican la posi-

¹³ Desde la visión nahua, tanto el causante de la muerte como el muerto comparten el mismo lugar de destino. Esta clase de difuntos recibe su ofrenda de días de muertos afuera de su hogar durante siete años.

bilidad de renacimiento para aquellos que mueren de viejos y cuyo destino *postmortem* es el Mictlán. Hablamos de renacimiento, no de reencarnación, por dos razones: 1) porque los nahuas aseguran que a través de los rituales funerarios tan extensos se espera limpiar al *yolotl* del difunto, para que no repita los mismos errores; 2) porque se considera que las personas han perdido todo recuerdo de lo que ha ocurrido en sus vidas pasadas. Sin embargo, los nahuas están de acuerdo en que la lectura de los destinos probables es una parte fundamental para saber cómo tratar durante toda su vida a los recién nacidos, ya que aquello que se trae de nacimiento corresponde a aspectos que no han podido ser borrados mediante los rituales funerarios.

A la luz de las ideas preservadas hasta la actualidad sobre el vínculo entre el hombre y el maíz, ha sido posible encontrar informaciones sobre una concepción particular de la muerte y del renacimiento que forman parte de una cosmovisión propia con hondas raíces históricas. De hecho, en el idioma náhuatl, el “enterrador”, es decir el encargado de realizar todo el ritual funerario, es llamado *tetokani*, que significa literalmente “el sembrador”. Consideramos que mantener un vocablo de uso ritual, que señala el papel del enterrador como alguien que siembra en la tierra una semilla para que renazca, también permite conservar los contenidos subyacentes que forman parte de creencias profundamente enraizadas.

Asimismo, por medio de la tradición oral, los nahuas continúan transmitiendo de manera intergeneracional narraciones como las que hemos presentado, que dotan de profunda significación a la muerte. Estas narraciones son conocidas localmente como “cuentos que son verdad”, porque reciben su confirmación última de la existencia misma del mundo, de ese mundo que fue creado

al inicio de la era presente: el Quinto Sol. Como señala una *tlatimike* de la sierra: “... las cosas [...] desde aquel tiempo, que fue el principio de la tierra, hasta la fecha no han cambiado [...] Este espíritu se va a ir [...] el cuerpo se muere, se queda [...] esta caja se pudre [...], pero el espíritu, su *yolotl* de cada uno, ese se vuelve a nacer en otro” (Doña A., Tlaola, noviembre de 2010).

La existencia de estas concepciones, tan vigentes en la actualidad, lleva a preguntarse por qué fueron tan escasamente evocadas en las historias y crónicas de los años posteriores a la conquista. A riesgo de equivocarnos, podemos adelantar dos hipótesis: que los frailes decidieron ocultarlas, para sostener su ilusoria fabricación de evangelización masiva, o bien que los indígenas decidieran callarlas para mantener lo más intacto posible un elemento nodal de su cultura. El ejercicio de tomar en serio la perspectiva de los nahuas en torno a la muerte, y en particular la similitud que ellos encuentran entre el hombre y el maíz, nos llevó a vislumbrar una concepción particular sobre la muerte que establece no sólo la continuidad de la vida en distintos niveles cósmicos, sino la interdependencia de todos los seres que habitan la realidad nahua, donde los humanos requieren de la acción de los seres no humanos y aquellos requieren de la acción humana para continuar sus propias existencias.

Esta visión no sólo fundamenta una vinculación emotiva entre los “corazones” de los vivos y los muertos, sino las relaciones de respeto que prevalecen hacia el medio ambiente, hacia aquellos seres que, como los árboles y las plantas en general, el agua, los vientos, las semillas, actúan en beneficio nuestro.

BIBLIOGRAFÍA

- BARFIELD, Thomas (ed.), 2000, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI.
- BIBLIA LATINOAMERICANA, 1972, Madrid, Editorial San Pablo y Verbo Divino.
- CASO, Alfonso, 1971, *El pueblo del Sol*, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. 1945].
- ELLISON, Nicolas, 2004, « *Entre l'ombre des caféiers et la chaleur du maïs. Reproduction sociale, usages et représentations de l'environnement en pays totonaque, Sierra de Puebla, Mexique* », Thèse de doctorat en Anthropologie sociale, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, 1945 [1535], *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra firme del Mar Océano*, prólogo de José Natalicio González, Asunción, Editorial Guaranía.
- GALINIER, Jacques, 1990, *La mitad del mundo. Cuerpo y Cosmos en los rituales otomíes*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional Indigenista.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, 1987, *Literaturas de Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 2000, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. 1994].
- , 1984, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts.
- LOZADA VÁZQUEZ, Luz María, 2014, “El espíritu del maíz. Circulación anímica y cocina ritual entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla (México)”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*. URL: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/66812>>.
- LUPO, Alessandro, 1995, *La tierra nos escucha. Cosmología de los nahuas a través de sus súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias, 69).
- MONTOYA BRIONES, José de Jesús, 1964, *Atla: Etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, 1967, “Los cinco soles cosmogónicos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 7, pp. 183-210.
- OLMOS, Fray Andrés de, 1990 [1553], *Tratado de Hechicerías y Sortilegios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1979 [c. 1569], *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa [1ª ed. 1956].
- VELÁZQUEZ GALINDO, Yuribia, 2013, “Una aproximación al uso y significado cultural de la montaña, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Loera Chávez, Margarita (coord.), *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 233-253.

LLANTOS DEL OCCIDENTE EN EL OCASO DE SUS REYES (SIGLO XVII)¹

THOMAS CALVO

No ha muchos días que tuvimos unas vagas noticias de que estaba nuestra Reyna y Señora fecundada: y quando esperábamos que se afixaran las nuevas, de que avia un sol en el Oriente, no fue así. La que fue es que lo que lloramos; que llegó nuestro sol a su Ocaso, y con su muerte temprana, se nos cayó de la cabeza la corona [...]. Ese será el assumpto de mi argumento para desempeño de mi obligación: llorar una corona cayda para celebrar la levantada, porque si la derribó el nativo tributo de la naturaleza, la elevó el Soberano impulso de la gracia.

(San Miguel, 1701: 4)

“LOS POLVOS DE TU RUINA”: LO EFÍMERO DEL ARTE

Si la muerte de las princesas de hoy es una bendición para los periodistas, la de los reyes de ayer es gloria para los historiadores. Así lo entendieron ya hace tiempo los historiadores del arte, que en el caso hispano pudieron seguir una evolución de los estilos a partir de esas obras efímeras, desde las reminiscencias del Renacimiento en el túmulo severo, sobrio y elegante de Felipe III en Zaragoza (1621),² sin

hablar del templo que se levantó en 1559 para Carlos V en México.³ Hasta todas las fantasías que puede aceptar el barroco americano en tiempos de Carlos III (túmulo de su esposa en Lima, 1762, figura 1),⁴ o la mayor simplicidad dictada por el neoclasicismo en 1789 en Granada (Nicaragua, en las exequias de Carlos III), según la descripción de la época:

¹ El título, como se verá adelante, es un préstamo que nos hizo, desde el siglo XVII, Isidro Sariñana.

² Es un monumento de dos cuerpos, cada uno con seis columnas, un templete que encierra la corona está en el centro del primer cuerpo, las virtudes teologales y la muerte ocupan el segundo cuerpo. Véase: “Túmulo de Felipe III en la Plaza del Mercado, Zaragoza. 1621”, reproducido en Allo Manero y Esteban Lorente (2004: 55). Para el caso mexicano, dos artículos ofrecen, desde la historia del arte,

buenas síntesis, en momentos y enfoques distintos: Morales Folguera (1989) y Cuesta Hernández (2008).

³ Por supuesto aquí hay que referirse a Cervantes de Salazar (1560), con numerosas ediciones desde el siglo XIX.

⁴ Una verdadera selva de columnas, luminarias e otros candelabros ocultan en parte la estructura: ligereza y gravedad se combinan en un oxímoron arquitectónico; véase la figura 1.

... se había preparado un magnífico túmulo, que aunque desnudo de símbolos, geroglíficos, emblemas, epigramas, elegías y otras obras gallardas del ingenio y del arte, manifestaba no obstante en la sencillez de su pompa los nobles efectos de los patricios. [...] Este noble espectáculo, si infundía dolor y pena, inspiraba al mismo tiempo sentimientos de ternura, siendo el mismo monumento auténtico de la lealtad y fineza de esta ilustre ciudad para con su Soberano (Ximena, 1974 [1793]: 86).

Si nos hemos detenido en esta cita es que de forma más o menos directa da buena parte de la información y mensajes que pueden rescatar los historiadores atentos a la iconografía y a la evolución de los estilos arquitectónicos. Como bien se sabe, los túmulos son monumentos efímeros, de madera, tela y papel, que ofrecen posibilidades arquitectónicas audaces; contribuyen a su manera a formar y extender los estilos. Es así que, en la enlutada Madrid, en 1689, el túmulo de la reina María Luisa de Borbón estaba decorado con primorosas columnas salomónicas, una cita arquitectónica del Baldaquín de Bernini.⁵ ¿Es por esta vía que esa propuesta estilística penetró en el mundo hispánico unas décadas después de que naciera en Roma?

Pero el texto nos recuerda también una de las lecciones que están en el corazón de estas ceremonias de exequias reales: sólo somos polvo, y la muerte nos señorea a todos, incluyendo los reyes. Por lo demás, la cita se concluye sobre las palabras de lealtad y fineza: la celebración de la muerte del Soberano es la ocasión de recordar lo que los súbditos deben al monarca.⁶

⁵ Existe un ejemplar del grabado en la Biblioteca Nacional de Madrid.

⁶ Estos son temas que desarrolla la antropología histórica. En el caso americano, dos estudios

La muerte montando la guardia en el segundo cuerpo del monumento de Zaragoza en 1621: con el tiempo y la influencia del barroco, la alegoría se hace más presente, por lo menos en Indias, mucho más allá de 1700. El dibujo –más bien un esbozo– del túmulo levantado en San Agustín de Quito en diciembre de 1746 para las exequias de Felipe V (figura 2) es como la translación de una pesadilla de Valdés Leal: al pie del monumento, un tambor, banderas, lanza y espada recuerdan que las glorias humanas poco cuentan cuando la muerte se manifiesta. Y aquí está omnipresente en cada uno de los tres cuerpos del edificio, remata el conjunto, se rodea de calaveras aladas, como otros *putti*.⁷

Otros mensajes, más indirectos, esperan al historiador. Más allá de la unidad de tono, de un lugar a otro, de un contexto a otro, las perspectivas, las herencias, las capacidades y oportunidades locales hacen que haya diferencias notables para una misma circunstancia. En un pueblo indio del centro de Nueva España, Coatepec, en abril de 1701, el túmulo de Carlos II hace referencia a los leones y torres de León y Castilla, al águila bicéfala Habsburgo, a las calaveras, al triunfo de la muerte; lleva un texto latín en la cornisa entre los dos cuerpos (figura 3). Todo esto dominado por la Muerte, con corona imperial, y subida sobre dos esferas (ambos mundos...). A todas luces es un programa iconográfico que ideó el cura del lugar (o algún otro sacerdote), que además se hizo representar en el grabado celebrando.

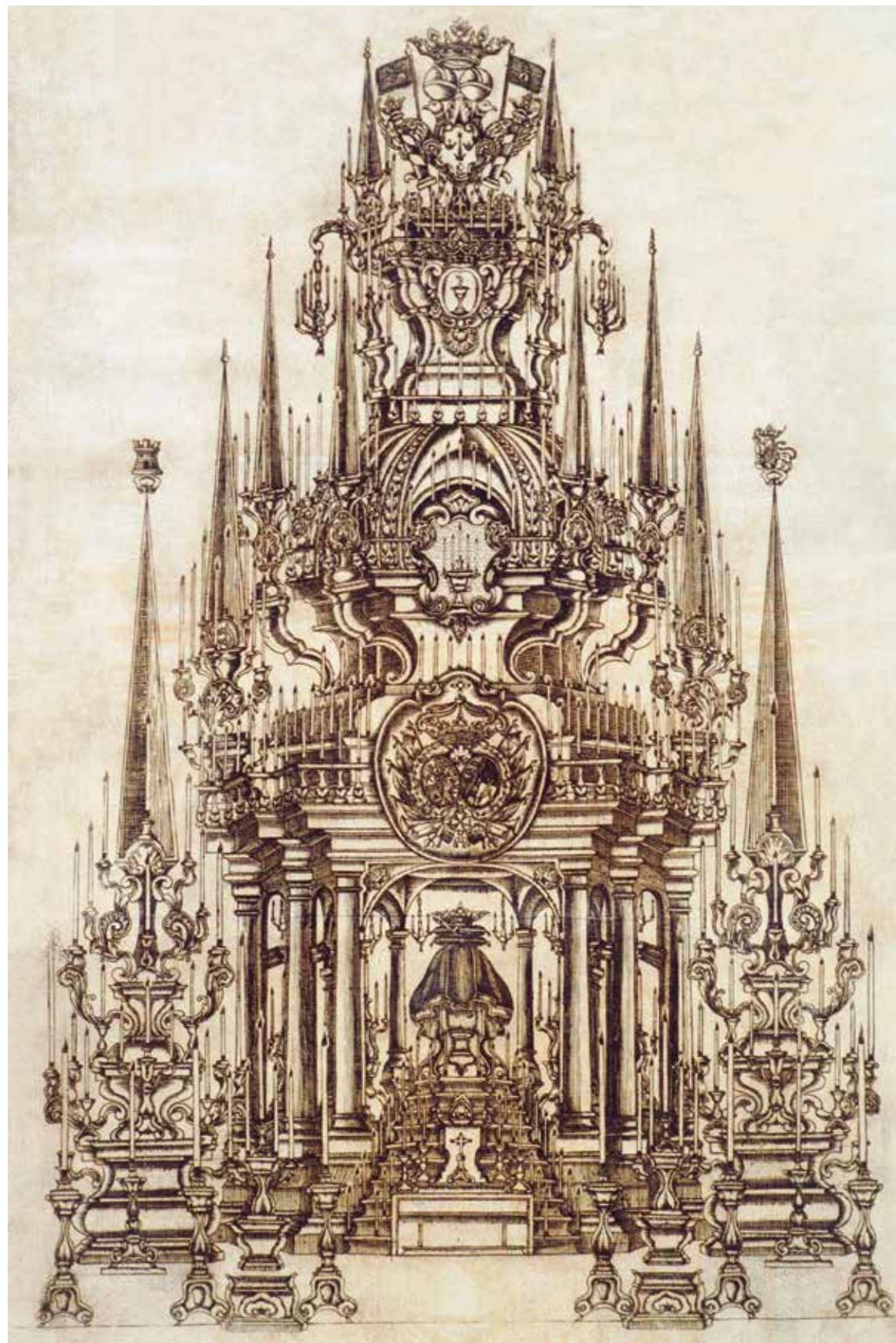
Pero quedan las otras circunstancias, a saber, que se instaló el túmulo en un nicho, y por lo tanto no fue construido en tres dimen-

permiten acercamientos complementarios: Valenzuela Márquez (1999) y Osorio (2004); más ampliamente: Mazín (2012).

⁷ Pequeños ángeles que se multiplican, desnudos, en la iconografía, en tiempos barrocos.

Figura 1. Túmulo de María Amelia en Lima (1762).

Archivo General de Indias (AGI), MP-Estampas, 64.





siones. Esto exigió un tratamiento en alto relieve: y así se recuperó la maestría de las prácticas artísticas indígenas. ¿En qué medida, además, los dos personajes que escoltan la tumba real, en el segundo cuerpo, con sus bastones de mando (a menos que sean masas) no personifican algunas de las autoridades locales? Lo cierto es que no están vestidos a la usanza española. Lo mismo se puede decir de la docena de figuras (¿apóstoles?) del primer cuerpo, con sus amplias vestiduras. Era una manera apropiada, ya casi nostálgica, de despedirse de la dinastía Habsburgo.

Ambigüedades cercanas presenta el monumento para las honras de la reina María Amelia, en Manila, en 1762.⁸ Tiene una fuerte impronta imperial, con las cuatro partes del mundo rodeando la pira. Pero resulta evidente también que la gran delicadeza de las columnas, cercanas a tibores, de la decoración, nos recuerdan las *chinoiseries*⁹ tan de moda un

⁸ AGI, MP-Filipinas, 45. Se puede consultar desde <<http://pares.mcu.es>>.

⁹ Aparece en la Edad Moderna, para tomar en cuenta la moda de objetos chinos decorativos en la sociedad occidental.

Figura 2. Túmulo de Felipe V en San Agustín de Quito (1746).

AGI, MP-Estampas, 256-1.

Figura 3. Túmulo de Carlos II en Coatepec, Nueva España (1701).

AGI, MP-Estampas, 166.

siglo después en Europa. Otra originalidad del conjunto. La muerte se hace discreta, ocupa espacios de segundo rango, con dimensiones modestas. La Corona de la monarquía abriga bajo su poderío al sol y a la luna, recuerdo de su universalidad, y domina el edificio. Un mensaje edulcorado, ¿porque se trata de una reina?, ¿porque los tiempos ya no son favorables a la muerte “salvaje”?, ¿porque estamos en medio de una cultura asiática más reacia a su manifestación explícita? Probablemente sea todo esto junto.

FELIPE II DESCUBRE LA MUERTE EN SU PROPIO TRANCE...

Pero nuestro propósito no es exactamente éste: el terreno está ya trillado, muy bien trabajado. Queremos en la ocasión de la muerte del soberano, y en un contexto más o menos preciso, Nueva España y siglo XVII, tratar de profundizar las relaciones que pueden darse entonces entre el monarca y sus súbditos (aquí quedaremos muy alusivos, aunque la referencia obligada sean las élites). Con más precisión aún: es el momento de la desaparición del lejano rey que permite plantear, con más agudeza lo que son las preguntas cruciales a través del imperio, a lo largo de tres siglos: ¿quién es este rey, a la vez ausente y presente? ¿Cómo poder acercarse a él? ¿Cuál es su devenir en la muerte? Y, sobre todo, qué significado dar a su muerte: ¿ganó un mayor reino? ¿Murió en expiación de los pecados de sus súbditos en una forma de holocausto? Y si a veces al túmulo se le llama pira, es un claro recuerdo de la hoguera donde se inmoló su ancestro mítico, el gran Hércules.

La cercanía de la muerte para todos, “cosa más segura, y más incierta en su hora”, su irrupción y su confrontación con la gran-

deza humana son traumas que estimulan la reflexión de los contemporáneos, les obligan a focalizar sus pensamientos sobre todo lo que se refiere a la humanidad y la realeza: un rey humano... Los mejores *Espejos de príncipes* ven la luz en esas circunstancias, y eso desde la antigüedad. El primero de todos es el que escribe Jenofonte, testigo de los hechos, cuando el joven príncipe Ciro el Menor muere en septiembre de 401 antes de Cristo en la batalla de Cunaxa: “Era el más apto para reinar y el más digno de gobernar”. “Si alguno le hacía un bien o un mal, era evidente que intentaba superarlo”. Príncipe valiente entre todos, sus amigos “murieron sobre su cuerpo”, acompañándolo en la muerte.¹⁰

Pero por supuesto el mundo hispano tenía otras referencias. Y si de *Espejos de príncipes* se trata, sin duda el gran momento de producción fue durante los años que acompañaron el traslado del cetro de la mano de Felipe II a la de su hijo: las mejores plumas políticas participaron al esfuerzo, Rivadeneira, Mariana, Álamos de Barrientos, hasta el propio Felipe II, que pidió a Antonio de Herrera traducir, para el príncipe Felipe, *La razón de Estado* de Giovanni Botero (1593).

Fue el mismo Felipe II el gran ordenador de su muerte, y Herrera su cronista. El rey escogió su escenario, San Lorenzo del Escorial, donde se instaló dos meses antes de fallecer. Recibió el anuncio del evento fatal con un mes de adelanto, serenamente: “esta paciencia incomparable, esta humildad y sufrimiento tan grande, no se puede representar”. Duró su confesión tres días. Cada día le traían reliquias a su cama que adoraba “con

¹⁰ *La expedición de los diez mil. La Anábasis*, libro I, capítulo IX. El mismo Jenofonte es además autor de un amplio *Espejo*, dedicado a Ciro el Grande (Jefofonte, 1992 [390 a. e. c.]).

gran veneración”. Recibió la extrema unción rodeado del príncipe y principales de la corte. A su hijo encomendó la religión, y “la guarda de la justicia”.

Él mismo decide que su cuerpo no será embalsamado, sólo cubierto de una sábana en su ataúd de plomo. En el momento del trance, le deben de poner en las manos “una candela de nuestra señora de Monserrate” y, sobre todo, “aquel crucifijo con el cual había muerto su padre, y con el quería también morir”. Pide a su confesor que después de su muerte lea al príncipe la “plática” que san Luis hizo a su hijo cuando murió en medio de su cruzada. Solicita de los circundantes que en el momento de su agonía le dijeren las palabras de Cristo en la cruz. Finalmente, “[fueron] sus últimas palabras que moría como católico en la fe y obediencia de la santa Iglesia romana”. En cierta forma fue el pontífice el que dio las conclusiones, en la carta que escribe a Felipe III: “Con mucha razón se podrá decir que toda la vida de aquel católico rey avia sido una continua batalla contra los enemigos de la Santa Fe”; nadie, en materia de religión, se le podría comparar, “salvo los que gozaban la eterna beatitud, y que estaban en el catalogo de los santos” (Herrera, 1612: 774-780). De todo esto tendremos de sacar muchas lecciones: confesionalismo, santidad, espíritu de cruzada, exaltación dinástica, humildad ante la muerte. El conjunto en un entorno de gran publicidad: el moribundo está rodeado de lo más granado de su corte, sobre todo en materia eclesiástica.

Pero lo más significativo está en un detalle todavía no mencionado: en el momento de la extrema unción, el rey declaró no haber asistido nunca a tal sacramento. Es más que sorprendente para un hombre de su edad, con todos los lutos de esposas e hijos que tuvo. El principio de majestad, la continuidad ininterrumpida que exigía, no debían de ser conta-

minados por la sombra de la muerte. En ese momento, Felipe II tomó una decisión: pidió que el príncipe asistiera a la escena “porque no le aconteciesse como a él, que nunca le vio dar a nadie”. Así, la muerte, hasta entonces alejada por la realeza humana, se introduce en el corazón del dispositivo ideológico de la monarquía.

Entre todos estos conceptos que rigen el destino de los reyes españoles en el momento de su muerte, a través de la monarquía y a lo largo de un siglo (la era austriaca), hay toda una serie de tensiones. Donde con más fuerza se manifiestan es entre los dos términos entonces más exaltados: imagen de un “príncipe cristiano” (Rivadeneria, 1595) y triunfo de la muerte. La imitación de Cristo es manifiesta. Surge de los grabados de monumentos fúnebres y de los textos, pero nunca es tan espectacular, en su sobriedad y su elocuencia como en 1747, en Panamá, cuando la pasión de Cristo se antepone a la tumba y las regalías, y domina el conjunto del edificio (figura 4). Notemos que la Muerte con su hoz y sus calaveras se desvanece aquí; sólo queda el diálogo entre Cristo muerto y rey muerto.

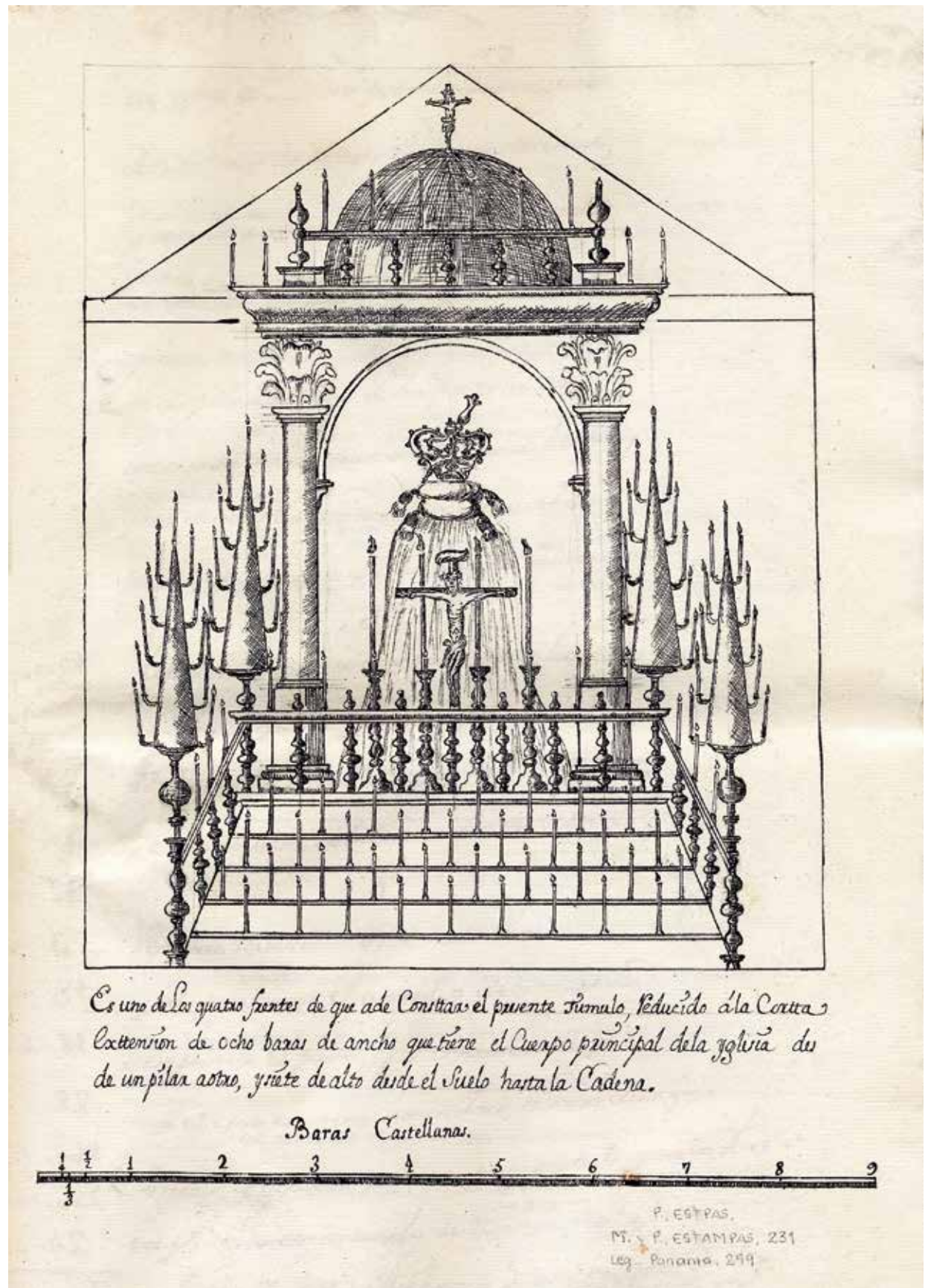
La lección moral de la muerte y su rasero no están menos presentes, sin embargo, en medio de tanta veneración y pompa. Aquí basta poner en relación el suntuoso aparato que se levantó en Sevilla para las honras de Felipe II y el soneto burlesco e irónico con que lo celebró Cervantes por medio de uno de esos bravos semejantes a los que sembró en sus *Novelas ejemplares*: después de admirar ese remedo de paraíso, el valentón

caló el chapeo,
requirió la espada,
miró al soslayo,
fuese, y no hubo
nada.

Todo es polvo...

Figura 4. Túmulo de Felipe V en Panamá (1747).

AGI, MP-Estampas, 231.



OTRO SALOMÓN

Como en las otras monarquías europeas (Francia, Inglaterra), a lo largo del siglo xvi y principios del xvii, intervienen una serie de transformaciones en los rituales monárquicos. Si vimos que en el caso español 1598 y la muerte de Felipe II es el parteaguas, en Francia el punto de inflexión sigue la muerte trágica de Enrique IV en 1610: después de su entierro y del ritual complejo que lo acompañó, a la medida de un rey popular asesinado, cierta compostura norma el último tránsito de sus sucesores, cierto es, mucho menos aplaudidos.¹¹

Para medir todo lo que cambia, en profundidad, es necesario proyectarse medio siglo después, en el momento de la muerte de Felipe IV. Lo ocurrido en México en la primavera y verano de 1666, tal como lo relata Isidro Sariñana en su *Llanto del Occidente en el ocaso del más claro Sol de las Españas*, es revelador de una evolución, y del rumbo que tomó la dinastía austriaca. Si de dinastía y familia se trata, esto significa una personificación. Al mismo tiempo que Sariñana sube al pináculo el sentido de la vista (Sariñana, 1666: f. 1), que lamenta que México se encuentre “sin la presencia de su difunto Rey” (Sariñana, 1666: f. 28r), como compensación en el segundo cuerpo de la *pyra* “se puso una estatua [del rey], en que la destreza de un escultor, sirviéndole de exemplar un retrato original de su Magestad, le copio tan al vivo, que casi pudo interrumpir las lagrimas, con que le llorábamos muerto” (Sariñana, 1666: f. 41r).

Es esta una circunstancia única en la cual el rey hispano señorea sus propias honras

fúnebres. Es posible que en esto se esté imitando el ejemplo francés, en el cual sobrevive el soberano hasta sus exequias a través de simulacros de cera, como en el caso de Enrique IV, al punto de darle comida, asegurando así la ficción según la cual “el rey nunca muere”. Pero la continuidad dinástica, la extrema personificación del poder son sin duda argumentos más esenciales aquí. Si el rey Prudente es otro Salomón, constructor de su propio templo (el Escorial), Felipe *el Grande* es el artífice de la catedral de México, y se expone su simulacro bajo su cimborio. Y es por eso que esta estatua de Felipe IV fue rodeada de cuatro de Salomón. Se personificaba la continuidad dinástica: el nieto se identifica, como el abuelo, con Salomón; persigue su obra, ya que es también el restaurador del mausoleo del Escorial (Sariñana, 1666: f. 90), y como lo recordó también un jeroglífico del túmulo. Por fin el monarca habita en su muerte la obra mayor de su reinado, sea monasterio o catedral. La analogía va más allá: la segunda escultura de Salomón *el Pacífico* es un recordatorio de Felipe IV *el Grande* (Sariñana, 1666: f. 91). La liberalidad hacia la Iglesia por parte del rey judío (tercera estatua) sólo se puede comparar con “el celo católico” de Felipe II y el de su nieto (Sariñana, 1666: ff. 93-94). Finalmente, el Salomón edificador se refleja en los dos Felipes.

Por lo tanto, poco queda para añadir al confesionalismo que domina esos mensajes. Se expresaron además en los jeroglíficos que colgaban en los lados del monumento efímero.¹² En uno de ellos, el arquero Felipe, tirando al blanco divino, tiene un claro parecido con Jesús. En otro, lo mismo que el armiño prefiere morir antes que mancharse, Felipe se

¹¹ Es así que las principales obras de los “ceremonialistas” que se interesan en el tema se concentran sobre el siglo xvi; véase Guéry (1991).

¹² Sobre los dieciséis jeroglíficos presentes en la obra de Sariñana (Folguera, 1990: 105-112).

niega a salir del terreno fijado por la Iglesia. En todo esto, nada de nuevo ni original, sólo la consolidación de un dogma político-religioso que encuentra su mayor vehículo en la expresividad que acompaña la muerte del soberano austriaco.

Más relevante es otro jeroglífico, que además es retomado en pasajes del texto del mismo Sariñana: “la diuturnidad del Reyno de Nuestro Rey Catholico”, que el autor traduce por perpetuidad. “Perpetuidad de Reyno entienden en la metáfora del Sol [...], igual constancia, perpetuidad de luzes, de rayos y resplandores: gira por todo el Orbe sin descaecer en sus lucimientos” (Sariñana, 1666: f. 145v). Pero esta eternidad de la monarquía o Corona –signo del providencialismo sobre el cual se funda la obra– se acompaña del “ocaso del más claro sol de las Españas”, como reza el título de la obra, y lo ilustra el emblema, que contrasta la debilidad de la candela (la luz humana del rey humano) y la potencia eterna del sol.¹³ ¿Ahora de qué sol se trata aquí? Según el poema que acompaña es el Sol de la Fe, que nace “cuando acaba [la vida]” (Sariñana, 1666: f. 68r). Pero en otra perspectiva ya mencionada, pudiera ser la eternidad de la Corona (o los reinos).

Es el mismo contraste que aparece en otra moraleja, insistiendo sobre lo transitorio de esta vida, de forma más sofisticada que lo dice el bravo de Cervantes:

¹³ “No le faltó diligencia por hazer para su conservación, como quien reconocia que para la perpetuidad de sus Reynos, no hay más eficaz medio y remedio, que cuidar de la conservación de sus vasallos manteniéndoles en paz, con que se perpetua su Corona, y perpetuara por este medio por eternos siglos” (Sariñana, 1666: f. 142r).

Y en dos mundos, aun no caben
Los polvos de tu ruina.¹⁴

Es lo que repite, con claridad meridiana, uno de los emblemas, oponiendo el cadáver terrestre a la mayor corona que está en el cielo. Entre los dos se encuentra la decisión del soberano: “en el Trono, en la Tumba, y en el Cielo” (Sariñana, 1666: f. 64r).

Por fin la candela que simboliza la vida del humano Felipe IV nos remite a aquella que detuvo entre sus manos el moribundo Felipe II. Con el mismo crucifijo, heredado de Carlos V, rindió también su último soplo Felipe *el Grande*. El orador que pronunció en México en 1666 la oración fúnebre no pudo menos que recordar las últimas palabras del Prudente a su hijo (Sariñana, 1666: f. 126v). Los dos Austria mayores fueron una cantera de reliquias y ejemplos santos para los Austria menores y su familia (el cardenal Infante –otra figura emblemática– heredó de la espada del emperador).

Esa humanidad del soberano, cuya envoltura humana está vencida por la muerte se vuelve un *leitmotiv* de la pintura dedicada a la monarquía. Y no solamente bajo el pincel de Valdés Leal.

En la lejana Teposcolula del siglo XVIII cohabitaron dos pinturas: la primera es una adoración de la Inmaculada, donde los reyes tienen su lugar, a la par que los papas, todos en su mayor esplendor, y según cánones pictográficos bien conocidos. Pero también se conserva en esa iglesia una pintura, sin duda en relación con alguna pira real (¿de Fernando VI, en 1758?), de un rey muerto, con su armadura y sus regalías. En una esquina, de nuevo la Muerte triunfa sobre la realeza.

¹⁴ Sariñana, 1666: f. 42r.

Y el cartel que acompaña es sin la menor duda:

Que el triunfo de la Corona
Es reinar después de muerto.¹⁵

ENTRE AMBOS REINOS: LO EFÍMERO Y LO ETERNO

Todo esto nos está llevando por un camino sólo en parte transitado en el caso del monarca hispano y de sus reinos. Partiendo de un largo proceso donde la naturaleza “geminada” del rey encuentra su origen a la vez en Cristo y más tarde en la trascendencia de la justicia, Ernst Kantorowicz (1985) puso en evidencia el doble cuerpo del soberano, a la vez natural y político, sobre todo para el caso de la monarquía isabelina inglesa. Más adelante sus discípulos, los ceremonialistas anglosajones (Ralph Giesey en particular) extendieron ese modelo a la Francia de los siglos xvi y xvii.

Es algo que no logramos encontrar en el caso hispano para los Austria. ¿Por qué?

Es cierto que las raíces de ese fenómeno de la bipolaridad real están en el vergel medieval ibérico: desde el siglo vii la Iglesia hispana (detrás de Isidoro de Sevilla) reconoció la naturaleza geminada de Cristo, Dios-hombre. Sobre ese modelo los reyes visigóticos concentraron poder espiritual y temporal.

La presencia árabe que siguió en cierta forma confortó doblemente estas características: el califato Omeya de Córdoba, entre manos de un sucesor (califa) del profeta, fue a su modo también un Estado con fuerte asociación del poder político y del carisma religioso. Además, la cruzada que fue la Reconquista

consolidó en paralelo los reinos cristianos, pero también influyó sobre su configuración: el de Aragón fue considerado como feudatario del papado. Por otra parte, por lo menos desde el siglo xiii y *Las Siete Partidas*, la asimilación entre la figura del monarca y la ley fue muy fuerte. Y sin embargo, no se realizó la última parte de la evolución, llevando hasta una total secularización del principio monárquico y acentuando el concepto de continuidad.

En todos los sentidos el caso austriaco se ha quedado en un término medio, a la vez más tradicional –medieval en alguna medida–, y más ambiguo. El lazo cada vez más indisoluble que une la dinastía a la religión y a su moral se consolida con la irrupción de la muerte y su pedagogía: en tales circunstancias no se trata de ocultar la desaparición del rey, sino de magnificarla. No hay por lo tanto dos cuerpos de rey, sino dos coronas, la terrestre y la celeste; y la mayor no es de este mundo (Feros, 1993).

Todas las grandes dinastías del siglo xvii son jóvenes (Estuardo, Borbón, Austria); por lo tanto, se encuentran con la necesidad de consolidarse por medio del principio dinástico. Éste se puede combinar con la teoría de los dos cuerpos del rey, cuando los nuevos linajes reales se pueden enjertar y fundir con dinastías prestigiosas anteriores (Capeto, Tudor) ya implicadas en este procedimiento, y con una mayor disolución de las personalidades. La familia Habsburgo es extranjera, se articula sobre los Reyes Católicos, ellos mismos fundadores (innovadores) a su manera.

Las individualizaciones son, por lo tanto, más evidentes y necesarias para puntualizar la construcción dinástica, el encadenamiento de soberanos menos fluido en el caso hispánico. Tomando además en cuenta que en los siglos xvi-xvii Francia tuvo nueve reyes, las Españas

¹⁵ Documentos proporcionados por la Dra. Nelly Sigaut de El Colegio de Michoacán, A. C.

sólo seis:¹⁶ una elaboración sofisticada para responder a un vacío momentáneo por muerte resultaba menos oportuna en la península. Notemos que en Francia la teoría de los dos cuerpos tiende a perder efectividad después de la muerte de Enrique IV en 1610: se han desgastado siete reyes galos en cerca de un siglo, dos de ellos asesinados, para llegar a ese resultado (Guéry, 1991).

En varias ocasiones hemos insistido sobre el hecho de que las honras fúnebres son las fiestas dinásticas por excelencia de los siglos XVI-XVII, las juras las del XVIII. En el caso de Felipe IV, las exequias en México duraron más de un mes, del 4 de junio al 24 de julio de 1666, fuera de todos los preparativos, que empezaron desde mayo. Entendemos mejor ahora por qué: están íntimamente ligadas a la naturaleza providencialista de la monarquía católica, y encierran toda la pedagogía religiosa que acompaña la muerte entonces. Cuanto más se trata de “vicedioses, pero humanos”: más encumbrado está el modelo, más portentoso es el ejemplo.

LA PRESENCIA EN LA MUERTE

Pero, *¿quid* de la distancia, o inclusive de la ausencia? Para el caso que interesa, el espacio vertiginoso de la monarquía católica, de Sicilia a Filipinas, poco o nada puede hacer el concepto de los dos cuerpos del rey, que en ninguna circunstancia considera la ubicuidad. Desde antes de la construcción de la monarquía, la corona de Aragón encontró el engranaje del virrey, rápidamente transportado a las Indias (Colón, y después, 1535, para la Nueva España). No le faltan calificativos que

definen su papel, sombra, *alter ego*, hechura del soberano o simplemente “su representación”, como en la obra de Sariñana (1666: ff. 22v-23r). Esta práctica está tan difundida en los reinos que la yuxtaposición de la imagen del rey y de su representante no causa turbación, a la diferencia de lo que pudiera ocurrir en Francia, donde el nuevo monarca se esconde hasta la total desaparición de su predecesor (Guéry, 1991: 446-447). En el caso de México, en 1666 se llega hasta celebrar la jura de Carlos II antes de finalizar las exequias de su padre (Sariñana, 1666: f. 36r).

Es una máquina fuertemente original, o por lo menos distinta de los reinos “unitarios” –tendríamos sin embargo que medir aquí nuestras palabras– de la Europa septentrional entonces, que se construye y dura en tiempos de los Austria menores, y más allá. Es un conjunto de prácticas que se han puesto en funcionamiento en dos circunstancias precisas: las exequias de Carlos V en México, bien conocidas, y los gestos y lecciones que acompañan la muerte de Felipe II, divulgados por centenas de ceremonias a lo largo de la monarquía.

Es una novedad que busca sus raíces en la Hispania visigótica, en el ordenamiento político del imperio aragonés, en el espíritu surgido de la Reforma católica, hasta en los conceptos políticos-religiosos del Islam del Califato. Pero no queremos olvidar otra fuente, también tradicional, pero con su carga afectiva intensa, la borgoñona. Tenemos la descripción de las honras que se hicieron a Felipe II en el convento de San Gerónimo el Real de Madrid. En la iglesia tendida de damasco negro y oro, en medio del aparato de la pira, aparte de la tumba con sus regalias, había un derroche de escudos de armas, estandartes, banderas, guiones, sin olvidar “en medio del hachero una cota estendida con las armas reales” (Sermones funerales,

¹⁶ Tomamos el reinado de los Reyes Católicos como un caso unitario.

1600). Por un instante, en el corazón de la monarquía, pareció que se enterraba el último gran duque de Occidente, sobre el modelo de las honras fúnebres de su padre en Bruselas en 1558.

En ese instante (1558-1559), con la magia de las circunstancias, la verdadera modernidad estaba en México, allende la mar del Norte. El Nuevo Mundo distante tenía más libertad para inventar sus tradiciones, sin duda. Pero también la ausencia del rey, la necesidad de una lealtad más demostrativa que en el corazón del imperio, las exigencias de

un lenguaje entendible y aceptado por poblaciones e instituciones tan distintas, eran también elementos de contención esenciales, que simplificaban los mensajes, frenaban las evoluciones una vez los modelos establecidos a principio del xvii. Fueron necesarias las sacudidas de los años 1700 para que, con una progresiva secularización, las exequias reales perdieran de su sustancia, su pedagogía se redujera: la centralización, el espíritu imperial sólo se podían identificar con el joven monarca radiante, ya no con el cuerpo yacente del viejo rey.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLO MANERO, María Adelaida y Juan Francisco ESTEBAN LORENTE, 2004, “El estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos xvi, xvii y xviii”, *Artigrama*, núm. 19, pp. 39-94.
- ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI): MP-Estampas, 64, 166, 231, 256-1; MP-Filipinas, 45.
- BOTERO, Giovanni, 1593, *Diez libros de la razón de estado. Con tres libros de las causas de la grandeza y magnificencia de las ciudades* [traducido del italiano por Antonio de Herrera], Madrid, Luys Sanchez, 229 pp.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, 1560, *Túmulo Imperial de la gran ciudad de México*, México, Antonio de Espinosa.
- CUESTA HERNÁNDEZ, Luis Javier, 2008, “Mexico insigne honras celebros a su rey: algunas precisiones sobre el ceremonial fúnebre de la dinastía de los Austrias en la Nueva España”, *Via Spiritus*, núm. 15, pp. 111-136.
- FEROS, Antonio, 1993, “‘Vicedioses, pero humanos’: el drama del Rey”, *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 14, pp. 103-131.
- FOLGUERA, José Miguel, 1990, “El túmulo de Felipe IV en la catedral de México: arquitectura y símbolo”, *Boletín de Arte*, núm. 11, pp. 105-118.
- GUÉRY, Alain, 1991, « Principe monarchique ou roi très chrétien ? Les funérailles du roi de France », *Revue de synthèse*, n° 3-4, juillet-décembre, pp. 443-454.
- HERRERA, Antonio de, 1612, *Historia general del mundo... Del tiempo del señor Rey don Felipe II, El Prudente, desde el año de 1585 hasta el de 1598*, Madrid, tercera parte, Alonso Martín de Balboa a costa de Alonso Pérez.
- JENOFONTE, 1992 [370 a. e. c.], *La Ciropedia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 423 pp.

- KANTOROWICZ, Ernst, 1985, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Universidad.
- MAZÍN, Óscar (ed.), 2012, *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, México, El Colegio de México.
- MORALES FOLGUERA, José Miguel, 1989, “Los programas iconográficos en el arte funerario mexicano”, *Cuadernos de arte e iconografía*, t. 2, núm. 4, pp. 43-53.
- OSORIO, Alejandra, 2004, “The King in Lima: Simulacra, Ritual, and Rule in Seventeenth-Century Peru”, *Hispanic American Historical Review*, n° 84-3, pp. 446-474.
- RIVADENEIRA, Pedro de, 1595, *Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados: contra lo que Nicolas Machiauelo y los politicos deste tiempo enseñan*, Madrid, imprenta de P. Madrigal a costa de Iuan de Montoya.
- SAN MIGUEL, Juan de, 1701, *Espejo para todos los reyes de el mundo, descifrado en la Estatua de Nabuchodonosor. Mejorado para los Señores Reyes de España en el magnifico corazón de la muerte de la Magestad de Nuestro Catholico Rey D. Carlos Segundo*, México, 25 pp.
- SARIÑANA, Isidro, 1666, *Llanto del Occidente En el Ocaso del Mas claro Sol de las Españas. Funebres demostraciones, que hizo, Pyra Real, que erigio En las Exequias del Rey N. Señor D. Felipe III. El Grande*, México, Bernardo Calderón [edición facsímil, México, Bibliófilos Mexicanos, 1977].
- SERMONES FUNERALES, 1600, *Sermones funerales en las honras del rey nuestro señor don Felipe II. Con otros añadidos*, Sevilla, impresor Clemente, Hidalgo, sin paginación.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime, 1999, “De las liturgias del poder al poder de las liturgias. Para una antropología política de Chile colonial”, *Historia*, vol. 32, pp. 575-615.
- XIMENA, Pedro, 1974 [1793], *Reales exequias por el señor Don Carlos III rey de las Españas y Americas. Y real proclamación de su augusto hijo el Señor D. Carlos IV, por la muy noble, y muy leal ciudad de Granada, provincia de Nicaragua, reyno de Guatemala*, Guatemala, edición de Manuel Ignacio Pérez Alonso, Managua, Banco Central de Nicaragua.

UN CADÁVER PARTICULAR: EL CUERPO DE LOS REOS DE MUERTE (FRANCIA, SIGLO XIX)*

ANNE CAROL

Para evocar en este capítulo los usos y el tratamiento de un cadáver particular, el de los ejecutados por la guillotina en Francia en el siglo XIX,¹ se partirá de un ejemplo elocuente: el de Michel Campi, guillotinado el 30 de abril de 1884 frente a la prisión de la Roquette, en París. El comisario de Seguridad General (policía parisina), requerido para estar presente en las ejecuciones, informó que, en el momento de la limpieza previa a la ejecución, el condenado se dirigió al capellán: “Tengo un favor que pedirle: el presidente de la República me rehusó la gracia; ruéguele que deniegue la autopsia de mi cuerpo, para poder morir tranquilo’. Al pronunciar esas palabras, estaba ligeramente conmovido (el verdugo

acababa de cortar el cuello de su camisa)” (APP, Ba 82, 1884).

La ejecución tuvo lugar a las cuatro horas con cuarenta y nueve minutos. El cuerpo y la cabeza fueron colocados en un cesto de mimbre. A las cinco horas con veinte minutos, la carreta del verdugo llegó al cementerio de Ivry y el comisario de seguridad señaló lacónicamente en su informe que, después de algunas oraciones, el cadáver fue transferido a una carreta de la Escuela de Medicina.

En efecto, el cuerpo y la cabeza de Campi fueron entregados a las seis horas con nueve minutos en los locales de la escuela. El jefe del laboratorio procedió entonces a efectuar una serie de experimentos en los dos trozos; en particular, inyectó en la cabeza sangre tomada de la carótida de un perro, para tratar de infundirle vida, y le aplicó unos electrodos, provocando así “magníficas contracciones del rostro” (Laborde, 1884: 779). Una vez

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

¹ Este trabajo se hizo con ayuda de la Agence Nationale de la Recherche (ANR-08-BLAN-0164-01).

terminados esos trabajos, el corazón se puso en conservación en alcohol en un frasco, mientras que el cráneo y el resto del esqueleto fueron remitidos al laboratorio de la Escuela de Antropología de París. Un periódico popular narró que el profesor Cornil había conservado los pulmones y el profesor Dassy, los intestinos. Durante ese tiempo, según otro periódico, la madre y el hermano del guillotinado iban a orar sobre la tumba –vacía–, en el cementerio de Ivry. Finalmente, en 1897, el jefe de Seguridad General escribió en sus memorias que corría un rumor, según el cual un libro había sido encuadrado con trozos de la piel de Campi (Goron, 1897: 173).

¿Por qué partir de esa cruel anécdota? Porque lleva al meollo de las numerosas interrogantes que se plantean al historiador que se interesa en el cuerpo de los guillotinado (Carol, 2012, 2017). ¿Cuál era la condición, jurídica y moral, de ese cuerpo? ¿Era un cuerpo ordinario? ¿A quién pertenecía? ¿Cuáles eran las implicaciones de su apropiación? ¿Para qué usos? ¿Cómo encajaban esos usos en el contexto del nuevo régimen penal establecido por la Revolución francesa y en el de la evolución de la sensibilidad respecto a los funerales en el siglo XIX?

EL CUERPO DEL REO DE MUERTE Y EL DERECHO

Para evaluar tales implicaciones, primero es necesario volver atrás y recordar el nuevo régimen del cuerpo del reo de muerte, tal como lo definió la Revolución francesa, por una parte, y tal como fue aplicado, por la otra. La Revolución estableció dos rupturas en derecho relacionadas con el cuerpo del reo. Por una parte, puso fin a la tortura agravada y a

las penas que se prolongaban sobre el cadáver después de la muerte en ciertos casos, como el suicidio o el regicidio, por ejemplo; ya sólo se aplicaba una pena: la decapitación mediante una máquina. Por otra parte, impuso el principio de la restitución del cuerpo a la familia y del retorno a la normalidad funeraria; el 21 de enero de 1790, Guillotin hizo votar el siguiente artículo: “el cuerpo del reo de muerte será entregado a la familia, si ésta lo solicita. En todo caso, será depositado en la sepultura ordinaria y no se anotará en el registro mención alguna sobre el género de muerte”.²

Para comprender el alcance de ese trabajo, es necesario recordar que, bajo el Antiguo Régimen, frecuentemente se negaba a los condenados a muerte las prácticas funerarias ordinarias: ya fuese porque el cuerpo era destruido en el momento de la aplicación de la pena (por el fuego de la hoguera, por ejemplo), ya fuese porque el castigo mencionaba la práctica del desmembramiento y la exposición pública, más o menos prolongadas y destructivas, ya fuese, en fin, porque era utilizado para disecciones públicas, en cuyo caso, el carácter público de la apertura del cuerpo se sumaba entonces a la infamia primitiva del suplicio (Mandressi, 2003).

En los casos restantes, cuando el cuerpo todavía estaba más o menos entero, era inhumado por las cofradías de penitentes, pero conforme a reglas particulares (Bertrand, 1991, 2003): caída la noche y en un espacio apartado (criptas de los penitentes o fosas, secciones reservadas, etcétera). Teóricamente, en consecuencia, la Revolución puso fin a ese

² *Archives parlementaires*, 1790, tome XI, p. 279. URL: <https://archive.org/details/archivesparlemen11pa-riuoft/page/n8>.

régimen de excepción y trató el cuerpo del reo de muerte como cualquier otro cuerpo. Las disposiciones mencionadas fueron confirmadas en parte por el Código Penal de 1810, que permaneció en vigor a todo lo largo del siglo XIX: “los cuerpos de los reos serán entregados a sus familias, si éstas los reclaman, las que se encargarán de hacerlos inhumar sin ceremonia alguna”.

Consecuentemente, el derecho preveía la posibilidad del retorno del cuerpo a la familia; pero nada indica lo que ocurría en el caso de que no tuviera lugar la reclamación; ya no menciona la sepultura ordinaria sistemática. Además, no hace explícitas las modalidades prácticas de la gestión del cuerpo. ¿Qué ocurría realmente una vez caída la cuchilla? ¿Qué autoridades se ejercían sobre el cuerpo, que utilización de éste era posible, sobre todo si la familia no se manifestaba? En el silencio de la ley, como se verá, se dejaba un amplio margen a los reglamentos de policía locales y aun a los usos de la gestión del cuerpo del reo (Carol y Bertrand, 2003).

LA GESTIÓN Y LA TUTELA

En los hechos, como lo muestra la historia del cuerpo de Campi, eran cuatro los tipos de tutela que eran ejercidos sobre el cuerpo del condenado y que se disputaban eventualmente su gestión. La primera era residual y de naturaleza manual: la del verdugo. Éste tomaba posesión del cuerpo vivo tan pronto se elevaba la cuchilla: lo preparaba para “la limpieza del cuerpo”, le ponía los grilletos y lo llevaba al suplicio; enseguida, él mismo hacía caer prestamente el cuerpo muerto en el cesto de mimbre dispuesto a lo largo de la tabla (basculante), mientras el ayudante principal, colocado cerca del agujero, recuperaba

la cabeza y, a su vez, la depositaba en el cesto, antes de acompañarlo al cementerio. El verdugo, principal manipulador, ya no disponía, en cambio, de derechos sobre los despojos (cabellos, ropas, etcétera) como bajo el Antiguo Régimen (Renucci, 2008; Delarue, 1979).

La segunda tutela era moral: la del capellán, quien, después de haber visitado eventualmente al condenado en prisión, lo acompañaba hasta el suplicio y, su cadáver, hasta la tumba. Aunque oficiosa, la autoridad moral del capellán era reconocida unánimemente: tan era así, que, por ejemplo, a principios de la Tercera República (1870), el prefecto de la policía de París se dirigió al capellán de la prisión de la Roquette para obtener información sobre las tradiciones y maneras de actuar en materia de gestión de los cuerpos de los reos (Moreau, 1888).

La tercera tutela era policial y se limitaba a la vigilancia del orden público: en París, al menos un comisario de la policía asistía a la ejecución y otro se aseguraba de que la inhumación se hiciera en conformidad con el Código Civil.

Si se retoma provisionalmente el hilo del proceso funerario para verificar la normalidad de las secuencias, ¿qué ocurría después de la ejecución? Los restos depositados entonces en la carreta mortuoria eran encaminados hacia el cementerio, puesto que, en efecto, la inhumación era la regla si el cuerpo había sido reclamado por la familia o, si el cuerpo no había sido reclamado, era la administración la que se encargaba de él; pero, ¿dónde se le inhumaba?

Hasta el siglo XX, los reos de muerte siguieron padeciendo una especie de ostracismo y eran inhumados aparte, en cementerios bien definidos, cuando había muchos, y/o, en secciones reservadas, en caso de que sólo hubiese un cementerio. En París, por

ejemplo, hasta 1874, eran inhumados en el cementerio de Clamart, con otros muertos marginados: los muertos de los hospitales, los no reclamados, los restos de los anfiteatros de disección y los cadáveres anónimos de la morgue, en lo que se llamaba, por escarnio, “campos de nabos”: “Nada es más triste; la tierra gris y fea tiene jorobas aquí y allá; y hay largas zanjas abiertas, aguardando su presa” (Du Camp, 1875).

Ahora bien, es necesario insistir en ese aspecto: los usos mencionados no procedían de ninguna disposición legal. El decreto del 23 Pradial del año XII (1804), que marcó el advenimiento de los cementerios contemporáneos en Francia y los reglamentó (Bertrand y Carol, 2016), no contenía disposición discriminatoria alguna de los cuerpos de los reos de muerte. Consecuentemente, se trataba de la prolongación de los usos antiguos transferidos al marco de los cementerios modernos.

¿Existía alguna ritualidad funeraria o se trataba al cuerpo como un simple residuo? La práctica de la inhumación constituye ya parte de una respuesta, la presencia del capellán otra, puesto que acompañaba la inhumación con algunas oraciones; la aspersion de agua bendita y, en ocasiones, un puñado de tierra sobre el ataúd. Sin embargo, los actos que llevaban a cabo el verdugo y los sepultureros proporcionan indicaciones contradictorias. Sin duda alguna, era usual, por ejemplo, que el verdugo colocara la cabeza entre los muslos del cuerpo seccionado y en el cesto que servía para transportarlo, disposición que a veces se repetía en la fosa, lo que denota un formalismo mínimo; pero ciertos testigos hablaban de cuerpos arrojados sin precaución y de que, cuando había múltiples ejecuciones, los trozos se mezclaban sin miramientos. Asimismo, frecuentemente se arrojaba en la fosa, junto con el cuerpo, el salvado y el serrín que

habían servido para absorber la sangre en el cesto, es decir, un desecho inherente a la ejecución del que era necesario deshacerse.

Asimismo, la formalidad funeraria quedaba comprometida por otro elemento: según parece, la familia raramente reclamaba el cuerpo de los reos de muerte, si bien no existe ningún estudio estadístico sobre ese aspecto; consecuentemente, librado a los cuidados de la administración, era objeto de la codicia de los médicos, que, por ese hecho, se convertían en la cuarta tutela que se ejercía sobre él. También en ese caso, es necesario subrayar el carácter tradicional de la apropiación (Mandressi, 2003; Le Breton, 1993), que no fue interrumpida por la Revolución, sino simplemente regulada: en París, bajo la Tercera República (1870-1940), la Prefectura de Policía advertía por lo general al decano de la facultad de la inminencia de una ejecución para que éste pudiese adoptar sus disposiciones y solicitar el cuerpo. Se sometía el cadáver al simulacro de una inhumación y, en el lugar, en el cementerio, un comisario debía simplemente asegurarse de que lo que se consideraba como una “exhumación derogadora” hubiese sido realmente autorizada antes de que los estudiantes de medicina izaran el cadáver hasta la carreta de la Escuela de Medicina para transportarlo a un laboratorio o anfiteatro. Ese modo de operar también estaba en vigor en numerosas ciudades de provincia; sin embargo, había excepciones: podía ocurrir que el cuerpo fuese entregado a los médicos sin pasar por el cementerio, como en el caso de los presidios o como en Caen, por ejemplo, en 1885, cuando se guillotizó a Heurtevent (Domin, 1885).

LAS APROPIACIONES MÉDICAS

¿Cuáles eran las razones de la codicia médica, cada vez más aguda a medida que las ejecuciones se hacían más raras? Las razones que la explicaban eran tres, vinculadas a la evolución de la propia medicina. A finales del siglo XVIII y principios del XIX, ésta abandonó progresivamente los grandes sistemas médico-filosóficos para inclinarse por la observación clínica en la cama del enfermo y por la disección en el anfiteatro. La enseñanza fue reformada y se impuso la práctica repetitiva de los trabajos anatómicos por los estudiantes, por lo que era necesario contar con cuerpos para el anfiteatro; asimismo, se confiaba en obtener apoyos visuales para la enseñanza, de ahí la constitución de vastas colecciones de anatomía normal y patológica.

Paralelamente, se desarrolló la ciencia del crimen (fisiognomía, frenología, craneología, antropología criminal de Lombroso), que examinaba con mucha atención el cuerpo y el cráneo de los criminales, sobre todo para descubrir los indicios de los instintos criminales. Esa antropología criminal se apoyaba en diversas series de observaciones, de los atlas fotográficos, para localizar y clasificar los estigmas corporales de la anormalidad.

En la segunda mitad de ese siglo, en fin, la medicina se apoyaba cada vez más en los descubrimientos de la fisiología experimental, que requería materiales para sus experimentos, sobre todo de vivisección.

En consecuencia, la medicina necesitaba cuerpos: ¿dónde iba a encontrarlos? En los hospitales, mayoritariamente, que suministraban material anatómico patológico, tanto para las disecciones como para las colecciones; y, también, al pie del cadalso, donde los cuerpos recuperados poseían características particulares, que constituían otras tantas cualidades,

igualmente: para empezar, a menudo eran cuerpos de hombres jóvenes, en buen estado de salud (la cual se cuidaba durante su prisión), de calidad anatómica incomparable en comparación con los cuerpos ruinosos y debilitados de los pacientes muertos en los hospitales. Además, esos cuerpos estaban marcados por los estigmas de la degeneración criminal y su recolección era fundamental para enriquecer el saber en construcción. La guillotina, en fin, fabricaba cuerpos que pasaban a la muerte completamente vivos; ya desde que se puso en servicio y a todo lo largo del siglo XIX, hubo quien emitió dudas, incluso en el seno del mundo de la medicina, sobre la instantaneidad de la muerte por decapitación mecánica (Arasse, 1987; Carol, 2012): ese método de ejecución era tan brutal, tan rápido, que parecía inconcebible que un hombre que un cuarto de segundo antes había estado perfectamente vivo estuviese completamente muerto en un plazo tan breve; tal hecho era contrario, sobre todo, al modelo de proceso de la muerte que los médicos difundían desde el siglo XVIII (Milanesi, 1991; Barras, 2005). Consecuentemente, la guillotina producía cuerpos que se asemejaban más a las condiciones de una vivisección ideal, pero imposible desde el punto de vista ético (Carol, 2012).

A partir de entonces, el proceso funerario “normal” resultó desviado de muchas maneras. Por una parte, la mayoría de los reos de muerte iba a parar a las mesas de disección, donde eran propiamente destruidos por el escalpelo y se convertían en desechos anatómicos. El sino del cadáver de Prévost, guillotinado en enero de 1880, es descrito por un policía:

Cada cual, sierra o escalpelo en mano, acaparaba un trozo que extendía sobre una chapa de corcho, fijándolo con alfileres, para meterlo

en un frasco de alcohol o de ácido crómico con el propósito de preservarlo para los experimentos. [...] Al mediodía, ya sólo quedaban del antiguo *cent-garde*³ unos paquetes de carnes ruinosas, sin gota de sangre, informes y dispersas (Macé, 1893: 353-354).

Por lo demás, una parte de los desechos era desviada y acababa como trofeos: la mano del célebre criminal Lacenaire, moldeada cuando vivo (lo mismo que su rostro), fue embalsamada después de su ejecución; Maxime Du Camp la expuso durante un tiempo sobre un cojín y Théophile Gautier le dedicó un poema:

Curiosité dépravée!
J'ai touché, malgré mes dégoûts,
Du supplice encor mal lavée,
*Cette chair froide au duvet roux.*⁴

Por otra parte, numerosos restos terminaban expuestos en los museos o las escuelas de medicina, privados así de sepultura, a merced de las colecciones anatómicas o patológicas. La medicina legal constituía colecciones de cabezas momificadas, cráneos, manos, cerebros de criminales (en París, Lyon y, asimismo, en los presidios de Rochefort, Tolón o Brest). En fin, los restos de los guillotizados eran objeto, en el decenio de 1890, de manipulaciones médicas que no solamente interrumpían el proceso funerario sino que lo invertían radicalmente. En este caso, se hace alusión a los experimentos de reanimación mediante la transfusión de sangre de perro a las cabe-

zas de los guillotizados, llevados a cabo sobre todo en París por Dassy y Laborde, una de cuyas víctimas fue la de Campi. En ese contexto, se trataba de disponer de los cuerpos y las cabezas lo más pronto posible, de tal suerte que estuviesen “lo menos muertos” posible, para tratar de revivirlos. Esa exigencia “fisiológica” en particular hacía pesar una fuerte presión sobre la secuencia del simulacro de inhumación, que los médicos querían suprimir o evitar. El simulacro era objeto de recriminaciones incesantes de los experimentadores, que deploraban “el paseo sentimental al campo de nabos” (Laborde, 1893: 501) y el precioso tiempo perdido que comprometía el éxito de los experimentos. Esa era la razón por la que algunos de ellos iban a escoger su material en provincia, donde, como ya se mencionó, las autoridades locales podían mostrarse más conciliadoras, o experimentaban en los cementerios, incluso en las carretas mortuorias, ¡al galope y a la luz de las velas!

¿Tenían tales interrupciones o desviaciones de lo funerario un significado simplemente científico? La interpretación que hicieron de ellas los contemporáneos muestra que esas prácticas prolongaban de hecho, cuando no intencionalmente, la tradición infamante y vindicativa del suplicio bajo el Antiguo Régimen, y que, aun cuando ya hubiese pagado su deuda (según la expresión consagrada), el cuerpo del reo seguía siendo un deudor eterno que no se reintegraba a la comunidad de los muertos ordinarios. Tomemos el ejemplo de la autopsia: incluso cuando no era pública, frecuentemente seguía estando abierta a los periodistas, quienes le aseguraban una amplia publicidad. Sus artículos detallaban todas las particularidades anatómicas de los reos de muerte, incluso las más íntimas: así, la virginidad de la envenenadora bretona Hélène Jegado fue puesta en tela de juicio

³ Miembro de la guardia personal de Napoleón, constituida de cien guardias y creada por éste. [Nota del traductor].

⁴ “¡Curiosidad depravada! / He tocado, pese a mi antipatía, / Del mártir aún mal lavada, / Esta pelirroja carne fría” (Gautier, 1852).

en la prensa local después de su autopsia (Le Douget, 2007: 162), y lo mismo ocurrió en el caso del asesino seductor Pranzini, cuyos órganos sexuales suscitaron comentarios irónicos entre los periodistas.

Estos últimos insistían también con cierta complacencia en el hecho de que tal criminal que despedazó a su víctima recibiera un castigo equivalente. Incluso ciertos médicos defendían el derecho a diseccionar a todos los criminales con el pretexto de que quizás ello les disuadiría de actuar mal: con ocasión del Congreso Internacional de Antropología Criminal que tuvo lugar en París en el verano de 1889, uno de ellos lo reconocía: “Si el miedo a la autopsia y las investigaciones del cadáver pudieran detener a un asesino e impedir que se cometiera un asesinato, habría que inscribir en la ley la necesidad de la autopsia” (Lacassagne, 1889: 557).

En el caso de las colecciones, se encuentra la misma voluntad punitiva. Un ejemplo famoso es el de Cadoudal, jefe de la insurrección contrarrevolucionaria, guillotinado en 1804, cuyo esqueleto se utilizaba para demostraciones en la Facultad de Medicina de París, hasta la restauración monárquica que procedió a su inhumación en Bretaña. En los museos, de manera general, a los restos de los reos expuestos los acompañaba frecuentemente un letrado demasiado lapidario para ser significativo, desde el punto de vista científico: era el crimen, el suceso de gaceta, el que se ponía de relieve, con su conclusión moral, no las eventuales particularidades anatómicas pedagógicamente útiles. De cierta manera, el letrado, que apuntaba al crimen, se oponía al epitafio, que enumera las virtudes. La visita al museo del crimen era el contrapunto de la visita al cementerio poblado de buenos ciudadanos.

Lo mismo ocurría, en fin, en el caso de los sujetos de los experimentos de revivifica-

ción, experimentos que asumían, cuando no reivindicaban, la posibilidad de reintegrar la conciencia a las cabezas cortadas. Cuando se opusieron objeciones contra la crueldad de esa práctica, Laborde objetó que quizá de esa manera se podrían obtener confesiones, estableciendo así un paralelismo involuntario entre su experimento y la tortura penal que la Revolución abolió (Laborde, 1885: 241).

¿EL RETORNO A LA NORMALIDAD FUNERARIA?

Ahora bien, pese a todo, la tendencia a la persistencia de la anomia mortuoria se puso en tela de juicio cada vez más a finales del siglo XIX. Antes de proponer su puesta en contexto, se citarán algunos indicios, entre muchos otros.

Para empezar, muchas fuentes dan pruebas de los esfuerzos hechos para dar a la sepultura de los reos una apariencia de normalidad. En el cementerio de Clamart, por ejemplo, se menciona la presencia de flores, cruces u otros objetos destinados a marcar el emplazamiento de las sepulturas, depositados probablemente por los familiares. Por lo demás, ciertas manipulaciones brutales eran cada vez menos tolerables; así, en 1877, un comisario de policía encargado de la inhumación creyó adecuado señalar a su superior: “Apenas se aleja el abad Croze, el contenido del cesto es brutalmente volcado en la fosa: el cuerpo rueda al fondo y, sea cual fuere la posición en la que caiga, así lo dejan y lo recubren con tierra” (APP, Ba 887, 1877). Por voz de ese policía, se afirmaba una exigencia de dignidad y respeto, reconocida como legítima por el prefecto, puesto que decidió que, en lo sucesivo, los reos de muerte parisinos fuesen inhumados en un ataúd (figura 1).



Sobre todo, a finales del siglo, los propios condenados osaban reivindicar el derecho a disponer de su cuerpo, en la mayoría de los casos, para reintegrarse a la normalidad funeraria. El trámite no era evidente: Campi, a quien se citó en la introducción, fue el primero en hacerlo; ¡y ya se vio la manera como su voluntad fue respetada! El primero cuya demanda fue satisfecha fue Stanislas Prado, ejecutado en París en 1888. Como Campi, se había dirigido al capellán: “¿No podría hacer que me enterraran? ¿Sería mi deseo más caro! No quiero ir al anfiteatro, por el cual siento repugnancia” (APP, Ba 82, 1888). Y, en esa ocasión, el jefe de seguridad respetó su deseo e incluso debió batirse en el cementerio de Ivry contra el emisario de la Facultad de Medicina que se había presentado para recuperar el cuerpo. Después de él, otros siguieron el ejemplo incluso en provincia y,

según parece, su voluntad fue respetada. Por el contrario, algunos solicitaban que su cuerpo fuese entregado a la ciencia; pero esas solicitudes provenían en su mayoría de anarquistas, ya fuese con el propósito de burlarse, como Soudy, que legó los hemisferios de su cerebro al decano de la facultad, ya fuese para desmarcarse de la normalidad burguesa y dar prueba de altruismo y modernidad, como Vaillant.

Así, negada primero, la voluntad del condenado se respetaba progresivamente. ¿Cómo interpretar ese viraje? Dos respuestas vienen inmediatamente a la mente. La primera es de orden legal: la Ley de 1887 proclamó la libertad de los funerales; autorizaba de hecho a los que deseaban donar su cuerpo a la ciencia, pero reconocía, en contrario, el derecho de rehusar tal donación. No obstante, se sabe que en la materia los usos predominaban sobre la ley, por lo que esa explicación no es suficiente.

La segunda respuesta, más operativa, reside entonces en un escándalo ocurrido en agosto de 1887, brevemente resumido aquí. Después del proceso, la ejecución y la disección de un criminal llamado Pranzini, difundidos ampliamente por la prensa, el periódico *La Lanterne* reveló que un oficial de policía ofreció a sus superiores dos carteras en piel humana forradas con seda. Fue un escándalo enorme, retransmitido por toda la prensa, que hablaba de profanación, de “violación de sepultura”, y la tomó violentamente contra los médicos.

En realidad, la Ley de 1887 y el escándalo Pranzini remiten a una evolución más profunda: la de la sensibilidad ante la muerte y las prácticas funerarias en el siglo XIX. El contexto cambió, se establecieron nuevas prácticas, independientemente de los marcos reglamentarios o de las tradiciones religiosas. Para simplificar esa evolución, se empezó a rendir un

Figura 1. Llegada al cementerio parisino de Ivry, en el predio de los reos de muerte, de la camioneta que llevaba el cuerpo del anarquista Émile Henry, guillotinado el 21 de mayo de 1894.

Le Petit Parisien. Supplément Littéraire Illustré, sixième année, n° 278, dimanche 3 Juin 1894, illustré par Jean Doré.

culto creciente a los despojos mortales, que era importante conservar y respetar (Bertrand, 2011). Así, en el nuevo cementerio, se pasó, de las fosas anónimas y sometidas a las rotaciones periódicas, a la tumba individual o familiar, perpetuada por una concesión a 30 años o perpetua e identificada mediante una lápida o un monumento. Las misas por el muerto oficiadas en la iglesia fueron sustituidas por las oraciones sobre la tumba y la visita a los seres queridos desaparecidos, cuyo recuerdo se conservaba en retratos o epitafios. El privilegio de reposar en paz en un lugar identificado y estable, hasta entonces reservado a la élite, era un derecho reivindicado cada vez más generalmente por todas las capas de la sociedad.

Ahora bien, ese deseo no era accesible a todos. En los hospitales frecuentados exclusivamente por la gente pobre, el cuerpo seguía siendo sometido a una autopsia a veces devastadora y, si no era reclamado por la familia, se enviaba a algún anfiteatro y, de allí, al cementerio o, a partir de 1889, al crematorio del cementerio Père-Lachaise, junto con los “restos de los hospitales” y los embriones.

Consecuentemente, el cuerpo del criminal no era tan diferente del cuerpo del pobre: padecía los mismos peligros, el mismo deprecio, las mismas injusticias. La similitud fue

establecida por la prensa muchas veces con ocasión del asunto Pranzini, que actuó como un revelador. Y, si bien es cierto que las pulsiones vindicativas en su contra no desaparecieron –la prensa jugaba con los dos planos–, en lo sucesivo coexistieron con la exigencia de respeto y decencia compartida desde hacía mucho tiempo.

CONCLUSIÓN

Por consiguiente, las representaciones y prácticas concernientes al cuerpo de los reos de muerte evolucionaron lentamente en el siglo XIX, en una temporalidad que no era la de la ley, sino la de la sensibilidad colectiva frente a la muerte o la violencia. Los médicos, cuyas necesidades eran apremiantes, aprovechaban ese desfase para apropiarse de esos cuerpos cuya condición legal era incierta. A finales del siglo, no obstante, los principios enunciados por la Revolución francesa tuvieron eco en la nueva cultura funeraria; pero esa conquista era frágil: en los cuerpos de los condenados tendrían lugar de manera frecuentemente opaca los primeros ensayos de extracción de órganos o tejidos, sin que fuese siempre seguro que los interesados hubiesen dado su consentimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- APP: Archives de la Préfecture de Police de Paris (Archivos de la Prefectura de Policía de París), Ba 82 (Affaires criminelles [asuntos criminales]) : dossier Campi (1884) ; dossier Prado (1888).
- APP: Archives de la Préfecture de Police de Paris, Ba 887, (Exécutions capitales [penas de muerte]).
- ARASSE, Daniel, 1987, *La guillotine ou l'imaginaire de la Terreur*, Paris, Flammarion.
- BARRAS, Vincent, 2005, « Une histoire de la notion de mort en médecine », in Bertrand, Régis, Anne Carol et Jean-Noël Pelen (eds.), *Les narrations de la mort*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, pp. 17-24.

- BERTRAND, Régis, 2011, *Mort et mémoire. Provence XVIII^e-XX^e siècles*, Marseille, La Thune.
- , 2003, « Que faire des restes des exécutés ? », in Bertrand, Régis et Anne Carol (eds.), *L'exécution capitale*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, pp. 43-57.
- , 1991, « L'exécution et l'inhumation des condamnés en Provence (XVIII^e et XIX^e s.) d'après les archives des compagnies de pénitents », in Garnot, Benoît (ed.), *Histoire et criminalité de l'Antiquité au XX^e siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, pp. 75-84.
- BERTRAND, Régis et Anne CAROL, 2016, *Aux origines des cimetières contemporains*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence.
- , 2003, *L'exécution capitale. Une mort donnée en spectacle*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence.
- CAROL, Anne, 2017, *Au pied de l'échafaud. Une histoire sensible de l'exécution*, Paris, Belin.
- , 2012, *Physiologie de la Veuve. Une histoire médicale de la guillotine*, Seyssel, Champ Vallon.
- DELARUE, Jacques, 1979, *Le métier de bourreau du Moyen Age à nos jours*, Paris, Fayard.
- DOMIN, 1885, « Exécution de Heurtevent », *Le Figaro*, 19 juillet.
- DU CAMP, Maxime, 1875, *Paris, ses organes, ses fonctions*, Paris, Hachette.
- GAUTIER, Théophile, 1852, *Émaux et camées*, Paris, E. Didier.
- GORON, Marie-François, 1897, *Les Mémoires de M. Goron, ancien chef de la Sûreté*, Paris, Flammarion.
- LABORDE, Jean-Vincent, 1893, « Expérimentations et suppliciés », *Tribune médicale*, 29 juin, pp. 50, 501-504.
- , 1885, « Expérience sur le supplicié de Troyes », *La Semaine médicale*, pp. 241-242.
- , 1884, « Recherches expérimentales sur le corps et la tête d'un supplicié », *Revue scientifique*, n° 25, juin, pp. 777-786.
- LACASSAGNE, Alexandre, 1889, « Congrès d'anthropologie criminelle », *Archives d'anthropologie criminelle*, v. 4.
- LE BRETON, David, 1993, *La chair à vif*, Paris, Métailié.
- LE DOUGET, Annick, 2007, *Justice de sang*, Fouesnant, chez l'auteur.
- MACÉ, Gustave, 1893, *Un cent-garde*, Paris, Charpentier & Fasquelle.
- MANDRESSI, Rafael, 2003, *Le regard de l'anatomiste*, Paris, Seuil.
- MILANESI, Claudio, 1991, *Mort apparente, mort imparfaite. Médecine et mentalités au XVIII^e siècle*, Paris, Payot.
- MOREAU, Georges, 1888, *Souvenirs de la petite et de la grande Roquette recueillis de différents côtés et mis en ordre par l'abbé Moreau successeur de l'abbé Crozes ancien aumônier de la Roquette*, Paris, Librairie moderne.
- RENUCCI, Florence, 2003, « L'exécuteur des sentences criminelles en France au dernier siècle de l'Ancien Régime », *Revue d'Histoire du droit*, n° 76, pp. 373-391.

LOCALIZANDO AL *SHAHEED*: MARTIRIO, SÍMBOLO E IDENTIDAD EN LA HISTORIA *SIKH*

FERNANDA VÁZQUEZ VELA

En la actualidad, reconocemos a un *sikh* por el símbolo físico más visible: su turbante. Pero detrás de esta tela atada a su cabeza, existe una comunidad que añadió a lo largo de su historia diversos elementos que conforman hoy en día su identidad, su religiosidad, su visión de la vida y de la muerte. Podemos describir a un *sikh* de forma general como “aquel devoto o discípulo que venera a los diez *Gurūs*¹ [o maestros espirituales] del sikhismo y aprende el camino de liberación que éstos proclamaron” (Pániker Vilaplana, 2007: 9). *Gurū* Nanak, el primer maestro, da origen con sus enseñanzas a esta comunidad en el siglo XVI en la región conocida como Panjab, pero es con el décimo y último *Gurū*, Gobind

¹ *Gurū* Nanak, *Gurū* Angad, *Gurū* Amar Das, *Gurū* Ram Das, *Gurū* Arjan, *Gurū* Hargobind, *Gurū* Har Rai, *Gurū* Har Krisan, *Gurū* Tej Bahadur, *Gurū* Gobind Singh.

Singh, en el siglo XVIII, que se establecen símbolos externos de identificación que delimitan mucho más quiénes son.²

La base de la fe de los seguidores *sikhs* es la creencia en una divinidad sin atributos físicos ni representaciones de algún tipo, además de la veneración a la escritura sagrada *sikh*: el *Gurū* Granth Sahib, Noble Libro del *Gurū*, así como el *gurdwara*³ o templo *sikh*, y el *langar*, comedor comunitario (Pániker Vilaplana, 2007: 219). A estos aspectos se unen las armas

² Estos símbolos son conocidos como las cinco K por sus nombres en panjabi: *kes*, que es el cabello sin cortar; *kangha*, un peine que lo sujeta; *kacch*, un calzón corto; *kara*, una pulsera de metal; *kirpan*, una daga; además de prácticas como el bautismo o la ceremonia de matrimonio (Pániker Vilaplana, 2007: 10).

³ *Gurdwara* o *gurduārā* significa “por medio [de la gracia] de *Gurū*” o “puerta del *Gurū*”. Ese el nombre que reciben los templos que albergan al *Gurū Granth Sahib*.” (Pániker Vilaplana, 2007: 331).

y el martirio, siendo este último uno de los valores más elevados. Sin embargo, dentro del sikhismo, es un aspecto poco entendido, especialmente después de la confrontación entre la primera ministra Indira Gandhi y los líderes *sikhs* en el Panjab en la década de 1980.

La construcción del concepto de *shaheed*, mártir, es producto del movimiento reformista *sikh* de finales del siglo XIX, cuya intención era ofrecer una serie de héroes, ejemplos a seguir y enseñanzas a una comunidad bastante heterogénea. Más tarde, el simbolismo del martirio se retoma y reconstruye desde finales de 1970 por el movimiento del líder militante Jarnail Singh Bhindranwale, pero con nuevos matices y significados. En la reconstrucción que hace el movimiento militante, no hay claridad en cuanto a quién puede convertirse en mártir.

El presente trabajo busca explorar el concepto de *shaheed* (mártir) para el sikhismo; las representaciones del martirio de diferentes épocas expuestas en los museos *sikhs* en India y cantadas en la música *dhadi* (música tradicional de trovadores). La intención es mostrar las adaptaciones a la concepción del martirio en la actualidad, sobre todo después de la reinterpretación de Bhindranwale, así como la configuración de nuevas identidades a partir de estos cambios.

EL SHAHEED

Shaheed, como se translitera del panjabi, proviene del término árabe *šahīd*, utilizado por los musulmanes. En la historia precoránica, fue parte del lenguaje legal árabe, cuyo significado era “atestiguar”, “testimonio” u “observación”, y se entendía como “aquel que es testigo de la verdad” (Singh, sin fecha: 1). En el Corán aparece como “el que testifica para

Allah y el profeta Mahoma. Es, al parecer, después de la expansión islámica en el siglo VII, que surge una reinterpretación y cuando bajo el término *šahīd* se designa a “aquel que acepta la muerte con coraje como prueba o testigo de su fe” y se considera desde entonces como el sacrificio humano más noble.

El historiador Hew McLeod afirma que esta palabra árabe fue originalmente introducida en panjabi (lengua de los *sikhs*) para expresar un aspecto importante de la cultura islámica (Grewal, 2007: 129). *Gurū* Nanak (el *Gurū* fundador del sikhismo) tiene noción del concepto de *shaheed*, pero no parece atribuirle alguna especie de santidad a los mártires musulmanes. En los himnos que compone Nanak, no hace ningún uso de este término. Sin embargo, llama a la necesidad de autosacrificio: “si quieres aspirar a jugar el juego del *prem* [amor] ven al *Panth* [a la comunidad] con tu cabeza en la mano, y una vez que des un paso en este *Panth* [camino], deberás entregar tu cabeza sin dudarlo por esta causa” (Singh, 2008: 1); se refiere a la humildad y rendición que se debe tener, más que a ofrecer su vida por la causa de la fe. El concepto de martirio, como veremos, se convierte en parte del sikhismo mucho tiempo después de los eventos (dentro de la historia *sikh*) que son denominados de esta manera. Si bien hechos de tortura y muerte de los líderes espirituales *sikhs* tuvieron lugar a lo largo de los siglos XVII y XVIII, no fueron conceptualizados como eventos de martirio. Es hasta el siglo XIX cuando fueron denominados como tales y, con esta conceptualización, el autosacrificio de Nanak se incorporó y convirtió en un elemento importante.

Aunque exista un paralelismo con la utilización que se le da en el islam, según Jagdev Singh Grewal, el martirio en el sikhismo adquirió mayor centralidad, ya que en cada

sitio en el que ocurrió un martirio, los *sikhs* erigieron un *gurdwara* (morada del *gurū*, es decir templo), como monumento para dejar testimonio del mismo (Grewal, 2007: 129). Muchos templos entonces, aunque no tengan un museo, buscaron resaltar la memoria sobre estos eventos de martirio. Además, los *sikhs* no conciben el martirio como un pase directo al paraíso como lo hacen los musulmanes, sino que ven en la voluntad de sacrificarse una llave para la gracia del *gurū* (aquí es en donde se incorpora la noción de autosacrificio que definió Nanak). Para Louis Fenech, no es el resultado sino el proceso lo importante (Fenech 2000: 34), a lo cual añadiría que la lucha o la causa del mártir es la esencia que le da forma y validez al martirio que sufre. El mártir *sikh* defiende la “verdad” y su religión, es decir, debe de sacrificarse únicamente por una causa justa a los ojos del sikhismo.

Durante el periodo 1606-1708, los emperadores mogoles se enfrentaron de forma cotidiana con los líderes de la comunidad, por lo cual, la persecución y la resistencia fueron incorporadas en la vida de los *sikhs*. El primer mártir según la tradición (la cual se funda en el siglo XIX) fue *Gurū Arjan* (1563-1606), el quinto *Gurū*, considerado el Señor de los Mártires; fue apresado, torturado y ejecutado en 1606 por el emperador mogol Jahangir (Singh, 2008: 5). En las hagiografías se relata que fue encarcelado debido al apoyo que el *gurū* le brindó al hijo del emperador mogol para reclamar el trono de su padre, además de que el libro sagrado de los *sikhs* comenzó a ser visto como una herejía por el islam. Las razones por las cuales comenzaba a generarse tensión entre los mogoles y los *sikhs*, también tiene que ver con que el sikhismo comenzaba a ser considerado por el poder mogol como una competencia en términos no sólo religiosos, sino también económicos y

sociales. La formación de pequeñas comunidades con una forma de organización (llamada *sanghat*) sólida, aunque espiritual, aparecía como una forma de oposición a las autoridades centralizadoras, en particular las instituciones de recolección de impuestos. Fue en este contexto como el poder mogol decidió debilitar las figuras de sus líderes. Son ampliamente conocidas, en la cultura popular *sikh*, las torturas que padeció *Gurū Arjan*: fue forzado a sentarse en metal caliente, fue bañado con arena ardiente y sumergido en un caldero de agua hirviendo. De esta manera se convirtió en el primer *shaheed* en la historia *sikh* (Fenech, 2000: 34). Con esta muerte, Hargobind (su hijo y sexto *gurū*), inició un proceso de militarización.

Más tarde, el noveno maestro, *Gurū Tegh Bahadur* (1621-1675) se convirtió en mártir. Un grupo de brahmanes solicitó la ayuda de este *gurū*, debido a que las autoridades mogolas les exigían convertirse al islam. Para salvarlos, *Gurū Tegh Bahadur* se dejó arrestar. Los oficiales le exigieron que realizara un milagro para probar su supuesta cercanía a Dios. El *gurū* rechazó la noción de milagro para mostrar la veracidad de su fe, además de negarse a la conversión islámica. Su castigo fue permanecer enjaulado por varios días sin alimento, presenciar la tortura de algunos de sus seguidores y finalmente su cabeza fue cortada. Para los *sikhs*, este *gurū* murió defendiendo con su vida el principio de la “libertad de conciencia”, ni siquiera por su propia religión, sino por la fe de los hindúes (Fenech, 2000: 128, 132).

El hijo y sucesor de *Tegh Bahadur*, *Gurū Gobind Singh* (1666-1708), agregó a la naturaleza religiosa de la comunidad el aspecto militar como defensa a estas agresiones. En 1699, formó una orden militar conocida como *khalsa* que significa “puro” o “pureza”, una

orden de “los puros” (Fenech, 2000: 2). Muchos otros guerreros *sikhs* se convirtieron más tarde en mártires, la mayoría murió en combate, otros padecieron torturas para defender su libertad religiosa. La tradición considera que han existido 18 formas de martirio distintas a las que han sido sometidos los *sikhs*, y en ninguno de los casos los mártires han llorado de dolor o se acobardaron en el momento de la tortura o de la muerte.

LOCALIZANDO EL MARTIROLOGIO

Si bien, el martirio y la militarización se encuentran íntimamente ligados y parecería que se mantienen dentro de la ideología por cinco siglos, para el historiador Louis Fenech (Fenech, 2000: 226-287), la construcción del concepto de martirio, por lo menos, comienza mucho tiempo después con el movimiento de las Singh Sabhas o Asociaciones Singh –leones–, que aparecen por primera vez en 1873 (Pániker Vilaplana, 2007: 157). Estas asociaciones unificaron la historia del sikhismo, erigieron a los héroes y ejemplos a seguir con la intención de limpiar todas “las impurezas” (sectas) de la comunidad.⁴ Es aquí donde aparece la concepción de *shaheed* en el sikhismo y todo el panteón de mártires que se conoce hasta el día de hoy.

Como advierte Michael Nijhawan, es necesario prestar atención a la intersección entre los intereses específicos de un grupo en cierto contexto social y político y las representaciones culturales, para reconsiderar tanto el papel del martirio y el de la toma de

las armas, vinculados a la relación entre el *nosotros* y los *otros* (Nijhawan, 2006: 120). A su vez, son importantes los momentos en los cuales se retoman estos ideales, se reconstruyen y transmiten, así como la forma en que la gente los hacen suyos y los vive cotidianamente. Las Singh Sabhas surgen en un momento en que dentro de la colonia británica se están cuestionando las identidades y sus porcentajes. Con la aparición de los censos y el inicio de una competencia política, las comunidades comienzan una búsqueda por demostrar sus distinciones, sus fronteras y sus números. Es cuando se realiza un trabajo de reforma tanto en el hinduismo, como en el islam y en el sikhismo. En el caso de este último buscó distanciarse del hinduismo y del islam, de los que tiene enormes influencias. De tal suerte que elaborar una historia propia, enaltecer a sus héroes y tomar los pasajes de confrontación con los musulmanes fue importante.

Las historias de los mártires, a finales del siglo XIX y principios del XX, tuvieron como espacios de representación y transmisión la enseñanza oral en las familias, la música tradicional de los *dhadi* o trovadores, quienes cantaban hazañas de esos héroes –ya desde el siglo XVIII–, y que comenzaron a narrar las historias de coraje, sacrificio y muerte de los mártires *sikhs* con la intención de unir a la comunidad khalsa en tiempos de turbulencia. Otra vía fue la prensa escrita; las asociaciones reformadoras *sikhs* comenzaron a crear panfletos con las representaciones de los martirios. En la actualidad, en algunos templos se pueden apreciar esculturas y pinturas que describen las escenas de martirio durante el imperio mogol. En especial, estas obras se encuentran reunidas en dos museos: uno dentro del Complejo del Templo Dorado en Amritsar, y otro en el Templo de Rakhab Ganj, en Delhi. En ambos museos se guarda la memoria

⁴ La primera mención que encuentra el autor de un mártir es hasta el siglo XVIII y mucho más claramente en el siglo XIX, con el movimiento Singh Sabha, una institución reformista de la cual se hablará más adelante (Fenech, 2000: 226-287).

de la historia del martirio *sikh* y se encuentran prácticamente las mismas pinturas y la misma narrativa. Se centran principalmente en las batallas entre los santos-soldados *sikhs* y los soldados del imperio mogol. Otras más describen los martirios de los *gurūs* principales. Por ejemplo, las pinturas de *Gurū Arjan* (figura 1) y *Gurū Tegh Bahadur*, en las que ambos aparecen en un estado meditativo, de santidad y valentía. Sus rostros son apacibles, mientras que su cuerpo sufre las más terribles torturas. Los acompañan algunos *sikhs* que son testigos de su sacrificio, así como soldados mogoles, quienes ejercen las torturas. A través de los matices claros y oscuros, los cuadros muestran la posición de los *sikhs* y de los mogoles, la luz y la oscuridad.

Vale la pena detenernos también en las representaciones de martirio que se encuentran en un *gurdwara* (templo *sikh*) cercano a la ciudad de Amritsar, en el Panjab. En el patio exterior se exhibe una serie de esculturas rea-

lizadas muy probablemente por el maestro Tara Singh, mismo autor que realizó las esculturas en el *gurdwara* Mehdiana Sahib (también llamada “Escuela de la Historia *Sikh*”, en el pueblo de Mallha, distrito de Ludhiana). Quizás elaboradas y expuestas después de la década de 1980, las esculturas muestran la visión de la tradición *sikh* (figuras 2 y 3). Aparece el soldado mogol como el torturador, siempre de color más oscuro, ya que son los “ejecutores de la oscuridad”. Tiene una mirada salvaje, fuera de sí, un rostro desproporcionado, un cuerpo generalmente mucho más grande que el de los *sikhs* para connotar la idea de fuerza y de opresión. Los *sikhs* en cambio, tienen una actitud de serenidad y de fuerza interior, representan “el camino de la luz y de la verdad”, es precisamente el soportar dolores indescriptibles de forma serena frente al torturador, la verdadera victoria para ellos. Por esta razón se piensan superiores a sus opresores.

Otra narrativa importante que se destaca en estas esculturas es la del dolor de las madres *sikhs* que perdieron a sus hijos en combate. Aparece una madre que porta un collar con trozos del cuerpo de su hijo y a su lado un montículo de cuerpos mutilados (figura 3). Su rostro refleja dolor, pero no es una representación de una mujer desconsolada; ante todo, la actitud que se representa es de esa fuerza interior que posee la devota *sikh* para soportar, serena, el dolor. Estas imágenes de martirio y dolor van a cambiar con las representaciones de los nuevos mártires contemporáneos.

LOS NUEVOS *SHAHEEDS*

Para Michael Nijhawan, desde finales del siglo XIX, el *shaheed* es una figura que han utilizado tanto los *sikhs* como los musulmanes dentro de su discurso político como un

Figura 1. Representación del martirio de *Gurū Arjan*. Museo del *Gurdwara Bangla Sahib*, Nueva Delhi.

Fotografía de Fernanda Vázquez Vela, 2008.





Figuras 2 y 3. Representación del martirio bajo el imperio mogol, atribuida al maestro Tara Singh. Gurdwara en las afueras de Amritsar. Esculturas posiblemente expuestas durante la década de 1990.

Fotografías de Fernanda Vázquez Vela, 2008.

marcador de fronteras, con la intención de crear una “exclusividad”, un valor moral superior de sus seguidores, a diferencia de otra comunidad: la “enemiga” (Nijhawan, 2006: 118). La retórica del martirio ha definido en muchos momentos las agitaciones en las que han estado involucradas ambas comunidades en la India y han movilizado a sus miembros alrededor de una narrativa de sacrificio (Nijhawan, 2006: 107). Desde entonces, las representaciones que se hacen del sufrimiento colectivo mantienen una narrativa en la cual la víctima de la historia desarrolla una identidad basada en la pérdida y el sufrimiento. Es esta historia de victimización la que puede ser invocada durante cualquier lucha que se presente, interna o externamente con *otro* grupo o con el gobierno (Nijhawan, 2006: 118).⁵

Esta fue la apuesta que realizó el líder militante Jarnail Singh Bhindranwale, quien

después de haber sido una pieza de división entre los políticos *sikhs*, puesta por el gobierno de la primera ministra Indira Gandhi, se convirtió en una figura de resistencia en contra de la misma Indira Gandhi desde la década de 1970. Los líderes *sikhs* moderados exigieron mayor autonomía para su Estado, el Panjab. Los pocos caminos de negociación existentes forzaron la situación para que Bhindranwale tomara la bandera de lucha y convirtiera al movimiento militante en un movimiento terrorista. Muchos jóvenes se unieron a las filas de su grupo y en un principio logró la simpatía de su comunidad.

Su éxito inicial se debió a que, como director de un seminario religioso en el pueblo de Mehta, bastión de la militancia, apeló a las enseñanzas de los *gurūs* y a la percepción histórica de persecución que había sufrido la comunidad. De esta manera, retomó, reconstruyó y le dio nuevo sentido tanto al concepto de martirio como a la toma de las armas. Bhindranwale estableció un “enemigo

⁵ Al desarrollar esta idea, Nijhawan cita a Tomislav Longinovic.

común”, con la intención de unir a una comunidad heterogénea frente a una amenaza. En su narrativa, el Estado es percibido como un conjunto de instituciones controladas por “los brahmanes” (la casta más alta en el hinduismo y la que se percibe como detentora del poder en el gobierno) cuyo interés “siempre ha sido el de exterminar al sikhismo tal como lo hicieron con el budismo”. Antes fueron los opresores mogoles, ahora los hindúes: “Todos los hindúes de India se mantienen en una sola plataforma para arrancarles a los *sikhs* su turbante” (Discurso de Bhindranwale, 2006 [1983]).

En cada uno de sus discursos, es interesante notar la constante utilización de ejemplos de tiranía del pasado para hacer un paralelismo con los que denuncia en su presente, como si los contextos entre el imperio mogol y el Estado indio del siglo XX fueran exactamente iguales y los enemigos pertenecieran de la misma naturaleza. El gobierno indio respondió a la violencia con más violencia y envió al ejército al templo más sagrado para los *sikhs*, el Templo Dorado en Amritsar, en el Panjab. Aquí fue donde Bhindranwale se había refugiado con su grupo armado y desde donde al parecer declarararía la independencia de un territorio *sikh*, llamado Khalistán. El ejército indio libró una batalla durante los primeros días de junio de 1984 y en este enfrentamiento murieron muchos civiles. La muerte de Bhindranwale y sus soldados se elevó a la categoría de martirio, y hoy en día ocupa un espacio en los museos *sikhs*, ya mencionados, junto con los mártires históricos, no así los civiles caídos.

Como hace notar Cynthia Mahmood, el martirio para los militantes *sikh* del siglo XX es un arma en sí misma; ésta fue ampliamente utilizada en los diversos enfrentamientos con

el gobierno central de India. El sufrimiento físico, pues, es bienvenido como una prueba de su compromiso espiritual y convierte cada acto de tortura en una forma de victoria ante el “enemigo” (Mahmood, 1997: 36). Esta es la base del pensamiento que tuvieron muchos de los militantes involucrados en el movimiento de Bhindranwale y de los grupos que se conformaron después de su muerte.

Surgieron con esta forma de martirio espacios nuevos de representación y conmemoración. Además de los sitios tradicionales como los *gurdwaras* (templos) y los museos que veneran a los héroes y a los mártires, aparecen sitios nuevos, como las escuelas *sikhs* que honran la figura de Bhindranwale; el pueblo de Mehta, que fue un semillero de la militancia; el orfanato que recoge a todos los hijos de los militantes muertos por el gobierno; los grupos de música *dhadi* que cantan poemas de la resistencia militante; la serie de publicaciones, así como todos los blogs y páginas que se mantienen como formas de resistencia. Las pinturas de los martirios históricos fueron reemplazadas por fotografías del cuerpo masacrado de los militantes muertos, y las historias desgarradoras de la tortura infligida por la policía panjabi.

Los poemas que se cantan hoy en día por los grupos *dhadi* son canciones de lamento, que engendran una vívida memoria de agonía y martirio. Estas canciones funcionan como un recordatorio de los reclamos contemporáneos que no han sido satisfechos. Con estas inusitadas representaciones, apareció también una nueva identidad de las viudas y huérfanos de los militantes, una identidad más ortodoxa que también se sostiene como una forma de resistencia ante la opresión que han vivido históricamente los *sikhs*.

CONCLUSIONES

Es en el siglo XVI, con las enseñanzas del primer *Gurū* Nanak, es cuando aparece en la región conocida como Panjab, lo que ahora llamamos sikhismo, una religión que combina una serie de elementos espirituales y físicos con los cuales sus seguidores buscan distinguirse del islam y del hinduismo. Se puede decir que un *sikh* hoy en día es seguidor de las enseñanzas de los diez *gurūs*, que cree en un dios sin atributos físicos, y que venera las escrituras sagradas conocidas como *Gurū Granth Sahib*. Se distingue físicamente por cinco elementos, además del turbante. El centro de reunión y sitio sagrado son sus *gurdwaras*, templos dedicados al culto en los que también se delinear pasajes de su historia a través de museos o exposiciones de esculturas al aire libre.

Un elemento importante dentro de su identidad, como se desarrolló a lo largo de este trabajo, es la construcción del concepto de *shaheed* o mártir, así como su martirologio, el cual se puede rastrear como una forma de relato histórico hasta el siglo XX. La concepción de mártir es distinta de la que guarda el islam en el sentido en que, para los *sikhs*, lo importante es el proceso y no el resultado –alcanzar el paraíso– del martirio, como lo es para el islam. Muchos de los templos *sikhs* son erigidos en memoria de algún momento considerado importante dentro del martirologio, convirtiéndose de esta manera en elementos simbólicos de la memoria.

Los relatos de sacrificio que se presentan están vinculados principalmente con la relación tensa que tuvieron los *sikhs* dentro del imperio mogol en India, entre los siglos XVI y XVIII. Sin embargo, es hasta el siglo XIX cuando aparece el martirio como concepto y su vinculación a diversos momentos violentos que los líderes de la comunidad vivieron fren-

te a la autoridad mogola. Las representaciones, tanto en pintura como en escultura, dan cuenta de estos pasajes y es posible encontrarlas en los museos *sikhs* y en algunas *gurdwaras*. Además, existe una nueva utilización del martirio a partir de la aparición de la figura de Bhindranwale en Panjab y las problemáticas que se suscitaban desde la década de 1970 con el gobierno de Indira Gandhi. El conflicto que se desarrolló llevó a que muchos *sikhs* murieran en las confrontaciones armadas, principalmente aquellos que se unieron a la insurgencia en contra del gobierno. Son éstos a quienes se les considera mártires, debido a que se vincularon con una causa en “defensa del sikhismo” y en contra de la política de Indira Gandhi. En este renovado martirologio, aparecen también nuevos mártires, causas y representaciones. Si antes eran pinturas y esculturas, ahora se representan en los museos los cuerpos reales de los mártires a través de sus fotografías; una representación del cuerpo ensangrentado que muestra el daño físico y a veces rastros de tortura. Imágenes difíciles de observar, pero que para la memoria que se busca conservar convierte cada acto de tortura en una forma de victoria.

Dentro del Panjab, Bhindranwale alcanzó un poder considerable: aterrorizó tanto a hindúes como a *sikhs* que no compartían sus ideales. Por esta razón, su imagen siempre ha sido percibida de forma confusa por la comunidad. ¿Es un santo, un *shaheed* o un terrorista fanático, separatista y fundamentalista? Con su muerte abrió la puerta para una nueva concepción del martirio en el sikhismo, en la cual los actos de vandalismo y terrorismo son justificados por algunos, ya que su causa mayor es la defensa de la fe.

BIBLIOGRAFÍA

- “Discurso de Jarnail Singh Bhindranwale [19 de julio de 1983]”, 2006, Disco compacto editado por Singh Multimedia, Dharam Parchar, Parte 1.
- FENECH, Louis E., 2000, *Martyrdom in the Sikh Tradition*, New Delhi, Oxford University Press.
- GREWAL, Jagdev Singh, 2007, *Sikh Ideology, Polity and Social Order: From Gurū Nanak to Maharaja Ranjit Singh*, New Delhi, Manohar.
- MAHMOOD, Cynthia K., 1997, *Fighting for Faith and Nation. Dialogues with Sikh Militants*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- NIJHAWAN, Michael, 2006, *Dhadi Darbar. Religion, Violence, and the Performance of Sikh History*, New Delhi, Oxford University Press.
- PÁNIKER VILAPLANA, Agustín, 2007, *Los Sikhs. Historia, identidad y religión*, Barcelona, Editorial Kairós.
- SINGH, Hakam, s/f, “The Concept of Martyrdom and Sikhism”, *Global Sikh Studies*, URL: <http://www.globalsikhstudies.net/r_link/fenech.htm>.
- SINGH, Satbir, 2008, *Illustrated Martyrdom Tradition*, Amritsar, Dharam Parchar Committee (SGPC).

TERCERA
PARTE

LOS ESPACIOS DE LA MUERTE:
ACTORES, NORMAS Y MUTACIONES

Los cinco capítulos que siguen examinan los espacios de la muerte en su dimensión normativa y discursiva. Recuerdan el papel desempeñado por varias tutelas: el municipio o la ciudad, el gobierno, la Iglesia, el legislador... Los tres primeros capítulos se concentran en los cementerios como moradas de los muertos y en la legislación municipal de los panteones en México. Al cambiar de escala de observación, el cuarto capítulo permite matizar la visión congelada del cementerio como lugar de descanso de los difuntos; estudia la gestión concreta de las concesiones así como la discreta práctica de la exhumación en Francia. En el último capítulo se analiza el nacimiento de la modernización de los servicios fúnebres en Argentina a principios del siglo xx.

En las sociedades de Antiguo Régimen, los cementerios eran, ante todo, las iglesias. La mayoría de los difuntos eran enterrados debajo del piso de la nave, las losas de las capillas,

e incluso en la sacristía cuando se trataba de algún benefactor. Esta práctica antigua, que remonta por lo menos a la época carolingia en Europa occidental, fue adoptada rápidamente en Nueva España, incluso antes de que Carlos V emitiera, en 1539, la ley que concedía a los indios la elección libre de su lugar de sepultura, iglesia o convento, sin que las autoridades episcopales pudieran poner obstáculos. Esto es lo que nos hace descubrir Elsa Malvido Miranda, que da vida a los “muertos olvidados” del parque de Chapultepec, exhumados durante las excavaciones arqueológicas que se realizaron en el marco del Proyecto de Rehabilitación de la Primera Sección del Bosque de Chapultepec (2004-2005). La autora desvela las dificultades para hacer emerger una interpretación plausible frente a apreciaciones fantasiosas, y comprueba que la iglesia de San Miguel Chapultepec, acabada en septiembre de 1524, fungió como

lugar de sepultura para los feligreses de la doctrina algunos meses después. Esta indagación permitió fechar las sepulturas más antiguas de la iglesia en la época de la transición al cristianismo, apenas unos años después de la conquista española. A partir de 1760, debido a terribles cambios ecológicos que ocurrieron a raíz del desagüe de la ciudad de México, el pueblo tuvo que ser abandonado y su población fue trasladada. Un siglo más tarde, se prohibieron las inhumaciones en las iglesias (1857) y el templo de San Miguel Chapultepec dejó de ser un cementerio. En 1900, sólo 200 personas seguían viviendo allí. El arzobispo de México mandó clausurar la capilla en 1912; ésta fue demolida al año siguiente. Como no se tocó el piso, la “muerte olvidada” permaneció en el bosque.

Nadine Béligand muestra cómo el injerto del cristianismo se materializó en la construcción de varios edificios religiosos que fueron utilizados como cementerios. La disposición de los cadáveres comprueba que se respetaron las normas relativas a la manera de inhumar a los muertos. Su disposición debía corresponder a la que estipulada la Iglesia católica; el difunto debía ser colocado en una posición devota, con las piernas estiradas y las manos cruzadas sobre el pecho; la práctica tradicional consistía en orientar la cabeza hacia el oeste para que el difunto mirara hacia el este, adonde se pensaba que Cristo aparecería en la resurrección. La autora presenta un balance de los lugares de inhumación en las iglesias-cementerios así como en los espacios conventuales y monásticos de Nueva España. Se apoya principalmente en las excavaciones arqueológicas que revelaron estas sepulturas, tanto en complejos conventuales como monásticos. Algunos indicios demuestran que, en varios pueblos de indios, las jerarquías

sociales seguían teniendo todo su peso, después de la muerte.

Al abordar el tema de las prácticas sociales y la legislación en materia de cementerios, Miriam Manrique Domínguez desarrolla una reflexión sobre los cambios recientes en torno a la administración de los panteones vecinales, tomando como muestra dos ejemplos emblemáticos: San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán. Ambos pueblos son famosos por la celebración del Día de Muertos. La autora detalla el desarrollo de los rituales y subraya las continuidades de aquellas fiestas, que varios académicos consideran como “patrimonio oral e intangible de la humanidad”. Pese a sus diferencias en términos socioprofesionales, tanto Mixquic como Zapotitlán enfrentan dificultades similares ante el dilema de preservar la tradición. Para asegurar a sus habitantes una sepultura en el pueblo donde nacieron, requieren poder administrar sus panteones a nivel municipal y no sólo, como lo hacen hasta ahora, a través de los patronatos y organizaciones de vecinos. Recientemente la legislación cambió. Entre “los derechos de los pueblos originarios de la ciudad y las comunidades indígenas residentes”, la nueva Constitución de la Ciudad de México (2017) reconoció el derecho que tienen los pueblos originarios para administrar y cuidar sus panteones. El triunfo en el plano legal debería permitir a las dos poblaciones decidir sobre el futuro de sus muertos. Así que se trata de un caso a seguir.

La gestión del cementerio implica la gestión de la muerte; se trata de asegurar la renovación de las fosas y la reapropiación de los “emplazamientos”. Este tema, poco abordado por la historiografía, cuestiona la ficción de la disposición inmutable de los esqueletos en las tumbas. Régis Bertrand analiza el espi-

noso tema de la exhumación desde el Antiguo Régimen hasta la actualidad. Empieza por recordar que la exhumación, en su forma de “recuperación de emplazamiento”, ha sido la regla en Francia; a partir de 1804, la fosa es sujeta a la renovación quinquenal mediante la exhumación de los restos mortales, es decir, la transferencia de los esqueletos en osarios anexos a los recintos parroquiales. Las otras formas de exhumación implican una reinhumación: la primera, que ya se practicaba en el Antiguo Régimen, es la asignación de una sepultura privilegiada; en ese caso, se transfieren los restos inhumados en la fosa de un predio común hacia alguna concesión. La segunda se refiere a la normalización de las inhumaciones que no cumplen con la reglamentación; la última es de aparición reciente: el examen médico forense de los restos, para investigar las causas de la muerte de un individuo, o la búsqueda del ADN con el propósito de demostrar la paternidad. Apoyándose en el Código Penal y en el derecho canónico, Régis Bertrand expone las diferencias entre exhumación y violación de sepultura, acto que “causa un ultraje a la tumba” y “no ha sido autorizado por la autoridad pública”, tal como es el caso de la exhumación legal. Finalmente se detiene en el ritual e indica que la exhumación suele tener rasgos de un “segundo funeral”,¹ en particular en los casos de canonización y “panteonización” que van acompañados de un ritual de glorificación, sin que sea obligatoria la presencia de los restos del difunto. Varias son las consecuencias de la exhumación: el espacio reducido concedido a los muertos en Occidente; la desigualdad en la muerte ligada al costo de la tumba concesio-

nada; el desarrollo de una estética mortuoria: la arquitectura de los osarios, la decoración barroca... En todo caso, la exhumación rompe la idea del sueño eterno de los muertos.

Cambiando de escala y de territorio, Diego Fernando Guerra propone una reflexión sobre el papel de la publicidad en la modernización de los servicios fúnebres en la Argentina de principios del siglo xx. Se apoya en la revista *Caras y Caretas* que, en su primer número (1902) narraba la suerte de Patricio, un peón inglés fallecido en la lejana Pampa húmeda y puesto en un ataúd improvisado, cuando la gente del pueblo preconizaba el modo antiguo que consistía en envolver el cadáver “en un cuero de potro”, es decir organizar un entierro desprovisto de cualquier pompa. En el mismo número de la revista, un anuncio publicitario de la funeraria Lázaro Costa ofrecía servicios de lujo con ataúd, carruajes de librea, féretros artísticamente trabajados y capillas de estilo *chancellor*. Así quedaba plasmado el antagonismo entre la bárbara familiaridad rural con la muerte y la sofisticación del rito en la población urbana. La industria de la pompa fúnebre se consolidó en Buenos Aires al calor de la prosperidad económica y la relativa estabilidad política de las últimas tres décadas del siglo xix. Es en este contexto que Marcial Mirás, Lázaro Costa y Artayeta Castex inventaron la “muerte *chic*”, dándole a los ritos de muerte un valor estético añadido. El formato de sus anuncios era muy similar: una imagen grabada o fotográfica del producto (por ejemplo una carroza fúnebre), el nombre de la empresa en grandes letras, una breve descripción de servicios y precios, y las direcciones y teléfonos de la casa. Estas transformaciones en el lenguaje publicitario afectaron las prácticas funerarias en una magnitud que aún resta por precisar.

¹ Véase el capítulo de Jacques Barou, “El segundo funeral: un ritual de separación de los muertos y los vivos”, en la cuarta parte de este volumen.

LA IGLESIA-CEMENTERIO DE SAN MIGUEL CHAPULTEPEC IMÁGENES DE LA MUERTE OLVIDADA

ELSA MALVIDO*

El Tesoro de la lengua castellana o española de Covarrubias define el cementerio como:

el lugar pegado con el mismo cuerpo de la iglesia a donde se entierran los cuerpos de los fieles, y se les da Ecclesiastica sepultura; vale tanto como dormitorio, *Græce κοιμητήριον*, *cœmeterium*, à verbo κοιμάω,¹ sopio, dormio; nombre propissimo, en razon del articulo de Fè de la resurrecion de la carne (Covarrubias, 1984 [1611]: 269v).

En la práctica, la iglesia era un cementerio o, por decirlo de otra manera, para establecer un

cementerio se construía una iglesia. Así, “las palabras *ecclesia* y *cœmeterium* son casi sinónimas [...]; dentro de esos muros, los vivos estaban, como los muertos, en paz de Dios: *omnia sunt (cimiteri) in pace Domine*” (Ariès, 1999: 46, 60).

En la Nueva España, las fundaciones de iglesias pronto dieron lugar a espacios sepulcrales. Una de las fundaciones más tempranas es la que aquí se presenta; la iglesia-cementerio de San Miguel Chapultepec, ejemplo de la muerte olvidada.² Las imágenes de la muerte cierta surgieron de las entrañas de la tierra gracias a las excavaciones realizadas por el proyecto de “rehabilitación, remodelación, mantenimiento y

* La versión que aquí se presenta fue escrita por Elsa Malvido en 2009. Ha sido actualizada por Nadine Béligand, coordinadora de este volumen.

¹ “En griego *koiméterion*, *coemeterium*, del verbo *koimao*, dormir”. Nadine Béligand agradece al Dr. Christophe Giros la transcripción de las palabras griegas presentes en esta cita de Covarrubias.

² A decir de Salvador Rueda, entonces director del Museo Nacional de Historia del Castillo de Chapultepec, la memoria histórica oral no permanece viva por más de un siglo.

saneamiento de la primera sección del Bosque de Chapultepec” en el transcurso de los años 2004-2005.³ En uno de los principales accesos al mencionado bosque, La puerta del Jardín de Leones, donde se puso una reja verde que ha identificado al bosque desde el siglo XVIII, es donde se encontró un conjunto de restos humanos, motivo por el cual la arqueóloga Guadalupe Espinosa Rodríguez, encargada del proyecto arqueológico por parte del INAH, nos invitó, en primera instancia, para plantear algunas hipótesis al respecto y más tarde a formar parte del equipo de investigación⁴ (Espinosa Rodríguez, 2006: 62-67).

Presentamos los avances de los resultados obtenidos, teniendo en cuenta que, por la complejidad del cementerio, intervinieron distintos tipos de especialistas y aún faltan estudios por terminarse. El estudio de los restos óseos quedó bajo la responsiva de la dirección de antropología física del INAH, mientras que los análisis del ADN de los mismos, en el Cinvestav. Además de los datos arqueológicos, así como los que proporcionan la antropología física, que entregan una imagen de la iglesia-cementerio, los documentos históricos permiten conformar una brevísima historia de la ocupación del lugar; ayudan a valorar la severa destrucción ecológica a que ha sido sometida la zona de los lagos desde la conquista castellana hasta el siglo XXI (Linné, 1948).

EL TRABAJO ARQUEOLÓGICO

El equipo de arqueólogos, dirigido por Guadalupe Espinosa Rodríguez, utilizó la técnica de banqueo, la cual resultó de gran utilidad para esta investigación, a pesar de que, según algunos especialistas, está pasada de moda. Se realizó primero una trinchera de una profundidad de 1,60 metros, la cual mostró hasta ocho niveles métricos de 20 centímetros, conteniendo 22 capas estratigráficas, 12 alteradas y otras 10 más intactas a partir del tepetate; en su interior, se encontraron 48 esqueletos de distintas edades y sexos (Espinosa Rodríguez, 2006: 64).

Los esqueletos guardaban un orden y una orientación: 42 cuerpos estaban enterrados en zanjas paralelas de sur a norte, entre los 75° este y 90° oeste, en posición de decúbito dorsal extendido, con los miembros superiores en flexión sobre el tórax o en extensión y las extremidades inferiores colocadas una sobre otra, y mirando hacia el este. Los otros seis esqueletos desordenaban el ritmo, destacándose dos entierros de neonatos⁵ dentro de una vasija y una olla de barro tapadas con cajetes; el primero estaba a 1,24 metros y el segundo a 1,42 metros de profundidad (Cervantes Martínez, 2008: 151); los últimos cuatro estaban simplemente removidos (Espinosa Rodríguez, 2006: 65). Entre los objetos asociados surgieron las imágenes vinculadas con a la religión católica: medallas de plata, crucifijos, cuentas de rosarios, cruces de hueso, un relicario con la imagen de los carmelitas descalzos,⁶ así

³ Proyecto de Rehabilitación de la Primera Sección del Bosque de Chapultepec; proyecto arqueológico “Bosque de Chapultepec” del Museo Nacional de Historia, INAH, 2004-2005.

⁴ Fuimos a visitar la excavación el 14 de marzo de 2005.

⁵ Se trata de los entierros 38a y 11a.

⁶ La medalla aporta un elemento de cronología, dado que los carmelitas descalzos entraron a la ciudad de México en octubre de 1585.

como objetos de la vida cotidiana: botones de porcelana, pelotas de basalto, parte de instrumentaria o parafernalia, cuentas de caracol.

El espacio de la muerte olvidada había tenido sus reencuentros casuales con la vida de la ciudad en los siglos mediatos, al igual que hoy, por efectos de la modernidad, que decidió mantenerla oculta a toda costa. Así, la imagen se completó con pisos de cantera, firmes de cemento y tepetate molido, así como tubos de distintos grosores y materiales de cemento, asbesto y metal para agua, cables de corriente eléctrica y telefónica entreverados (Espinosa Rodríguez, 2005), que cruzaron en distintas direcciones a los muertos, quienes tranquilamente debían esperar la paz de los sepulcros y la resurrección de sus cuerpos, según la creencia católica.

Gracias a nuestras investigaciones anteriores⁷ (Malvido, Mansilla y Pompa, 1986), esa imagen de la muerte olvidada nos pareció familiar; era, sin lugar a dudas, el espacio de una parte de los bajos del piso o del atrio de una iglesia que había guardado celosamente los restos humanos de los habitantes de algún poblado (Ariès, 1996: 50-60). Siguió siendo un cementerio, posiblemente desde la fecha en que se terminó de construir su iglesia hasta la promulgación de las Leyes de Reforma, cuando el control de los muertos pasó a depender del Registro Civil, sin importar el credo del fallecido (Dublán y Lozano, 1877). El espacio había sido removido y estaba muy alterado por el paso del tiempo y, en mayor medida, entre los siglos XIX y XX, al conformarse el bosque primero

⁷ En 1985, participé como historiadora en el rescate, hecho por la Dirección de Antropología Física (DAF-INAH), de la iglesia-cementerio colonial de Huexotla, Estado de México (Malvido, Mansilla y Pompa, 1986).

como espacio de recreación⁸ y, más tarde, como parte de las arterias fundamentales de la gran ciudad de México, terminal del tren eléctrico, glorieta del circuito interior y terminal del metro.

Ante el hallazgo de la iglesia-cementerio, nos planteamos varias hipótesis, unas sobre el espacio mismo y otras sobre el contenido:

1. El cerro y bosque de Chapultepec son sitios destinados a los muertos.
2. Como en la mayoría de los asentamientos coloniales, debió de existir una comunidad prehispánica anterior, con un adoratorio sobre los cuales se construyeron la iglesia y el pueblo.
3. El espacio dedicado al cementerio católico olvidado fue el centro de un poblado colonial asentado en las orillas del lago de México Tenochtitlan. Consecuentemente, el rescate arqueológico había descubierto ¿el atrio? o ¿el piso interior de la iglesia?
4. Las dos sepulturas de neonatos, encontradas en las entrañas más profundas de la excavación, cuyos cuerpos habían sido puestos en ollas de barro rematadas con cajetes invertidos, nos llevaron a proponer una hipótesis que rondó sobre si habían sido ofrendados al lago en alguna de las ceremonias prehispánicas a Tláloc o a los Tlaloque o, como en otros cementerios cristianos inmediatos a la conquista castellana, habían muerto durante la construcción de la iglesia-cementerio y lo habían inaugurado antes de

⁸ Archivo Histórico de la Ciudad de México, plano del proyecto de construcción del Bosque de Chapultepec en donde aparece hacia 1900 la solicitud de la Junta del Bosque para demoler la pequeña iglesia de San Miguel Chapultepec con el fin de construir, sobre el piso del cementerio, la Calzada de Los Leones, una vía de acceso al zoológico porfiriano.

ser bendecido por los frailes, manteniendo el sistema de enterramiento prehispánico.

5. La ciudad moderna no se pudo comer a sus muertos, sólo los olvidó bajo sus escombros.

Para dar cuenta de este proceso, empecemos por la cronología.

BREVE HISTORIA DE CHAPULTEPEC Y LOS CAMBIOS SUFRIDOS DESPUÉS DE LA CONQUISTA

Es posible que en tiempos anteriores a los mexicas, el sitio tuviera otro nombre ya que, según los restos arqueológicos, fue ocupado por teotihuacanos desde el periodo clásico y por otros grupos más antes de la llegada de los mexicas en 1299, cuando ya se le conoció como Chapultepec, “cerro de la langosta”, como lo indican las fuentes. También hay evidencias de una ocupación del cerro desde el periodo Formativo, pues se halló un cráneo que se fechó de 1250 a. e. c. (Espinosa Rodríguez, 2006: 64).

Cerro y, como tal, sagrado, amén de ser particularmente importante como fuente de vida por los manantiales que emanaban de sus entrañas así como la cueva de Cincalco a sus espaldas,⁹ fue utilizado como un espacio dedicado a los dioses del agua, la vegetación, el inframundo y la caza (Fernández del Villar, 2000: 14-30). En este lugar se construyeron santuarios, a manera de templos monolíticos excavados en la roca (Solís Olguín, 2002: 37); el santuario principal estaba dedicado a Tláloc. En las excavaciones de los manantiales (1975), se rescataron esculturas de Tláloc y una diosa de la fertilidad, así como “braseros

y pequeños vasos Tláloc” en contextos de ofrendas (Solís Olguín, 2002: 38, 40). En la cima del cerro, se construyó al menos un templo en honor a Huitzilopochtli (Fernández de Oviedo, 1946: 83); la fiesta de *panquetzaliztli*, que le era dedicada, se llevaba a cabo en el bosque y para ello “se crearon calzadas, escaleras y caminos bordeados de ahuehuetes y otras plantas de ornato, como rosales y nochebuenas” (Solís Olguín, 2002: 41).

En las peñas del cerro se grabaron las efigies de los soberanos: el primero fue Itzcóatl (1435); también se tienen informaciones relativas a las efigies de Moctezuma Ilhuicamina, en el año I *acatl* 1467; Axayacatl en II *calli*, 1481; Ahuítzotl, en X *tochtli*, 1502 y Moctezuma Xocoyotzin, en el año V *tochtli*, 1510 o VI *acatl*, 1511 (Orozco y Berra, 1880, vol. 3, cap. IV: 331, cap. V: 358, cap. VIII: 423, cap. XI: 484, respectivamente). Según fray Diego de Loaysa:

[en Chapultepec] al pie de un repecho de una sierra muy alta e áspera, que cuasi [es] peña tajada, en aquél repecho están dos figuras en la peña viva, e dicen los indios que son el padre e abuelo de Montezuma (Oviedo y Valdés, 1946: 83-84).

El mismo fray Diego de Loaysa afirma que “los entierros del abuelo e padre de Montezuma los enterró en la laguna con gran suma de oro, en un edificio que hizo debajo del agua” (Oviedo y Valdés, 1946: 83). Fernández del Villar consignó también parte de estos datos (Fernández del Villar, 2000: 24). El cerro sirvió de lugar de sepultura para la gente común, como lo atestigua una inhumación del periodo teotihuacano, hallada en el curso de las excavaciones (Espinosa Rodríguez, 2006). La lámina 68 del tomo III del *Teatro de Nueva España* de Diego García Panes y

⁹ En la cueva del cerro se suicidó Huémac, último soberano tolteca, tras haber huido de su capital, Tula, invadida por los chichimecas.

Abellán (1975 [1790]) indica que Ilhuicamina *el Joven* fue llevado muerto al cerro para ser sepultado allí.

Además de ser el sitio desde donde se abastecía de agua dulce la ciudad de Tenochtitlan (García Panes y Abellán, 1975 [1790], lám. 148), Chapultepec era un área de retiro, meditación, esparcimiento, y también un lugar de producción de plantas medicinales y un jardín, como lo ha mostrado Alain Musset:

[El] jardín prehispánico aparece como un resumen de todos los conocimientos agrarios e hidráulicos nacidos del contacto entre pueblos conquistadores y conquistados. Sólo la llegada de los españoles pudo trastornar sus esquemas e imponer una manera distinta de percibir los espacios [...] Recargados de símbolos, profundamente implicados en la cosmogonía antigua, tuvieron que dejar su lugar a otros símbolos, a otras concepciones del mundo (Musset, 1992: 130).

A diferencia de otros asentamientos indígenas coloniales, el pueblo de San Miguel Chapultepec no se erigió sobre altares u casas, sino sobre espacios deificados robados al agua y al jardín, símbolos y bienes básicos que fueron transformados por los nuevos pobladores (Marroquín y Rivera, 1914).

SAN MIGUEL CHAPULTEPEC, PUEBLO DE INDIOS, 1521-1913

Poco después de la conquista de México, siendo destruida la antigua ciudad y la obra hidráulica de los cinco lagos,¹⁰ el agua dulce

¹⁰ Hernán Cortés mandó destruir los acueductos el 26 de mayo de 1521 para cortar el agua a la ciudad sitiada. Después de la caída de Tenochtitlan, se siguió

se convirtió en uno de los bienes más preciados. Entonces fue cuando se mandaron a muchos indios tributarios para reordenar la salida, desde la misma montaña, del gran acueducto de Chapultepec; ahora con formas romanas, mantendrían al caño en su propio nacimiento.¹¹

El *Códice de Chapultepec*¹² explica lo que sucedió “en 1519”:

[...] entraron los españoles, y entró el Marques, en Chapultepec, que ya estaba sin agua, por lo que se mandó señalar y medir la tierra y se fabricó la primera vivienda que no había mucha gente, [...] y sirva de defensa y original de la fábrica de la casa y medidas de las tierras que en ese entonces se dieron [...] la tierra llega hasta el paraje que llaman Tenexlapan (que quiere decir tierra de cal) en donde se puso una señal y costó mucho trabajo el encaminar el agua y escarbar [...] por lo que preguntaráis como se cogieron las tierras, porque vinieron de todas partes a trabajar y escarbar para encaminar el agua a Tenochtitlán que así se había de llamar la Ciudad [...] comenzaron a trabajar los naturales de Mamalhuasco, y los naturales de Tzictepeque, los naturales de Tenango y los de Tepoztlán, los de Amilpa, los de Yecapiztla, y los de Xuchimilco sin otros innumerables naturales que vinieron y a todos los

utilizando “el caño viejo”; el acueducto de Santa Fe fue terminado en 1620 y el de Belem en 1779.

¹¹ El acueducto que conducía el agua desde los manantiales de Chapultepec hasta la ciudad de Tenochtitlan fue construido bajo el reino de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469 e. c.). Varias crónicas y códices pictográficos mencionan a Nezahualcóyotl, señor de Texcoco, como el autor del diseño y director de los trabajos del acueducto, que fueron realizados en el año 13 conejo (1466 e. c.).

¹² Biblioteca del Museo Nacional de Antropología, Colección Antigua, 168, N. 10.

mantuvimos (Fernández del Villar, 2000: 17-18, ff. 707-709).

Por razones que aún no están del todo claras, este texto sugiere que el nivel del lago de Texcoco comenzó a descender a comienzos de la década de 1520. Gerhard opina que en 1550 “era tan bajo que la costa había retrocedido hasta estar a cierta distancia al este de la ciudad, dejándola rodeada no ya de agua sino de pantanos” (Gerhard, 1970: 187). Lo que también llama la atención en el citado texto es la importancia de la mano de obra requerida: fue necesario traer gente de varios pueblos, algunos bastante alejados, para que hicieran la nueva obra de conducción del agua dulce a la ciudad. Es más que probable que al desaparecer 90% de los nativos infectados por la primera pandemia de viruela (Malvido, 2008), muchos de los que habían sido encargados de mantener y controlar las aguas de los lagos se habían llevado consigo el secreto de la magnífica obra hidráulica. En este proceso, se tuvieron que desecar otras tierras para ampliar las zonas de cultivos y así poder entregar el tributo al rey. Estos cambios severos contribuyeron también a modificar el paisaje natural; para la construcción de la ciudad hispana, se talaron indiscriminadamente los árboles, conformando una de las más graves destrucciones ecológicas, a decir de Linné (1948) y como lo confirman las voces del *Códice Chapultepec*.

En el mismo manuscrito, se asentaron los títulos de la fundación del poblado, que adquirió el nombre del santo patrono de los muertos, el arcángel san Miguel, y conservó su topónimo indígena. La advocación de san Miguel responde a la política de tabula rasa de los primeros religiosos, pues en la iconografía cristiana es el capitán de los ejércitos de la fe y el que porta la balanza con la que

pesa las buenas y las malas obras de los creyentes durante el juicio personal (Monterroso, 1979). Fue una doctrina administrada por los franciscanos y muy tempranamente sus habitantes levantaron la pequeña iglesia del mismo nombre, que en ocasiones se ha confundido con la ermita de San Francisco Xavier, construida encima de un antiguo adoratorio mexica (Cervantes Martínez, 2008: 145). Siguiendo la costumbre medieval, el piso de la iglesia fue utilizado como cementerio. El relato de la construcción de la iglesia se conoce a través del *Códice Chapultepec*.

Nosotros los primeros que fabricamos nuestras viviendas comenzamos a fabricar la iglesia, se midió por las cuatro partes de lo largo y ancho, y para que se fabricara la Iglesia lo más breve que se pudiese, remitimos a todas partes y ayudasen y comenzamos en el año de 1521. Nosotros acabamos la Iglesia y lo que se gastó en ella, como lo dejaron dicho nuestros padres y abuelos que fueron los primeros de este pueblo [...] dejamos asentado todo lo que se comprare para el culto de la Santa Iglesia por no haberlos para el Santo Sacrificio de la misa [...] en 21 de abril de 1523 años (Fernández del Villar, 2000: 18, ff. 709-710).

Para la Iglesia se hicieron las puertas de madera¹³ y se compró un Cristo, un frontal y una casulla, un santo Cristo y un lienzo del Señor San Miguel el patrón del altar mientras se hacía uno de bulto, se compró un cáliz, en el año de 1524 se acabó de techar el coro, ya que la madera la trajeron cargando y ese año se acabó la imagen de San Miguel, en agosto, luego

¹³ En la pintura del biombo que conmemora la llegada del virrey Francisco Fernández de la Cueva, duque de Alburquerque (1702), se pueden ver las dos puertas de madera que guardaron el atrio de la iglesia, la cual tiene su campanario.

la capa para el santo y unas alas de plumas [...] un misal [...] Todo esto bajo la ayuda y consejo de los Franciscanos, los cuales les dijeron que visitaran al Padre provincial para informarle, quien se puso en camino para ver la obra y se declaró el jueves 15 de septiembre de 1524 para su devoción que se celebrara como bautismo de Señor San Miguel por ser judío, [...] aunque faltó la campana (Fernández del Villar, 2000: 18-19, ff. 712-719).

La bendición se hizo el 15 de septiembre de 1524, asistiendo:

el señor Arzobispo don Fray Diego de Contreras, el Padre Provincial Fray Lucas de Morales, el padre Guardián Fray Alonso de Molina y otros reverendos más, tres días hubo misa cantada y nosotros los naturales asistimos sirviendo. En marzo se hizo la Santa Cruz y la Peana que está en el patio. (Fernández del Villar, 2000: 18-19, ff. 712-719).

A partir de este momento, fungió como lugar de sepultura para los feligreses de la doctrina:

Que siempre había de ir a la Parroquia de Señor San José que por si accidente les sucedía que de noche y Dios se acordaba de ellos, como antes les había sucedido, que había personas que se morían sin confesión y amanecía difunto porque en ese entonces no tenía Iglesia, por lo que se iban a enterrar los cuerpos allá y recibíamos los Santos Sacramentos y Santísimo Bautismo y el Santo Sacramento del matrimonio, oíamos misa y nos contábamos, y ahora ya tenemos nuestra Iglesia y ahora dicen que pidamos un padre que nos venga a cuidar [...] y andamos en eso para ir a ver al Padre provincial. Aquí nos dieron un padre para que nos cuide en este pueblo de Señor San Miguel Chapultepec, por el mes

de enero de 1525 en que fue Fray Juan Gaspar y compramos una carreta de cal para hacer el campanario. (Fernández del Villar, 2000: 18-19, ff. 712-719).

De esta manera podemos concluir que la iglesia abrió sus puertas el 15 de septiembre de 1524 y que los religiosos estuvieron atendiendo a la población a partir de enero de 1525. Ello explica por qué se encontraron, en los niveles 6, 7 y 8, los restos de tres adultos y un infante que presentan deformación cefálica intencional –práctica común, impuesta desde el nacimiento para una gran parte de las culturas del México prehispánico (Comas, 1960)– así como limado dental, rito de paso de los individuos cuando ya habían cambiado la dentición (Tiesler Blos, 1998; Cervantes Martínez, 2008: 151).¹⁴ Esos datos permiten opinar que los entierros de adultos corresponden a individuos que sobrevivieron las dos primeras grandes pandemias de viruela en 1521 y de sarampión en 1531 (Malvido, 1982). Lo incipiente de la construcción y asentamiento también puede explicar el entierro de los niños en ollas a la manera prehispánica; en realidad, ellos fueron quienes inauguraron el cementerio aunque no estuviera terminada ni santificada la iglesia. Basándonos en los trabajos arqueológicos, podemos afirmar que las sepulturas encontradas en las excavaciones fueron abiertas en la nave de la iglesia y no en el atrio, ya que la imagen no ofreció restos de maleza, raíces o troncos de árboles que se sembraban generalmente en los atrios y que, en la pintura

¹⁴ Se trata de los entierros 1 (nivel 6), 13 (nivel 8); 28 (nivel 7) y del entierro 28a (infantil), enterrado envuelto en un petate (nivel 6).

del biombo del siglo XVIII, se pueden apreciar muy claramente.¹⁵

La iglesia continuó dando sus servicios como cementerio hasta mediados del siglo XIX, cuando se prohibieron los entierros en las iglesias y se construyeron cementerios a proximidad de las aglomeraciones.¹⁶ Siguiéron las celebraciones de misas y sacramentos que habían empezado desde 1523, tras la conquista material y espiritual de México Tenochtitlan, hasta principios del siglo XX, cuando la iglesia fue demolida por las primeras obras de modernización del bosque de Chapultepec, según los documentos del Archivo Histórico de la Ciudad de México:

¹⁵ En el entierro en matalote extraído de la excavación de la línea 8 del metro de la Ciudad de México, en los alrededores del convento de San Francisco, aparecieron los tocones de los árboles a los lados de un esqueleto, lo que indica que el individuo había sido sepultado en el atrio. Se trata de un indio adulto fallecido algunos años después de la conquista; presenta también deformación cefálica intencional y mutilación dental. Hoy se exhibe en el Museo de la Muerte en San Juan del Río, Querétaro.

¹⁶ El artículo 25 del decreto 4878 “sobre establecimiento de cementerios” (30 de enero de 1857), estipula que “quedan absolutamente prohibidas las inhumaciones en los templos, ermitas, capillas santuarios y en zonas cerradas [...]” (Dublan y Lozano, 1877, t. VIII: 377). Los cementerios debían estar “fuera de las poblaciones, pero a una distancia corta: que se hallen situados, en tanto cuanto sea posible, á sotavento del viento reinante: que estén circuidos de un muro, vallado ó seto, y cerrados con puerta que haga difícil la entrada a ellos, y que estén plantados de los arbustos y árboles indígenas o exóticos que más fácilmente prosperen en el terreno” [...]. *Idem*, art. 7, p. 703. El clero ya no podía administrarlos: el artículo 1 del decreto 5061 (31 de julio de 1859) “declara que cesa toda la intervención del clero en los cementerios y camposantos. Todos los lugares que sirven actualmente para dar sepultura, aun las bóvedas de las iglesias catedrales y de los monasterios de señoras, quedan bajo la inmediata inspección de la autoridad civil”. Véase Dublan y Lozano, 1877, t. VIII: 702.

Hace pocos días fue abierta al culto católico otra capilla muy cerca del bosque, en la calzada que va a Tacubaya, existiendo además otra capilla en la colonia Condesa en un lugar inmediato a la entrada del bosque. Por lo que esta Junta no considera necesaria la capilla dentro del bosque. La Junta ha permitido mientras no había otra pero considera que hoy hay razón que se tiene que clausurar y sea demolida. Firmando el Presidente de la Junta del Bosque Carlos Rincón Gallardo, Agosto de 1912.¹⁷

En otro documento se confirman las órdenes:

Hoy diga al Arzobispo de México que el C. Presidente de la República ha tenido a bien acordar, que dentro del plazo de un mes se sirva clausurar la capilla del pueblo de San Miguel Chapultepec y hacer entrega de ella a esta Secretaría de conformidad con el derecho del 2 de agosto de 1900 al entonces arzobispo de México Señor don Próspero M^a de Alarcón. 17 de octubre de 1912.¹⁸

La iglesia fue demolida un año después, dando la orden al Párroco de San Cosme para que la desalojara y entregara a la Secretaría de Hacienda, lo que sucedió el 13 de diciembre de 1913, cuando pagaron al ingeniero Colom 500 pesos para su demolición.¹⁹ Gracias a la excavación podemos asegurar que se demolió el edificio pero no se tocó el piso, tal vez hubo la intención de no molestar a los muertos.

Muchos años antes, en 1760, el pueblo había tenido que ser trasladado, debido a los

¹⁷ Archivo Histórico de la Ciudad de México (en adelante AHCM), vol. 1241, exp. 25.

¹⁸ *Idem*, exp. 40.

¹⁹ AHCM, vol. 1252, exp. 22 (Junta Superior del Bosque, agosto de 1913).

cambios ecológicos tan terribles que ocurrieron después del desagüe, aflorando la salinidad que invadía las costas del lago y todos los bordes antiguos, haciendo invivible e improductiva la zona.²⁰ Como lo reflejan los censos generales de población, levantados por los gobiernos de los Borbones y del México independiente, el abandono del sitio fue progresivo; indican el proceso de agotamiento del manantial y la despoblación casi total del sitio; en 1910, no quedaban más de 200 habitantes.²¹

CONCLUSIÓN

Empecemos por unir la primera hipótesis con la última. El cerro y su bosque, desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días, continúa siendo un espacio “sagrado”, jardín que ha guardado a muchos muertos en sus entrañas, desde el periodo Formativo hasta el siglo XXI.

San Miguel Chapultepec es un poblado que, según las fuentes históricas, fue concebido expresamente para controlar el agua; sus habitantes llegaron a construir el acueducto en la época de Nezahualcóyotl. Por eso es que no hay rastro de construcción prehispánica en sentido estricto. Si bien en toda el área excavada aparecieron artefactos de cultura prehispánica: cerámica, lítica y concha,

²⁰ En 1760, a los antiguos habitantes del pueblo se les ofrecieron nuevas tierras, debido a la salinidad que imposibilitaba explotarlas con fines agrícolas, a cambio de las que se les habían entregado en el siglo XVI. En esta época, la iglesia de San Miguel Chapultepec seguía proporcionando sus servicios. La documentación sobre refundación del poblado se encuentra en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN) y en la Oficina del Catastro.

²¹ AGN, Censo de población.

correspondientes a distintas épocas de ocupación, no dejan de dominar los materiales Azteca III (1400-1521), así como los del periodo colonial y del siglo XIX (Espinosa Rodríguez, 2006: 63-64). Además, como las aguas del lago fluían en distintas horas y temporadas del día y del año, muchos de los materiales no asociados pudieron llegar desde otros poblados.

La ciudad moderna no pudo comerse a sus muertos, sólo los olvidó bajo sus escombros. En cuanto al cementerio, ¿pertenció al atrio o al piso de la iglesia? Al respecto, podemos concluir que, debido a que la población de San Miguel Chapultepec nunca fue muy numerosa, es posible que no fuera necesario utilizar el atrio que, por otra parte, debió de haber sido muy pequeño, como lo indican las fuentes pictóricas.

Otra conclusión es el carácter mismo de la excavación que se focalizó en el piso interior del templo, mas no en el atrio. En cuanto a los dos neonatos que fueron enterrados de manera tradicional prehispánica, en olla de barro con tapa de cajete, gracias a los estudios de ADN proporcionados por el Cinvestav, a uno de ellos, posiblemente mestizo, se le detectó un gen homocigótico; así que nuestra hipótesis puede confirmar el hecho de que sus cuerpos debieron iniciar el nacimiento del cementerio, aun no estando terminado ni bendecido, como en Chihuahua (Neumann, 1991: 88).

Tanto la experiencia de haber trabajado en otras iglesias-cementerios construidas poco después de la conquista castellana, las excavaciones arqueológicas y los estudios antropológicos, como la documentación histórica, permitieron completar y contestar a buena parte de nuestras hipótesis y desechar de entrada otras propuestas, como las que postularon que se podía tratar de los cuerpos de los

invasores norteamericanos o de participantes en la Guerra de 1847, conocida como “Defensa de Chapultepec”, o bien que se trataba de un panteón del siglo XIX clausurado.²² Estas ideas se apartaron desde el principio, ya que no había restos de uniformes, que los huesos humanos correspondían a distintos pisos de ocupación, y que los grupos de edad correspondían a una población común. Por consiguiente, ¿de dónde más podían provenir los muertos?

De un poblado católico formado muy tempranamente, en los primeros años de la conquista espiritual.

A finales de cuentas, no fue la modernidad de la ciudad la que engulló a nuestros muertos, sino la ciencia y el temor de que los paseantes se desagradaran al estar en estrecho contacto con la imagen de los muertos olvidados bajo sus pies, tal como habíamos propuesto dejarlos.

²² Amparo Gómez Tepexicuapan, investigadora del Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec, propuso que en dicho espacio nunca hubo asentamiento ninguno.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe, 1999, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid. [1ª ed. en francés, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977].
- CERVANTES MARTÍNEZ, Jorge, 2008, “La antigua iglesia de San Miguel Chapultepec y sus entierros”, *Arqueología*, 39, septiembre-diciembre, pp. 142-154.
- COMAS, Juan, 1960, “Datos para la historia de la deformación craneal en México”, *Historia Mexicana*, vol. 9, núm. 4, abril-junio, pp. 509-520.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, 1984 [1611], *Diccionario de la lengua castellana o española. Compuesto por el licenciado don Sebastián de Covarrubias Orozco, capellán de Su Magestad, Maestrescuela y Canonigo de la santa Yglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición. Dirigido a la Magestad Católica el Rey Don Felipe III, nuestro señor, con privilegio, en Madrid, por Luis Sánchez, impresor del Rey Nuestro Señor, año del señor MDCXI*.
- DUBLÁN Manuel y José María LOZANO, 1877, *Legislación Mexicana o Colección completa de las disposiciones legislativas expedida desde la Independencia de la República ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano*, México, Imprenta del comercio de Dublán y Chávez, a cargo de M. Lara (hijo), calle de Cordobanes, núm. 8, 41 tomos.
- ESPINOSA RODRÍGUEZ, Guadalupe, 2006, “Investigaciones recientes en Chapultepec”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 77, enero-febrero, pp. 62-67.
- , 2005, “Jardín de Leones, un cementerio virreinal en Chapultepec”, Informe no publicado, Sección Arqueología, México, Museo Nacional de Antropología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FERNÁNDEZ DEL VILLAR, Miguel Ángel, 2000, *Documentos para la historia de Chapultepec*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, 1946, *Sucesos y Diálogos de la Nueva España*, prólogo y selección de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.
- GARCÍA PANES Y ABELLÁN, Diego, 1975 [1790], *Panorama de Anáhuac*, selección de láminas y textos tomados de los tomos III y IV del *Theatro de Nueva España*, edición de José Ignacio Echegaray con introducción y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Celanese Mexicana, San Ángel Ediciones.
- GERHARD, Peter, 1970, *Geografía Histórica de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LINNÉ, Sigvald, 1948, *El Valle y la Ciudad de México en 1550. Relación histórica fundada sobre un mapa geográfico, que se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Upsala*, Suecia, Stockholm, Statens Etnografiska Museum, New Series N° 9.
- MALVIDO, Elsa, 2008, “El camino de la primera viruela en el nuevo mundo, del Caribe a Tenochtitlán, 1493-1521”, *Revista Cultura y Religión*, vol. 2, núm. 3, pp. 1-12.
- , 1982, “Cronología de las epidemias y hambrunas en la época colonial de México (1519-1810)”, en Florescano, Enrique y Elsa Malvido (eds.), *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, vol. 1, pp. 171-178.
- MALVIDO, Elsa, Josefina MANSILLA y José A. POMPA, 1986, “Un cementerio indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México”, *Trace*, núm. 10, pp. 39-51.

- MARROQUÍN Y RIVERA, Manuel, 1914, *Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México*, México, Muller y Hermanos.
- MONTERROSO, Mariano, 1979, *Manual de símbolos cristianos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MUSSET, Alain, 1992, *El agua en el Valle de México. Siglos XVI-XVIII*, México, Pórtico de la ciudad de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- NEUMANN, P. Joseph, 1991, *Historia de las rebeliones en la Sierra Tarahumara, (1626-1724)*, traducción del latín por Joaquín Díaz Anchondo y Luis González Rodríguez, introducción y notas de Luis González Rodríguez, Chihuahua, Editorial Camino, Colección Centenario núm. 8.
- OROZCO Y BERRA, Manuel, 1880, *Historia antigua de la conquista de México*, México, Tipografía de Gonzalo A. Esteva, San Juan de Letrán núm. 6, 4 vols.
- SOLÍS OLGUÍN, Felipe, 2002, "Chapultepec, espacio ritual y secular de los *tlatonani* aztecas", *Arqueología Mexicana*, núm. 57, septiembre-octubre, pp. 36-40.
- TIESLER BLOS, Vera, 1998, *La costumbre de la deformación cefálica entre los antiguos mayas: aspectos morfológicos y culturales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica 377.

LA “VECINDAD AL CIELO”: LA POBLACIÓN DE NUEVA ESPAÑA ANTE LA “CARRERA POR LA SALVACIÓN”

NADINE BÉLIGAND

En la Nueva España, el injerto del cristianismo se materializó en la construcción de iglesias, conventos-escuelas-talleres y monasterios cuyos proyectos estaban a cargo de las órdenes mendicantes (llegadas a partir de 1524), del cabildo y del virreinato, todo esto apoyado desde Madrid mediante el Real Patronato. La mayoría de los moribundos querían ser enterrados dentro de las iglesias, en la parroquia de su devoción, en las capillas conventuales. Las iglesias elegidas prioritariamente eran las que estaban dotadas de indulgencias y podían ayudar más eficazmente a los difuntos a liberarse de sus tormentos, así como las iglesias en las que oficiaban los ministros de culto considerados los más devotos, capaces de ayudar a los difuntos con sus oraciones y su dedicación.

La inhumación dentro de los recintos sagrados se enraizó muy tempranamente después de la conquista. Conocemos estas prácticas gracias a la arqueología del perio-

do colonial –así como se pudo apreciar en el capítulo anterior–,¹ a la legislación en materia sepulcral, a los testamentos y a los pocos testimonios iconográficos. En el siglo XVI, los espacios sepulcrales fueron administrados por la población y en segundo lugar por los religiosos. Es lo que permitió que se mantuvieran algunas prácticas rituales como las “sepulturas privilegiadas” en el corazón de los centros urbanos. En el siglo posterior, en cambio, fueron los religiosos quienes gestionaron la muerte en sus espacios conventuales y las órdenes femeninas cuyos monasterios fueron erigidos principalmente en el siglo XVII.

Lo que proponemos aquí es un breve balance acerca del estado de nuestros conocimientos en este campo.

¹ Elsa Malvido, “La iglesia-cementerio de San Miguel Chapultepec. Imágenes de la muerte olvidada”.

LAS IGLESIAS-CEMENTERIOS

La voluntad de ser inhumado cerca de un lugar sagrado remonta a la época paleocristiana; los fieles buscaban la proximidad de las sepulturas de los mártires de la fe, esperando así poder beneficiarse de sus virtudes redentoras. La noción de entierro *ad sanctos* (Ariès, 1977: 36) se ha ido extendiendo a la de *apud ecclesiam*, que hace de toda la iglesia un edificio sagrado donde todo moribundo esperaba encontrar refugio. Pese a que en Europa muchos concilios y sínodos celebrados desde la Edad Media recordaban constantemente la prohibición teórica de enterrar los cadáveres en las iglesias (Rodríguez Álvarez, 2001: 37), el entierro en el cementerio no era mayoritario a finales del siglo xv (Chaunu, 1975: 273). En Aviñón (Francia), miles de personas pidieron que las lápidas de sus predecesores fueran transportadas del cementerio a la iglesia. En el siglo xv, 80% de los testadores pide ser inhumados en las iglesias (Chiffolleau, 2011 [1980]: 166-169).

En la Nueva España, las primeras capillas funerarias fueron fundadas en la época del obispo Juan de Zumárraga. Luego, el 18 de julio de 1539, Carlos V promulgó una ley que concedía a los indios la libre elección del lugar de su entierro, iglesia o convento, sin que las autoridades episcopales pudieran poner allí ningún obstáculo² (*Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, 1841, t. 1: 105). La elección de otro lugar de entierro siempre fue posible

si la familia obtenía una licencia del obispo (Pascua Sánchez, 1984: 129).

Las sepulturas acondicionadas en el interior de las iglesias consistían a menudo en un simple entierro bajo las losas del edificio cuya profundidad era bastante modesta, salvo para los cadáveres contaminados por alguna epidemia, en cuyo caso las fosas se excavaban a tres o a tres y medio metros de profundidad y se cubrían con cal. No era raro ver huesos aflorando a la vista de los fieles que venían a la misa. A través de la famosa escena del sepulturero que entierra de prisa, donde Hamlet contempla el cráneo de Yorick, el bufón del rey, o cuando evoca el cuerpo ahogado de la blanca Ofelia, o incluso desde Goethe contemplando el cráneo de Schiller, la literatura ha inmortalizado este estado de cosas.

A partir del siglo XIII, en la Europa cristiana, aparecieron inscripciones funerarias en forma de lápidas destinadas a individualizar el lugar de inhumación del difunto en un espacio colectivo. Hasta el siglo XVIII, se podía leer el nombre del individuo, la fecha de su muerte e incluso algunos datos biográficos (Pascua Sánchez, 1984: 43). En la Nueva España, por el contrario, parece que el anonimato de los entierros, derivado del pensamiento cristiano primitivo, siguió siendo la norma, considerándose tal vez el entierro *ad sanctos* como una promesa suficiente de eternidad. Pero es sobre todo porque se consideraba irreverente que los vivos pisaran con el pie la cruz grabada, o el anagrama de María o el de Jesús, que indicaba el emplazamiento de una sepultura.

El capítulo 24 del “texto para renovar el primer concilio provincial mexicano” (1555) estipula “que en el suelo de las losas de las sepulturas no se pueda esculpir cruz alguna” (Carrillo Cázares, 2006, t. 1, vol. 2: 631). Aunque la iglesia era el lugar más frecuente de inhumación, las actividades sepulcrales

² “Encargamos á los arzobispos y obispos de nuestras Indias que en sus diócesis provean y den orden como los vecinos y naturales de ellas se puedan enterrar y entierren libremente en las iglesias ó monasterios que quisieren y por bien tuvieren, estando benditos el monasterio ó iglesia, y no se les ponga impedimento”. Libro 1, título XVIII, ley 1: “El emperador D. Carlos V, en Madrid, á 18 de julio de 1539: De las sepulturas y derechos eclesiásticos”.

no debían interferir con la circulación en la iglesia ni con los oficios. La pompa estaba estrictamente prohibida; entre otras cosas, las familias no podían dejar las telas negras que señalaban su luto en las paredes de la iglesia y, en el momento del funeral, el número de velas era limitado (Carrillo Cázares, 2009: 352). Finalmente, los indios no podían organizar “comidas en sus mortuorios”³ (Carrillo Cázares, 2006, t. 1, vol. 2: 701, 761) y menos aún “[hacer] girar a los combidados porque esto [sabía] a gentilidad”⁴ (Carrillo Cázares, 2006, t. 1, vol. 1: 392).

Los entierros estaban sujetos a normas relativas a la manera de inhumar el cuerpo. Su disposición debía corresponder a la que estipulada la Iglesia católica; el difunto debía ser colocado en una posición devota, con las piernas estiradas y las manos cruzadas sobre el pecho; la práctica tradicional era orientar la cabeza hacia el oeste para que el difunto mirara hacia el este, donde se pensaba que Cristo aparecería en la resurrección.

Si los moribundos habían elegido por última morada las parroquias o los conventos, es porque cada iglesia era literalmente dueña de sus muertos y recibía limosnas en nombre de ellos. Con todo, aunque pagaran derechos, las familias no eran “propietarias” de las sepulturas (Carrillo Cázares, 2009: 351). Al cabo de un año, durante el cual la familia traía ofrendas a sus difuntos, el emplazamiento se volvía común y podía ser utilizado de nuevo para enterrar a otro individuo.⁵ Los huesos del difunto que le prece-

dieron eran llevados al osario. Las sepulturas “particulares” en cambio eran consideradas perpetuas por los sucesores. En España, cuando asistían a misa, las mujeres se aseguraban de sentarse donde estaban sepultados sus antepasados (Martínez Gil, 1993: 443).

Los religiosos eran favorables a los entierros en las iglesias, porque las cofradías y hermandades se multiplicaban; algunos personajes erigían allí capillas, altares, instauraban misas y sufragios por los difuntos. La fundación de una capilla era el hecho de una familia privada, o de una cofradía. Semejante fundación implicaba a la vez la construcción del edificio, ubicado bajo una advocación particular –en función de las devociones privilegiadas por las instituciones fundadoras– que comprendía el lugar de culto propiamente dicho, con un altar, así como una bóveda funeraria colectiva para los fundadores⁶ (Chiffolleau, 2011 [1980]: 179; Martínez Gil, 1993: 438-439). Además, el servicio del lugar por un sacerdote o capellán designado, a quien se le pagaba un ingreso, también formaba parte de la administración de estos edificios.

Las funciones de los conventos y monasterios eran igualmente de naturaleza funeraria. El típico complejo conventual de la Nueva España incluye el propio convento donde residen los frailes de las órdenes mendicantes, al que se añade la iglesia para la celebración del culto y un amplio patio atrio, sobre el que se abre una capilla abierta para la celebración

³ *Decretos sobre lo mandado en el Primer Concilio Mexicano de 1555*, cap. 93, f. 387r.

⁴ *Memorial del Dr. Hernando Hortiz de Hinojosa en el sancto concilio*, 30 de enero de 1585, f. 228.

⁵ Véase en esta parte el capítulo de Régis Bertrand, “La exhumación, una práctica discreta. El caso francés”.

⁶ Jacques Chiffolleau ha mostrado que, a finales del siglo xv, “la llegada masiva de los cuerpos en las iglesias” concernió a todos los grupos. No obstante, las capillas funerarias más suntuosas eran las de los nobles, de los mercaderes y del alto clero. Para la España del siglo xvi, Fernando Martínez Gil ha evidenciado que las capillas y altares particulares construidos en las iglesias condujeron a una forma de “privatización” de los espacios sepulcrales.

de servicios y predicación al aire libre. El lugar de enterramiento máspreciado, por supuesto, es la iglesia, a falta de lo cual la elección recae sobre los anexos del edificio, que también son lugares consagrados: patios, atrios, capillas, etcétera (figura 1).

En el caso de las sepulturas abiertas en iglesias conventuales, el cuerpo del difunto era transportado delante de los religiosos, quienes se encargaban de la velada funeraria recitando el salterio⁷ (Chélini, 1996: 408). Un ejemplo de la rápida integración de las prácticas cristianas con respecto a la santidad de la inhumación en las mentalidades indígenas es el proceso inquisitorial, llevado a cabo en 1557 contra Catalina García y el indio Domingo de Chiahuastepec (Oaxaca), acusados de haber enterrado secretamente a un indio no bautizado en el atrio de la iglesia local (Rodríguez Álvarez, 2001: 70).⁸ Se subraya claramente el carácter sagrado de la iglesia: a los ojos de los nativos, el edificio cristiano imponía un cierto poder que los empujaba a ser enterrados allí, aunque no hubieran recibido el sacramento del bautismo.

La connotación profundamente escatológica de la pastoral de los primeros misioneros dio sus frutos en la mentalidad india: ante la muerte, todos los medios eran buenos para tranquilizar las angustias, empezando por el recurso, aún tardío o incluso prohibido como es el caso aquí, a la nueva religión, que parecía gozar de gran poder ante la eminencia de la muerte.

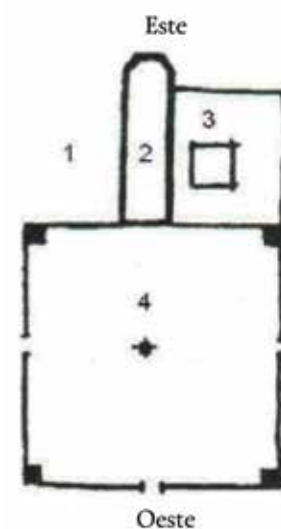
La nave de la iglesia y sus eventuales capillas constituían los lugares privilegiados de entierro de los cuerpos. Como eran los indios quienes las construían, no dudaron en inser-

tar elementos decorativos de la época prehispánica. En Xochimilco, por ejemplo, la fachada de la iglesia del antiguo convento de San Bernardino de Siena presenta bajorrelieves en forma de espiral y círculos concéntricos que representan al *chalchihuitl*, símbolo asociado al agua y a las divinidades del agua que se representa siempre en el tocado, pecho y escudo de Tláloc y Chalchiuhtlicue. Pero este glifo también significa un rango, una función, un antropónimo. En los frisos de los palacios, los círculos indicaban “las casas de personas principales” (*Códice Florentino*, 1979 [1577], libro XI, f. 241v).

A pesar de las restricciones impuestas por los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585⁹ (Carrillo Cázares, 2009: 158), las capillas particulares, adosadas a iglesias y conventos, fueron adquiriendo cada vez más importancia, hasta el punto de triplicar o incluso cuadruplicar la superficie de conventos y monasterios urbanos en la primera mitad del siglo XVIII (Béligand, 2007). Sin embargo, todos los usos de estos espacios estaban claramente definidos de acuerdo con el estatuto o función de la persona fallecida. Por último, los cementerios adyacentes a iglesias y hospitales no eran sitios de entierro privilegiados, pero eran indispensables, especialmente en tiempos de epidemia.

Dado que las fuentes escritas son algo escasas sobre los espacios de inhumación, parece indispensable interesarse en la arqueología del periodo colonial, al menos en los tra-

Figura 1. Plano típico de un convento del siglo XVI.
1. Jardín. 2. Iglesia. 3. Convento. 4. Atrio.



⁷ Esta tradición es atestiguada desde la Edad Media.

⁸ La autora cita AGN, Inquisición, vol. 43, exp. 1, ff. 1-9; AGN, General de Parte, vol. 13, exp. 119, f. 135 v.

⁹ “Ningún cabildo, cofradía, comunidad, beneficiado ni mayordomo, puedan [...] dar capillas o entierros en propiedad [...] sin licencia del prelado”. *Original de los Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585), Libro Tercero, Título 8, ff. 105r-v: “De la conservación de los bienes de la iglesia y su usurpación”.

bajos publicados por algunos arqueólogos que dirigen los programas de rescate.¹⁰

ARQUEOLOGÍA COLONIAL E HISTORIA

Las contribuciones de la arqueología a la historia son bien conocidas, especialmente por los historiadores *antiquisants* y los medievistas, como lo demuestra la literatura dedicada a la arqueología del cementerio medieval (Durand, 1988; Galinié y Zadora Rio, 1996; Lauwers, 1997a; Lauwers, 1997b). El interés de los historiadores por los trabajos arqueológicos, en particular los que emanan de las excavaciones de cementerios o iglesias, se ve matizado por una cierta reserva legítima en cuanto a las apreciaciones y los peligros de extrapolar a un conjunto cultural conclusiones circunscritas por la escala de observación.

Una de las principales dificultades en la historia de las prácticas funerarias de las sociedades modernas es la insuficiencia de fuentes; para los siglos XVI-XVII, los testamentos de indios y las constituciones de cofradías proporcionan poca información sobre los rituales funerarios. Por lo que toca a las representaciones, los cementerios y las sepulturas no fueron temas de inspiración buscados por los artistas. Así, en la pintura de caballete o en los frescos, la representación de los elementos necrológicos en los paisajes figurativos es relativamente insignificante; en las representaciones de ciudades o pueblos del siglo XVII, las alusiones a los espacios sepulcrales se presentan sólo en forma de recintos o calvarios. Es probable que hubiera poco que pintar, tal vez unas cuantas

cruces de madera, como todavía era el caso en el siglo XIX. Las expectativas se dirigen entonces hacia la arqueología que, al proporcionar rastros materiales, nos ayuda a comprender los modos de sepultura en su contexto, las relaciones entre hábitat y sitios de enterramiento, entre complejidad del ritual de enterramiento y estatus del individuo (Durand, 1988). La información más o menos accesible procede de las operaciones de rescate, con todos los límites impuestos a esta disciplina, en términos de tiempo dedicado a la prospección; en las iglesias, monasterios o conventos urbanos, las intervenciones se limitan a zonas predeterminadas. Sin embargo, los ejemplos sacados de los contextos arqueológicos permiten aprehender la gestión de los espacios sepulcrales, así como la práctica de los enterramientos secundarios.

Como han demostrado las prospecciones arqueológicas, la mayoría de los muertos fueron enterrados bajo el piso de las iglesias. La nave de cada iglesia estaba dividida en secciones: desde la capilla mayor hasta la puerta principal. Las excavaciones realizadas en la catedral de Guadalajara y en la iglesia de Mixquic revelaron un conjunto de fosas alineadas perpendicularmente a la nave; la de la catedral de Guadalajara estaba dividida en 471 espacios sepulcrales, cada uno de los cuales tenía un costo específico, dependiendo de la ubicación de la sepultura. Las más onerosas, las de los fundadores y benefactores de la catedral, de familias de notables, se abrían en la capilla mayor; cuanto más se alejaba del altar hacia el portal oeste, más disminuía el precio del entierro. En la iglesia de Mixquic, se ha descubierto un conjunto de 60 esqueletos alineados perpendicularmente a la nave, en posición decúbito supino, orientados de este a oeste, de suerte que pudieran mirar hacia el altar mayor, hacia el oriente.

¹⁰ Trabajos publicados en la colección Arqueología de Salvamento del INAH.

Para facilitar el acceso a los espacios sepulcrales, las losas no eran demasiado gruesas. En la iglesia del convento de Tlalmanalco, el piso estaba hecho con tablas de madera, cada una dotada de un agujero donde colocar los dedos a fin de levantar la tabla y así acceder a la fosa. En la iglesia del santuario de Chalma, cada escotilla de *parquet* estaba equipada con anillos que permitían levantarla y cerrarla sin esfuerzo.

Otra campaña de excavaciones que merece la atención es la que se desarrolló entre 1974 y 1975 en la jurisdicción de Huexotla (Estado de México), a 2,6 km del pueblo de Huexotla y a 4,3 km de la hacienda de Chapingo (Malvido, Mansilla y Pompa, 1986). Tras la “gran pestilencia” (peste o tifo merino) de los años 1545-1548, la jurisdicción de Huexotla conoció una caída demográfica de alrededor de 80% de sus efectivos: la política de *congregación* se aplicó entonces a los 13 pueblos sujetos cuyos sobrevivientes fueron agrupados en Huexotla, donde la iglesia fue terminada en 1569. Las iglesias de los “sujetos de doctrina” eran probablemente pequeños edificios de madera, provistos de techos de tejamanil. Cuando se hizo la congregación, fueron destruidas (el emplazamiento del altar fue entonces indicado por una cruz de madera), pero los cementerios fueron conservados y protegidos por cercados para que los sobrevivientes pudieran seguir venerando a sus muertos. Como lo indican los resultados de las excavaciones, las fosas fueron abiertas bajo la nave de la iglesia de algún pueblo de visita (cuyo nombre se desconoce) abandonado en 1562. Al inicio de la prospección, los arqueólogos pensaron que podría tratarse de un cementerio alejado de la cabecera, ya que no había evidencia de una construcción sólida. Luego, sus investigaciones pudieron demostrar que se trataba de un cementerio abierto

debajo del piso de una pequeña iglesia construida con materiales perecederos; cuando la iglesia fue abandonada, se erigió un altar temporal. Los 60 individuos rescatados fueron inhumados allí entre 1525 (principio de la evangelización) y 1600, fecha en la que los cementerios de los pueblos de visita desaparecieron tras la utilización de las tierras como pastizales, fenómeno común en los siglos XVI-XVII, en las regiones en donde la invasión de los rebaños contribuyó a la despoblación.

Las inhumaciones (67% de adultos y 33% de niños) se hicieron de manera directa, a una profundidad comprendida entre 0,70 metros y 1,20 metros; los individuos fueron colocados boca arriba, con los brazos flexionados perpendicularmente al tórax y los pies cruzados; la cabeza orientada hacia el oeste, los pies hacia el este. Varias inhumaciones asocian a un hombre y una mujer; seis mujeres y tres hombres fueron enterrados con niños colocados en la parte delantera de sus piernas. Una sepultura que reúne a una mujer y a tres niños fue encontrada fuera de la nave, lo que podría indicar un entierro clandestino.

En la historiografía de la arqueología colonial, Huexotla sirvió de modelo para explicar contextos arqueológicos similares, en particular el cementerio de San Miguel Chapultepec.¹¹ En otras circunstancias, un gran número de enfermos y moribundos no podía escoger su última morada. Cuando la muerte era inexorable, llevándose a un individuo, a una pareja, a un adulto y a su hijo, o a toda una familia, los religiosos organizaban los entierros cuidando recoger los restos de los afines en un mismo espacio. En todos los hospitales era necesario preparar a los moribundos para los últimos sa-

¹¹ Véase en esta parte el capítulo de Elsa Malvido, “La iglesia-cementerio de San Miguel Chapultepec. Imágenes de la muerte olvidada”.

cramentos, organizar sus funerales, responder a sus peticiones de misas en las capillas, etcétera. En los hospitales de la capital, desde el siglo XVI, la gestión de los enterramientos fue una de las prioridades de los religiosos.

Las excavaciones arqueológicas del cementerio de Huexotla pusieron al descubierto las tumbas de personas que querían ser enterradas con sus bienes más preciados. Entre ellos, el entierro 43 consiste en dos individuos, un hombre y una mujer, enterrados uno al lado del otro, con un niño de corta edad colocado entre ellos. La mujer fue enterrada sosteniendo en su mano derecha una moneda de plata de un real,¹² que data de los años 1570-1580. Esta pareja podría ser de linaje noble; serían caciques quienes habrían buscado mostrar su diferencia llevando consigo este real, la moneda sirviendo de ofrenda (Malvido, Mansilla y Pompa, 1986: 47).

El individuo 21 fue enterrado con un collar de vidrio de color verde y una medalla de plata de la primera mitad del siglo XVI; está grabada con la efigie de Nuestra Señora de la Asunción y los tres clavos de la crucifixión en un lado y una Purísima Concepción, patrona de los franciscanos, en el otro. La importancia del personaje puede apreciarse en el emplazamiento de su sepultura, justo al lado del altar erigido en el cementerio. Elsa Malvido interpretó este entierro como el de un fiscal o de un alguacil de la doctrina. En el seno de las parroquias, el fiscal era la persona más cercana a los religiosos: se encargaba de que los habitantes fueran a misa y a las principales fiestas religiosas y tenía que encargarse también de la iglesia y del cementerio (Carrillo Cázares, 2007: 137). Por regla general, se elegía por fiscal a una persona que

¹² El real de a ocho es una moneda de plata que equivale a la octava parte del peso de oro.

conocía bien la doctrina; para que su autoridad fuera reconocida, tenía que llevar una vara de justicia (Béliand, 1995). Dicho personaje está enterrado con el codo derecho doblado hacia el hombro y los dedos doblados; este gesto parece indicar que tenía un objeto (tal vez una vara de justicia) en la mano al momento en que fue inhumado. Este signo distintivo puede interpretarse como una especie de salvoconducto, una señal que debía permitir a sus jueces identificarlo.

Entre las primeras iglesias conventuales que sirvieron de lugares de sepultura, cabe destacar el convento de Corpus Christi en Tlalnepantla¹³ (de la provincia franciscana), lugar emblemático en el camino de conversión del venerable Sebastián de Aparicio, que habría encontrado entre los franciscanos de este convento las respuestas a sus aspiraciones humanísticas y teológicas (Ragon, 2000).

Hace unos 10 años, durante las obras de restauración de la iglesia del antiguo convento, un equipo de arqueología de salvamento descubrió varias inhumaciones realizadas en la nave de la iglesia a finales del siglo XVI, o sea unos 40 años después del final de las obras de edificación.¹⁴ Dos pozos de sondeo y una “zona extensiva” de excavaciones arrojaron un total de 10 esqueletos. En el primer pozo se descubrieron cuatro individuos, identificados como indios adultos (gracias a restos de pelo y de piel), así como tenues rastros de ataúdes de pino de finales del siglo XVI (Quiles Gutiérrez, 2006: 19). Fueron inhumados en el centro de la nave, en posición de decúbito dorsal, con los antebrazos doblados en ángulo recto sobre el

¹³ Desde 1964, la iglesia se ha convertido en la catedral de Corpus Christi de Tlalnepantla.

¹⁴ Según Ponce, la iglesia estaba acabada en 1586; la puerta lateral indica la fecha de 1587. Tal vez construida por Francisco Becerra, sufrió un incendio en 1566, lo que explica su finalización tardía.

vientre, la cabeza hacia el oeste y los pies hacia el este, en dirección del presbiterio. Esta orientación indica que podría tratarse de personajes que desempeñaron un papel particular en el seno del convento. Tres cadáveres fueron enterrados en sudarios cosidos y no sostenidos por un alfiler (no se encontró ninguno en el lugar); se usó un hábito franciscano como mortaja para el cuarto individuo.

Así como lo subrayamos para la parroquia de Calimaya Tepemaxalco (Béligand, 2004), numerosos moribundos desearon vestir el hábito de san Francisco, por una parte porque el santo gozaba de una gran influencia desde el siglo XVI por haber recibido indulgencias de varios papas, y también porque la orden franciscana encarnaba una abertura social que explica su éxito (Chiffolleau, 2011 [1980]: 268). Desde Nicolás IV, el santo gozó de gran popularidad; fue considerado el “segundo Cristo encarnado”, dotado de las facultades de intercesor por las almas del purgatorio; además, la devoción de la Inmaculada Concepción estaba ligada a la orden franciscana. San Francisco también es apreciado por su humildad, una cualidad con la que todos quieren identificarse en el umbral de la muerte. Así, tanto los ricos como los pobres solicitan una misa de réquiem con diácono, subdiácono; prevén ofrendas de pan, vino, y cera. Aún a finales del siglo XVIII, 50% de la nobleza de México eligió el convento de San Francisco. Además, la mayoría de las capillas construidas alrededor del atrio eran fundaciones de particulares y cofradías¹⁵ (Zárate Toscano, 2000: 252-258, plano 6.2: 253).

¹⁵ Las capillas de las familias Servitas, Aránzazu y Burgos por ejemplo. El conde de Santiago Calimaya poseía incluso un sepulcro familiar en la sacristía, cuya familia era la patrona.

El segundo pozo de sondeo reveló el entierro de un indio adulto colocado en posición de decúbito dorsal con las manos unidas en el pecho, en la misma dirección que los individuos anteriores, los pies orientados hacia el presbiterio y la cabeza orientada hacia la puerta oeste de la nave. En medio de los vestigios del ataúd de madera se encontraron restos de un sudario blanco (Quiles Gutiérrez, 2006: 24). Este individuo fue enterrado cerca del altar y exactamente en el eje central de la nave, lo que parece indicar un rango social más elevado que el de los otros personajes inhumados.

Los entierros 6 y 7 corresponden a dos adultos enterrados en posición de decúbito supino, los antebrazos doblados perpendicularmente al pecho, en un ataúd de madera del que subsisten rastros, así como los clavos. Los cuerpos tienen la misma orientación que los anteriores; se han recogido fragmentos de un hábito franciscano, pegados con tierra en las piernas de la sepultura 6 (Quiles Gutiérrez, 2006: 29). El estudio de las relaciones estratigráficas mostró que cuando el individuo 7 fue enterrado, el individuo 6 fue desplazado y, durante este trastorno, fue parcialmente destruido: faltaban los miembros inferiores del cuerpo. Estos dispositivos de inhumación comprueban que los restos más recientes desplazaban a los más antiguos y, en este caso particular, podría haber sido un accidente durante el enterramiento del individuo 7, ya que el esqueleto 6 fue movido por completo.

Cualquiera que sea la razón de esta destrucción involuntaria de una parte del esqueleto, estos sondeos confirman que en todas las actividades conventuales de inhumación, las sepulturas de los laicos se realizaron efectivamente en la nave, que se cuidaba de enterrarlos con un sudario o un hábito, en

Figura 2. Don Juan Inica Atocpa y don Pedro Izcuicuitlapilco, fundadores de Actopan, con fray Martín de Asebeido, religioso agustino. Fresco situado al pie de la escalera que da acceso a la planta alta del claustro. Convento de Actopan, Hidalgo.

Fotografía de Nadine Béligand.

ataúdes de madera, con el fin de salvaguardar la integridad de los cuerpos.

La imposibilidad de identificarlos, en ausencia de estela o placa funeraria, hace las cosas más complejas. ¿Quiénes podrían ser estos indios que tuvieron el privilegio de ser enterrados en la nave y sobre todo de permanecer allí sin haber sido desplazados? Formulemos algunas hipótesis.

Estos individuos podrían ser miembros de la nobleza indígena, cofundadores del convento, o al menos donantes de las tierras para construir los edificios. En el monasterio de Actopan, los fundadores indios del convento

fueron representados como tales; sus retratos se encuentran al pie de la escalera que da acceso a la planta alta del claustro (figura 2).

Pareció natural vincularles al apostolado asociándolos a la fundación del convento. De hecho, eran muchos los indios que participaron a la creación de estos microcosmos franciscanos: intérpretes, alguaciles de la doctrina, fiscales, pintores, escultores, cantantes, músicos, monaguillos, fundadores de las cofradías, la mayoría de ellos de nobleza secundaria, cercanos o relacionados con los caciques.

Como lo escribía Motolinía, muchos indios convencidos por la nueva fe ayudaban



espontáneamente en la construcción de iglesias, destruían sus ídolos, llevaban la cruz ante los religiosos, a semejanza de “uno de los tres principales señores de Cuitlahuac”, bautizado por Martín de Valencia bajo el nombre de don Francisco, quien erigió varias iglesias en Cuitláhuac:

La vida y muerte de este buen indio fue gran edificación para todos los otros Indios, mayormente los de aquel pueblo de Cuitlahuac, en el cual se edificaron iglesias; la principal advocación es de San Pedro, en la obra de la qual trabajó mucho aquel buen Indio Don Francisco; Es iglesia grande de très naves, hecha a la manera de España. (Motolinía, 1914 [1569]: 102).

Fue honrado como uno de los fundadores de la religión cristiana en el pueblo.

En Tlalnepantla, se puede plantear la hipótesis de una verdadera colaboración entre religiosos e indios, ya que para fundar esta nueva doctrina los franciscanos se apoyaron en los caciques de Tenayuca (Gibson, 1984: 60-61) y Teocalhueyacan, quienes se concertaron en dar las tierras necesarias a la traza de la congregación de Tlalnepantla (“la tierra de en medio”), ubicada en el cruce de sus territorios. Tlalnepantla contaba con dos gobernadores, uno para los otomíes de Teocalhueyacan, el segundo para los nahuas de Tenayuca; la iglesia, terminada en 1585, pero utilizada desde 1556 (la fundación data de 1555), respetó esta división, atribuyéndose cada mitad a uno de los dos grupos.¹⁶ A principios del siglo XVII, Tenayuca y Teocalhueyacan¹⁷ fueron absor-

bidos como sujetos de Tlalnepantla pero sin perder su identidad política (Gibson, 1984: 61, 191), ya que las ciudades continuaron conservando a sus gobernantes indígenas hasta el siglo XVIII.¹⁸

Las sepulturas encontradas en la iglesia parecen reflejar esta situación particular y se puede contemplar que los indios enterrados allí son los gobernadores o caciques-gobernadores de las dos parcialidades. Ellas dan testimonio de una negociación para obtener el reconocimiento de su estatus en el espacio sagrado que han contribuido directamente a crear. La integridad de los esqueletos se debe probablemente al hecho de que las sepulturas estaban controladas por la población india de ambos gobiernos. Si bien se trata, como todo lo lleva a creer, de los cofundadores de la congregación, sus descendientes probablemente honraron periódicamente su memoria y nunca habrían aceptado ver los restos de sus antepasados desplazados.

LA “VECINDAD AL CIELO”

El tiempo que se consideraba necesario para las honras a los difuntos se fijó en un año; al final de la misa de aniversario, se acababa el periodo de luto.

el *tlatoani* era, o bien Acamapich, descendiente de Moctezuma, o bien el propio Moctezuma. Los estatutos políticos no están muy claros; según algunas fuentes, Tenayuca siguió siendo cabecera.

¹⁸ Don Felipe del Castillo y Rojas, cacique y gobernador de los nahuas de Tlalnepantla en 1716, era el heredero de un linaje *tlatoani*; una de sus hijas fue admitida como religiosa del monasterio de Corpus Christi fundado en la ciudad de México para acoger exclusivamente las mujeres jóvenes procedentes de la alta nobleza india, así como las cacicas (Muriel, 1963; Gallagher, 1992; López Mora, 2011).

¹⁶ Esta configuración se encuentra también en la congregación de Calimaya y Tepemaxalco en 1562.

¹⁷ Tenayuca era considerada como la más importante. Según las fuentes analizadas por Gibson, en 1519,

Como lo recuerda el Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585, las “tumbas” debían ser removidas después de las exequias y, eventualmente, colocadas de nuevo el día de la misa de aniversario, se prohibió erigir sepulcros de piedra que excedieran el nivel del suelo bajo pena de excomunión. Uno de los decretos especifica que durante un periodo fijado entre nueve y 30 días¹⁹ (Carrillo Cázares, 2009: 163), exactamente allí donde se había erigido una plataforma o una “tumba” (pequeño armazón de madera en forma de ataúd), colocada sobre el piso el día del entierro y luego durante la celebración de la honra (misa celebrada por el difunto pocos días después de su muerte), y en el transcurso de la misa de aniversario, los sobrevivientes podían acompañar sus oraciones con ofrendas. Cuando se retiraba la “tumba”, se seguían introduciendo ofrendas en la iglesia, en el lugar donde se encontraban sepultados los restos venerados: se llevaban flores, cera, incienso, agua, comida a los difuntos, especialmente el 2 de noviembre. La conmemoración de los muertos “no debía ir más allá del 15 de diciembre”, lo que significa que el 2 de noviembre era probablemente sólo el comien-

¹⁹ “Porque se guarde el decoro debido al templo sancto donde se celebran los divinos officios y se quite todo aquello que puede ser estorvo o impedimento para gozar dellos, los que asisten en la iglesia y por otros justos respectos [...], se ordena y manda que a ninguna persona de cualquier estado o preminencia que aya sido, se le ponga tumba sobre su sepultura, si no fuere los días del entierro, honras y cabo de año, no se hagan en las iglesias sepulcros de piedra, madero o otra cosa, que excedan en la altura de el suelo o pavimento dellas, so pena de excomunión mayor”. *Original de los Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano* (1585), Libro Tercero, Título 10, ff. 107v-108v: “De las sepulturas, los difuntos y los funerales”.

zo de una larga serie de conmemoraciones de los difuntos²⁰ (Carrillo Cázares, 2009: 137).

Para los religiosos, la preservación de las sepulturas de las élites indias era una forma de rendir homenaje a esta colaboración; al integrar a los caciques en la comunidad de los devotos que podían interceder por sus súbditos, reafirmaban el poder de sus indulgencias y su ideal de pobreza. Por lo tanto, no tenían ningún interés en desplazar a estos individuos que, las virtudes ayudando al discernimiento, de alguna manera se habían convertido en reliquias.

La cultura hispana le otorga un lugar especial a la ubicación de tumbas y fosas. El lugar de sepultura simboliza el estatus y el poder moral, o la nobleza del individuo. En el siglo XVI, esta práctica estaba profundamente arraigada. El *Libro de la verdad* de Pedro de Medina es un buen ejemplo de ello.

Y ya por mayor ambición suben los sepulchros a juntar con los altares, como si aquel defunto fuesse más vezino del cielo, y en él tuviesse más gloria, cuyo sepulchro es más allegado al altar. Mira hombre quanta es la ambición de los hombres que han querido y quieren medir las honras espirituales, como los respectos del mundo: mas tu no assi, antes sea esse tu sepulchro o enterramiento sin ambición ni gloria vana (Medina, 1576, Primera parte, Diálogo xxxv: f. 70v).

Esta “vecindad al cielo” estaba reservada a los que podían acceder legalmente a ella, entre ellos, las élites indias. A pesar de la ruptura de las estructuras sociopolíticas y culturales

²⁰ “La celebración de todos los sanctos o conmemoración de difuntos no se alargue más de hasta los quinze de diciembre [...]”. *Idem*, Libro Tercero, Título 2, f. 95v: “De las cosas que atañen a los párrocos de indios”.

indígenas, en 1557 la Corona otorgó su reconocimiento a los señores indígenas mediante el establecimiento de una jerarquía de las antiguas noblezas prehispánicas (*Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Título II, Libro VI, título VII, Ley 1). El sustantivo *cacique* se generalizó mientras que una nueva nobleza empezó a aparecer. La nobleza india gozaba de privilegios de honra (la partícula *don*, el porte de armas, el derecho a montar a caballo, la exención de servicios personales) y de privilegios de beneficio, al ejercer un control sobre los recursos económicos y los cargos públicos.

Estas diferencias sociales son interiorizadas por las élites indias. Por lo tanto, los recién convertidos integran rápidamente la “carrera por la salvación” (Ruz, 2003: 23). La elección de sepultura, las honras fúnebres y el tipo de entierro, las misas por la salvación del alma o el lugar del entierro fueron de notable intensidad. En la gran catedral de Pátzcuaro (construida por Vasco de Quiroga, luego entregada a los jesuitas tras el traslado del obispado a Valladolid, en 1580), están enterrados su fundador, Tata Vasco, muchos nobles indios y una india beata incorrupta (Sánchez del Olmo, 2009: 89). Don Pablo Calzontzin (hijo único del príncipe Antonio Huitziméngui y nieto del *cazonci*, fallecido en 1577) fue inhumado en la capilla mayor de esta iglesia, lugar que eligió para beneficiarse de la presencia de las reliquias. Los caciques las “utilizaban” para ganar preeminencia en las luchas entre facciones y pueblos (Rubial, 1998: 14).

Las diferencias de estatus eran así proyectadas más allá de la muerte. Por ejemplo, Pedro Cuinurá, nieto natural del príncipe Antonio y nieto del último *cazonci*, así como su hijo y su familia, fueron enterrados en la iglesia de San Francisco, cerca del altar de la virgen del Rosario.

Después del traslado de la catedral a Guayangareo-Valladolid (Morelia) en 1580, la “iglesia de la Compañía” (antigua catedral) siguió siendo un referente para las élites indias. De hecho, la catedral había sido fundada en el principal templo tarasco; para la nobleza real se mantenía así el vínculo con sus antepasados. Del obispo de Michoacán, que era muy querido, se decía que se lo veía aparecer y hacer milagros. Cuando sus restos fueron transferidos (en 1584) a la nueva catedral de la diócesis de Michoacán en Guayangareo-Valladolid, hubo un motín en Pátzcuaro. Los tarascos sacaron la cabeza del obispo de su tumba, la escondieron bajo el altar mayor y colocaron una inmensa losa sobre su sepultura (Ruiz Guadalajara, 2003: 100). Así fue como se preservó la filiación entre el padre de los indios y los descendientes del rey de los tarascos.

En la ciudad de México, la existencia de la capilla india del Santo Rosario, fundada en el convento de Santo Domingo, ha sido documentada desde 1594, pero puede haber sido fundada antes. Fue creada por los “indios mixtecos y zapotecos extravagantes”. Los dominicos del convento administraban los sacramentos “en su idioma y lengua”, sin percibir los derechos parroquiales. La población que se recibía allí era principalmente indígena mixteca, pero no exclusivamente; algunos por ejemplo eran otomíes que procedían de Meztitlán y Zimapan (Sotomayor Sandoval, 2013). La capilla, que también reagrupaba a los indios de los barrios vecinos pero que no tenía el estatuto de parroquia, se hizo cargo de sus necesidades gracias a los fondos de la cofradía del Rosario erigida en la capilla. Los indios hubieran sido enterrados allí, pero la documentación revisada no especifica los lugares de sepultura.

DESPLAZAR Y JUNTAR LAS OSAMENTAS HUMANAS

El verdadero privilegio en materia de inhumación, además del espacio de la sepultura, es la seguridad de permanecer en paz, es decir, de no ser desplazado, especialmente cuando el piso de la iglesia se convierte en el lugar donde los miembros de la misma familia pueden reunirse en la muerte, y así se elude la prohibición de particularizar el espacio eclesial. En la iglesia del convento franciscano de Tlalnepantla, algunos desplazamientos de osamentas pueden ser –como lo vimos– de naturaleza accidental. Pero en general el agrupamiento de los huesos en espacios colectivos fue probablemente la segunda actividad más importante en los edificios religiosos.

El traslado de los huesos humanos implicaba varios procesos. La práctica de revolver los restos mortuorios responde en primer lugar a la gestión de los espacios de inhumación. En Mixquic, la práctica de mover esqueletos se conocía como “monda de cadáveres”; cada año, “se mondaban” los esqueletos, es decir, cuando se consideraba que el suelo estaba saturado de esqueletos o cuando había que vaciar una fosa para un nuevo entierro, los huesos se movían y se ensamblaban en un osario situado en la iglesia o en el atrio del convento. También se podía trasladar un cadáver como parte de una exhumación a otro lugar de entierro.²¹ El Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585 había previsto este escenario; además, la exhumación tenía un costo:

Quando se removiere depósito de el cuerpo de algún difunto, antes que se saque de la

sepultura, paguen sus herederos o testamentarios doze pesos de limosna, los nueve para los beneficiados, y los tres para la fabriqua de la iglesia donde está depositado, y quando alguno estubiere enterrado en propiedad de alguna iglesia, no se traslade a otra sin especial licencia del prelado o de su provissor o visitador general, dado en escripto, y entonces pagando los herederos veynte quatro pesos de limosna, los diez y ocho para los beneficiados de aquella iglesia donde estaba enterrado, y los seis para la fabriqua della. Todo lo qual se entiende demás de los derechos funerales que los beneficiados pueden pretender por lo que mandó el difuncto en su testamento²² (Carrillo Cázares, 2009: 163-164).

Durante estas operaciones, los huesos estaban inevitablemente dispersos y uno podía decidir reutilizarlos. Por ejemplo, en el monasterio de los jerónimos de San Lorenzo, fundado en 1598, cuando se construyó la nueva iglesia (bajo la dirección del arquitecto Juan Gómez de Trasmonte), entre 1643 y 1650, se trasladaron tumbas y se insertaron algunos de los huesos en las paredes del nuevo edificio (figuras 3a [izquierda] y 3b [derecha]). Es probable que las osamentas pertenecieran a laicos que fueron enterrados en el atrio y no a las monjas cuyas tumbas estaban abiertas en el coro bajo (Vizueté Mendoza, 2014).

Pero la disposición más espectacular es obviamente el osario. En las iglesias de los conventos como en las catedrales mexicanas, se atestigua esta práctica. Se trataba de recoger periódicamente los huesos para liberar espacios sepulcrales; la cripta se utilizaba entonces como osario. En grandes toneles

²¹ Véase en esta parte el capítulo de Régis Bertrand, “La exhumación, una práctica discreta. El caso francés”.

²² *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano, Segunda Parte, Libro Tercero, Título 10: De sepulturis, deffunctis et funeralibus*, f. 108v.



o pozos de piedra, los huesos eran agrupados según su categoría (huesos largos, vértebras y costillas, cráneos), como por ejemplo en la cripta osario de la iglesia de San Salvador de Sevilla. A diferencia de la fosa común, el osario reúne los huesos recuperados durante el vaciado de las fosas e implica un verdadero manejo de los huesos humanos con fines religiosos y pastorales. A falta de cripta, el osario podía ser construido en el atrio; en México, las capillas posas, situadas en las esquinas de los atrios, se utilizaban como osarios.

Por más barroco que parezca, el reino de Nueva España no concentró osarios con fines escatológicos. En Europa, en cambio, la Reforma Católica desencadenó un entusiasmo por las capillas sepulcrales decoradas con osamentas, incluso cadáveres en buen estado de conservación. En Roma, los capuchinos agruparon las osamentas de cuatro mil hermanos. Conservados a partir de 1550, fueron agrupados en 1631 en la cripta de Santa Maria della Concezione; allí fueron minuciosamente ensamblados, de manera que pudiesen formar

un lugar de meditación sobre las vanidades terrenales (Koudounaris, 2011: 51). Este estilo macabro se encuentra también en la Capela dos Ossos de Évora (Portugal), construida en la década de 1650, que contiene los restos de cinco mil personas. En Alemania, la basílica de Santa Úrsula, en Colonia, contiene mosaicos hechos de huesos procedentes de cementerios romanos; la basílica de Waldsassen (Baviera) conserva, a modo de reliquias, esqueletos completos en cada una de sus 10 capillas laterales²³ (Koudounaris, 2011: 83). Estas “macabras prácticas fetichistas” del clero condujeron a la fabricación de osarios a finales del siglo XVII. Por último, aunque el fenómeno sea posterior, a finales del siglo XVIII, recordemos los seis millones de entierros del cementerio de los Santos Inocentes que fueron reinhumados en los 280 km de

²³ Los esqueletos completos proceden de las catacumbas romanas.

Figura 3a. Pared de la iglesia del monasterio de San Lorenzo, Ciudad de México.

El antiguo monasterio de Jerónimos de San Lorenzo es hoy en día la Dirección de Comunicación Continua y a Distancia del Instituto Politécnico Nacional. Se sitúa a la esquina de las calles Belisario Domínguez y Allende, en el centro de la ciudad de México.

Figura 3b. Detalle figura 3. Fotografías de Alicia Bazarte.

galerías del sótano parisino, lo que lo convierte en el osario más grande del mundo.²⁴

El espíritu de la Contrarreforma, edificador de una Iglesia militante centrada en el culto a los santos y en el dogma de las almas del purgatorio, contribuyó a modificar las prácticas funerarias. Si la muerte individual no desaparece, la representación que el individuo se hace de la muerte cambia; ya no es sólo la suya, sino la de las almas o, al menos, la muerte de sí mismo tiene sentido sólo en comunión con la de los demás. Los huesos son un verdadero material pedagógico; ayudan a los hombres a meditar sobre el sentido que se debe dar a la vida, les recuerdan la inutilidad de las cosas terrenales, en particular la obsesión por la acumulación de riquezas.

Para encontrar resonancias de esta percepción espiritual de la muerte que correspondía tan bien a las nuevas corrientes reformadas en plena expansión en el siglo XVII, es necesario examinar los monasterios de la Nueva España que agrupaban a monjas que se dedicaban a una vida de oración y contemplación y compartían la idea de que el sentido de la vida es el logro de la salvación.

LA “CARRERA POR LA SALVACIÓN”

En 1616, la capital del virreinato contaba 16 monasterios femeninos (figura 4).

²⁴ La transferencia empezó en 1786. Se necesitaron 15 meses para vaciar los cementerios y fosas comunes situados *intramuros*. En 1810, lo que no era más que un vertedero de osamentas fue acondicionado: los cráneos fueron depositados encima de paredes de fémures; columnas y vertebras fueron ocultados dentro, sirviendo de materiales de consolidación.

Las distinciones entre individuos son mucho más nítidas en los contextos monásticos, donde se asignaban espacios específicos según el grupo de edad o las prerrogativas religiosas. El monasterio de Santa Isabel, fundado en 1601 por las clarisas, construido frente al palacio del virrey, es un buen laboratorio para observar estas diferencias.

Durante las obras del estacionamiento del Palacio de Bellas Artes fue descubierto un patio del monasterio que se encuentra ubicado en la esquina noroeste del estacionamiento. El primer informe de excavación menciona 241 registros de enterramientos en uno de los patios interiores del monasterio (García Cabañas, c. 1994). El patio adyacente a la iglesia se utilizaba para depositar o enterrar los cuerpos de los niños muertos.²⁵ Las fosas ubicadas en una capilla interior eran para mujeres, probablemente las sirvientas de las monjas y las hijas del monasterio que fueron enterradas en capillas laterales (Escobedo Ramírez *et al.*, 1995). Los entierros *ad sanctos* eran un privilegio de los miembros del clero, y también de los fundadores o benefactores de las iglesias y conventos.

Los cadáveres de las monjas fueron inhumados en la cripta de la sala *de profundis* (antecoro), directamente en el suelo, sobre una tabla; una pequeña tablilla de madera indica la fecha de la muerte de la religiosa (Escobedo Ramírez *et al.*, 1995: 126). La fundadora del monasterio, doña Catalina de Peralta, fue enterrada en 1620 bajo una

²⁵ Los cadáveres más antiguos fueron inhumados a una profundidad comprendida entre 1,40 metros y 2,50 metros; los más recientes entre 0,35 metros y 0,65 metros. Esas sepulturas son entierros secundarios; los esqueletos fueron desplazados cuando se hicieron las obras de nivelación del piso del patio.



Figura 4. Los monasterios de la ciudad de México en 1616.

Plano iconográfico de la ciudad de México, 1794. Copia del mapa original de Ignacio Castera preparado por Manuel Ignacio de Jesús de Águila. Biblioteca Digital Mundial. URL: <<https://www.wdl.org/es/item/190/>>.

Símbolos: ● Concepcionistas (La Concepción, La Encarnación, Regina Coeli, Jesús María, Santa Inés, Nuestra Señora de Balvanera). ▲ Clarisas (Santa Clara, San Juan de la Penitencia, Santa Isabel). + Jerónimas (San Jerónimo y San Lorenzo). ■ Dominicas (Santa Catalina de Siena). ★ Carmelitas descalzas (Santa Teresa La Antigua o San José).

lápida con una inscripción que indicaba su identidad²⁶ (Escobedo Ramírez *et al.*, 1995: 39).

Ese monasterio disponía de un osario a la entrada de la iglesia, del lado oeste. Pudo haber

reunido los restos mortales de los benefactores y miembros de las cofradías del monasterio. Sabemos en efecto que los cofrades disponían de espacios reservados para su enterramiento en las capillas de sus cofradías: el altar, para el mayordomo, la sacristía para los diputados, es decir lugares que correspondían a la preeminencia de su estatus y a lugares donde se sentaban

²⁶ “Aquí está sepultada doña Catalina de Peralta, mujer de Agustín de Villanueva Zervantes, fundadora de este convento y patrona del año de 1620”.

durante los cabildos de las cofradías. A partir del siglo XVI, y especialmente en el XVII, aparecieron capillas privadas, erigidas en el interior de la iglesia, a lo largo de los muros laterales de la nave, con retablos que asociaban los benefactores a alguna devoción (Béligand, 2007). Otros osarios, colocados en una cripta, bajo el coro de las monjas, recogían los huesos de los miembros de la comunidad monástica. El osario del monasterio de Santa Isabel es contemporáneo de las otras inhumaciones coloniales, lo que parece indicar una actividad muy importante, y probablemente también, decesos vinculados a crisis de origen epidémico.

El monasterio de la Encarnación, de las monjas concepcionistas, era considerado el más prestigioso de la capital, tanto por su arquitectura como por el estilo de vida de las monjas²⁷ (Maza, 1983; Ramírez Aparicio, 1979; Torre Villar, 1978; Rivera Gambas, 1985: 128). Fundado en 1594, se encargaba de la enseñanza para las niñas españolas y criollas. La nave de esta iglesia ha revelado una serie de enterramientos perpendiculares a la nave, la cabeza hacia el este, lo que indica que se trata de enterramientos de monjas (Salas Contreras, 2006: 118). Como lo demuestran los estudios arqueológicos realizados en 2004-2005, los entierros se realizaron en varios espacios.

²⁷ El monasterio de la Encarnación se encontraba a la esquina de las calles República de Argentina y Venezuela. El edificio fue reestructurado en 1779; las religiosas se quedaron hasta 1861, fecha de su expulsión. Se instalaron allí nuevamente en 1863; en efecto, el artículo 9 de la ley del 26 de febrero de 1863 relativa a la desaparición de los conventos, no comprendía “las hermanas de la caridad, que además no hacen vida común y están consagradas al servicio de la humanidad doliente”. En 1924, el monasterio fue transformado en Biblioteca Iberoamericana y, en 1931, el edificio albergó la Secretaría de Educación Pública. Todas las pinturas conventuales (alrededor de tres mil metros cuadrados) fueron destruidas.

Primero en tres patios del monasterio: el patio de las novicias (patio 1), el patio de las jacarandas (patio 2), el patio de los lavaderos (patio 10). Luego en varios lugares dentro de la iglesia: la sacristía, la sala de acceso al antecoro o sala *de profundis*,²⁸ la antigua capilla doméstica de las religiosas, el coro bajo y los tramos norte, sur, este y oeste.

Los levantamientos realizados en los tramos norte y sur de la iglesia de la Encarnación revelaron la existencia de tres criptas, dos apoyadas en la pared sur (criptas 1 y 2) y una (cripta 3) en la pared norte (Salas Contreras, 2006: 95). El interior de la cripta 1 (construida en el siglo XVII) estaba formado por una sucesión de depósitos de cal, residuos de madera y pequeños objetos metálicos, así como innumerables fragmentos de huesos humanos recubiertos de una capa de tierra, lo que indica un proceso de compactación de ataúdes y huesos²⁹ (Salas Contreras, 2006: 93). Una capa de cal viva depositada sobre los restos comprimidos permitía sanear el espacio interior de la cripta. Finalmente, los cráneos humanos, parcialmente cubiertos de tierra, estaban dispuestos sobre toda la superficie de la cripta (Escobedo Ramírez, 1995: 104). Este procedimiento se repitió en las otras criptas,³⁰ probablemente por la gran demanda de enterramientos, ya que la iglesia de la Encarnación tenía un gran prestigio. Este tipo de reihumación era común en el siglo XVII.

²⁸ La sala *de profundis* (o antecoro) estaba reservada a las figuras clave de la comunidad religiosa; en efecto, allí se hacía el “trabajo divino” de las monjas; las novicias pronunciaban allí sus votos, las monjas rezaban para salvar las almas del purgatorio; allí se conservaban las “virtudes de las monjas”, lejos de los ojos del mundo.

²⁹ Esto explica por qué la bóveda estaba a 1,60 metros arriba del piso actual.

³⁰ La cripta 2 concentró sobre todo los huesos largos.

Es muy probable que la iglesia fuera utilizada como cementerio y osario hasta el siglo XIX (Salas Contreras, 2006: 94). Tras obtener los permisos de exhumación, los esqueletos fueron trasladados del cementerio civil a la iglesia³¹ donde fueron enterrados de nuevo. Se trata, por lo tanto, de una práctica que hizo posible eludir, previo pago, la prohibición de enterrar en las iglesias.³²

CONCLUSIONES

Establecer una tipología podría resultar muy aleatorio; sin embargo, están surgiendo tendencias. Antes que nada, la continuidad. Los enterramientos en edificios religiosos revelan un proceso cronológico continuo que, por supuesto, va más allá de nuestro periodo de al menos dos siglos. La sepultura en la iglesia permite preservar una cierta continui-

dad con los antepasados, el clan, la posición jerárquica. La naturaleza de esta continuidad es la de la integración de las poblaciones en los espacios sociales de sepultura que son compartidos por todos.

En todos los niveles de la sociedad, lo que está en juego son las continuidades, las recomposiciones sociales, incluso dinásticas o de género. Varias son las sepulturas que narran una historia de vida y dan testimonio de los lazos que tenían los vivos con su entorno. Tanto las iglesias como los recintos conventuales y monásticos entregaron sus espacios para sepultar a los muertos de la ciudad. En el mundo rural, no falta el lenguaje simbólico de la muerte. Los personajes de más importancia, las élites políticas, pedían ser enterrados en espacios particulares. Estas prácticas fueron sin duda interiorizadas por las poblaciones y por los religiosos que, en primera instancia, las favorecieron.

³¹ Sobre todo después de que el cementerio de Santa Paula (fundado en 1784) se convirtiera en un “cementerio general”, el 19 de noviembre de 1836.

³² Véase, en esta parte, el capítulo de Régis Bertrand: “La exhumación, una práctica discreta. El caso francés”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe, 1977, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- BÉLIGAND, Nadine (dir.), 2010, *Las ciencias sociales y la muerte*, *Trace*, núm. 58, México.
- BÉLIGAND, Nadine, 2007, “La muerte en la Ciudad de México en el siglo XVIII”, *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 1, 225, julio-septiembre, pp. 5-52.
- , 2004, “Devoción cristiana y muerte: una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799”, en Hernández Palomo, José Jesús (coord.), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía (siglos XVI-XX)*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 471-512.
- , 1995, « Lecture indienne et chrétienté. La bibliothèque d'un *alguacil de doctrina* en Nouvelle-Espagne au XVI^e siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Époque Moderne, t. XXXI-2, pp. 21-72.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto (ed.), 2009, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares, tomo III, Zamora, El Colegio de Michoacán, Mexican manuscripts, 266.
- , 2007, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México.
- , 2006, *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares, primer tomo, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México.
- CHAUNU, Pierre, 1975, *Le temps des réformes. Histoire religieuse et système de civilisation : la crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550)*, Paris, Fayard.
- CHÉLINI, Jean, 1996, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette.
- CHIFFOLEAU, Jacques, 2011 [1980], *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Albin Michel [1^a ed. École Française de Rome, 1980].
- Códice Florentino*, 1979 [1577], edición facsimilar, México, Secretaría de Gobernación, Casa Editorial Giunti Barbèra.
- DURAND, Marc, 1988, « Archéologie du cimetière médiéval au sud-est de l'Oise. Relations avec l'habitat et évolution des rites et des pratiques funéraires du VI^e au XVI^e siècle », *Revue Archéologique de Picardie*, numéro spécial.
- ESCOBEDO RAMÍREZ, David *et al.*, 1995, *Arqueología frente a Bellas Artes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Serie Salvamento 5, Grupo Ingenieros Civiles y Asociados y Dirección de Salvamento Arqueológico.
- GALINIÉ, Henri et Elisabeth ZADORA RIO, 1996, *Archéologie du cimetière chrétien*, Actes du 2^{ème} Colloque ARCHEA (Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994), *Revue Archéologique du Centre de la France*, Tours.

- GALLAGHER, Ann Miriam (R.S.M.), 1992, “Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi de la Ciudad de México: 1724-1821”, en Lavrín, Asunción (ed.), *Las mujeres latinoamericanas, perspectivas históricas*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 177-201.
- GARCÍA CABAÑAS, Jaime, [c. 1994], “Informe General sobre los materiales óseos descubiertos en el Proyecto del Convento de Santa Isabel como parte del Proyecto de Prevención Nacional de Bienes e Inmuebles de la Subdirección de Salvamento Arqueológico”, 115 págs., 38 dibujos, Informe 8-206, México, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GIBSON, Charles, 1984, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI.
- KOUDOUNARIS, Paul, 2011, *L'empire de la mort. Histoire culturelle des ossuaires et des charniers*, Paris, Éditions du Regard.
- LAUWERS, Michel, 1997a, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.
- , 1997b, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen-Âge (Diocèse de Liège, XI-XIII siècles)*, Paris, Beauchesne.
- LÓPEZ MORA, Rebeca, 2011, “La aristocracia del pueblo: caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII”, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* [en línea], “Debates”, 30 de enero.
- MALVIDO, Elsa, Josefina MANSILLA y José A. POMPA, 1986, “Un cementerio indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México”, *Trace*, núm. 10, México, pp. 39-51.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando, 1993, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI.
- MAZA, Francisco de la, 1983, *Arquitectura de los coros de monjas en México*, México Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- MEDINA, Pedro de, 1576, *Libro de la Verdad, donde se contienen dozentos Dialogos, que entre la Verdad y el Hombre se tratan, sobre la conversion del pecador*, Alcalá de Henares, en Casa de Juan Gracián.
- MOTOLINÍA, Toribio de, fray, 1914 [1569], *Historia de los indios de la Nueva España*, 1569, ed. de fray Daniel Sánchez García, Barcelona, Herederos de Juan Gili Editores.
- MURIEL, Josefina, 1963, *Las indias caciques de Corpus Christi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PASCUA SÁNCHEZ, María José de la, 1984, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, Diputación Provincial.
- QUILES GUTIÉRREZ, Juglans, 2006, “Rescate arqueológico. Cripta Episcopal, Catedral de Corpus Christi, Tlalnepantla, Estado de México”, Toluca, Informe 14-635, Archivo Técnico de la Coordinación Nacional de Arqueología, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- RAGON, Pierre, 2000, “Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano”, *Estudios de Historia Novohispana*, 23, pp. 17-45.
- RAMÍREZ APARICIO, Manuel, 1979, *Los conventos suprimidos de México. Estudios biográficos, históricos y arqueológicos*, México, Innovación.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rei don Carlos II Nuestro Señor. Va dividida en cuatro tomos con el índice general, y al principio de cada tomo el especial de los títulos que contiene*, 1841, 5ª edición. Madrid, Boix editor, impresor y librero, Calle de Carretas, 4 ts.

- RIVERA GAMBAS, Manuel, 1985, *México pintoresco, artístico y monumental*, t. II, edición facsimilar, México, Valle de México.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, 2001, *Usos y Costumbres funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense.
- RUBIAL, Antonio, 1998, “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 18, pp. 13-30.
- RUIZ GUADALAJARA, Juan, 2003, “El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: Un caso inconcluso en Pátzcuaro, 1631”, *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 94, pp. 92-124.
- RUZ, Humberto, 2003, “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial”, *Relaciones*, vol. XXIV, núm. 94, pp. 18-58.
- SALAS CONTRERAS, Carlos, 2006, *Arqueología del ex-convento de la Encarnación, Edificio sede de la Secretaría de Educación Pública*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Científica, 493.
- SÁNCHEZ DEL OLMO, Sara, 2009, “‘Dales, señor, el descanso eterno’. Muerte y entierro de las élites indias de Michoacán en la época colonial”, en Von Wobeser, Gisela y Enriqueta Vila Vilar (coords.), *Muerte y vida en el más allá. España y América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-92.
- SOTOMAYOR SANDOVAL, Susana Alejandra, 2013, “La cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario de indios mixtecos y zapotecos extravagantes del imperial convento de Santo Domingo de la ciudad de México 1594-1753”, *Itinerantes, Revista de Historia y Religión*, núm. 3, pp. 11-25.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la, 1978, “Reforma, imperio y república”, *Historia de México*, t. X, México, Salvat Mexicana de Editores.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, 2014, “Morir en comunidad. Usos, costumbres y rituales en torno a la muerte en monasterios femeninos hispánicos”, en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coords.), *El mundo de los difuntos: culto, cofradías, tradiciones*, San Lorenzo de El Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2 vols.
- ZÁRATE TOSCANO, Verónica, 2000, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto Mora.

LOS PANTEONES COMUNITARIOS, ESPACIOS FUNDAMENTALES DE CONMEMORACIÓN PARA LOS MUERTOS. LOS CASOS DE MIXQUIC Y ZAPOTITLÁN, CIUDAD DE MÉXICO

MARÍA MIRIAM MANRIQUE DOMÍNGUEZ

Este texto se apoya en primer lugar en algunos de los datos obtenidos en el trabajo de campo realizado entre 2006 y 2008, cuando pudimos observar una ritualidad mortuoria intensa y relevante para los pueblos absorbidos por el crecimiento de la ciudad de México. El estudio se realizó en la delegación política de Tláhuac, constituida en su totalidad por pueblos antaño separados de la urbe; se eligieron dos de ellos, San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán, ya que ofrecen contextos contrastados. El primero tiene como actividad económica predominante la agricultura y se encuentra alejado del centro de la ciudad, ya que colinda con el Estado de México. En cambio, el segundo ya está plenamente integrado a la vida urbana; incluso cuenta con una estación de la línea 12 del Sistema de Transporte Colectivo Metro, lo que ofrece a sus habitantes una movilidad mayor dentro de la ciudad, a la vez que pro-

mueve una creciente influencia de la cultura urbana de su población.

Los cambios económicos han modificado el perfil de sus habitantes: hoy en día, son en su gran mayoría obreros, empleados y profesionistas. Con todo, en ambos lugares los rituales en torno a las personas fallecidas están muy presentes; son una parte fundamental de su cultura y de su vida ritual, como lo veremos en la primera parte. En ese sentido, los Días de Muertos constituyen una muestra de lo que es una característica generalizada en los pueblos de la ciudad de México. En una segunda parte, abordamos un tema bastante novedoso y poco estudiado: la defensa del panteón comunitario, un espacio fundamental e imprescindible para llevar a cabo este ciclo ritual. Dado que se trata de un sector del territorio municipal, se considera como un espacio propio que los nativos escogen como última morada y en donde desean permane-

cer. Digamos que es una parte importante de su identidad, el lugar donde los habitantes son venerados después de su muerte, organizando los ritos propios de su cultura. Tanto Mixquic como Zapotitlán han defendido siempre sus cementerios, lo que finalmente ha tenido como resultado un reconocimiento legal, tanto en su administración como en el uso que los habitantes de estos lugares hacen de ellos.

EL REGRESO DE LAS ALMAS: LOS DÍAS DE MUERTOS

Un elemento central de la bienvenida a los difuntos, tanto en San Andrés Mixquic como en Santiago Zapotitlán, es la ofrenda doméstica que es considerada un altar dedicado a los muertos y que sus familiares empiezan a poner desde el 28 de octubre, para las personas que fallecieron de manera violenta. Ésta suele ser muy sencilla y consiste en una veladora y un vaso de agua. El altar se va enriqueciendo con más elementos en los días posteriores; el 1 de noviembre, cuando se espera la llegada de las almas de los niños fallecidos, y el 2 de noviembre, cuando la expectativa es la llegada de las almas de los adultos muertos.

En el caso de Mixquic, la ofrenda es puesta en una mesa con manteles nuevos, bordados con motivos religiosos por las mujeres, con meses de anticipación, *ex profeso* para la ocasión (figura 1).

En algunas casas, aparte de la mesa principal, al pie de ésta se coloca un petate para disponer todos los elementos que debe contener la ofrenda. La costumbre de poner este petate se conserva sólo en Mixquic, pues en Zapotitlán ya se ha perdido; en este lugar, ponen una mesa o dos, cubiertas con manteles blancos (figura 2).



Figura 1. Altar de muertos. Hogar en Mixquic.

Fotografía de María Miriam Manrique, 2 de noviembre de 2008.



Figura 2. Altar de muertos. Hogar en Zapotitlán.

Fotografía de María Miriam Manrique, 2 de noviembre de 2008.

En la ofrenda doméstica, los elementos centrales son el agua, la sal, las velas, las flores, la comida preferida de los difuntos, frutas y también cañas de azúcar, que en su extremo se adornan con “golletes”, que son panes redondos de color rojo o rosado, también elaborados especialmente para estos rituales. También colocan el llamado “pan de muerto”

y calaveras de azúcar (figuras 1 y 2). A veces, suelen depositar los utensilios que usaban las personas en su trabajo: coas, azadones y morrales para los hombres y, para las mujeres, algunos de sus atuendos como delantales y charles. También se acostumbra disponer en estos altares representaciones de Cristo, del Niño Dios, de la virgen de Guadalupe y de algunos santos, así como papeles recortados con motivos alusivos a los muertos.

En el ritual de la ofrenda, para los que creen en el regreso de los muertos en Mixquic y Zapotitlán, son primordiales las ceras o velas para darles la bienvenida, nombrando a cada difunto al tiempo que se enciende la vela. La luz es fundamental porque es una guía para que las ánimas puedan regresar; se menciona también que el agua es muy importante para que la beban las almas ya que vienen sedientas tras un largo camino.

Mixquic es una comunidad de agricultores y para ellos la ofrenda doméstica para las almas de los muertos es muy importante. Prácticamente todas las familias la colocan; para ellas es motivo de gran alegría, porque consideran que es un momento privilegiado de rencuentro con sus familiares que pasaron por el trance de la muerte. Varias familias de Mixquic nos dieron su testimonio en el sentido de que arreglan con esmero sus casas, e incluso en algunos años las pintan expresamente para esta época; enfatizan que, para ellos, es una fiesta: es “recibir a la familia”. La colocación de la ofrenda doméstica tiene como significado central constituir una bienvenida para los muertos que llegan de visita cada año, en los días en que se les permite “regresar del cielo”. En esta localidad, la creencia en el retorno de las almas a su pueblo se extiende a todos los grupos de edad.

Zapotitlán es una comunidad de profesionales, comerciantes, obreros y empleados;

la ritualidad en torno a los muertos está decayendo hoy en día por la influencia de la cultura urbana y la modernidad, así como por los cambios en la actividad económica de sus habitantes. También, al aumentar la escolarización entre los niños, los adolescentes y los jóvenes adultos, gran parte de la población ya no cree en el regreso de las almas de los muertos de su familia y consideran que es una creencia de los mayores. Con todo, los apoyan en la confección de las ofrendas domésticas, es decir que participan en la reivindicación cultural de las tradiciones propias de su pueblo. Es innegable que las costumbres han cambiado y que los cultos a las almas de los muertos los realizan con mayor devoción las personas de mayor edad.

Desde el punto de vista de las cosmovisiones de origen mesoamericano, que algunos de los habitantes de estos pueblos reivindican como “de sus antepasados”, existe la noción de que el universo es una entidad viva y que los seres humanos forman parte de él, de modo que interactúan de manera cotidiana, no sólo entre seres humanos, sino también con las entidades de la naturaleza, los elementos del paisaje, las deidades y las almas de los difuntos. A través del ritual, establecen relaciones con las almas. Sus ofrendas son muestras de compromiso y afecto; en esta categoría entran el trabajo colectivo, los dones de comida, flores u otros objetos, así como las acciones performativas como los cantos y los rezos. Así, quienes realizan estos ritos consideran que recibirán a cambio, y a modo de agradecimiento, la protección de las almas de sus difuntos (Good Eshelman, 2004: 138-140). Este es el sustrato simbólico de algunas prácticas de estas comunidades, creencias muy enraizadas que persisten a través del tiempo, en este caso en dos pueblos de la ciudad de México.

EL “ENFLORAMIENTO” Y LA “ILUMINACIÓN”

El adorno del panteón consiste en limpiar y remozar las tumbas así como “enflorarlas”, término que se utiliza en general para nombrar la acción de depositar infinidad de flores; la flor especial de estos días es el cem-pasúchil, pero también se usa el clemolito y diversas flores blancas, como son las gladiolas, las nubes, etcétera (figuras 3 y 4).

Numerosas personas comen en el panteón alrededor de las tumbas, en compañía de su familia y hay músicos como bandas, grupos nortños o mariachis –de tres a cinco músicos en general, pero en algunas ocasiones llevan un mariachi completo o una banda grande de viento– que dedican canciones a los difuntos. En este espacio, la familia se reúne a recordar a sus muertos en una convivencia cercana que se extiende a los amigos y vecinos. Algunas personas organizan la comida en el panteón o realizan una gran comida familiar de regreso a alguna de sus casas. En Mixquic también las tumbas son adornadas de manera profusa; las flores y sus pétalos de colores “dibujan” y forman diversos motivos sobre las lápidas: algunos son religiosos, como las figuras de vírgenes o el símbolo del Sagrado Corazón de Jesús; otros son elementos naturales: el sol o la montaña (figura 5).

Después de dar la bienvenida a las almas en los altares domésticos, otra práctica muy interesante del ritual de los Días de Muertos en Mixquic –y que no ocurre en Zapotitlán– es “la iluminación”, punto culminante en el que, al anochecer, la comunidad hace una velación al lado de las tumbas de sus muertos. Al momento de caer la tarde, llega todo el pueblo, trayendo centenares de velas, veladoras y cirios, que son la luz que acompaña la despedida e indica el camino de regreso a las almas de los muertos, “iluminándolas”. Este ritual representa un espectáculo nocturno muy estético e impresionante. La idea de la partida, de la despedida y del regreso de las almas al cielo son algunas de las nociones que impregnan este ritual que, además, es acompañado de rezos, así como de los olores del copal y del incienso de los sahumeros. El significado profundo que subyace, tanto en las actividades previas como en las que se realizan en los panteones de ambos pueblos en estos días particulares, es la dedicación y el trabajo ofrendado a los muertos, el recuerdo, el amor y agradecimiento hacia los antepasados. El “enfloramiento” ocurre los días 1 y 2 de noviembre y la iluminación en la tarde y noche del 2 de noviembre hasta la madrugada del 3.

Las conmemoraciones de los muertos son objetos de estudios antropológicos muy interesantes; están muy difundidas en México,



Figura 3. Flores y decoración de las tumbas. Panteón de Mixquic.

Figura 4. Decoración de tumbas por familiares. Panteón de Mixquic.

Fotografías de María Miriam Manrique, 2 de noviembre de 2007.

Figura 5. Decoraciones de tumbas hechas por familiares. Panteón de Mixquic.

Fotografía de María Miriam Manrique, 2 de noviembre de 2007.



sobre todo en algunas comunidades rurales pero también urbanas, particularmente en los pueblos, sobre todo en el centro y en el sur de México. A manera de ejemplo, podemos citar el amplio estudio de tradiciones de Días de Muertos en todo el país, presentado en 2003 por varios académicos en el expediente que enviaron a la Unesco para solicitar la inclusión de la festividad indígena dedicada a los muertos en la categoría de patrimonio cultural oral e inmaterial de la humanidad, reconocimiento que obtuvieron en noviembre del mismo año.

El expediente fue publicado de manera resumida por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en 2005 (Conaculta-Unesco, 2005). En dicho documento se presentan los rituales para los muertos en diversas comunidades indígenas del país. Se expone que se trata de un culto fundamental

de la vida ceremonial de los pueblos mexicanos y que constituye una bienvenida a las almas de los difuntos, al mismo tiempo que representa una demostración de agradecimiento y respeto por sus antepasados. También se indica que es una petición para que las almas otorguen bienestar a las familias que los homenajean, ya que consideran que están más cerca de Jesucristo y de los santos y vírgenes católicos. Estas mismas peculiaridades emergen en Tláhuac donde realizamos nuestra primera investigación antropológica (Manrique Domínguez, 2008: 111-112).

LA DEFENSA DE LOS PANTEONES COMUNITARIOS

Los panteones de los pueblos originarios se han constituido en baluartes de las tradiciones funerarias de los pueblos de la ciudad de México. En efecto, los nativos desean permanecer ahí; es una aspiración que la población considera como parte de sus derechos, además de ser un fuerte símbolo de pertenencia al territorio donde nacieron y vivieron y en donde están enterrados sus antepasados. Permanecer en sus panteones es una forma más de reivindicar su identidad; saber que sus familiares cuidarán de sus tumbas es una necesidad que contrasta con lo que ocurre en los panteones civiles pertenecientes a las delegaciones políticas de la ciudad de México y que, en la mayoría de los casos, están descuidados, sucios y son el blanco cotidiano del vandalismo (Manrique Domínguez, 2008: 136). Además, el apego a los panteones comunales asegura la realización de los rituales funerarios anuales que forman parte de las tradiciones de los pueblos y cuyos gestos se transmiten de generación en generación, con la finalidad de atender a su memoria comunitaria.

En la primera década del siglo XXI, los pueblos de la ciudad de México tuvieron muchos problemas, tanto con las autoridades delegacionales de Tláhuac como con el gobierno de la capital, porque les exigieron pruebas que demostraran la propiedad legal de los predios de los panteones y pretendían el pago correspondiente de los impuestos por el derecho que tienen sobre dichas tierras. De acuerdo con el reglamento delegacional vigente, la administración de los panteones de la ciudad es todavía potestad exclusiva de las autoridades delegacionales y centrales de la ciudad de México; sin embargo, los pueblos originarios de la ciudad de México siempre han dado una lucha irreductible por la autogestión de sus cementerios y las autoridades locales los han tolerado para evitar un conflicto mayor, ya que son muchos los panteones comunitarios que existen en la ciudad.

En ambos pueblos mencionados existen organizaciones de vecinos encargados de la administración y cuidado de los panteones pero, debido a las cuestiones legales de las inhumaciones, esta gestión siempre se llevó a cabo en estrecho contacto con la Unidad de Panteones de la Delegación Tláhuac, ya que es la instancia que expide los permisos para cualquier inhumación. Con todo, la gestión de los cementerios sigue siendo responsabilidad de sus propios habitantes. Forman una colectividad fuerte que impone ciertas reglas; la condición impuesta para tener derecho a ser enterrado en su pueblo es una cooperación monetaria así como un don de trabajo en el contexto de la realización de las festividades del calendario ritual anual de sus respectivos pueblos.

El panteón de Mixquic se encuentra en todo el derredor de la iglesia del pueblo con un camino empedrado que lleva a la entrada de esta iglesia, la cual empezaron a construir los religiosos de Santo Domingo en la

época de la colonización; desde entonces, ha experimentado numerosas remodelaciones (figura 6).

En los años de 1990, el panteón empezó a saturarse, puesto que todos los habitantes de Mixquic y sus familias querían tener derecho a estar enterrados en su comunidad. Con el crecimiento demográfico constante, la situación se volvió problemática, ya que ninguno de los pueblos dispone de alguna concesión por parte de la autoridad delegacional. Actualmente, cada delegación política de la ciudad de México administra directamente sus panteones públicos. Los panteones privados son concesionados mediante un permiso que les otorga la misma delegación y están sujetos a las regulaciones de uso de suelo, de inhumación, reglamento de construcciones, pago de impuestos, medidas de salud y protección civil, entre otras normatividades a las que se sujetan los establecimientos que otorgan servicios en la capital. Ésta no es la situación en la que se encuentran los panteones comunitarios de la ciudad de México. En efecto, aunque tienen inspecciones de Protección Civil y de la Secretaría de Salud de la ciudad, los predios son estimados propiedad comunitaria del pueblo, ya que fueron terrenos donados por sus habitantes que, por lo tanto, no pertenecen a las delegaciones. Por eso es que se manejan de manera auto-



Figura 6. Pasillo de entrada al panteón e iglesia. Panteón de Mixquic.

Fotografía de María Miriam Manrique, 2 de noviembre de 2007.

gestiva, con reglamentos internos elaborados por los representantes de los panteones ante la comunidad. Esta responsabilidad va cambiando porque los patronatos u otras organizaciones que se encargan de los panteones forman parte del sistema de cargos de cada pueblo. A pesar de no contar con permisos idénticos a los de los panteones privados, los gobiernos delegacionales recomendaron, en la década de 1990, crear otro panteón, con el argumento adicional de que, al encontrarse cerca de la zona habitacional, el antiguo panteón podía resultar insalubre para la población. La propuesta no fue bien recibida por los habitantes del pueblo, porque tienen un aprecio inmenso por la tradición que representan los rituales de Días de Muertos en su antiguo panteón, puesto que éstos son apreciados como testigos de una expresión cultural propia, a nivel local, nacional e incluso internacional. Sin embargo, los vecinos del pueblo sí consideraron la posibilidad de crear el nuevo panteón, incluso los ejidatarios donaron en aquella época alrededor de 20 hectáreas para la construcción de un panteón nuevo y para otras obras que la comunidad necesitaba.

Finalmente, este panteón no fue construido por decisión de los originarios de Mixquic, que son prácticamente todos sus habitantes, ya que nacieron allí, y sus esposas, aunque provengan de otros lugares, se convirtieron en originarias por derecho, al igual que sus hijos. Todos ellos sentían el conflicto que representaría participar por separado en el ritual colectivo de los nativos del pueblo, su familia y toda la comunidad, para despedir a las almas de los muertos el 2 de noviembre en el evento de la iluminación, yéndose a un panteón nuevo. Por consiguiente, se apoyaron entre vecinos, y cuando en alguna familia fallece una persona y la familia no cuenta con alguna fosa disponible, otra familia puede otor-

gársela provisionalmente, durante siete años, lapso necesario para que el cuerpo termine de descomponerse y sólo quede la osamenta. Es entonces cuando la regulación sanitaria de la ciudad permite recuperar los restos y trasladarlos a la fosa o al nicho familiar que le corresponde, dejando libre el espacio que la otra familia le prestó. Esos arreglos ocurren porque, como ya se mencionó, el pensamiento de las personas se orienta mayormente en el bienestar de la colectividad. El asunto no deja de ser delicado y se sigue considerando la idea del establecimiento de otro panteón, lo que quizá sea una realidad en el plazo corto.

En Zapotitlán se han construido hasta tres panteones muy grandes. El primero es conocido como el Panteón Viejo, el segundo fue nombrado Panteón Anexo y el tercero se llama Panteón Nuevo. Su creación ha sido una necesidad ante el crecimiento urbano y poblacional de Zapotitlán, ya que su población es al menos tres veces superior a la de Mixquic.

Durante décadas, San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán defendieron irreduciblemente sus panteones, negándose rotundamente a que fueran controlados por las autoridades delegacionales. Es amplia la confianza que los habitantes tienen en los patronatos que los administran de manera autogestiva. Los resultados están a la vista; existe una excelente organización; hay un reglamento interno adecuado y un constante cuidado de las instalaciones en ambos casos estudiados.

Hacia 2010, con la coyuntura de la creación de una nueva Ley de Participación Ciudadana, se pudieron tomar en cuenta las diferentes características socioculturales del entonces Distrito Federal y se estableció la Coordinación de Concertación Comunitaria, que permitió escuchar la opinión de los pueblos. El objetivo era garantizar un nivel de representación horizontal, generando mayor

interlocución entre las figuras de representación y organización tradicional y el gobierno local. Las concertaciones permitieron fortalecer las demandas legales que tuvieron un papel cada vez más significativo en la legislación general de la ciudad (Martínez Meza, 2011: 23). Posteriormente, con la creación del Constituyente de la Ciudad de México, entre 2016 y 2017, las autoridades centrales de la ciudad desarrollaron foros y consultas sobre los derechos de los pueblos originarios de la ciudad y las comunidades indígenas residentes para tomar en cuenta sus reivindicaciones; entre ellas: sus derechos culturales y territoriales, el respeto a sus formas de gobierno e identidad. La nueva Constitución de la Ciudad de México (2017) se creó con el fin de recoger y plasmar los derechos fundamentales de los ciudadanos de la capital: derechos humanos, económicos, políticos y de seguridad jurídica, entre otros. De manera relevante, la nueva constitución reconoce a los pueblos de la capital los derechos culturales y de gestión de recursos propios, lo que desembocó en el reconocimiento del derecho que tienen los pueblos originarios para administrar y cuidar sus panteones. Ahora hay un compás de espera en lo que se discutan y promulgan las legislaciones secundarias específicas en la Asamblea de Representantes en la Ciudad de México, institución habilitada para dar a los pueblos de la ciudad una certidumbre total en cuanto a la gestión de sus panteones. Mientras tanto, siguen siendo administrados por sus patronatos y organizaciones de vecinos, tal como ha sucedido, con la anuencia de las delegaciones y el gobierno central de la ciudad, sólo que ahora, con el sustento legal otorgado por la Constitución Política de la Ciudad de México que, en el inciso F (Derechos al desarrollo propio) del artículo 59 (De los derechos de los

pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes), establece lo siguiente:

1. Los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticas, económicas y sociales; a disfrutar de forma segura de sus propios medios de subsistencia y desarrollo; a dedicarse a sus actividades económicas tradicionales y a expresar libremente su identidad cultural, creencias religiosas, rituales, prácticas, costumbres y su propia cosmovisión. La administración y cuidado de los panteones comunitarios es facultad y responsabilidad de los pueblos y barrios originarios (Constitución Política de la Ciudad de México, 2017: 264).

Así concluye un capítulo de triunfo, por ahora en el plano legal, de la defensa de los panteones comunitarios de la ciudad. Consideramos que existen elementos para que los sigan resguardando tan bien como lo han hecho hasta ahora.

CONCLUSIÓN

Se han presentado aquí algunas de las costumbres funerarias de los pueblos de Mixquic y Zapotitlán y se pudo evidenciar que los hábitos alrededor de los panteones permanecen como prácticas sociales propias de los pueblos, que todavía tienen una gran vigencia y que forman parte de la tradición cultural y de su futuro.

Como lo ha señalado Régis Bertrand, el estudio de los cementerios contemporáneos y sus relaciones con los lugares de culto es un tema poco estudiado; tiene que ver con cuestiones de patrimonio, urbanismo, tipología de las

tumbas, y legislación (Bertrand, 2010: 71-73; véase también su capítulo en este volumen). La situación es similar en México y, al igual que en Francia, sería interesante seguir desarrollando investigaciones sobre estos recintos fundamentales de las ciudades, ya que poco se ha hecho al respecto.

Por el sólo hecho de seguir existiendo en el caos de la urbanización y la modernización exagerada, la permanencia y defensa de los panteones comunitarios de los pueblos revela la existencia de una clara intención de continuar con una ritualidad propia que se desarrolla en un espacio dotado de una fuerte carga simbólica. El panteón forma parte del territorio municipal y pertenece a su linaje –allí se encuentran sus antepasados–, pero además está en el interés de sus habitantes conservarlos y administrarlos de manera autogestiva para que sigan siendo un espacio privilegiado propio, donde continúen celebrándose las tradiciones funerarias.

Hoy en día, los pueblos originarios de la ciudad de México están conscientes de que tienen derechos legales y culturales como comunidades, ya que han hecho alianzas entre sí, lo que está propiciando que defiendan aún

más esos derechos sustentados ahora en la Constitución Política de la Ciudad de México.

Estamos de acuerdo con Jean y John Comaroff, quienes analizan adecuadamente situaciones parecidas y explican que hay comunidades subordinadas que poseen una ideología propia y defienden sus intereses ante otros grupos que dominan a nivel político, económico y/o cultural (Comaroff y Comaroff, 1991: 211). Sin embargo, si Mixquic y Zapotitlán lograron una unión tan fuerte, es porque comparten una identidad colectiva que no se deja supeditar. En este sentido, son capaces de presentar una resistencia en oposición a quienes quieren trastocar su patrimonio, como son sus panteones y sus derechos culturales.

Finalmente, consideramos que se debe poner de realce el hecho de que en las grandes ciudades aún existan espacios donde la fuerza y la creatividad permiten mantener, reinventar formas propias de existencia, y expresar toda la riqueza y pluralidad cultural que posee la ciudad de México. Gracias a dichos procesos de resistencia y de reproducción cultural, estos rituales y sus lugares de culto pudieron seguir existiendo.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTRAND, Régis, 2010, “Estudio de los cementerios franceses contemporáneos. Los problemas de método”, en Béliand, Nadine (dir.), *Las ciencias sociales y la muerte, Trace*, núm. 58, pp. 71-81.
- COMAROFF, Jean & John COMAROFF, 1991, “Of Revelation and Revolution”, in Comaroff, Jean y John Comaroff, *Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, pp. 204-212.
- CONACULTA-UNESCO, 2005, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad*, UNESCO, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 2017, México, Asamblea constituyente de la Ciudad de México, Gaceta oficial de la Ciudad de México, edición digital, URL: <<https://books.google.fr/books?id=f3YSDgAAQBAJ&pg=PA264&lpg=PA264&dq>>.

GOOD ESHELMAN, Catharine, 2004, “La Vida Ceremonial en la Construcción de la Cultura: Procesos de Identidad entre los Náhuas”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y Vida Ceremonial en las Comunidades Mesoamericanas: Los Ritos Agrícolas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 127-147.

MANRIQUE DOMÍNGUEZ, María Miriam, 2008, “*Prácticas y significados alrededor de la muerte en Mixquic y Zapotitlán. Cosmovisión, ritual y resistencia cultural*”, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

MARTÍNEZ MEZA, Horacio, 2011, “Pueblos originarios y participación ciudadana”, *Manovuelta*, año 5, núm. 12, pp. 16-23.

LA EXHUMACIÓN, UNA PRÁCTICA DISCRETA EL CASO FRANCÉS*

RÉGIS BERTRAND

En Francia, al igual que en varios países de Europa occidental, la exhumación es una práctica corriente, por no decir cotidiana, que es particularmente discreta y cuyos rastros escritos son igualmente discretos. Así ocurre en la bibliografía académica, incluida la de los etnólogos, quienes, practicando la encuesta oral y la observación, son a menudo más concisos que los historiadores sobre lo que ocurre concretamente con el cadáver. En realidad, si se exceptúa ciertas “novelas negras” de finales del siglo XVIII, la novela de Alexandre Dumas hijo, *La dama de las camelias*, publicada originalmente en 1848 (Carol, 2013) y algunas novelas policíacas contemporáneas, entre los raros libros que evocan la exhumación, figuran algunas publicaciones de periodistas sobre el tema del “mundo insospechado” de las pompas fúnebres (Virmaitre y Buguet, 1889;

Doucet, 1974, por ejemplo). Numerosos textos que tratan de la organización del cementerio occidental, entre ellos los textos jurídicos, dan por sobreentendida la exhumación sistemática, sin mencionarla abiertamente.

Ese silencio bastante general podría explicarse por el hecho de que, en la esfera cultural francesa, la exhumación se sitúa en una ambigüedad intrínseca. Si se atiende uno a la lectura de los periódicos, se podría creer que se trata de un acto prohibido, ligado a la violación de sepultura (Flajolet y Poisson, 2008). Ahora bien, basta escribir “exhumación” en un programa de búsqueda de Internet en francés para encontrar inmediatamente “las formalidades necesarias para proceder a una exhumación”, que son reguladas por el Code Général des Collectivités Territoriales (CGCT, 1996-2000). En realidad, la exhumación se practica

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

usualmente desde hace siglos en el ámbito cristiano. Debe hacerse notar que el cristianismo es el único monoteísmo que acepta tal extensión del principio de la exhumación. Es una de sus especificidades funerarias mayores. Por lo demás, ese legado de la religión predominante en Francia planteó problemas desde el siglo XIX a los judíos y, después, desde finales del siglo XX, a los musulmanes.

LA CONDICIÓN LEGAL DE LOS RESTOS MORTALES BAJO EL ANTIGUO RÉGIMEN

En derecho romano, la inhumación debía ser un acto definitivo para la paz del muerto y la de los vivos. Si se lleva a cabo conforme a las reglas, la inhumación de un cadáver transforma la condición jurídica del terreno donde se ha hecho; se convierte en *locus religiosus* (lugar dedicado a los manes). La exhumación está prohibida por el derecho romano, salvo en caso de absoluta necesidad, porque hace que el lugar de sepultura pierda su condición religiosa y lo hace volver a su estado profano: es una profanación. La violación de la sepultura es, a la vez, un crimen contra la religión y una perturbación del orden social, porque es perjudicial para las relaciones entre los vivos y los muertos y atenta contra los derechos de un particular, el heredero de la tumba, poseedor del *jus sepulcri* (Bonduel, 1886: 85). Sin embargo, el texto fundador en muchos sentidos de la doctrina cristiana de la sepultura es el de San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda* [*La piedad con los difuntos*], breve tratado que el obispo de Hipona escribió entre 421 y 422, ante todo para solucionar el siguiente problema: ¿es útil para un muerto el ser sepultado al lado de la tumba de un santo?

San Agustín separa marcadamente el cristianismo de las religiones grecorromanas de influencia todavía significativa en ese aspecto: “La sepultura no procura alivio alguno a los difuntos”. Y plantea este principio: “Por consiguiente, todo lo tocante a las honras fúnebres, a la calidad de la sepultura o a la solemnidad del entierro, constituye más un consuelo de los vivos que un alivio de los difuntos” (San Agustín, 421-422).

Es simplemente la piedad de los vivos lo que los impulsa a dar una sepultura decente a los muertos e incluso colocarlos cerca de los cuerpos de los santos, si lo consideran algo bueno. Además, aun cuando los mártires pueden no haber recibido sepultura y sus restos pueden haber sido destruidos o dispersados, ello no es obstáculo para su resurrección y su vida celeste. Consecuentemente, “los fieles no sufren en absoluto por haber sido privados de sepultura, como los infieles no tienen ventaja alguna en obtenerla” (Duval, 1988; Lauwers, 1997, 2005).

Basándose en una interpretación amplia de los principios definidos por San Agustín, bajo el Antiguo Régimen, la esfera católica occidental admitió la exhumación con dos condiciones: con la autorización del ordinario local (ya fuese el obispo o el superior mayor, en el caso de los religiosos exentos de la autoridad del ordinario) y, en teoría, a condición de que el cadáver pudiese “distinguirse con certeza de los otros”, las oraciones litúrgicas que deben decirse con ocasión de la reinhumación estaban destinadas a un sujeto conocido (*Codex iuris canonici (CIC)* 1917, can. 1214: 330; Miguélez Domínguez *et al.*, 1945: 403). Pero esa última exigencia parece haber sido observada únicamente en el caso de la reinhumación en una sepultura privilegiada; en cambio, la primera condición siguió siendo

esencial: en Francia, sólo se puede proceder a una exhumación con el aval y bajo el control de la autoridad a cargo de la vigilancia del cementerio donde va a tener lugar.

Según el derecho canónico de 1917, síntesis del derecho anterior, la Iglesia recomendaba la exhumación en dos casos muy diferentes. En el caso del proceso de beatificación, el canon 2096 (CIC, 1917, can. 2096: 546) estipula que “antes de concluir el proceso apostólico sobre las virtudes en particular, el tribunal hará un reconocimiento jurídico de los restos de un Siervo de Dios según las prescripciones de las letras remisoriales” (Miguel Domínguez *et al.*, 1945: 677). Este “reconocimiento canónico” sigue siendo impuesto por el artículo 141 de la Instrucción *Sanctorum Mater* de la Congregación de las Causas de los Santos (*Congregatio de Causis Sanctorum*, Roma, 2007) que fijó el procedimiento actual.¹ Antaño, la costumbre era hacerlo antes del cierre del proceso, si no había hecho milagros, antes de la investigación sobre estos últimos, si los hubo, porque “el estado de esos despojos podría construir un hecho maravillosos que se [debía] someter a los expertos” (Naz, 1953). Es el problema de los cadáveres conservados más o menos intactos a consecuencia del fenómeno de adipocira; por ejemplo: el de santa Rosaline de Villeneuve aux Arcs, en Provenza (Bouvier, 1983; Camporesi, 1986; Boyer y Grevin, 2002).

Asimismo, el canon 1242 prescribe que en el caso del entierro de “un excomulgado vitando” en “un lugar sagrado”, una iglesia o cementerio que esté en tierra santificada,

ese cadáver, si es posible, “ha de exhumarse, observando lo que prescribe el canon 1214, § 1, y se le enterrará en un lugar profano de que habla el canon 1212” (CIC, 1917, can. 1242: 338; Miguel Domínguez *et al.*, 1945: 416). Esta prescripción desaparece del Código de Derecho Canónico de 1983 en el que los capítulos sobre los cementerios fueron considerablemente reducidos para tomar en cuenta la evolución de las legislaciones civiles.

Ahora bien, la realidad resulta muy diferente de esas reglas. En el transcurso de la Edad Media, en el ámbito cristiano, la exhumación llegó a ser un principio de regulación de la administración de los lugares de sepulturas. Además de las exhumaciones involuntarias descubiertas por los arqueólogos, cuando la excavación de una fosa se encontraba con un entierro anterior, la exhumación y reducción de los restos era la principal modalidad de utilización de los espacios funerarios occidentales, los cuales no eran extensibles, en cuanto que los cementerios se encontraban en el área urbana y que el subsuelo de las iglesias urbanas se llenaba de sepulcros. La autoridad administrativa de la iglesia o del cementerio ordenaba el “vaciado” de las fosas de los cementerios y de los sepulcros comunes que no pertenecían a una familia, el cual era llevado a cabo por los sepultureros bajo su vigilancia. Los restos óseos así evacuados eran transportados a unos depósitos de osamentas más o menos organizados, como ocurría en el caso de los osarios bretones, que son unos edificios anexos al recinto parroquial, o con los *charniers* (osarios) verticales –en forma de terrazas–, de los grandes cementerios del norte de Francia, como los del cementerio ya desaparecido de los Santos Inocentes, en París (Fleury y Leproux, 1994) o el de Saint-Maclou, en Rouen, el cual se conservó; o, más simple-

¹ URL: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20070517_sanctorum-mater_fr.pdf>. El código de 1983 ya no contiene el capítulo sobre los procesos de beatificación.

mente, el amontonamiento de los restos óseos en sepulcros comunes de la iglesia o, en ocasiones, en sus buhardillas (hecho observado en París, en el caso de Saint-Germain-l'Auxerrois y Saint-Gervais-et-Protais: Hillairet, 1958). O incluso, su enterramiento o acumulación alrededor de los muros del cementerio o en una porción de su suelo, separada por un muro del resto del recinto (Bertrand, 2014, 2015a, 2015b). En la región alpina o en Córcega, eran arrojados a un sepulcro amplio, el *arca*.

La transferencia del cementerio a otro lugar debía entrañar, en caso de desmantelamiento y venta de su suelo, la exhumación general de los restos y su transferencia al nuevo cementerio. La más célebre de esas operaciones tendría lugar a finales del Antiguo Régimen, cuando sería desmantelado y destruido el cementerio parisino de los Santos Inocentes ya mencionado.

En el caso de las fosas comunes del Antiguo Régimen, en las que se amontonaba a los muertos en zanjas colectivas sin indicaciones que permitieran identificarlos, la noción de tumba era imprecisa y se consideraba que el cementerio en general era su tumba colectiva. Lo importante era que sus restos estuviesen en un lugar bendito en espera de la resurrección de la carne, aun cuando su persistencia no fuese necesaria para Dios, de acuerdo con la posición agustiniana, adoptada por las iglesias católicas y protestantes. El discurso de los clérigos logró difundir esa concepción escatológica entre los fieles. Es uno de los triunfos de la pastoral católica y protestante entre finales de la Edad Media y el siglo XVIII. Bajo el Antiguo Régimen, el vaciado de los sepulcros y la recuperación de las fosas no parecían generar problemas particulares a los fieles. El hecho de que los cementerios estuviesen a veces saturados de osamentas molestaba más a

los obispos, debido a la concepción que tenían del respeto debido a los muertos, que a los habitantes.

Las excavaciones arqueológicas de los sepulcros familiares de la época moderna también revelaron lo que podría llamarse la “reducción del cuerpo”, es decir la reagrupación, en un rincón del sepulcro, de las osamentas de los muertos más antiguamente depositados. Una variante era la concentración de los restos de los miembros de una familia en un mismo lugar, a costa de una exhumación y transferencia, como la gran concentración llevada a cabo por Felipe II de los restos de los Habsburgo en El Escorial.

A finales del Antiguo Régimen, cuando un gran movimiento higienista llevó a la prohibición de las sepulturas en las iglesias y a la transferencia de los cementerios fuera de los muros de las ciudades, la exhumación entró a tal grado en la concepción del cementerio occidental que numerosas legislaciones funerarias la hicieron la regla del nuevo cementerio. El principal debate era entonces definir el plazo necesario para la consumación de la carne. El Decreto sobre las Sepulturas, del 23 de pradiel, año XII (12 de junio de 1804), fijó en general la legislación francesa posrevolucionaria. Ahora bien, en dicho sólo se empleó una vez el término “exhumación”:

Artículo 17. Las autoridades locales están especialmente a cargo de mantener la ejecución de las leyes y reglamentos que prohíben las exhumaciones no autorizadas y de impedir que tenga lugar en los lugares de sepultura desorden alguno o que se permita en ellos acto alguno contrario al respeto debido a la memoria de los muertos.

Las “exhumaciones no autorizadas” implicaban que otras sí lo eran. En el mismo decre-

to, un artículo insinuaba que la exhumación era lícita siempre que así lo implicara la “renovación” de las inhumaciones en un mismo emplazamiento:

Artículo 6. Para evitar el peligro que entraña la renovación demasiado frecuente de las fosas, la apertura de fosas para nuevas sepulturas sólo tendrá lugar cada cinco años; en consecuencia, los terrenos destinados a albergar los lugares de sepultura serán cinco veces más extensos que el espacio necesario para depositar en ellos el número supuesto de los muertos que puedan ser enterrados allí cada año.

Ese artículo hizo de la fosa para la inhumación temporal sujeta a la “renovación” quinquenal –mediante la exhumación de los restos de la inhumación anterior– el fundamento de la organización del cementerio francés, con la salvedad de que el decreto planteó también el principio de la concesión del terreno a un particular, al mismo tiempo que la consideraba como algo excepcional (Bertrand y Carol, 2016: 93-129; texto del decreto: 367-370).

La ordenanza real del 6 de diciembre de 1843 relativa a los cementerios acabó de legalizar implícitamente otros casos de exhumación. El artículo 3 estableció tres categorías de concesiones: a perpetuidad, a 30 años y temporales (15 años), de lo cual se desprende, por una parte, la exhumación eventual de algunos restos de una fosa en un predio común² para llevarlos a una concesión, a solicitud del pariente más cercano, y la resultante del término de una concesión, que es la recuperación del lugar por parte de la municipalidad.

² Se habla comúnmente de “fosa común”. En realidad, es el predio que es común, ya que cada fosa es individualizada.

Por lo demás, el artículo 5 precisa el marco jurídico del traslado del cementerio: “Los concesionarios tendrán derecho a obtener en el nuevo cementerio un lugar de igual superficie al terreno que les había sido concedido y los restos que allí hubiesen sido inhumados serán transferidos a costa de la comuna” (Bertrand y Carol, 2016: 137-147, texto de la ordenanza: 371-372).

Cuando, a principios del siglo XIX, los grandes cementerios urbanos comenzaron a ser abiertos al público y la práctica de la visita a los sepulcros se difundió, los alcaldes debían reglamentar las horas de exhumación y hacer colocar barreras para evitar a los visitantes sorpresas horribles, denunciadas a veces en la prensa de la época. Hoy en día, las exhumaciones están prohibidas después de las 9 de la mañana (decreto del 27 de febrero de 1927).

OTRAS RAZONES PARA EXHUMAR

En el transcurso de la época contemporánea, aparecieron nuevas razones para practicar la exhumación. En 1876, Alfred Campion afirmaba en su *Manuel pratique de droit civil ecclésiastique*: “En principio, las exhumaciones están prohibidas [...], pero se puede contravenir a esta regla”. Enumeraba tres grandes motivos, más, de hecho, un cuarto, el más común, que se cita enseguida:

La autoridad municipal tiene el derecho de proceder a la reapertura de las fosas no concesionadas después de cinco años posteriores a la inhumación en virtud del artículo 6 del decreto del 23 de Pradial, año XII [...].

Como podrá notarse, Campion no contaba ese motivo entre los casos explícitos de exhumación, quizá porque la operación comenza-

ba a ser considerada inconfesable. En realidad, los tres casos explícitos que enumera Champion implicaban una reinhumación. Además, en esos casos era obligatoria la presencia del comisario de la policía o de su representante. ¿Cuáles eran?

El primero es de aparición reciente: el examen médico forense de los restos, “en virtud de una orden de la justicia, para investigar las causas de la muerte de un individuo”. El segundo se refería a la normalización de las inhumaciones que no cumplían con la reglamentación:

[...] como medida administrativa, cuando la inhumación haya tenido lugar fuera de los lugares reservados a las sepulturas y sin que haya sido acordada autorización previa alguna o cuando las prescripciones concernientes al depósito del cuerpo no hayan sido observadas y la salud pública pueda verse comprometida.

Es decir, los casos de inhumaciones clandestinas (de las víctimas de asesinato, por ejemplo) o, bien, improvisadas por la imposibilidad de transportar el cuerpo fuera del lugar del deceso.

El tercero, que ya se practicaba bajo el Antiguo Régimen, era la asignación de una sepultura privilegiada: “a solicitud de las familias, para dar a los cuerpos una sepultura que juzguen más conveniente”. Es el caso de las transferencias del predio común a alguna concesión, que rápidamente se vieron acompañadas de las transferencias al cementerio de otra ciudad, incluso de otro departamento. Podían ir acompañadas de una “reducción del cuerpo” (véase más adelante; Bernard, 2009: 131-134).

En realidad, posteriormente iban a aparecer otros motivos de exhumación legal. En uno de los raros estudios que hayan sido dedi-

cados a esa cuestión, cuyo autor es ingeniero sanitario, Claude Bourriot (1999) enumera circunstancias antes insospechadas. Define primero la exhumación “*en el medio profesional*” (las cursivas son mías) como toda salida *de los ataúdes (idem)* de una fosa en plena tierra o de un sepulcro”. Ello demuestra cuánto la exhumación seguía siendo ante todo una práctica del oficio del sepulturero. El desplazamiento fuera del emplazamiento de la inhumación del ataúd que contenía los restos, en adelante obligatorio, es la pauta esencial. En realidad, la extracción, por medio de una grúa, de un sepulcro de cemento que contenga un ataúd ha sido equiparada por el tribunal a una exhumación (Bourriot, 1999). En su mayoría, de hecho, las categorías que Bourriot distingue enseguida y que se retoman en este artículo, reclassificándolas en función de su finalidad, implicaban la apertura del ataúd y la manipulación de los restos.

El caso más antiguo sigue siendo la “recuperación de emplazamiento”, efectuada a iniciativa del alcalde, “de una sepultura cuya concesión tiene un plazo vencido o cuyo estado de abandono es comprobado”. Las primeras son las sepulturas en fosas de un predio común, definidas en lo sucesivo como una “concesión gratuita de cinco años”, así como las concesiones temporales, a 15 años, o a 30 años no renovadas. El caso del abandono corresponde a la “recuperación” de las concesiones a perpetuidad, que, al término de un procedimiento bastante complejo, son consideradas en “estado de abandono”; por extensión, del derecho de policía del alcalde, así como de la buena administración y de la protección de ese lugar público que es el cementerio (ley del 3 de enero de 1924 y decreto del 25 de abril de 1924). En teoría, entre 1924 y 2000, los restos eran colocados en un osario reservado a esas concesiones, distinto al que

recibía los restos extraídos de las fosas comunes y de las concesiones de duración limitada, pero el párrafo en que se fundaban fue abrogado el 9 de abril de 2000. En ambos casos, los restos mortales exhumados también pueden en lo sucesivo ser incinerados y dispersados en el jardín de las cenizas (decreto del 14 de enero de 1987). Sin embargo, la ley del 19 de diciembre de 2008 precisa que la cremación sólo se puede hacer “no habiendo oposición conocida, testimoniada o presunta del difunto” y que, en ese caso, los restos deben ser “diferenciados en el osario mismo”.

Un segundo conjunto de casos se refiere al desplazamiento de los restos autorizado por el alcalde a solicitud del pariente más cercano de la persona inhumada, cuando, por ejemplo, se trata de la transferencia de un ataúd enterrado en una fosa de un predio común, en alguna concesión. La solicitud podía ser presentada al alcalde en cualquier momento, con la única salvedad del plazo de un año en el caso de los cuerpos de las personas atacadas, en el momento de su deceso, por enfermedades contagiosas. Debe hacerse notar que, para evitar las inhumaciones provisionales, en el transcurso del siglo XIX surgió la noción del depósito temporal del ataúd, el cual no debía exceder de un plazo de seis meses después del cierre de este último, ya fuese en un edificio de culto, ya fuese en el domicilio del difunto o de un miembro de su familia, ya fuese en un “sepulcro provisional”. Estos últimos fueron creados por los marmolistas y algunos de ellos aún pueden verse en los grandes cementerios parisinos. En realidad, la mayoría de las ciudades se dotaron progresivamente de “depósitos”.

La exhumación debida a una transferencia también podía tener lugar a solicitud del Ministerio de la Defensa en el caso de los soldados caídos en el cumplimiento de su deber.

Los caídos en la guerra han sido reagrupados a menudo en cementerios militares o en sectores militares de los cementerios comunales. Las familias podían solicitar que se les entregue algún cuerpo. Después de la guerra de 1914-1918, fueron numerosas las transferencias, a sus comunas de origen, de cuerpos de soldados inicialmente enterrados en las líneas del frente (Pourcher, 1993).

Los siguientes casos implican un examen o la toma de muestras médicas de un cadáver. Por solicitud de la magistratura, en el caso de sospecha de un crimen, el fiscal decide si los elementos que tiene en su posesión justifican una autopsia. A petición de la caja principal del seguro social ante un tribunal de instancia, en el caso de un supuesto accidente de trabajo con el propósito de llevar a cabo una autopsia. Finalmente, para tomar una muestra de ADN del cadáver, ya sea a solicitud de un tribunal, ya sea a solicitud de la familia en el caso de búsqueda del ADN con el propósito de demostrar la paternidad.

El caso específico de la “reducción del cuerpo” de un sepulcro, hecha a solicitud del pariente más cercano de la persona difunta con autorización del alcalde marca, no obstante, los límites bastante borrosos de la definición legal de la exhumación. Según una respuesta ministerial de 1994, “ningún texto específico reglamenta la operación de reducción de un cuerpo, que consiste en recoger los restos mortales, posteriormente a una exhumación, en una caja de osamentas, para depositarla en la misma sepultura”. Pero en 1988, el Consejo de Estado rehusó calificar esa operación como “exhumación” y anuló la resolución del tribunal administrativo de Niza, que se había pronunciado en ese sentido, porque el cuerpo todavía no había “salido físicamente” de la sepultura (Dutrieux, 2009: 52). La decisión confirma la definición de la exhumación

como el desplazamiento de los restos fuera de su lugar de inhumación. También se refiere al estado de los restos más antiguos contenidos en los sepulcros, de donde a menudo son recogidos directamente y puestos en una caja (llamada en ocasiones “relicario”) que es puesta nuevamente en la tumba y allí permanece. Se debe precisar que esa jurisprudencia fue suscitada por los derechohabientes de la concesión a causa de las diferencias de derechos por pagar y de las retribuciones de los asistentes, según la clasificación del acto.

En realidad, la evolución de los cementerios plantea un problema nuevo. El cementerio del Antiguo Régimen y el predio común del siglo XIX eran lugares de disolución de los cuerpos, que durante mucho tiempo se continuó depositando incluso sobre la tierra, envueltos únicamente en un sudario en el caso de los miserables. La exhumación era la prueba de la disolución de la carne y de la reducción del cadáver a la condición de esqueleto anónimo. La difusión del ataúd, que hoy en día es obligatorio, la existencia de los ataúdes metálicos herméticos, la utilización de productos conservadores y las fundas herméticas retardan o modifican el proceso de descomposición. La nueva peligrosidad producto de la naturaleza todavía insalubre de los restos exhumados se puso de manifiesto en el decreto del 31 de diciembre de 1941, que impone que el ataúd sea rociado con un líquido desinfectante y que las “personas encargadas de proceder a las exhumaciones deben vestir una ropa especial que debe ser desinfectada enseguida, al igual que los zapatos; asimismo, deben someterse a una limpieza antiséptica de la cara y las manos”. Consecuentemente, subsisten algunos elementos de individualidad en los restos exhumados, lo que antaño sólo ocurría en el caso de la minoría de los cuerpos embalsamados. Así, en abril-mayo de 2011, se anunció la

exhumación del cadáver de Salvador Allende, fallecido el 11 de septiembre de 1973, con el propósito de establecer si se había suicidado o había sido asesinado. El cementerio ha llegado a ser realmente un “lugar de conservación”, según la expresión de Jean-Didier Urbain, donde persiste una forma larvaria de la presencia e incluso de la identidad de los muertos (Urbain, 1978 y 1989). Algo muy significativo es la exigencia del “reconocimiento del cuerpo” por sus parientes cercanos, en el caso de la exhumación debida a una transferencia a otra sepultura, lo cual implica que subsisten indicios de la identidad de un muerto.

La demora del proceso natural perturba también la rotación de las fosas en un predio común y la recuperación de las concesiones temporales. Una sentencia del Consejo de Estado del 11 de diciembre de 1987 contra la comuna de Contes recuerda que la descomposición del cuerpo debe ser natural para permitir el depósito de los restos mortales en el osario: de no ser así, el cuerpo debe dejarse en la tumba y volver a cerrarse ésta para evitar la violación de la sepultura. Esa regla parece no haber sido respetada a veces por el cementerio Père-Lachaise donde algunos cuerpos, cuya descomposición no había finalizado, parecieran haber sido transferidos a unos “sepulcros de desintegración”, los de ciertas concesiones supuestamente abandonadas (si ha de creerse, al menos, a Gabrielli, 2002: 26). En otros lugares, parece ser que se “alisan” [*sic*] las osamentas mediante el empleo de cal viva (Clavandier, 2009: 61).

LA EXHUMACIÓN LEGAL Y LA VIOLACIÓN DE SEPULTURA

¿Cómo distinguir la exhumación de la violación de una sepultura, contemplada por el

derecho penal? Desde el punto de vista religioso, el antiguo derecho canónico recuperó la prohibición romana de la violación de la sepultura, al igual que el Código de Derecho Canónico de 1917, pero con una definición que precisa la “mala” intencionalidad del acto:

Canon 2328: *Qui cadavera vel sepulcra mortuorum ad furtum vel alium malum finem violaverit, interdicto personali puniatur, sit ipso facto infamis, et clericus praeterea deponatur* [El que profanare los cadáveres o los sepulcros de los muertos para cometer hurto u con otro fin malo, debe ser castigado entredicho personal, es *ipso facto* infame, y, si fuere clérigo, debe además ser depuesto] (CIC, 1917, can. 2328: 623; Miguélez Domínguez *et al.*, 1945: 756).

Esta condena ya no se retoma en el Código de 1983.

Esta definición era mucho más restrictiva que la del derecho francés, probablemente con el propósito, en este último caso, de no prohibir la exhumación, a condición de que no se desprenda de una intención que pueda ser juzgada intrínsecamente perversa y de que sea ejecutada con respeto.

La noción de violación de la sepultura era más indefinida que sancionada en el Código Penal de 1810: título II, “Crímenes y delitos contra los particulares”, párrafo III, “Infracciones a las leyes sobre la inhumación”, artículo 360:

Se castigará con prisión de tres meses a un año y de dieciséis francos a doscientos francos de multa a quien sea culpable de violación de sepulcros o sepulturas, sin perjuicio de las penas contra los crímenes o delitos que pudieren desprenderse de dicha violación.

La jurisprudencia delimitó la violación de sepultura más ampliamente que la exhumación ilícita porque estimó que comenzaba con el insulto o los perjuicios causados al continente de un cadáver: “La jurisprudencia admite, por lo demás, que todo acto que tienda directamente a violar el respeto debido a los restos de los muertos, aun cuando no se hubiere causado ninguna ofensa a los propios restos, cae bajo la jurisdicción de la ley penal”, escribe el abogado Campion, quien cita, además de los actos de destrucción cometidos en contra de los sepulcros, “el hecho de haber lanzado voluntariamente piedras contra un ataúd, en el momento en que acababa de ser introducido en la fosa destinada a recibirlo, con la intención de ultrajar los restos que contiene” (Bordeaux, 9 de diciembre de 1830), y aun el de “haber golpeado con un bastón una tumba, sirviéndose de expresiones ultrajantes para la memoria del muerto que allí se encuentra encerrado (1839)” (Campion, 1876: 524).

Uno de los sucesos más graves de ese género en Francia fue, en mayo de 1990, la exhumación criminal de un cadáver por antisemitismo en el cementerio judío de Carpentras (Leibowitz, 1997). Es probable que haya inspirado la definición más precisa del nuevo Código Penal de 1992, en el libro II: “De los crímenes y delitos contra las personas”, fue creada la sección “De los ultrajes al respeto debido a los muertos”. El ultraje al cadáver fue distinguido del ultraje a la tumba:

Artículo 225-17, párrafo 2: La violación o profanación, por el medio que fuere, de sepulcros, sepulturas o monumentos edificados en memoria de los muertos será castigada con un año de cárcel y 100 000 francos de multa. Todo ultraje a la integridad del cadáver, por

el medio que fuere, será castigado con un año de cárcel y 100 000 francos de multa. Con dos años de cárcel y 200 000 francos de multa si se cometen los dos delitos.

Y se agregó el artículo 225-18, que agrava las sanciones si las infracciones “han sido cometidas debido a la pertenencia o la no pertenencia, verdadera o supuesta, de las personas fallecidas a una etnia, nación, raza o religión determinada”.

Parece evidente que el legislador tuvo el cuidado de disociar la violación de una sepultura de la exhumación, la cual es la apertura de una fosa o de una tumba con autorización de la autoridad competente para llevar a cabo el desplazamiento fuera de ese espacio de inhumación de uno o varios ataúdes que hayan sido depositados allí. Hay violación de sepultura cuando el autor que causa un ultraje a la tumba no ha sido autorizado por la autoridad pública, no tiene competencia para hacerlo, tiene otros móviles distintos a los que permiten a la autoridad pública autorizar o hacer que se lleve a cabo una exhumación.

Más delicada es la distinción en materia de ultraje al cadáver. Los sepultureros deben manipular los restos humanos exhumados con el respeto que les es debido. Así, la jurisprudencia extendió el delito de violación de sepultura a toda exhumación que cause un ultraje a los restos (en último lugar, Dutrieux, 2005: 382-401) o toda reducción de cuerpo practicada sin la decencia necesaria (“a golpe de pala”, sugiere, “de manera hipotética”, Bouriot, 1999).

LA EXHUMACIÓN Y EL RITUAL

En teoría, el rito de paso fúnebre y el tiempo de duelo ligado a él son considerados por la

ley como enteramente cumplidos después de cinco años cuando tiene lugar la “recuperación” de las fosas en un predio común. Esta última es una operación administrativa dependiente de la administración de los terrenos del cementerio a la que los sepultureros proceden sin testigos ni ceremonia alguna.

En ciertas regiones de Europa, el rito de paso fúnebre ha incluido en su terminación la exhumación y el manejo de los restos óseos. Por lo tanto, la familia controla ciertos aspectos de la exhumación que es ritualizada. En Grecia, interviene entre dos y cinco años después del entierro; comprueba la buena reducción del cuerpo a la condición de esqueleto (de no ser así, se manda celebrar algunas misas por el muerto, salvo en el caso de conservación que se considera como un indicio de santidad). Entonces, la familia hace proceder a la reducción del cuerpo. Un sacerdote bendice y rocía con vino las osamentas (como en el momento de la inhumación) que se colocan en un osario colectivo o un sepulcro familiar o, bien, se repatrían al lugar de origen del difunto (Rey, 2003). Antaño existían rituales del mismo principio en Bretaña (Bayard, 2004: 86-97), en Austria o en Baviera, con las cajas de cráneos –en las que se inscribía el nombre del muerto– depositadas en los osarios.

No obstante, no se podría hablar verdaderamente de un segundo funeral, como los descritos a principios del siglo xx, con base en las civilizaciones de Borneo, por Robert Hertz, en su célebre *Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte* (Hertz, 1907 [1928]). En efecto, no se puede considerar la fosa en predio común como una tumba provisional, porque los restos no tienen, salvo excepciones, una tumba definitiva y, sobre

todo, no hay “dobles exequias”.³ El rito de paso no se repite ni tiene lugar de ser. Las verdaderas “segundas exequias” hacen que el muerto pase a la condición de ancestro al que los vivos pueden invocar. En el caso de la exhumación debida a la transferencia de los restos a una tumba privilegiada, digamos una concesión, los restos conservan su identidad. Se ha observado que la Iglesia preveía antaño oraciones para el momento de la reinhumación. Aparentemente, no se trata de oraciones específicas sino, probablemente, de las últimas oraciones del ritual, recitadas nuevamente delante del lugar de sepultura. Consecuentemente, no hay un segundo funeral en el sentido en que lo entendía Hertz, porque la exhumación no implica el cambio de condición social o religiosa del muerto; no obstante, Clavandier parece tener una opinión contraria (Clavandier, 2009: 61). Eso fue lo que no pudieron admitir los notables de Troyes que desencadenaron en 1825 el asunto Lalobe. En una época en que las concesiones eran todavía excepcionales y en la que se fijaron los ritos, los parientes de don Lalobe obtuvieron una concesión y querían hacer transferir en ella sus restos, desde el predio común, así como organizar y presidir una ceremonia pública en homenaje al difunto. El alcalde se opuso: a él correspondía presidir lo que él llamaba una “operación”; no podía ser pública y las puertas del cementerio permanecerían cerradas durante su desarrollo. Con toda razón, el alcalde estimaba que la “operación” previa de “reconocimiento del cuerpo” mediante la apertura del ataúd no podría ser pública y que no había lugar para establecer el precedente de un ritual que

estaría reservado únicamente a los poseedores de una concesión.

Los únicos casos que podrían corresponder parcialmente a la definición del “segundo funeral” son la canonización y la “panteonización” (transferencia de un cuerpo al Panteón de París) que van acompañadas de un ritual de glorificación de un individuo fallecido, ritual que lleva a cabo la colectividad para proclamarlo santo o hombre ilustre, sin que, por lo demás, sea obligatoria la presencia de los restos del difunto. La transferencia más célebre del siglo XIX fue la de las “cenizas” de Napoleón, en 1840, desde la isla de Santa Elena, para depositarlas bajo la cúpula de la iglesia de Los Inválidos, en París.

UNA VISIÓN DEL “REPOSO DE LOS MUERTOS” EN EL ÁMBITO OCCIDENTAL

La licitud religiosa y cultural de la exhumación ha moldeado numerosos aspectos de las relaciones entre los vivos y los muertos en el ámbito occidental y, más ampliamente, cristiano. A continuación, subrayo tres de esos aspectos.

Ahí, la práctica de la recuperación de las sepulturas es, desde hace siglos, el fundamento de la concepción y administración del cementerio. La consecuencia es el espacio relativamente reducido concedido a los muertos en Occidente, e incluso la idea de que ese espacio aún sería demasiado importante, como lo afirman los “crematistas” (los partidarios de la incineración). Otra consecuencia podría ser la gran marginalidad del oficio de sepulturero, que no sólo inhuma sino también exhuma, asumiendo así “la parte maldita del contacto con el cadáver” (Le Breton, 1993: 263).

³ Véase el capítulo de Jacques Barou, “El segundo funeral: un ritual de separación de los muertos y los vivos”, en la cuarta parte de este volumen.

Otra consecuencia son las diversas formas de los osarios, algunas de las cuales son muy visibles –como los osarios bretones– o dan lugar a arreglos sugerentes, como los de las Catacumbas de París, galerías de canteras a las que fueron transportados a finales del siglo XVIII los restos salidos de los cementerios parisinos clausurados. No obstante, una evolución nítida del siglo XVII hasta principios del siglo XIX, rechazó totalmente toda visión directa de la osamenta, oculta cada vez más a la vista. A fines del siglo XX, la razón de ser del osario fue puesta en tela de juicio por el envío al horno crematorio de los restos extraídos.

En la esfera cultural occidental, una consecuencia más de la exhumación también fue la presencia multiforme de una cultura macabra fundada en las lecciones del esqueleto o, simplemente, del cráneo, útiles para meditar para todo aquel que debía prepararse para su paso al más allá: representación del cráneo de Adán a los pies de Cristo sobre el crucifijo, cráneos pintados o esculpidos de las vanidades o de la iconografía de María Magdalena penitente, estatuas de transidos (Ariès, 1983), sin olvidar la decoración barroca constituida de piezas de esqueletos ensambladas, la más célebre siendo la de la Cripta de los Capuchinos, cerca de la plaza Barberini, en Roma, elaborada en el transcurso del siglo XVIII (Cordovani, 2005). A lo anterior se debe añadir la “leyenda negra” de las exhumaciones clandestinas, practicadas antaño por o para los estudiantes de medicina o, también, la de la reventa de los dientes de los cadáveres exhumados a los estudiantes de odontología (Doucet, 1974).

La “recuperación” de las fosas de predio común revela una desigualdad innata en la conservación de la identidad de los restos. Cuando fue fundado el cementerio Père-Lachaise y aparecieron allí las primeras tumbas concesionadas, la opinión pública deploró rápidamente que fuesen accesibles a la ri-

queza, pero no al “hombre útil a su patria”. La muerte en 1813 del farmacéutico y nutricionista Antoine Parmentier, promotor de la papa en la Isla de Francia (Île-de-France, Región parisina) dio lugar a la primera suscripción pública que permitía comprar una concesión y erigir un sepulcro para paliar tal injusticia. En el transcurso del siglo XIX, el entierro en un predio común y, por ende, la imposibilidad, pasado el plazo de cinco años, de identificar los restos, se convirtió en el elemento dramático de una vida de creador que termina en la miseria y el desconocimiento general, como ocurrió al escritor Aloysius Bertrand (1807-1841) o a la artista Camille Claudel (1864-1943). Se debe subrayar el uso que hizo de ello, en la intriga de su película *Manon des sources* (1952), el escritor y cineasta Marcel Pagnol: Baptistine vuelve al pueblo donde antaño vivió y descubre que la tumba de su marido ha sido “recuperada”. Lanza entonces una maldición sobre los habitantes y revela a Manon, quien también tiene quejas en contra de los habitantes, cómo ejecutar contra ellos una temible venganza, provocando el agotamiento del agua que alimenta el pueblo.

Con todo, el rasgo más nítido es el silencio que pesa sobre la operación de la exhumación más frecuente, que incluso algunas obras universitarias recientes califican públicamente como “recuperación de emplazamiento”. En el siglo XX, en el argot de los sepultureros, se decía “trasplantar” los cuerpos de las fosas en predio común (Doucet, 1974: 143). Probablemente es indecible, porque rompe la ficción de un cementerio que sería el lugar del sueño eterno de los muertos y que su evocación suscita representaciones mentales penosas y molestas que sugieren que la exhumación, sobre todo la de “recuperación de emplazamiento”, permanece en las representaciones colectivas y, a veces, en su práctica, mal diferenciada de la violación de sepultura.

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe, 1983, *Images de l'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil.
- BAYARD, Florence, 2004, *Bretagne, un autre voyage. Vivants et défunts face au grand passage*, Spézet, Keltia Graphic.
- BERNARD, Julien, 2009, *Croquemort. Une anthropologie des émotions*, Paris, Métailié.
- BERTRAND, Régis, 2015a, « Les cimetières villageois français du XVI^e au XIX^e siècle », in Treffort, Cécile (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, 35^e Journées internationales d'Histoire de Flaran, octobre 2013, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, pp. 61-81.
- , 2015b, « Origines et caractéristiques du cimetière français contemporain », *Insaniyat, revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, Oran, t. XIX/2, n° 68, avril-juin, pp. 107-135.
- , 2014, « Des morts à l'ombre de l'église paroissiale (XVII^e-XIX^e siècle) », in Bonzon, Anne, Philippe Guignet et Marc Venard (dir.), *La paroisse urbaine, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Cerf, pp. 269-284.
- BERTRAND, Régis et Anne CAROL (dir.), 2016, *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence.
- BONDUEL, Ernest, 1886, « *Droit romain, des res religiosæ et du jus sepulcri, droit français, inhumations et sépultures* », Thèse de doctorat en droit, Faculté de Droit de Caen, Lille, v. Ducoulombier.
- BOURIOT, Claude, 1999, « Les exhumations », *Funéraire magazine*, n° 96, juin, pp. 24-38.
- BOUVIER, Michel, 1983, « De l'incorruptibilité des corps saints », in Gélis, Jacques et Odile Redon (eds.), *Les miracles, miroirs du corps*, Vincennes, Presses Universitaires de Vincennes, pp. 191-221.
- BOYER, Raymond et Gilles GRÉVIN (dir.), 2002, *Une sainte provençale du XIV^e siècle, Roseline de Villeneuve : enquête sur sa « momie »*, Paris, de Boccard.
- CAMPION, Alfred, 1876, *Manuel pratique de droit civil ecclésiastique*, Caen, F. Le Blanc-Hardel.
- CAMPORESI, Piero, 1986, *La chair impassible* [traduction de Monique Aymard], Paris, Flammarion [1^a ed., Milán, 1983].
- CAROL, Anne, 2013, « Cadavre et exhumation dans *La dame aux camélias* d'Alexandre Dumas fils », in Carol, Anne et Isabelle Renaudet, *La mort à l'œuvre. Usages et représentations du cadavre dans l'art*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, pp. 155-174.
- CLAVANDIER, Gaëlle, 2009, *Sociologie de la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin.
- Code général des collectivités territoriales (CGCT)*, 1996-2000, 1^a ed., partie législative [parte legislativa], 1996 ; partie réglementaire [parte reglamentaria], 2000. URL: <<https://www.legifrance.gouv.fr/.../Code-general-des-collectivites-territoriales>>.
- Codex iuris canonici (CIC)*, 1917, *Pii X pontificis maximi iussu digestum Benedicti papae XV auctoritate promulgatus*, Romæ, Typis polyglottis vaticani.
- COROVANI, Rinaldo, 2005, *La cripta dei Cappuccini, Chiesa dell'Immacolata Concezione, Via Vittorio Veneto, Roma*, Roma, Provincia Romana dei Frati Minori Cappuccini.
- DOUCET, Louis, 1974, *La foire aux cadavres*, Paris, Denoël.
- DUTRIEUX, Damien, 2009, *Le régime juridique des concessions funéraires*, Voiron, derritorial éditions.
- , (dir.), 2005, *Panorama du droit funéraire. Jurisprudence commentée*, Paris, Weka.

- DUVAL, Yvette, 1988, *Auprès des saints. Corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris, Études augustinienes.
- FLAJOLET, André et Jean-Frédéric POISSON, 2008, *Du respect des morts à la mort du respect. Rapport de la mission sur la lutte contre les violations de sépultures*, Assemblée nationale (Groupe UMP), 11 de diciembre.
- FLEURY, Michel et Guy-Michel LEPROUX (dir.), 1994, *Les Saints-Innocents*, Paris, Délégation à l'action artistique de la ville de Paris.
- GABRIELLI, Domenico, 2002, *Dictionnaire historique du Père-Lachaise XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Les Éditions de l'Amateur.
- HERTZ, Robert, 1970 [1928], « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-83 [1^a ed. en *L'année sociologique*, 1907, 1^{ère} série, t. x, pp. 48-137].
- HILLAIRET, Jacques, 1958, *Les 200 cimetières du Vieux Paris*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- LAUWERS, Michel, 2005, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.
- LAUWERS, Michel, 1997, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Beauchesne.
- LEIBOWITZ, Nicole, 1997, *L'affaire Carpentras. De la profanation à la machination*, Paris, Plon.
- LE BRETON, David, 1993, *La chair à vif, usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié.
- MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ, Lorenzo et al. (eds.), 1945, *Código de derecho canónico [1917]: texto latino y versión castellana, con jurisprudencia y comentarios*, Madrid, Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 442, Sección 2, Teología y cánones 9.
- NAZ, Raoul, 1953, « Exhumation », in Naz, Raoul, *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, t. 5, col. 667-668.
- POURCHER, Yves, 1993, « La fouille des champs d'honneur. Les morts de la guerre de 1914-1918 », *Terrain*, n° 20, mars, pp. 37-56.
- REY, Séverine, 2003, « Le squelette était un saint-néomartyr. Rituels funéraires et commémoration en Grèce », in Droz, Yvan (dir.), *La violence et les morts, éclairage anthropologique sur la mort et les rites funéraires*, Genève, Georg, Ethnos, pp. 27-44.
- SAN AGUSTÍN, 421-422, *La piedad con los difuntos, al obispo Paulino*, traducción de Teodoro C., OAR [Primera Parte, sección primera, primera cuestión, Exposición: "Los funerales no suponen nada para los difuntos; y lo mismo si se les deja insepulto"], Madrid, Federación Agustiniana Española, Biblioteca de autores cristianos. URL: <http://www.augustinus.it/spagnolo/cura_morti/index2.htm>].
- URBAIN, Jean-Didier, 1989, *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot.
- , 1978, *La société de conservation. Etude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot.
- VIRMAITRE, Charles et Henry BUGUET, 1889, *Paris croque-mort*, Paris, Camille Dalou.

DEL CUERO DE POTRO A LA CAPILLA *CHANCELLOR*: LA MODERNIZACIÓN DEL SERVICIO FÚNEBRE Y SUS ESTRATEGIAS PUBLICITARIAS EN LA ARGENTINA DE 1900

DIEGO FERNANDO GUERRA

¿Acaso no se ha visto ya en los cementerios parisienses a la “première” de los grandes modistos, enviadas por sus patronos para examinar las nuevas modas de luto y “maniqués” elegantes para exhibir trajes negros así como van a ostentar trajes claros en las carreras? ¡Oh, se ve de todo en los cementerios! Y la muchedumbre circula en las avenidas de las necrópolis como en una amplia galería de cuadros.

Boletín de la Asociación Argentina de Cremación, 1924: 8.

En su primer número del año 1902, el semanario argentino *Caras y Caretas* publicaba “Funeraria”: un relato costumbrista de Godofredo Daireaux que desplegaba los tópicos más habituales de la época sobre el tema de la muerte en el ámbito rural. Ambientado en un pueblo de la Pampa húmeda y con un estilo abundante en modismos gauchescos, el cuento narra las peripecias sufridas por el cadáver de Patricio, un peón de campo medio inglés que muere en una reyerta y de cuyas exequias se encargará el almacenero del pueblo junto a otros lugareños.

La caracterización de la pompa fúnebre rural conecta el cuento con un *corpus* literario¹ cuya contraposición entre campo y ciudad como depositarios de barbarie y civilización

se materializan en los respectivos modos de procesar el deceso de un miembro de la comunidad. Desde una mirada que hubiera hecho las delicias de Philippe Ariès por su evocación acrítica de los modos premodernos de morir (Elias, 2009 [1987]; Ariès, 2008 [1984]), viajeros y cronistas de costumbres desplegaban ante sus lectores un paisaje donde la incuria hacia los muertos, la falta de pompa y el desvanecimiento de los límites entre luto y fiesta eran indicadores de una bárbara familiaridad rural con la muerte, desprovista –por lo demás– del fantasma de la hipocresía que rondaba la creciente sofisticación del rito en la población urbana.² En nuestro cuento, Pa-

¹ Véase, entre otros, Battolla (1908 [1881]); Wilde (1960 [1886]); Ceppi (1984 [1826]); Bond Head (1986 [1826]); Ebelot (2001 [1890]).

² En otro relato publicado dos años antes se ironizaba sobre el cementerio urbano por donde pasea “una que otra viuda reciente, y por lo tanto inconsolable [...] en la tumba del *inolvidable*, como dicen con su lengua de mármol las inscripciones que cubren las sepulturas olvidadas y llenas de ortigas”. El tema

tricio será enterrado en un ataúd improvisado con tablas y clavos reutilizados de cajones de bebidas de la pulpería; previo traslado en carreta durante más de ocho horas por caminos de tierra, y tras un velorio al que asistió todo el pueblo y donde “se tomaron bastantes copas; dicen que se arreglaron dos carreras para el domingo siguiente, y [...] si el dueño de casa lo hubiera permitido, hubiera sollozado la guitarra algún canto” (Daireaux, 1902: 6). Finalmente, al llegar a la comisaría descubren los achispados “cocheros” que el cadáver se ha caído por el camino, donde lo hallarán tras desandar unas leguas, tirado boca abajo en un lodazal.

Por otro lado, la narración da cuenta de algunos ecos del proceso de modernización en lugares apartados de los centros urbanos, así como del consecuente cambio de costumbres. De este modo, el propio episodio de la muerte –un *gringo* superado por la etiqueta local del duelo a cuchillo– o las marcas de Cinzano y Bitter de los Vascos visibles en las tablas del ataúd, son indicadores del tipo de alteraciones que la modernidad introduce en el *mos maiorum* funerario. En el mismo sentido funciona la posibilidad de fabricar un ataúd con las herramientas y materiales que provee el almacén, permitiendo desoír a los viejos que sugieren sepultarlo “á la moda antigua”, esto es, envuelto en un cuero de potro (Daireaux, 1902).

Ahora bien, cabe preguntarse qué sentido último asumían relatos como éste –profusamente reproducidos por la revista desde su aparición en 1898– y a qué pactos de lectura más amplios quedaban sometidos en el con-

del cuento es precisamente la contradicción entre apariencia exterior y sinceridad de sentimientos en un dolor ritualizado, en boca de dos esqueletos que conversan sentados en sus lápidas quejándose del olvido al que los someten los vivos (M. Q., 1900: 8).

texto de una publicación temáticamente heterogénea, y a la vez identificada con el proyecto liberal de fin de siglo, como *Caras y Caretas* (Szir, 2012; Rogers, 2008).

Algunas páginas atrás en el mismo número encontramos otro discurso, tanto o más recurrente en el semanario y cuyo contenido evidencia los parámetros culturales reales o imaginados por los editores de la revista como atribuibles a su universo de lectores (Ohmann, 1996; Tarzibachi, 2011). Me refiero al anuncio publicitario a página completa (figura 1) donde la funeraria Lázaro Costa ofrecía, como cada semana, “servicios de lujo” con ataúd, capilla ardiente y carruajes de librea, a cargo de choferes y lacayos impecablemente vestidos –como lo muestran las fotografías que ilustran el aviso– en estilos con nombres como “Luis XV”, “moderno o europeo” e “imperio o Napoleón”.



Figura 1. Anuncio de Lázaro Costa.

Caras y Caretas, año v, núm. 170 (4 de enero de 1902).

La referencia a “la más **importante carroza fúnebre** de la que se ha hecho eco este popular semanario” (Costa, 1902, énfasis en el original) explicita la articulación entre discurso publicitario y contenidos editoriales al remitir al lector a la presencia habitual de imágenes de carruajes fúnebres, no tanto (todavía) en avisos como éste, sino más bien en los diversos reportajes fotográficos que la revista ofrecía en torno a las exequias de personalidades notables, en ocasiones con el nombre de la funeraria en los epígrafes.

El presente trabajo propone reflexionar sobre la presencia de estos discursos sobre la muerte en la prensa gráfica de comienzos de siglo y especialmente en *Caras y Caretas*. En su papel de iniciadora del modelo de *magazine* ilustrado de tirada masiva en la Argentina, la revista contribuyó a difundir nociones fuertemente innovadoras en torno de la imagen y la cultura del consumo, tanto desde sus conte-

nidos estrictamente periodísticos como en las publicidades. Será precisamente en este último aspecto en el que nos centraremos, a través de los anuncios que ofrecían los servicios de un rubro comercial por entonces emergente: las empresas de pompas fúnebres.

LA PELONA DE GUANTE BLANCO

La descripción del pobre ataúd de Patricio –tablas reutilizadas, sin pintar ni pulir y mal empalmadas con clavos enderezados a martillazos– como un “féretro artísticamente trabajado” (Daireaux, 1902: 6) no hace más que reforzar el contraste con sus lujosos equivalentes estilo *chancellor*, egipcio y otros que las funerarias más importantes desplegaban en la misma época ante la vista de los consumidores, tanto en sus depósitos como en avisos publicitarios y catálogos de venta ilustrados (figura 2).

Al igual que otros rubros estrechamente ligados al ceremonial social y el ocio de una burguesía en crecimiento, la industria de los coches de alquiler y la pompa fúnebre se consolidó en Buenos Aires al calor de la prosperidad económica y la relativa estabilidad política de las últimas tres décadas del siglo XIX. En su gran mayoría de origen inmigrante, los propietarios de estas empresas no sólo abastecían las necesidades de un rito cuyo aparato y sofisticación se había incrementado de manera notable durante la segunda mitad del siglo (Peña, 1998; Diodati y Liñan, 1993). También proveían a un amplio abanico de actividades que abarcaban desde bautismos y casamientos hasta carnavales y paseos por los circuitos obligados de exhibición en sociedad, como los bosques de Palermo o las veladas teatrales.

Figura 2. Catálogo de venta de la empresa Mirás, ca. 1895.

Archivo Daniel Serra.



Así pues, el desarrollo de la pompa fúnebre estuvo ligado desde un comienzo a las diversiones y el afán de consumo de las clases urbanas medias y altas. En ese sentido no sorprende que la emergencia de la prensa ilustrada como una ventana hacia un mundo convertido en mercancía y espectáculo otorgara un espacio destacado a sus actividades (Rogers, 2008; Ohmann, 1996). Ello puede verse, por ejemplo, en la frecuencia con que *Caras y Caretas* publicaba las necrológicas de personajes de la alta sociedad en su página principal, colocándolas al mismo nivel de importancia que las vicisitudes de la élite gobernante o los grandes acontecimientos internacionales, y siempre con grandes imágenes de cortejos fúnebres, carruajes y capillas ardientes. Pero también, en publicaciones anteriores y políticamente más cáusticas como *Don Quijote*, cuyas caricaturas más de una vez mostraron al funerario Marcial Mirás como un personaje estrechamente relacionado con las altas esferas del poder (*Don Quijote*, 1896 y 1897; *Almanques Don Quijote*, 1897 y 1898).

Desde fines de la década de 1890, esta presencia mediática como parte de los contenidos editoriales se complementó con un uso cada vez más recurrente de los espacios publicitarios, que con frecuencia se hicieron eco de la evolución de servicios y precios, así como de una competencia que se volvía más encarnizada a medida que aumentaba la cantidad de prestadores y se modernizaban los métodos empresariales y las estrategias de mercadeo. Así, por ejemplo, el año 1894 fue testigo de la campaña desarrollada en las páginas de *El Diario* por un grupo de 42 propietarios de casas fúnebres coaligados contra su colega Mirás, cuyo sistema de racionalización de tarifas y mercadeo a domicilio denunciaron públicamente como competencia desleal. El fracaso de esta desproporcionada cam-

paña alimentaría posteriormente la leyenda del empresario español presentándolo como un radical innovador en el rubro (Profundis, 1898; Dos de Bastos, 1895) y marcó un quiebre histórico en el modo en que las funerarias se posicionaron frente al público, abandonando las formas más tradicionales de relación con el cliente y asumiendo una postura más competitiva y cercana a las prácticas modernas de gestión empresarial.

En ese contexto, las empresas de servicio fúnebre tuvieron en los años siguientes un destacado protagonismo en la renovación del lenguaje publicitario en general, la cual se operó, principalmente, desde las páginas de *Caras y Caretas*.

LA MUERTE CHIC

La principal innovación introducida por los *magazines* ilustrados de fin de siglo fue el papel central asignado a la imagen como elemento de comunicación. Si la fotografía fue el principal caballito de batalla de *Caras y Caretas* en el terreno periodístico (Guerra, 2010), este protagonismo de lo visual se trasladó también a otros dispositivos de enunciación que la revista administraba y que interactuaban con aquella, como la caricatura política, la ilustración artística y la publicidad. En la medida en que las imágenes funcionaban como un hilo conductor que articulaba la enorme heterogeneidad de contenidos de estas revistas, la publicidad debía entrar forzosamente en esa misma dinámica, especialmente si tenemos en cuenta que los avisos constituían la fuente principal de financiamiento del semanario. Y como tales, su pregnancia no podía quedar disminuida frente a la variopinta galería de retratos, caricaturas y grabados que la rodeaba.

En ese sentido, los anuncios de casas funerarias contribuyeron de manera decisiva a la renovación del lenguaje publicitario, no sólo mediante una profundización de la apuesta a lo visual sino también –y como parte inseparable del mismo proceso– sistematizando por primera vez el uso de una retórica que explicitaba los lazos entre imagen, consumo y placer. Pero más importante aún fue su contribución decisiva para instalar en el mercado local un concepto que sería básico para las estrategias de *marketing* de todo el siglo xx: la marca.

La importancia de analizar este giro histórico se relaciona, por otra parte, con su estrecha relación con las transformaciones que el cambio de siglo introdujo en el ámbito del luto y las prácticas funerarias, así como en las actitudes culturales del Occidente moderno frente a la muerte. En tal sentido las ha definido –en una gran escala que exige ser matizada localmente– Philippe Ariès al señalar la mercantilización del luto como un factor decisivo en los procesos culturales de ocultamiento y negación de la muerte en el ámbito de la vida privada. Al decir que “no se vende bien [...] lo que carece de valor por ser demasiado familiar y común, ni lo que produce miedo, horror o pena”, Philippe Ariès planteaba la doble necesidad de las funerarias –lideradas en este proceso por las estadounidenses, pioneras del embalsamamiento y el maquillaje así como de la organización empresarial moderna– de sumar un plusvalor estético a los ritos de la muerte a la vez que despojarlos de toda manifestación “excesiva” de dolor y del contacto directo con el proceso biológico de descomposición (Ariès, 2008: 82-83).

Ahora bien, ¿de qué manera los avisos publicitarios de funerarias argentinas se hicieron eco de esta tendencia?

Como señalamos antes, el uso de espacios publicitarios por estas empresas excede

los límites espaciales y temporales de *Caras y Caretas*.³ No fue sino hasta 1902 que la competencia se reflejó de manera regular en sus páginas mediante la publicación semanal y sistematizada de grandes avisos ilustrados a página completa de las tres cocherías principales: Marcial Mirás, Lázaro Costa y Artayeta Castex. Como se desprende de la observación de los avisos, en un comienzo todos apelan a un formato muy similar: una imagen grabada o fotográfica del producto, que bien puede ser una carroza fúnebre como un coche de paseo descubierto, los uniformes del personal o las instalaciones del local; el nombre de la empresa en el encabezado y en grandes letras; una breve descripción de servicios y precios, y las direcciones y teléfonos de la casa (figura 1).

Desde marzo de ese año, los avisos de Mirás quebrarán esta uniformidad visual a la vez que introducirán una serie de curiosas innovaciones. La primera de ellas es un partido claramente mayor que el de sus colegas por lo visual, expresado en la manera de articular espacios en blanco, imágenes –cuyo protagonismo aumenta con el tiempo– y textos con una gama de tamaños y tipografías más variada. Esta tendencia a minimizar la información escrita lleva incluso, con frecuencia, a una total omisión de datos tan básicos como la dirección o el teléfono de la empresa (figura 3), aun en avisos que invitan a comunicarse por este medio: un gesto extremadamente radical para el estilo publicitario de la época y que apunta claramente a transmitir una sensación de confianza del anunciante en su propia fama, basada en la existencia de un lazo con

³ Véase entre otros *Diario Alemán del Plata* (1894); *El Diario* (1894-1898); *El Nacional* (1894); *La Prensa* (1894); *Buenos Aires Revista Semanal* (1895); *Almanaque Peuser* (1898).



Figura 3. Anuncio de Marcial Mirás.

Caras y Caretas, año v, núm. 207 (20 de septiembre de 1902).

el lector que es anterior y trasciende a lo que pueda aportar un anuncio en *Caras y Caretas*.⁴

Como señala Fernando Rocchi, esta construcción de un vínculo “directo” entre productor y consumidor que contrarreste simbólicamente las distancias y el anonimato propiciados por el desarrollo del capitalismo es uno de los objetivos básicos de la publicidad, que encontró en el concepto

⁴ A caballo entre la sociabilidad urbana y el pueblo donde todos se conocen, para el caso de no recordar el número se enfatiza que “no hay empleada del teléfono que no os dé enseguida comunicación cuando digáis ‘con Mirás’” (Mirás, 1902a).

de *marca* un elemento clave para garantizar la fidelidad de un gran número de clientes a largo plazo y en mercados geográficamente amplios (Rocchi, 1999).

La prioridad otorgada al establecimiento de una marca, incluso por encima de la necesidad de presentar o describir la mercancía ofrecida, es algo que se vuelve evidente en los anuncios de Mirás. A esa eliminación de datos “superfluos” que a menudo alcanza incluso a la imagen del producto, se agrega el uso de un estilo fuertemente personalizado en el modo de dirigirse a sus clientes, en avisos firmados con su nombre al pie como

si fueran cartas y con el uso constante de la segunda persona: “¿Cree Ud. que...?”, “¡Ved la diferencia!”, “Tomaos el tiempo para meditarlo, porque os interesa directamente”, etcétera. Estas frases, además, se integran en un estilo fuertemente argumentativo y didáctico, que fortalece la ilusión de que el cliente elegirá el producto en total libertad y a conciencia.

Ahora bien, lo interesante es que este “diálogo” rara vez se centra en una defensa de las cualidades del producto, de las que el anunciante se desentiende para pasar a discutir nociones más abstractas y elementales de gestión comercial y producción en serie; es decir, los garantes últimos de la calidad del producto que permiten abaratar sus costos sin sacrificarla.

Es aquí donde vale la pena destacar algunos puntos de contacto que el anunciante exhibe con la cultura impresa anglosajona, la industria europea de la imagen y la renovación estadounidense de los métodos empresariales. Si en varios anuncios Mirás se jacta de sus viajes por Europa y Estados Unidos, que le permiten “estudiar todo aquello que sea susceptible de ser adoptado entre nosotros, todo lo más *chic*, lo más práctico, lo de mejor gusto y más nuevo” (Mirás, 1902b) los principales indicadores de este aprendizaje son sus propios anuncios.

Es así como uno de sus *slogans* más llamativos y recurrentes reenvía al lector a un incipiente imaginario ligado a la racionalización científica del trabajo en la industria norteamericana: al afirmar recurrentemente que “muchos pocos hacen un gran mucho”, Mirás (1902d) introducía crípticamente a sus lectores en el entonces novedoso concepto de ganancia basado en la multiplicación cuantitativa de un margen de beneficios estrecho, posibilitada por un modo seriado y centralizado de producción. Este modelo, al que la

industria del automóvil imprimiría su forma más característica a partir de los años veinte, fue sistematizado por Frederick Winslow Taylor en sus *Principles of scientific management* de 1911, cuando su autor llevaba tres décadas investigando las posibilidades de la aplicación de métodos científicos a la creación de un sistema productivo que optimizara los tiempos y costes de un modo de producción en serie rigurosamente planificado.

Aunque carecemos de registros de las actividades de Mirás en Estados Unidos así como de su biblioteca, rematada tras su muerte en 1921, no parece descabellado pensar que llegara a sus manos alguna de las publicaciones tempranas de Taylor, como *A piece rating system* de 1895, que asistiera a alguna de sus conferencias o que incluso –dada la alta receptividad del empresario a las novedades en publicidades, modelos de carruajes y otros aspectos del rubro en los lugares que visitaba– observara de cerca los resultados del asesoramiento de Taylor en empresas de la industria del acero como la Midvale Steel Company o la Bethlehem Steel Company (Taylor, 1985).

Si la estricta organización del personal y la vastedad e higiene de las instalaciones que describen recurrentemente *Caras y Caretas* y otros medios eran reales, es evidente que su manejo de los métodos vigentes en los países más desarrollados fue más allá de la mera retórica de los avisos. Pero aun en el caso de que no lo fueran, la propia exageración de estas cualidades reales o ficticias nos habla de una incipiente inserción de este imaginario de eficiencia y organización racional –cuyos primeros efectos decisivos en la Argentina se producirían en la industria frigorífica desde 1907 (Lobato, 1998)– en el ámbito de la pompa fúnebre.

En el terreno específicamente visual, las publicidades de Mirás evidencian clara y

recurrentemente esta incorporación de contenidos. Si algunas imágenes, como el granjero cuáquero que ilustra la contracción al trabajo esgrimida por la empresa (Mirás, 1903a), revelan la procedencia exótica de ciertos *leit-motivs*, la galería de celebridades –que une al presidente Julio Argentino Roca con Benjamin Franklin, el príncipe de Gales o Alexander von Humboldt como avales– organiza un horizonte de referentes que articula la autosuperación protestante con el aura de seriedad y profesionalismo que rodea al Occidente civilizado y sus representantes criollos (Mirás, 1903a, 1903b, 1903c, 1903d).

Ese mismo imaginario del consumo como portador de civilización está presente en la imagen de la niña negra con vestido blanco (figura 4), tomada de una serie de anuncios del jabón Sunlight publicados varias veces entre 1890 y 1902 por revistas inglesas como *The Illustrated London News* y *The Graphic*.

Como señala Richard Ohmann, los discursos finiseculares del consumo con frecuencia recurrieron a la población negra como motivo pintoresco funcional a la polaridad civilización-barbarie, así como a la higiene del cuerpo e indumentaria como componente central de la misión del hombre blanco (Ohmann, 1996). La reapropiación de esta imagen por Mirás articula este sentido con la exhibición de un fluido contacto con las últimas novedades de la industria editorial de los países centrales. En similar dirección trabaja –atento al imaginario de modernidad con que *Caras y Caretas* buscaba asociarse desde el protagonismo otorgado a la fotografía– el uso de un nutrido *corpus* de tarjetas postales europeas de amplia circulación, con temáticas que van desde lo erótico (imágenes de *cocottes* más o menos célebres como Cléo de Mérode o la Bella Otero) hasta el componente cómico o absurdo de los fotomontajes



¡Ved la diferencia!

Es muy fácil distinguir entre lo negro y lo blanco ¿verdad? Pero suele haber medios tonos cuya diferencia no siempre podéis apreciar con la calma debida. En el comercio es donde más debéis ejercer vuestras facultades de penetración.

Sucede amenudo, muy amenudo por desgracia, que halláis una cosa barata en apariencia, pero que en realidad os resulta cara.

¿Por qué no evitarlo si está en vuestra mano y os conviene?

Ved lo que se os ofrece, comparadlo, comparad su precio, ved que quien os lo ofrece, sea capaz de hacer lo que dice y decidid; habréis ahorrado, habréis ganado.

Mirás.

Servicio fúnebre á 2 caballos \$ 50
Servicio fúnebre á 4 caballos " 180

Figura 4. Anuncio de Marcial Mirás.

Caras y Caretas, año v, núm. 214 (8 de noviembre de 1902).

que preanuncian, desde una práctica popular de resignificación de la imagen masiva, la “Pérdida de aura” (Benjamin, 1989) impulsada por las vanguardias de entreguerras.

Esta serie de giros discursivos tiene la doble consecuencia de suavizar o directamente suprimir toda referencia explícita a la muerte –en contraste con colegas que ofrecen “traslados de cadáveres” (Costa, 1902)– a la vez que poner el eje del discurso en un horizonte de expectativas y deseos que va más allá del ámbito específico del servicio funerario. Los anuncios de Mirás –cuyo estilo y estrategias pronto empezarán a ser imitadas por sus competidores– explicitan y sistematizan la relación entre modernización del rito fúnebre; reconfiguración del lector-espectador de clase media como sujeto deseante estimulado por la imagen y la apelación a sus aspiraciones

de ascenso social; y, *last but not least*, sometimiento del servicio funerario a la misma lógica del consumo como vehículo de placer por la que se rige cualquier otro producto del mercado (Ohmann, 1996).

Quizás es por eso que el rasgo más distintivo de las publicidades de Mirás es el de sus constantes y extravagantes apelaciones a lo *nuevo* y lo *moderno*, no sólo como conceptos incorporados al contenido del aviso –lo moderno encarnado en el teléfono, el microscopio, la electricidad y los rayos X–, sino también, y sobre todo, en la puesta en juego de una renovación discursiva tan constante como efímera y característica de la sociedad de consumo. Asegurada cierta regularidad mediante la publicación de un aviso por número, siempre en la misma página –frente a la portada interna que, como señalé antes, es también la de necrológicas de alta sociedad–,⁵ y mientras sus colegas apuestan a la repetición de los mismos contenidos semana tras semana, los avisos de Mirás se proponen sorprender al lector, cada semana, con una nueva y desconcertante operación de *shock*. Las apelaciones del anunciante a lo estrafalario, lo carnavalesco, lo cómico y lo novedoso renuevan cada semana ese superficial y efímero –aunque efectivo– equilibrio entre repetición y diferencia, tan característico de la lógica de la producción seriada y sus estrategias para asegurar en el consumidor la renovación del deseo.

Este recurso se complementa con otro, igualmente inédito y transformador del discurso publicitario en general: el de la relación explícitamente arbitraria entre texto e imagen, que los convierte –a ambos– en elementos

autónomos, exentos de toda función ilustrativa o descriptiva y que lo mismo pueden servir para vender un servicio funerario que una marca de cigarrillos, una crema para el cabello o un juego de muebles. Si algunos de estos avisos se rematan al pie con una breve referencia al servicio fúnebre y su precio, la referencia se revela a sí misma como accesoria al cuerpo principal del mensaje, cuya función sigue siendo otra: instalar la certeza de que Marcial Mirás, brinde el servicio que brinde, sabrá hacerlo con calidad, buen gusto y bajas tarifas.

Un rasgo, en suma, que será característico del anonimato y la masividad propios del capitalismo global y corporativo que se desarrollará a lo largo del siglo xx: la identidad y calidad del producto serán irrelevantes frente al poder impersonal y abstracto de la marca.

CONSIDERACIONES FINALES

La campaña publicitaria desarrollada por Mirás y sus competidores en las páginas de *Caras y Caretas* marcó un quiebre histórico no sólo en el modo de publicitar el servicio fúnebre en la Argentina, sino también en el discurso publicitario en general. El recurso al impacto visual, la regularidad, la generación deliberada del misterio sobre una marca o la apelación a la imagen como motor del deseo (Guerra, 2010; Tarzibachi, 2011) ya habían sido utilizados anteriormente por otros anunciantes, pero fue el funerario Marcial Mirás el primero en sistematizarlos al convertirlos en un elemento identificador de su marca. Al mismo tiempo, una recorrida por los ejemplares de los años subsiguientes hace evidente el éxito de estas estrategias, expresado en el poco disimulo con que sus competidores se dedicaron a imitarlo incorporando

⁵ Lo cual significa que en ocasiones las fotografías de esta misma página oficiaron de publicidad encubierta al mostrar los carruajes fúnebres en uso, a veces incluso, como se dijo, con el nombre de la empresa en los epígrafes o el cuerpo del texto.

sus referencias a lo *chic* y el buen gusto o su utilización de *bellas* y celebridades de la época. Simultáneamente, y mal que les pesara, es evidente hasta qué punto se vieron obligados a bajar los precios y abaratar el costo de impresión de sus avisos reduciendo el espacio en página o eliminando las costosas fotografías de carrozas.⁶

Estas transformaciones en el lenguaje publicitario –que formaron parte de un amplio y complejo proceso de cambios en la cultura visual e impresa, en los modos de consumo y en las prácticas de sociabilidad de una clase media en crecimiento– afectaron a las prácticas funerarias en una magnitud que aún queda por precisar y que excede los límites de este capítulo. Muy especialmente, si tenemos en cuenta el lugar preponderante que al menos dos de las empresas involucradas

–Mirás y Lázaro Costa– ocuparían en el mercado funerario de los siglos xx y xxi, reflejado tanto en su provisión de servicios a las más altas esferas sociales y políticas –desde los funerales de Bartolomé Mitre en 1906 o los de Eva Perón en 1952, hasta los de Néstor Kirchner en 2010– como en su papel pionero en la introducción de elementos modernizadores como el automóvil, el cementerio parque y la sala velatoria.

Desde esa perspectiva, un documento tan aparentemente lejano a nosotros como un anuncio de 1907, donde el mismo Mirás se ve obligado a aclarar –dos veces– que sus elegantes modelos de *remise* “en ningún caso son aprovechados [...] para entierros” (Mirás, 1907), evidencia el largo alcance de un proceso que, en los albores del siglo xx, sentó las bases de una relación entre vida cotidiana, muerte, consumo y modernidad, tan compleja como disparadora de preguntas.

⁶ A poco de empezada la campaña de 1902 se evidencia el modo en que Lázaro Costa se apropia de las estrategias publicitarias de Mirás, en ocasiones con sólo una semana de diferencia. Durante ese año, varios de sus avisos y los de Artayeta Castex se publican a media página y con ilustraciones que reemplazan las fotografías de coches y lacayos por grabados genéricos de coches descubiertos. En 1903, Costa sistematiza el uso regular de retratos de distinguidas jóvenes de alta sociedad, que también inaugurara su competidor, en tanto Artayeta renuncia casi del todo a utilizar imágenes, que sustituye por un económico marco *art nouveau*. En cuanto a los precios, el año 1902 se inicia con una tarifa mínima de 230 pesos para Artayeta (cuyo máximo es de 600 pesos) por un ataúd imitación ébano y 10 carruajes de acompañamiento, un funeral apenas digno para los estándares de clase media, y 200 para Lázaro Costa. Tras la campaña donde Mirás ofrece lo mismo por 180 pesos (que luego serán 150) e incluye una tarifa mínima de 50, comienza una tendencia descendente en sus competidores, que se clavarán en 160 (Artayeta) y 180 (Costa). Si consideramos que sólo siete años atrás Mirás había conseguido que “los 42” bajaran su tarifa promedio de cinco mil pesos a una décima parte, nos haremos una idea de hasta qué punto sus políticas empresariales revolucionaron el mercado.

BIBLIOGRAFÍA

- Almanaque Peuser*, 1898, Buenos Aires.
- Almanaques Don Quijote*, 1897-1898, Buenos Aires.
- ARIÈS, Philippe, 2008 [1984], *Morir en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo [1ª ed. en francés, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil].
- , 1999 [1977], *El hombre ante la muerte*, Buenos Aires, Taurus [1ª ed. en francés, 1977, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil].
- BATTOLLA, Octavio, 1908, *La sociedad de antaño*, Buenos Aires, Moloney y De Martino.
- BENJAMIN, Walter, 1989, *Discursos interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus.
- Boletín de la Asociación Argentina de Cremación*, 1924, año II, núm. 6, Buenos Aires.
- BOND HEAD, Francis, 1986 [1826], *Las pampas y los Andes*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- Buenos Aires Revista Semanal*, 1895, Buenos Aires.
- CEPPI, José, 1984 [1886], *Tipos y costumbres bonaerenses*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- COSTA, Lázaro, 1902, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 170, Buenos Aires (4 de enero).
- DAIREAUX, Godofredo, 1902, “Funeraria”, *Caras y Caretas*, año V, núm. 170, Buenos Aires.
- Diario Alemán del Plata*, 1º de diciembre de 1894, Buenos Aires.
- DIODATI, Lilian y Nora LIÑAN, 1993, “Gestualidad y sentido de la muerte en el siglo XIX”, en Godoy, Cristina y Eduardo Hourcade (eds.), *La muerte en la cultura. Ensayos históricos*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario, pp. 143-163.
- DOS DE BASTOS, 1895, “Industriales gallegos. D. Marcial Mirás”, *Almanaque Gallego*, Buenos Aires.
- Don Quijote*, 1896-1897, Buenos Aires.
- EBELOT, Alfredo, 2001 [1890], *La pampa. Costumbres argentinas*, Buenos Aires, Taurus.
- El Diario*, 1894-1898, Buenos Aires.
- El Nacional*, 19 de diciembre de 1894, Buenos Aires.
- ELIAS, Norbert, 2009 [1987], *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUERRA, Diego, 2019, “Vendrá la muerte y tendrá coche a la puerta. Publicidad y pompa fúnebre en Buenos Aires a comienzos del siglo XX”, en Gené, Marcela y Sandra Szir (eds.), *A vuelta de página. Textos e imágenes en la prensa periódica porteña, siglos XIX y XX*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 21-33.
- , 2010, “Éramos pocos y parió el aura: fotografía y políticas de la imagen en los albores de la reproductibilidad masiva en la Argentina. ‘Caras y Caretas’ 1898-1910”, Buenos Aires, III Seminario Internacional Políticas de la Memoria. URL: <http://conti.derhuman.jus.gob.ar/2010/10/mesa-24/guerra_mesa_24.pdf>.
- La Prensa*, 1894, Buenos Aires.
- LOBATO, Mirta Zaida, 1998, *El Taylorismo en la gran industria exportadora argentina (1907-1945)*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- M. Q., 1900, “Bajo los álamos”, *Caras y Caretas*, año III, núm. 71, Buenos Aires.
- MIRÁS, Marcial, 1907, Publicidad, *Caras y Caretas*, año X, núm. 467, Buenos Aires (14 de septiembre).
- , 1903a, Publicidad, *Caras y Caretas*, año VI, núm. 226, Buenos Aires (31 de enero).

- _____, 1903b, Publicidad, *Caras y Caretas*, año VI, núm. 254, Buenos Aires (15 de agosto).
- _____, 1903c, Publicidad, *Caras y Caretas*, año VI, núm. 255, Buenos Aires (22 de agosto).
- _____, 1903d, Publicidad, *Caras y Caretas*, año VI, núm. 258, Buenos Aires (12 de septiembre).
- _____, 1902a, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 202, Buenos Aires (16 de agosto).
- _____, 1902b, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 203, Buenos Aires (23 de agosto).
- _____, 1902c, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 207, Buenos Aires (20 de septiembre).
- _____, 1902d, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 210, Buenos Aires (11 de octubre).
- _____, 1902e, Publicidad, *Caras y Caretas*, año V, núm. 214, Buenos Aires (8 de noviembre).
- OHMANN, Richard, 1996, *Selling Culture: magazines, markets, and class at the turn of the century*, London, Verso.
- PEÑA, José María, 1998, “El luto, la pompa y los bemoles silenciosos”, en Peña, José María *et al.*, *Diario íntimo de un país. 100 años de vida cotidiana*, Buenos Aires, La Nación, pp. 385-400.
- PROFUNDIS, Conde de, 1898, “Marcial Mirás”, *Caras y Caretas*, año I, núm. 5, Buenos Aires.
- ROCCHI, Fernando, 1999, “Inventando la soberanía del consumidor: publicidad, privacidad y revolución del mercado en Argentina, 1860-1940”, en Devoto, Fernando y Marta Madero (eds.), *Historia de la vida privada en Argentina, tomo 1: La Argentina plural 1870-1930*, Buenos Aires, Taurus, pp. 301-321.
- ROGERS, Geraldine, 2008, *Caras y Caretas. Cultura, política y espectáculo en los inicios del siglo XX argentino*, La Plata, Universidad de La Plata.
- SZIR, Sandra, 2012, “*El semanario popular ilustrado Caras y Caretas y las transformaciones del paisaje cultural de la modernidad. Buenos Aires 1898-1908*”, Tesis de doctorado en Historia y Teoría de las Artes, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- TARZIBACHI, Eugenia, 2011, “¿Qué pretende usted de mí? Mujer y mirada en dos imágenes publicitarias contemporáneas”, en Gutiérrez, María Alicia (comp.), *Voces polifónicas. Itinerarios de los géneros y las sexualidades*, Buenos Aires, Godot, pp. 260-284.
- TAYLOR, Frederick Winslow, 1985 [1911], *Management científico*, Buenos Aires, Hyspamérica [1ª ed. en inglés, 1911, *The Principles of Scientific Management*, New York, London, Harper & Brothers].
- WILDE, José Antonio, 1960 [1881], *Buenos Aires desde 70 años atrás*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

CUARTA
PARTE

EL ADIÓS A LOS MUERTOS:
CREENCIAS Y RITUALES

La cuarta parte de este volumen examina los ritos funerarios, las prácticas rituales ligadas al culto de los ancestros, así como las comunicaciones simbólicas que se entretajan entre los muertos y los vivos. Los escenarios son muy variados, desde el Océano Índico y África occidental hasta el Mediterráneo y México. Historiadores y antropólogos unen sus talentos para ofrecernos el fruto de sus investigaciones.

Claude Prudhomme analiza la asombrosa combinación de creencias que se expresa en los ritos funerarios de las islas del suroeste del Océano Índico. El historiador indica que, en Madagascar, el encuentro de las poblaciones austronesias y africanas dio origen a un conjunto común de creencias: el reconocimiento de un dios creador, Zanahary, y la elevación de la tierra malgache a tierra de los antepasados, lo que se manifiesta a través del rito del *famadihana*. En cambio, en Las

Mascareñas, la búsqueda de un origen común fue imposible. Privados de antepasados comunes, los mauricianos emprendieron, no obstante, la forja de héroes comunes capaces de vincular el mundo de los vivos con el de los muertos; así, la tumba del padre Laval es frecuentada por la mayoría de la población, sea cual fuere su religión. En La Reunión, a falta de antepasados comunes y de una historia interiorizada, la empresa de la búsqueda de antepasados fue asumida por cada uno de los componentes de la población: blancos, africanos (*kafs*), malgaches (*malgas*), hindúes (*malbars*) y chinos. La búsqueda de los antepasados no fue aceptada por el catolicismo tal como éste era propuesto, por lo que surgieron múltiples modos de recurrir a otras respuestas, como el culto destinado a Sitarane, o en el mantenimiento, en el seno del espacio doméstico, de rituales dirigidos a los antepasados. Los múltiples “servicios” (*servis*) en honor de

los antepasados africanos, malgaches e hindúes son la ocasión de ofrendas, sacrificios y comidas destinados a conservar o a reanudar el vínculo brutalmente cortado por la historia. Obligados a transigir con el catolicismo predominante, esos ritos se colaron en el calendario católico y tendieron puentes entre las devociones católicas y los cultos africanos o malgaches.

El entretejido cultural que prevalece en los cultos destinados a los ancestros de las islas del suroeste del Océano Índico responde a configuraciones sociales complejas en las que prevalece el sincretismo en mosaico. En el México antiguo se desarrollaron otros laberintos de diversidad ligados al estatus de la persona fallecida. Nathalie Ragot presenta el proceso de diferenciación social que se refleja en los ritos funerarios aztecas basándose en las fuentes del siglo XVI. Indica que el tratamiento funerario del cadáver dependía de las circunstancias en las que la muerte había ocurrido, así como de la última morada que a cada uno le correspondía. Los que morían de una muerte común iban al Mictlán, “lugar de los muertos”; el “Cielo del Sol”, *Ichan Tonatiuh Ilhuicac*, recibía en su seno a los guerreros muertos en batalla, los sacrificados y los comerciantes muertos en los caminos. Al Tlalocan, fértil paraíso del dios de la lluvia, Tlaloc, iban las personas que habían perecido en un contexto relacionado con el agua, ya sea por accidente o por enfermedad. Los ritos funerarios eran la incineración o la inhumación.¹ La primera categoría corresponde a los que iban al Mictlán y al “Cielo del Sol”. Pero el ritual no era homogéneo; dependía mucho del estatus social y de las capacidades

económicas del difunto, los cuáles a su vez condicionaban el lugar del enterramiento. Menos complejo y menos costoso que la cremación, el ritual de inhumación concernía a los que iban al Tlalocan. Los bebés y niños de corta edad llegaban directamente al *Chichihualcuauhco*, el lugar del árbol que los alimentaba, y eran enterrados junto a las trojes. Los rituales *post mortem* para ayudar a los muertos a llegar a su último lugar de descanso duraban cuatro años; a partir de ese momento, los difuntos eran honrados, junto con sus familias, en un culto que incluía a todos los antepasados.

En otras sociedades, la muerte es percibida como la perturbación más grande que pueda experimentar el grupo; por lo tanto, los muertos son llevados fuera de la aldea. Jacques Barou conjuga las explicaciones funcionalistas y simbólicas para dar cuenta del rito del segundo funeral que expresa la restauración del orden mediante el acompañamiento del difunto hacia el país de los muertos. Entre los lobi (Ghana, Costa de Marfil, Burkina Faso), la ceremonia del segundo funeral marca la partida del difunto hacia el país de los antepasados, al oriente. Entre los dogón de Mali, con ocasión de la ceremonia del segundo funeral, llamado *dama* (fin del duelo), el alma del muerto abandona el mundo de los vivos. La sociedad de las máscaras, la *awa*, conduce simbólicamente el alma del difunto hasta la salida de la aldea, porque si su presencia continuara entre los humanos podría arrastrarlos a la muerte. En el África subsahariana y el Océano Índico,² la continuidad del segundo funeral se enfrenta a la hostilidad

¹ Véase, en este libro, el proemio de Eduardo Matos Moctezuma: “La muerte entre los mexicas: expresión particular de una realidad universal”.

² Véase, en esta parte, el capítulo de Claude Prudhomme, “Amalgama de culturas y búsqueda de antepasados en los ritos funerarios del suroeste del Océano Índico (Madagascar, Mauricio, La Reunión)”.

tanto de los misioneros cristianos como de los prosélitos musulmanes. La política de las misiones cristianas y, en particular, la de la Iglesia católica en África, evolucionó hacia la búsqueda de la inculturación. Jacques Barou pudo observar un caso de éxito de esa política religiosa a propósito de la comunidad bassari (Senegal oriental); en cambio, los *mankagne* (en los confines del Senegal, de Gambia y de Guinea Bissau) son más resistentes a la inculturación teológica que les propone la Iglesia. Los ritos como el segundo funeral no sólo son la expresión del deseo de mantener el orden existente, colocándolo bajo la prestigiosa autoridad de los ancestros; también son un modo de comunicación simbólica entre los diversos modos en los que participan los humanos.

La etnografía mexicana contemporánea sirve de contrapunto para cuestionar la relación recíproca entre los muertos y los vivos. Catharine Good muestra que los muertos, desprovistos de corporeidad, necesitan el trabajo de los vivos. En el Alto Balsas, los grupos domésticos nahuas dan su fuerza, *chicahualiztli*, a sus muertos, haciéndoles ofrendas en circunstancias relacionadas con la productividad y la reproducción social, por ejemplo cuando se construye un nuevo hogar o algún miembro de la comunidad se casa. En ocasiones específicas, toda la comunidad se coordina para alimentar a los muertos de manera colectiva: en la fiesta de San Miguel, los 28 y 29 de septiembre; en los Días de Muertos y al final de la temporada de lluvias, cuando las milpas están en peligro. Según los nahuas, los muertos sólo consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos y no pueden comer los alimentos sólidos.³ Paralelamente, el

trabajo de los muertos beneficia directamente a la comunidad en la agricultura, las actividades económicas, la salud, la procreación humana y el bienestar emocional. Si los muertos tienen este papel singular, es porque el pensamiento nahua se inscribe en la continuidad de la cosmovisión mesoamericana: los hombres son deudores de la tierra por haber recibido el don del maíz. Este ciclo se expresa a través de la metáfora “comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros”. Desde esa perspectiva, el muerto es una ofrenda a la tierra que lo consume y del cual recibe sustento, a la vez que esa persona que vivió paga su deuda con la tierra que la sostuvo mientras estaba viva. Para los nahuas, la tierra en sí es un ancestro primordial, generador de fertilidad absoluta, ya que incorpora dentro de sí a todos los difuntos de las comunidades.

En Francia, las celebraciones del Día de Todos los Santos siguen siendo populares y resistieron la promoción mercantil de la fiesta de Halloween, ajena a la cultura francesa. Para entender este fenómeno, Christian Sorrel analiza las herencias y las mutaciones del catolicismo francés en la gestión simbólica de la muerte. Subraya que pese a que se ha desplomado la práctica religiosa y predomine una indiferencia religiosa, el único rito de paso que sobrevive en Francia es la ceremonia religiosa con ocasión del deceso (las estadísticas revelan estos comportamientos). El autor abarca un periodo largo, desde los años de 1870, con la laicización de los cementerios y de las ceremonias fúnebres, hasta los años 2000, tomando en cuenta tanto los cambios que se produjeron a raíz de la muerte en masa de la Gran Guerra (que favoreció el regreso del sentimiento religioso), como las

³ Véase el capítulo de Yuribia Velázquez Galindo, “El hombre es como el maíz. Muerte y renacimiento

entre los nahuas de la sierra norte de Puebla”, en la segunda parte de este volumen.

mutaciones introducidas por el Concilio Vaticano II (que desdramatizó su discurso y sus ritos); el Ritual de 1969 (que permitió a los sacerdotes ceder su lugar a los diáconos permanentes y a los laicos), y la crisis sacerdotal, que obligó a la Iglesia a delegar en los laicos unos ritos que durante mucho tiempo habían sido confiados a los clérigos. Christian Sorrel demuestra que, con todo, el régimen republicano no renunció a un doble homenaje: una celebración religiosa y un homenaje civil. Las exequias del mariscal Foch, “el soldado cristiano”, en 1929, son el mejor testimonio de ello. El esquema del doble homenaje siguió siendo utilizado en las exequias del general De Gaulle (1970), de los presidentes Georges Pompidou (1974) y François Mitterrand (1996), no sin desencadenar una serie de críticas. Así, las liturgias de la muerte son un observatorio pertinente de las mutaciones del catolicismo contemporáneo y de su integración en la sociedad francesa.

El último capítulo, cuya autoría es de Silvia Mancini, explica cómo las diversas culturas del Mediterráneo se hicieron cargo de resolver la crisis de duelo mediante la técnica simbólica de la “deploración ritual”. Italia del Sur es un observatorio privilegiado del tratamiento ritual del duelo, por ser una región donde se sucedieron diversas olas culturales y, por consiguiente, diversas modalidades simbólicas de relación con la muerte. La autora adopta una perspectiva constructivista y aborda dos cuestiones. La primera es la

naturaleza ortopráctica del trabajo de duelo, entendido como “técnica” o “saber aplicado”, y como tal, “transmitida” por la tradición. En la Italia del Sur, esta “manera de hacer” ritual aparece inserta en un horizonte mítico cuyas raíces se hunden en las culturas mediterráneas precristianas. Allí, el telón de fondo de la deploración ritual es el vínculo entre los ciclos estacionales de la vegetación y las vicisitudes de un dios que muere o desaparece, pero cuyo retorno se espera (así, Osiris, Atthis, Adonis, Koré, Linos, etcétera). La segunda cuestión apunta a la lamentación ritual considerada como dispositivo operatorio, de naturaleza psicocorporal, dispositivo que explota los estados psíquicos disociados (o estados hipnóticos). Silvia Mancini comprueba que la “deploración ritual” puede ser desencadenada, interrumpida y retomada a voluntad, en función de los plazos canónicos del ritual funerario. A pesar de haber sido condenada y estigmatizada como “residuo pagano” por la Iglesia, la deploración ritual sobrevivió en el sur de Italia, hasta épocas recientes, sin duda en razón de la existencia de prácticas mánticas y taumatúrgicas cuya ascendencia es doble: los cultos extáticos extendidos en la Magna Grecia y los cultos de posesión que florecieron en el islam popular y en el área mediterránea. Así, aparece como una constante cultural la contribución de los estados disociados de la conciencia, estados perfectamente dominados por la población en razón de numerosos siglos de práctica.

AMALGAMA DE CULTURAS Y BÚSQUEDA DE ANTEPASADOS EN LOS RITOS FUNERARIOS DEL SUROESTE DEL OCEANO ÍNDICO (MADAGASCAR, MAURICIO, LA REUNIÓN)*

CLAUDE PRUDHOMME

La región geográfica designada en este texto como el suroeste del Océano Índico corresponde a dos conjuntos insulares:

- La gran isla de Madagascar, que abarca 590 mil km² y contaba con una población de 21 millones de habitantes en 2012.
- El archipiélago de Las Mascareñas, esencialmente las islas de La Reunión y Mauricio, con una superficie muy reducida (2500 y 2100 km², respectivamente), pero con una densidad de población excepcionalmente alta, dado que cuentan con 850 mil y 1,3 millones de habitantes.

Esas islas tienen en común el haber sido ocupadas por poblaciones venidas del exterior y el haber sido colonizadas por los europeos. Sin duda, el poblamiento de Madagascar

comenzó a principios del primer milenio, con poblaciones asiáticas llegadas del este (Malasia, Polinesia e Indonesia) y poblaciones africanas provenientes del oeste, mientras que el poblamiento de las islas pequeñas fue resultado de la colonización europea, que comenzó apenas en los siglos XVI y XVII e introdujo poblaciones de Europa, África, Madagascar y Asia. Por otra parte, esas islas se distinguen marcadamente por su historia, inscrita en periodos de duración muy desigual. En Madagascar, la colonización constituyó un momento importante, pero de corta duración, mientras que, por el contrario, abarcó la mayor parte de la historia de Las Mascareñas, antes de desembocar en la independencia de Mauricio (en 1968) y en la división de La Reunión en departamentos (en 1946) en el marco de la colonización francesa. La comparación entre esas tres islas permite plantearse la interrogante sobre el factor tiempo en la

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

lógica de la aculturación, impulsada por La Reunión y Mauricio); sin embargo, conllevan puntos de convergencia, sobre todo porque Las Mascareñas fueron pobladas, en parte, desde Madagascar. Las similitudes y diferencias constituyen circunstancias excepcionales para confrontar con los procesos históricos algunos modelos imaginados por la antropología con el propósito de explicar el sincretismo religioso.

Todas esas poblaciones conservan en la memoria el recuerdo de la separación de su tierra de origen: separación muy antigua, en el caso de las primeras poblaciones llegadas de Madagascar, que dio nacimiento a los mitos que narran los orígenes del pueblo malgache; separación reciente y violenta en las épocas moderna y contemporánea, en el caso de las poblaciones de Las Mascareñas –con la trata de esclavos como fondo y, después, del sistema del “contrato de inmigrante”–,¹ y que alimenta el recuerdo del desarraigo. Con todo, la relación con esos acontecimientos fundadores se complicó a finales del siglo xx debido a una nueva separación que, en esa ocasión, obligó a las poblaciones insulares a abandonar la tierra donde parecían haber echado raíces y las obligó a buscar trabajo en el exterior, más frecuentemente en Europa. En consecuencia, en esa historia es posible distinguir dos movimientos: el primero entrañó la cohabitación en un espacio confinado (una isla) de poblaciones muy diferentes que tuvieron que aprender a vivir juntas y se die-

ron una cultura común simbolizada por el recurso a la misma lengua franca, la lengua malgache, en Madagascar, y las lenguas criollas, en Mauricio y La Reunión. En ese proceso, la amalgama de las creencias constituyó un factor esencial para dar respuesta a la interrogante de los orígenes y permitir la construcción de linajes indígenas. El segundo movimiento, demasiado reciente para poder medir sus efectos, vino a poner en tela de juicio las soluciones aportadas y a imponer un nuevo comienzo y nuevas migraciones.

LOS MODOS DEL POBLAMIENTO

De acuerdo con la tradición oral, confirmada en parte por los trabajos arqueológicos, antropológicos e históricos, los antepasados de los malgaches fueron los *vazimba*, pueblo mítico hoy desaparecido.² La primera ola de inmigrantes llegada en el primer milenio, de origen austronesio (principalmente malayos e indonesios), estuvo, según las hipótesis, acompañada, precedida o seguida por otra ola de pueblos del África oriental, comúnmente designados mediante el gentilicio bantúes. El asentamiento de pequeños grupos en diferentes puntos de la isla tuvo lugar a lo largo de varios siglos y primero dio origen a pequeños reinos distintos y opuestos que, con el transcurso de los siglos, se mezclaron para dar nacimiento al pueblo malgache. En los trabajos científicos se insiste en el carácter esencialmente endógeno de esa construcción cultural. Es cierto que, en el siglo xvii, los

¹ Obligación contractual de servidumbre basada en el endeudamiento del trabajador inmigrante por el transporte, la comida, el vestido y el alojamiento proporcionados por el contratante. Fue común en la época de la colonización europea de África, América del Norte y las Antillas; en francés se conoce como *engagisme* (derivado de *engagiste*) y, en inglés, como *indenture servitude*. [N. del T.]

² En este texto se emplea el término mítico en su sentido científico, no en el sentido corriente de “legendario”. La historicidad de los *vazimba* es objeto de controversias interminables desde el periodo colonial. En Domenichini (2007) se puede encontrar una síntesis, a veces polémica.

antalaotra (“las gentes del mar”), navegantes islamizados que hablaban swahili y provenían de África y de las Comores, establecieron, a expensas de los austronesios de Madagascar, su dominio sobre las rutas marítimas del Océano Índico, pero la influencia cultural árabe fue limitada, mientras que, entre las poblaciones establecidas, tuvo lugar un proceso interno de aculturación que parece haber empezado en el norte y el nordeste de la isla. En el momento en que los portugueses dieron inicio a la llegada de los europeos en el siglo XVI, la mayoría de las etnias malgaches identificadas estaban asentadas en los territorios donde se encuentran concentradas actualmente, y de los relatos de viaje se desprenden rasgos comunes a los malgaches.

En Mauricio y La Reunión, deshabitadas antes del siglo XVII, la colonización tuvo lugar integralmente en el marco colonial (Toussaint, 1972): en Mauricio, primero fue holandesa, a partir de 1598, y después francesa, de 1715 a 1810, mientras que la tutela fue enteramente francesa en Bourbon –llamada posteriormente La Reunión– desde la toma de posesión hasta nuestros días, salvo por una corta ocupación británica entre 1810 y 1815. En cuanto a Mauricio, pasó a dominio británico en 1810 y así se mantuvo hasta su independencia, en 1968.³ La historia del poblamiento de Las Mascareñas estuvo dominada por los objetivos agrícolas que las compañías de las Indias asignaban a las colonias bajo el Antiguo Régimen y, como ellas, los Estados (las instituciones francesas). En el marco de la economía de la planta-

ción, la cultura colonial justificaba el recurso a la trata de esclavos, que, teóricamente, llegó a su fin con la prohibición británica de 1807; pero siguió adelante clandestinamente y a gran escala en La Reunión, hasta la abolición de la esclavitud en las colonias francesas, en 1848. Después de la abolición, se transformó en la importación en masa de trabajadores, supuestamente libres y bajo contrato, embarcados, según la época, en África, Madagascar, diversos países del Asia oriental y, sobre todo, las Indias británicas (conforme al *Indian indenture labour system*). En La Reunión, además, el poblamiento comprendió un número considerable de blancos europeos, a menudo proletarizados y, en realidad, mestizos designados con el término de “blanquitos”.

INVENCION Y COHABITACION DE LAS CREENCIAS EN MADAGASCAR

Debido a lo desigual de las escalas de tiempo y espacio, la cohabitación entre poblaciones de origen muy distinto produjo resultados diferentes, pero en todas partes se caracterizó por la aculturación, el mestizaje y la invención de nuevas culturas en las que las creencias desempeñaron una función central.

En Madagascar, el encuentro de las poblaciones austronesias y africanas dio origen a un conjunto común de creencias que aportaron una respuesta colectiva a la cuestión del origen y convergieron en el reconocimiento de un dios creador que lleva el nombre de Zanahary, cuyo origen parece ser indonesio y significar “dios solar”. Es hombre y mujer a la vez; posee un cuerpo invisible, semejante al de los hombres, pero extraordinario y muy grande. Asimismo, fue quien creó el mundo y da la vida. Posteriormente, los malgaches se afirmaron co-

³ La Reunión, ocupada también en 1810 por los británicos antes que Mauricio, y entonces llamada Bonaparte, volvió bajo el dominio francés con ocasión del congreso de Versalles de 1815 y retomó el nombre de isla Borbón, para después recibir el de La Reunión de manera definitiva en 1848.

mo descendientes de antepasados muy poderosos, los *vazimba*, de quienes los relatos míticos recuerdan todo lo que aportaron (el arroz, los cebúes, etcétera). Mientras que los sabios europeos buscan establecer los orígenes exteriores, asiáticos o africanos, de los malgaches, la tradición malgache afirma su origen... malgache.

Por consecuencia, en ese universo religioso compartido, la cuestión de los orígenes ha sido resuelta progresivamente mediante la construcción de mitos en los que entran en escena los antepasados primordiales a los que el malgache se dirige mediante sus oraciones.⁴ Dado que son señores de la tierra y el agua, la tierra de los antepasados no se puede vender a los extranjeros. Ese denominador común está particularmente bien expresado en el himno nacional, compuesto para la celebración de la independencia del país, en 1960.

Oh, patria nuestra bien amada
Querido Madagascar
Nuestro amor por ti persiste
Y permanece para siempre
Protege y guarda, oh, Creador
Esta isla de nuestros antepasados
En la serenidad y la alegría
Y seremos bienaventurados

Oh, patria nuestra bien amada
Nuestro deseo es servirte
Nuestro cuerpo, nuestro corazón,
nuestra alma
– Lo que nos es más precioso– te dedicamos

Oh, patria nuestra bien amada
Nuestra promesa es protegerte

⁴ “Aquí, te invocamos, tú, que eres *vazimba* de padre y madre, que eres Señor de la tierra y Señor del cielo, que eres Señor del agua y Señor del bosque virgen y, tú, que eres el *vazimba* Señor de la roca plana...”, en Renel, 1923.

El Creador del universo

Es el pilar de nuestro voto solemne.⁵

Paralelamente a la invención del origen común, que refleja el arraigamiento en la isla, la elevación de la tierra malgache a tierra de los antepasados pasó por la creación de linajes a través del culto de personajes notables vueltos héroes y llevó al ascenso de soberanos locales, jefes de clan, elevados a la condición de antepasados, intermediarios de los hombres y el mundo invisible, con un reconocimiento independiente del clan. Esos cultos permitieron la superación de las particularidades étnicas y favorecieron el sentimiento de pertenencia a un grupo más extenso (Rakotomalala, 2002).

Ahora bien, el primer paso que pone de manifiesto y completa la elevación de los difuntos a la condición de antepasados se organiza en torno a un rito en particular, el *famadihana*, o segundo funeral, término impropriadamente traducido como “regreso de los muertos”, cuyo fin es permitir que el difunto adquiera la condición de antepasado (figura 1).

Para ello, debe pasar por varias etapas, de las que, cada una, corresponde a un rito. Esa práctica parece haberse impuesto en las altiplanicies hacia finales del siglo XVIII, pero se extendió a la mayoría de las regiones. Consiste en exhumar la osamenta de la tumba, colocarla en una mortaja nueva y volver a sepultarla. El rito se desenvuelve a lo largo de varios días y va acompañado de festividades en las que el alcohol, la comida y el sexo ocupan un lugar importante. Aun cuando el *famadihana* comprende numerosas variantes regionales, esa práctica cultural y simbólica está íntimamente ligada en todas partes a la

⁵ Traducción al español del texto traducido al francés del original malgache.

Figura 1. *Famadihana* en Madagascar.

Fotografía cortesía de Sullivan Benetier.



transmisión del patrimonio y la distribución de los poderes locales (Ottino, 1998):

Sin duda alguna, la estrategia es económicamente costosa, pero, qué importa, si resulta socialmente eficaz para los miembros de los diferentes linajes, que así encuentran su unidad y cohesión. Finalmente, la muerte no habrá sido, para el difunto, sino un accidente de su recorrido. En último análisis, la fuerza mortífera que ha golpeado y desestructurado a la familia del difunto no ha tenido influencia real alguna sobre la vitalidad festiva ni sobre la capacidad de organización del conjunto de la comunidad de los vivos. En el momento del desorden y la aflicción del primer entierro, se nos ha propulsado aquí al tiempo de la fiesta y el renacimiento, haciendo así del segundo entierro o *famadihana* una especie

de rito de paso con miras a la integración social del difunto en el seno de la comunidad divino-ancestral.⁶

En el siglo XIX, la religión malgache, forjada con el transcurso de los siglos, tuvo que entrar en competencia con el cristianismo,⁷ que desplegó su acción misionera bajo dos formas (Hübsch, 1993): en primer lugar, a partir del decenio de 1830, las misiones protestantes de la London Missionary Society, las que, después de un éxito inicial y, luego, de persecuciones,

⁶ Eugène Mangalaza, presentación del curso de etnología « Anthropologie de la mort: les rites funéraires à Madagascar », impartido en el Instituto de Etnología de Neuchâtel (Suiza) durante el semestre de verano de 2003.

⁷ Los intentos de llevar a cabo misiones católicas hechas por los lazaristas en el siglo XVII fracasaron.

lograron obtener el bautizo de la reina y de su primer ministro en 1869. Después de ellas, en el decenio de 1860, se instalaron las misiones católicas, que contaron con el beneficio de un contexto favorable y reforzaron su posición gracias a la colonización francesa, en 1896.

La conversión al cristianismo de la mitad de la población, dividida hoy en día a partes iguales entre protestantes y católicos, sobre todo en las altiplanicies del centro, puso a las iglesias ante una cuestión delicada: ¿cómo conciliar el culto de los antepasados con la fe cristiana?

En el protestantismo, el discurso misionero insistía en la necesidad de la ruptura con el paganismo; pero, en materia de funerales, enfrentaba una fuerte resistencia que se expresaba en la persistente importancia que se daba a las tumbas y, sobre todo, en los movimientos del despertar (*revival*). En el origen de los más importantes de estos últimos se encontraba un devoto que sufría de trastornos cuya terapia escapaba a la medicina erudita y cuya persistencia incitaba a explicarlos, de acuerdo con la tradición, mediante la irritación de los espíritus de los antepasados que el neófito había ignorado y descuidado después de su conversión. Según una escena que se repetía, el devoto afectado por ese mal misterioso encontraba el alivio el día en que podía nombrar el origen de sus problemas, los cuales atribuía entonces a los actos de Satanás, quien, disfrazado como un antepasado, intentaba reconquistar al sufriente empujándolo a volver al “paganismo”. El desenlace de ese combate pasaba por un exorcismo a cuyo término el devoto podía proclamar su liberación de Satanás y el fin de toda dependencia de los antepasados. Transformado por la prueba, llamaba a sus hermanos a liberarse a su vez y los invitaba a participar, a adherirse a un despertar religioso que él encabezaba. Tur-

badas primero por esos movimientos que asimilaban al resurgimiento del paganismo y que, por ende, los condenaban, las iglesias históricas pudieron encontrar poco a poco el camino de la transigencia: en ciertas iglesias protestantes, a la condena de los movimientos se sucedió su control y su integración con la institución de un ministerio de tipo pastoral llamado “ministerio del pastor” (Rasolondraibe, 2010).

En el catolicismo, la condena del *fama-dihana* llegó acompañada de consideraciones pastorales que atenuaron su alcance. Las adaptaciones fueron posibles gracias a la teología de la revelación primitiva (las costumbres son los restos de la revelación inicial hecha a Adán, pero deformada por Satanás), doctrina modernizada en el siglo xx como teología de las adarajas: no se trataba de destruir las costumbres, sino de clasificarlas, eliminar las supersticiones y cristianizarlas. La conferencia de los vicarios apostólicos encargados de los territorios de las misiones escogió en 1935 la vía de la negociación, efectuando una distinción entre “dos tipos de observancias”:

- Las que suponen en los muertos un poder sobre los vivos, que de alguna manera los divinizan, y un intercambio de favores o bienes materiales, o maldiciones, entre ellos y nosotros.
- Las que son simples marcas de respeto o reconocimiento rendidos, ya sea a su memoria, ya sea a sus restos mortales.

Las primeras portan el estigma de la superstición o la idolatría; son faltas graves en sí mismas y deben ser proscritas. Las segundas carecen de importancia y pueden conservarse o tolerarse momentáneamente; sin embargo, si la Iglesia las juzga todavía impregnadas del espíritu pagano, podría proscribir las formal-

mente. Es evidente que también proscribía las que, sin ser supersticiones, son una ocasión para pecar, como ciertas reuniones nocturnas (Greco, 1958: 202-203).

Antes bien que decidir claramente la condición del *famadihana* –ritual religioso indiosociable de un paganismo combatido francamente o simple tradición de veneración de los muertos–, el catolicismo hizo posible así la conciliación de los rituales funerarios surgidos de la tradición con los aportados por la Iglesia católica.

Sea cual fuere la vía seguida, protestantes y católicos debieron arreglárselas con un rito que seguía fuertemente arraigado en la vida social: según una encuesta llevada a cabo en Antananarivo en 1999, más de 70% de los protestantes y 80% de los católicos seguían siendo fieles al *famadihana* (Roubaud, 1999: 137).⁸ Los funerales cristianos y los funerales tradicionales se practican sucesivamente, con una diferencia de tiempo que evita el enfrentamiento directo.

LA IMPOSIBLE BÚSQUEDA DE UN ORIGEN COMÚN EN LAS MASCAREÑAS

En las colonias francesas de Las Mascareñas, formadas bajo el Antiguo Régimen, la colonización tuvo lugar a lo largo de un periodo corto a escala histórica y se efectuó en el marco de la cristianización, que no fue una propuesta misionera (como en Madagascar),

⁸ “Los católicos son los más numerosos entre los que voltean a sus muertos, con más del 83 % de adeptos. Aun cuando está menos difundida, esa costumbre también es muy común entre los protestantes de la Fianganan’i Jesoa Kristy eto Madagasikara (FJKM), o de la Fianganana Loterana Malagasy (FLM) (el 74 % y el 71 % de los practicantes, respectivamente)”.

sino una obligación derivada de los Códigos Negros, que definieron la condición jurídica y las obligaciones de los esclavos. A partir de ese momento, el marco religioso católico se impuso a los esclavos en los establecimientos. Con todo, la debilidad del clero y la resistencia de los amos limitaron los efectos de una cristianización más teórica que real; además, la incorporación al catolicismo marcó el ingreso a una nueva sociedad, vuelta hacia el futuro y el más allá, pero que no respondía a la interrogante de los orígenes familiares exteriores a las islas (Aubourg, 2011).

En Mauricio, el catolicismo se impuso al principio por medio de la colonización francesa de los siglos XVII y XVIII (Prudhomme, 1984) y después llegó a ser la religión de los esclavos manumitidos por los británicos y denominados “criollos”. En el momento de la abolición de la esclavitud, en 1835, esa categoría social propia de Mauricio experimentó un movimiento generalizado de incorporación al catolicismo favorecido por las misiones entre los negros, en las que se distinguió un misionero francés, el padre Laval.⁹ El éxito de las misiones de evangelización de los negros fue tal que, a partir de entonces, el uso equiparaba la pertenencia a la población negra con el catolicismo. Así, este último reagrupó a los descendientes de los colonos blancos propietarios de esclavos, a los grandes terratenientes, llamados franco-mauricianos, a

⁹ Jacques-Désiré Laval, nacido en Croth (Francia) en 1803, médico y, después, párroco en el campo de Normandía, decidió, en 1840, ponerse al servicio del vicario apostólico de la isla de Mauricio y de la misión de los negros organizada por la nueva sociedad del *Saint Cœur de Marie* (Santo Corazón de María), fundada por François Libermann en favor de los esclavos recientemente emancipados. Se distinguió por su dedicación a las poblaciones más pobres y, a su muerte, disfrutaba de una gran popularidad entre la población negra.

los descendientes de los esclavos africanos y a los malgaches o criollos, a los que se añadieron en el siglo XX algunos hindúes y chinos conversos o sino-mauricianos, especializados en el comercio al por menor. Las cosas ocurrieron de manera distinta en el caso de los otros dos tercios de la población, que permanecieron fieles a las creencias de su país de origen: la llegada en masa de los hindúes entre 1830 y 1880 hizo del hinduismo, bajo diferentes versiones, según el origen de los siervos contratados en la India, la religión más importante. Otros hindúes introdujeron el islamismo en su versión sunita y, en ocasiones, la chiíta.

De esa historia resultó una división social en tres grupos principales: los franco-mauricianos, poseedores de la riqueza; los indo-mauricianos, que conquistaron el poder político gracias al sufragio universal, no sin una fuerte competencia entre hindúes y musulmanes; y los criollos, los negros y los excluidos del poder económico y financiero, a los que en los censos se denominaba como “población general”.

Tal configuración impidió la invención de un origen endógeno común basado en el modelo de los *vazimba* malgaches, tanto más cuanto que la tolerancia británica en materia religiosa y, después, el surgimiento de la vida política sobre una base étnica denominada “comunalista” contribuyeron en una gran medida a valorizar la pertenencia a la religión del país de origen. La impotencia para emprender el camino de un origen mítico endógeno se refleja en las palabras del himno nacional mauriciano, que evita toda referencia a un pasado fuente de divisiones y enfrentamientos y se contenta con invocar una patria de rasgos imprecisos:

Gloria a ti, Isla Mauricio
Isla Mauricio, oh, mi madre patria,

Lozana es tu belleza,
Delicado es tu perfume,
Henos aquí, todos de pie,
Como un solo pueblo,
Una sola nación,
En paz, justicia y libertad,
País bien amado,
Que Dios te bendiga,
Para siempre jamás.¹⁰

Privados de antepasados comunes, los mauricianos emprendieron, no obstante, la forja de héroes comunes capaces de vincular el mundo de los vivos con el de los muertos y reunir todos los componentes de la población a través de la devoción por el padre Laval (Michel, 1979), cuya tumba se convirtió en lugar de peregrinación cuasi nacional, frecuentada por todos los católicos y, también, por la mayoría de la población, sea cual fuere su religión (figura 2). Con todo, ninguna religión pudo desempeñar la función unificadora que trascendiese las pertenencias heredadas; antes bien, cada una de ellas contribuyó a dar forma a una sociedad fundada en la diferenciación religiosa. El catolicismo desempeñó la función de religión unificadora en el caso de las poblaciones negras llamadas criollas; pero algunas encuestas recientes han mostrado que sigue coexistiendo con creencias y ritos que no tienen nada de católico: creencias en el poder de los espíritus de los muertos (*nam*); recurso a unos protectores simbolizados por una piedra en el patio de las casas (el *gardien lacour*)¹¹ (Palmyre, 2007).

Esos procesos de adaptación y transformación no fueron propios del catolicismo; correspondieron también al hinduismo, que

¹⁰ Traducción al español del texto traducido al francés del original inglés.

¹¹ Literalmente “guardián del patio”, en español.

Figura 2. Tumba del padre Laval en Mauricio.

Fotografía cortesía de la parroquia de Saint-André-de-l'Eure.



traspuso sus ritos: equiparó el lago Grand Bassin con el Ganges, pues se dice que sus aguas se comunican con las del Ganges a través del Océano Índico, por lo que los hindúes mauricianos se bañan en el lago para purificar su cuerpo; asimismo, adaptó su funcionamiento mediante una transposición de las creencias y los ritos que no fue una reproducción idéntica: se reorganizó el sistema de castas y los templos y los cultos adquirieron un carácter mauriciano... del que los fieles no siempre tienen conciencia (Chalang-Gillig y Ramhota, 2009). Aparentemente, en el islamismo domina la resistencia a las aportaciones de las otras religiones y las concesiones al contexto mauriciano son limitadas; no obstante, algunos trabajos recientes empiezan a matizar ese punto de vista.

En resumidas cuentas, la pertenencia religiosa siguió siendo un factor de diferenciación que la dolorosa experiencia de los enfrentamientos inmediatamente después de la independencia llevó a neutralizar en lo sucesivo por medio del fomento del diálogo entre las religiones. Aun cuando el voto tiende en la actualidad a alejarse de la solidaridad religiosa y secularizarse, las ceremonias religiosas en honor de los difuntos siguen siendo un momento de distinción social que perdura más allá de la muerte. El entierro de los cristianos y los musulmanes en los cementerios conlleva una separación, con espacios reserva-

dos a unos y otros, mientras que los mauricianos de confesión hindú recurren a la incineración. El proyecto propuesto desde finales del siglo xx de una “nación arco iris”, que valoriza las diferencias, en lugar de hacer de ellas una fuente de competencia, deja intocadas las interrogantes sobre los orígenes y sobre la capacidad de incluir a los difuntos en los linajes de antepasados específicamente mauricianos, aceptables para todos.

En La Reunión, el catolicismo se impuso definitivamente a finales del siglo xix como una religión indígena a la que era necesario convertirse para ser reconocido como criollo, término que, en ese caso, adquirió el sentido de indígena o autóctono. El bautismo de los hijos de los hindúes nacidos en la isla con contrato de servidumbre se generalizó a finales también del siglo xix, completó el proceso de conversión para poder ser considerado como criollo y ratificó el paso obligado por el catolicismo para obtener una especie de naturalización en cuanto criollo, al mismo tiempo que, en 1889, la ley otorgó la nacionalidad francesa a los hijos nacidos de padres extranjeros en el territorio de la colonia. Hoy en día, la tasa de bautizos sigue siendo excepcionalmente alta y confirma la importancia de ese indicador. Únicamente la minoría musulmana, esencialmente sunita, se resistió a la cristianización y pagó con una marginación moderada, pero persistente, su diferencia religiosa (Mourrégot, 2010).

Si bien es cierto que el catolicismo es el común denominador de la gran mayoría de la población reunionesa, no por ello permite la identificación de los antepasados comunes y la inclusión en los linajes transversales a los que se puedan referir las poblaciones desarraigadas. La integración de la colonia al conjunto francés en 1946, gracias a su condición de Departamento de Ultramar (DOM, por sus

siglas en francés: Département d'Outre-mer), implicó una lógica de asimilación jurídica y alejó la posibilidad de construir en el largo plazo una historia común específica, capaz de generar un relato fundador en un marco nacional, como en Mauricio. A falta de antepasados comunes y de una historia interiorizada, la empresa de la búsqueda de antepasados fue asumida por cada uno de los componentes de la población: blancos, africanos (*kafs*), malgaches (*malgas*), hindúes (*malbars*) y chinos. Una pequeña minoría de blancos situados en la cima de la pirámide social emprendió la vía secular de la genealogía para darse una ascendencia europea, aunque con ello eliminase el mestizaje mediante la exclusión de los elementos de su genealogía que no fuesen blancos. El grupo de los pequeños blancos, o blancos proletarizados, compensó el alejamiento, en una época inaccesible, de sus supuestos antepasados franceses mediante la referencia a unos antepasados más inmediatos, enterrados en los cementerios locales. La visita a los cementerios y los ritos católicos relacionados con los difuntos adquirieron una importancia esencial, como lo prueban las misas del 2 de noviembre, celebradas en honor de los difuntos en esos lugares. En el caso de esa categoría de la población, el discurso difundido por las élites y la escuela, que intentan conciliar la gran patria y la pequeña patria, ha logrado apaciguar la tensión entre los orígenes exteriores lejanos y los antepasados indígenas recientes.

No ocurrió lo mismo en el caso de las poblaciones introducidas mediante la trata de esclavos y el contrato de servidumbre. En el caso de los originarios de África (los *kafs*) y Madagascar (los *malgas*), la religión llegó a ser el ámbito en el que se perpetúa el recuerdo de los primeros antepasados el cual se refugió en el espacio doméstico, donde elaboró

rituales que permitieron reanudar de manera clandestina el lazo con los antepasados; pero la generalización del bautismo después de la abolición de la esclavitud en 1848 hizo del catolicismo el marco y el lenguaje comunes en los que se expresan las creencias y los ritos de la población (Ève, 1994). Bajo la apariencia de una reproducción fiel del catolicismo rural francés, al grado en que los viajeros y clérigos invocaban a menudo la similitud con el catolicismo bretón para describir el catolicismo de La Reunión, se desarrolló una verdadera religión popular. Tuvieron lugar numerosas transferencias entre las devociones importadas por las poblaciones no europeas y las devociones católicas difundidas por el clero. A pesar de su éxito, esa incorporación al catolicismo de tipo sincrético no respondía a todas las expectativas de las poblaciones. El desarraigo de la tierra de origen y la búsqueda de los antepasados no lograron ser aceptados por el catolicismo tal como éste era propuesto, por lo que surgieron múltiples modos de recurrir a otras respuestas fuera de las formas católicas.

La primera senda tomó el rumbo de la clandestinidad y la práctica de los ritos prohibidos por el catolicismo: los más visibles tenían como marco los cementerios y las tumbas (figura 3), como el culto destinado a Sitarane, un trabajador de origen mozambiqueño con contrato de servidumbre que fue declarado culpable de varios crímenes junto con otros dos cómplices. Después de haber sido bautizado, fue guillotinado en 1911 en el cementerio de Saint-Pierre. Sitarane era famoso por provenir de una familia de brujos y porque se suponía que gozaba de poderes extraordinarios y maléficos: su tumba (figura 4) se encuentra en dicho cementerio y es un lugar muy frecuentado bajo la forma de peregrinaciones individuales o familiares

emprendidas por algunos católicos y acompañadas de prácticas mágicas (Ève, 1985, vol. II: 106-123).

La segunda senda consistió en el mantenimiento, en el seno del espacio doméstico, de rituales dirigidos a los antepasados. Los múltiples “servicios” (*servis*) en honor de los antepasados africanos, malgaches e hindúes, son la ocasión de ofrendas, sacrificios y comida destinados a conservar o reanudar el lazo brutalmente cortado por la historia. Obligados a transigir con el catolicismo predominante, esos ritos se colaron en el calendario católico y tendieron puentes entre las devociones católicas y los cultos africanos o malgaches (Dumas-Champion, 2008).

EL EJEMPLO DE LOS SERVICIOS EN HONOR DE LOS ANTEPASADOS EN LA REUNIÓN

Los estudios antropológicos nos proporcionan una descripción precisa de los servicios en honor de los antepasados en La Reunión

y un documental científico fijó un ejemplo significativo de esos servicios.¹² El filme restituye la mejor época de un culto doméstico que se celebraba cada año en noviembre, en el momento de la luna llena. La ceremonia se desarrolla en la costa oriental (Saint-André). Louissette y Elie, los dos oficiantes, son bautizados en el catolicismo; ella tiene ascendientes malgaches, chinos y tamules hindúes (del sur de la India); él, ascendientes malgaches y europeos blancos. Cuando les preguntan sobre su identidad, se definen como criollos, en el sentido de haber nacido en la isla. La ceremonia permite que los participantes reanuden sus lazos con sus antepasados, que les manifiesten su reconocimiento por las promesas que han permitido que se hicieran realidad a lo largo del año transcurrido y que reciban la protección y bendición para el año por venir. El culto es una síntesis de prácticas provenientes de Madagascar y África y, también, de Europa (el cristianismo) y de Asia (el hinduismo, y de China); y se caracteriza por sesiones de purificación, sacrificios de animales, ofrendas de comida, momentos de

Figura 3. Tumba católico-hindú en Saint-Pierre, La Reunión.

Figura 4. Tumba de Sitarane en Saint-Pierre, La Reunión.

Fotografías de Claude Prudhomme.



¹² *Servis Zanset - Cérémonie aux Ancêtres*, filme de Yu-Sion Live, DVD PAL, 78', La Réunion, Université de La Réunion et Association Mémoire collective.

trance y posesión y procesiones. Los cantos son de tipo polifónico, en forma de preguntas y respuestas, en torno a frases cortas declamadas por el jefe del coro. La letra corresponde al criollo reunionés, con la introducción, en ciertos momentos en particular, de fórmulas supuestamente en lengua malgache o en una lengua africana que los participantes ya no comprenden, pero que repiten fonéticamente. La música se basa en el *maloya*, una forma de música nacida en las plantaciones de caña de azúcar, interpretado con instrumentos de música africanos y malgaches que han sido limpiados, alimentados y purificados antes de ser utilizados para la ceremonia.

El ritual es precedido por una visita de la oficiante a las tumbas familiares en el cementerio de la parroquia donde entra en relación con sus ascendientes. Comienza el sábado por la mañana y tiene lugar en la casa de la oficiante. La primera operación consiste en preparar el buey (un cebú) que está destinado a ser sacrificado y consumido. Después de los ritos de purificación, se sacrifica el buey con una azagaya y se le corta la cabeza, que se utilizará durante la ceremonia. En una fosa cavada en el suelo, se recoge la sangre, que podrá ser bebida por alguno de los fieles, por ejemplo, cuando se encuentre poseído. En torno al buey sacrificado, se alternan cantos, danzas, ofrendas, escenas de trance, petardos y fuegos de artificio. Después, la oficiante procede al sacrificio de los gallos, a los que les corta el cuello después de los ritos de purificación. Entonces, los participantes entran en comunicación con los antepasados en ocasión de nuevas sesiones de trances y posesión. Los cantos invocan a los espíritus de los antepasados, especificando su pertenencia étnica (malgaches, africanos) para que los interesados se manifiesten y vengan a unirse a los participantes. Una procesión es la ocasión de

preparar las “garantías”, objetos que, en el transcurso de la ceremonia, han adquirido el poder de protección y servirán durante el año. La velada continúa con los preparativos para la comida comunitaria a partir del consumo del buey sacrificado.

Después de la comida colectiva ingerida hacia las siete u ocho de la noche, el ritual continúa hasta las nueve. Los oficiantes proceden a hacer la ofrenda de los alimentos que colocan frente a los altares de los antepasados, cuidadosamente identificados mediante una estatuilla, una imagen o una fotografía. Cada cual acude a prosternarse ante los antepasados. A la medianoche, sobreviene el retorno de los muertos: las danzas, cantos, trances y posesiones alcanzan su mayor intensidad. Después de dormir brevemente, reemprenden la ceremonia el domingo, a las cinco de la mañana, con ritos cuyo propósito es separar a los vivos de los espíritus de los muertos a fin de que cada cual reencontré su lugar y se restablezca el orden normal de las cosas. El ritual final comprende dos etapas: después de haber sido alimentados, se invita a los espíritus a abandonar la casa, acompañados por una procesión. Después, los fieles salen de la casa para dirigirse en automóvil al río, donde arrojan al agua un canasto con comida destinada a alimentar y apaciguar a los espíritus malévolos que vagan por la naturaleza porque no han gozado del beneficio de obtener la condición de antepasados. El grupo se retira sin volver el rostro, para subrayar el retorno al orden normal de la separación: cada cual en su casa, vivos y muertos.

En consecuencia, el objetivo que buscan los fieles es relacionarse nuevamente con sus antepasados e incluir a los difuntos de su familia en un linaje. En el transcurso del “servicio”, los fieles evocan recuerdos de su

tierra de origen y dan pruebas a los antepasados de ese país de que no los han olvidado; pero, en la misma ceremonia, invocan también a los antepasados de varios orígenes etno-geográficos como una manera de reconocer su mestizaje, de tomar nota del carácter variopinto de la familia reunionés. El culto permite obtener protecciones, la más eficaz de las cuales es la que proporcionan los antepasados. A la inversa, es necesario evitar provocar la cólera de los antepasados y alejar a los malos espíritus. Frecuentemente, una enfermedad o una desgracia darán origen a una nueva ceremonia destinada a restablecer la concordia con los muertos. Al final, el culto permite hacer que los ascendientes logren el acceso a la categoría de antepasados.

Los descendientes de los hindúes con contrato de servidumbre (*malbars*), designados colectivamente con el término de malabares desde el siglo XIX, enfrentan el mismo desarraigo; no obstante, el carácter en general más reciente de su establecimiento, a partir

del decenio de 1870, les permitió conservar cierta memoria de la historia familiar y de su religión. A finales de ese siglo, los obstáculos puestos en la práctica del hinduismo en lugares públicos así como la prohibición establecida a la llegada de “sacerdotes” de la India lo obligaron a replegarse en el interior de las plantaciones. El aislamiento favoreció algunas expresiones populares que se alejaban de los ritos originales; pero, pese a ello, el hinduismo no desapareció, se transformó. La generalización del bautismo y la aceptación de los ritos de paso católicos se conjugaron con la difusión de las devociones del tipo sincrético, en las que las divinidades y los ritos hindúes transigen con el catolicismo. En resumidas cuentas, los rituales católicos adquirieron características hindúes y los rituales específicamente hindúes mantuvieron la afirmación de la diferencia; pero estos últimos, también rituales, adquirieron un carácter insular que refleja la voluntad de arraigamiento, antes bien que el intento de reanudar un lazo directo con la India del sur (figura 5). La doble pertenencia religiosa de los malbars acabó siendo un rasgo habitual que el clero católico denuncia, sin contar con los medios para combatirlo y hacerlo desaparecer (Dumas-Champion, 2008).

Consecuentemente, por su historia y su mestizaje, la población reunionés se encuentra ante el reto de volver a vincularse con múltiples antepasados surgidos en todos los continentes para incluirse, cada cual, en un linaje, al mismo tiempo que se tejen los lazos entre los otros componentes de la sociedad. El conjunto de esos ritos pone de manifiesto dos procesos: el primero tiende a la aculturación, al mestizaje y a la amalgama de las creencias y los ritos funerarios y se organiza en torno al catolicismo, al que se reviste, se reorganiza, se reinterpreta y se comparte,

Figura 5. Altar hindú a los antepasados en Saint-Gilles, La Reunión.

Fotografía cortesía de Stéphane Nicaise.



mientras que, en el segundo, el reunionés se preocupa por volver a vincularse con unos antepasados lejanos que se encuentran en África, en Madagascar, en la India o en China, antepasados a los que se convoca y se reencuentra en ocasión de unos rituales elaborados al lado del catolicismo. La satisfacción de esas dos aspiraciones sigue siendo una operación difícil; lleva a amañar respuestas con las que se hace un esfuerzo por conciliar la fidelidad a los antepasados familiares y la afirmación de una comunidad de destino impuesta por la insularidad y el mestizaje (Mary, 2000). El rito del primer corte del cabello de los niños de pecho para conjurar la mala suerte asociada a los “cabellos densos” (enmarañados) ilustra la necesidad de identificar y distinguir las herencias. El ritual permite nombrar la “nacionalidad” de los espíritus que reclaman su ofrenda y alejarlos; simboliza la doble obligación de asumir lo singular y lo múltiple, el mestizaje y la identidad propia.

INTERPRETACIONES

Los ritos funerarios reunioneses antes evocados no corresponden únicamente a un sincretismo de acumulación, en el que los cultos se multiplicarían para sumar su eficacia. Antes bien, se asemejan a un sincretismo en mosaico (Bastide, 1967) que mantiene una separación, una división entre los ritos, pero los reúne en un mismo lugar y un mismo acto. Son un ejemplo notable de reinención de la tradición en el proceso de llegar a ser criollo, en el sentido francés del término, conforme a un modelo aplicable también a las Antillas francesas (Chanson, 2007; Delisle, 2006). Ese proceso se caracteriza por la transferencia de creencias y ritos del país de origen hacia el país de instalación, su adaptación al nuevo

medio, su modificación y su enriquecimiento al contacto con otras creencias y otros ritos. En La Reunión, dicho proceso se caracteriza por el hecho de que el contacto no produjo una nueva religión “nacional” (del tipo del vudú haitiano) a partir de las religiones aportadas. Cada religión evoluciona tomando prestado a las otras, al tiempo que se mantiene en un marco doméstico y cohabita con las otras. Por consecuencia, los practicantes pueden participar sucesivamente en diferentes cultos y declararse como pertenecientes a varias afiliaciones, porque la incorporación a una religión no excluye las otras; pero cada culto tiene su función y su eficacia, ocupa un lugar propio y, por ende, no puede ser reemplazado por otro.

Independientemente del caso reunionés, las religiones populares de las tres islas dan prueba de que el desarraigo original, cuyo recuerdo se reactiva en los cultos, no ha impedido un fuerte arraigamiento en cada isla. Los cultos permiten a los individuos declarar y experimentar su origen y su apego a la tierra donde ahora viven. Así, sirven para desarrollar una tolerancia que intenta conciliar la afirmación de las diferencias (a través de los múltiples orígenes) y la insistencia en los lazos nacidos del mestizaje generalizado a través de un conjunto común de creencias: “un solo Dios y varias maneras de adorarlo”. La identidad común se construye en ese juego sutil entre la diferenciación mediante la referencia a un origen lejano y la afirmación de una identidad nueva común.

Ritos malgaches, mauricianos o reunioneses, ritos cuyo estudio científico a partir del decenio de 1970 ha llevado a multiplicar las comparaciones y a interrogarse sobre su génesis. El gran giro tuvo lugar con las primeras investigaciones con las que se buscó relacionar la historia y la antropología. A partir del

decenio de 1980, los trabajos sobre el suroeste del Océano Índico se beneficiarían plenamente de los nuevos enfoques, en particular sobre Madagascar, gracias a Françoise Raison, autora de una tesis (Raison-Jourde, 1991) que hizo época: *Bible et pouvoir à Madagascar* (*Biblia y poder en Madagascar*) y, después, sobre Las Mascareñas, con los trabajos de Jean Benoist (1996: 47-60) y Jean Poirier y sus alumnos (Fuma y Poirier, 1991: 49-65).

En un primer momento, la sorpresa causada por la permanencia de muchas prácticas religiosas de origen africano, malgache e hindú, pese a la violencia de los desplazamientos de la población y la denuncia de las supersticiones por los misioneros, incitó a insistir en la capacidad de esas poblaciones para trasponer sus antiguos ritos y, después, para mantenerlos, clandestinamente si fuese necesario, incluso después de su conversión oficial al cristianismo. El modelo del *continuum* domina en las interpretaciones históricas, tanto más cuanto que la continuidad se expresa marcadamente en las encuestas orales. Los practicantes de los cultos domésticos justifican siempre lo que hacen mediante la frase: “lo hacemos así porque así lo hacían nuestros antepasados”; no obstante, el historiador debe abordar las fuentes orales tomando tres precauciones. La analogía entre las prácticas que se puede observar en el presente y las prácticas cuyas huellas del pasado se encuentran en las fuentes escritas no implica que no haya habido ningún cambio entretanto. Por lo demás, es inútil tratar de fechar las creencias y los ritos a partir únicamente de los testimonios orales, en los que hay poca preocupación por la cronología; pero esas fuentes son indispensables para comprender la lógica que llevó a preservar tal práctica, tal creencia, o a adaptarla a las circunstancias. “Así lo hacían nuestros antepasados” no quiere

decir “nuestros antepasados hacían los gestos y decían las palabras que nosotros hacemos y decimos hoy”, sino “a través de nuestros gestos y nuestras palabras, queremos seguir la huella de nuestros antepasados, incluirnos en su linaje”.

Aun cuando las interpretaciones mayoritarias insisten en la fuerza de la transmisión de la herencia, en otros estudios, sobre todo de tipo antropológico o psicoanalítico (Pradelles-Monod, 2001: 3-37), se ha corregido o matizado ese punto de vista: según sus autores, la antigüedad o la brutalidad de la separación de la tierra original hace muy difícil la preservación de las tradiciones. También hacen la observación de que la juventud de las poblaciones que llegan a un lugar y su extraordinaria diversidad hacen poco verosímil la posibilidad de que conserven una cultura anterior. En consecuencia, en esos estudios se propone otro esquema según el cual se recurre a un fondo universal con el propósito de protegerse contra una multitud de amenazas provenientes de la naturaleza o de los hombres y de establecer la continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Todos los rituales concurren a mantener la armonía entre los vivos y los muertos, incitando a los muertos a permanecer en su morada y a no perturbar la existencia de los vivos.

De igual manera, las encuestas orales y las investigaciones antropológicas han permitido comprender el carácter central de la referencia a los antepasados para las poblaciones surgidas de migraciones forzadas o voluntarias. La identidad de cada cual depende de su capacidad para reconocer a sus antepasados. A través de los ritos funerarios, las poblaciones no buscan explicar la muerte, sino organizar sus relaciones con los muertos: el problema no es el de *la* muerte, sino el de *los* muertos y sus

espíritus (sus almas). Los funerales aseguran la cohesión de la sociedad, regulando las relaciones entre los vivos y los muertos e integrando a los difuntos, por etapas, en un linaje de antepasados.

¿UNA BÚSQUEDA PERENNE DE ANTEPASADOS?

Las respuestas aportadas en los casos de Madagascar y Las Mascareñas enfrentan hoy en día nuevos retos que incitan a imaginar profundas transformaciones en un futuro próximo. En la gran isla, el agravamiento del contexto económico es muy desfavorable para la organización de los *famadihana*: “En cuanto mediador entre los antepasados y los vivos y, también, entre los vivos únicamente, parece finalmente revelador que el *famadihana* se celebre en la actualidad de manera menos ostentosa de lo que podría ser y que los niños participen menos frecuentemente en él” (Sandron, 2011: 31-47).

Hoy en día, el *famadihana*, que había logrado adaptarse al cristianismo, se tambalea:

- La cuestión de la integración de la familia en un territorio se ve amenazada por la migración a la ciudad o a otros países.
- Su función en la transmisión del patrimonio enfrenta la disminución del patrimonio disponible.
- Su costo hace que esté reservado a quienes cuentan con los medios para hacer frente a los gastos.
- Por razones económicas, los lazos comunitarios y entre las generaciones se debilitan y cada cual se repliega en su hogar.

En Las Mascareñas, el equilibrio resultante de la gestión del pluralismo revela también su

fragilidad. En Mauricio, el ideal de la nación arcoíris sufre para imponerse y el “malestar criollo” puso de manifiesto la gravedad de la situación de esa parte de la población excluida del poder y el crecimiento. La capacidad del catolicismo para absorber la herencia africana o malgache y encauzar las aspiraciones de esa categoría social ha mostrado sus límites, pese a que la muerte del cantante Kaya, criollo negro y estrella mauriciana de renombre internacional, dio lugar en 1999 a unos funerales en los que el rito católico, presidido por el arzobispo y cardenal de la isla Mauricio, cohabitó con los símbolos del *reggae*.

En La Reunión, el equilibrio es igualmente precario. La pertenencia religiosa múltiple con el fondo de la incorporación colectiva al catolicismo ha sido puesta en tela de juicio. Aun cuando el catolicismo la había condenado insistentemente y, al mismo tiempo, había mostrado, de grado o de fuerza, una verdadera tolerancia, ahora se encuentra en competencia con las iglesias neopentecostales y con las nuevas formas de cristianismo que avanzan y exigen de sus fieles la ruptura con todo lo que se percibe como paganismo y supersticiones. Lo mismo ocurre en el caso de los partidarios del “retorno” al “hinduismo ortodoxo” o a las religiones atávicas bajo su forma original: unos y otros incitan a sus fieles a elegir y, por ende, a romper con toda forma de sincretismo y de religión popular (Aubourg, 2011), en esos casos, a expensas del catolicismo. Los ejemplos de reunioneses que hoy en día hacen un viaje al país de sus antepasados, ya sea a Madagascar, al África oriental, a la India o a China, se multiplican; pero esa búsqueda de los orígenes se topa con la dificultad de conocer la tierra de la que realmente partieron los antepasados. Cuando se llega a un resultado, la búsqueda se frustra por la imposibilidad de encontrar, con ocasión de ese retorno a las

fuentes, unos cultos que sean conformes con los que los reunioneses practican en la actualidad con la convicción de haber conservado los ritos tal como existían antes de su transplante.

Ahora bien, el cuadro ha llegado a hacerse más complejo aún con el desarrollo reciente de corrientes migratorias que ahora obligan a las poblaciones jóvenes de las tres islas a emigrar. Los malgaches tardaron siglos en constituir su tierra ancestral. Después de haber tenido una primera experiencia dolorosa de la muerte lejos de la tierra de sus antepasados con ocasión de las dos guerras mundiales, enterrados anónimamente en los cementerios militares de Francia, sin los ritos

tradicionales, ahora enfrentan la obligación de partir para encontrar trabajo y deben hacer su vida fuera de la gran isla. De la misma manera, las poblaciones de La Reunión, que afirman con fuerza desde el decenio de 1980 su condición de autóctonos en cuanto “criollos”, o las de Mauricio, que han emprendido la construcción de una nación plural, se ven impelidos por millares a buscar un porvenir en otra parte, con el resultado, seguramente, de tener que instalarse de manera permanente en otra tierra y de reemprender, con nuevos costos, una labor de aculturación y de búsqueda de antepasados que ya parecía haber alcanzado su meta.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBOURG, Valérie (coord.), 2011, *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Actes du colloque international de Saint-Denis, Département d’Ethnologie, Université de La Réunion, Saint-Denis de La Réunion, Surya éditions.
- BASTIDE, Roger, 1967, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot.
- BENOIST, Jean, 1996, « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives », *Études créoles*, vol. XIX, n° 1, pp. 47-60.
- CHALANG-GILLIG, Suzanne et Patrivanand RAMHOTA, 2009, *L’hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires et religion savante*, Paris, Karthala.
- CHANSON, Philippe, 2007, « Du séancier au pasteur. Itinéraires thérapeutiques et recours religieux en terrain créole », *Bulletin du Centre Protestant d’Études* (Genève), n° 7-8, pp. 45-47.
- DELISLE, Philippe, 2006, *Catholicisme, esclavage et acculturation dans la Caraïbe francophone et en Guyane au XIX^e siècle*, Matouri, Guyane, Ibis rouge Editions.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre, 2007, « La question vazimba. Historiographie et politique. Conférence donnée à Antananarivo en décembre 2007 », *Lectures pour tous n° 5*, dossier du CRESOI (Centre de Recherches sur les Sociétés de l’Océan Indien).
- DUMAS-CHAMPION, Françoise, 2008, *Le mariage des cultures à l’île de la Réunion*, Paris, Karthala.
- ÈVE, Prosper, 1994, *Les cimetières de La Réunion. Contributions pour servir à une histoire des mentalités à La Réunion*, Saint-André, Océan Éditions.
- , 1985, *La religion populaire à la Réunion*, Saint-Denis, Institut de Linguistique et d’Anthropologie, Université de La Réunion, 2 vols.

- FUMA, Sudel et Jean POIRIER, 1991, « Métissages, hétéroculture et identité culturelle. Le “défi” réunionnais », in Alber, Jean-Luc, Claudine Bavoux et Michel Watin (eds.), *Métissages*, tome II : *Linguistique et anthropologie*, Actes du Colloque international de Saint-Denis de La Réunion, 2-7 avril 1990, Paris, L'Harmattan, pp. 49-65.
- GRECO, Joseph, 1958, *Vingt-cinq ans de pastorale missionnaire. Recueil des principales ordonnances et directives des réunions des évêques de Madagascar (1931-1957) et quelques décisions du Saint-Siège, textes réunis par Greco, Joseph s.j.*, Issy-Les-Moulineaux.
- HÜBSCH, Bruno (dir.), 1993, *Madagascar et le christianisme*, Paris, Antananarivo, Karthala, Ambozantany.
- MARY, André, 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf.
- MICHEL, Joseph, 1979, *Le Père Jacques Laval : le saint de l'Île Maurice : 1803-1864*, Paris, Beauchesne.
- MOURRÉGOT, Marie-France, 2010, *L'islam à l'île de La Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- OTTINO, Paul, 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar : parenté, alliance et patrimoine*, Paris, ORSTOM (Office de la recherche scientifique et technique outre-mer), Karthala.
- PALMYRE, Danielle, 2007, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae.
- PRADELLES-MONOD, Marie-Lorraine, 2001, « Sous la filiation, l'ancestralisation ? », *Cliniques méditerranéennes*, n° 63, pp. 31-37.
- PRUDHOMME, Claude, 1984, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala.
- RAISON-JOURDE, Françoise, 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, Paris, Karthala.
- RAISON-JOURDE, Françoise et Solofo RANDRIANJA (dir.), 2002, *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala.
- RAKOTOMALALA, Malanjaona, 2002, « Les cultes autochtones et leur contribution au développement d'une conscience transethnique », in Raison-Jourde, Françoise et Solofo Randrianja (dir.), *La nation malgache au défi de l'ethnicité*, Paris, Karthala, pp. 305-316.
- RASOLONDRAIBE, Seth, 2010, « Le ministère de “berger” dans les Eglises protestantes de Madagascar (de la fin du XIX^e siècle à nos jours). Tensions et compromis entre mouvements de Réveil, institutions protestantes et religions traditionnelles », Thèse de doctorat en Sociologie et Sciences religieuses, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes [sous la dir. de Jean-Paul Willaime].
- RENEL, Charles, 1923, *Ancêtres et Dieux. Anciennes religions de Madagascar*, Tananarive, Imprimerie Pitot de La Beaujardière.
- ROUBAUD, François, 1999, « Religion, identité sociale et transition démocratique à Tananarive : de fidèles en citoyens », in Otayek, René (dir.), *Afrique : les identités contre la démocratie*, Saint-Étienne, Autrepart, pp. 135-149.
- SANDRON, Frédéric, 2011, « Transmission intergénérationnelle des normes et des valeurs : le famadihana dans les hautes terres malgaches », *Recherches familiales*, n° 8, pp. 31-47.
- TOUSSAINT, Auguste, 1972, *Histoire des îles Mascareignes*, Paris, Berger-Levrault.

CREENCIAS RELIGIOSAS Y RITOS FUNERARIOS ENTRE LOS AZTECAS: ¿UNA CUESTIÓN DE ESTATUS?

NATHALIE RAGOT

Los ritos funerarios son el primer paso en el largo proceso que lleva al difunto hacia su última morada. Establecidos tanto para ayudar a los muertos a llegar al otro mundo como para la “paz de los vivos”,¹ los diversos componentes de los rituales funerarios son reveladores de los conceptos escatológicos elaborados por un grupo o una sociedad y de las relaciones que teje con sus desaparecidos.

Los aztecas, es decir, los pueblos de habla náhuatl que poblaron el altiplano central de México alrededor del siglo XII hasta la llegada de los españoles, desarrollaron tradiciones funerarias complejas y variadas. Usaron paralelamente la incineración del cadáver, con amortajamiento de las cenizas, y el entierro del cuerpo en su totalidad como lo obser-

varemos a continuación. Según las fuentes, los modos de tratamiento de los cuerpos aparecen bastante bien definidos, siguiendo modelos prototípicos. Sin embargo, podemos preguntarnos en qué medida el origen social o la riqueza influenciaban las prácticas funerarias.

Para investigar este tema, disponemos en primer lugar de algunas fuentes redactadas por religiosos (Sahagún, Motolinía, Durán), historiadores mestizos (Muñoz Camargo, Pomar) e historiadores indígenas (Alvarado Tezozómoc). También nos podemos apoyar en manuscritos pictográficos posthispánicos como los códices *Magliabechiano*, *Tudela* e *Ixtlilxóchitl*. Además, la arqueología funeraria, aunque esté limitada en número de excavaciones,² no deja de ser una valiosa fuente

¹ Tomado del título del libro de Louis-Vincent Thomas, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.

² En las excavaciones del Templo Mayor de la ciudad de México fueron descubiertos varios entierros

de información que permite confirmar y completar las fuentes del siglo XVI. Resultan de particular interés las recientes publicaciones sobre las excavaciones que se llevaron a cabo en el Recinto Sagrado de Tenochtitlan (López Luján 1993, 1998; Chávez Balderas, 2007).³

MANERAS DE MORIR, RITOS FUNERARIOS Y ÚLTIMAS MORADAS

Antes de presentar las prácticas funerarias, es necesario aclarar brevemente tres puntos claves para entender el papel simbólico de estos rituales.

Primero, la relación entre el ritual funerario y el destino *post mortem*. El tratamiento funerario del cadáver dependía de la última morada donde iba el muerto (Motolinía, 1971 [1555]: 307; López Austin, 1984, t. I: 379; Ragot, 2000: 63). Según las creencias aztecas, existían cinco lugares principales donde se distribuían los muertos y es el género de muerte el que determinaba el lugar que iba a alcanzar el difunto.⁴ Los que morían de una

agrupados, a los que Leonardo López Luján (1993: 221-222) atribuyó el nombre de complejo E; está constituido por las ofrendas 3, 10, 14, 34, 37, 44, 74, y los entierros 1, 2 y 3 (Chávez Balderas, 2007: 206-210). Hay que añadir un grupo de 42 esqueletos de niños que constituían un sacrificio a Tláloc (López Luján, 1993; Román Berrelleza, 1987, 1990, 2010) y un niño sacrificado a Huitzilopochtli (López Luján, Chávez Balderas *et al.*, 2010).

³ El tema de los rituales funerarios interesa a los investigadores desde hace mucho tiempo. Véase Seler, 1990-1996 [1902-1923], t. 3: 87-113; González Torres, 1975; Matos Moctezuma, 1975; Brundage, 1985: 193-202; López Austin, 1984, t. I: 358-375; Nagao, 1985; López Luján, 1993: 192-205, 261-270; Johansson, 1998; *Arqueología Mexicana*, 1999; Chávez Balderas, 2007.

⁴ Motolinía, 1971 [1555]: 306-307; Las Casas, 1967 [c. 1555-1559], t. 2: 464; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 327-331, 571-573, 611-614; Landa, 1986 [1572-

muerte común, es decir, de causas naturales, por enfermedad o por vejez, lo que en náhuatl se llama *talmiquiztli*, “muerte de la tierra”, iban al Mictlán, “lugar de la muerte” o “lugar de los muertos”. Allí reinaba Mictlantecuhtli, el dios de la muerte. De acuerdo con varios textos del siglo XVI, los cadáveres destinados al Mictlán eran incinerados (Motolinía, 1971 [1555]: 304; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 330; *Códice Florentino* [1577], vol. III: 45).

Los fallecidos que con su muerte habían merecido un destino *post mortem* más glorioso iban a la Casa del Sol. Al este, en la dirección de la salida del sol, se encontraba el *Ichan Tonatiuh Ilhuicac*, “Cielo del Sol”, que recibía en su seno a los guerreros muertos en batalla, los sacrificados y los comerciantes muertos en los caminos. Allí se encargaban de acompañar al sol desde su nacimiento por el oriente, hasta el cenit del mediodía. Sus cuerpos eran incinerados.⁵ En la otra parte de la Casa del Sol, al oeste, se encontraba el *Cihuatlampa*, “el rumbo de las mujeres”, reservado a las mujeres que morían en el parto. Ellas se encargaban de cuidar al sol del cenit al nadir y sus cadáveres eran sepultados (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 611-614; *Códice Florentino* [1577], vol. III: 49; vol. VI: 161-163).

Al *Tlalocan*, fértil paraíso de Tláloc, dios de la lluvia, iban las personas que habían perecido en un contexto relacionado con el agua, ya sea por accidente o por enfermedad; por ejemplo, por ahogamiento, hidropesía, gota, lepra o porque habían sido tocados por un

1579]: 60; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 41-47; vol. VI: 13, 113-116, 161-163; Torquemada, 1986 [1615]: 528-530.

⁵ Motolinía, 1971 [1555]: 306-307; Las Casas, 1967 [c. 1555-1559], t. 2: 464; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 327-331, 571-573; Landa, 1986 [c. 1572-1579]: 60; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 41-47, vol. VI: 13, 113; Torquemada, 1986 [1615]: 528-530.

relámpago. Allí se convertían en *tlaloque*, auxiliares de Tláloc que le ayudaban a hacer llover. Sus cuerpos eran enterrados (Motolinía, 1971 [1555]: 306-307; Las Casas, 1967 [c. 1555-1559], t. 2: 464; *Códice Florentino* [1577], vol. III: 47, vol. VI: 115). Por último, al *Chichihualcuauhco* iban los niños pequeños cuyos cuerpos, depositados en ollas de barro, eran sepultados.⁶

La segunda noción de interés para entender los rituales funerarios son las relaciones entre las entidades anímicas y la muerte. Los antiguos mexicanos concebían que el cuerpo alojaba tres entidades anímicas, las cuales pueden acercarse a la noción cristiana de “alma”, concentradas en tres centros mayores. Al *teyolía*, ubicado en el corazón, correspondía la esencia humana del individuo, su vida, así como sus facultades mentales; es esta entidad la que viajaba hacia la morada que le correspondía al difunto. El *tonalli*, vinculado con la individualidad y el destino personal, era alojado en la cabeza y quedaba en la tierra después de la muerte. Por último, el *ihíyotl*, motor de las pasiones localizado en el hígado, se dispersaba en la superficie de la tierra y podía convertirse en seres fantasmales o también en enfermedades (López Austin, 1984, t. 1: 221-162, 361-370; Mc Keever Furst, 1995).

El tercer punto que se debe subrayar es la necesidad del viaje al inframundo. Antes de llegar al lugar de su última morada, todos los muertos emprendían un largo y peligroso viaje para alcanzar el “inframundo”; durante cuatro años eran sometidos a una serie de pruebas. Así, tenían que pasar entre dos cerros

que chocaban; tomar un camino custodiado por una culebra y luego por una lagartija verde-azul; cruzar ocho páramos; cruzar ocho collados; enfrentar el viento frío de navajas; cruzar el río Chiconahuapan con la ayuda de un perro, para finalmente llegar al Mictlán, donde se encontraban los señores del inframundo (*Códice Florentino* [1577], vol. III: 41-43; *Códice Vaticano A 3738*, 1996 [1570-1589]: lám. 2).

Parte del material depositado con el muerto durante su ritual funerario debía ayudarle a enfrentar estos peligros. Lo que llama la atención en las diferentes pruebas del viaje es el sentido general de destrucción que las caracteriza. El difunto se arriesgaba a ser aplastado, cortado, flechado, devorado. Sugerimos que se puede establecer un paralelo simbólico entre las pruebas que debe enfrentar el muerto en su viaje hacia el Mictlán y la descarnadura natural de un cadáver que se transforma poco a poco en un esqueleto. Al caminar durante cuatro años y tener que enfrentar los peligros del viaje, el muerto reducía simbólicamente su cuerpo al estado de esqueleto; se transformaba paulatinamente para “asumir” su nueva condición de muerto en los mundos de los muertos (Ragot, 2000: 98).

RITUALES FUNERARIOS DE INCINERACIÓN

Según varias fuentes del siglo XVI eran incinerados los cuerpos de la gente común destinada al Mictlán y los que iban a alcanzar al *Tonatiuh Ilhuicac*, paraíso de los guerreros caídos (Motolinía, 1971 [1555]: 304; *Códice Florentino* [1577], vol. III: 45-47). Para todos los difuntos incinerados, las etapas de las exequias eran en esencia idénticas, pero existían diferencias en cuanto a la procedencia social de la persona

⁶ Por ejemplo, en el sitio azteca de Cihuateopan se descubrió la sepultura de un niño de seis a ocho meses de edad. El cráneo con unos huesitos era cubierto por una olla cerámica tipo *fine orange* (Evans, 1988: 186).

a la que se le rendía un último homenaje, como lo veremos a continuación.

Tres tiempos ritmaban el ritual funerario de incineración: la preparación del cuerpo, la cremación, y por fin la inhumación de las cenizas con el ajuar funerario.

El cuerpo del hombre humilde, en posición sentada con las rodillas levantadas hasta la barbilla, era envuelto en papeles vegetales o mantas apretadas por cuerdas; así la mortaja tenía la forma de un bulto mortuario.⁷ Igualmente sentados, los señores y principales eran ataviados a semejanza del dios de su ciudad o de uno de sus barrios y se les colocaba una máscara en el rostro (Motolinía, 1971 [1555]: 304). Se solía poner una piedra verde en la boca del difunto, ya sea de jade (*chalchihuitl*) para la nobleza, ya sea una simple piedra de color verde, o inclusive obsidiana, para la gente común "... porque dicen que lo ponían por corazón del difunto" (Motolinía, 1971 [1555]: 304; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 330; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 45). Se tenía la creencia que una vez puesta en la boca, la piedra guardaba una huella del *teyolia*, es decir que simbolizaba el corazón del difunto donde se alojaba el aliento vital durante la vida (López Austin, 1984, t. I: 374-175; Ragot, 2000: 80). Otro acto importante era el corte de un mechón de cabello de la coronilla del difunto por ser la parte del cuerpo donde "... quedaba la memoria de su ánima y el día de su muerte"; se reunía con el mechón que se había cortado en la infancia temprana (Motolinía, 1971 [1555]: 304; Las Casas, 1967 [c. 1555-1559], t. 2: 461; Landa, 1986 [c. 1572-1579]: 59; Mendieta, 1980

[c. 1597]: 162). En estos cabellos, se supone, quedaba una parte del *tonalli*, fuerza animante alojada en la cabeza; así, la reunión de las mechas de las dos extremidades de la vida simbolizaba la existencia de la persona en la tierra. Al lado del cuerpo se depositaban ofrendas. Para la gente común se ponía su herramienta de trabajo, ropas, papeles cortados, agua y unas tortillas para el viaje. Una vez llegado al Mictlán se dice que el muerto depositaba estos presentes a los pies de Mictlantecuhtli (*Códice Tudela*, 1980 [c. 1540]: ff. 55r, 58r; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 44). También se sacrificaba un perro para ayudar el muerto a cruzar el río Chiconahuapan; el animal iba a estar esperando al difunto en la orilla para ayudarlo a cruzar, cargándolo en su espalda (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 329; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 44). La arqueología funeraria confirma estas creencias. Se encontraron depósitos funerarios con ajuares más o menos suntuosos, pero donde sobresalen piedra verde que serviría de corazón y restos de cánidos (López Luján, 1998: 330). En los depósitos 37 y 44 del Templo Mayor, por ejemplo, los restos óseos humanos eran mezclados con los de un canino, prueba que fueron incinerados juntos (Chávez Balderas, 2007: 224-226).

Para los señores y dignatarios, el ajuar funerario se componía de ofrendas de más valor: objetos de oro, de cobre, de piedra verde u obsidiana, etcétera,⁸ mantas de algodón tejido, cánido y acompañantes humanos. En efecto, una característica típica del ritual funerario de los señores y caciques fue el sacrificio de hombres y mujeres (Chávez Balderas, 2007: 209-320). Estas víctimas eran es-

⁷ *Códice Tudela*, 1980 [c. 1540]: ff. 57r, 58r, 59r, 60r; *Códice Ixtlilxóchitl*, 1976 [c. 1550]: ff. 104r-v; *Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550]: ff. 66r, 67r, 68r, 69r; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: lám. 15-16.

⁸ Para tener detalles más precisos, véase el material de las sepulturas del Templo Mayor en Chávez Balderas, 2007: 209-320.

clavos o sirvientes, los llamados *tepan tlacaltin* o *teixpan miquiz teuicaltin*: “los que iban tras el muerto a tenerle compañía” (Durán, 1984 [1581], t. 2: 296, 392). La muerte del sirviente tenía un doble propósito: primero, su sangre y su corazón vivificaban los pasos del señor difunto y, segundo, cuidaba al difunto en el otro mundo como lo había hecho durante su vida (*Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550]: f. 66r; Motolinía, 1971 [1555]: 305-306; Durán, 1984 [1581], t. 2: 299-300, 394).

El bulto funerario, su ajuar y las ofrendas eran quemados en el patio del templo del *calpulli* al cual pertenecía el fallecido. Tratándose de exequias de grandes señores, la pira funeraria se colocaba en el templo principal. Por ejemplo, los cadáveres de los *tlatoque* de Tenochtitlan fueron incinerados al pie del *Huey Teocalli*, “delante del ídolo Huitzilopochtli” (Durán, 1984 [1581], t. 2: 299, 311; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 435, 455). Algunos especialistas cuidaban la cremación, mezclando el cadáver con las cenizas incandescentes (*Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 44, lám.16). Los funerales se acompañaban de gritos, llantos, discursos en honor del desaparecido, música y cantos fúnebres (Durán, 1984 [1581], t. 2: 391; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 434). Se usaban flautas, cuernos, tambores de tipo *huéhuetl* y *tlapan-huéhuetl* o instrumentos más específicos como el *omichicahuastli*, hecho en un hueso humano al que se le habían practicado incisiones horizontales; al rascar con otro hueso o concha, salían sonidos (Pereira, 2005). Todo este entorno sonoro y visual subrayaba la tristeza de la pérdida.

Una vez enfriados los restos óseos, se juntaban las cenizas y la piedra-corazón a los cabellos cortados en las dos extremidades de la vida y se depositaban juntos en una caja de piedra pintada o en una simple olla de barro

según la calidad del difunto. Sobre la caja funeraria “... hacían una figura de palo que era imagen del señor difunto, y componíanla, y ante ella hacían sufragios, así las mujeres del muerto como sus parientes; y decían a esta ceremonia *quitonaltia*” (Motolinía, 1971 [1555]: 306). Durante cuatro días seguían haciendo ofrendas delante de la caja, en el propio lugar de la cremación, y después se enterraba la urna.

El nivel social del difunto condicionaba el lugar de su enterramiento. Para la gente común este lugar, en la mayoría de los casos, era la casa familiar. Las cenizas de los dignatarios y señores se enterraban en el suelo del patio o en los atrios del templo del *calpulli*. Las urnas de los gobernantes de Tenochtitlan⁹ fueron depositadas en el recinto del Templo Mayor, más precisamente en la parte sur perteneciente al culto de Huitzilopochtli, el dios tutelar (Durán, 1984 [1581], t. 2: 299, 394-395; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 436, 456; Chávez Balderas, 2007: 208, 329; López Luján, 2010: 114-118).

Por lo que toca al ritual de los guerreros, se nota una variación por causa de la ausencia del cadáver. En efecto, cuando los guerreros luchaban en tierras lejanas, era imposible repatriar los cuerpos de los que habían

⁹ Según los cronistas, los restos de los *tlatoque* tenochca fueron enterrados en el suelo del *Huey Teocalli* de Tenochtitlan (Durán, 1984 [1581], t. 2: 299, 394-395; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 436,456). Hasta la fecha, la arqueología no ha encontrado con certidumbre la tumba de uno de los *tlatoque* mencionados en las fuentes, pero entre las sepulturas excavadas se piensa que las ofrendas 34 y 39 podrían corresponder al entierro de un gobernante (Chávez Balderas, 2007: 281). Las investigaciones realizadas debajo del monolito de Tlathecuhltli arrojaron varias ofrendas con mucho material de gran calidad. Los arqueólogos esperan encontrar ahí una tumba real (López Luján, 2010: 118).

caído en el campo de batalla, por lo que se quemaban en el lugar. Tras regresar a Tenochtitlan, los capitanes entregaban a la familia una flecha que había pertenecido al difunto; la familia del fenecido la utilizaba para elaborar un bulto compuesto por ramas de pino unidas con cuerdas blancas. Tal efigie se adornaba con distintos atavíos: bezote, pendientes, nariguera, insignias, banderas y armas de guerra, tocado de plumas, alas de papel o de plumas en los hombros; se colocaba en el *tlacochcalli*, donde se quemaba, a la medianoche (*Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550]: f. 72r; Motolinía, 1971 [1555]: 307; Durán, 1984 [1581], t. 2: 153-155, 287-289; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 301, 427-428). Los adornos (bolas de plumón sobre la cabeza y el ornamento occipital de plumas de garzas), así como la pintura facial negra y roja alrededor de la boca, tan típica de los Mimixcoa,¹⁰ reflejaban la suerte del difunto en el más allá, es decir, unirse a la compañía del sol.¹¹ En lo que toca al lugar de entierro de las cenizas, ya sea del cadáver o de la efigie, era el patio del *tlacochcalli* o el piso de su casa.

Los comerciantes fallecidos eran asimilados a guerreros porque a menudo sus negocios ocultaban actividades de espionaje que a veces conducían a enfrentamientos armados (*Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. IX: 5,

¹⁰ *Mimixcoa* significa “cuatrocientas serpientes de nubes”. El término designa numerosas divinidades estelares sacrificadas para nutrir al sol y a la tierra. La matanza de los 400 huitznahuas por Huitzilopochtli es otra versión del mismo mito. Los mimixcoa son los prototipos de los guerreros sacrificados.

¹¹ *Códice Tudela*, 1980 [c. 1540]: f. 55r; *Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550]: f. 72r; Motolinía, 1971 [1555]: 305; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 44; Durán, 1984 [1581], t. 2: 288; Alvarado Tezozomoc, 1987 [c. 1598]: 301, 427; Selser, 1990-1996 [1902-1923], t. 3: 99, t. 5: 41.

21-25). Cuando un *pochteca* moría durante una expedición, sus padres formaban una estatua de ramas de pino con adornos de papel; la efigie se exponía en su *calpulco* durante un día y a la medianoche se quemaba en el patio del templo junto con algunas ofrendas (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 386; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. IV: 69-79). Si el comerciante moría en su casa, su cuerpo era adornado con pinturas de guerrero¹² y se depositaba en un *cacaxtli*, es decir, una escalerilla de tablas usada por los comerciantes para llevar cosas a cuestras, y se iba a quemar arriba de un cerro (*Códice Tudela*, 1980 [c. 1540]: f. 59r; *Códice Ixtlilxóchitl*, 1976 [c. 1550]: f. 104v; *Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550]: f. 68r; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 386-387, 811; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. IV: 69-70, vol. IX: 25).

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA CREMACIÓN

Los informantes de Sahagún proporcionaron una descripción bastante detallada del ritual de cremación y añadieron que “... eso hacían así en el enterramiento de los nobles como de la gente baja” (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 330; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 45). Motolinía sugiere lo mismo en el título de su capítulo “... De las ceremonias con que enterraban a los señores de la Nueva España e cómo los adornaban y vestían para los quemar y también la otra gente baja” (Motolinía, 1971 [1555]: 304). Para Texcoco, Pomar cuenta que “... los plebeyos y gen-

¹² “Le componían con su barbote, y teñíanle de negro los ojos, y teñíanle de colorado el rededor de la boca, y poníanle unas bandas blancas por el cuerpo”. Sahagún, 2000 [c. 1569]: 811; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. x: 25.

te común, y de cualquier edad que morían, [quemaban] el cuerpo y enterraban las cenizas puestas en ollas de barro” (Pomar, 1986 [1582]: 83), excepto los que morían de enfermedades como lepra, sarna y bubas que eran enterrados sin ser quemados. Sin embargo, otras fuentes matizan esta visión de la incineración. Francisco López de Gómara, por ejemplo, relata que “... la gente menuda comúnmente se enterraba. Los señores y ricos hombres se quemaban, y quemados, los sepultaban” (López de Gómara, 1941 [1553], vol. II: 230). El texto de las *Costumbres, fiestas, enterramientos*, que también aparece en el *Códice Tudela*, menciona la cremación para los grandes señores y después la inhumación por los simples señores y gente común¹³ (*Códice Tudela*, 2002 [c. 1540]: 421-422; *Costumbres, fiestas, enterramientos*, 1945 [1553]: 57-58).

La incineración completa de un cadáver sin duda era costosa por ser un procedimiento largo y complicado que requería la intervención de especialistas: había que elegir un lugar adecuado a la buena oxigenación de la pira funeraria y traer gran cantidad de madera tanto para fabricar el túmulo como para alimentarlo durante varias horas (Ragot, 2000: 62; Chávez Balderas, 2007: 147-159). Por eso es que cuando fallecía un gran señor de Tenochtitlan, los señores vecinos invitados a las exequias traían, entre otros presentes, bastante madera.¹⁴ Dado que la cremación de

un cuerpo era un proceso complejo y oneroso, es probable que a la gente común le faltaran recursos para ofrecer ese tipo de funeral a sus parientes y allegados.

En lo que toca a los guerreros fallecidos, en ausencia del cadáver, se hacía la cremación de una efigie a la imagen del difunto hecha de ramas de pino, material poco valioso y fácil de quemar. Los comerciantes pertenecían a un gremio rico con suficientes recursos para organizar una cremación. Como lo señala Ximena Chávez Balderas, aunque los cronistas atestiguan que la principal forma de deshacerse del cuerpo era la incineración, eso no coincide con las excavaciones arqueológicas en la zona del Templo Mayor, ya que la cantidad de cuerpos inhumados es mucho más alta que la de los restos cremados. De hecho, éstos son hallazgos más bien excepcionales (Chávez Balderas, 2007: 131).

Si el ritual funerario era condicionado por la manera de morir, tal como lo aseguran varios cronistas, el tratamiento del cuerpo en cambio, dependía también del nivel socioeconómico del muerto. Es probable que gran parte de las personas fallecidas de muerte natural y destinadas a ser quemadas, como lo aseguran las fuentes, fueran simplemente enterradas en el patio de su casa porque les faltaban recursos para llevar a cabo el ritual de la cremación (Ragot, 2000: 62; Chávez Balderas, 2007: 133).

RITUALES DE INHUMACIÓN

Menos complejo y menos costoso que la cremación, el ritual de inhumación concernía, según los autores del siglo XVI, a los que iban

así tenían a aquel género de leña en gran reverencia.” (Durán, 1984 [1581], t. 2: 296).

¹³ “... deste arte amortajado enterraban a los ciudadanos que morían revueltos con unas mantas de plumas y papel, y enterraban con ellos xicaras de gallina o carne guisada y pan y maíz y frijoles y chí y otras legumbres y mantas, dezian que para que comiese que no sabían lo que sería de el”. Véase *Costumbres, fiestas, enterramientos*, 1945 [1553]: 58.

¹⁴ Hablando de la muerte del tlatoani Tizoc, los señores de Chalco ofrecieron esclavos, mantas, joyas, plumas y “gran cantidad de cortezas de árboles y tea —que eran para quemar los cuerpos de los señores, y

al Tlalocan, los niños de pecho, los pequeños y las mujeres muertas durante el parto.

Los cuerpos de los elegidos de Tláloc, es decir los ahogados, los fulminados o los que perecían de una enfermedad relacionada con el agua (bubosos, sarnosos, leprosos, gotosos e hidrópicos) eran ornados como los pequeños dioses del agua, los *tlaloque* (Motolinía, 1971 [1555]: 307; Sahagún, 2000 [c. 1569]: 331; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 47; Pomar, 1986 [1582]: 83). El rostro era cubierto con una goma líquida y la frente manchada de azul; se ponían semillas de amaranto sobre las mejillas, un ornamento de papel sobre el cuello y en el hombro una capa de papel. En la mano se colocaba un largo palo de madera (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 331; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 47). Este bastón debía ayudar al difunto a asegurar su función de *tláloc* y lo usaba para traer la lluvia o mandar rayos (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, 1985 [c. 1530]: 26, 70).

Hay pocas informaciones para imaginar el resto de los funerales y las sepulturas; sin embargo, podemos suponer que los muertos eran inhumados en los patios de sus casas o de los templos dedicados a Tláloc (*Códice Tudela*, 1980 [c. 1540]: f. 58v; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. III: 45; Durán, 1984 [1581], t. I: 53). Se sabe por ejemplo que el cuerpo de la persona ahogada por Ahuítzotl, un monstruo marino que vive en las lagunas y los ríos, era tratado con gran veneración. Sólo los sacerdotes del dios del agua podían tocar su cuerpo. Lo llevaban en andas, acompañado por flautistas, hasta llegar a uno de los adoratorios del dios de la lluvia, llamados Ayauhcalco, donde lo iban a enterrar (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 1037; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. XI: 68).

Otra categoría de enterramientos eran los de mujeres muertas durante el parto. Cuando

una mujer fallecía junto con su criatura en el vientre se asimilaba a un guerrero caído en el campo de batalla con un preso en su vientre, el bebé. La mujer se convertía en *cihuateotl*, “mujer divina”, y se iba al *cihuatlampa*. El cadáver era bañado y vestido con prendas nuevas, sus brazos y piernas cubiertos de plumas rojas y su cabellera dejada suelta. Cargando el cuerpo sobre su espalda, el marido salía de noche para ir a enterrarlo en una encrucijada o en el patio de un templo dedicado a las *cihuateteo*. Según el *Códice Carolino*:

llevábanla a enterrar al apartamiento de algunos caminos utlamáxac y en un hoyo, sepulcro cuadrado hechizo, las paredillas de adobes o piedras; la sentaban y cobrían de tierra y encima le edificaban una casita que no tomaba más del hoyo, bajita, y allí metían las alhajas de la muerta [...] instrumentos de su hilar y tejer (*Códice Carolino*, 1967 [2ª mitad del siglo XVI]: 46-47).

El cuerpo era llevado al lugar de su sepultura escoltado por familiares y parteras que debían luchar contra los ataques de jóvenes guerreros que trataban de agarrar el dedo o el cabello de la muerta. Creían de hecho que estas reliquias tenían el poder de paralizar a los enemigos, por lo que les permitirían hacer prisioneros en los conflictos bélicos. Una vez enterrado el cuerpo, se debía cuidar la sepultura durante cuatro días para evitar la profanación porque, aparte de los guerreros, algunos hechiceros buscaban aprovechar el antebrazo izquierdo de las muertas para luego emplearlo en sus prácticas mágicas (*Códice Carolino*, 1967 [2ª mitad del siglo XVI]: 46-47; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. IV: 102-103, vol. VI: 38, 161-612). Después de cuatro días, cuando el *teyolía* dejaba el cuerpo para emprender su viaje al inframundo, ya el cadáver no tenía más in-

terés para los hechiceros y guerreros y podía descansar en paz (Ragot, 2000: 6-7).

La última categoría de muertos enterrados era la de los niños. Los bebés, los pequeños de corta edad y los niños alcanzaban directamente el *Chichihualcuauhco*, lugar del árbol nodrizo del que los pequeños chupaban la leche que fluía de los frutos. Según el franciscano Sahagún, los niños eran sepultados junto a las trojes “porque esto quiere decir que están sus ánimas en lugar muy deleitoso y de muchos mantenimientos” (Sahagún, 2000 [c. 1569]: 572-573; *Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], vol. VI: 116). No conocemos los pormenores de las exequias de los pequeños y sólo podemos suponer que solían ser enterrados en el suelo de la casa o en el patio.

Como en el caso de la cremación, los componentes de los rituales funerarios de inhumación dependían del destino *post mortem* de la persona fallecida. Cada ritual era específico, contribuía a preparar al fenecido a asumir su nueva existencia en el otro mundo.

CONCLUSIÓN

La manera de morir condicionaba el más allá y el tipo de ritual funerario. Pero en la rea-

lización de los rituales aparecen variaciones según el nivel socioeconómico del muerto. La cualidad y la cantidad de las ofrendas depositadas al lado del difunto dependía de la clase a la cual pertenecía y de su fortuna. Los presentes de oro, telas finas, piedras verdes de valor y acompañantes sacrificados eran reservados a los señores. Además, el origen social podía también influenciar el destino *post mortem*. Así, el lugar de enterramiento del alto señor, el patio de los templos, debía de mandarlo al lado del sol aun cuando su muerte no era excepcional.

La cremación o la inhumación de los cadáveres constituía el acto culminante del ritual funerario, mas no su punto final. Un complejo conjunto de ceremonias postfunerarias ritmaba los cuatro años que seguían a la muerte. El propósito de los rituales postfunerarios era ayudar a los muertos a dejar la tierra y a apoyar sus pasos a lo largo de su largo viaje hacia el inframundo. Al cabo de los cuatro años, los rituales cesaban y el muerto era honrado, junto con sus familiares, en un culto que integraba a todos los antepasados. Mientras, el cuerpo social celebraba a sus muertos en varias fiestas del calendario solar, especialmente en *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVARADO TEZOMOC, Fernando de, 1987 [c. 1598], *Crónica Mexicana*, Orozco y Berra, Miguel de (ed.), México, Porrúa [1ª ed. 1878].
- Arqueología Mexicana*, 1999, *La muerte en el México Prehispánico*, vol. VII, núm. 40, noviembre-diciembre.
- BRUNDAGE, Burr C., 1993, *The Jade Steps. A Ritual Life of the Aztecs*, Salt Lake City, University of Utah Press.

- CHÁVEZ BALDERAS, Ximena, 2007, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Premios INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Códice Carolino*, 1967 [2^a mitad del siglo XVI], *Códice Carolino. Manuscrito anónimo del siglo XVI en forma de adiciones a la primera edición del vocabulario de Molina*, Garibay, Ángel María (ed.), *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 6, pp. 11-58.
- Códice Florentino*, 1950-1981 [1577], *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, Dibble, Charles E. & Arthur J. O. Anderson (eds.), 12 vols., Santa Fe, New Mexico, The School of American Research and the University of Utah.
- Códice Ixtlilxóchitl*, 1976 [c. 1550], Durand-Forest, Jacqueline (ed.), Graz, *Fontes Rerum Mexicanarum*, vol. 9, Ms. Mex. 65-71, Bibliothèque Nationale de France, Paris.
- Códice Magliabechiano*, 1983 [c. 1550], Hill Boone, Elizabeth (ed.), Berkeley, University of California Press.
- Códice Tudela*, 2002 [c. 1540], Batalla Rosado, Juan José (ed.), Madrid, Colección Thesaurus Americae.
- Códice Tudela*, 1980 [c. 1540], Tudela de la Orden, José (ed.), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano.
- Códice Vaticano A 3738*, 1996 [1570-1589], *Códice Vaticano A. Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos, libro explicativo del llamado Códice Vaticano*, Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García (eds.), Graz, México, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.
- Costumbres, Fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España*, 1945 [1553], Gómez de Orozco, Federico (ed.), *Tlalocan*, vol. 2, núm. 1, pp. 37-63.
- DURÁN, Diego, fray, 1984 [1581], *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, México, Porrúa, 2 ts. [1^a ed. 1867-1880].
- EVANS, Susan T., 1988, *Excavations at Cihuatecpan. An Aztec Village in the Teotihuacan Valley*, Nashville, Tennessee, Publication in Anthropology N° 36, Copyright Vanderbilt University.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, 1975, “El culto a los muertos entre los mexicas”, *Boletín del INAH*, vol. 20, pp. 37-44.
- Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, 1985 [c. 1530], *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVII*, Garibay, Ángel María (ed.), México, Porrúa [1^a ed. 1891].
- JOHANSSON, Patrick K., 1998, *Ritos Mortuorios Nahuas Precolombinos*, México, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla.
- LANDA, Diego de, fray, 1986 [1572], *Relación de las cosas de Yucatán*, Garibay, Ángel María (ed.), México, Porrúa [1^a ed. 1864].
- LAS CASAS, Bartolomé de, fray, 1967 [1555-1559], *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policías, repúblicas, maneras de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, O’Gorman, Edmundo (ed.), México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1984, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts.

- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco, 1941 [1553], *Historia de la conquista de México*, Madrid, Espasa Calpe, 2 vols.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, 2010, *Tlaltecuhltli*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- , 1998, « *Anthropologie religieuse du Templo Mayor, Mexico : la Maison des Aigles* », Thèse de Doctorat en Archéologie, Nanterre, Université de Paris X Nanterre.
- , 1993, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo y Juan Alberto ROMÁN BERRELLEZA, 1999, “El funeral de un dignatario mexica”, *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 40, noviembre-diciembre, pp. 36-39.
- LÓPEZ LUJÁN, Leonardo, Ximena CHÁVEZ BALDERAS *et al.*, 2010, “Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 367-394.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, 1975, *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*, México, SEP, Colección SepSetentas.
- MCKEEVER FURST, Jill L., 1995, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven, Yale University Press.
- MENDIETA, Gerónimo de, fray, 1980 [c. 1597], *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa [1ª ed. 1870].
- MOLINA, Alonso de, fray, 1992, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, León-Portilla, Miguel (ed.), México, Porrúa [1ª ed. 1555-1571].
- MOTOLINÍA, Toribio de [BENAVENTE], fray, 1971 [1555], *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, O’Gorman, Edmundo (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, 1998 [1560-1592], *Historia de Tlaxcala*, Reyes García, Luis (ed.), México, Universidad Autónoma de Tlaxcala [1ª ed., 1892, Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París].
- NAGAO, Debra, 1985, *Mexica Buried Offerings. A Historical and Contextual Analysis*, Oxford, BAR International Series 235.
- PEREIRA, Grégory, 2005, “The Utilization of Grooved Human Bones: A Reanalysis of Artificially Modified Human Bones Excavated by Carl Lumholtz at Zacapu, Michoacán, Mexico”, *Latin American Antiquity*, vol. 16, N° 3, pp. 293-312.
- POMAR, Juan Bautista, 1986 [1582], *Relación de Texcoco*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vol. 3, Acuña, René (ed.), México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México [1ª ed. 1891].
- RAGOT, Nathalie, 2011, « Ad Memoriam : cérémonies post funéraires et hommages aux défunts chez les Aztèques », in Ragot, Nathalie, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivier, *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Paris, Editions de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- , 2000, *Les au-delà aztèques. Approches des conceptions sur la mort et le devenir des morts (Mexique)*, Oxford, BAR International Series 881.

- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, 2010, “El papel de los infantes en las prácticas sacrificiales mexicas”, en López Luján, Leonardo y Guilhem Olivier (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 345-366.
- ROMÁN BERRELLEZA, Juan Alberto, 1990, *El sacrificio de niños en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- , 1987, “Offering 48 of the Templo Mayor: A Case of Child Sacrifice”, in Hill Boone, Elizabeth (ed.), *The Aztec Templo Mayor. A Symposium at Dumbarton Oaks*, Washington D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- SAHAGÚN, Bernardino de, fray, 2000 [c. 1569], *Historia General de las cosas de la Nueva España*, López Austin, Alfredo y Josefina García Quintana (eds.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes [1ª ed. 1830].
- SELER, Eduard, 1990-1996 [1902-1923], *Collected Works in Mesoamerican Linguistic and Archaeology*, [English Translations of German Papers from *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*, Berlin, A. Asher & Co, 1902-1923], Thompson, John Eric S. & Francis B. Richardson (eds.), Culver City, California, Labyrinthos, 5 ts.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- TORQUEMADA, Juan de, fray, 1986, *Monarquía Indiana*, León-Portilla, Miguel (ed.), México, Porrúa, 3 ts. [1ª ed. 1615].

EL SEGUNDO FUNERAL: UN RITUAL DE SEPARACIÓN DE LOS MUERTOS Y LOS VIVOS*

JACQUES BAROU

El ritual del segundo funeral ha sido observado en diversas regiones culturales tan alejadas geográficamente entre sí como el sudeste de Asia, el África occidental o el Océano Índico. Se sabe, gracias, entre otras fuentes, a las aportaciones de la obra de Claude Lévi-Strauss y del estructuralismo en antropología, que la existencia de rituales similares en regiones muy alejadas unas de otras no es el resultado de la difusión de prácticas y creencias por pueblos que habrían viajado y se habrían encontrado en épocas difíciles de determinar. La existencia de mitos y rituales con el mismo contenido en diversas sociedades no es el resultado de préstamos hechos entre sí por diferentes pueblos, sino que expresan simplemente el mismo funcionamiento del espíritu humano: la producción de

sistemas simbólicos. Según Lévi-Strauss: “Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se erige en intermedio entre dos sujetos” (Lévi-Strauss, 1983: 59). Eso es lo que constituye la especificidad de las culturas humanas: la dimensión simbólica de la vida social. Todo hecho social está impregnado de significados simbólicos y, por supuesto, un hecho social como el ritual funerario está abundantemente cargado de ellos, sin importar la sociedad en la que se desarrolle. En efecto, según Lévi-Strauss, no existe el pensamiento prelógico, el “pensamiento salvaje” es un pensamiento tan lógico como el pensamiento presumiblemente civilizado. Perteneció a la lógica de lo “concreto” y expresa, bajo diferentes formas concretas, las mismas preocupaciones universales que los pensamientos en apariencia más elaborados y fami-

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

liares de la abstracción (Claude Lévi-Strauss, 1965). La cuestión de la muerte y del devenir del hombre después del fin de la vida forma parte de esas preocupaciones universales que han inspirado a tantas religiones y filosofías desde el alba de los tiempos. Un ritual como el del segundo funeral, aclarado mediante un enfoque estructuralista, pone en escena, bajo formas simbólicas particularmente ricas, el pensamiento de las relaciones entre el cuerpo y el alma. La relación entre esas dos nociones, a la vez antagónicas y complementarias, logra expresarse de manera particularmente elaborada por medio de dos funerales, de tal suerte que todavía es posible observarlos en diversas regiones del mundo.

Independientemente de la variedad de las formas que puede adoptar ese ritual, es posible identificar entre las diferentes sociedades que lo practican cierto número de rasgos comunes desde el punto de vista de las creencias y las prácticas que lo ponen en escena. Esas similitudes son lo que se busca aclarar primero en este texto con el propósito de hacer surgir el sentido común que reviste el ritual en las diversas latitudes donde se practica, antes de plantearse la interrogante sobre el significado que puede ocultar en el contexto del cambio religioso y cultural que afecta a numerosas sociedades tradicionales desde hace varios decenios.

Con todo, ¿cómo interpretar las significaciones simbólicas que reviste el doble funeral tal como existe, en cuanto rito funerario en diferentes sociedades, sobre todo cuando se produce en un contexto nuevo e integra elementos inéditos? En ese nivel, uno está confrontado con la complejidad de la noción de rito, a propósito de la cual Jean Cuisenier recuerda que puede ser un “pensamiento” atrapado “en la trampa que le han tendido” o,

inclusive, “un engaño al pensamiento” (Cuisenier, 1989: 23-24).¹

Si bien los funcionalistas como Malinowski o Radcliffe-Brown ante todo ven en el rito una manera de representarse la sociedad en su unidad y de ello concluyen, con Durkheim, que su papel esencial es ser un factor de cohesión social, otros autores como Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss o Grégory Bateson insisten en su función de comunicación simbólica. Según ellos, más que hacer algo, el rito dice algo. Los rituales son enunciados simbólicos sobre los valores fundamentales de alguna sociedad. Según una interpretación funcionalista, el rito del segundo funeral parece ser el que hace pasar al difunto del estado de muerto ordinario al estado, mucho más prestigioso, de antepasado. Siguiendo esa lógica, el segundo funeral parece ser la primera etapa del establecimiento de un culto que se rinde a los nuevos antepasados.

Muchos pueblos que practican el culto de los antepasados organizan, de manera más o menos regular, un segundo funeral. Así ocurre en Vietnam, donde el culto de los antepasados se instituyó prácticamente bajo la influencia del confucianismo importado con ocasión del periodo de dominación china; la mayoría de las poblaciones practican diversas formas del segundo funeral. En la etnia predominante de los kinh, las familias exhuman a sus muertos más o menos tres años después del primer entierro y los instalan en una tumba definitiva, de factura más bella. Esa práctica recibe el nombre de *Thay Ao*,

¹ “... voy a preguntarme en qué medida el pensamiento sumido en las actividades rituales se deja prender en la trampa que le han tendido, o bien cae en otra trampa más temible todavía, si se trata al rito como un engaño al pensamiento” (Cuisenier, 1989: 23-24).

literalmente: “mudar de ropa”. La exhumación del cadáver debe hacerse por la noche y, una vez instalado el muerto en su tumba “bella”, la ceremonia funeraria llega a su fin (Condominas, 1965). Se pasa entonces del culto de los muertos al culto de los antepasados, que establece una presencia continua de los desaparecidos entre sus descendientes por medio del altar de los antepasados. Esa primera estructura se presenta bajo diferentes formas, según los medios sociales de que se trate. La mayor parte del tiempo, se trata de un velador sobre el que están colocados los retratos de los antepasados, frente a los cuales se coloca objetos votivos: una bandeja con arena donde se hincan varitas de incienso, fruta, vasos de té, etcétera.

Ese culto no tiene por única función mantener el recuerdo de los desaparecidos, sino que posee una importante función simbólica para fortalecer la cohesión familiar. El *Truong Tôc*, el jefe de familia a cargo del culto, en principio el jefe de la rama primogénita de los descendientes del antepasado de que se trate, pone así a sus familiares un ejemplo vivo de lo que debe ser la piedad filial, *hieu*, virtud cardinal por excelencia en las sociedades de Asia oriental y cuyo significado literal podría ser “anciano que se apoya en un niño” (Mus, 1957: 333). Por lo tanto, el segundo funeral es un rito que juega un papel eminente en términos de cohesión social, dado que las relaciones entre generaciones se fundamentan en el respeto de los mayores en quienes se ve, antes que todo, futuros ancestros. El segundo funeral asegura el paso al estatuto de ancestro con miras a reforzar la cohesión social. Pero también adopta una forma de comunicación simbólica entre los vivos y los muertos. Aun cuando el cuerpo del antepasado yace en su tumba, su espíritu está presente entre los suyos, los protege y los instruye. El altar doméstico que se

le consagra es un medio de insertar materialmente su presencia espiritual en la casa y los rituales votivos son un lenguaje simbólico mediante el cual se entra en comunicación con él.

A través del ritual se conjugan la dimensión funcional y la dimensión comunicacional. En otros contextos culturales y sociales, el segundo funeral parece tener por meta el poner fin al desorden que provoca la desaparición de algún miembro de la comunidad. Un deceso da principio siempre a un periodo de interrogantes más o menos angustiantes: ¿Cuáles son las verdaderas causas de la muerte? ¿Está todavía presente el alma del muerto entre los vivos y no se corre el riesgo de que los perturbe? ¿No busca el alma sobrevivir, absorbiendo la energía de los vivos? En ciertas regiones de Rumania, existe un ritual de naturaleza bastante macabra que evoca una forma de segundo funeral destinado a asegurarse de que el espíritu del muerto haya abandonado realmente el mundo de los vivos y no regresará a atormentarlos.

Muy distante del Drácula de Bram Stoker y sus diversos avatares cinematográficos que ponen en escena personajes de tez cadavérica y aguzados colmillos, los *moroi*, los auténticos vampiros de las antiguas creencias del campesinado rumano son “muertos malévolos”, celosos y malvados en vida, que, después de su tránsito, regresan a devorar el alma de sus familiares y provocan entre ellos enfermedades y muerte. Ioanna Andreescu llevó a cabo una verdadera encuesta etnográfico-policia en los pueblos de Oltenia para descifrar los orígenes del mito de los vampiros (Andreescu, 2004). Muchos de sus interlocutores se creen víctimas de resucitados, enterrados hace poco tiempo y que salen de sus tumbas por la noche para tratar de apoderarse del alma de los vivos y, así, prolongar su propia existencia terrestre. Cuando un

pariente del fallecido cae enfermo, quiere decir que el muerto se convirtió en vampiro. Esos temores son particularmente fuertes cuando la persona fallecida fue en vida una persona envidiosa que no parecía jamás poder dejar de envidiar algo. El marido celoso vuelve después de su muerte a atormentar a su viuda vuelta a casar. Los que codician las riquezas de los demás regresan para apoderarse del alma de sus animales o de sus hijos. El único medio de deshacerse de ellos es desenterrarlos de su tumba por la noche para matarlos una segunda vez, quemando su cadáver o arrancándoles el corazón. En ocasiones, se exige incluso al pope del pueblo que diga una segunda misa de entierro varios meses después de la primera y que el cadáver previamente desenterrado se entierre nuevamente conforme al rito ortodoxo.

En el caso mencionado, el segundo funeral adquiere el sentido de un retorno al orden que había sido perturbado por los tejemanejes del espíritu de un muerto que había permanecido demasiado cerca de los humanos. La función de retorno al orden mediante la neutralización del espíritu del muerto se encuentra también en muchos rituales de segundo funeral en el África subsahariana.

LA ADOPCIÓN DEL CULTO DE LOS ANTEPASADOS EN ÁFRICA

Entre los lobi, distribuidos en Ghana, Costa de Marfil y Burkina Faso, todos los fallecimientos de adultos van seguidos de dos grandes funerales: el *biir*, primer funeral, y el *bobuur*, segundo funeral. El primero se caracteriza sobre todo por las manifestaciones de aflicción de los parientes cercanos. Al principio, el cadáver se expone en una habitación de su casa, a donde van a verlo varias personas, que

le arrojan cauris –unas conchas que durante mucho tiempo fueron utilizadas como moneda en África– y le hacen preguntas sobre las causas de su muerte, de la que siempre se cree que no fue natural, aun cuando le haya ocurrido a una persona de edad avanzada y ya enferma. Asimismo, un grupo de músicos acude a tocar ante el cadáver. La impresión predominante es la de un gran desorden. Posteriormente, se expone el cadáver en un lugar público, sentado en un sillón, con el rostro vuelto hacia el oriente, región de origen de los lobi. Sus riquezas son expuestas a los lados y se sacrifican animales en su honor. Finalmente, es enterrado y se dispone el cuerpo de tal manera que su rostro vea hacia el oriente. Su inhumación da inicio a la fase de duelo, que puede durar de tres semanas a un año. Durante ese periodo, sus parientes cercanos se rasuran la cabeza: los viudos y viudas, al igual que los huérfanos, han sido afectados por la impureza y deben limitar sus relaciones con los demás miembros de la comunidad. En torno al cuello y la cintura, llevan unos cordeles que significan que alguien es esclavo, símbolo de su servidumbre momentánea a su pariente desaparecido.

El segundo funeral, a diferencia del primero, se caracteriza por un gran regocijo. Se festeja en un ambiente de gran despilfarro. Las viudas se reintegran a la sociedad y ya pueden volver a casarse. Se queman los efectos personales que se había conservado del muerto. Esa ceremonia marca la partida del difunto hacia el país de los antepasados, siempre situado al oriente, región de origen del pueblo lobi. Los músicos invocan a los antepasados para que den una buena acogida al que debe reunírseles al final de un periplo que pasa por el cruce del río Volta. Para ello, el difunto debe llevar consigo el dinero para pagar el pasaje y los alimentos

para comer durante el viaje. El ritual adquiere el sentido de una separación feliz de los vivos y los muertos. Hay alegría por el que va a encontrar la armonía de los orígenes, mientras que la vida en la tierra sólo es desorden. En el transcurso del segundo funeral, los parientes políticos del difunto desempeñan una función más visible que sus descendientes directos. Ellos son quienes dirigen la ceremonia y liberan simbólicamente a las viudas, viudos y huérfanos de la reclusión a que estuvieron confinados por su duelo, cortando los cordeles que rodeaban su cintura y su cuello. En resumen, el segundo funeral es, como lo subraya Charles-Henry Pradelles de Latour:

Un momento de suspensión de la vida cotidiana, en cuyo transcurso, la muerte, insostenible afectivamente, se transforma progresivamente en una separación simbólica aceptable, porque está centrada en la condición del antepasado de ser otro y que, por lo mismo, se convierte en regenerador y garante de las relaciones de filiación y alianza sobre las que reposa el orden social (Pradelles de Latour, 1996: 142).

Ahora bien, no todo el mundo tiene derecho a un segundo funeral ni todos los beneficiarios de ese rito se convierten en antepasados a los que convenga rendir culto. Entre los lobi, sólo las personas ancianas con hijos, y si es posible nietos, tienen derecho a un segundo funeral. Los niños pequeños, los adolescentes y los jóvenes adultos sin descendencia no tienen derecho a él, como tampoco los que fallecieron de una mala muerte, es decir, que fueron víctimas de brujería o que murieron a causa de un accidente. Uno podría preguntarse por qué tal exclusión. Probablemente lo explica la continuidad lógica entre el segundo funeral y el pasaje ulterior a la condición de antepasado. En esas socieda-

des donde la vida humana sigue el ritmo de los ritos de paso que encaminan a una persona del estado de lactante al de anciano, ofrecer un segundo funeral a gente demasiado joven o a personas que no son dignas de ello, debido al carácter sospechoso de su muerte, representaría un salto de etapa con el que se correría el riesgo de provocar que el ritual perdiese su significado.

En cuanto al devenir de los antepasados consagrados por el segundo funeral, varía mucho en función del prestigio de las personas de que se trate. Jacques Lombard y Michèle Fiéloux hicieron a la vez un libro y una película sobre el segundo funeral de Binduté Da, jefe tradicional de los lobi que también fue un antiguo combatiente, un alto funcionario y un gran cazador de elefantes (Fiéloux y Lombard, 1991; Fiéloux y Lombard, 1998: 154). Se puede ver que los objetos personales del difunto, su arco y su bastón en particular, son manipulados desde su casa hasta la entrada de la aldea para significar su partida al más allá y enseguida utilizados para la construcción del altar en el que se le podrá rendir el culto al antepasado: “El doble del difunto parte durante la noche, la historia del antepasado da principio” (Fiéloux y Lombard, 1998: 154).

En realidad, el antepasado es a menudo una especie de abstracción del difunto. Los objetos personales de éste, en particular su bastón, siguen simbolizando su presencia entre los suyos durante el periodo de duelo; después, esos objetos son transformados en el altar donde, en forma de estatuilla, lo representan como antepasado. El bastón, llamado *gbuu* en lobi, se convierte en una figura representativa llamada *gbal*. Ese objeto personal asociado a los desplazamientos del difunto se convierte en la materia de su representación estatuaria en la condición de antepasado.

Una vez fijado en el altar, el espíritu del muerto se neutraliza, deviene en objeto de culto y protector de su descendencia, mientras que, durante el transcurso del periodo de duelo, era inquietante, porque andaba errante.

Sin tener el carácter doméstico e íntimo que tiene en Asia, el culto de los antepasados adquiere en ese caso formas análogas. Se ejerce ante un altar que porta efigies de los antepasados, pero de factura más abstracta. Las ofrendas votivas son de naturaleza diferente, pues consisten sobre todo en el sacrificio de pollos y en cereales, pero la función común de los altares es evidente, tanto para los observadores externos como para las poblaciones adeptas a esos cultos. En 2001, el Museo de Arte Moderno de Düsseldorf montó una exposición intitulada *Altares del mundo. Arte para arrodillarse*, a la que Sib Tadjalté, adivino y escultor lobi de Burkina Faso, fue invitado para reproducir el altar de su linaje. La película que filmó Jacques Lombard con esa ocasión muestra a qué punto percibió similitudes entre su trabajo y el de los asiáticos también invitados a la exposición (Lombard, 2006).

Esos objetos, sea cual fuere su forma, representan la materialización simbólica del espíritu del muerto. Tienen la intención de significar lo que se encuentra en la mayoría de las religiones: la supervivencia del espíritu después de su separación del cuerpo que constituía su envoltura. Al mismo tiempo, esas representaciones simbólicas del alma tienen la intención de fijarla, de neutralizarla para evitar que retorne a perturbar a los vivos. El ritual expresa aquí una preocupación de índole social y aspira a ubicar a los vivos bajo la autoridad del ancestro, reforzando de esa manera la cohesión del linaje que extrae su identidad de la referencia a un antepasado desaparecido desde hace seis a ocho generaciones.

LA SEPARACIÓN DE LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

Otro punto en común que presentan los segundos funerales es la separación del mundo de los vivos y el de los muertos con el propósito de restablecer el orden que la muerte había vuelto un caos. Entre los dogones de Mali, estudiados regularmente por los etnólogos desde que el equipo de Marcel Griaule los descubrió en el decenio de 1940, la muerte es percibida como la perturbación más grande que pueda experimentar la sociedad. El mito de los orígenes relata que, antaño, los hombres eran inmortales y que, debido a la transgresión de una prohibición fundamental, perdieron la inmortalidad (Griaule, 1956).

El cadáver, considerado como impuro, es alejado rápidamente de la comunidad y colocado en cuevas situadas en los acantilados que dominan las aldeas. Se le transporta en una envoltura compuesta de nueve bandas de lana que después se recupera para ser utilizada con nuevos difuntos, lo cual da prueba de la poca importancia que se atribuye al cadáver. En cuanto al alma, permanece presente entre los vivos. Los abandonará con ocasión de la ceremonia del segundo funeral, llamado *dama*, que marca el fin del duelo y se sitúa entre unos cuantos meses y dos años después de la fecha del deceso. Se trata de restaurar el orden de las cosas y acompañar al difunto hacia el país de los muertos.

Todo el mundo tiene derecho a esa ceremonia, que comienza siempre por un baile de máscaras que se ejecuta en el techo de la casa del difunto, pero sólo los hombres y las pocas mujeres que nacieron durante la fiesta del *Sigi*, que tiene lugar cada sesenta años, pueden participar en la salida de las máscaras. En el caso de las personas importantes, la ceremonia es particularmente suntuosa: se preparan

grandes cantidades de cerveza de mijo y alimentos. Esos grandes *dama* tienen lugar a menudo varios años después de un deceso, porque su preparación es costosa. El primer día, las máscaras llegan a las calles de la aldea para llamar al alma del difunto, cantarle loas e invocar a los dioses y a los antepasados, utilizando un lenguaje secreto. La sociedad de las máscaras, la *awa*, que únicamente reúne a hombres iniciados, los *olubaru*, elegidos después de un retiro especial de tres meses en la sabana, desempeña una gran función en la ceremonia. Después de haber danzado y cantado durante mucho tiempo, las máscaras conducen simbólicamente el alma del difunto hasta la salida de la aldea y, allí, se rompe la calabaza en la que él tenía costumbre de comer y beber para hacerle ver claramente que debe abandonar el mundo de los vivos. En ocasiones, la ceremonia dura más de seis días. Su propósito es separar a los muertos de los vivos, porque la presencia continua del alma de un difunto entre los humanos podría arrastrarlos a la muerte.

Es necesario hacer notar que no existe una segunda tumba, lo cual se debe a una concepción religiosa que separa estrictamente el cuerpo del alma en el momento de la muerte. Los cuerpos son izados hasta unas cuevas situadas en unos acantilados prácticamente inaccesibles y jamás se les visita. El segundo funeral concluye, como en todas partes, con el fin de las prohibiciones que pesaban sobre los parientes cercanos del muerto. Si este último pasa a la condición de antepasado, lo hace a través de la concepción de una nueva máscara que se enarbola al lado de las otras máscaras que representan a los antepasados, los genios y diversos personajes de la mitología dogón. No todos los difuntos son objeto de una representación bajo la forma de una nueva máscara. Únicamente los que han

dejado un recuerdo en sus contemporáneos mediante alguna hazaña o han desempeñado una función importante en su sociedad pueden pretender a tal honor. La fabricación de las nuevas máscaras a partir de la imagen dejada por ciertos desaparecidos contribuye a estimular la creatividad artística de ese pueblo apasionado por la estética.

Como lo observó Marcel Griaule en el caso de los dogones, la creación artística es una manera de luchar contra la muerte y el olvido (Griaule, 1994). El cadáver está destinado a pudrirse, por lo que no puede ser objeto de culto, mientras que su representación abstracta, a través de la noción de alma y su representación artística mediante la nueva máscara, podrá vivir a través del recuerdo de los suyos y animar las fiestas durante mucho tiempo. Las máscaras que personifican a los desaparecidos son concebidas para durar; están hechas de madera dura tallada y decorada. Son los miembros de la sociedad de las máscaras quienes deciden representarlas. De manera muy abstracta, sólo pueden ser identificados por los cantos que acompañan al portador de la máscara en las fiestas. Ese ritual dogón refleja la separación de los muertos y los vivos, pero por medio de una distinción entre lo putrescible, es decir, el cadáver, abandonado en las cuevas, y lo invisible, el alma, cuyo principio vital, el *nyama*, se asocia a la máscara y puede participar en armonía en la vida de los humanos.

El origen de las máscaras está íntimamente vinculado a la muerte. Un mito narra que Albarga, el antepasado que transmitió las máscaras a los dogones, introdujo también la muerte entre ellos por utilizar un lenguaje profano en lugar del lenguaje sagrado. Después de haber cometido esa falta, devino impuro y murió, para luego adoptar la forma de una serpiente. Entonces, su *nyama* fue enviado

a un niño que cayó enfermo. Para conjurar ese mal, tres años después de su muerte, fue necesario tallar una gran máscara a imagen de la serpiente cuya forma había tomado para que fuese el soporte de su *nyama*. La gran máscara, llamada también “madre de las máscaras”, preside la mayoría de las ceremonias dogones y elige a los iniciados que más tarde portarán las diversas máscaras, las cuales se refieren siempre a la cuestión de la muerte. Los hombres, devenidos mortales, debieron aprender a protegerse contra el alma de los animales que mataban durante la cacería. En consecuencia, confeccionaron máscaras que representaban a sus víctimas para permitir que el *nyama* de los animales encontrase una envoltura aparentemente viva. Cuando sobrevinieron las guerras, hicieron lo mismo, tallando máscaras a imagen de sus enemigos muertos. La máscara desempeña la función que desempeñan los altares dedicados a los antepasados en otras sociedades, pero, por naturaleza, es un elemento mucho más dinámico que contribuye a dar una dimensión festiva, espectacular y estética a todas las ceremonias.

El segundo funeral que constituye el *dama* funda a su vez una restauración del orden de las cosas trastornado por la muerte. Es el rito de la partida del alma el que cierra la ceremonia y elimina las prohibiciones que pesan, de manera más o menos difusa, sobre toda la sociedad. Míticamente, no es posible que la sociedad de los hombres continúe su curso con la obstrucción de las almas errantes por la aldea. El *dama* pone fin a esa errancia, obligando a las almas a partir a una región lejana y fijando su *nyama* en nuevas máscaras. Así, tiene la misma función reparadora de la armonía entre los vivos y los muertos y la misma función de protección contra las fuerzas oscuras que los rituales de la caza de vampiros en los Cárpatos. Constituye una puesta en escena

particularmente elaborada en el plano estético del misterio de las relaciones entre la vida y la muerte. Representa la expresión concreta de las cuestiones metafísicas universales que tienen que ver con la relación entre lo material y lo espiritual.

LOS USOS SINCRÉTICOS DEL SEGUNDO FUNERAL

¿Qué ocurre con el segundo funeral en el contexto del África contemporánea, donde las religiones reveladas, el islam y el cristianismo esencialmente, se hacen una competencia encarnizada por extender su influencia en detrimento de las llamadas religiones autóctonas que expresaban de la manera más profunda el pensamiento africano en materia de religiosidad? Contrariamente a lo que se ha podido observar en el sudeste de Asia, donde la presencia de una religión tolerante y permeable a las influencias externas como el budismo y el apego al culto de los antepasados han permitido el mantenimiento de ese ritual, en el África subsahariana y el Océano Índico, su continuidad se enfrenta a la hostilidad tanto de los misioneros cristianos como de los prosélitos musulmanes y en ocasiones ha sido pura y simplemente abandonado a causa de las condenas de los representantes de las religiones importadas. La mayor parte del tiempo, no obstante, ha sobrevivido mediante su transformación y adaptación a un contexto religioso marcado por el pluralismo, adoptando formas sincréticas que le permiten hacer perdurar los principios de las antiguas religiones, asociándolas con los nuevos cultos.

El caso más conocido de tal asociación entre las creencias tradicionales y los cultos importados es el del *famadihana*, que practi-

Figura 1. Máscaras bedik que representan los espíritus del bosque participando a una ceremonia funeraria. Senegal oriental, 2007.

Fotografía de Jacques Barou.



can los merina de las altiplanicies malgaches (Estrade, 2007).² El culto, de origen austro-nesio, como lo demuestran las comparaciones hechas con las ceremonias semejantes que practican los dayak de Borneo (Hertz, 1928 [1907]), los toraja de las islas Célebes y las minorías de las altiplanicies de Vietnam, fue combatido vigorosamente al principio por los misioneros protestantes que evangelizaron el país merina (Raison-Jourde, 1991). Posteriormente, se siguió practicando tanto en el medio protestante como en el católico, al grado que hizo temer a los representantes de esas Iglesias la disolución del cristianismo en una especie de sincretismo (Ioannes Pau-

lus PP. II, 1990: párrafo 52).³ Posteriormente, la política de las misiones cristianas y, en particular, la de la Iglesia católica en África, evolucionó hacia la búsqueda de la inculturación, concepto cuyo origen puede remontarse a los primeros días del cristianismo y que ha sido puesto en práctica por algunos sacerdotes africanos en reacción a la manera como el evangelio había sido difundido en la época colonial, pero que sólo fue verdaderamente definido en el decenio de 1990. En su encíclica *Redemptoris Missio*, de 1990, el papa Juan Pablo II precisaba que la inculturación significa: “una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas” (Ioannes Paulus, PP. II, 1990: párrafo 52). Se pudo observar un caso de éxito de esa política religiosa a propósito de la comunidad bassari, establecida en la ciudad de Tambacounda, en el Senegal oriental (Barou, 2010). En la ciudad, en un contexto de cristianización reforzada de la comunidad, la ceremonia de la misa de aniversario de la muerte del difunto substituyó al segundo funeral, que se practicaba en la aldea en un contexto en el que la religión autóctona seguía siendo la predominante (figura 1). A la misa sigue una visita al cementerio local; después, la parentela que ha asistido para rendir homenaje al difunto es recibida en el domicilio de sus parientes cercanos que, en el año transcurrido, han tenido tiempo de acumular suficientes alimentos y bebida para recibirla dignamente. Esa fiesta es también la ocasión para repartirse la herencia del muerto, conforme a las reglas que toman en cuenta cada vez más

² Véase en esta parte el capítulo de Claude Prudhomme, “Amalgama de culturas y búsqueda de antepasados en los ritos funerarios del suroeste del Océano Índico (Madagascar, Mauricio, La Reunión)”.

³ “Al desarrollar su actividad misionera entre las gentes, la Iglesia encuentra diversas culturas y se ve comprometida en el proceso de inculturación” (párrafo 52: “Encarnar el Evangelio en la cultura de los pueblos”).

la ley senegalesa en la materia y cada vez menos la costumbre que obligaba a transmitir la totalidad de los bienes del difunto a sus sobrinos uterinos en virtud del sistema matrilineal que rige la transmisión de la herencia entre los bassari. El periodo de un año que separa el entierro de la ceremonia de aniversario del deceso tiene la ventaja de ser fijo y de introducir una noción del tiempo perfectamente dominable por el grupo. En el sistema religioso tradicional que perdura en el medio rural, la espera es indefinida y el alma del desaparecido puede regresar a atormentar a los vivos para obligarlos a preparar la ceremonia del segundo funeral con mayor rapidez que la que ellos habrían deseado.

En consecuencia, deben acoger a las máscaras de los antepasados salidas de la sabana que vienen a convocar al alma del difunto (figura 2) y convencerla de seguirlas hasta un lugar lejano que se pierde en la naturaleza (figura 3). Deben prevenir grandes cantidades de cerveza y alimentos para las máscaras, las que, sin eso, podrían ofenderse y rehusarse a llevarse el alma del difunto al más allá, dejándola todavía en la aldea para que atormentara a sus parientes cercanos.

Si bien es cierto que la comunidad instalada en la ciudad ha aceptado fácilmente participar en el cambio de sus prácticas religiosas propuesto por el clero católico local, ello no se debe únicamente a que esos cambios estén mejor adaptados a la vida urbana sino también a que permiten tener más serenidad con el dominio del tiempo, los gastos y el proceso de transmisión del patrimonio. Desde ese punto de vista, la inculturación religiosa coincide con el proceso de aculturación social.

Con todo, la oferta de la inculturación propuesta por el catolicismo y las otras religiones reveladas muy activas en el medio ur-

bano no encuentra siempre el mismo éxito entre las poblaciones apegadas a sus tradiciones. Con el propósito de ilustrar la resistencia del ritual del segundo funeral a las influencias de las religiones reveladas, se puede tomar un caso encontrado durante una investigación en curso a propósito de una población de tradición animista convertida al catolicismo en un contexto mayoritariamente musulmán. Los mankagne son una de las numerosas etnias reacias a la propagación del islam que habitan en la región de los “ríos del sur”, en los confines del Senegal, de Gambia y de Guinea Bissau, países mayoritariamente musulmanes. Debido a esa particularidad, la región experimentó durante la época colonial una intensa actividad de las misiones católicas, por lo que tuvo el beneficio de la implantación de escuelas cristianas, de mucho mejor reputación que las públicas. La apertura a la educación que acompañó a las conversiones se tradujo a fin de cuentas en una representación excesiva de las etnias de esa región entre los diplomados y entre los altos funcionarios. En las grandes ciudades, con el propósito de defender su posición social en un contexto marcadamente islamizado, los mankagne y las otras etnias originarias de la misma región, los manjak, los papel y los diola, esencialmente, dan pruebas de una fuerte práctica católica y tejen sus redes sociales en torno a la frecuentación de la iglesia. Lo anterior permitiría esperar un abandono progresivo de los rituales vigentes en su antigua religión. En realidad, su celo cristiano es sobre todo una manera de afirmarse frente a una mayoría musulmana que tiene que tolerar a la gente del libro cuando debería combatir a los paganos. El testimonio recogido de un alto funcionario perteneciente a esa etnia da pruebas de una estrategia de mantenimiento de los rituales funerarios

Figura 2. Máscara funeraria djallonké. Senegal oriental, 2007.

Fotografía de Jacques Barou.



tradicionales en paralelo a la práctica cristiana. El padre de Hubert Ndeye era director de correos en Dakar y, al mismo tiempo, presidente de la principal asociación católica de la ciudad. Después de la misa de difunto para conmemorar su fallecimiento en la catedral de Dakar, los sacerdotes tuvieron la sorpresa de ver que la familia reclamaba el cuerpo para llevarlo a su país y hacerle allí la ceremonia del segundo funeral, en virtud de la voluntad del difunto, consignada en su testamento.

La ceremonia se llevó a cabo para acompañar al difunto hacia el más allá con el sacrificio de muchos toros (figura 4), salidas de las máscaras que representan a los antepasados, gran regocijo y una misa en la tumba del cadáver, rodeado de toda su vestimenta. Al actuar de esa manera, los parientes cercanos respetaron la costumbre que dicta que, por una cuestión de dignidad, el difunto se presente ante los antepasados con todo su guardarropa.

El incumplimiento de tal obligación habría podido entrañar una serie de desdichas, como lo demuestra otro caso citado por el mismo informante. Se trataba de un tío convertido al islam que, según la prescripción vigente en esa religión, fue enterrado desnudo, envuelto en una simple mortaja. Después de la inhumación, la viuda y los huérfanos fueron cayendo enfermos sistemáticamente hasta que no se hizo una ceremonia reparadora, la cual consistió en el entierro de la vestimenta del tío fallecido con ocasión del segundo funeral de uno de sus familiares, que debía proporcionarle en el más allá la ropa que le era necesaria para entrar dignamente en el mundo de los antepasados. ¡Las enfermedades súbitas e inexplicables cesaron entonces!



Figura 3. Máscara djallonké que representa un ancestro en una ceremonia funeraria. Fongolimbi, Senegal oriental, 2007.

Figura 4. Ceremonia funeraria mankagne con máscara de ancestro filmada por uno de los participantes. Casamance, 2010.

Fotografías de Jacques Barou.



CONCLUSIÓN

Los ejemplos anteriores constituyen un caso particularmente significativo del apego de las poblaciones africanas al ritual del segundo funeral y de la función de restauración del orden que puede tener al facilitar la separación definitiva de los muertos y los vivos y evitar así las desgracias provocadas por un alma errante que no ha podido contar con las condiciones adecuadas para poder entrar en el universo de los antepasados que, en lo sucesivo, debe ser el suyo. El hecho de que los *mankagne* sean más resistentes que los *bassari* a la inculturación teológica que les propone la Iglesia a la que se adhieren puede parecer paradójico a primera vista. En efecto, se han cristianizado desde hace mucho tiempo y están más aculturados debido a su alto grado de instrucción y su presencia más numerosa en las ciudades; pero, debido al hecho de que ocupan una posición social mucho más alta que los *bassari*, tienen que preocuparse más por su prestigio y su distinción.

Ahora bien, tanto a los ojos de los africanos modernos como a los de quienes se han mantenido en la tradición, no parece haber un mejor coronamiento de una bella carrera que ser enterrado conforme a los rituales tradicionales, tan costosos como espectaculares. Ello explica el interés de los “grandes hombres”, políticos y hombres de negocios, en contar con el beneficio de los funerales en

su aldea natal, conforme a los ritos antiguos, como se ha podido observar a propósito de la Costa de Marfil (Barou y Navarro, 2007). La búsqueda de prestigio que ha inspirado toda una vida continúa, más allá de la muerte, a través de la búsqueda del paso a la condición de antepasado, la que, sin que asegure la inmortalidad, responde, no obstante, a la angustia universal humana de la desaparición total.

El rito del segundo funeral permite sin embargo a los muertos ejercer un control sobre los vivos. Hacen pesar sobre ellos el temor de una serie de desgracias que se encadenarían en caso de que sus últimos deseos no fueran respetados. Ello explica el arraigo de las sociedades africanas a los grandes rituales funerarios; no obstante, a menudo fuentes de gastos suntuarios.

Según el pensamiento animista que sigue siendo el plano de fondo religioso en África subsahariana, los humanos se inscriben en una totalidad en la que no existe una verdadera separación entre los mundos, incluso el de los ancestros, de los genios y de las divinidades.

Los ritos como el segundo funeral no sólo son la expresión del deseo de mantener el orden existente, colocándolo bajo la prestigiosa autoridad de los ancestros; también son un modo de comunicación simbólica entre los diversos modos en los que participan los humanos. Las explicaciones funcionalistas y simbólicas se conjugan para dar cuenta de ese fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREESCO, Ioanna, 2004, *Où sont passés les vampires ?*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.
 BAROU, Jacques, 2010, “La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsahariana”, *Trace*, núm. 58, pp. 125-133. URL: <http://trace.revues.org/1532>.

- BAROU, Jacques et Roger NAVARRO, 2007, « Rites funéraires et figures de la mort en Afrique et en Occident », *Ethnologie française*, Hors série, pp. 83-89.
- CONDOMINAS, Georges, 1965, *L'exotique est quotidien, Sar Luk, Viet Nam central*, Paris, Plon, collection Terre humaine.
- CUISENIER, Jean, 1989, "El rito (Le rite : Piège à pensée, ou piège pour la pensée)", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 6, pp. 23-40.
- ESTRADE, Jean-Marie, 2007, « Le christianisme à Madagascar », in Poupard, Paul (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, t. 2, pp. 1180-1183.
- FIÉLOUX, Michèle et Jacques LOMBARD, 1998, *Les mémoires de Binduté Da*, Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- , 1991, *Les mémoires de Binduté Da*, film 16 mm couleur, 52', La Sept et Orstom Productions.
- GRIAULE, Marcel, 1994, *Masques dogon*, Paris, Fata Morgana.
- , 1956, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomelli*, Paris, Fayard.
- HERTZ, Robert, 1928 [1907], « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in Hertz, Robert, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Alcan. [1^a ed. en *L'année sociologique*, 1^{ère} série, t. x, 1907, pp. 48-137].
- IOANNES PAULUS, PP. II, 1990, *Carta Encíclica Redemptoris Missio del Sumo Pontífice Juan Pablo II. Sobre la permanente validez del mandato misionero*, Roma, 7 de diciembre, xxv aniversario del Decreto conciliar *Ad gentes*. URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html>.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon.
- , 1965, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LOMBARD, Jacques, 2006, *Le voyage de Sib*, film couleur, 60', IRD audiovisuel, CNRS Productions.
- MUS, Paul, 1957, *Symbolisme et sémantique, analyse d'une société*, Paris, Annuaire du Collège de France, 57.
- PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry, 1996, « Les morts et leurs rites en Afrique », *L'Homme*, t. 36, n° 138, pp. 137-142.
- RAISON-JOURDE, Françoise, 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle*, Paris, Karthala.

PRÁCTICAS RITUALES Y CONCEPCIONES DE LOS MUERTOS EN LA CULTURA NÁHUATL ACTUAL DE MÉXICO

CATHARINE GOOD ESHELMAN

Un prolongado trabajo de campo entre los nahuas de la cuenca del río Balsas en el estado de Guerrero nos permitió descubrir un sistema coherente de prácticas rituales alrededor de los muertos, la agricultura y la tierra. Diferentes aspectos de la vida ceremonial en esta región están basados en una sofisticada fenomenología que explica cómo opera el mundo y cómo los seres humanos deben actuar en él (Good Eshelman, 2005). Dentro de este esquema encontramos una elaboración cultural importante alrededor de los muertos, su relación con los vivos, y su intervención en el mundo natural. Con base en estos datos etnográficos, este texto explica por qué, en el pensamiento local, los muertos son actores claves en todas las actividades productivas de la comunidad humana, y en momentos necesarios para la reproducción cultural. También se plantea que las nociones sobre la muerte de los nahuas de esta región forman

parte de una cosmovisión mesoamericana con hondas raíces históricas; ésta sigue vigente hoy en día en diferentes pueblos y grupos lingüísticos de México, como el lector puede apreciar en otros capítulos de este volumen (véase también Gómez Martínez, 2004; Báez Cubero y Rodríguez Lazcano, 2008; Broda, 2008).

Antes de exponer el material etnográfico, se introduce brevemente la región de estudio. Los nahuas del Alto Balsas viven en 22 pueblos distribuidos a lo largo de ambas orillas del río Balsas o esparcidos en los cerros que rodean el valle principal; conformaban unidades políticas alrededor de dos cabeceras prehispánicas y coloniales: Tlalcozautitlán y San Agustín Oapan. Nuestro trabajo de campo se concentró en los ocho pueblos que desarrollaron una dinámica producción artesanal a partir de 1961, cuando los nahuas empezaron a transferir motivos estilizados de la alfarería

tradicional a un rústico papel hecho a mano, llamado *amate*. Durante 30 años, lograron un nivel de prosperidad excepcional por comercializar estas y otras artesanías en toda la república mexicana (Good Eshelman, 1988), aunque sus ingresos han disminuido sustancialmente desde 1994. No obstante su intensa interacción con extranjeros y mexicanos urbanos y las prolongadas ausencias de sus comunidades por la venta ambulante, los originarios de la región siguen reproduciendo aspectos claves de su tradición cultural náhuatl. Observamos esto en su intensa vida ceremonial, parte de la que se examina a continuación con base en una etnografía de los pueblos de Ameyaltepec y San Agustín Oapan. También se refleja en las pinturas sobre papel de amate, donde representan los ritos, el medio natural y los usos humanos de sus recursos (Good Eshelman, 2001). Alrededor de 60 mil hablantes del náhuatl han sobrevivido y florecido en este territorio, ubicado en la accidentada Sierra Madre del Sur, un medio ecológico difícil. La investigación científica ha demostrado la gran riqueza biológica de su bosque tropical seco caracterizado por flora y fauna adaptadas a las extremas condiciones climáticas, que consisten en una larga temporada calurosa de sequía entre octubre y mayo, y una corta e intensa temporada de lluvias. La escasa precipitación dificulta mucho la agricultura y explica en parte este énfasis en la vida ritual que examinamos a continuación.

LAS OFRENDAS Y EL TRABAJO DE LAS PERSONAS VIVAS

Los nahuas del Alto Balsas dicen que los muertos “trabajan” igual que los vivos, y los

miembros de la comunidad dependen del trabajo de los muertos para el éxito en la agricultura y en todas las actividades productivas. Nuestro análisis se enfoca en la segunda parte de esta relación recíproca: los muertos (*micatzitzinteh*) también necesitan del trabajo de los vivos en diferentes formas, pero especialmente en las ofrendas. La gente explica que los difuntos carecen de cuerpos; no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos y dependen de “su gente” –los vivos– para alimentarse. Los nahuas dan su trabajo –su fuerza, *chicahualiztli*, o energía vital– a los muertos en las ofrendas que colocan en todas las ocasiones críticas relacionadas con la productividad y con la reproducción social: por ejemplo, cuando se casa algún miembro del grupo doméstico, al construir una nueva casa, cuando tratan de curar a un enfermo, si alguien experimenta sueños extraños, y durante la temporada agrícola. Los grupos domésticos realizan estas ofrendas para sus propios muertos (*imicatzitzihuan*) en los momentos indicados y, en ciertas ocasiones específicas, toda la comunidad se coordina para alimentar a los muertos de manera colectiva: en la fiesta de San Miguel, los 28 y 29 de septiembre; en los Días de Muertos, entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre, y cuando deja de llover y están en peligro las *milpas*, es decir los sembradíos de maíz, frijol y calabaza.

Los nahuas de la región celebran una gran ofrenda a los muertos el Día de San Miguel (Good, 1993; Good Eshelman 1996), un hecho etnográfico que no era tomado en cuenta en la literatura antropológica anterior, aunque otros investigadores han encontrado esta relación entre difuntos y San Miguel desde entonces (Maldonado Jiménez, 2004). Esta fecha coincide con la cosecha de los elotes tiernos y marca el comienzo de un mes en el que los

muertos andan entre los vivos. La primera ofrenda de los 28 y 29 de septiembre es de “bienvenida” y debe consistir principalmente en elote, calabaza y otros productos provenientes de las milpas, que son colocados tanto sobre las tumbas como en los altares familiares, en la casa donde vivía la persona al momento de su muerte (Good Eshelman, 2001, 2004). Los nahuas explican que con estas primeras ofrendas comparten con los difuntos el producto de su trabajo. Consideran que los muertos habitan un lugar de abundancia y bienestar y la identificación de la morada de los muertos con un paraíso agrícola surgió varias veces en nuestro trabajo de campo. Mencionaremos un solo ejemplo. Una mujer que murió antes de su tiempo y llegó al mundo de los muertos, sin quedarse, contó:

Vi unos llanos anchos, muy verdes, sembrados con grandes milpas por todos lados. Estaban altas y bonitas las matas de maíz. Había agua fresca y limpia por todos lados que brotaba de los manantiales. Había muchos elotes, calabazas tiernas, y muchas flores de todo tipo. Vi niños chiquitos, vestidos de blanco, que jugaban en el pasto y se escondían entre las milpas, todos riéndose. Los niños cortaban las flores y estaban felices; se veía que todos estaban contentos en este lugar y que no les faltaba nada.

Durante todo el mes de octubre, los muertos están presentes en la comunidad y reciben a diario pequeñas ofrendas de comida en sus casas. En los tres días que corresponden a Todos los Santos en el calendario cristiano, preparan ofrendas grandes y vistosas que se consideran de despedida. El último día, el 2 de noviembre, las familias las colocan en las tumbas y altares caseros e incluyen ollas vacías, morrales de ixtle y servilletas para que los

difuntos puedan llevar comida para disfrutarla durante el año y compartirla con otras almas que han conocido en sus andanzas después de la muerte.

La acción de poner ofrendas a los difuntos, los presentes que se depositan, así como las múltiples fechas y ocasiones en las que se proponen, obedecen a una lógica cultural con raíces mesoamericanas antiguas. De acuerdo con la fenomenología, no obstante que una buena parte consiste en comida, de hecho, los muertos reciben y disfrutan todo el trabajo ritual (*tequitl*) realizado: las oraciones, la música de la banda del pueblo, las velas, las flores e incienso, el trueno de los cohetes. Según los nahuas, los muertos sólo consumen los olores y sabores de las comidas porque no tienen cuerpos. Un hombre comentó que cuando era niño preguntó a su padre cómo la comida que llevaban a los muertos podía durar un año sin echarse a perder; su padre le explicó que los sabores y olores que aprovechan las almas son *tlazohtic*, la “esencia” de la comida, también se ha escuchado el uso de esta palabra para describir el sudor como manifestación de un esfuerzo físico importante. La “esencia” perdura mucho tiempo, a diferencia de la comida material. Por eso es importante ofrendar alimentos muy condimentados y servirlos muy calientes para que suban los vapores. Cuando las mujeres recalientan la comida después, para los vivos, agregan más chile y especias porque alegan que quedó insípida después que comieran las ánimas. La flama de las velas, el humo del incienso de copal y las flores perfumadas las atraen hasta la ofrenda. Prefieren usar velas de cera extraídas de hormigueros o panales de avispa subterráneos que se caracterizan por un olor dulce muy particular; además, estas ceras tie-

nen un marcado simbolismo relacionado con la tierra y la agricultura.

El efecto del incienso de copal, los sabores fuertes, los vapores, los aromas de la comida y las flores y velas perfumadas es crear un punto de conexión entre el mundo material y el mundo inmaterial habitado por los muertos; la gente explica que los difuntos consumen los olores y vapores porque no tienen cuerpo y no pueden comer los alimentos sólidos. Otros componentes de las ofrendas también remiten a la falta de corporalidad de los destinatarios como la luz de las velas, el trueno de los cohetes, la música de la banda del pueblo, el repique de las campanas de la iglesia, las invocaciones de los rezanderos y las plegarias en voz alta, que asimismo atraen y guían a las almas hacia el altar.

EL TRABAJO DE LOS MUERTOS ENTRE LOS NAHUAS

Una parte central del trabajo de los muertos beneficia directamente a la comunidad en la agricultura. Los difuntos imparten fertilidad a la tierra y a la semilla; permiten que crezcan y rindan fruto las plantas de maíz, calabaza, frijol y chile; traen la lluvia y protegen los sembradíos. Los muertos actúan en concierto con otras fuerzas: el viento, los manantiales, las nubes, los cerros, los santos, *Tonantzin* (literalmente “nuestra venerada madre”, nombre atribuido también a las vírgenes católicas), *Totatzihuan* (“nuestros venerados padres”, que pueden ser dioses, santos, cruces, difuntos, oficiales religiosos mayores, ancestros o muertos antiguos). Los nahuas consideran la tierra y la semilla como fuerzas personificadas que también interactúan con los muertos. Por medio de la acción ritual, la comunidad humana viva coordina esta constelación de fuer-

zas y, a través de las labores físicas del campo, interviene materialmente en la producción agrícola para asegurar su sobrevivencia.

El culto a los muertos es parte de un complejo ciclo de ritos agrícolas que ha sido ampliamente documentado en Mesoamérica (Broda y Báez-Jorge, 2001; Broda y Good, 2004; Broda, 2008). La región estudiada es árida, con vegetación de bosque tropical seco y el rendimiento agrícola varía dramáticamente de acuerdo con la cantidad y periodicidad de la precipitación pluvial. Estas características ecológicas explican la gran preocupación por la lluvia y los rituales dirigidos a este fin (Good Eshelman, 2001; Broda, 2001).

Un hombre de unos 60 años de Ameyaltepec nos explicó con claridad su versión de los mecanismos de causalidad:

A nosotros, la gente [se pegó a sí mismo en el pecho para indicar la existencia corporal] no nos hacen mucho caso. No nos hacen mucho caso porque somos gente [se pegó otra vez]. Pero a las almitas, a ellas sí les hacen caso. Las almitas son *almitas*. Ellas pueden ir a todos lados. Ellas pueden ir lejos. Ellas pueden ir hasta Tonantzin, los santos, y Dios.

Ellas son ligeras, son rápidas, y se van. Y sí les hacen caso a las almitas. Pueden escucharlas mejor que a nosotros. Y las almitas pueden explicar las cosas bien, pueden pedir las cosas. Nosotros, la gente, podemos hablar a las almitas, y ellas nos escuchan. Las almas llevan nuestros recados arriba (*tlacpac*), hasta los que mandan la lluvia. Y las almitas pueden explicar lo que nosotros, la gente, aquí, *tlaltipac* [pisó la tierra varias veces para hacer énfasis mientras hablaba], aquí abajo, estamos necesitando.

Otros entrevistados también hicieron hincapié en que los muertos son ligeros y veloces

en sus movimientos porque son libres de cuerpo; no están sujetos a la tierra y pueden hacer llegar las peticiones de los vivos hasta lugares donde éstos no pueden ir. A veces, llaman las almas *ehcameh*, vientos o “airecitos”: en este sentido son fuerzas físicas reales que se sienten pero que no se ven (Broda, 2008).

Los vivos invocan directamente a todos los entes poderosos, pero los muertos son los intermediarios o mensajeros óptimos porque son una parte orgánica de los pueblos. Una acción central de las ofrendas es “hablar” directamente a las almas y todo el lujo de las ofrendas expresa la misma intención de pedir su ayuda; el término náhuatl *tonaltzatzilo* es sinónimo de hacer ofrendas a los muertos. Literalmente, *tonaltzatzilo* significa “gritar o chillar a las almas”; se refiere a las peticiones dirigidas a los muertos por parte de los vivos. Esta acción se efectúa en las invocaciones verbales en voz alta, pero también en todas las acciones para preparar la comida, arreglar el altar con flores, velas, incienso, y el trabajo y esfuerzo requerido para obtener los diferentes componentes de la ofrenda. *Tonal* o *tonali* se refiere al aspecto caliente y energético de las almas según las explicaciones que nos dieron durante el trabajo de campo.

El papel de los muertos en la vida comunitaria es más amplio que su aportación indispensable a la agricultura. Los muertos son actores claves para el éxito de todo tipo de actividad productiva y para la reproducción humana y social. Los nahuas del Alto Balsas insisten en que los muertos pueden ayudar para que “tú verás [veas] tu trabajo” (*tikiitas motequiuh*). Con eso quieren decir que los muertos permiten que uno produzca y tenga éxito en sus proyectos, que los esfuerzos humanos rindan en todas las actividades y no solamente en la agricultura sino también en la salud, el comercio, el trabajo asalariado, la

cría de los animales, la procreación humana y el bienestar emocional. Los difuntos son un principio de absoluta fertilidad, como explicó una mujer de Ameyaltepec:

Sí, las almas pueden ayudar en la venta, especialmente la madre (*monan*), y tienes que respetar y recordarlas, y también a tu madre, porque ella te alimentó. Ella se cansó para ti. Ella te dio su *fuerza* y acabó su *fuerza* trabajando para ti (*omitz huapau* –te crió o te nutrió–). Mientras vive, le regalas su ropa y comida. Y es lo mismo cuando ya se murió. Si no te recuerdas de ella entonces, puede ser que no vendas nada. Ella puede hacer que no rinda tu milpa, el maíz que siembras no va a dar nada. Ella puede causar que nada salga de todo tu trabajo. Por ella sólo te vas a cansar, te vas a cansar de tanto esfuerzo, pero nunca verás tu trabajo (*xcaman tikiitas motequiuh*).

Esta conversación nos aclaró que el intercambio entre los vivos y los muertos es central para toda productividad, conceptualizada como “viendo el trabajo”. A la vez, la citada mujer reiteró la importancia del flujo de la *fuerza*; utilizó la palabra *huapahua* –que significa “criar” o más bien “nutrir” a una persona–, como sinónimo de “transmisión de la *fuerza*”. Este flujo se da entre los vivos, así como entre los vivos y los muertos, y es un factor clave en la fertilidad, entendida como la realización del potencial generativo humano. En su investigación entre huicholes de la región del Gran Nayar en México, Johannes Neurath descubre esta misma relación cuando plantea que el culto a los muertos y los ancestros tiene la finalidad de producir la vida y el mundo que conocemos (Neurath, 2008).

Para los nahuas, la acción ritual es igualmente eficaz y ejecutiva; los humanos trabajan en concierto con las deidades y entes

personificados del mundo natural para estimular y canalizar exitosamente las fuerzas cosmológicas. En este sentido, el pensamiento mesoamericano es totalmente distinto de los conceptos religiosos cristianos, basados en un Dios todopoderoso frente a quien los humanos carecen de poder y sólo pueden presentar peticiones. Los ritos para los muertos, iguales a muchas otras actividades rituales indígenas, obedecen a la lógica de teorías culturales distintas; los modelos fenomenológicos ordenan las relaciones entre tres esferas compenetradas: lo social, lo natural animado, y lo “sobrenatural”, poblado por distintos seres. En este pensamiento, los humanos inciden directamente en el buen funcionamiento del cosmos, de acuerdo a cómo organizan la vida colectiva, manejan el medio natural e invocan a los entes sobrenaturales, como los difuntos.

“NOSOTROS COMEMOS LA TIERRA Y LA TIERRA NOS COME A NOSOTROS”

Al considerar este material etnográfico, surge una pregunta: ¿por qué los muertos tienen este papel singular dentro del sistema de pensamiento nahua? La explicación aparece dentro de un principio fundamental. En los pueblos de la cuenca del río Balsas, hemos escuchado la siguiente afirmación: “Nosotros comemos la tierra, y la tierra nos come a nosotros”. Los humanos “comen la tierra” por medio del maíz. Este grano tiene para los pueblos mesoamericanos un significado cosmológico que trasciende su gran importancia como alimento básico milenario. Para los nahuas, el maíz es una persona, es un ser vivo que conceptualizan como una mujer joven, una hija, o una mujer madura, materna. Llaman al maíz con cariño: *tonacayotzin*, “nuestro venerado

sustento”. Un hombre de Ameyaltepec nos explicó el significado de la siguiente manera:

Nosotros lo llamamos *tonacayotl* porque sin él no podríamos vivir. No podríamos comer, y por eso no podríamos vivir. Aun los animales no podrían vivir sin el maíz. Nosotros decimos *tonacayotl* porque sin él nada podría vivir. Por eso respetamos y amamos a *tonacayotl*, porque nos da nuestra vida.

Al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo, los seres humanos incurrieron en una deuda perpetua con la tierra y dependen de ella. La actividad ritual constante demuestra el agradecimiento y el respeto que los humanos colectivamente sienten hacia la tierra y el maíz. John Monaghan documentó las mismas ideas entre los mixtecos de Oaxaca de hoy y las vincula con documentos mixtecos de la época prehispánica; esta investigación demuestra que existe una sorprendente continuidad en aspectos claves de la cosmovisión mesoamericana, no obstante los cambios dramáticos que han vivido los pueblos indígenas desde la invasión europea (Monaghan, 1990).

En la iglesia, al llevar su semilla como ofrenda para Tonantzin, las mujeres de los pueblos nahuas de Guerrero invocan a “mi madre, nuestro venerado sustento el maíz” (*nonan tonacayotl*). Aquí expresan el sentido de nutrir, *huapahua*, implícita en la alimentación que se recibe de las labores agrícolas y de la tierra; esta palabra se refiere también a las acciones íntimas de criar a un infante. En una conversación, una mujer nos explicó que hacen los ritos porque “amamos a nuestro venerado sustento” (*tictlazohtlan tonacayotl*) y agregó: “nos dicen que está vivo nuestro venerado sustento (el maíz)” (*quitohan iyoltic*

tonacayotl). Al comer el maíz, los humanos “comen la tierra” ya que ésta nutre las plantas, y reciben su *fuerza* a través del grano. Estos testimonios y el vocabulario cultural reflejan la fenomenología nahua y hacen explícitas las razones de las ceremonias agrícolas y de las ofrendas a los muertos; manifiestan el amor y el respeto en rituales destinados a impulsar el flujo de energía vital, *fuerza* o *chichahualiztli*.

Cuando los nahuas declaran: “la tierra nos come a nosotros”, se refieren a la descomposición paulatina del cuerpo después del entierro. Usan la expresión “la tierra come” para el proceso de absorción gradual del cadáver, de la caja de madera, de la ropa y lo demás que se incluye en la sepultura. Según ellos, este proceso tarda cinco años. Es interesante subrayar que al cabo de dicho tiempo se considera que el difunto ya es un alma vieja; este aniversario se puede marcar con ofrendas especiales. A la larga, estos difuntos se convierten en ancestros con mayor poder, aunque la relación con las almas viejas es menos personalizada que con las más cercanas y recientes.

Diferentes personas nos describieron con detalle gráfico las etapas en que se descompone el cuerpo después de la muerte; una mujer terminó con el comentario: “Es bonito, me gusta, me gusta así. Así debe de ser; comemos la tierra y luego la tierra nos come”. Perciben a la tierra como un ser vivo que nutre, pero que también come; da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentación. Al hablar de la ofrenda de sangre animal que hacen cuando construyen una casa nueva, una mujer de Oapan expresó: “La tierra vive; pues, así nos dijeron los abuelitos y las abuelitas (*toocolhuan*). Nosotros decimos, ‘que coma la tierra, que tome sangre’. Ella toma, ella come (*matlacua tlaltipac, ma coni yeztli,*

yehua coni, yehua tlacua)”. Por medio del entierro de los muertos y de la acción devoradora de la tierra, que consume ropa, objetos de fibra, comidas rituales, así como la sangre de animales sacrificados, los humanos cumplen con su obligación de nutrir la tierra, devolverle el sustento y asegurar su fertilidad. Usan la misma palabra en náhuatl, *toca*, para “enterrar a alguien” y para “sembrar la milpa”.

Estas ideas explican por qué los nahuas creen que los niños muertos van a un lugar especial y por qué les atribuyen poderes excepcionales para traer la lluvia y ayudar en la productividad de la milpa (para una discusión en torno a estas ideas entre los mexicas en la época prehispánica, véase Broda, 2008.) En Ameyaltepec y Oapan, estos difuntitos reciben solamente ofrendas líquidas: café, chocolate, caldo blanco sin chile o carne, porque “no comieron maíz” o “no comieron tierra” en sus cortas vidas. Los nahuas dicen que estos niños difuntos son “puros”, son “ligeros”, van “más lejos”, porque no tienen *tlahtlacolli*. Traducen *tlahtlacolli* como “pecado”, pero esta palabra no tiene un significado cristiano aquí. El contexto etnográfico demuestra que para los nahuas de esta región, *tlahtlacolli* es una deuda por pagar o una obligación recíproca no devuelta; la falta reside en el don no correspondido. Los niños que nunca comieron tierra, así como los difuntos adultos, después del plazo de cinco años, son “limpios”; quedan sin *tlahtlacolli* porque nunca contrajeron la deuda con la tierra o ya la pagaron porque la tierra consumió su carne. Las “almittas”, como la “esencia” no corporal de la persona que queda después de la muerte, tienen poder porque son la parte de la comunidad humana que ya saldó su deuda primordial.

CONCLUSIÓN

Una parte fundamental de la tradición intelectual mesoamericana es la concepción de la tierra como un ser vivo, y de la acción ritual como una ofrenda monumental cuya función principal es estimular el flujo de *fuerza* o energía vital, *chichahualiztli* (Good Eshelman, 2005). Además de la comida, la ofrenda incluye el esfuerzo de preparar la comida, el desvelo, el trabajo de rezar o tocar música. Dar el esfuerzo humano junto con la comida es central para asegurar la producción y la reproducción tanto en el mundo natural como en el mundo humano. Desde esa pers-

pectiva, el muerto es una ofrenda a la tierra que lo consume y del cual recibe sustento, a la vez que la persona que vivió paga su deuda con la tierra que la sostuvo en la vida. Para terminar, proponemos, de acuerdo a esta lógica, que para los nahuas la tierra en sí es un ancestro primordial, generador de fertilidad absoluta, ya que incorpora dentro de sí a todos los difuntos de las comunidades. Por eso la tierra viva y devoradora dentro de la tradición mesoamericana puede ser querida, respetada, y ser objeto de cariño, pese a que este aspecto sea temible para el pensamiento occidental moderno.

BIBLIOGRAFÍA

- BÁEZ CUBERO, Lourdes y Catalina RODRÍGUEZ LAZCANO (coords.), 2008, *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BRODA, Johanna, 2008, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Báez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, pp. 139-162.
- _____, 2001, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Broda, Johanna y Felix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad*, pp. 163-238.
- BRODA, Johanna y Felix BÁEZ-JORGE (coords.), 2001, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BRODA, Johanna y Catharine GOOD ESHELMAN (coords.), 2004, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, Arturo, 2004, “El Ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 197-233.

- GOOD, Catharine Louise, 1993, “*Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*”, Ph. D. Dissertation in Anthropology, Baltimore, The Johns Hopkins University.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, 2005, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 87-113.
- , 2004, “Trabajando juntos, los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 153-176.
- , 2001, “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 Felix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 239-296.
- , 1996, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 275-287.
- , 1988, *Haciendo la Lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MALDONADO JIMÉNEZ, DRUZO, 2004, “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos (una perspectiva histórica e etnográfica)”, en Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-195.
- MONAGHAN, John, 1990, “Sacrifice, Death and the Origins of Agriculture in the Codex Vienna”, *American Antiquity*, vol. 55, N° 3, pp. 559-569.
- NEURATH, Johannes, 2008, “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”, en Báez Cubero, Lourdes y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, pp. 23-56.

CATOLICISMO Y LITURGIAS DE LA MUERTE EN LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA*

CHRISTIAN SORREL

La página web de la Conferencia de Obispos de Francia (*Conférence des évêques de France*) recuerda que la Iglesia católica está asociada a cerca de 80% de los funerales celebrados en el país, mientras que la práctica religiosa se ha desplomado desde el decenio de 1960 y el desapego se incrementa en el caso de los otros ritos de paso.¹ ¿Debemos ver en esas circunstancias una herencia destinada a desvanecerse con la desaparición de las generaciones catequizadas en su gran ma-

yoría? Por una parte, seguramente, pero sólo por una parte, puesto que las encuestas decenales sobre los valores de los franceses confirman, independientemente de la recomposición de las creencias y la evolución de las prácticas funerarias, la marcada estabilización de la afirmación de la necesidad de una ceremonia religiosa con ocasión del deceso (Bréchon y Tchernia, 2009: 244-245). Esa realidad representa un reto para la Iglesia católica, tanto más cuanto que la crisis de la vocación sacerdotal la obliga a delegar en los laicos unos ritos que durante mucho tiempo habían sido confiados a los clérigos. La permanencia aparente de su función oculta así unos desplazamientos que es importante situar en el movimiento de conjunto del siglo xx, estudiado por los antropólogos y sociólogos (Thomas, 1985; Urbain, 1989; Déchaux, 1997; Baudry, 1999), más que por los historiadores de lo religioso, enfrentados al estallido del estudio de la muerte en múltiples campos después

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

¹ URL: <<http://www.eglise.catholique.fr/conference-des-veques-de-france>>. Es difícil establecer las estadísticas de los entierros religiosos debido a algunas distorsiones entre la comuna donde tiene lugar el deceso, la comuna donde se lleva a cabo la ceremonia, y a la diversificación de los lugares donde se llevan a cabo las ceremonias (iglesia, velatorio). Pero los datos de las empresas de pompas fúnebres indican una media mínima de 70% a 75% (86% en 1995, del 82,5% fue de ceremonias católicas).

de los trabajos precursores de los historiadores de las mentalidades (Ariès, 1977; Vovelle, 1983; Bertrand, 2000).

HERENCIAS Y MUTACIONES

En los albores del siglo xx, la muerte constituía uno de los principales aspectos simbólicos en juego en la “guerra de las dos Francias” que desgarró el país y preparó la separación de las Iglesias y el Estado. En efecto, a partir del decenio de 1870, parte de los militantes republicanos luchaba, junto con las sociedades librepensadoras, por sustraer ese momento supremo a la acción de las Iglesias (Lalouette, 1997: 333-367). En primer lugar, se trataba, en la esfera privada, de alejar al sacerdote del lecho de los agonizantes hostiles a su presencia y de hacer respetar la voluntad de los que habían exigido, mediante su testamento, un entierro civil, contrariando la influencia de la familia y de los religiosos, enfermeras o cuidadores de enfermos. En segundo lugar, se trataba, en el espacio público, de asegurar la igualdad de los ciudadanos ante la muerte, laicizando la calle y el cementerio y, asimismo, inventando ritos laicos. La ley del 14 de noviembre de 1881 despojó a los cementerios de su carácter confesional. La ley del 5 de abril de 1884, que confió al alcalde la policía municipal, prohibió toda “distinción [...] a causa de las creencias o del culto del difunto o de las circunstancias que hubieren acompañado su muerte”. La ley del 15 de noviembre de 1887 garantizó a los ciudadanos la libre elección de sus funerales y, así, hizo posible la cremación, ligada al combate del higienismo, pero promovida igualmente por los librepensadores desde una óptica anticristiana, sin que hubiese unanimidad entre sus filas. Finalmente, la ley del 29 de diciembre de

1904 transfirió el monopolio de las pompas fúnebres a las comunas, que lo ejercían por sí mismas o lo delegaban en las empresas funerarias; a principios del siglo xix había sido confiado a las fábricas parroquiales y a los consistorios, destinados a desaparecer a consecuencia de la Separación (Kselman, 2003; Lalouette, 1997: 81-91; Bertrand, 2005; Baudot, 2007).

En ese contexto, el incremento del número de cortejos civiles no es sorprendente y el aumento fue a veces muy marcado en los tiempos de la Bella Época (a principios del siglo xx), especialmente en los barrios populares de ciudades como París (18,7% en 1900 y 29,6% en 1913) o Lyon (6,5% en 1898 y 18,4% en 1908), aunque también en regiones rurales en vías de desapego religioso, como el Limousin. No obstante, es necesario mantenerse prudentes para interpretar estas evoluciones, que quizá revelan más una indiferencia religiosa que una hostilidad radical contra el cristianismo, sobre todo cuando la muerte sobrevenía en los hospitales, en cuyo caso, los ayuntamientos anticlericales alentaban a los más pobres a romper con los ritos católicos (Isambert, 1961; Boulard, 1971; Perouas, 1985; Dumons y Pollet, 1990). Sea lo que hubiere sido, los efectos de coyuntura se atenuaron después de 1920 y el número de entierros civiles tendió a disminuir durante el periodo de entreguerras, pese a las fluctuaciones, y a estabilizarse después de 1940, como lo muestra el ejemplo de París (24,6% en 1930, 21,1% en 1946 y 20,4% en 1969). Así, la brecha que se abrió en los albores del siglo xx entre algunas regiones convencidas por el anticlericalismo y la mayoría del territorio del país se redujo y la Iglesia católica se encontró confirmada en su misión de gestora principal de los rituales funerarios.

La conmoción de la Gran Guerra desempeñó una importante función en la evolución. La angustia de los soldados y de las familias, así como la muerte en masa, con sus cuerpos dislocados y sin identificar y sus entierros provisionales o lejanos, favorecieron el sentimiento religioso, aun cuando el retorno a los altares fuese provisional o mezclado con la superstición. Al mismo tiempo, la Unión Sagrada de las “diversas familias espirituales” (Maurice Barrès) frenó el combate anticlerical, tanto más cuanto que las sociedades librepensadoras estaban desorganizadas, y permitió la reintegración a la Nación de los católicos que la Separación parecía haber condenado a un exilio interior. Por consiguiente, no es sorprendente que el clero, fortalecido en su función tradicional, ocupara el primer lugar en los ritos de homenaje a los “muertos por Francia”, identificados mediante las miles de cruces de madera que el novelista Roland Dorgelès evocaba en 1919 (Becker, 1994; Capdevila y Voldman, 2002). En el frente, después de la batalla, los capellanes militares presidían los oficios, en los que todos los soldados participaban en un gesto de solidaridad que se integraba a las creencias o las superaba. En la retaguardia, los que atendían las parroquias reunían a las autoridades y la población en las iglesias y las celebraciones tradicionales del 1 y 2 de noviembre servían de soporte a las primeras conmemoraciones oficiales.

La intervención de la Iglesia católica se prolongó más allá del armisticio. El Estado delegó en gran medida en los obispos de las diócesis donde se desarrollaron las grandes batallas, como monseñor Ginisty en Verdún, la creación de los cementerios nacionales. En éstos, se yuxtapuso un osario destinado a recibir los restos no identificados y miles de tumbas individuales, conforme a un plan, ante todo religioso, en el que se ignoró la ley

de 1881 y se hizo un lugar a las confesiones minoritarias. En las ciudades y los pueblos, los rituales cívicos instituidos en torno a los monumentos a los muertos incluían habitualmente servicios religiosos. Sin embargo, la presencia o inexistencia de señales confesionales en esos monumentos conmemorativos y su bendición en el momento de su inauguración suscitaban tensiones que renovaban los enfrentamientos de principios del siglo. En efecto, la Ley de Separación de las Iglesias y el Estado prohibía la colocación de tales emblemas en los lugares públicos, salvo que se tratase de monumentos funerarios, clasificación inicialmente rechazada por el Estado en el caso de los monumentos dedicados a los combatientes (figura 1). No obstante, muchos ayuntamientos hacían caso omiso, conforme al deseo de la población apegada a los símbolos cristianos, y el Consejo de Estado les dio finalmente la razón, al validar en 1924 la definición funeraria de los monumentos conmemorativos (Coulon, 1991: 306-308). Esta resolución acompañó la reintegración de la Iglesia católica a la ritualidad oficial de una república que, no obstante, se había separado de ella desde 1905, mientras que, a finales del siglo XIX, el régimen había puesto en marcha unas ceremonias laicas grandiosas, de las que son ejemplo las honras fúnebres de Víctor Hugo (Ben-Amos, 1984, 2000). Su función seguía siendo discreta en ocasión del homenaje rendido el 11 de noviembre de 1920 al Soldado Desconocido, cuya identidad religiosa se ignoró necesariamente, pese a la presencia, en la ceremonia del Arco del Triunfo, del vicario capitular de París, monseñor Roland-Gosselin, invitado por el gobierno.² En cam-

² No parece que haya bendecido el cuerpo del Soldado Desconocido, como lo afirmaron algunos periódicos (*Le Figaro*, 12 de noviembre de 1920;

bio, se afirmó el 26 de marzo de 1929, en ocasión de las honras fúnebres del mariscal Foch, modelo de “soldado cristiano”, como lo definió Raymond Poincaré, el presidente del Consejo. Las ceremonias, cargadas de un sentido patriótico ligado a la herencia de la Unión Sagrada, establecieron una distinción entre la celebración religiosa, prevista en la catedral de Nuestra Señora de París, y el homenaje civil, que se rindió en la explanada de los Inválidos antes de la inhumación, en privado, en la iglesia de San Luis, también en París. Ahora bien, el clero participó en un buen lugar en el cortejo que atravesó la capital, en contradicción con el protocolo modificado en 1907 como consecuencia de la Separación, y la Iglesia católica pudo aparecer a partir de entonces como la organizadora de las pompas fúnebres de la república, lo que no dejó de aplaudir la prensa confesional, pronta a subrayar la falta de sentido de las liturgias laicas y a celebrar la identidad católica de Francia (Ben-Amos, 1999; Cohen, 1999: 38-44). Independientemente de la personalidad de Foch y de la coyuntura propicia para el apaciguamiento religioso, el régimen delegó perdurablemente en la principal confesión del país el dar forma a los homenajes que rendía a sus grandes hombres o a las víctimas de las guerras y las catástrofes, al mismo tiempo que respetaba como prioridad la decisión de los difuntos o de sus familias.³

L'Humanité, 13 de noviembre de 1920) y, siguiendo su ejemplo, algunos historiadores (Jagielski, 2005: 109), en la medida en que los ritos católicos estaban reservados a los bautizados. Pero se acercó al catafalco, “se persign[ó] y rez[ó] una breve oración” (*La Presse*, 11 de noviembre de 1920; *Le Gaulois* y *L'Écho de Paris*, 12 de noviembre de 1920).

³ Desde los años de 1930 hasta los años de 1950, los funerales de personalidades como Clemenceau, Briand, Salengro o Blum mantuvieron un carácter laico, mientras que las exequias católicas de Édouard



Las autoridades se unieron a la mayoría de franceses que confiaban los funerales a la Iglesia católica, cuya principal fuerza residía en la permanencia del ritual romano, casi intangible desde 1614 (Rouillard, 1999: 49-57). Así conservó un lugar de privilegio en el culto de los muertos, centrado en la fami-

Herriot, presididas por el cardenal Gerlier, arzobispo de Lyon, suscitaban una polémica, digna del final del siglo XIX, en torno a la realidad de su conversión *in articulo mortis*.

Figura 1. El monumento a los muertos de la Gran Guerra erigido en 1921 en Pont-de-Beauvoisin (Saboya) por el marmolista Élie-Marius Descotes-Genon. El luto y la victoria están íntimamente asociados en la memoria colectiva.

Fotografía de Christian Sorrel.

lia, que se desarrolló en las ciudades del siglo XIX con sus ostentosas manifestaciones (tipos de ceremonia fúnebre, con sus grados de pompa, esquila, ropa de luto), su lugar de elección, el cementerio, organizado por las concesiones coronadas de estelas o capillas funerarias, y sus ritos (visitas y adornos florales en las tumbas) (Lasserre, 1997; Bertrand, 2006).

A continuación, el modelo se difundió hacia las ciudades de menor tamaño y los pueblos, donde la resistencia de las antiguas costumbres funerarias, inventariadas por los etnógrafos después de Arnold Van Gennep, teórico de los ritos de paso (Van Gennep, 1909; Belmont, 1974) era desigual: Bretaña, con una extraordinaria cultura macabra cargada de significado hasta el decenio de 1950, era la excepción (Croix y Roudaut, 1984; Élégôët, 2011). No obstante, el clero se inquietaba por las ambigüedades del culto de los muertos que se originaron en las regiones alejadas de la práctica regular, donde los parroquianos sólo acudían a la iglesia el 1 o el 2 de noviembre. Pero deseaba ver en él al menos el último bastión de la fe cristiana y el punto de apoyo de una reconquista pastoral.

En apariencia, el discurso católico sobre las “postrimerías” puesto nuevamente de moda en el siglo XIX, permaneció inmutable. Los catecismos de los años de 1940 y de 1950 recuperaron las definiciones clásicas del juicio, particular y general, y del más allá, con sus tres lugares, infierno, purgatorio y paraíso, e insistían, como los predicadores, en la importancia de los sacramentos a la hora de la muerte (Sicard, 1989: 185-203). Con todo, esta permanencia recubría desplazamientos que afectaban a las representaciones. A partir de finales del siglo XIX, mientras que la figura del Dios severo retrocedía en el mundo católico, algunos curas se interrogaban sobre las dificultades que planteaba a los fieles el

infierno, caracterizado por un “fuego” cuya materialidad fue confirmada por la Sagrada Penitenciaría romana en 1890 (Minois, 1991: 357-366). Al mismo tiempo, algunos teólogos se preocupaban por la “infernalización” del purgatorio, objeto de una fuerte inversión de la Iglesia a partir de 1850, y de un verdadero apego de los creyentes, en una combinación de sufragios y gracias que portaban algunas obras específicas, como la Obra Expiatoria de La Chapelle-Montligeon, pero asociada igualmente a las liberalidades administradas por las fábricas parroquiales. La Gran Guerra desestabilizó profundamente ese sistema, que se había agotado después de 1900, antes de sufrir el contragolpe de la liquidación de las fundaciones, consecuencia del rechazo católico a aplicar la Ley de la Separación. En efecto, ¿cómo admitir que los soldados que sufrían en las trincheras como mártires de la patria pudiesen sufrir todavía las penas del más allá? ¿Cómo tener la certidumbre de su salvación, cuando reinaba la incertidumbre sobre su acceso a los sacramentos antes de la muerte y, a veces, sobre la fecha de la muerte y el lugar de sepultura? ¿No debían tener acceso al paraíso sin demora? Por consiguiente, la devoción por las almas del purgatorio perdió la centralidad que había adquirido y el “tercer lugar”, mantenido por los teólogos al precio de algunos arreglos, fue abandonado por los creyentes que ocultaban la necesidad del juicio particular y abreviaban el camino del paraíso (Vovelle, 1996; Cuchet, 2005; Marais, 2007).

De esta manera, el sistema de creencias que sirve de base a la acción litúrgica católica resultó desestabilizado, aunque sea delicado evaluar la amplitud del fenómeno, así como es difícil medir el impacto de las imágenes aterradoras sobre los catequizados (Saint-Martin, 2003: 531-539; Lambert, 1985: 201-

208) y comprender el discurso de los predicadores, a los que el papa Pío XII recordaba en 1949 el deber de hablar del infierno sin “atenuación”, pero “con dignidad y sensatez” (Minois, 1991: 380-381). Con todo, en el periodo de 1940 a 1960, la atención de la corriente misionera del clero, preocupado por el alejamiento de los fieles de los medios populares, no se centraba en primer lugar en el riesgo antropológico, sino en la dimensión social del culto de los muertos, cuyo “paganismo burgués” parecía garantizar la Iglesia a través del sistema de los tipos de ceremonia fúnebre. Los responsables del Centro de la Pastoral Litúrgica, que se interrogaban también sobre el envejecimiento del “formulario” (lengua, imágenes, ritos) y la falta de articulación de la pastoral de la muerte con la “pastoral de conjunto”, incluida en el orden del día de la Iglesia de Francia, hacían la observación de que “la esperanza cristiana que alaba el texto de las oraciones de la Iglesia se expresa difícilmente en tal contexto. El falso lujo contradice y se mofa de la humildad cristiana ante la muerte. El sacerdote parece un empleado de las empresas funerarias”.⁴ No obstante, el peso de los ingresos relacionados con los ritos de paso en el financiamiento de la vida parroquial retardó el cambio, por ejemplo, en la diócesis de París, donde las distinciones entre las ceremonias fúnebres (según su grado de pompa) fueron abolidas apenas en 1962, pese a que una parroquia de los suburbios, como la del Sagrado Corazón, de Colombes, ya había mostrado el camino en 1946 (Delestre, 1977: 45; Perrin, 1997: 194-199). En realidad, la medida adquiere todo su sentido en el contexto de las reformas conciliares, que trazaron un marco renovado para

los ritos católicos a la hora en que algunas mutaciones decisivas se perfilaban en la relación de la sociedad francesa con la muerte y la fe.

ALGUNOS RETOS INÉDITOS PARA LA IGLESIA CATÓLICA

11 de enero de 1996... Los franceses siguen en las pantallas de sus televisores las ceremonias organizadas en ocasión de la muerte del expresidente de la república, François Mitterrand. En la catedral de Nuestra Señora de París, el arzobispo, cardenal Lustiger, celebra una misa que concentra el homenaje oficial de la república al difunto en presencia de los representantes de las instituciones nacionales y de los Estados extranjeros. En ese mismo momento, en la iglesia de Jarnac, su tierra natal, el obispo de Angoulême, monseñor Dagens, oficia la misa de los funerales ante la familia y los allegados reunidos en torno al cuerpo. Ese doble homenaje repetía el esquema utilizado el 12 de noviembre de 1970 en el caso del general De Gaulle y, el 6 de abril de 1974, en el de Georges Pompidou, fallecido en el cargo. Sin embargo, mientras que las críticas habían sido escasas en esa época, se multiplicaron veinticinco años más tarde (Hervieu-Léger, 1999; Poulat, 2003; 395-407; Baudot, 2004) (figura 2).

Una fracción de los católicos se preguntaba sobre el carácter religioso o, al menos, sobre la solemnidad de las exequias de un agnóstico confeso, cuya vida familiar fue poco conforme con las normas canónicas, pero que no cesó de interrogarse sobre la espiritualidad y que autorizó él mismo el recurso a los ritos de su juventud al escribir en su testamento: “Una misa es posible”. En el lado opuesto, los herederos intransigentes de la tradición

⁴ *La Mort chrétienne*, Neuilly-sur-Seine, Centre de pastorale liturgique, 1960, pp. 29-35.



Figura 2. Las exequias religiosas de Jacques Chirac en la iglesia de Saint-Sulpice (París) el 30 de septiembre de 2019. A diferencia de las ceremonias anteriores, la misa fue celebrada *corpore presente*, mientras que ya se ha celebrado una ceremonia privada en la catedral de Saint-Louis des Invalides (París).

Fotografía: Arzobispado de París. Messe des obsèques de Jacques Chirac à Saint-Sulpice. © Yannick Boschat / Diocèse de Paris.

laica se asombraban de la incapacidad de la república de dar forma al duelo nacional para remitirse a la ritualidad de una Iglesia católica de la que se sospechaba que subvertía la laicidad, más aún cuando se trataba de un hombre de izquierda. En un tono menor, los críticos también se lamentaban de la *catolicización* del homenaje público, al que habrían deseado dar una dimensión ecuménica, acorde al pluralismo religioso de la sociedad francesa.⁵ Seguramente no es necesario exagerar la ejemplaridad del acontecimiento, cuya ambigüedad, acto político, fue deseada por el difunto, quien, en sus últimos meses,

⁵ Guardaban un mal recuerdo de las exequias, diez años antes, del antiguo ministro y alcalde de Marsella, el socialista Gaston Defferre. La elección de la principal catedral católica, más vasta que los templos reformados, para los funerales religiosos, así como los gestos del arzobispo Coffy y de los representantes de los otros cultos, habían contribuido a enturbiar el carácter crítico de la ceremonia, identificada por los periodistas con una ceremonia ecuménica (Baubérot, 1988: 171-186).

supo hacer publicidad a su enigma personal y manipular su imagen hasta sugerir su semejanza con Cristo (Yonnet, 1996). Eso no impide que, independientemente del déficit de ritualidad republicana y la vacilación de una laicidad menos segura de sí misma frente al islam, la interrogación pública del presidente sobre la fe y el más allá y su opinión última en favor del catolicismo, religión de su infancia y horizonte de su cultura, sean reveladoras. Las dos se hacen eco de las interrogantes y las decisiones de los ciudadanos, portadores de una identidad confesional incierta o recompuesta, pero siempre apegados a la intervención de las Iglesias a la hora de la muerte.

Las ya citadas encuestas decenales sobre los valores de los franceses, corroboradas por otros sondeos, pese a las distorsiones de los datos, dan prueba de ello (Bréchon y Tchernia, 2009: 229-256; Dargent, 2010). La pertenencia declarada a una religión, el catolicismo en primer lugar, retrocede (70% en 1981 y 42% en 2008) y la práctica regular desciende (18% en 1981 y 12% en 2008). No obstante, las creencias, gobernadas por la lógica de la individualización, están desconectadas en parte de la pertenencia o de la no pertenencia (18% en 1981 y 33% en 2008), cuando no del ateísmo (9% en 1981 y 17% en 2008), trátase de la creencia en Dios, todavía fuerte (62% en 1981 y 53% en 2008) o de las creencias ligadas al “fin último”, que tienden a la estabilización o a la remontada, impulsada por los jóvenes y los musulmanes. En 2008, 39% de los franceses creía en la vida después de la muerte (35% en 1981), convicción que disminuye con la edad y aumenta con la duración de los estudios, 24% en la reencarnación, 35% en el paraíso (27% en 1981) y 21% en el infierno (15% en 1981), cifras, estas últimas, que, en el caso de los católicos, se elevan a 48% y 25%, respectivamente. Al mismo tiempo, 72% de los

franceses, pero 97% de los católicos practicantes regulares y 81% de los que no practican nunca, estiman que una ceremonia religiosa se impone después de un deceso (54% en el caso del nacimiento y 62% en el del matrimonio). Las mujeres son más favorables a ella que los hombres, mientras que los jóvenes se sitúan justo en la media, pese a la crisis de la transmisión. En lo concerniente a los franceses, ajenos a toda pertenencia confesional, mostraron un apego sorprendente a ese deseo (55%), pese a que el aumento de la categoría explica el repliegue reciente de las exequias religiosas, difícil de medir a escala nacional.⁶ Por consiguiente, la Iglesia católica aparece desgarrada entre la movilidad de las creencias y la permanencia de la demanda de ritos de paso, situación tanto más delicada cuanto que la muerte empezó a cambiar a partir del decenio de 1960.

Los sociólogos han descrito ampliamente los procesos que han llevado a la sociedad francesa, al igual que a las otras sociedades occidentales, al ocultamiento de la muerte de los parientes cercanos, una realidad apenas modificada por el retorno reciente de la muerte en el discurso social (eutanasia, cuidados paliativos, trabajo de duelo, movilizaciones colectivas después de muertes violentas, duelos mundiales) (Hanus, 2000, 2004; Vovelle, 2010). En el momento de la agonía, el aumento de los cuidados médicos *per se* en el medio hospitalario mantiene alejados a los parientes y amigos, fuera de un círculo restringido.

Después del deceso, los procesos rituales se han abreviado y han perdido socialización, pese a que la diferencia sigue siendo visible entre las grandes ciudades y el campo, donde los velatorios en la iglesia y las exequias siguen reuniendo a la comunidad. La tendencia a la concentración de los trámites en los velatorios, cercanos a los hospitales, también resulta favorecida por la lógica de las ganancias de las empresas de pompas fúnebres, acentuada por la supresión del monopolio de las comunas en 1993, aun cuando Francia se mantenga a la zaga en comparación con el modelo anglosajón del *funeral home* (Cacqueray, 2002). Y lo mismo ocurre en el caso de la cremación, perjudicada durante mucho tiempo por el aspecto anticristiano que tenía en el siglo XIX y que justificó, pese a la inexistencia de oposición de principio, las censuras romanas de 1886 y 1892, reiteradas por el Código de Derecho Canónico de 1917. El levantamiento de la prohibición mediante el decreto del Santo Oficio del 8 de mayo de 1963 no cambió inmediatamente la situación, sobre todo porque la Iglesia católica mantuvo su preferencia, tanto en el Código de 1983 como en el catecismo de 1992, por la “piadosa costumbre” de la inhumación, que asocia al difunto a los misterios de Jesucristo, depositado en la tumba en espera de la resurrección. La Iglesia católica la juzga más conforme con la dignidad antropológica del cuerpo, menos propicia a la creencia en la reencarnación y más apta a facilitar el trabajo de duelo, dado que hace posible una separación por etapas, ofrece un anclaje concreto al recuerdo y, al mismo tiempo, introduce la distancia necesaria (Hugues, 1998; Amherdt, 2011). El auge de la cremación (0,9% de los entierros en 1980, 8% en 1992 y 27% en 2006) se asocia, entonces, en primer lugar, al retroceso de la pertenencia declarada a las Iglesias, como lo muestra la primacía de

⁶ En la diócesis de Quimper, tierra de cristiandad preservada desde hacía mucho tiempo, el desprendimiento decisivo se produjo hacia 2000, después de una lenta erosión: 96% de las exequias religiosas en 1966, 95% en 1976, 89% en 1986, 92% en 1996 y 81% en 2000 (datos comunicados por Yvon Tranvouez, profesor de la Universidad de Bretaña Occidental).

los entierros civiles,⁷ cualesquiera que fueren los motivos expuestos (costo, saturación de los cementerios, ecología, seducción de Oriente, voluntad de controlar la muerte propia como se hizo con la vida). Sin embargo, los católicos, sobre todo los no practicantes, no son extraños a ella y viven las pruebas psicológicas inducidas por el momento de la incineración y la indecisión sobre el destino de las cenizas, depositadas en algún columbario, privatizadas en el domicilio de un pariente o dispersadas en la naturaleza (Hanus, 1998, 2007).

En consecuencia, lo que está en juego para la Iglesia católica no es insignificante, dado que ella misma había contribuido a desplazar la mirada sobre la muerte, desdramatizando su discurso y sus ritos después del Concilio Vaticano II, aun cuando esos cambios fuesen también una respuesta a las dificultades anteriores. Siguiendo la línea de la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium*, el Ritual Romano de 1969, cuya versión francófona fue publicada en 1972, insiste en “el carácter paschal de la muerte cristiana”, el perdón de Jesucristo y la relación íntima con Dios; favorece la acogida de todos los bautizados, inclusive los divorciados vueltos a casar y los suicidas, de antaño excluidos; orienta la celebración hacia la esperanza y deja poco lugar al juicio y aún menos al infierno, a diferencia de la liturgia tridentina, que mezclaba el alivio y el castigo, como lo demuestran el *Dies irae*, el *De Profundis* y el *In paradisum* (Rouillard, 1999: 71-80). Al mismo tiempo, la insistencia secular en la sacramentalización de los moribundos desaparece y la extremaunción se redefine como sacramento de los enfermos: las esquelas mortuorias publicadas en la prensa dan prue-

⁷ En Bretaña, la cremación corresponde a 47% (en 1980) y 55% (en 2006) de los entierros civiles, para un promedio de 30% (Rousseau, 2011: 279).

ba de ello, en una encrucijada entre el abandono de las vestiduras de un clero menos numeroso, la disminución de la demanda de los fieles y las dificultades vinculadas con los cuidados médicos *per se* previos a la muerte.⁸ Más ampliamente, el discurso clerical abandona la escatología o, al menos, asimila los lugares del más allá a ciertas situaciones (Chauvet, 1998). El boletín de la parroquia bretona de Limerzel ya no habla del purgatorio ni del infierno después de 1965, mientras que los creyentes identifican el paraíso con un futuro en el que esperan reencontrar a sus seres queridos (Lambert, 1985: 366; Delumeau, 2000: 465-468). La tesis del automatismo de la salvación progresa, pese a las advertencias de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de las que se hicieron eco los obispos franceses en 1997 al definir, con pena, el purgatorio como un “estado [...], el de la experiencia cualitativa de la liberación plena de sí frente al egoísmo”, y el infierno como “una posibilidad trágica [...] al término del rechazo personal absoluto de Dios y de toda gracia ofrecida en Jesucristo”.⁹

En esas condiciones, la pastoral de los funerales, que fue objeto de reflexiones en un marco europeo,¹⁰ pero que mantuvo su diversidad según la diócesis, pese a las directrices

⁸ En el « Carnet *du Monde* », la mención “provisto con los sacramentos de la Iglesia” se encuentra en 24,4% de las esquelas en 1969 y en 4% en 1989 (Rivet y Rivet, 2009: 73).

⁹ « Points de repère pour la pastorale des funérailles », *Documents épiscopats*, n°13-14, 1997. Recientemente, un teólogo romano, el abad Kruijen, funcionario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, denunció “el automatismo de la salvación” como una “peligrosa mutilación de la catequesis”, una “verdadera falsificación del Evangelio”, y rehabilitó la tesis del “juicio escatológico que desemboca en la separación definitiva entre salvados y réprobos”.

¹⁰ « Les funérailles en Europe. Propositions pour une pastorale », *La Maison-Dieu*, n° 196, 1993, pp. 7-16.

de la Conferencia de Obispos de Francia, no estaba exenta de tensiones. La Iglesia católica debió transigir, en primer lugar, con las empresas de pompas fúnebres, que tomaron a su cargo los múltiples trámites vinculados con las exequias y pueden influir en las decisiones relacionadas con el culto.¹¹ Pero, mientras que las empresas pretenden privilegiar a los velatorios para limitar los desplazamientos, la jerarquía católica recuerda su preferencia por la celebración en la iglesia, deseada también por los practicantes arraigados en un espacio familiar y patrimonial. No obstante, no puede ignorar esos lugares, frecuentados específicamente por las familias alejadas de la práctica religiosa. La cuestión sigue siendo sensible en el caso de la cremación, debido a que la Iglesia, que desaconseja una ceremonia en presencia de la urna, sin rechazarla completamente, debe tomar en consideración la demanda de que haya un ritual ligado al momento preciso en que el cuerpo del difunto es entregado a las llamas, debido a la costumbre francesa de asociar a los familiares con el ritual, a diferencia de Alemania, por ejemplo. El reto principal reside, sin embargo, en la exigencia creciente de personalización y puesta en escena de la subjetividad por parte de las familias ajenas al discurso eclesiástico y al sentido de la liturgia, que puede ser subvertida por gestos, cantos y palabras disonantes con la esperanza cristiana (Bobineau, 2005: 91-95, 326-328). ¿Debe la Iglesia contentarse con cumplir, por tradición y carencia de ofertas opcionales, con

¹¹ Pueden incluir, de acuerdo con las autoridades religiosas, los gastos incurridos en las ceremonias. La contribución precisa de las sepulturas y las oraciones por los difuntos al financiamiento de las diócesis no se conoce, pero, en 2009, las donaciones al clero y las ofrendas por las misas representaron en promedio 20% de los recursos de la Iglesia de Francia, según el periódico *La Croix* (31 de marzo de 2011).

una prestación social humanista centrada en el difunto y las expectativas de los reunidos? ¿Debe, por el contrario, aprovechar la ocasión de las exequias para hacer un anuncio de tipo “kerigmático”? (Biot, 1993; Besanceney, 1997; Morlet, 1998, 2004).

La respuesta a esas interrogantes, que remiten a la evaluación de la relación entre el catolicismo y la sociedad y al debate sobre la “nueva evangelización”, es tanto más difícil cuanto que se debe tomar en consideración la posición de repliegue de los clérigos, demasiado poco numerosos en lo sucesivo para presidir todas las ceremonias y tentados a deshacerse de las tareas pesadas. Como el Ritual de 1969 se les permite, ceden su lugar a los diáconos permanentes y, sobre todo, a los laicos, constituidos en equipos para asumir una función de suplencia y, también, para manifestar la solidaridad de la comunidad parroquial, ayudando a las familias en su camino de duelo.¹² La celebración eucarística, antes corriente, declina en consecuencia, incluso en el caso de los difuntos que fueron practicantes. En cambio, una presencia comienza a asegurarse en los velatorios y los crematorios. En cuanto al cortejo al cementerio, ya desapareció en la ciudad, donde las familias quedaron desatendidas, pues la Iglesia católica rechazó en el último decenio del siglo xx una propuesta de ritual de pompas fúnebres generales (Cacqueray, 2002: 37-38). Pero el movimiento de desapego del clero suscitó resistencias que contribuyen a explicar la diversidad de situaciones diocesanas. Éstas han procedido tanto de los practicantes, que reivindican un derecho al sacerdote y a la misa y se asombran de los tratamientos

¹² Las primeras exequias sin sacerdote fueron celebradas en 1976 en los suburbios parisinos y el movimiento se incrementó a finales de los años de 1990.

diferenciales, como de los no practicantes, que guardan el recuerdo de las ceremonias de su infancia, sin medir el cambio que ha tenido lugar en la Iglesia. En el marco del debate más amplio sobre el papel de los laicos, también han aparecido dificultades teológicas, ligadas al concepto de la presidencia del acto litúrgico, reservada en principio a un ministro ordenado que representa a Jesucristo, verdadero presidente (Joncheray, 1993; Renier, 1998). La cuestión, como la del hecho de portar señales distintivas, sigue en suspenso en el contexto eclesial de reafirmación de la identidad y de la preeminencia del sacerdocio ministerial. Mas, en los hechos, el papel de los laicos es mejor aceptado, sobre todo por las personas poco integradas al catolicismo, que se adaptan a la ambigüedad sobre la naturaleza de la ceremonia y la condición de los interlocutores con los que negocian, a veces ásperamente, su desarrollo y que la llevan a cabo al precio de una transacción con la norma ritual (Béraud, 2007: 192-211).¹³

Así, la pastoral de la muerte adquiere una importancia nueva. En París, el *Service catholique des funérailles* (Servicio Católico de Funerales), creado por el cardenal Lustiger bajo la forma de una asociación sin fines de lucro, propone hacerse cargo por completo del recorrido de las familias y tiene la intención de volver a socializar el duelo y restituir su sentido a los ritos religiosos. En Toulon, la *Communion Saint-Lazare* (Comunión San Lázaro) renovó el antiguo marco confraternal para que sea un proceso explícitamente católico, mientras que, en Lyon, la asociación

L'Autre Rive (La Otra Ribera), que interviene en los velatorios, es reservada en cuanto al mensaje eclesial. Aquí y allá, las parroquias revalorizan las celebraciones del Día de Todos los Santos, que siguen siendo populares y resistieron la promoción mercantil, hacia el año 2000, de la fiesta de Halloween, ajena a la cultura francesa y que ha vuelto a ser marginal. Desde ese momento, los funerales reencontran un lugar en el dispositivo de evangelización de la Iglesia de Francia, que continúa administrando, paralelamente y no sin dificultades, un servicio público de la ritualidad.

CONCLUSIONES

La expresión “pasar por la iglesia”, aplicada a los difuntos, es banal o, al menos, lo fue durante mucho tiempo. Subraya el lugar de la Iglesia católica en el culto de los muertos tal como se desarrolló en el siglo XIX y evoca los combates que opusieron al clero los librepensadores. Al mismo tiempo, sugiere el peso de la tradición, revigorizada por las adversidades de la Gran Guerra, y la posible distancia entre una práctica y el mensaje que la sustenta. Ahora bien, esta diferencia no ha cesado de ahondar desde hace medio siglo, mientras que la demanda de ritos de paso ha seguido siendo elevada. Disminuye en lo sucesivo, pero una mayoría de la población continúa inclinándose por el catolicismo para solemnizar los acontecimientos mayores de la vida individual o familiar, independientemente del descenso de la pertenencia confesional y de la pérdida de pertinencia cultural de la religión mayoritaria. Ya sea que se trate de un efecto de memoria, de una apuesta a un más allá incierto, de una búsqueda de consuelo terrenal o de un automatismo mantenido por la inexistencia de respuesta alternativa a la ne-

¹³ Algunos sociólogos proponen distinguir el rito, que es inmutable y forma parte de la tradición, de la ceremonia, que pone en escena la subjetividad y es modificada sin cesar.

cesidad de ritos, el hecho no es insignificante. Representa un pesado reto para la institución, fragilizada por la crisis de la vocación sacerdotal, que no puede ni renunciar a proclamar su fe en la resurrección de Jesucristo¹⁴ ni rehusarse a acoger a los dolientes, tomando en consideración su aspiración a apropiarse de

un rito vuelto insignificante en sí por su desconexión del mensaje fundador (Abbruzzese, 2004: 209-226). Desde esa perspectiva, las liturgias de la muerte se presentan como uno de los observatorios más pertinentes de las mutaciones del catolicismo contemporáneo y de su integración en la sociedad francesa.

¹⁴ Según un sondeo de 2006, 48% de los católicos confesos no afirma su fe en Dios, 42% no mencionan la resurrección de Jesucristo y 26% estiman que no hay nada después de la muerte (*Le Monde des Religions*, enero-febrero de 2007).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBRUZZESE, Salvatore, 2004, « Derrière le rite : questions sur les rites religieux », in Dianteill, Erwan *et al.* (dir.), *La Modernité rituelle*, pp. 209-226.
- AMHERDT, François-Xavier, 2011, « Inhumation ou crémation? Enjeux de l'incinération pour la pastorale des funérailles », *Lumen vitae*, t. 56/1, pp. 5-31.
- ARIÈS, Philippe, 1977, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- AZRIA, Régine et Danièle HERVIEU-LÉGER (dir.), 2010, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BACQUÉ, Marie-Frédérique (dir.), 1997, *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*, Paris, Odile Jacob.
- BAUBÉROT, Jean, 1988, « Une cathédrale de la République laïque pour enterrer un protestant », *Le Protestantisme doit-il mourir?*, Paris, Seuil, pp. 171-186.
- BAUDOT, Pierre-Yves, 2007, « La mort en attente de laïcisation (1887-1904) », in Weil, Patrick (dir.), *Politiques de la laïcité*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 391-416.
- , 2004, « 'In manus tuas...'. Les funérailles religieuses des présidents de la République en France (1877-1996) », in Dianteill, Erwan *et al.* (dir.), *La Modernité rituelle*, pp. 55-70.
- BAUDRY, Patrick, 1999, *La Place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin.
- BECKER, Annette, 1994, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914-1930*, Paris, Armand Colin.
- BELMONT, Nicole, 1974, *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot.
- BEN-AMOS, Avner, 2000, *Funerals, Politics and Memory in Modern France 1789-1996*, Oxford, Oxford University Press.
- , « Les funérailles du maréchal Foch. Le retour de la Grande Guerre », in Julliard, Jacques (dir.), *La Mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, pp. 230-258.
- , 1984, « Les funérailles de Victor Hugo. Apothéose de l'événement spectacle », in Nora, Pierre (dir.), *Les Lieux de mémoire, La République*, tomo 1, Paris, Gallimard, pp. 473-522.
- BÉRAUD, Céline, 2007, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERTRAND, Régis, 2006, « 'Ici, nous sommes tous réunis' : le tombeau de famille dans la France moderne et contemporaine », *Rives Nord Méditerranéennes*, n° 24, pp. 63-72.
- , 2005, « Limites d'une laïcisation de la mort », in Chantin, Jean-Pierre et Daniel Moulinet (dir.), *La Séparation de 1905. Les hommes et les lieux*, Paris, Éditions de l'Atelier, pp. 37-49.
- , 2000, « L'histoire de la mort, de l'histoire des mentalités à l'histoire religieuse », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 86, n° 217, pp. 551-559.
- BESANCENEY, Jean-Claude, 1997, « Évolution des rites catholiques du deuil et nouvelles pratiques rituelles », in Bacqué, Marie-Frédérique (dir.), *Mourir aujourd'hui*, pp. 167-195.
- BIOT, Christian, 1993, *La Célébration des funérailles. Propositions et perspectives*, Paris, Desclée de Brouwer.
- BOBINEAU, Olivier, 2005, *Dieu change en paroisse. Une comparaison franco-allemande*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- BOULARD, Fernand, 1971, « La 'déchristianisation de Paris'. L'évolution historique du non-conformisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 31, pp. 69-98.
- BRÉCHON, Pierre et Olivier GALLAND (dir.), 2010, *L'Individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin.
- BRÉCHON, Pierre et Jean-François TCHERNIA (dir.), 2009, *La France à travers ses valeurs*, Paris, Armand Colin.
- CACQUERAY, Christian de, 2002, *La Mort confisquée. Essai sur le déclin des rites funéraires*, Tours, Cahiers du livre et du disque.
- CAPDEVILA, Luc et Danièle VOLDMAN, 2002, *Nos morts. Les sociétés occidentales face aux tués de la guerre*, Paris, Payot.
- CHAUVET, Louis-Marie, 1998, « Sur quelques difficultés actuelles au sujet de l'au-delà », *La Maison-Dieu*, n° 213, pp. 33-58.
- COHEN, Évelyne, 1999, *Paris dans l'imaginaire national de l'entre-deux-guerres*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- COULON, Jean-Yves, 1991, « Les monuments aux morts de la Première Guerre mondiale et le droit français », in Rivé, Philippe *et al.* (dir.), *Monuments de mémoire. Les monuments aux morts de la Première Guerre mondiale*, Paris, Secrétariat d'État aux anciens combattants et victimes de guerre, pp. 306-308.
- CROIX, Alain et Fanch ROUDAUT, 1984, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor, Temps actuels.
- CUCHET, Guillaume, 2005, *Le Crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin.
- DARGENT, Claude, 2010, « Déclin ou mutation de l'adhésion religieuse? », in Bréchon, Pierre et Olivier Galland (dir.), *L'Individualisation des valeurs*, Paris, Armand Colin.
- DÉCHAUX, Jean-Hughes, 1997, *Le Souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DELESTRE, Antoine, 1977, *Trente-cinq ans de mission au Petit-Colombes 1939-1974*, Paris, Cerf.
- DELUMEAU, Jean, 2000, *Que reste-t-il du paradis?*, Paris, Fayard.
- DIANTEILL, Erwan *et al.* (dir.), 2004, *La Modernité rituelle. Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan.
- DUMONS, Bruno et Gilles POLLET, 1990, « Enterrement et anticléricalisme à Lyon sous la Troisième République (1870-1914) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 37, pp. 478-499.
- ÉLÉGOËT, Louis, 2011, « La mort dans la civilisation paroissiale du Léon vers 1950 », in Tranvouez, Yvon (dir.), *Requiem pour le catholicisme breton?*, pp. 87-96.
- HANUS, Michel, 2007, « La crémation », *Études sur la mort*, n° 132, pp. 9-100.
- , 2004, « La mort aujourd'hui », *Études sur la mort*, n° 125, pp. 39-49.
- , 2000, *La Mort aujourd'hui*, Paris, Éditions Frison-Roche.
- , 1998, « Les implications psychologiques de la crémation », *La Maison-Dieu*, n° 213, pp. 69-80.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, 1999, « 'Une messe est possible'. Les doubles funérailles du Président », in Julliard, Jacques, (dir.), *La Mort du roi*, pp. 89-109.
- HUGUES, Jean-Claude, 1998, « La crémation et ses risques pour l'anthropologie chrétienne », *La Maison-Dieu*, n° 213, pp. 81-96.

- ISAMBERT, François-André, 1961, « Coordonnées sociales des enterrements civils et religieux à Paris », *Christianisme et classe ouvrière*, Paris, Casterman, pp. 73-114.
- JAGIELSKI, Jean-François, 2005, *Le Soldat Inconnu. Invention et postérité d'un symbole*, Paris, Editions Imago.
- JONCHERAY, Jean, 1993, « La présidence des funérailles. Approche sociologique », *La Maison-Dieu*, n° 194, pp. 59-70.
- JULLIARD, Jacques (dir.), 1999, *La Mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard.
- KSELMAN, Thomas A., 2003, "The de-Christianization of Death in Modern France", in McLeod, Hugh & Werner Ustorf (coords.), *The Decline of Christendom in Western Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 145-162.
- LALOUETTE, Jacqueline, 1997, *La Libre Pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel.
- LAMBERT, Yves, 1985, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf.
- LASSERRE, Madeleine, 1997, *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : le territoire des morts*, Paris, L'Harmattan.
- MARAIS, Jean-Luc, 2007, « Prier pour les défunts en France au XIX^e et au XX^e siècle : quelle religion cela implique-t-il? », *Attala*, n° 10, pp. 223-242.
- MINOIS, Georges, 1991, *Histoire des enfers*, Paris, Fayard.
- MORLET, Joël, 2004, « Renouveau des funérailles catholiques? », in Dianteill, Erwan *et al.* (dir.), *La modernité rituelle*, pp. 195-208.
- , 1998, « L'Église dans le champ social des funérailles », *La Maison-Dieu*, n° 213, pp. 7-32.
- PÉROUAS, Louis, 1985, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural, 1880-1940*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- PERRIN, Luc, 1997, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Éditions de l'Atelier.
- POULAT, Émile, 2003, « Mourir, et après. Le Président, la République et Dieu », *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International éditeurs, pp. 395-407.
- RENIER, Louis-Michel, 1998, « Rôles et fonctions dans la liturgie des funérailles », *La Maison-Dieu*, n° 213, pp. 97-111.
- RIVET, Daniel et Françoise RIVET, 2009, *Tu nous as quittés... Paraître et disparaître dans le Carnet du Monde*, Paris, Armand Colin.
- ROUILLARD, Philippe, 1999, *Histoire des liturgies chrétiennes et des funérailles*, Paris, Cerf.
- ROUSSEAU, André, 2011, « Mutations présentes et avenir du catholicisme en Bretagne : quelques jalons », in Tranvouez, Yvon (dir.), *Requiem pour le catholicisme breton?*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, pp. 269-294.
- SAINT-MARTIN, Isabelle, 2003, *Voir, savoir, croire. Catéchismes et pédagogie par l'image au XIX^e siècle*, Paris, Honoré Champion.
- SICARD, Germain, 1989, « Les 'fins dernières' dans des catéchismes français contemporains », *Le Jugement, le ciel et l'enfer dans l'histoire du christianisme*, Angers, Presses de l'Université d'Angers, pp. 185-203.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- TRANVOUEZ, Yvon (dir.), 2011, *Requiem pour le catholicisme breton?*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique.

- URBAIN, Jean-Didier, 1989, *L'Archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérives de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Plon.
- VAN GENNEP, Arnold, 1909, *Les Rites de passage*, Paris, Émile Nourry.
- VOVELLE, Michel, 2010, « Mort », in Azria, Régine et Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, pp. 552-553.
- , 1996, *Les Âmes du purgatoire ou le travail de deuil*, Paris, Gallimard.
- , 1983, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.
- YONNET, Paul, 1996, « 'Je ne vous quitterai pas'. Mort et transfiguration d'un Président », *Le Débat*, n° 91, pp. 31-48.

LA “DEPLORACIÓN RITUAL”, O DEL USO ESTRATÉGICO DE LOS ESTADOS HIPNÓTICOS EN LA CRISIS DE DUELO*

SILVIA MANCINI

El Mediterráneo es, en toda su historia, un observatorio privilegiado de las prácticas relacionadas con la muerte y con el tratamiento ritual del duelo. Testigo de varias generaciones y diversos acontecimientos desde la más alta Antigüedad, se presta al juego de las comparaciones entre las diferentes civilizaciones que compartieron su entorno. En el marco de estas civilizaciones, el juego de las comparaciones se declina, particularmente, a partir de las formas, pasadas y presentes, de gestión simbólica del duelo, de gestión de la “crisis” suscitada por éste.

La Italia del sur, crisol de culturas y de flujos migratorios, provincia cultural que primero fue parte integrante de la Magna Grecia y luego provincia romana, se integró después a la civilización cristiana para conocer más tarde, sucesivamente, la dominación nor-

manda y la dominación árabe. En esta región se sucedieron diversas olas culturales y, por consiguiente, diversas modalidades simbólicas de relación con la muerte. Los aportes culturales fueron de esa manera múltiples y abigarrados. Sin embargo, el horizonte ideológico-religioso que en el Mediodía italiano englobó prácticas y concepciones relativas a la muerte, parece reducirse a dos grandes épocas diferenciadas, cada una de las cuales se caracteriza por “modalidades” específicas, mutuamente incompatibles, de gestión del duelo: la pagana, por un lado (ya se trate de sobrevivencias de prácticas e ideologías funerarias politeístas), y la cristiana, por el otro.

En verdad, las dos poseen denominadores comunes. Ambas están vinculadas a un trabajo complejo de elaboración de la muerte física, que apunta a transformar ésta en “algo diferente”, a ejemplo del trabajo material que interviene activamente sobre la naturaleza

* Traducción del francés por Hernán Marcelo Díaz.

para extraer recursos para la vida. De la misma manera que la naturaleza “resiste” el trabajo material del hombre, que debe forzarla para trascender o evitar sus coacciones objetivas, así también la muerte enfrenta al hombre a la contradicción entre *lo que sucede* irrevocablemente sin él (la muerte en tanto hecho natural), por un lado, y, por el otro, el trabajo simbólico humano (en tanto hecho cultural) que tiene por objeto *hacer pasar* la muerte. Pero la actividad que consiste en *hacer pasar* la muerte de aquel que la “traspasa” al fallecer es el *trabajo de duelo* propiamente dicho.

El presente artículo toma como punto de partida el magistral ensayo de Ernesto De Martino titulado *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, de 1958, y se propone desarrollar algunas reflexiones sobre la “deploración ritual” considerada como modalidad particular de gestión de la crisis de duelo. En este caso, se trata de analizar la institución de esta modalidad considerada como una “ortopráctica”, es decir, un *modus operandi*, de naturaleza simbólica, dotado de una eficacia técnica considerable. Este dispositivo busca el reenmarcamiento psíquico y existencial de los sujetos en crisis; apunta también a su reapertura a la acción, comprometida por la crisis.

Se tratará, entonces, adoptando una perspectiva de tipo constructivista, de abordar en las páginas que siguen dos cuestiones precisas. La primera es la naturaleza ortopráctica del trabajo de duelo, entendido aquí no tanto como “adhesión a un sistema de creencias”, sino más bien como “técnica” o “saber aplicado”, “habilidad adquirida” y, como tal, transmitida por la tradición. La segunda cuestión apunta a la lamentación ritual considerada como dispositivo operatorio, de naturaleza psicocorporal, dispositivo que explota los estados psíquicos disociados (o estados hip-

nóticos). Esos estados, en efecto, son puestos en contribución durante la crisis de duelo en vista de una “metabolización”, de alguna manera, del acontecimiento traumático.

EL TRABAJO DE DUELO COMO “ORTOPRÁCTICA”

Bien entendida, una historia comparada de las religiones tiene la obligación de evitar los escollos inherentes a la proyección de una visión cristianocéntrica o etnocéntrica, visión que asocia la muerte a un sistema de referencias particulares, en este caso, metafísicas, éticas y escatológicas, que se refieren a la sobrevivencia del alma, a su destino después del cese de la vida biológica así como a su eventual “salvación”. Las instituciones mítico-rituales relativas a la muerte deben ser abordadas menos como las depositarias de un “sistema de creencias relativas a un más allá”, que como “sistemas de prácticas” caracterizados por un “tecnicismo” específico y cuya función es reorientar a los humanos hacia una acción y una vida socialmente integradas. Ahora bien, la deploración fúnebre, entendida como modelo de comportamiento culturalmente fundado, transmitido por la tradición, se presenta, de hecho, como una institución que se beneficia de un saber técnico preciso, aplicado a la gestión de la crisis del duelo, el mismo saber que el historiador de las religiones, Ernesto de Martino, calificaba de “técnica de deshistorización mítico ritual” (De Martino, 1958: 36-43).

En la Italia del sur, esta “manera de hacer” ritual aparece inserta en un horizonte mítico cuyas raíces se hunden en las culturas mediterráneas precristianas (Mancini, 1992), particularmente en su concepción de un más allá entendido como un “doble”, o una simple

prolongación del más-acá, de lo cual ofrecen un testimonio explícito algunas costumbres populares. Es el caso de la usanza –difundida hasta una época reciente entre las familias campesinas de Calabria y de Lucania– de colocar en el ataúd los efectos personales y las herramientas de trabajo del muerto (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982: 161-175). La documentación histórica, arqueológica y figurativa relativa a Egipto, Grecia, Fenicia, Líbano, Siria, Palestina e Israel brinda abundantes testimonios de ello. Allí, en efecto, la deploración ritual ha sido practicada durante mucho tiempo, teniendo como telón de fondo el tema mítico del vínculo entre ciclos estacionales de la vegetación y las vicisitudes de un dios que muere o desaparece, pero cuyo retorno se espera (así, Osiris, Atthis, Adonis, Koré, Linos, etcétera) (figura 1).

La amplia existencia de una ideología religiosa dominada por la díada agricultura-muerte parece así haber marcado durante milenios la *koiné* mediterránea. Las fuentes demuestran que la siega era vivida en la conciencia de los campesinos de la Antigüedad como la “muerte del trigo”, como una práctica

tan cargada de implicaciones funerarias que debía ser acompañada con lamentos fúnebres rituales. Además de que la muerte fuera representada metafóricamente, en la iconografía y el lenguaje, como una segadora armada con una hoz, y la siega como la muerte de la cosecha, este tema tuvo prolongaciones lejanas en el folklore mediterráneo. Hasta una fecha reciente, en numerosas zonas de la Italia meridional, de Egipto, del Líbano, de Palestina y de Grecia, las mismas lamentaciones acompañaban la cosecha y la muerte de los hombres (De Martino, 1958: 249-273; Frazer, 1984; Lanternari, 1959: 465-470). La visión del campo segado y la angustia suscitada por el vacío vegetal del que eran responsables producía entre los campesinos antiguos una crisis psicológica dominada por un sentimiento de culpabilidad, crisis a la que la cultura respondía con estrategias simbólicas de reintegración (Gusdorf, 1948; De Martino, 1955, 1957, 1958: 242; Laforgue, 1969).

La exploración de las relaciones entre siega y rituales funerarios, efectuada a partir de un vasto trabajo que ponía en relación la historia antigua con el folklore europeo, llevó a De Martino a reconstruir el modo de funcionamiento del dispositivo mítico-ritual destinado a objetivar y a resolver culturalmente este dramático momento de crisis. Ese dispositivo intervenía en dos niveles distintos. A través del ritual, tomaba la forma de la puesta en escena de la “negación de la muerte” del trigo, y del desplazamiento de la responsabilidad de ese gesto sobre un agente externo (un animal, un extranjero, el último segador, etcétera). Adjudicándole la falta de un gesto considerado como sacrílego a esos agentes simbólicos que redimían así a los verdaderos responsables, éstos recién de esa manera tenían libre acceso a los frutos de su trabajo. De allí provenían esas prácticas del tipo “chivo

Figura 1. Imágenes egipcias del Reino Antiguo, III milenio a. e. c. que representan los diferentes gestos en el marco del lamento ritual.

Werbrouck, 1938. Dibujos de Marcelle Baud: 29, 62, 148, 175-176; De Martino, 1958: 352-353.



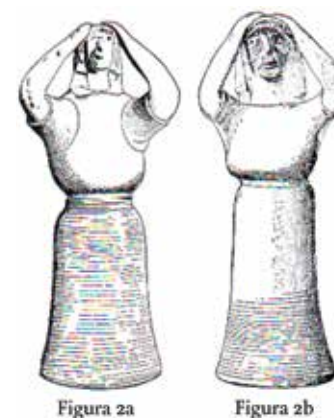
emisario”, recogidas por Frazer y atestiguadas hasta fechas recientes. En el nivel mítico, otro procedimiento cultural, a la manera de un verdadero “rodeo estratégico”, hacía posible también esta negación simbólica de la acción del segador. Es el tema mítico de la “pasión vegetal”, que tenía como personaje central a un dios víctima de una muerte violenta, cuyo cuerpo habría dado nacimiento a las plantas cultivadas. Seguido con el relato convenido de la reintegración del dios asesinado –que renacía en forma de trigo o de otros productos vegetales–, esta muerte mítica ponía en funcionamiento una dinámica simbólica propia. Gracias a la proyección de la siega actual, *que se está realizando*, sobre un modelo mítico metahistórico inactual, la responsabilidad histórica del acto de cortar con la hoz era disminuido o banalizado, porque era percibido como la simple repetición de un gesto consumado ya por otros. Además, la resurrección del dios implicaba el renacimiento obligado del trigo y levantaba entonces la hipoteca que pesaba sobre las cosechas futuras. Las mitologías antiguas del Mediterráneo que dan vueltas alrededor de figuras como los fenicios Adonis y Linos, el egipcio Osiris, los griegos Dionisos y Koré, el babilonio Tamuz –cuya desaparición es el signo anunciador de la muerte de la vegetación, de la sequedad y del hambre–, proponen todas el mismo esquema y asocian estrechamente la esfera agraria a la esfera funeraria (figuras 2 y 3).

En Italia, la institución de la lamentación ritual, que se vincula directamente con este mismo horizonte cultural, sobrevivió a dos milenios de hegemonía cultural cristiana, que rompió definitivamente el vínculo entre práctica de deploración y grandes sistemas ideológicos del mundo antiguo. Y ello, claramente, en razón de la eficacia de esta costumbre, que

funciona a la manera de un dispositivo de re-enmarcamiento y de autorreparación, cuyos resortes residen en el funcionamiento espontáneo del psiquismo humano. No podríamos ver entonces, en esta institución, un “residuo folklórico”, una especie de supervivencia, en plena modernidad, de un arcaísmo en desuso: de hecho, la lamentación ha sido practicada en las zonas rurales de Lucania y de Calabria hasta fines de los años 1960. Además, son los aspectos ortopráticos vinculados a esa práctica, los del rito “en acción”, los que permiten interrogarse sobre la naturaleza y las razones de la eficacia de dicha costumbre. Precisemos que la especificidad del *modus operandi* reparador propio de la lamentación consiste, paradójicamente, en la repetición mimética de la crisis espontánea del duelo. Y que la expresión “trabajo de duelo” remite a la tentativa de transformar activamente el estado psíquico suscitado por la muerte de un ser querido, estado que podría hundir en la tristeza a los que lo sobreviven. Este aspecto “técnico-aplicado” apunta a contrarrestar el riesgo de parálisis y de inacción que amenaza a los deudos. Así, el trabajo simbólico de la lamentación ritual en la Lucania viene a favorecer el trabajo productivo material.



Figura 2. La iconografía del lamento ritual. Estatua pequeña procedente de Tanagra, Grecia, Museo del Louvre, París (2a); Estatua pequeña de plañidera, de origen desconocido, Museo de Atenas, siglos VII-V a. e. c. (2b).



Collignon, 1903: 301;
De Martino, 1958: 363.

Figura 3. Escena de lamento fúnebre pintada en un *lecito attico*, siglo VI a. e. c.

Benndorf, 1868: 93, Tabla XXXIII; De Martino, 1958: 366.

LA LAMENTACIÓN RITUAL COMO DISPOSITIVO OPERATORIO PSICO-CORPORAL

En su investigación llevada a cabo en Lucania a fines de los años 1950, De Martino había establecido un doble paralelismo. Primeramente, entre las manifestaciones mórbidas de la vida psíquica (que Pierre Janet designaba como “miseria psicológica”), por un lado, y lo que él mismo denominaba “crisis de presencia” ocasionada por el duelo, por el otro. En segundo lugar, entre el fenómeno de las personalidades múltiples (del cual la fenomenología del éxtasis, mediúmnica, espiritista y psicopatológica ofrece numerosos ejemplos), por un lado, y el comportamiento de las lloronas en acción, por el otro (De Martino, 1958: 12-24, 83-110).

La propedéutica inscrita en la disociación ritual de la personalidad durante la crisis de duelo está íntimamente ligada, según De Martino, al riesgo extremo al que los sobrevivientes se encuentran expuestos –a saber, la “crisis de presencia”, entendida como alienación psicopatológica–. A este proceso de alienación lo denominó “deshistorización”, pues el yo, que no decidió los acontecimientos que sufre, pierde pie en relación al mundo histórico y cultural ordinario que lo rodea, incluso se despide de éste. Para el historiador italiano, es precisamente en la necesidad de una protección técnica contra el riesgo de una deshistorización patológica que encontraría su origen este dispositivo mítico-ritual ubicado en el corazón de la vida religiosa. Si, en efecto, el riesgo de la pérdida de la presencia consiste en una deshistorización patológica, la técnica religiosa consiste entonces en oponer a esta pérdida una “deshistorización institucional”. A través de esta expresión, entendemos una operación estratégica que consiste en desrealizar o en sustraer todo espesor histórico a los acontecimientos críticos. Un régimen

particular de existencia protegida se deriva de ello, designado por De Martino “deshistorización mítico-ritual”, facilitada por la instauración de una separación entre dos regímenes psíquicos de orden diferente.¹

Historia de las religiones y psicología serían así susceptibles de unirse en una reflexión común que tuviera por objeto una modalidad técnica de acción, modalidad que pretendería ser a la vez, paradójicamente, *desrealizada* y *eficaz*. Entonces no es por casualidad que la deploración ritual pone en marcha procedimientos (gestuales, verbales, sonoros, visuales, etcétera) destinados a suscitar un debilitamiento de la unidad del yo, que es dominante en el estado de vigilia.

Los síntomas característicos de la pérdida de presencia como *deshistorización patológica*, repertoriados en psicopatología, pueden ser comparados con los estados de duelo observados en los trabajos de campo. De la depresión melancólica al sentimiento de inautenticidad y de pérdida de sí, de la angustia a la experiencia de la “pérdida del mundo”, del sentimiento de alienación de los objetos hasta el furor agresivo, todas estas manifestaciones de crisis se encuentran en la fenomenología de la crisis de duelo. Sin embargo, son susceptibles de metamorfosearse como instrumentos

¹ La clave de la eficacia del rito *en acción* descansaría en efecto sobre un proceso de *disociación institucional* de la unidad de la conciencia. El estado psíquico en el que se instalan las lloronas es muy significativo a este respecto; se lo comprende mejor a la luz de los aportes de la hipnosis moderna, que ha puesto en evidencia cómo el proceso de autocorrección de los traumatismos y de las disfunciones emocionales se encuentra favorecido por el hecho de provocar una disociación parcial de la unidad psíquica, promovida precisamente por la inducción hipnótica. Véase Borch-Jacobsen, 1991; Melchior, 1998.

de desprendimiento y de resolución, en modalidades simbólicas de gestión de la crisis que apuntan a encontrar el tiempo necesario para consumir un desprendimiento real. En definitiva, estas manifestaciones de crisis se vuelven técnicas de readaptación a una realidad histórica finalmente aceptada y reconocida.²

El hecho de que la recitación de la lamentación fúnebre dé cuenta de una actividad ritual, y no de una expresión espontánea y sin freno del sufrimiento, puede ser demostrado por cinco observaciones:

- es ejecutada en periodos y fechas determinadas;
- descansa en la utilización de una gestualidad precisa;
- recurre a melopeas tradicionales;
- constituye una obligación religiosa y su no ejecución supone consecuencias nefastas;
- se dirige a figuras mitificadas del muerto y del más allá, que emergen a través de discursos muy estereotipados.

Aquí encontramos tres órdenes expresivos involucrados simultáneamente: lo mímico, lo verbal y lo melódico. En cuanto al primero, se observa por ejemplo que el rito se organiza alrededor de una polaridad de comportamiento característica: la “ausencia”, es decir el hecho de que un estado psíquico, donde el sujeto parece autoalienarse de la realidad ambiente, alterna con la descarga convulsiva asociada a explosiones de violencia hacia sí mis-

mo y hacia los objetos. La estructura formal de la lamentación se presenta entonces como la reintegración cultural del atontamiento y de la descarga convulsiva: se trata de enfrentarlas y desbloquearlas. Esto es lo que se denomina “deploración” (*planctus*), y obedece a reglas: en este caso, a una gestualidad rítmica fijada por la tradición, como por ejemplo la oscilación del cuerpo atrás y adelante, o de izquierda a derecha. Aquí quedan excluidos, o al menos atenuados, los comportamientos susceptibles de presentar algún peligro para la integridad física de la persona; son entonces simbolizados eufemísticamente a través de gestos codificados como golpearse el pecho, arañarse las mejillas, desgarrarse los cabellos y las vestimentas. En cuanto a los órdenes verbal y melódico, una vez operada esta primera selección ordenadora que abarca el número y la calidad de los gestos, la lamentación comienza a modelar los gritos y los gemidos con refranes emotivos reiterados de manera periódica, sobre una melopea tradicional precisa (“¡Pobre de mí!”, “¿Qué voy a hacer?”, “¡Qué bueno que eras!”). Esta ritualización de gestos, gritos y discursos torna posible la creación de un “discurso protegido”. Pero, para entender esta dinámica, será conveniente decir algunas palabras sobre el estado psíquico de la llorona en acción.

Los observadores de la deploración han quedado impactados a menudo por el hecho de que los llantos que rodean al muerto no tienen alma, son inauténticos, artificiales, “como si no fuera la llorona la que llora”, sino otra que llorara en ella, anónima y soñadora, siguiendo un esquema impersonal. ¿Por qué esta impresión de ficción? De Martino se propuso mostrar que la reiteración monótona de modelos culturales de comportamiento, siempre en el mismo ritmo, termina por atenuar el estado de vigilia, hundiendo y

² Al contrario, en los delirios patológicos de negación de la muerte, lo que debería funcionar como medio de readaptación se transforma en el centro de una reorganización de la vida psíquica y preludio de un desprendimiento progresivo de la realidad. Como “técnica ritual *del planctus*” (véase *infra*), la lamentación ritual constituye precisamente una alternativa a esta deriva.

manteniendo a la llorona en un estado onírico ligero, que él denomina “presencia ritual de la deploración”. Sólo así la situación concreta de duelo sufre un proceso de atenuación.³ Gracias a esta autoalienación ritual, se instituye, en lugar de una presencia unitaria de vigilia, un régimen particular de existencia, que descansa sobre una dualidad psíquica llamada “relativa”. Este régimen sólo difiere en intensidad de las presencias simultáneas observadas, por ejemplo, en la práctica chamánica o en las sesiones de espiritismo, cuando se trata de entrar en relación con un espíritu. En esos casos, la distancia entre la personalidad normal y la personalidad segunda es tan grande que se experimenta como la manifestación de un espíritu que habla y actúa a través del sujeto. En cambio, en el caso de la llorona en acción, esta distancia está claramente atenuada, pero tres observaciones pueden demostrar que estamos en presencia, también aquí, de dos regímenes psíquicos distintos:

- Las lamentaciones se sitúan exclusivamente en el plano de la “presencia de la lamentación”. La llorona puede volcarse más tarde a otros pensamientos, dedicarse a otras ocupaciones, incluso exhibir conductas despreocupadas o alegres, como si nada hubiera pasado.
- Durante la ejecución de la lamentación, ella se puede distraer, volcar su atención hacia acontecimientos banales, incluso aparentemente incompatibles con el sufrimiento intensamente experimentado por

una persona en la cual una “presencia” se encontraría totalmente comprometida.⁴

- La marca más evidente de la diferencia entre “presencia de la lamentación” y “estado de vigilia” aparece en el hecho de que la lamentación está sometida enteramente a la disciplina del rito. En efecto, puede ser desencadenada, interrumpida y retomada a voluntad, en función de los plazos canónicos del ritual funerario. Por ejemplo, al tercer día del deceso, una persona se levanta y comienza a llorar.⁵

El hecho de poder convocar a pedido la “presencia ritual” entraña dos consecuencias principales. Primero, torna posible la distribución, en el tiempo, del tratamiento resolutivo de la crisis de duelo. Luego, permite explicar la razón técnica de la obligación de repetir la lamentación en fechas fijadas de antemano. La lamentación está sometida estructuralmente a plazos y modalidades canónicas: el trabajo de duelo se efectúa por capas sucesivas, explotando la condición deshistorizada y protegida de la presencia ritual, y aprovechando largos intervalos de reposo durante los cuales la atención se dirige hacia otra parte. En suma, la institución de una “presencia ritual de la deploración”, es decir, el hecho de que la “presencia unitaria” se encuentra escin-

³ El estado de vigilia por otra parte no desaparece completamente. Al revés, subsiste, pero se reduce a la simple función de guía de la puesta en escena, de alguna manera, y mantiene con la situación de duelo un vínculo impreciso.

⁴ Distracciones súbitas semejantes incitan a menudo al observador a considerar la lamentación en su totalidad como una ficción hipócrita. En realidad, esta actitud distraída resulta del desfasaje que subsiste entre el estado de vigilia (compromiso en una función de control y de guía) y la “presencia” semi-onírica en la que se mantiene la lamentación.

⁵ La ejecución de la lamentación implica además intervenciones y recomienzos canónicos: se llora frente al cadáver, durante los funerales, en el momento del entierro. Asimismo, la lamentación es mantenida a lo largo de las operaciones de vestido del cadáver; debe ser suspendida a la caída del sol, retomada al alba, etcétera.

didada en una dualidad relativa, reviste una significación técnica fundamental. Es en efecto en el plano ficcional de la “presencia ritual de la deploración” que se consuma la conversión de la crisis caótica en lamentación ritualizada. Y es también en ese plano donde el discurso protegido e impersonal de la lamentación permite la instalación progresiva de un discurso individual que ya no es anónimo y estereotipado, y que permite a la llorona “reencontrarse”, restableciendo poco a poco su relación particular con el mundo (figura 4).

PERSPECTIVAS

En la Antigüedad, la psicotécnica, cuyos rasgos más importantes acabamos de evocar, se inscribía en un complejo mítico-ritual con componentes monárquico-dinásticos, funerarios, agrarios, vinculados a una concepción cíclica del tiempo, concepción que la escatología lineal cristiana vino a contradecir. Ésta, en efecto, descansa sobre el tema de la resurrección y de la victoria definitiva de Cristo sobre la muerte, lo cual resultaba incompatible con la lamentación ritual, solidaria con una concepción de la existencia humana desprovista de una escatología y de una soteriología susceptible de vencer a la muerte como tal. Además, la deploración ha sido objeto de condenas eclesíásticas reiteradas. Estigmatizada como “residuo pagano”, expresión de la ausencia “de esperanza y de fe en la resurrección anunciada”, sobrevivió a pesar de todo y, en esas regiones del sur de Italia, hasta épocas recientes, sin duda en razón de la existencia de prácticas mánticas y taumatúrgicas cuya arqueología histórico-religiosa ha destacado una doble ascendencia. Por un lado, las prácticas de cultos extáticos extendidos en la Magna Grecia, una de cuyas provincias culturales fue

Italia; por el otro, las prácticas vinculadas a los cultos de posesión que florecieron en el islam popular y más generalmente en el área mediterránea (Mancini, 2004). Aparece entonces aquí como una constante cultural la contribución de los estados disociados de la conciencia, estados perfectamente dominados, por otra parte, por la población en razón de numerosos siglos de práctica (Di Nola, 1995: 497-505; Mancini, 2006, 2008a, 2008b).

Si la deploración nos devuelve la imagen perturbadora de un sujeto disociado, que dejó de ser “dueño de sí mismo”, es que, para nosotros, la disociación psíquica es entendida como un estado mórbido. La estructura ideológica institucional dominante desde el advenimiento de la modernidad parece, en efecto, radicalmente inadapta para favorecer esos estados, y tan es así que el “yo dividido” está lejos de encarnar entre nosotros un “ideal cultural” (De Martino, 1942-1946: 46-75; De Martino, 1999 [1948]: 200-204). Y por eso la confrontación con esas ortoprácticas del espíritu, que se apoyan en los estados hipnóticos, nos hace tomar conciencia de la relatividad histórica y cultural de nuestra noción de “sujeto”, noción que constituye en Occidente un marcador identitario fuerte, ilustrado particularmente por la ética platónica, el racionalismo moderno, el cristianismo y su concepción tanto del libre albedrío como de la autonomía de la persona. De hecho, las “tecnologías del espíritu” autoconstructoras y autocorrectoras paganas, que Michel Foucault denomina “tecnologías del yo” (Foucault, 1992, 2001), integran institucionalmente los estados disociados, lo cual demuestra hasta qué punto la persona dividida, escindida, puede constituir no solamente un “ideal cultural” sino también una *condición propedéutica* para la cura, o para la superación de un estado crítico.

Figura 4. Explosión paroxística en lamento fúnebre artificial (Pisticci, Lucania).

Fotografía de Franco Pinna, 1952, in De Martino, 1958: 342.



BIBLIOGRAFÍA

- BENNDORF, Otto, 1868, *Griechische und Sizilische Vasenbilder*, Berlin, Guttentag.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel, 1991, « L'efficacité mimétique », in Bougnoux, Daniel (ed.), *La suggestion. Hypnose, influence, transe* (Colloque de Cerisy-la-Salle), Paris, Delagrangue.
- COLLIGNON, Max, 1903, « De l'origine du type des pleureuses dans l'art grec », *Revue des Études Grecques*, vol. 16, n° 71, pp. 299-322.
- DE MARTINO, Ernesto, 1999 [1948], *Le Monde magique*, Paris, Sanofi-Sythelabo [*El mundo mágico*, traducción del francés por Rosa Cortagelli; postfacio de Silvia Mancini, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2004].
- , 1958, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre al pianto di Maria*, Torino, Bollati Boringhieri.
- , 1957, “La messe del dolore”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXVIII, t. 2, pp. 1-53.
- , 1955, “La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXVI, pp. 15-59.
- , 1942-1946, “Percezione extrasensoriale e magismo etnologico”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n° XVIII (1942), pp. 1-19; n° XIX-XX (1942-1946), pp. 31-84.
- DI NOLA, Alfonso M., 1995, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma, Newton & Compton.
- FOUCAULT, Michel, 2001, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil, Gallimard.
- , 1992, “Tecnologie del sé”, in Martin, Luther, Huck Gutman et Patrick Hutton (dir.), *Tecnologie del sé* [traducción de Saverio Marchignoli], Torino, Bollati Boringhieri, pp. 11-47 [traducción italiana de la conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Vermont en el marco del seminario “Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault”, 1988].
- FRAZER, James, 1984, *Le Rameau d'or*, Laffont, Paris. [1ª ed. 1911-1915].
- GUSDORF, Georges, 1948, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LAFORGUE, René, 1969, *Psychopathologie de l'échec*, Paris, Payot. [1ª ed. 1941].
- LANTERNARI, Vittorio, 1959, *La grande festa*, Bari, Dedalo.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi y Mariano MELIGRANA, 1982, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, Rizzoli.
- MANCINI, Silvia, 2008a, “Salvation Goods and Canonization Logic: On Two Popular Cults of Southern Italy”, in Stolz, Jörg (dir.), *Salvation Goods and Religious Markets*, Berna, Peter Lang, pp. 124-144.
- , 2008b, « Par-delà magie et psychothérapie. L'efficacité de la ‘deshistorisation’ mythico-rituelle », in Collot, Édouard (dir.), *Hypnose et pensée magique*, Paris, Imago, pp. 51-72.
- , 2006, « Histoire des religions et constructivisme. La religion comme ‘technique’ », in Mancini, Silvia (dir.) *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris, La Découverte, pp. 15-41. [*La fabricación del psiquismo*, traducción del francés por Hernán Díaz, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2008].

_____, 2004, « Mimétisme et rite : de la lamentation funéraire à la phénoménologie de Padre Pio », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 221, n° 3, pp. 327-353.

_____, 1992, « Le rituel du Labyrinthe dans l'idéologie de la mort en Corse », *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 209, n°1, pp. 23-53.

MELCHIOR, Thierry, 1998, *Créer le réel. Hypnose et thérapie*, Paris, Seuil.

WERBROUCK, Marcelle, 1938, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth.

QUINTA
PARTE

VIVIR, MORIR: DISCURSOS
Y REPRESENTACIONES

Esta última parte reúne cuatro textos que analizan las cuestiones de vida y muerte: la muerte-relato que permite entender la representación que tanto el individuo como su entorno social hacen de ella; la “buena muerte”, preparada con anticipación en las sociedades de Antiguo Régimen; la controversia por el derecho a la muerte en las sociedades europeas contemporáneas y el éxito de la medicina prepasteuriana en los hospitales.

Juan José Ramírez Bonilla presenta dos *cerita pendek*, historias cortas de Indonesia, que ilustran la relación entre vida y muerte expresada en las identidades de sus personajes. El autor destaca que la identidad es una cuestión de vida y también una cuestión de muerte, inscritas en un mismo proceso. La norma de comportamiento más importante en la *cerita pendek* es la piedad filial; constituye el hilo conductor del relato. La narración de la muerte de los personajes de las *cerita pendek*

dice mucho sobre su forma de vida. Por ejemplo, la *cerita pendek* titulada “La habitación del suicidio” describe el modo de vida del difunto. Mientras que en la vida el individuo concibe su individualidad como parte de un grupo social; en contraste, en la muerte por mano propia, la individualidad prima sobre el carácter social. La muerte entraña una suerte de *Armagedón* moral: el mundo de la colectividad es destruido por el individualismo extremo del suicidio. En ese sentido, la muerte explica y es explicada por la forma de vida del individuo. De igual forma, la dimensión absoluta del modo de vida individual, en la medida en que tiende a universalizarse, deviene relativo.

En las sociedades de Antiguo Régimen, el temor que provocaba el ocaso de la vida se debía sobre todo a que en el inconsciente colectivo subyacía el reconocimiento de que en vida no se había cumplido cabalmente con

los mandamientos de la doctrina católica que servían como escudo frente al pecado. Las representaciones colectivas de la muerte eran uniformizadas y se centraban en dos concepciones: la buena muerte y la mala muerte. El análisis que propone Gerardo González Reyes con base en un corpus de cien testamentos, redactados por criollos y españoles de Toluca en el siglo XVII, permite acercarse a los mecanismos para la salvación del alma así como a la influencia que tuvo, en la monarquía hispánica, el Concilio de Trento en el despertar de una piedad barroca basada en la lucha permanente contra el pecado y la tentación. El autor analiza primero el desarrollo de los rituales y, en un segundo tiempo, trata de leer entre líneas las huellas de los sentimientos de los testadores.

Con el tercer capítulo, cambiamos de escenario y de temporalidad. Pascal Hintermeyer propone una reflexión comparativa sobre los debates en torno al final de la vida en Francia y en Europa a principios del siglo XXI. Subraya que en Europa, el retorno a cierta aceptación de la muerte tiene lugar en nuestros días en dos direcciones divergentes: la primera busca humanizar la muerte, la segunda, anticiparla. En la primera parte, “la humanización de la muerte”, el autor indica que el movimiento paliativo se difundió en Europa desde la década de 1990; varias leyes ilustran la extensión actual de la libre elección en materia de salud. En un segundo tiempo, el autor desarrolla el tema de “la anticipación de la muerte”, reivindicación que hacen los partidarios de la eutanasia voluntaria y los del suicidio asistido. Los diferentes valores que se privilegian para elegir la muerte reactivan controversias, sobre todo

entre los partidarios del progreso terapéutico, de los cuidados paliativos y de la eutanasia voluntaria; sin embargo, podrían desprenderse posiciones intermedias. Un ejemplo de la búsqueda actual de convergencias sobre el final de la vida es la adopción, a principios de 2016, en Francia, de la ley Claeys-Leonetti que reconoce un derecho a la sedación profunda y continua hasta el deceso.

La reflexión en torno a la enfermedad y el medio hospitalario se completa con el capítulo de Luz María Hernández Sáenz, quien examina seis hospitales prepasteurianos de México en los años 1780-1870. La modernidad del hospital es revelada por el hecho de que cada uno de ellos fungía como centro de investigación y enseñanza, ofreciendo así a las nuevas generaciones un lugar de ejercicio de su profesión y de avances para la medicina. Al recopilar las estadísticas de varios hospitales, la autora comprueba que esas instituciones eran lugares de curación más que de morbilidad. A finales del siglo XVIII, la mortalidad promedio no rebasaba 13,75% de los enfermos en el hospital de San Pedro (Puebla, 1784-1804) e incluso era de 7,8% en el Hospital Real de los Naturales (Ciudad de México) en 1798. Para el primer tercio del siglo XIX, la mortalidad se estabilizó entre 2% (hospital de San Andrés, Ciudad de México en 1830) y 16,6% (hospital de Nuestra Señora de la Concepción, Ciudad de México: cifras de 1802-1821). A mediados del siglo XIX, bajó a 4,1%, (Hospital de San Pablo, Ciudad de México en 1851), cifra que comprueba que el hospital merece ser relacionado más con la vida que con la muerte.

LA IDENTIDAD, UNA CUESTIÓN DE VIDA Y DE MUERTE. APROXIMACIÓN AL TEMA A PARTIR DE DOS *CERITA PENDEK* INDONESIAS

JUAN JOSÉ RAMÍREZ BONILLA

La superación de las fronteras nacionales ha ido por caminos insospechados para los partidarios de la globalización. Así, pese al establecimiento de barreras nacionales o regionales cada vez más restrictivas, las migraciones internacionales son intensas y modifican progresiva, substancial y multidimensionalmente las sociedades de origen y de destino; sin embargo, desde el punto de vista político, la modificación más sensible es la introducción de pautas culturales que contrastan con las formas de ser de las sociedades anfitrionas o de las sociedades de origen de los migrantes. Debido a ello, la identidad está en el centro de los debates en curso en el seno de las sociedades globalizadas por los flujos de personas.

En el presente trabajo discutimos, en primer término, las dimensiones lógicas del concepto de identidad: destacamos una dimensión absoluta derivada de la experiencia vital de cada individuo que hace de la identidad

algo único, irrepetible; también subrayamos una dimensión relativa resultante del conjunto de rasgos compartidos por un individuo y la comunidad de la cual forma parte, que los hacen diferentes de los otros. Con esto mostramos que la identidad es una cuestión de vida.

Posteriormente, a partir de la tradición de la filosofía dialéctica, exponemos vida y muerte como la unidad de aspectos opuestos de un mismo proceso; luego mostramos cómo las ciencias de la salud actuales se ubican en el mismo registro lógico al considerar la muerte como un proceso. Así, si la identidad es una cuestión de vida, también lo es de muerte.

Finalmente, a través de dos *cerita pendek* de Indonesia ilustramos esa relación estrecha entre vida y muerte, expresada mediante las identidades de los personajes de los relatos. Sus vidas nos explican las condiciones de sus muertes, pero las formas especí-

ficas de sus muertes nos proporcionan informaciones precisas y preciosas sobre sus vidas. Las dos *cerita pendek* seleccionadas nos muestran que las creencias religiosas o sociales, así como las normas de conducta socialmente aceptadas no son inmutables, que están en continua transformación como consecuencia de los contactos entre individuos pertenecientes a culturas diferentes. Esa transformación, pese a todo, provoca un malestar en los individuos, en la medida en que subvierte los modos de vida y en que crea situaciones inusitadas regidas por normas nuevas. Con ello, las identidades absolutas son recreadas y transformadas continuamente, mostrando que, a fin de cuentas, la renovación es la constante, no la verdad única.

LA IDENTIDAD, CUESTIÓN DE VIDA Y DE MUERTE

La identidad nacional ha sido erigida como un principio absoluto, defendido por quien lo considera en riesgo ante las influencias culturales externas. Desde un punto de vista lógico, la identidad nacional es tan sólo una noción relativa, pues el concepto *identidad* tiene dos acepciones: una absoluta y la otra relativa. Esta distinción, sin embargo, no siempre es clara; así, por ejemplo, el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* define la identidad como el “conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás”.¹ En consecuencia, la Academia establece una relación de igualdad entre el individuo y la colectividad. Sin embargo, en sentido estricto, estamos obligados a establecer simultáneamente una

no igualdad y una igualdad entre un individuo y la colectividad de la cual forma parte; la no igualdad se basa en que los rasgos propios del individuo son el resultado de su experiencia singular en el mundo y en que tienen como características fundamentales ser infinitos y únicos. Amin Maalouf destaca la riqueza de la experiencia individual, que hace de cada individuo un ser único (Maalouf, 2001); con ello, recupera de manera racional las tradiciones religiosas monoteístas según las cuales la unicidad del individuo está estrechamente ligada al espíritu insuflado por la divinidad a cada criatura humana. Ya sea por el pneuma divino, ya sea por la originalidad de la experiencia singular, la identidad hace al individuo igual a sí mismo. Para Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el individuo consciente de esta igualdad es una conciencia infinita y, por ende, absoluta, pues la relación de igualdad no es establecida con respecto a algo externo, sino al mismo individuo. Sometido al devenir, al cambio, el individuo se mantiene igual a sí mismo, en la diferencia (Hegel, 1982 [1807]).

La igualdad entre el individuo y su comunidad está determinada por el “conjunto de rasgos” que marca la distinción de esa comunidad “frente a los demás”; por necesidad, se trata de un número finito de características comunes a todos los miembros de la colectividad; la igualdad, por lo tanto, es relativa a los otros: el individuo no es igual a sí mismo, no es infinito y, siendo igual a los otros, es finito. Todavía más, siendo referida a un número limitado de características que no son exclusivas del individuo, sino comunes a todos los integrantes del grupo, la identidad, además de relativa, es exterior, pues no es más que un “conjunto de rasgos” que caracterizan al grupo social “frente a los demás” grupos sociales.

La identidad absoluta y la(s) identidad(es) relativa(s) del individuo no son excluyentes

¹ URL: <<http://dle.rae.es/identidad?form>>.

sino complementarias, pues el humano es un ser de naturaleza social.² Esta relación de complementariedad obliga a reconocer que la igualdad relativa, propia de la identidad nacional, implica la diferencia determinada por la igualdad absoluta, exclusiva de la identidad individual. El [des]re-conocimiento de esta síntesis igualdad/no igualdad tiene como consecuencia la [in]tolerancia de los otros.

Si la identidad absoluta es el “conjunto de rasgos” que distingue a un individuo singular “frente a los otros”, es fácil comprender que la identidad es una cuestión de vida, pues el conjunto de dichos rasgos es el resultado de la vida [social] del individuo, de su experiencia en el mundo. La pregunta que surge de inmediato consiste en saber cómo la identidad es también una cuestión de muerte.

La tradición religiosa monoteísta considera la muerte como la pena impuesta por la divinidad a los seres humanos por haber violado uno de sus primeros mandamientos:

Porque obedeciste la voz de tu mujer y comiste del árbol del que te mandé diciendo: “No comas de él”, sea maldita la tierra por tu causa. Con dolor comerás de ella todos los días de tu vida; espinos y cardos te producirá, y comerás plantas del campo. Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Porque polvo eres y al polvo volverás.

(Biblia de Jerusalén, 1998, Génesis, 3, 17-19).

El relato bíblico se limita a indicar que, pro-
viniendo de los elementos primigenios del mundo, al morir, los humanos vuelven a esos

² La naturaleza social de los individuos es expresada en el discurso hegeliano como *espiritualidad*, en la medida en que el espíritu es “un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo.” (Hegel, 1982 [1807]).

elementos; de manera implícita, entendemos que el soplo divino se separa de los elementos materiales de la corporeidad individual; sin embargo, el texto no aclara qué sucede con el soplo insuflado por la divinidad para animar esos elementos materiales. En los libros sapienciales, el tema de la vida y la muerte vuelve a aparecer, pero vida y muerte entretienen una relación de exclusión:

Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora.

Tiempo de nacer, y tiempo de morir;
tiempo de plantar, y tiempo de arrancar lo plantado;
tiempo de matar, y tiempo de sanar..

(Biblia de Jerusalén, 1998, Eclesiastés, 3, 1-3).

La vida del individuo es entendida como un ciclo con un principio y un fin determinados. La relación de exclusión es absoluta: el individuo o vive o muere.

La tradición del materialismo dialéctico recupera el concepto hegeliano del *devenir* para explicar la esencia de la vida como una contradicción entre el ser igual a sí mismo y el ser diferente:

... la vida consiste precisamente, ante todo, en que un ser es en cada instante el mismo y a la vez otro. La vida, pues, es también una contradicción que, presente en las cosas y los procesos mismos, se está planteando y resolviendo incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobreviene la muerte. (Engels, 1964 [1878]: 112).

Como en la tradición religiosa, el vulgarizador de la dialéctica materialista considera la vida y la muerte como procesos en estado de incompatibilidad recíproca y absoluta, al margen de toda relación; pero olvida que, en

sentido general, el concepto del devenir implica la identidad o unidad del *ser* y del *no ser*, de la existencia y de la no-existencia, de la vida y de la muerte. Aquí, de nueva cuenta, las nociones *relativo* y *absoluto* nos permiten comprender esta relación: en sentido relativo, el ser y el no-ser explican el devenir del ente viviente, es decir el “ser en cada instante el mismo y a la vez otro”; en sentido absoluto, el ser y el no ser son entendidos como la oposición entre la vida y la muerte. Ahora bien, la lógica dialéctica exige mantener la unidad de todas las determinaciones de un concepto; por lo tanto, los significados relativo y absoluto del ser y del no ser explican la dialéctica vida-muerte.

El carácter holístico del taoísmo permitió a Mao Tse-tung comprender las sutilezas que escaparon al vulgarizador del materialismo dialéctico; así, pudo afirmar que:

... ninguno de los dos aspectos contradictorios puede existir independientemente del otro. Si falta uno de los dos contrarios, falta la condición para la existencia del otro. Pien- sen: de una pareja de cosas contradictorias o de dos conceptos contradictorios en la conciencia humana, ¿puede uno de los aspectos existir independientemente? Sin vida no habría muerte; sin muerte tampoco habría vida (Mao Tse-tung, 1972 [1968]: 360-361).

Vida y muerte, en sentido relativo y absoluto, son, en consecuencia, dos aspectos de un proceso único. En la actualidad, las ciencias de la salud convergen con esta concepción dialéctico-taoísta de la vida y la muerte. Ésta ha dejado de ser considerada, de manera genérica, como el momento en que cesan las funciones vitales; pues funciones como la respiración o el ritmo cardíaco pueden cesar, pero los recursos técnicos disponibles permiten reactivarlas. Ahora, el límite entre la vida y la muerte está determinado por las funciones cerebra-

les; algunas de dichas funciones pueden cesar progresivamente, como sucede con el *Alzheimer*; o pueden terminar totalmente aún cuando otras funciones vitales sigan operando. La muerte, desde el punto de vista científico, es considerada como un proceso y, como tal, se desarrolla en el tiempo, implicando necesariamente su contrario, la vida.

Tanto en la perspectiva filosófica como en la científica, es posible afirmar que los seres orgánicos empiezan a morir desde que cobran vida. Ahora bien, si la identidad es una cuestión determinada por la vida y estando dado que la vida no puede ser comprendida sin la muerte, podemos concluir que la identidad es una cuestión de vida y de muerte. Parfraseando un proverbio popular, podríamos decir “dime cómo vives y te diré cómo, muy probablemente, morirás”, o viceversa: “dime cómo mueres y te diré cómo has vivido”.

VIDA, MUERTE E IDENTIDAD EN LOS PERSONAJES DE DOS *CERITA PENDEK*

Cerita pendek (literalmente “historia corta”) es un género literario muy popular en Indonesia. Todo periódico o revista con reputación popular dedica regularmente una sección a las *cerita pendek* escritas por los lectores. En internet existen sitios dedicados exclusivamente a poner las *cerita pendek* a disposición de quien desee acceder a ellas. Por supuesto, algunos autores escriben verdaderas obras de arte, utilizadas como medios de comunicación de gran alcance. En cuanto a las temáticas, no deja de llamar la atención que el tópico predominante es el amor. Por supuesto, como medio popular de comunicación, la *cerita pendek* también es un instrumento de crítica social y política, unas veces de manera directa, otras en forma velada.

Nuestros primeros contactos con este género literario fueron a través de Putu Wijaya, uno de los grandes autores indonesios (Wijaya, 1994). Nuestro primer ejercicio de traducción fue la *cerita pendek* titulada *Tahun Baru* (Año Nuevo). El personaje central es un niño que, durante su primer año escolar, es seleccionado por su maestra para cantar una canción de despedida del Año Viejo y de bienvenida al Año Nuevo; el estribillo de la canción afirma que, para acoger el Año Nuevo, es necesario deshacerse de todo lo viejo; inquieto, el niño se pregunta si eso concierne también a su vieja abuela y repite la canción, como si fuera un *mantra*, para memorizarla. En la fiesta familiar de Año Nuevo, el niño canta la canción ante todos sus parientes; al terminar la reunión, el niño va a dormir y los adultos salen para seguir festejando con sus amigos. Antes de la medianoche, se despierta y preocupado por lo que podría suceder a su abuela con la llegada del Año Nuevo, se dirige al dormitorio de ella, repitiendo incesantemente el estribillo de la canción; al observarla durmiendo, cree percibir la multiplicación de las arrugas en la cara de la vieja, conforme se acerca la medianoche. Desesperado, piensa en salvar a su abuela del abandono que acarreará el Año Nuevo y, para contener el envejecimiento apresurado que cree percibir, le cubre la cara con una almohada hasta asfixiarla; cuando la vieja deja de debatirse, retira la almohada y la tranquilidad de la muerta le hace creer que ha detenido el envejecimiento y que la familia no deberá separarse de ella para recibir el Año Nuevo.

El final de la *cerita pendek* obliga a reconsiderar el tema y los personajes: se trata de la forma peculiar de la muerte de la abuela. Y la muerte de este personaje central inesperado nos dice mucho sobre la identidad del mismo. La abuela es la matriarca de una familia

extensa, compuesta al menos por tres generaciones; se trata, pues, de una familia extensa típica de Indonesia, en la cual una función importante de las mujeres es educar a los hijos, transmitiendo las normas de comportamiento y las creencias sociales.

La norma de comportamiento más importante en la *cerita pendek* es la piedad filial y constituye el hilo conductor del relato; la preocupación del niño por el destino que depara el Año Nuevo a su abuela es la expresión de esa piedad filial. Una segunda norma de conducta es el respeto por los mayores: pese a su inquietud, el niño aprende y canta la canción ante la maestra y ante sus familiares, pues, a los mayores corresponde la autoridad y, a los menores, la obediencia. El respeto de las normas de conducta socialmente aceptadas y heredadas garantiza la cohesión social.

La abuela, como transmisora de las creencias sociales, ha formado en ellas a sus hijos y a su nieto. La celebración del Año Nuevo es una reminiscencia de la cultura cristiana, cierto, pero no debemos olvidar que se trata de la matriarca de una familia extensa indonesia, por lo tanto de una familia cuyos miembros han heredado influencias culturales autóctonas, hinduistas, musulmanas y cristianas. Como en el hinduismo, la repetición incesante de la canción como un *mantra* es una invocación del contenido mismo de la canción, el cual termina por realizarse de manera inexorable. En las culturas autóctonas animistas, los espíritus de las cosas, buenos o malos, conviven e influyen sobre los individuos. Estos espíritus tienen su equivalente en los *djin*, genios del islam; por lo tanto, la noche y la soledad constituyen un ambiente propicio para que el niño sea poseído por un espíritu, capaz de tornar en realidad la invocación del *mantra*.

En este marco, la muerte de la abuela no es circunstancial: no es únicamente la cesa-

ción de sus funciones vitales a causa de la asfixia provocada por su nieto; ante todo, es el resultado de la conjunción de normas y creencias que han regido su vida y las de sus descendientes. Su muerte nos dice mucho sobre su identidad, es decir, sobre la forma de su vida.

La segunda *cerita pendek* seleccionada para nuestro ejercicio tiene como título *Kamar Bunuh Diri* (La habitación del suicidio). A diferencia de “Año Nuevo,” el relato expone directamente el modo de vida y la identidad del suicida; dos aspectos de la técnica narrativa llaman la atención: el primero es el juego entre frases interrogativas y frases afirmativas que provoca en el lector una sensación de desolación derivada de la descripción del cuadro de vida del suicida; el segundo recurso técnico interesante es una espiral dialéctica que arranca con la descripción de la sala de la vivienda y que describe seis circunvoluciones para detallar, en cada una de ellas, a la gente ante el cadáver, el rostro del difunto, la puerta, la ventana, el mobiliario de la sala y un calendario.

Tratándose de un suicidio, el relato rebate la idea común de que un suicida se mata porque todas las posibilidades de vida se le han cerrado. Las frases interrogativas formulan de maneras diferentes el cierre de las posibilidades de vida; en contraste, las frases afirmativas muestran la apertura de esas posibilidades y dejan al lector con una incertidumbre absoluta sobre la(s) causa(s) del suicidio. En el arranque de la espiral dialéctica, las interrogantes están dirigidas a la segunda persona del singular (¿al lector?) y versan sobre la falsa impresión que podría tener esa persona sobre la exigüidad de la sala de la vivienda; pues un espacio estrecho es propicio para provocar “la congestión de los pensamientos” o “el estancamiento de la imaginación”. Sin em-

bargo, el marco físico de la vida del suicida no sólo es amplio, también está abierto al mundo exterior como indican las ventanas y la puerta. La descripción del mobiliario, utilizable por más de una persona, pone de realce la vida social del suicida, confirmada por la mención de una agenda con nombres y direcciones de sus allegados.

La soledad, como primera posible motivación del suicidio, es planteada por las interrogantes de la primera circunvolución de la espiral dialéctica, pero el relato desecha esa posibilidad: menciona un número indeterminado de parientes, amigos y conocidos quienes, dentro de la vivienda, comentan o lloran la muerte del suicida; por si eso no bastara, indica el anuncio al vecindario de la muerte ocurrida, mediante los altavoces de la casa de oraciones del barrio, con lo cual indica, dicho sea de paso, que se trata de un musulmán y plantea de manera implícita todos los problemas de orden moral y religioso derivados del suicidio.

En el segundo rodeo de la espiral, las preguntas giran en torno a una posible situación depresiva del suicida, pero la descripción del rostro del difunto elimina esa posibilidad: la boca esboza una sonrisa y los ojos, entreabiertos, lo “conectan” con el mundo. A partir de entonces, la incertidumbre se instala plenamente en el lector y le obliga a preguntarse sobre lo que empujó al difunto a quitarse la vida. En los giros tercero y cuarto, el relato desecha el sentimiento de estar en una situación sin salida y la desesperanza como causas del suicidio; la puerta y las ventanas prolongan el espacio de la vida íntima del suicida y lo proyectan hacia el mundo exterior, allí donde la naturaleza y la sociedad se desarrollan y constituyen el amplio marco de vida del difunto. En la quinta voluta, las preguntas apuntan hacia el tópico del suicida: el último gesto

consistente en escribir una nota explicando las razones para quitarse la vida. Sin embargo, pese a que sobre la mesa usada como escritorio hay papel y una pluma fuente, el difunto no escribió ni una sola palabra antes de poner término a su vida; con ello, es acentuada la incertidumbre del lector. En la sexta y última vuelta, el relato vuelve sobre el calendario que cuelga sobre una de las paredes de la sala y que fue mencionado en el arranque de la espiral, para indicar de manera vaga una anotación que parece anunciar un acontecimiento importante, sin precisar nada sobre el mismo.

En el desenlace, el relato pone de realce el desasosiego del observador-lector, derivado de la ausencia de una explicación de la decisión del suicida y, al poner en voz de los allegados el carácter abierto y comunicativo del difunto, subraya su carácter sociable; ese carácter no le impidió tomar una decisión absolutamente personal, sin ofrecer explicación alguna a las personas de su entorno. “La habitación del suicidio” describe el modo de vida del difunto y pone en evidencia su identidad; una identidad que, en el marco cultural islámico, es paradójica: un individuo, sociable y abierto, es capaz de tomar una decisión que tan sólo le concierne a sí mismo. En la vida, el individuo concibe su individualidad como parte de un grupo social; en ese sentido, su identidad es finita, relativa a los otros. En contraste, en la muerte del suicida, la individualidad prima sobre el carácter social; siendo igual a sí, su identidad es absoluta. El suicidio no sólo es reprobable desde el punto de vista religioso, también es censurable en una perspectiva moral, pues subvierte las normas de conducta socialmente aceptadas, minando la cohesión social garantizada por ellas. La muerte por mano propia, sin ofrecer explicación alguna, entraña una suerte de *armagedón* moral: el mundo de la colectividad es destruido por el individualismo extremo del suicidio.

Si algo caracteriza a la sociedad global contemporánea es la multiplicación *ad infinitum* de los medios a través de los cuales se producen las influencias interculturales. El individuo de nuestros días se ve confrontado a una “oferta” heteróclita de normas de conducta que supera ampliamente las pautas de comportamiento aceptadas por su sociedad nacional de origen. Como en el caso del individualismo del suicida de “La habitación del suicidio”, la adopción de reglas de conducta exógenas tensa la relación entre el individuo y la colectividad. Esa tensión es resuelta de dos maneras; a su vez, cada una de esas dos formas tiene consecuencias diferenciadas para la colectividad y para el individuo.

De un lado, la sociedad puede segregar al individuo con un comportamiento anormal, exasperándolo y orillándolo a abandonar las normas de conducta exóticas o a seguir practicándolas como una manera de reafirmar la libertad implícita en la forma absoluta de su identidad; en el primer caso, la sociedad absorbe simultáneamente la tensión y al individuo; en el segundo, la tensión es exacerbada, pudiendo llevar al individuo a la solución extrema del suicidio. Como en la *cerita pendek*, la tensión es resuelta y la sociedad es preservada; pero el escozor moral es extremo, pues la preservación de la sociedad es realizada a costa de la muerte de uno de sus integrantes; en ese sentido, la muerte explica y es explicada por la forma de vida del individuo. La identidad individual, como afirmamos, es una cuestión de vida y muerte.

Del otro lado, el individuo puede [contribuir a] resolver la tensión provocada por su adopción de pautas culturales exógenas; pues, en la medida en que esas mismas pautas son adoptadas por muchos otros individuos, pueden devenir pautas socialmente aceptadas. El marco cultural transmitido a sus descen-

dientes por la vieja abuela de la *cerita pendek* “Año Nuevo” muestra esa capacidad de la sociedad indonesia para mantenerse, como el individuo, igual a sí misma siendo diferente; la síntesis de las influencias del animismo autóctono con las del hinduismo, cristianismo y el islam está ahí para mostrar esa capacidad de los individuos para transformar a la sociedad. En este sentido, la dimensión absoluta de la identidad [modo de vida] individual, en la medida en que tiende a universalizarse, deviene relativa; en ese devenir, la sociedad, como el individuo, “es en cada instante ella misma y a la vez otra”. La identidad colectiva no sólo es relativa, sino también absoluta, pues se mantiene igual a sí misma en la diferencia.

TRADUCCIONES DE LAS DOS CERITA PENDEK

Año Nuevo

En la escuela, la maestra Mira era la responsable del grupo de primer año y había escrito un poema de bienvenida al Año Nuevo.³ Didi era uno de sus alumnos.

El poema devino la letra de una canción cuya melodía surgió casi espontáneamente. Y Didi fue programado para cantarla cuando las clases recomenzaran después de [las festividades de] Año Nuevo.

Vamos, demos la bienvenida al Año Nuevo
cantemos esta canción melodiosa.

Vamos, abandonemos el Año Viejo,
demos la bienvenida al amanecer brillante,
demos la bienvenida a un mundo adorable,
abandonemos [terminemos con] todo lo viejo
y crezcamos erguidos y orgullosos [...]

Didi estaba muy contento con la canción, pero cada vez que la cantaba en público, se ruborizaba hasta la raíz del cabello.

“¿Qué quiere decir: ‘terminemos con todo lo viejo?’”, se interrogaba; “si terminamos con todo lo viejo, ¿quién cuidará [lo nuevo]?”.

Las preguntas obsesionaban a Didi. Y nunca recurrió a nadie para obtener las respuestas, pues deseaba encontrarlas por sí mismo. Pero antes de conseguir las, recordó algo: recordó que su abuela, quien tenía más de setenta años, quizás ochenta, enfurecía repentinamente, sin razón alguna.

“Ella forma parte de lo viejo, ¿también debemos terminar con ella?”, se preguntaba con sentimientos mezclados.

Didi comprendió que terminar con todo lo viejo significa separación. Pero, junto con la inquietud, sintió compasión: no juzgaba a su abuela por las muchas ocasiones en que se había enojado; pues sabía que los viejos, a veces, no se dan cuenta de lo que sucede a su alrededor y, quizás, la abuela ni siquiera enfurecía de verdad. Didi sintió cierto remordimiento y, entonces, otro pensamiento afloró:

“¿En verdad todo debe envejecer?”, se preguntó.

Desde el momento en que fue asaltado por esa idea, no pudo dejar de observar a la anciana, pues el Año Nuevo se acercaba y deseaba saber cómo haría éste para que todo envejeciera y perdiera su importancia, no sólo su abuela, sino todo, absolutamente todo: árboles, animales e, incluso, toda la familia. “Quiero estar seguro de que cada palabra de la canción dice la verdad”, pensaba.

³ En Indonesia, más de 90% de la población es musulmana; por lo tanto, las festividades religiosas son regidas por el calendario lunar. Sin embargo, la colonización europea y la influencia anglosajona actual han impuesto la Navidad (*natal*) y el Año Nuevo (*tahun baru*) como festividades populares.

En la noche de Año Nuevo, Didi interpretó la canción, mientras visitaban a otra familia. Todos aplaudieron y elogiaron su voz; alguien pronosticó que Didi sería un excelente cantante, pero otros preguntaron quién había escrito una canción tan inquietante y, al escucharlos, sonrió y sintió orgullo al ver que los demás compartían sus inquietudes.

Hacia la medianoche, Didi casi estaba dormido; pero de pronto se sobresaltó; en ese instante, el reloj marcaba casi las cero horas. Puso atención, pero no había nadie; sus padres y sus hermanos mayores se habían ido de fiesta. Sólo quedaban él y los sirvientes, a quienes oía roncar.

Didi bajó lentamente de la cama y abrió sigilosamente la ventana. El viento de la noche era tibio. Constató que, durante la noche de Año Nuevo, la vida era tranquila fuera de casa y que adentro la noche era solitaria. Se quedó absorto e inconscientemente empezó a cantar, como poseído: "...abandonemos [terminemos con] todo lo viejo...".

Absorto,⁴ repetía una y otra vez la frase: "acabemos con todo lo viejo; acabemos con todo lo viejo; acabemos con todo lo viejo; acabemos con todo lo viejo; acabemos; todo lo viejo; todo lo viejo".⁵ Se quedó quieto y, luego, sin pensarlo más, se dirigió al dormitorio de su abuela.

El dormitorio no estaba cerrado; abrió y entró lentamente, sin llamar la atención.

⁴ De acuerdo con las creencias populares indonesias, el vacío mental es una condición propicia para que los espíritus tomen posesión de los individuos; más aún, la posesión es todavía más fácil en el caso de los niños que, como Didi, son dejados solos por los adultos.

⁵ El autor evoca la recitación de un *mantra*, capaz de generar una fuerza sobrenatural, la cual, combinada con la posibilidad de que el personaje central de la historia sea poseído por los espíritus, explica el desenlace de la historia.

Su abuela yacía sobre la cama y dormía boca arriba; su cara expresaba confianza y la piel del rostro daba la impresión de caer hacia los lados. Didi se acercó, la miró con atención y encendió la lámpara para observar mejor la cara de la abuela.

Los huesos saltones y las innumerables arrugas deformaban el rostro de la anciana. Durante algún tiempo, Didi escuchó el fuerte ruido que producía al respirar; después, se sentó para observarla, concentrándose en cada aspiración; sus ojos permanecían fijos y sin parpadear sobre la cara de la abuela. "¿En verdad la gente crece y se hace vieja?", se preguntaba.

De vez en cuando, se acercaba tanto a la anciana que sentía el calor de su respiración. Se dio cuenta que, debido al Año Nuevo, su pelo era cada vez más blanco; deseando ser testigo del crecimiento y del envejecimiento de las personas, calculó el número de arrugas del rostro.

Durante una hora, Didi permaneció allí, soportando con firmeza el cansancio de sus ojos. Pasada la medianoche, se alejó un poco y vio que la cara de su abuela se tornaba rígida, que su pelo emblanquecía más, que las arrugas se multiplicaban y que su respiración era más difícil. Sintió aversión por la anciana, de la cual descendía su padre; pero pensó que, sin ella, seguramente ni su padre ni él existirían.

Didi se acercó. Observó el proceso de envejecimiento desarrollarse ante él; luego, escuchó como si alguien cantara: "...abandonemos [terminemos con] todo lo viejo...".

Didi lloró, pues repentinamente se sintió adolorido y destrozado; debía evitar que su abuela fuera abandonada [acabada] en ese momento; no deseaba que su abuela envejeciera conforme comenzaba el Año Nuevo. Debía actuar, debía tomar una decisión.

Sus ojos escudriñaron la habitación; buscaba algo; finalmente, tomó la almohada, la levantó y la puso sobre la cara de su abuela. “Debo evitar que siga envejeciendo. Debo evitarlo”, decía.

Didi oprimió con fuerza la almohada contra la cara de su abuela, mientras el cuerpo de la anciana se sacudía con fuerza, buscando liberarse; siguió oprimiendo con más energía y subió sobre el cuerpo de la mujer para empujar aún con más fuerza. “Debo evitar que te hagas más vieja; yo te ayudaré abuela”, insistía. La anciana seguía luchando y Didi seguía oprimiendo.

Cuando la mujer dejó de moverse, Didi retiró la almohada y se sentó nuevamente para observarla: su abuela estaba quieta, tranquila, relajada; su cara reflejaba una serenidad eterna; parecía seguir roncando y en su cara ya no era perceptible el proceso de envejecimiento. Las arrugas habían dejado de multiplicarse y el pelo de encanecer. “Y yo ya no necesito cantar ‘...abandonemos [terminemos con] todo lo viejo...’”, dijo, apaciguado.

Después, confiado en la tranquilidad de su abuela, la besó en la frente y apagó la lámpara para que la luz no la molestara; cerró la puerta y volvió a su recámara. Al caminar, le alcanzó el eco de la canción de Año Nuevo:

Vamos, demos la bienvenida al Año Nuevo
cantemos esta canción melodiosa.

Vamos, abandonemos el Año Viejo ...

En la recámara de la abuela de Didi, una mosca se paraba en la fría nariz de la anciana. Al ir entrando suavemente el Año Nuevo en el cuarto, el cuerpo de ella se tornaba rígido (Wijaya, 1994).

La habitación del suicidio

La sala

Piensas que la habitación es verdaderamente pequeña. ¿Tan estrecha como para provocar la congestión de los pensamientos, la obstrucción del aire o el estancamiento de la imaginación?

Te equivocas. La habitación es bastante grande, de alrededor de tres por cuatro metros, suficiente para dar cabida a más de dos personas. Las paredes están hechas de ladrillo y de madera, cubiertas con una pintura blanca que ha comenzado a pelarse y a mancharse. El plafón tampoco es demasiado bajo, sino suficientemente alto para colgar sueños y fantasías. Los pisos de mármol son limpios, bastante sólidos y cómodos para caminar. Dos ventanas, casi del mismo tamaño y cada una con cortinas azules, amplían la pared, una al lado derecho de la puerta de entrada, la otra al lado izquierdo. En la parte superior de una ventana, aparecen, grabados en madera, los nombres del presidente y del vicepresidente.

¿Supones que la habitación está vacía? ¿Tan vacía como para provocar un sentimiento de soledad? Te equivocas. Hay una lámpara; su brillo es suficiente para matar la oscuridad; es lo bastante grande para iluminar todos los rincones de la sala. [También hay] dos sillas de madera, con respaldos sólidos, suficientemente fuertes para sostener el peso de una o dos personas.

En un rincón de la habitación está un armario de madera y, en él, hay tres sombreros, un paraguas y un poco de ropa para los climas caliente y frío, para las temporadas de secas y de lluvias. Un espejo refleja todas las cosas, todos los objetos, incluido el grabado con los nombres del presidente y del vicepresidente.

Un calendario cuelga al lado del espejo; una colección de fechas marca los días y la alternancia del día y de la noche. También hay un sofá no muy grande, una manta y un colchón; son cómodos y permiten al cuerpo eliminar la fatiga al recostarse ya sea durante la mañana, la tarde o la noche.

¿Piensas que no hay libros, fotografías o notas? Te equivocas. En una esquina de la habitación, hay un estante para libros, hecho de bambú. Y, sobre el estante, están alineados libros referidos a la luna, el sol, las estrellas, el amor, los sueños, la esperanza y las historias de viaje. También hay una mesa y, sobre ella, una billetera, un teléfono celular, una foto en un marco de ratán pintado con un barniz brillante (en la foto, todos los rostros sonríen), una pequeña escultura de un pájaro, un vaso de plástico, un portaplumas con varias plumas fuente y algunas hojas de un papel blanco amarillento. Una llave cuelga del cajón del escritorio y, dentro del cajón, hay una agenda. A que no adivinas las direcciones o los nombres de las personas que se encuentran en ella.

La gente

¿Crees que no hay gente, que no hay conversaciones, que él no tenía parientes, que no tenía un amigo o un conocido discreto, hasta el punto en que la soledad devino pesada e insoportable? ¿Consideras que debió abandonar e ignorar este lugar, este edificio, esta sala, esta habitación, pues su quietud hace insoportable vivir allí?

Te equivocas. Frente a la habitación, en la sala, un hombre y una mujer (quizás marido y mujer, tal vez dos amantes, posiblemente tan sólo un par de buenos amigos) hablan

despacio, quizás suponen la secuencia de los acontecimientos. En otra habitación, en el lado izquierdo de la sala, algunas personas preparan el cuerpo de la víctima. En otra sala, arriba de la habitación, se escucha a tres o cuatro personas hablar en voz baja, estoy seguro que hablan de la muerte de la víctima. En otra sala, debajo de la habitación, también escucho la voz de varias personas conversando, quizás especulan sobre la causa o razón del acontecimiento. En el exterior, tal vez desde una casa de culto, se escucha repetidamente el anuncio que proclama esta muerte.

Al lado del cadáver, una mujer, con los ojos hinchados por las lágrimas, sostiene el cuerpo sin vida, llorando como si quisiera que no estuviera muerto. En el sofá, dos adolescentes se abrazan y lloran. En la esquina de la sala, también hay algunas personas en uniforme, sus rostros lucen opacos, sombríos, tristes, como con un sentimiento de pérdida; podría decirse que han sido abandonados. Tú sabes por qué esta mujer abraza el cuerpo de la víctima, por qué los dos adolescentes lloran, por qué los parientes, los amigos o los conocidos han venido y por qué no aceptan esta muerte. Tú sabes por qué todos están allí, al lado de la víctima.

El rostro del difunto

¿Supones que la víctima estaba muy deprimida? ¿Que su carga era muy pesada? ¿Piensas que tenía grandes problemas? ¿Crees que debía estar sumido en una tristeza tan profunda que decidió quitarse la vida? Pero ¿qué pasa con su cara? ¿Con los ojos? ¿Con los labios? Los labios en sí dibujan una sonrisa, una sonrisa fina y leve. Tú bien sabes lo que significan unos labios que esbozan una sonrisa.

Y sus ojos no están ampliamente abiertos, pero las compuertas de sus ojos tampoco

se cerraron completamente, como los de una persona deprimida, preocupada o que soporta una carga muy pesada. Sus ojos están entreabiertos, como una pequeña hendidura que lo conecta con el mundo. Debes adivinar de quién son las caras que se aparecieron por el lugar.

La puerta

¿Se sentía en un callejón sin salida? ¿No tenía forma de salir? Pero ¿y la puerta?, la puerta no está cerrada con llave, siempre está ampliamente abierta, y en la hoja de la puerta no hay cerrojo ni tranca de madera. Y, en el lugar, tampoco hay nada que dificulte salir. La puerta es suficientemente ancha para permitir el paso de una o de dos personas. La puerta permite entrar y salir libremente, pasar de una habitación a la otra sin obstáculos.

¿No tiene sentido? ¿La puerta no conduce a parte alguna? Te equivocas. A la derecha de ella, hay una escalera de madera ascendente; lleva a un patio situado en frente del edificio. Y el patio no está cercado. Nada impide acceder a él desde las calles aledañas. Él podía hacerlo libremente, eligiendo un callejón o las grandes avenidas que van hacia el norte o al oeste, hacia el sur o el este.

A la izquierda de la puerta, también hay una escalera ascendente, hecha de madera y bambú, para acceder a la sala que es bastante grande; desde la sala podía caminar hacia el exterior, a través de los corredores, de las callejuelas o de las calles que conducen a un gran campo detrás del edificio. Desde este campo, es posible acceder a diferentes calles, a diferentes ramales de los caminos, pequeños o grandes, para obtener justo lo necesario de aire fresco o para tener una vista diferente.

La ventana

¿No hay nada por hacer? ¿No hay esperanza? Pero ¿qué pasa con las dos ventanas con cortinas azules? Dos ventanas, abiertas completamente y con cortinas separadas, amplían otros panoramas, otros campos y otras vistas fuera del edificio, fuera de la sala, fuera de la habitación.

Desde la ventana, al lado izquierdo, es posible ver algunos albañiles –*tukang*–⁶ construyendo un edificio, un jardín, con árboles de mango, rambután, guayaba y bananas en pleno florecimiento –y probablemente no antes de dos meses estos– árboles producirán frutos nuevos, un arrozal con *padi*⁷ listo para ser cosechado, un campo de pastoreo, en el que hay algunas cabras apareándose –y quizás en unos cuantos meses tendrán nuevos críos.

Desde la ventana, al lado derecho, el horizonte se extiende en toda su amplitud, tal vez sin límite. Un camino principal divide el horizonte. Un camino principal que ofrece muchos *cecabang* –ramificaciones– del camino que lleva a la ciudad, o a cualquier lugar que se desee. Al lado del camino, se extiende un río no muy grande y con una corriente no muy fuerte, pero que puede llevarte al océano.

⁶ La palabra *tukang* tiene un significado genérico y puede aplicarse a artesanos dedicados a cualquier oficio o a pequeños comerciantes de cualquier clase de mercaderías.

⁷ En indonesio, el arroz es denominado de acuerdo con su estado de desarrollo: la planta es denominada *padi*; seco y sin cáscara recibe el nombre de *beras*; hervido, listo para ser cocinado, es llamado *nasi*.

La segunda ventana también es lo suficientemente amplia para dejar entrar y salir el aire fresco y la luz. De hecho, podríamos decir que sin una lámpara, durante el día, la tarde o la noche, esta segunda ventana ilumina adecuadamente todos los rincones de la sala.

La mesa, la pluma fuente, el papel

¿Crees qué debe haber una nota que nos informe con certeza? ¿Las notas que podrían informarnos acerca de la secuencia de los acontecimientos, que podrían ayudarnos a organizar la secuencia de los acontecimientos, que nos facilitarían hacer conclusiones? Pero ¿cómo, si no hay ni un solo registro? La agenda que yace dentro del cajón de la mesa sólo contiene nombres, direcciones, números telefónicos, horarios. Y unas cuantas hojas de papel de un blanco amarillento yacen sobre la mesa, vacías, limpias, sin trazos. En sus ropas tampoco fue encontrado nada. Sólo unos cuantos billetes en el bolsillo de la camisa, algunas tarjetas de negocios en el bolsillo trasero y una llave en el bolsillo delantero de su pantalón.

El calendario

Estoy seguro que consideras este suceso esclarecido. De seguro piensas que el hecho ya ha sido confirmado. Pero ¿cómo saber si tenía una determinación absoluta? ¿No había señales que garantizaran este acontecimiento? El calendario que cuelga al lado del espejo está limpio, todos los números de las fechas se extienden sobre el papel ilustrado con nubes

y con el sol. No había ningún círculo o una marca sobre una o algunas de las fechas; y, bajo las marcas circulares o del rotulador, había unas cuantas líneas de palabras que muestran un plan, anunciador de que va a suceder un acontecimiento.

Adiós

¿Crees que deberían de existir razones que nos digan algo? ¿Crees que debe haber una causa, una excusa, un factor desencadenante, un detonador, una razón que él ocultaba y que silenciosamente escribiera sobre un pedazo de papel o que deslizase en un sobre? ¿Crees que tuvo alguna razón que comunicó a un amigo o a un conocido, como: “La vida deja de ser bebida durante la jornada” o “la vida sólo retrasa la derrota, nos aleja del amor de la escuela elemental. Hay cosas que son calladas persistentemente y, antes del final, nos damos por vencidos? ¿Crees que debe haber una razón para que todas las preguntas obtengan una respuesta?”.

¿Pero, cómo si yo digo que no ha sido encontrada una razón en absoluto? ¿Qué pasa si no hay ninguna razón en absoluto? En toda la sala de la habitación, nunca se encontró un sobre con excusas o razones que quizás pudieran responder muchas preguntas. Y nunca envió nada a sus parientes, amigos o conocidos. En medio de sollozos y lágrimas, los dos adolescentes sólo murmuran “no dijo nada. Nunca envió ningún mensaje”. Los hombres de uniforme, entre sí, dicen, despacio y con voz apenas audible: “Él nunca dijo que tenía un plan”. En medio de las lágrimas, la mujer tan sólo dice, quizás para ella misma: “Él siempre fue abierto. Nunca mantuvo secretos”.

En efecto, tú –y yo también– en verdad sientes que todo sería más fácil si hubiera una excusa, una causa, una razón, para responder las preguntas ¿por qué? y ¿cuándo? Antes de que él abandonara silenciosamente la vida, sin decir “adiós”⁸ (Rofiqi, 2008).

⁸ En indonesio, para decir adiós son usadas dos expresiones: quien permanece en un lugar específico despide al que parte con la fórmula *selamat jalan*, que puede traducirse como: “que tengas un buen camino” o “una buena jornada”. En la historia, se supone que el suicida parte de este mundo sin decir adiós a quienes permanecen en él; de allí que la historia termine con la segunda fórmula *selamat tinggal*, utilizada por quien parte y que significa: “que tenga una buena estancia”. Ahora bien, esta segunda fórmula se presta para un sutil juego de palabras: *tinggal* significa “residir” o “vivir” en un lugar determinado, pero con el prefijo *men-* deviene el verbo *meninggal*, o sea, morir; la fórmula de despedida *selamat tinggal* también evoca el deseo de una buena muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- BIBLIA DE JERUSALÉN, 1998, México, Editorial Porrúa, Colección Sepan Cuántos, 500.
- ENGELS, Friedrich, 1964 [1878], *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, versión española y prólogo de Manuel Sacristan Luzo, México, Editorial Grijalbo [1ª ed. en alemán, 1878].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1982 [1807], *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag [1ª ed. en alemán, 1807].
- MAALOUF, Amin, 2001, *Les identités meurtrières*, Paris, Poche.
- MAO TSE-TUNG, 1972 [1968], “Sobre la contradicción”, *Obras Escogidas*, tomo 1, Pekin, Ediciones en Lenguas Extranjeras, pp. 333-370 [1ª edición, 1968].
- ROFIQ, Zaim, 2008, *Kamar Bunuh Diri*, en Koran Tempo, Jakarta, 22 de junio. URL: <<http://crimsonstrawberry.-wordpress.com/2011/08/06/kamar-bunuh-diri/>>.
- WIJAYA, Putu, 1994, “Tahun Baru”, *Blok*, Jakarta, Panerbit PT Pustaka Firdaus.

MORIR EN EL SIGLO XVII. REPRESENTACIÓN DEL OCASO DE LA VIDA TERRENAL ENTRE LOS TESTADORES DE LA VILLA DE TOLUCA

GERARDO GONZÁLEZ REYES

¿Cuál fue la última imagen que percibieron tus ojos?
¿Cuál fue tu último pensamiento?

Ángel González Reyes (1972-2012)
In memoriam

En el otoño de 1655, Gerónimo de Ledesma, vecino de la villa de Toluca, acaudalado comerciante de origen peninsular, dueño de ganados mayores y menores, y con fuertes intereses en distintos ranchos y haciendas de la comarca, se encontraba acosado por una grave enfermedad que lo tenía postrado en cama hacía más de un año y medio. En tres momentos anteriores a 1655 había solicitado la presencia de un escribano y testigos de calidad para registrar los detalles de sus últimas voluntades. En cada evento había sido enfático respecto al destino de sus bienes materiales, el pago de sus deudas y el cobro a sus deudores. Como administrador hábil, llevaba una cuenta minuciosa de su caudal que a toda costa deseaba poner bajo resguardo. Incluso, su espíritu comercial quedó manifestado cuando solicitó por sepultura un sitio ubicado en el interior de la iglesia y convento de San Francisco de Toluca, “de la reja para adentro”, a cambio

de entregar 150 pesos de limosna al padre guardián, acotando que si el ministro no aceptaba el ofrecimiento se le diesen 50 pesos más, es decir, 200 pesos en total (anexo 1, T88, f. 91r).¹

En los tres testamentos sucesivos advertimos algunas variaciones respecto a su sentido y finalidad. En el primero, redactado en abril de 1654, Ledesma señaló que en la confección del protocolo le movía el deseo de poner su alma en carrera de salvación; casi seis meses más tarde, en octubre de ese mismo año, en una ampliación de su testamento, invoca a la virgen María como su abogada e intercesora para el perdón de sus pecados, y enfatiza que el descargo de su conciencia lo había condu-

¹ En adelante se indica, entre paréntesis, el número del testamento, el cual corresponde al número incluido en el anexo 1 (al final de este capítulo). Por ejemplo, el testamento 88 es T88 y tiene como número de folios 211r-215r.

cido a redactar su testamento. Finalmente, un año y medio después del primer testamento, es decir, en octubre de 1655, manifestó su temor por la muerte, en especial la hora incierta de su llegada, por lo que deseaba estar prevenido con “testamento y última voluntad” (T88: 211r). ¿Acaso aquellas modificaciones se debían a que su estado físico, cada vez más deteriorado, lo había hecho proclive a tomar en serio la doctrina de la época que enfatizaba los peligros de una muerte repentina, la necesidad del desapego por los bienes materiales amasados, y la erradicación de los vicios acumulados mediante la absolución temporal de sus pecados?

Sin duda el testamento de Ledesma, sin ser excepcional, revela el conjunto de prácticas de los testadores de la época, relacionados con los mecanismos para la salvación del alma. Así, por ejemplo, al margen de la conocida misa de cuerpo presente, o de las diferentes celebraciones del novenario de difuntos, encontramos que Gerónimo comprometió a sus albaceas para que luego de su fallecimiento mandaran decir 600 misas rezadas por su alma, 60 por las de sus padres y abuelos, 20 más por las ánimas del purgatorio, esto es un total de 680 misas por las ánimas (T88: 90r-v). Llama nuestra atención en este punto cómo a escasos cinco días del primer registro de su testamento, el 29 de abril de 1654, Gerónimo enmendó la cantidad de sufragios, es decir, de las 600 misas por su alma pasó a 1200; de las 60 dedicadas a sus ascendientes incrementó el número a 1060; mientras que las dedicadas a las ánimas del purgatorio se mantuvieron tal y como lo estipuló en un primer momento (T88: 113v). Para satisfacer esta manda, Ledesma fundó una capellanía con un capital de dos mil pesos impuestos sobre ciertas haciendas, de manera que los réditos servirían para el mantenimiento del capellán, encargado de ce-

lebrar las misas rezadas, “una cada semana el sábado” (T88: 213r).

De una simple operación, consistente en la multiplicación del número de misas (2280) por las condiciones de su realización –una por semana–, resulta que durante unos 40 años la memoria de Ledesma estaría presente entre sus herederos. Desde luego, este es un ejemplo extremo respecto al número de misas por el ánima de un difunto, de sus ascendientes o de las del purgatorio, pues en el corpus documental aquí abordado hemos encontrado otros casos en los que el testador sólo impone a sus albaceas el deber de pagar seis misas por su ánima. Se trata de Martín de Menchaca, un criollo vecindado en Toluca, dueño de una recua con un capital de dos mil pesos al momento de su primer matrimonio. Es posible que el negocio de la arriería no fuera tan rentable para él y que incluso el fallecimiento de su esposa le haya llevado al declive. De su segundo matrimonio sólo habla de la posesión de un patrimonio modesto, consistente en las casas donde vive en la villa, y 400 pesos de oro común (T60: 38r-v). ¿Acaso en este ejemplo la austeridad del caudal de Menchaca y la posible sencillez de su vida influyeron en la aparente despreocupación por asegurar un número elevado de sufragios que le ayudarían en la salvación de su ánima?

En fin, entre los millares de misas solicitadas por Ledesma y la cifra pírrica de Menchaca, destacan los centenares de sufragios solicitados por el resto de los testadores de este periodo, aspecto que sin duda amerita ser explicado más adelante. Por lo pronto, importa destacar que no sólo los sufragios se dedicaban al ánima propia, a las de los ascendientes o a las del purgatorio, sino que una mujer piadosa como Francisca Muñoz, vecina de la jurisdicción de Metepec –y esposa legítima de Lázaro García, mayordomo mayor de las

haciendas del conde de Santiago Calimaya—, registró en su testamento, redactado el 20 de febrero de 1638, que para salvar su alma era necesario celebrar misas de devoción: 10 misas en el altar del perdón de la catedral de México, cuatro misas al padre seráfico San Francisco, otro tanto al bienaventurado San Nicolás de Tolentino, igual número al bienaventurado San Agustín, al patriarca San Joseph, al glorioso San Antonio de Padua, al glorioso San Diego, a Santa Teresa de Jesús, a Santa Gertrudis y a Santa Clara del Monte Falcón (T30: 174r-v). ¿Por qué, en este caso, frente a su inminente deceso, la testadora recurre a una parte de la pléyade de santos como sus intercesores?

Los tres ejemplos hasta aquí reseñados plantean una serie de interrogantes que intentaremos responder en las siguientes líneas. Por ejemplo: ¿Además de la enfermedad, de qué morían las personas en el siglo XVII? ¿Por qué la ausencia de una preparación para la buena muerte se vinculaba con la perdición del alma? ¿Mediante qué fórmulas y disposiciones legales se identifican las diferentes etapas del ritual mortuorio? ¿Será posible entrever en algunas frases de los testadores algunas emociones y sentimientos inducidos por la muerte inminente?

Cabe aclarar que la problemática, el área de estudio, la temporalidad y el conjunto documental conformado por los testamentos aquí examinados han sido materia de análisis entre los estudiosos que nos han antecedido en esta tarea, entre los que destacan Hilda Lagunas, quien exploró las actitudes de los hacendados del valle de Toluca frente a la muerte entre los siglos XVI al XVIII (Lagunas Ruiz, 1993, 2005). Nadine Béligand, en un estudio pionero sobre la historia del sentimiento, revisa sus diversas expresiones entre las familias españolas, criollas, mestizas y mulatas de la villa de Toluca, entre 1650 y 1670 (Béligand, 2009).

Por su parte, María Elena Bribiesca propone una explicación sobre la emergencia de la religiosidad popular experimentada entre los testadores de la villa de Toluca entre los siglos XVI y XVII (Bribiesca, 2010).

En suma, de los vecinos o residentes permanentes de la villa de Toluca y su extenso valle, y de los estantes que, por razones de negocios o intereses familiares estaban de paso en la villa y en el valle, y que, por razones de su salud deteriorada registraban su memoria testamentaria ante la autoridad local, nos ocuparemos en las siguientes líneas. Una inspección a los registros de sus últimas voluntades servirá como puerta de acceso para conocer sus visiones en torno a la finitud de la vida terrenal y sus preocupaciones espirituales sobre el destino del alma después de la muerte.

EL CORPUS EN CUESTIÓN

El cuestionario del que partimos se vincula directamente con el tipo de fuente empleada en esta investigación, es decir, los registros de las últimas voluntades. Luego de una búsqueda exhaustiva en la sección histórica del Archivo General de la Notaría 1 de Toluca, encontramos que han subsistido 269 testamentos que cubren el periodo de 1601 a 1698; en su mayoría se trata de memorias testamentarias, aunque también encontramos tres casos consignados *in articulo mortis*, dos de tipo cerrado y dos mancomunados, es decir redactados en pareja.

Los testadores: calidad y lugar de procedencia

En el anexo 1 (al final de este capítulo) se encuentra la muestra de testadores selecciona-

dos, con algunas de las variables que nos dan una idea de su origen geográfico, calidad y condición social. En los cuadros 1 y 2 se indica la calidad a la que pertenecen los testadores así como el lugar de residencia en el momento de dictar el testamento.

Como se puede advertir en el cuadro 1, los testadores son criollos en su mayoría (61%); le siguen en relevancia los peninsulares de la villa. El número de testamentos de mestizos y mulatos es muy bajo.

Aunque haya un predominio de criollos avecindados en la villa, también ubicamos a personas procedentes de diferentes pueblos del valle o de haciendas establecidas en la comarca, inclusive algunos eran originarios de la ciudad de México (cuadro 2).

Para esta investigación, se tomó una muestra de cien testamentos, de los cuales 34 corresponden a mujeres –aunque otras dos aparecen en compañía de sus esposos– y 66 hombres. El criterio para seleccionar la muestra consistió en identificar los testamentos cuyo contenido era el más elocuente en las cláusulas declaratorias como en las decisorias. Las primeras contienen el preámbulo, declaración de fe, protección del alma y la invocación a diversos intercesores. En las segundas encontramos la elección de mortaja, el lugar de enterramiento, las clases de honras fúnebres, sufragios, ofrendas, limosnas, mandas piadosas, la elección de albaceas y la designación de los herederos (Martínez Gil, 2000 [1993]: 515).

Somos conscientes de que, a diferencia de otros estudios relacionados con la misma temática, cuyas muestras se contabilizan en millares (Zárate Toscano, 2000: 21-23 y 25), la nuestra es modesta y no tiene la intención de exhibirse como representativa de algún sector en especial. Por el contrario, nuestros testadores conforman una sociedad hetero-

Cuadro 1. Calidad de los testadores

Calidad de los testadores	Porcentaje
Criollos	35
Criollos (estantes)	5
Criollos (vecinos)	21
Peninsulares	16
Peninsulares (estantes)	3
Peninsulares (vecinos)	17
Mestiza (vecina)	1
Mulata	1
No especificado	1

Fuente: Anexo 1.

Cuadro 2. Lugar de residencia de los testadores

Lugar de Residencia	Porcentaje
Almoleya	4
Calimaya	3
Capulhuac	3
Ciudad de México	7
Cuauhtitlan	1
Ixtlahuaca (J)	2
Ixtlahuaca (JP)	2
Ixtlahuaca (Pr)	2
Ixtlahuaca (Va)	2
Ixtlahuaca (Ve)	1
Lerma	5
Malacatepec	1
Malinalco	1
Metepec	15
Ocoyoacac	1
Otzolotepec	2
Temoaya (Hacienda las Trojes)	1
Texcalyacac	2
Toluca (J)	1
Toluca (Va)	34
Xalatlaco	1
Xiquipilco	2
Xocotitlán	1
Zinacantepec	6

J: Jurisdicción; JP: Jurisdicción y Partido; Pr: Provincia; Va: Villa; Ve: Vecina(o).

Fuente: Anexo 1.

génea, propia de una villa novohispana en formación, compuesta por mercaderes (26%), labradores (17%), hacendados (8%), clérigos (8%), funcionarios civiles (escribano, alcalde, corregidor: 4%), administradores de haciendas y carnicerías (3%), viudas dedicadas a administrar los pocos bienes heredados (19%), o mujeres casadas que, agobiadas por la enfermedad, están próximas a fallecer (15%).

La edad de los testadores

Como siempre, es de lamentar la limitación de nuestras fuentes respecto a un asunto tan fundamental como la edad de los testadores. No obstante, sabemos por otros indicios, como la legislación en la materia, que para testar se debía tener cierta edad. Así, por ejemplo, un mozo de catorce años o una doncella de doce años estaban impedidos legalmente para hacerlo porque dependían totalmente del *pater familias* (*Siete Partidas*, 2008 [1807], tomo III, Partida 6^a: 366). En contrapunto, a partir de esa edad se podía cambiar de condición social pues, en los parámetros de la época, era el momento idóneo para contraer nupcias, “aunque para efectos legales hombres y mujeres adquirirían la mayoría de edad al llegar a los 25 años” (Gonzalbo Aizpuru, 2009: 127-129). Si éste era el caso, a partir de entonces, la nueva pareja contaba no sólo con la bendición eclesiástica y las congratulaciones de la parentela, sino también con cierto capital que podía emplearse como dote y eventualmente registrarse en un protocolo documental.

Por otro lado, también se debe advertir el poco interés o cuidado de la gente por llevar un registro preciso de su longevidad. Hay casos reveladores en los que, frente a la necesidad de referir la edad de los testigos en cualquier querrela, éstos no saben con cer-

tidumbre su edad, por lo que la autoridad se concreta a registrar: “parece de [tantos] años poco más, o poco menos”, lo cual indica que la apariencia física era un elemento para calcular la edad de la persona. La ausencia notable de este dato hace valorar aún más los escasos informes que logran filtrarse ocasionalmente en los testamentos para indicar la edad de los moribundos o de los legatarios. En el primer caso, por ejemplo, Juana de Medina, natural de la ciudad de México, avecindada en San José de Toluca desde hacía muchos años, declaró en 1658 que, en su condición de viuda y padeciendo cierta enfermedad, redactaba su testamento “respecto de [su] mucha edad y deseando disponer las cosas de [su] conciencia” (T89: 204v). En el segundo caso, Leonor de Espinosa, viuda, vecina de Zinacantepec, declaró en su memoria haber procreado dos hijos. Al momento de testar, el mayor tenía 30 años y la menor 27. Es probable, entonces que la edad de Leonor oscilara alrededor de los 50 años, es decir se trataba de una mujer “vieja” para su época. Aun así, encontramos otro dato revelador sobre el particular. Entre sus bienes se cuenta a una negra nombrada Lucía, “muy vieja que tendrá sesenta años” (T98: 257r). Según lo anterior, la gente de esta época tenía claridad respecto a los parámetros que distinguían lo viejo de lo muy viejo; desde luego el criterio era relativo, pues dependía de las condiciones de vida de las personas para establecer su “edad social”.

Las causas de la muerte

Para empezar, hemos de acercarnos a las causas de muerte identificadas en el siglo XVII. Los testamentos advierten al menos tres motivos de los decesos en aquel tiempo: enfermedad (96%), vejez (3%) y homicidio (1%). Las

dos primeras ampliamente evidenciadas en los testamentos y la última en los expedientes judiciales de la época. De las tres, quizá la más temida era la muerte violenta o repentina porque, al imposibilitar el auxilio espiritual y el descargo de conciencia facilitados por un clérigo y un escribano público respectivamente, el ánima quedaba en una etapa de indefensión que colocaba a quienes la padecían en un estado de angustia por el miedo al infierno, temor que era alimentado constantemente a través de la predica de los ministros del culto (Lugo Olín, 2016: 30-32).

En todos los casos aquí examinados, un rasgo de la proximidad de la muerte lo constituía la enfermedad. Así, resulta significativo que el 96% de los testadores manifiesten padecer alguna enfermedad y que ésta se asocie de manera instintiva con el próximo fallecimiento. En las sociedades europeas de Antiguo Régimen, las enfermedades como la peste causaban una muerte repentina y salvaje (Le Goff y Truong, 2005 [2003]: 89); en el contexto novohispano del siglo XVII, la viruela provocó los mismos estragos sobre la población. En el caso del valle de Toluca, un fenómeno similar produjo la misma reacción. Las frecuentes epidemias, en especial las de *cocoliztli*, cuya sintomatología se expresó a través de fiebre hemorrágica viral (Malvido y Viesca, 1985: 27, 31-32), ocurrieron primero en 1576, luego se sucedieron en distintos intervalos entre 1629-1634, 1641-1643, y finalmente durante los años 1692-1693 (Béligand, 2017-2018: 299, 317-318) y, al combinarse con las enfermedades pulmonares provocadas por el clima frío de la región, fueron el azote de los novohispanos.

En efecto, las crisis demográficas del siglo XVII resultaron de la combinación de desequilibrios de origen epidémico y dificultades de subsistencia que afectaron en mayor medida

a la población nativa debido a la insuficiencia de defensas inmunitarias (Béligand, 2017-2018: 317). De manera que, a lo largo del siglo XVII, ocurrió una combinación de tifo, viruela y varias “pestilencias” que derivó en una notable reducción demográfica. Por ejemplo, en el primer caso, los especialistas concuerdan en señalar que, de los tres tipos de tifus existentes, el tifus exantemático fue el de mayor difusión entre la población indígena; se trataba de una enfermedad infecciosa causada por bacterias rickettsias, cultivadas dentro de células vivas, en este caso de los piojos que son los vectores de la enfermedad (Molina del Villar, 2006: 132-139, 154; Gallardo Hurtado y Osornio García, 2009: 217).

Es de recordar también que el clima y la densidad demográfica contribuyen a acelerar la propagación de la enfermedad. Resulta claro entonces que para los diferentes asentamientos del valle de Toluca, ordenados, congregados y ubicados a una altitud promedio de 2600 m. s. n. m., donde el clima gélido de la Sierra Nevada era la constante a lo largo del año, las prendas de lana eran la mejor opción para protegerse del invierno prolongado, lo cual favoreció la reproducción de piojos y pulgas, los principales agentes del contagio del tifus que fácilmente se prodigaron de casa en casa.

Desde luego, reconocemos que en términos cuantitativos, la población no india del valle de Toluca fue la menos vulnerable a infecciones eruptivas como viruela y sarampión, lo que derivó en una estabilidad relativa durante el periodo de 1648 a 1690 (Béligand, 2017-2018: 303, 318); a pesar de ello, no se descarta la posibilidad de que la amplia circulación de gentes y bienes a lo largo y ancho de la red comercial tejida en torno a la ganadería, agricultura y minería, propias de los distintos paisajes de este espacio, influyera en el contagio

ocasional, manifiesto en padecimientos como el llamado tabardillo. En el siglo xvii, el tifus era identificado entre la población como tabardillo (Martínez Gil, 2000 [1993]: 116), se le consideraba un mal peligroso, y entre sus manifestaciones visibles estaban la aparición de manchas o exantemas en la piel de color leonado, negro y colorado (Covarrubias Orozco, 1995 [1611], vol. 2, f. 184v). Es de lamentar que la documentación analizada guarde silencio respecto a los padecimientos de los testadores; tan sólo en un caso, el de Juan Pérez Melo, se ha encontrado una referencia explícita a los síntomas de la enfermedad (T67: 98r). Pérez Melo, estante en su hacienda y trapiche ubicado en el valle de Quencio, provincia de Tuzantla, al sentirse enfermo mandó traer al médico más cercano. Luego del reconocimiento físico, el facultativo diagnosticó tabardillo como la causa del malestar, y “habiéndole hallado con mucho riesgo de la vida le aconsejó dispusiere las cosas del descargo de su conciencia” (T67: 101v-102r). Mientras el escribano público llegaba para registrar la última voluntad del enfermo, el médico le practicó una sangría en el brazo derecho para aliviar el dolor corporal. Sin embargo, al poco tiempo Pérez Melo falleció, alcanzando únicamente a dejar una carta poder para que su esposa dispusiera los arreglos espirituales y materiales de su marido (T67: 98r y 100v).

Además de las erupciones corporales, el tabardillo se manifestaba a través de fiebre alta, escalofríos y dolores de cabeza. Un indicio del padecimiento del tifus se encuentra registrado en las frases elocuentes recogidas por los escribanos quienes, en alusión directa al estado del moribundo, anotaron: “no firmó por la gravedad de su enfermedad”, “no firmó por temblarle la mano”, “no firmó por temblarle mucho la mano”. Son los casos de Francisca de Vargas (T75: 91r-93v), Fran-

cisco de Zavala (T33: 33r-34v), María de Salbago (T10: 168r-170v), Pedro de Quiroz (T35: 213r-214v), Leonor de Espinosa (T98: 256r-258r), Alonso Hernández (T6: 197r-199v), Gerónimo de Ledesma (T88: 211r-215r), Francisco de Mercado (T39: 35r-36r) y José de Vargas (T25: 15r-16r).

Se ha señalado también como causa de muerte al padecimiento sifilítico. Crosby ha dedicado un capítulo completo a su naturaleza y difusión y ha llegado a la conclusión que los europeos fueron el principal blanco de esta afección, relacionada con su dinámica actividad sexual (Crosby, 1991 [1977]: 130-164). En el caso novohispano, el primer siglo de contacto fue testigo de la amplia libertad en esta materia. El elevado número de casos detectados determinó que, en fecha temprana, hacia 1539, se atendiera la necesidad de fundar un lugar especializado para su tratamiento: el Hospital del Amor de Dios. Precisamente desde este lugar, a principios de 1637, el peninsular Pedro Tomás Vallesteros redactaba su testamento presintiendo su próximo fin (T49: 26v-28r). Como hombre soltero, dedicado al comercio de telas al menudeo, es probable que en alguna de sus aventuras se haya contagiado, dado que tiempo después ingresó al hospital de las bubas para que los médicos lo trataran de aquella enfermedad.

La vejez se advierte también como segunda causa de muerte entre los testadores. Los especialistas en el estudio de la familia y lo cotidiano han encontrado que aquella categoría constituye un referente cultural heterogéneo; esto significa que las diferentes representaciones generadas en torno de la vejez dependen de los parámetros que cada sociedad tiene respecto a la expectativa promedio de vida. Así, por ejemplo, en el Antiguo Régimen una persona de 40 años era considerada anciana (Elias, 2009 [1982]: 27; Gonzalbo

Aizpuru, 2009: 153-162). Los que rebasaban esa edad eran dignos de admiración, y en ocasiones eran motivo de temor por haber alcanzado una edad superior a lo común.

Por lo que toca a la muerte violenta, sólo hemos encontrado un caso referido en los testamentos. Es claro que la muerte accidental no permitía disponer los asuntos espirituales, ni hacer el recuento material correspondiente, pero en las situaciones excepcionales, como la que a continuación se comenta, los datos registrados en la memoria testamentaria nos muestran una cara del mundo rural novohispano y de los peligros asociados con ciertas actividades. Es el caso del peninsular Juan de Campos. A mediados de 1631, redactó su testamento como previsión de lo que pudiese ocurrir, pues se encontraba “indispuesto por una herida” provocada durante una de sus travesías como transportador de mercancías, entre las que se cuentan barriles de vino, tocinos de Toluca y loza de Puebla (TII: 36v). Su recua constaba de 22 mulas aparejadas, al menos la que tenía en Toluca al momento de registrar su testamento. Su radio de acción se prolongaba desde la villa de Toluca a las ciudades de México y Puebla, incluso a Celaya y Colima. Aunque no haya referencias respecto a qué o quién le provocó la herida, el hecho de testar y disponer minuciosamente sobre la suerte de sus bienes materiales revela el temor por su eventual fallecimiento y, desde luego, también por la perdición de su alma y de sus bienes.

Es probable que, para conjurar la muerte repentina, los novohispanos hayan recurrido a una práctica de uso extendido entre sus pares peninsulares, consistente en la portación de nóminas, alrededor del cuello, en las que se contenían oraciones para evitar la muerte violenta (Martínez Gil, 2000 [1993]: 150-151).

Si la vida se manifestaba en el marco de cierta temporalidad y se medía por los días,

los años y los acontecimientos significativos de los testadores, la muerte también ocurría en un entorno regulado por ceremonias y ritos dispuestos por la liturgia tridentina. Veamos algunos de ellos.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA MUERTE BARROCA: RITUALES, FÓRMULAS Y DISPOSICIONES DE LOS MORIBUNDOS

Hasta aquí hemos visto cómo el padecimiento de algún mal severo influyó en las personas para ordenar sus asuntos espirituales y materiales, mediante el recorrido de su memoria y el registro de sus últimas voluntades. Sabemos que en la mayoría de los casos, luego de la redacción del testamento, sobrevenía la agonía, el deceso, el funeral y la inhumación del cadáver (Martínez Gil, 2000 [1993]: 366-459). En este apartado, nos interesa enfatizar algunos aspectos del ceremonial de la muerte barroca enunciados de manera explícita en los testamentos, entre ellos: la confesión, la designación de intercesores espirituales, la elección del lugar de sepultura y la celebración de sufragios por las ánimas.

La confesión

Independientemente de las condiciones y circunstancias del fallecimiento, la finitud de la vida terrenal provocaba una angustia inusitada debido a la creencia generalizada de la naturaleza pecaminosa del cuerpo que imposibilitaba la salvación. En efecto, a lo largo del siglo xvii, el discurso emanado del Concilio de Trento caracterizó a la vida como una lucha permanente contra el pecado y la tentación. Aunque, para librar las batallas, los hombres contaban con las armas de la fe, las obras

piadosas, ascéticas y morales, resultaba que, al final de la vida, el alma de los contendientes estaba condenada a permanecer en el purgatorio para redimirla de la mácula adquirida en su experiencia terrenal (Lugo Olín, 2016: 30). El tiempo de estancia en “el tercer lugar” dependía del tipo y la recurrencia de pecados cometidos en vida, pero existía la posibilidad de reducir el trance mediante dos procedimientos: la confesión ante un ministro eclesiástico con la intención de obtener la absolución parcial de los pecados, y la ejecución de sufragios por el ánima propia, por la de los ascendientes, y por las ánimas del purgatorio.

A través de la confesión se aseguraba la reconciliación con Dios, por ello era necesario reconocerse como pecador y estar preparado en todo momento para el eventual deceso (Lugo Olín, 2016: 29). El antecedente inmediato de esta idea lo encontramos en el Concilio de Trento. En su sesión XIV se decretó la necesidad de la confesión de los feligreses, por lo menos una vez al año, especialmente durante la cuaresma (Concilio de Trento, 1787 [1564]: 161). Por lo que respecta a los sufragios, hallamos que las oraciones de los deudos, las misas por el alma del difunto y por las ánimas del purgatorio se encargaban de reducir la estancia en el tercer lugar, el cual adquirió un interés renovado luego de que se decretara su existencia en la sesión XXV (Concilio de Trento, 1787 [1564]: 354-360; Ariès, 2008 [1984]: 38-39; Rodríguez Álvarez, 2001: 39; Lomnitz, 2006 [2005]: 213-215; Von Wobeser, 2011: 177-182).

Lamentablemente por diversas circunstancias, entre las que se encuentran la insuficiencia de confesores o la lejanía de la residencia del moribundo respecto a un monasterio o parroquia, no todos podían acceder al beneficio del auxilio espiritual que proporcionaba una esperanza de salvación. En este

contexto, es posible que la muerte repentina, los decesos por enfermedad y por vejez, hayan generado en el imaginario colectivo una angustia de tal magnitud que se refrendaba incluso en el momento mismo de la redacción del testamento, cuando en una de sus cláusulas se advertía: “temiéndome de la muerte que es cosa natural y cierta a toda criatura viviente y la hora de ella incierta queriéndola prevenir con descargo de mi conciencia...”.

El temor a lo desconocido como método de divulgación de la doctrina posttridentina, tuvo su mejor expresión en los *novísimos*, un conjunto de tratados sobre la muerte, el juicio, el infierno y la gloria (Lugo Olín, 2016: 30-32). La amplia difusión del primero y el tercero se encargaron de avivar el miedo por la perdición del alma, aunque también debemos reconocer que el manejo del miedo por parte del clero se matizaba mediante los múltiples esfuerzos de los ministros del culto para ofrecer tranquilidad y serenidad a sus feligreses mediante distintos mecanismos de la retórica cristiana como la misericordia de Dios, la promesa de una vida eterna después del juicio final, o el papel intercesor de los santos (Lomnitz, 2006 [2005]: 149-150). En suma, el deceso ocurrido al margen del auxilio espiritual que procuraba la absolución parcial de los pecados era muy temido. Aquella supuesta familiaridad con la muerte de la que nos habla Philippe Ariès (2008 [1984]: 28, 36), basada en el sentimiento colectivo del “destino común”, parece muy distante en el caso novohispano. Por el contrario, en la serie documental aquí analizada advertimos que en el contexto de la enfermedad, y en especial en la agonía, afloraban temores frente a lo desconocido. Insistimos, más allá de la simple retórica manifiesta en las cláusulas declaratorias de los testadores cuando se asienta de manera reiterada: “temiéndome de la muerte que es cosa natural”, el orden de ase-

veración indica el predominio del miedo antes que la aceptación del precepto de la naturaleza.

La redacción de una memoria testamentaria implicaba el desahogo de la conciencia del testador mediante la confesión. Sabemos que esta práctica se inscribe en la larga duración y que, en su versión medieval, existían al menos dos confesiones: la primera, referida por Philippe Ariès, tiene por objetivo la obtención de la absolución o indulgencia (Ariès, 2008 [1984]: 94), mientras la segunda, de carácter laico, se registra en los testamentos a manera de “descargo de conciencia” (Delumeau, 1992 [1990]; Le Goff, 2003). En el contexto que nos ocupa, y como una manera de prevenir la muerte repentina, la Iglesia novohispana recomendó ampliamente el sacramento de la reconciliación por lo menos una vez al año (Von Wobeser, 2011: 55). Tenemos conocimiento que esta práctica se aconsejaba especialmente en las artes de bien morir (Martínez Gil, 2000 [1993]: 360-364) y que los novohispanos procuraban atender esta prescripción sobre todo en el contexto de la muerte inminente (Zárate Toscano, 2000: 201-203; Rodríguez Álvarez, 2001: 79-81).

Si tomamos en cuenta que en las sociedades de Antiguo Régimen el moribundo estaba acompañado de su parentela para procurarle los cuidados necesarios, entonces se debe considerar que, a reserva de la confesión privada ante un ministro del culto, o el descargo de conciencia frente al escribano, es posible hablar de un momento íntimo donde se involucraban a los parientes más cercanos con la intención de hacer revelaciones puntuales a la esposa, el esposo, los hijos, o los hermanos (Zárate Toscano, 2000: 200). No necesariamente en ese orden, sino que dependiendo del tipo de relación afectiva que el enfermo o el moribundo tuviese con cada uno de ellos, de las circunstancias que le rodeaban, y del tipo

de deudas o agravios que desearan saldarse en los últimos momentos, es como se manifestaban estas confidencias frente a la parentela.

No sabemos en qué momento ocurría aquella conversación reservada, pero algunos indicios se advierten en los poderes testamentarios cedidos *in articulo mortis*. Citemos el caso de Ana Pérez de Betanzos, una viuda desconsolada, que repite en trece ocasiones la fórmula: “me comunicó”, para hacer referencia a las voluntades de su esposo fallecido, Juan Pérez Melo (T67: 106r-111r; anexo 1, nota 6). Una de las disposiciones de la memoria redactada por Ana, en septiembre de 1637, por ejemplo, resulta muy elocuente a propósito de la confidencia que le hizo su marido. “*Item me comunicó que Joan Pérez que al presente está en mi compañía era su hijo natural por haberlo habido en mujer soltera*” (T67: 111r; anexo 1, nota 6). La revelación de Pérez Melo resalta la sinceridad en vísperas de su muerte. Su desahogo circunstanciado, digamos íntimo, formaba parte de lo que en su momento se identificaba como el “descargo de conciencia”, con miras a la obtención del perdón de la esposa y del hijo natural, a quien por cierto le dejó un legado de 300 pesos, como una manera para que éste pudiera iniciar su vida ya sin el respaldo paternal.

Los intercesores espirituales

Hablemos ahora de otro tipo de auxilio, más simbólico que material: la designación de intercesores espirituales que formaba parte de las prácticas para lograr una buena muerte. De la pléyade de abogados destaca la virgen María. Su invocación durante el tránsito hacia la muerte tenía especial relevancia por su principal atributo: era la madre del redentor y por ello gozaba del derecho de precedencia

para ser escuchada por su hijo. En consecuencia, en el terreno simbólico, su intercesión aseguraba de alguna manera la salvación del ánimo del moribundo (Gonzalbo Aizpuru, 2009: 344).

A medida que avanza el siglo barroco se asiste a la presencia de otras entidades protectoras. Hacia 1619, por ejemplo, María de la Borda invoca a san Francisco, a san Nicolás de Tolentino y a san Diego (T28: 57v). El tratamiento que les da es el de los bienaventurados, es decir, los que gozan de la presencia de Dios en el cielo. Esta condición bien pudo parecer suficiente a la testadora para obtener el perdón de sus posibles culpas y pecados.

A partir de la segunda década del siglo XVII, san José se incorpora también a esta “barra de abogados” e intercesores. Él recibe el título de patriarca junto con otros como san Juan Bautista, san Pedro, san Pablo, san Antonio de Padua y santa Clara del Monte Falcón (T16: 14v; T54: 82r). Una novedad es la presencia del “Ángel de la Guarda”, sobre todo en los testamentos redactados en la tercera década de aquel siglo (T91: 61r).

La última morada

Otro aspecto del ceremonial de la muerte barroca se relaciona con el lugar elegido para servir de última morada a los testadores. Hemos encontrado casos en los que algunas familias toluqueñas, probablemente las más añejas y encumbradas, reservaron ciertos espacios dentro de la iglesia del convento de San Francisco para que sirviesen de sepulcros a su parentela. Es el caso de la viuda Ana López quien, en julio de 1654, manifestó su deseo de que su cuerpo fuese sepultado en la iglesia parroquial y convento del seráfico padre San Francisco, en la sepultura que tenía señalada

“con patente de los prelados”, debajo del arco toral, al salir de la sacristía, donde estaban enterrados sus padres y su marido (T87: 96v).

Las capillas también fueron los sitios más comunes para servir de última morada. Una testadora fue puntual al indicar: “en la capilla mayor, delante del Santísimo Sacramento” (T70: 82r); otra más agregó, “en la capilla mayor, al fondo del Evangelio, en el altar que llaman de San Miguel donde está enterrado Miguel González, mi padre” (T69: 72v). En otros ejemplos, la elección del espacio mortuario es aún más precisa y cargada de simbolismo. Están los que solicitan una sepultura “junto a la pila de agua bendita” (T77: 77v); en este caso, sabemos que el poder de las aguas lustrales en la tradición cristiana limpiaba el pecado y promovía el renacimiento a la vida nueva, de tal suerte que la testadora vio en esta asociación la posibilidad de purgar sus culpas. Hay casos también en que un testador solicitó ser enterrado “debajo del púlpito” (T82: 24v), sin duda, con la clara intención de beneficiarse de las oraciones, sermones y responsos que desde ese lugar se hacían.

Los sufragios y el anhelo de salvación

Durante el siglo XVII, los sufragios por el alma formaban parte de las obras de misericordia espiritual que todo buen cristiano debía ejecutar. Entre éstas se encuentran las oraciones elevadas a Dios para pedir por los vivos y los difuntos. El afán de salvación, como vimos en los ejemplos citados al principio de este trabajo, se expresaba generalmente en la solicitud de un número variable de misas que oscilaba entre la decena y el millar. El proceso, encaminado a la limpieza del ánimo de cualquier

resto de mácula adquirida durante la estancia en la tierra, iniciaba con la celebración de la misa de cuerpo presente, con la intención de purificar el cuerpo antes de entregarlo a la tierra “de que fue formado”. Luego de inhumar el cuerpo, se aplicaban las misas de novenario en las que mediante la oración de los deudos se pedía la intercesión de la virgen María por el ánima del difunto. Concluido el novenario, se inauguraba el periodo de celebración de misas por el alma propia, por las ánimas de los padres difuntos, por la del cónyuge, por las de los seres queridos, por las ánimas del purgatorio, y por las de todos aquellos a los que se “tenía algo a cargo”. En su conjunto, el grupo de misas destinadas a este sector conforma lo que en la doctrina católica se denomina “Iglesia purgante”. Debemos recordar que, en la tradición de la época, el acceso al purgatorio ocurría luego del juicio individual practicado al difunto, y su estancia dependía del resultado obtenido luego del balance de su comportamiento. Esta fase podía abreviarse mediante sufragios, es decir a través de la intervención de la oración de los deudos. Fue así cómo, a través de las obligaciones testamentarias, se tejió una red de solidaridades entre vivos y muertos, cuya expresión más conspicua halló terreno fértil en las cofradías.

Otra manera en que los testadores aseguraban la celebración de misas para la salvación de su ánima fue mediante la fundación de capellanías, consistentes en depositar una cantidad variable entre el centenar y millar de pesos de oro común sobre una empresa rentable. De los intereses obtenidos de ese capital se mantenía un capellán, generalmente algún pariente cercano al testador y, a cambio del beneficio de la renta, aquel se obligaba a cumplir con la celebración del número de misas solicitadas por su benefactor. El convenio podía prolongarse por años o incluso por dé-

cadás. Ilustremos este caso con el ejemplo de Bartolomé Vásquez Collado (T17: 6v-7r), un mercader acaudalado, establecido en la provincia de Ixtlahuaca, originario de Miajadas, obispado de Plascencia, en los reinos de Castilla. A principio de noviembre de 1630 redactó su testamento en el que requirió a sus albaceas la realización de mil misas rezadas después de su fallecimiento: 800 por su ánima, 100 por las de sus padres, 50 por las de sus abuelos, parientes y bienhechores, y 50 por las ánimas de las personas de las que “no [recordaba los] nombres” pero que era gente afín. Para cumplir con este requerimiento, designa dos mil pesos de oro común y establece que deberán enviarse al consejo, alcaldes y regidores de Miajadas, donde radica su hermana María Vásquez, su única pariente cercana, dado que en Nueva España no había contraído nupcias ni procreado hijo alguno. El monto designado debía aplicarse a la fundación de una capellanía de misas rezadas; la administración del dinero recaería en los funcionarios de Miajadas, mientras que el o los capellanes encargados de las celebraciones serían los hijos de su hermana María. Bartolomé reconocía que sus sobrinos todavía eran muy pequeños, pero confiaba en que años después alguno de ellos o ambos elegirían la profesión de sacerdote, de tal suerte que los conminaba a que en un futuro (cercano) celebrasen 25 misas por año hasta cumplir con las mil requeridas. Petición que equivalía a brindar un auxilio espiritual para las almas durante 40 años.

Los sufragios adoptaron también la forma de misas devocionales, dedicadas a las diferentes advocaciones de la virgen María, al Espíritu Santo, a la Trinidad, al ángel de la guarda, a nuestra señora de Belén, a las once mil vírgenes, a san Lorenzo, a san Nicolás, a san Gerónimo, a san Esteban, a san Francisco, a san Roque y a san Lázaro. No cabe la menor

duda de que la multiplicación prodigiosa de santos en este siglo es la muestra más fehaciente de la emergencia de una piedad barroca que devino en expresiones de heterodoxia católica que en ocasiones se asemejaban a prácticas “supersticiosas”. Así, por ejemplo, arropada bajo la forma de un ejercicio simple de piedad, en 1616, doña María de Zúñiga determinó que después de su muerte se le dijeran como parte de los sufragios por su ánima 33 misas rezadas, “a honra y gloria de los 33 años que estuvo en el mundo Cristo, Nuestro Señor, Dios y hombre verdadero” (T94: 52v).

Hasta aquí hemos descrito algunos rituales ejecutados en el tránsito de la enfermedad a la muerte; recuperamos también el contenido simbólico de las fórmulas empleadas por los testadores al momento de designar a sus intercesores espirituales y destacamos la relevancia de las obras de misericordia espiritual expresadas en los sufragios. Corresponde ahora incursionar en un ámbito apenas perceptible entre líneas, en el contexto de la agonía: las emociones y los sentimientos padecidos por los testadores.

UNA LECTURA ENTRE LÍNEAS DE LAS EMOCIONES Y SENTIMIENTOS

Tornemos ahora a observar el lenguaje del cuerpo doliente de los enfermos y moribundos. A través de ciertas frases insertas en algunas cláusulas del testamento advertimos no sólo la permanencia de algunas concepciones de viejo cuño relacionadas con la naturaleza corruptible del cuerpo sino, y quizá lo más relevante, nos acercamos a las sensibilidades barrocas perceptibles en las palabras que manifiestan emociones y sentimientos.

Enfrentar la agonía

La comprensión de este fenómeno es posible gracias a los cimientos ideológicos dispuestos en el discurso postridentino. Así, por ejemplo, hacia la primera década del siglo xvii el fraile mercedario Pedro de Oña publicó uno de los primeros ejemplares dedicados al tema de las postrimerías o novísimos. Al tocar el tema de la muerte, el autor sostenía que en ese instante ocurría la separación de los dos elementos fundamentales de la vida: el cuerpo y el alma; mientras el primero se le consideraba como producto de la tierra, a la segunda se le atribuían dos cualidades: “una inferior, concupiscible, y otra superior y racional, el espíritu, que es el entendimiento y voluntad” (citado por Martínez Gil, 2000 [1993]: 106-107). Según el esquema anterior, tanto la naturaleza corruptible del cuerpo como la concupiscencia del alma inferior expresaban su inclinación hacia el mal mediante la enfermedad y el pecado, respectivamente, y ambos eran los causantes de la muerte.

Esta idea fue retomada por otros escritores de aquel siglo y ampliamente difundida en Nueva España a través de la catequesis y la predicación que hacían los religiosos entre los sectores más amplios de la sociedad, así como mediante los ejercicios espirituales entre la élite criolla y peninsular de las ciudades (Béligand, 2007: 9; Lugo Olín, 2016: 32, 39). Aunque también debemos reconocer que durante el siglo xvii la enfermedad fue manejada por la Iglesia como una prueba del Creador para acercar a los creyentes a las virtudes cardinales, específicamente a la paciencia, para poder afrontar el malestar físico que Dios les había mandado.

Pero más allá del posible formalismo de este último enunciado, nos interesa recuperar algunas pistas sobre cómo los moribundos manifestaron sus emociones y sentimientos en el umbral de la muerte. La emoción se entiende como un estado afectivo provocado por una experiencia sensitiva e instintiva. Tanto los tormentos físicos como la imperiosa muerte motivan el recorrido de la memoria para ajustar los intereses espirituales y materiales. La experiencia sensitiva se advierte en la parte final del testamento, en especial cuando el legatario debe colocar su firma como parte del acto protocolario que da legalidad al contenido de sus mandas.

Del conjunto de testadores, el 17% declaró no poder firmar. Las razones son distintas: siete personas declaran “no saber”; cuatro no saber escribir, y seis estar físicamente impedidos. En este último caso, las anotaciones del escribano son elocuentes: dos “por la gravedad de su enfermedad”, otros dos por “no poder por la gravedad de su enfermedad”, uno “por la gravedad de sus males”, y otro “por estar privado de la vista”. De la muestra de impossibilitados físicamente, debemos destacar que los más graves evitaban cumplir con el requisito, no por falta de voluntad, sino por la tribulación inducida por el dolor, malestar que sin duda los testigos advertían en la gestualidad del declarante. En todos los casos de dificultad, el testador solicitaba “de ruego” a alguno de los presentes firmar en su lugar como una forma de dar fe de lo registrado en el documento. En el lado opuesto, los que tenían cierta preparación y sabían escribir colocaban su firma sin ninguna dificultad.

La incapacidad del testador por colocar su firma, debido al dolor y la probable agonía, es un dato que no debemos menospreciar. Es posible advertir entre líneas que este momen-

to crucial se acompañaba del dolor físico: tanto el escribano como los testigos y la parentela lo notaban en la gestualidad facial y los suspiros del moribundo, es decir todos eran espectadores del lenguaje corporal. Es muy raro que el escribano consigne los momentos de pausa necesarios para que la persona se recupere y proceda a seguir dictando sus últimas voluntades, pero a veces se sugiere por medio de alguna expresión decretada por el propio testador, como en el siguiente ejemplo. Se trata de Antonio Gómez Maya, un criollo avecindado en la villa de Toluca, dueño de ganado lanar en el valle y activo comerciante. Hacia la última década del siglo XVI, se le encuentra en distintos registros notariales como testigo, comprador, fiador, o como beneficiario de poder legal (Bribiesca Sumano, 1984: 6, 12, 29, 35 y ss.), es decir que además de su actividad económica prolífica, era una persona reconocida e instruida para su época. A finales de agosto de 1608, postrado en cama por una enfermedad que lo colocó en el umbral de la muerte, llamó al escribano para disponer la suerte de sus bienes y poner a su alma en carrera de salvación (T58: 37v-39v). Luego de una descripción minuciosa de los deberes que impuso a sus albaceas y no teniendo más que agregar, el escribano solicitó a Gómez Maya rubricar el documento, pero éste no accedió argumentando imposibilidad física, así que al funcionario procedió a registrar: “y el otorgante a quien yo el escribano doy fe que conozco no firmó porque dijo no poder por la gravedad de su enfermedad” (T58: 39v). No hay duda: en este tipo de situación, el dolor producido por la enfermedad inhabilitaba al testador para colocar su firma al final del documento, a pesar de que en otros momentos haya demostrado la capacidad para hacerlo.

Manifestar sus sentimientos

Los sentimientos se advierten a través de los lenguajes oral, escrito y gestual. Los dos primeros se revelan en expresiones enunciadas por el moribundo, las cuales son recogidas y fijadas por el escribano a través de la redacción de las últimas voluntades, mientras que el lenguaje gestual se deduce a partir de las cláusulas declaratorias insertas al principio de los testamentos.

Veamos primero algunos ejemplos de los sentimientos expresados a través de la oralidad y la escritura, perceptibles en las cláusulas decisorias destinadas, entre otros asuntos, al reconocimiento de los deudos y la repartición de la herencia. En estos casos, por ejemplo, con frecuencia se encuentran las siguientes expresiones: “por el amor que le tengo”, “por la mucha satisfacción y confianza que de ella tengo”, “por el amor que me ha tenido y le tengo”, en alusión directa a la relación entre esposos. También se puntualizan las relaciones de afecto tejidas a lo largo de los años entre los testadores y los huérfanos criados en el grupo doméstico, en este caso las frases empleadas son “por el mucho amor y voluntad que le tengo”, “por la compañía y servicio que me ha hecho” (Béligand, 2009: 135, 141-143).

Se ha encontrado un solo caso donde la amistad y lealtad, entre un peninsular acaudalado como Francisco Pérez Castillejo y una persona de menor calidad que había sido “criada desde pequeña” en su casa, se refrenda con la donación de cierto peculio y la frase cálida: “por el buen servicio que me ha hecho y el amor y voluntad que le tengo” (T57: 190v). Frente a esta expresión se impone la duda, ¿acaso se trataba de una hija ilegítima?

No se debe olvidar también el caso de las personas pudientes poseedoras de esclavos. En esta situación, ante la muerte inminente de

los amos, éstos proceden a entregar cartas de libertad a sus esclavas o esclavos, e incluso a dotarlos de cierta gratificación en dinero. En estas circunstancias, el sentimiento de gratitud del amo correspondía a la conducta íntegra y servicial de las esclavas evaluada en términos del “amor y voluntad”, incluso también por los vínculos afectivos disimulados, pues a partir de estudios de caso precisos sabemos que la mayoría de las veces servían como esclavas sexuales de los amos (Calvo, 1992: 309-352; Béligand, 2009; Alberro y Gonzalbo Aizpuru, 2013: 105-106). Como ha señalado atinadamente Nadine Béligand: “la muerte presta credibilidad a los sentimientos”.

Manifestar su fe a través de gestos corporales

La recomendación médica para disponer los asuntos espirituales y los bienes materiales, frente al deceso inminente, la encontramos referida en el Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 (Concilios Provinciales, 1981 [1769]: 55-56). Se trata, sin duda, de una herencia de largo aliento que procede de la Alta Edad Media hispánica, para prolongarse más tarde hacia Nueva España (Martínez Gil, 2000 [1993]: 127-128).

En este caso, la preparación para la buena muerte se exhibía a través de gestos corporales ejecutados con las manos. Jacques Le Goff (1999 [1964]: 320) ha identificado y clasificado por lo menos dos tipos: los gestos de fe y los gestos de oración. Ambos se insinúan entre líneas en nuestra documentación, no porque el escribano los describa explícitamente en el testamento, sino que a través de las prescripciones insertas en los manuales del buen morir se pueden advertir (Lugo Olín, 2001: 37-38, 140-151, 176-178). En el primer caso,

es decir los gestos de fe, las fórmulas: “En el nombre de Dios, amen”, o: “Creyendo como firmemente creo en el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo”, se acompañan del gesto de la mano derecha que traza, en forma imaginaria, una cruz entre la frente, el pecho y los hombros, esto es el *per signum crucis* que se ejecutaba en dos momentos previos a la manifestación de fe. Cabe destacar que el acto de persignarse por parte del testador tenía su similar en el gesto del escribano que iniciaba la redacción de la memoria con el signo “*in nomine domine*”, representado en el encabezado del testamento mediante una cruz con travesaño amplio.

El gesto de oración, por su parte, tenía lugar después de que el moribundo manifestara su intención de ordenar su testamento; se acompañaba de la expresión: “Primeramente encomiendo mi ánima a Dios Nuestro Señor que la crió y redimió.” (véase el documento 1, al final de este capítulo). Su manifestación corporal consistía en juntar ambas manos a la altura del pecho en señal de invocación. Desde luego, reconocemos que entre la prescripción de los manuales del buen morir y la práctica hay un gran trecho, y pudo darse el caso que, frente a la imposibilidad física por enfermedad o por la gravedad del testador, no se ejecutara ningún gesto de los antes descritos. Aun así, no está por demás suponer que los testadores más inclinados a observar el conjunto doctrinario tridentino, es decir los más piadosos, lo hayan hecho en este momento cumbre.

Dispuestas las cosas espirituales y terrenales, mediante la confesión y la redacción del testamento respectivamente, al moribundo se le administraba el viático como uno de los recursos para alcanzar una buena muerte, que tarde o temprano acaecía (Martínez Gil, 2000 [1993]: 192, 388-392). Su deceso se acompañaba también de gestos ejecutados

por sus deudos en dos momentos precisos: la celebración de la misa de cuerpo presente y el duelo observado durante el novenario. En el primer caso, por ejemplo, durante la celebración de las exequias, el ministro del culto acostumbraba valerse de los sermones fúnebres para atraer la atención de los presentes, haciendo gala de gestos y modulaciones de la voz que indudablemente causaban impresión entre los deudos (Martínez Gil, 2000 [1993]: 82-83). Luego, el oficiante procedía a bendecir e incensar el cuerpo inerte, actos destinados a purificar el cadáver antes de entregarlo a “la tierra de que fue formado”.

La expresión más visible del duelo de los deudos, por su parte, tenía lugar durante la celebración del novenario y se prolongaba hasta un año después del deceso, en la misa de aniversario del difunto, según la prescripción civil (Lara Ródenas, 1999: 117). Sabemos por la legislación de la época que, durante ese primer año, se imponía principalmente a la parentela cercana al difunto tener un comportamiento recatado, acompañado generalmente de signos visibles que refrendaran el dolor por la ausencia, como el uso de ropajes oscuros, paños negros dispuestos en la casa, e incluso el tipo de vestimenta y utensilios empleados en el cortejo fúnebre (Rodríguez Álvarez, 2001: 95). En efecto, no debemos olvidar que en este último evento participaban como acompañantes del difunto no sólo su parentela, sino también, a petición tanto del testador como de las albaceas, los frailes franciscanos establecidos en la villa, junto con los mayordomos y oficiales de las cofradías. A finales de agosto de 1608, por ejemplo, el acaudalado mercader Antonio Gómez Maya, miembro de una de las familias prominentes de la villa, dejó asentado en su testamento que cuando ocurriese su fallecimiento los afiliados a las seis cofradías de españoles, radicadas en la iglesia de San Fran-

cisco de Toluca, lo acompañasen en su entierro, entre las que se contaban: la del Santísimo Sacramento, las Ánimas del purgatorio, la de la Santa Veracruz, Nuestra Señora de los Remedios, Nuestra Señora de las Mercedes, y la de San Nicolás Tolentino. Desde luego, el cortejo debería aderezarse con profusión de ceras, como dictaba la costumbre (T58: 38v). Hoy sabemos que la teatralidad del ritual mortuario tuvo su máxima expresión en este siglo xvii, enmarcado por la cultura barroca, tan llena de apariencias y de experiencias visuales, sensitivas y olfativas; fue tal su impronta en la sociedad de la época que incluso se prolongó hacia el siguiente siglo, con especial énfasis entre las élites novohispanas del siglo xviii (Lomnitz, 2006 [2005]: 215; Béligand 2007: 26, 31-32).

CONCLUSIONES

A lo largo de estas líneas hemos recorrido algunas sendas trazadas por los testadores del valle de Toluca en vísperas de la finitud de su vida terrenal. A partir de sus testimonios nos percatamos de las causas de su deceso, así como de los rituales que acompañaban sus últimos momentos de vida que, en su conjunto, configuran el ceremonial de la muerte barroca y, finalmente, tratamos de identificar, entre líneas, algunas expresiones de sus emociones y sentimientos frente al deceso inminente.

Sobre el primer punto, se corrobora el miedo a la muerte entre los novohispanos del siglo xvii. De los tres tipos identificados como causas de los decesos: por enfermedad, por vejez y por violencia, ésta última era la más temida por ocurrir de forma repentina, anulando la posibilidad de reconciliación sacramental y el descargo de conciencia que en la doctrina de la época ayudaban a poner bajo resguar-

do al ánima. Entendemos que se ha vuelto un lugar común sostener que la proximidad del ocaso de la vida provocaba un temor inusitado, pero quizá el miedo se debía sobre todo a que en el inconsciente colectivo subyacía el reconocimiento de que en vida no se había cumplido cabalmente con los mandamientos de la doctrina católica que servían como escudo frente al pecado. Si a lo anterior se agrega que la misma Iglesia configuró un discurso aterrador sobre el destino del alma después del fallecimiento, entonces podemos entender mejor las razones de aquel miedo superlativo.

Respecto a los rituales, entre los que se cuentan la confesión privada ante el sacerdote, o la pública frente al escribano, identificamos que los testamentos redactados *in articulo mortis* sugieren la existencia de un acto íntimo entre cónyuges o parientes cercanos, tendiente a sacar a la luz los secretos más recónditos que pueden revelar los lazos afectivos que unían a los miembros del entorno personal. Otras expresiones del ceremonial de la muerte barroca se relacionan directamente con la designación de intercesores espirituales, la elección del lugar de sepultura y la celebración de sufragios por las ánimas, tanto el alma propia como las de los ascendientes y del purgatorio. Cada uno de esos elementos confirma la influencia enérgica de la doctrina tridentina que a través de la didáctica de la muerte procuró tejer una red de solidaridades no sólo entre vivos y difuntos, presentes o ausentes, sino incluso entre miembros de la Iglesia triunfante que con su vida edificante proporcionaban los modelos de conducta ideal en una sociedad de muchas contradicciones.

Finalmente, tratamos de advertir entre líneas algunas manifestaciones de carácter emotivo y sentimental por parte de los testadores, en un momento en el que la proximi-

dad de la muerte rompe cualquier prejuicio social. De tal suerte que, a través de los lenguajes verbal, escrito y gestual inherentes a las

cláusulas declaratorias y decisorias, se pone al descubierto otra dimensión de la muerte y sus representaciones sociales, aún por explorar.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERRO, Solange y Pilar GONZALBO AIZPURU, 2013, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México.
- ARIÈS, Philippe, 2008 [1984], *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo [1ª ed. en francés, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil].
- BÉLIGAND, Nadine, 2017-2018, *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo xv-siglo xviii)*, traducción de Odile Guilpain, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2 vols.
- _____, 2009, “ ‘Por descargo de mi conciencia’. En la vida el amor y más allá la libertad”, *Historia y Grafía*, núm. 33, pp. 133-166.
- _____, 2007, “La muerte en la Ciudad de México en el siglo xviii”, *Historia Mexicana*, vol. LVII, núm. 1, 225, julio-septiembre, pp. 5-52.
- BRIESESCA SUMANO, María Elena, 2010, “*La religiosidad popular en el valle de Toluca a través de los testamentos 1565-1623*”, Tesis de maestría en historia del catolicismo en México, México, Universidad Pontificia de México.
- _____, 1984, *Catálogo de protocolos de la Notaría 1 de Toluca 1566-1633*, vol. 1, Toluca, México, Gobierno del Estado de México.
- CALVO, Thomas, 1992, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo xvii*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- CONCILIO DE TRENTO, 1787 [1564], *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al castellano por don Ignacio López de Ayala, agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564*, Madrid, en la Imprenta Real [tercera edición, con privilegio].
- CONCILIOS PROVINCIALES, 1981 [1769], *Concilios provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México [...]*, México, Talleres del Agua Impresores [ed. facsimilar de *Concilios provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México, Presidiendo el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fray Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565. Dalos a luz el Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*. Con las licencias necesarias, en México, en la Imprenta de el Superior Gobierno de el Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal, en la calle de Tiburcio, Año de 1769].
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de, 1995 [1611], *Tesoro de la lengua castellana o española*, Felipe C. R. Maldonado y Manuel Camarero (eds.), Madrid, Editorial Castalia, 2 vols.

- CROSBY, Alfred W., 1991 [1977], *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, México, Universidad Nacional Autónoma de México [1ª ed. en inglés, 1977, *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Connecticut, Greenwood Press].
- DELUMEAU, Jean, 1992 [1990], *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza. [1ª ed. en francés, 1990, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris, Fayard].
- ELIAS, Norbert, 2009 [1982], *La soledad de los moribundos*, traducción de Carlos Martín, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. en alemán, 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main, Bibliothek Suhrkamp].
- GALLARDO HURTADO, Georgina Yolotl y Lizbeth Margarita OSORNIO GARCÍA, 2009, “Los archivos parroquiales de la Villa de Toluca, 1684-1760”, *Papeles de población*, vol. 15, núm. 60, abril-junio, pp. 215-243.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar, 2009, *Vivir en Nueva España. Orden y desorden en la vida cotidiana*, México, El Colegio de México.
- LAGUNAS RUIZ, Hilda, 2005, “*Hacendados del valle de Toluca: vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*”, Tesis de doctorado en Historia, México, Universidad Iberoamericana.
- , 1993, “*Los hombres y la muerte a través de las cartas testamentarias: valle de Toluca, siglos XVI y XVII*”, Tesis de maestría en Historia, México, Universidad Iberoamericana.
- LARA RÓDENAS, Manuel José de, 1999, *La muerte barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII*, Huelva, Universidad de Huelva.
- LE GOFF, Jacques, 2003, *En busca de la Edad Media*, traducción de Gemma Andújar, Barcelona, Paidós Ibérica [1ª ed. en francés, 2003, *À la recherche du Moyen-Âge*, Paris, Editions Louis Audibert].
- , 1999 [1964], *La civilización del Occidente medieval*, traducción de Godofredo González, Barcelona, Paidós Ibérica [1ª ed. en francés, 1964, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud].
- LE GOFF, Jacques y Nicolas TRUONG, 2005 [2003], *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, traducción de Josep M. Pinto, Barcelona, Paidós [1ª ed. en francés, 2003, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Lévi].
- LOMNITZ, Claudio, 2006 [2005], *La idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica [1ª ed. en inglés, 2005, *Death and the Idea of Mexico*, New York, Zone Books].
- LUGO OLÍN, María Concepción, 2016, *Por las sendas del temor. Una antología para viajar por los infiernos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- , 2001, *Una literatura para salvar el alma. Nacimiento y ocaso del género, 1600-1760*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MALVIDO, Elsa y Carlos VIESCA, 1985, “La epidemia de *cocoliztli* de 1576”, *Historias*, año 1, núm. 11, octubre-diciembre, pp. 27-33.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando, 2000 [1993], *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha [1ª ed. 1993, Madrid, Siglo XXI].
- MOLINA DEL VILLAR, América, 2006, “Comportamiento y distribución de la población en Santa María de Guadalupe, Atlacomulco, 1679-1860”, en Molina del Villar, América y David Navarrete (coords.), *Problemas demográficos vistos desde la historia*, pp. 117-156.

- MOLINA DEL VILLAR, América y David NAVARRETE (coords.), 2006, *Problemas demográficos vistos desde la historia. Análisis de fuentes, comportamiento y distribución de la población en México, siglos XVI-XIX*, México, El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- RODRÍGUEZ ÁLVAREZ, María de los Ángeles, 2001, *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense.
- SIETE PARTIDAS, 2008 [1807], *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio: cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 3 ts. [1ª ed. 1807, Madrid, en la Imprenta Real]. URL: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-1-partida-primera-0/>>.
- VON WOBESER, Gisela, 2011, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Editorial Jus.
- ZÁRATE TOSCANO, Verónica, 2000, *Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, México, El Colegio de México, Instituto Mora.

Anexo I. Corpus de los testamentos (1606-1698)

Nº	Año	Nombre del testador	Origen geográfico (J, JP, Pr, Va, Ve) ¹	Calidad (Cr, Me, Mu, NE, P) ² (E, Ve) ³	Condición social (C, S, V) ⁴	Ubicación en el AHNT ⁵
1	1647	Gómez, Teresa	Almoloya	Cr	V	C19, L1: 29v-33r
2	1648	Esquivel, Luis de	<i>id</i>	P	C	C19, L1: 65r-70v
3	1654	Díaz de Llanos, Antonio	<i>id</i>	P	C	C19, L2: 82v-86r
4	1655	Sánchez, Leonor de	<i>id</i>	Cr	C	C19, L2: 202r-203r
5	1628	Ximénez Mena, Sebastián	Calimaya	P	C	C10, L1: 20r-22r
6	1646	Hernández, Alonso	<i>id</i>	NE	V	C14, L2: 197r-199v
7	1652	Aranda, Francisco de	<i>id</i>	Cr	C	C19, L1: 273v-276v
8	1645	Bascón Ordaz, Fernando de	Capulhuac	Cr	C	C14, L2: 111v-116r
9	1646	FuentesValledor, Juan	<i>id</i>	Cr	V	C14, L2: 192r-194r
10	1649	Salbago, María de	<i>id</i>	P	V	C19, L1: 168r-170v
11	1631	Campos, Juan de	Cuauhtitlan	P	C	C10, L13: 33v-36v
12	1641	Legorreta, Gerónimo de	Ixtlahuaca (J)	P	C	C14, L1: 128r-133r
13	1645	Gómez Maya, Francisco	<i>id</i>	Cr	C	C14, L2: 135r-137r
14	1648	De la Banda, Ana	Ixtlahuaca (JP)	Cr	C	C19, L1: 70v-73r
15	1657	Leyva Carbajal, Blas de Blas de	<i>id</i>	Cr	S	C19, L3: 78v-80r
16	1620	Gómez Maya, Cristóbal	Ixtlahuaca (Pr)	Cr	C	C8, L2: 14r-20r
17	1630	Vásquez Collado, Bartolomé	<i>id</i>	P	S	C10, L9: 5r-8v
18	1636	Ressa, Joseph de	Ixtlahuaca (Va)	Cr	S	C13, L1: 7r-13r
19	1649	De la Paz, doña Isabel	<i>id</i>	Cr	V	C19, L1: 178v-181v
20	1645	Gómez Blanco, Antonio	Ixtlahuaca (Ve)	P	C	C14, L2: 93r-96r
21	1651	Guerra Rangel, María	Lerma	Cr	C	C19, L1: 216r-218v
22	1697	Carnaya, María	<i>id</i>	Cr	C	C15, L1: 6v-9v
23	1697	Marchan, María	<i>id</i>	Cr	C	C15, L1: 1r-2r
24	1697	Méndez, Mateo	<i>id</i>	Cr	C	C15, L1: 4r-6r
25	1698	Vargas, José de	<i>id</i>	Cr	C	C15, L1: 15r-16r
26	1642	Hernández de Acevedo Alonso y León, María de	Malacatepec	Cr	C	C14, L1: 4r-8r
27	1657	Soria de Villegas, Juan	Malinalco	Cr (E)	S	C19, L3: 97v-99r
28	1619	Borda, María de la	Metepc	P	S	C8, L3: 57v-61v
29	1633	De los Ángeles, Úrsula	<i>id</i>	Mu	S	C11, L2: 22v-23v
30	1638	Muñoz, Francisca	<i>id</i>	Cr	C	C13, L2: 174r-175v
31	1641	Serrano, Lope	<i>id</i>	Cr	V	C16, L4: 22r-29r
32	1643	Ortiz de Ibarra, Jacinto	<i>id</i>	P	C	C14, L1: 286r-290r
33	1647	Zavala, Francisco de	<i>id</i>	P	C	C19, L1: 33r-34v
34	1650	Padilla, Andrea de	<i>id</i>	Cr	S	C19, L1: 205v-206r
35	1651	Quiroz, Pedro de	<i>id</i>	Cr	C	C19, L1: 213r-214v
36	1652	Valle, Marcos de	<i>id</i>	P	C	C19, L1: 291v-294r

¹ J: Jurisdicción; JP: Jurisdicción y Partido; Pr: Provincia; Va: Villa; Ve: Valle; ² Cr: Criolla(o); Me: Mestiza; Mu: Mulata; NE: No especificado; P: Peninsular; ³ E: Estante en; Ve: Vecina(o); ⁴ C: Casada(o); S: Soltera(o); V: Viuda(o); ⁵ C: caja; L: legajo; rr-rrv: folios.

Nº	Año	Nombre del testador	Origen geográfico (J, JP, Pr, Va, Ve) ¹	Calidad (Cr, Me, Mu, NE, P) ² (E, Ve) ³	Condición social (C, S, V) ⁴	Ubicación en el AHNT ⁵
37	1654	García, María	<i>id</i>	Cr	V	C19, L2: 109r-111r
38	1655	Ayala de Haro, Diego	<i>id</i>	Cr	V	C19, L2: 172v-176v
39	1656	Mercado, Francisco de	<i>id</i>	Cr	C	C19, L13: 35r-36r-176v
40	1657	De la Cruz, Nicolás	<i>id</i>	Cr	C	C19, L3: 101r-102v
41	1658	González, Joseph	<i>id</i>	Cr	C	C19, L3: 157r-159v
42	1658	Torres, Diego de	<i>id</i>	Cr	C	C19, L3: 181r-183r
43	1634	Arias Riquelme, Gabriel	México	Cr (Ve)	V	C14, L1: 263r-267r
44	1635	Correa, Francisca	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C13, L1: 53r-54v
45	1635	Medina, María de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C13, L1: 158r-159v
46	1635	Zubieta, Mencia de	<i>id</i>	P (Ve)	V	C13, L1: 80r-85v
47	1636	González de Almeida, Bartolomé	<i>id</i>	P (Ve)	C	C13, L1: 365r-367r
48	1636	Zomosa, Alonso de	<i>id</i>	P (Ve)	S	C13, L1: 243r-244r
49	1637	Vallesteros, Pedro Tomás	<i>id</i>	P (Ve)	S	C16, L1: 26v-28r
50	1650	Silva, Melchor de	Ocoyoacac	P	C	C19, L1: 198v-200r
51	1644	Anguiano Lazcano, Pedro	Otzolotepec (E)	P (E)	S	C14, L1: 15v-20v
52	1656	González, Toribio	<i>id</i>	Cr (E)	S	C19, L3: 42v-44r
53	1645	Castro, Juan de	Temoaya (Hac. Las Trojes)	P	C	C14, L2: 100r-102v
54	1630	De la Purificación, María	Texcalyacac	Cr (E)	S	C11, L1: 82r-84v
55	1630	Gómez, Alonso	<i>id</i>	Cr (E)	S	C11, L1: 103r-106v
56	1658	Sánchez Pichardo, Alfonso	Toluca (J)	Cr	C	C19, L3: 189v-192v
57	1606	Pérez Castillejo, Francisco	Toluca (Va)	P (Ve)	C	C6, L6: 188r-191r
58	1608	Gómez Maya, Antonio	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C6, L7: 37v-39v
59	1629	Cervantes, Juana de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C10, L2: 30r-31v
60	1630	Menchaca, Martín de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C10, L6: 37v-39r
61	1630	Tavera, Juan de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C10, L7: 1r-4r
62	1630	Tavera, María de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C10, L10: 1r-2r
63	1631	Jiménez, Rodrigo	<i>id</i>	P (Ve)	C	C10, L13: 26r-28r
64	1632	García de la Cueva, Esteban	<i>id</i>	P (Ve)	C	C10, L15: 7v-9v
65	1632	García Figueroa, Juan	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C10, L14: 55r-59r
66	1632	Sánchez Quijada, Mariana	<i>id</i>	Me (Ve)	C	C10, L15: 25v-27v
67	1637	Pérez Melo, Juan ⁶	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C16, L1: 98r-102v
68	1637	Sayago, Diego	<i>id</i>	P (E)	S	C16, L1: 86r-88v
69	1638	De los Reyes, Juana	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C16, L2: 72v-75v
70	1638	Paz, Ana de	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C16, L2: 82r-84v
71	1638	Sánchez de la Chica, Joan	<i>id</i>	P (E)	V	C16, L2: 88r-90v
72	1641	Nava, Francisca de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C16, L4: 3v-6v
73	1641	Torre, Juan Gonzalo	<i>id</i>	P (Ve)	C	C14, L1: 100r-104v

⁶ Juan Pérez Melo redactó una carta poder *in articulo mortis* el 28 de agosto de 1637 (C16, L1: 98r-102v); al siguiente día falleció. El 24 de septiembre de 1637, su viuda, Ana Pérez de Betanzos, se presentó ante la autoridad de la villa de Toluca para hacer valer la carta poder y proceder a la redacción de la memoria testamentaria de su marido (C16, L1: 106r-111r);

Nº	Año	Nombre del testador	Origen geográfico (J, JP, Pr, Va, Ve) ¹	Calidad (Cr, Me, Mu, NE, P) ² (E, Ve) ³	Condición social (C, S, V) ⁴	Ubicación en el AHNT ⁵
74	1642	Millán, Leonor	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C16, L5: 58v-60v
75	1642	Vargas, Francisca de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C16, L5: 91r-93v
76	1643	Garnica Legaspi, Antonio de	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C16, L6: 23v-36r
77	1643	Gutiérrez Velázquez, Leonor	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C16, L6: 77v-82v
78	1643	Pérez de Amor, Juan	<i>id</i>	P (Ve)	S	C16, L6: 15r-17r
79	1643	Soni, Guillermo	<i>id</i>	P (Ve)	C	C16, L6: 67r-71v
80	1643	Vares, Gregorio Martín de	<i>id</i>	P (Ve)	S	C16, L6: 51v-55v
81	1644	Díaz Navarrete, Francisco	<i>id</i>	P (Ve)	C	C14, L2: 47v-56r
82	1644	Serrano, Diego	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C14, L2: 24r-27v
83	1648	González, Domingo	<i>id</i>	P (Ve)	C	C19, L1: 100r-101r
84	1649	Reza Brachos, Andrés de	<i>id</i>	Cr (Ve)	S	C19, L1: 129v-138r
85	1651	Flores, Gerónimo	<i>id</i>	P (Ve)	C	C19, L1: 230v-232v
86	1651	Gutiérrez Gil, Bartolomé	<i>id</i>	P (Ve)	S	C19, L1: 228r-230r
87	1654	López, Ana	<i>id</i>	Cr (Ve)	C	C19, L2: 96v-98r
88	1655	Ledesma, Gerónimo de ⁷	<i>id</i>	P (Ve)	S	C19, L2: 211r-215r
89	1658	Medina, Juana de	<i>id</i>	Cr (Ve)	V	C19, L3: 204v-208v
90	1658	Soria Saldivar, Juan de	<i>id</i>	P (Ve)	C	C19, L3: 107r-108v
91	1630	Gutiérrez Bocanegra, Bernardo Diego	Xalatlaco (E)	Cr (E)	S	C11, L1: 61r-68r
92	1645	Salinas y Contreras, Beatriz de	Xiquipilco	Cr	V	C14, L2: 80v-84r
93	1646	Haro Esparragosa, Isabel de	<i>id</i>	Cr	V	C14, L2: 168v-172r
94	1616	Zúñiga, María de	Xocotitlan	Cr	C	C8, L5: 52r-55v
95	1642	Pereira y Sosa, Joseph de	Zinacantepec	P	S	C14, L1: 195r-197v
96	1643	Gómez, Teresa	<i>id</i>	Cr	V	C14, L1: 321r-323v
97	1648	Vallejo, Sebastián de	<i>id</i>	Cr	V	C19, L1: 89r-91v
98	1652	Espinosa, Leonor de	<i>id</i>	Cr	V	C19, L1: 256r-258r
99	1653	Pérez, Magdalena	<i>id</i>	Cr	C	C19, L2: 67r-68r
100	1658	López del Busto, Diego	<i>id</i>	P	C	C19, L3: 197r-199v

⁷ Gerónimo de Ledesma hizo dos testamentos anteriores: el primero fue hecho ante notario el 24 de abril de 1654 (C19, L2: 90r-95r) y el 29 de abril se añadió un codicilo (*idem*, 95r-v); el segundo fue redactado cinco meses y medio después, el 5 de octubre de 1654 (C19, L2: 113r-117v).

Fuente: Archivo Histórico de la Notaria 1 de Toluca (AHNT).

DOCUMENTO I: TESTAMENTO DE JUAN PÉREZ DE AMOR TOLUCA, 10 DE ENERO DE 1643

[f. 15r] En el nombre de Dios amen Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo el licenciado Juan Perez de Amor presbitero vezino de esta villa de Toluca y natural del pueblo del Toril en el obispado de Plasencia Reynos de Castilla hijo lexítimo de Gonçalo Perez de Amor y de Catalina Perez de Amor difuntos estando enfermo en cama y en mi libre juicio y entendimiento natural qual Dios nuestro señor fue servido de darme y creyendo como firmemente creo y confieso el misterio de la Santízisima Trinidad y todo lo demas que tiene cre y confiesa la Santa yglesia romana devajo de cuya fee protesto vivir y morir y deseando poner mi alma en carrera de salvassion otorgo que hago y ordeno mi testamento y ultima voluntad en la manera siguiente.

Primeramente encomiendo mi alma a Dios nuestro señor que la crio y redimio por su presiosa sangre y quando fuere servido de llevarme desta presente vida mando que mi cuerpo sea sepultado en la yglesia y convento de religiosos de San Francisco della en la parte y forma que pareciere a mis alvaseas.

Yten mando que el día de mi entierro si fuere ora y sino otro siguiente se diga por mi alma una misa cantada de cuerpo presente con diacono y subdiacono sera y oblation [f. 15v] necesaria cuya limosna se pague de mis Bienes.

Mando se digan por mi alma en la parte que por los saserdotes pareçiere a mis alvaceas cinquenta misas rezadas cuya limosna se pague de mis Bienes.

Yten mando se digan otras cien misas rezadas por las ánimas de los dichos mis padres por mitad cuya limosna se pague de mis Bienes.

Mando que luego que yo sea fallezido se digan otras sien misas rezadas por las animas de las personas a quien en qualquier tiempo y manera sea o pueda haser a cargo alguna cosa cuya limosna se pague de mis Bienes.

Yten mando a Francisca Romero niña mi sobrina hija de Mathias Romero difunto y de Agustina Hernandez una mulatilla mi sclava llamada Francisca de edad de tres años a la que le encargo crie y doctrine con cuidado y mando que no pueda ser vendida sino que la goçe la susodicha y sus herederos y quien por ella fuere parte.

Yten mando a Jusepe Rromero mi sobrino hermano de la dicha Francisca Rromero niña un mulatillo mi sclavo [llamado Blas]¹ hermano de la dicha mulatilla Francisca de edad de cinco años hijo de Micaela mulata mi sclava con la misma calidad que no se pueda venderse sino que la goce el susodicho y sus herederos y subsesores.

Yten mando a las mandas forçosas y acostunbradas a dos reales a cada una con que las aparto de mis Bienes [f. 16r]

Mando a la Casa Santa de Jerusalem veinte Pesos de limosna = Y al hospital de San Lazaro de la ciudad de México quatro pesos.

¹ Palabras añadidas entre renglones. El escribano lo indica nuevamente antes de las firmas, al final del testamento, para dar fe de que lo escribió él y no fue añadido por otra mano.

Y para cunplir y pagar este mi testamento y sus mandas nonbro por mis alvaseas y tenedores de bienes a don Estevan de Agüero vesino de la jurisdicción de esta villa y a la dicha Agustina Hernandez mi prima viuda del dicho Mathias Romero a los quales y a cada uno yn solidum doy quan bastante poder de derecho se requiere y es necesario para que entren en mis Bienes y los vendan y rematen en almoneda o fuera della y de su procedido cunplan y paguen el dicho mi testamento y sus clauzulas.

Y en el remaniente que quedare de todos los dichos mis Bienes deyo y nombro por mi heredera universal a mi alma para que lo que sobrare se gaste y distribuya en misas y sufragios por ella.

Yten mando que toda la rropa de vestir y de cama que yo tubiere en mi cassa se reparta y destrribuya entre Francisca Hernandez mi tia y la dicha Agustina Hernandez y Maria Perez mis primas por yguales partes.

Declaro que debo a Jasintho de Perea vezino de México treinta y dos pesos por quenta de libro mando se le paguen.

Deveme Ysabel de Betanzos viuda de Diego Dias Melo vezina desta jurisdicción veinte y nueve pesos y quatro tomynes de resto [f. 16v] de la limosna de cantidad de misas que dixee por su horden por el anima del dicho su marido.

Declaro que Domingo Gonçales vezino de esta jurisdicción me deve siento y sinquenta pesos de la limosna de cantidad de misas que le e dicho por su horden.

Declaro que yo preste a Diego Garcia Figueroa vezino de esta jurisdicción sinquenta y dos anegas de mays las quales perteneçen a la dicha Francisca Hernandez mi tia mando se cobren del susodicho y se le entreguen.

Declaro que tengo en mis caxas hasta duzientos pesos en reales los quales son mios propios y mas tengo por mis Bienes a la dicha Micaela mulata de veinte y tres años poco mas o menos y a Simon mulato de hasta veinte años declarolo para descargo de mi conciencia.

Y revoco y anulo y doy por ningunos y de ningun valor ni efecto todos otros cualesquier testamentos cobdicilios mandas poderes para testar y otras disposiciones que aya echo por scrito o de palabra y en otra qualquier manera que quiero que no valgan ni hagan fee en juisio ni fuera del salvo este que al presente hago y otorgo que quiero que valga por mi testamento cobdizilio y ultima voluntad en aquella via y forma que aya mejor lugar de derecho que es fecho en la villa de Toluca en dies días del mes de henero de mill y seiscientos y quarenta y tres años

Y el otorgante que yo el escribano doy fee conosco lo firmó testigos el licenciado Tome Sanchez [f. 17r] de Madrid presbitero y el bachiller Nicolas Gomes del Castillo y Luis de Leon y Juan Baupista vezinos de esta dicha villa

Y dandole a firmar no pudo y a su ruego lo firmo un testigo siendolo los dichos
= entre renglones llamado Blas

Por testigo el licenciado Thome Sanchez de Madrid [Rúbrica]

Ante mi Joan de Soria Çaldivar [Rúbrica] Escribano Real [y] escribano público doy fe

Fuente: Archivo Histórico de la Notaría 1 de Toluca, caja 16, leg. 6, ff. 15r-17r (véase anexo 1, T78).

ENTRE DEJAR MORIR Y EL DERECHO A LA MUERTE: LOS DEBATES SOBRE EL FINAL DE LA VIDA EN FRANCIA Y EUROPA A COMIENZOS DEL SIGLO XXI*

PASCAL HINTERMEYER

Los adelantos médicos nos llevan a tratar de actuar sobre la muerte misma y sobre el momento de su llegada. Retardándola o apresurándola, relativizamos la idea de que es imposible gobernar sus causas y circunstancias. En Europa, la relación contemporánea con la muerte da lugar a tres opciones principales y concurrentes: la primera tiene el propósito de retrasar el momento de la muerte, de aplazarlo el mayor tiempo posible; la segunda opción busca humanizar la muerte para hacerla menos temible; y la tercera desea anticipar la muerte y adelantar su llegada. Cada uno de esos enfoques conlleva valores capaces de unir energías y atraer simpatías; pero cada uno de ellos presenta también contradicciones y se topa con límites que ponen trabas a la voluntad de dominarla.

La relación contemporánea con la muerte se inserta en una tendencia política de larga duración (Hintermeyer, 1981) que busca hacerla retroceder y que en nuestra época se traduce en una búsqueda significativa del alargamiento de la duración de la vida humana. A partir del decenio de 1970, esta última continúa aumentando en los países industrializados a un ritmo promedio de un trimestre suplementario de esperanza de vida cada año, lo cual mantiene la esperanza de que las curvas se prolonguen y la evolución actual sólo sea el preludio de otros incrementos de la existencia humana. Las investigaciones genéticas actuales sobre la longevidad ya logran aumentar la de los gusanos y los ratones, mientras esperan que el ser humano se beneficie también de ese suplemento de la existencia. En este capítulo, el interés se centra, no en los intentos destinados a acrecentar sin cesar la duración de la existencia humana, que ya han

* Traducción del francés por Mario A. Zamudio Vega.

sido analizados frecuentemente (Di Folco, 2010), sino en las actitudes que actualmente toman en cuenta los límites de esa evolución cuantitativa, rechazan el encarnizamiento terapéutico e insisten en la calidad del periodo final de la vida. El retorno a cierta aceptación de la muerte, que estaba asociado a las sociedades tradicionales (Ariès, 1976), tiene lugar en nuestros días en dos direcciones divergentes: la primera busca humanizar la muerte, la segunda, anticiparla.

LA HUMANIZACIÓN DE LA MUERTE

La medicina es capaz de conservar la vida vegetativa, mediante la irrigación del cerebro, así como ayudar artificialmente a la respiración y al corazón, incluso durante un largo periodo, tanto así que la muerte ha llegado a ser la otra cara de las técnicas de reanimación y mantenimiento de la vida, las que, cuando se busca cultivarlas *per se*, no tardan en vaciarse de sentido. Desde hace veinticinco años han surgido muchas interrogantes sobre el umbral a partir del que es preferible limitar o dar por terminado el tratamiento terapéutico activo, el cual, en efecto, puede traducirse en un aumento de la dependencia hasta llegar a una situación en la que la vida se prolonga más allá de la conciencia. El apego a la libertad y el dominio sobre sí se encuentra entonces irreversiblemente comprometido. Todas esas interrogantes sobre los reveses e inconvenientes de los cuidados médicos *per se* durante el periodo final de la vida expresan el temor al encarnizamiento terapéutico y al sufrimiento que pueden resultar de la voluntad de retrasar la muerte a cualquier precio.

El movimiento paliativo, implantado en Gran Bretaña a partir del decenio de 1980 (Saunders, 1986), se difundió en Francia y

el resto de Europa a partir de mediados del decenio de 1990 y su institucionalización se aceleró en el transcurso del último decenio del siglo XX. En Francia sigue adelante en la actualidad, pese a que sus medios siguen siendo muy insuficientes (Hennezel, 2007), con base en la ley del 9 de junio de 1999, que estableció el derecho a los cuidados paliativos. Con éstos se propone, cuando el objetivo curativo se revela fuera de alcance, una reorientación de la actividad terapéutica destinada a garantizar la calidad del periodo final de la vida, lo cual supone dar prioridad al alivio del dolor, aun cuando ello deba tener por efecto indirecto abreviar la vida. La cultura paliativa busca humanizar la muerte, liberándola lo más posible de los sufrimientos que la rodean y acompañando al moribundo hasta su deceso. Así, se vuelve a colocar al paciente en el centro del sistema de cuidados y se le trata hasta el final como a un sujeto de pleno derecho: se le informa sobre su enfermedad y se le coloca en situación de participar en las decisiones terapéuticas que le conciernen. El artículo L. 1111-4 del Código de Salud Pública francés precisa que “el médico debe respetar la voluntad de la persona después de haberle informado sobre las consecuencias de sus decisiones”.

El método paliativo extiende al periodo final de la vida el principio general del consentimiento informado de todo enfermo a su tratamiento. Al acercarse la muerte, la libertad de elegir presenta un aspecto positivo y uno negativo. El primero se refiere a la posibilidad de beneficiarse de los tratamientos contra el dolor y de un acompañamiento adaptado; y actualmente se lleva a cabo en Francia conforme al Plan Nacional de Tratamiento del Dolor 2006-2010 y el Plan de Desarrollo de los Cuidados Paliativos, iniciado en 2008. El aspecto negativo se refiere a la suspensión de los esfuerzos de reanimación y mante-

nimiento de la vida. La ley francesa del 9 de junio de 1999, relativa a los cuidados paliativos y el acompañamiento durante el periodo final de la vida, ya reconoció explícitamente el derecho del enfermo a oponerse a toda investigación o tratamiento terapéutico. La Ley Leonetti, aprobada el 22 de abril de 2005 como resultado de los trabajos de una comisión parlamentaria de información sobre al acompañamiento durante el periodo final de la vida (Leonetti, 2004), establece el “derecho a dejar morir” y autoriza al médico a suspender los cuidados “inútiles, desproporcionados o que únicamente tengan por efecto el mantenimiento artificial de la vida” (véase el cuadro 1, al final de este capítulo).

Las decisiones de terminar los tratamientos destinados a mantener con vida a un paciente incurable ya eran frecuentes en los servicios de reanimación (Hintermeyer, 2010). Los estudios *Limitaciones y suspensión de los tratamientos terapéuticos activos de reanimación de los adultos* (LATAREA, por sus siglas en francés: *Limitations et Arrêts des Thérapeutiques Actives en Réanimation Adulte*) de 2001 y 2007 muestran que, entre esas dos fechas, las decisiones de suspensión de los tratamientos terapéuticos activos pasaron del 53% al 55,7% de los pacientes fallecidos (con proporciones un poco menores en la reanimación pediátrica). Consecuentemente, la Ley Leonetti no trastornó las prácticas médicas y su autor reconoce de buen grado que se la conoce mal y se la aplica poco (Leonetti, 2008); pero sí precisó los procedimientos que se debe respetar en las decisiones de abstención terapéutica en fase avanzada o terminal de una enfermedad incurable y, sobre todo, introdujo la obligación de que haya un cuerpo colegiado que incluya al personal médico que se ocupe del paciente. Un médico que no tenga relación jerárquica con el médico tratante debe participar en la

deliberación y redactar una opinión fundamentada. Como lo precisa el decreto de aplicación núm. 206-120 de la Ley Leonetti, fechado el 6 de febrero de 2006: “los motivos de la decisión deben quedar registrados en el historial médico del paciente”.

El cuerpo colegiado se requiere en particular cuando la decisión puede poner en peligro la vida de un paciente incapaz de expresar su voluntad. La opinión pública es sensible a las situaciones en que un enfermo que no puede hacerse oír sufre, debido a la intervención médica, el calvario de una supervivencia desprovista de sentido y saturada de sufrimiento. En respuesta a esa inquietud, la Ley Leonetti prohíbe la obstinación irrazonable y reconoce ciertas modalidades indirectas de expresión de la voluntad. Como lo reivindican desde hace mucho tiempo las asociaciones que militan en pro del derecho a morir con dignidad, hace oficial la consignación de directivas anticipadas, con una validez de tres años. Aunque la expresión indirecta de la voluntad no sea opuesta a la postura del médico, éste debe informarse sobre su posible existencia. Para que el médico tenga en cuenta el documento, éste debe estar redactado meticulosamente, pero con frecuencia es difícil definir con exactitud las condiciones de una enfermedad futura y las instrucciones que se desea dar en las diferentes circunstancias que pueden presentarse.

A ello se debe el que la Ley Leonetti ordene la designación de una persona de confianza encargada de expresar el punto de vista de un paciente incapaz de hacerlo. Esa posibilidad, también defendida por las asociaciones favorables a la idea de un “poder de vida” otorgado a una persona de confianza, ya había sido enunciada en la ley de 4 de marzo de 2002 sobre los derechos de los enfermos y la calidad del sistema de salud, antes de que se sistemati-

zara en el marco de la reforma a la protección jurídica de los adultos. La disposición, que entró en vigor en 2009, establece el “poder de protección futura” mediante el que cada cual puede encargar a una o varias personas que lo representen en el caso en que una alteración, comprobada médicamente, le impidiese dar a conocer su voluntad. En el contexto del periodo final de la vida en estado inconsciente, la persona de confianza está habilitada para expresar su punto de vista y exigir que se le informe sobre la observación colegiada puesta en práctica en el momento de la suspensión de un tratamiento terapéutico activo. Las expresiones indirectas de la voluntad prevalecen sobre la opinión de la familia y de los parientes cercanos; y son tanto más importantes cuanto que la nutrición artificial es considerada no solamente como un cuidado, sino, debido a que requiere la colocación de una serie de aparatos técnicos, como un tratamiento que requiere el consentimiento directo o indirecto del paciente (Leonetti, 2008).

La prohibición de la obstinación irrazonable comienza a reflejarse en algunos veredictos judiciales. Así, el hospital de Orange fue condenado en junio de 2009 por el tribunal administrativo por encarnizamiento terapéutico contra un bebé que nació en estado de muerte aparente y fue reanimado y que ulteriormente desarrolló discapacidades severas. El conjunto de las disposiciones recientes insiste en los derechos de los enfermos y, más generalmente, en los de los usuarios de las instituciones. Ese enfoque es congruente con el de los otros países europeos, como Alemania o Gran Bretaña. En este último país, por ejemplo, la Ley de Capacidad Mental (Mental Capacity Act), que entró en vigor el 1 de abril de 2007, reconoce el derecho a oponerse a un tratamiento futuro mediante directivas escritas o un poderhabiente de salud (cuadro 1 al final

del capítulo). Las evoluciones en curso ilustran la extensión actual de la libre elección en materia de salud, aun cuando tenga un alcance ante todo negativo (rehusar un tratamiento) y aun cuando la decisión siga siendo médica. Los servicios de cuidados paliativos prolongan esa lógica, puesto que consideran formalizar las relaciones en la fase terminal mediante la aplicación de “contratos de final de vida”. Esta proposición puede parecer satisfactoria para el espíritu, pero, al trasponer un modelo aplicado en nuestros días a la gestión de diversas dificultades sociales, desconoce lo que la irrupción de la muerte presenta de específico, traumatizante y desestabilizador en un contexto en el que es poco aceptable social, simbólica y ritualmente (Higgins, 2003). En consecuencia, el enfrentamiento con la muerte puede presentar algo de insostenible que la haga difícil de asumir y estimule la aspiración a terminar con la vida.

LA ANTICIPACIÓN DE LA MUERTE

Una de las características de los avances que se acaba de analizar es que anticipan el deterioro del estado de salud, previendo las situaciones hipotéticas que pueden resultar de ello. Esa tendencia llega a ser radical en el caso de aquellos que desean anticipar la muerte, adelantar su llegada, fijar su momento y sus condiciones, reivindicación que hacen los partidarios de la eutanasia voluntaria y los del suicidio asistido. Los primeros exigen que se requiera que el médico provoque su muerte si llegan a padecer una enfermedad incurable que les cause sufrimientos intolerables. Los segundos quieren poder hacerse prescribir una sustancia letal para poner fin a una situación desesperada. En los dos casos, los que consideran la muerte como una liberación se rehúsan

a aguardar a que llegue por sí misma. Su impaciencia tropieza con las disposiciones conforme a las cuales la reorientación del método de cuidados durante el periodo final de la vida, pese a la obligación de información del grupo colegiado, de explicación y de respeto de la voluntad directa o indirectamente expresada, sigue siendo una decisión que toma el médico.

Los avances inducidos por la crítica contra el encarnizamiento terapéutico y por la propugnación de los cuidados paliativos no satisfacen a quienes recusan toda restricción al derecho de disponer de su propio cuerpo. Asimismo, juzgan que, en general, las garantías aportadas actualmente contra la obstinación irrazonable son insuficientes. Estiman que es conveniente, no solamente abstenerse de los tratamientos terapéuticos activos durante el periodo final de la vida, no solamente aliviar el dolor por todos los medios posibles, comprendidos los que podrían provocar la muerte indirectamente, sino también apresurar el plazo mediante la administración de la muerte. El derecho a morir se presenta también como una libertad fundamental, una prerrogativa inalienable de la persona, y se afirma que únicamente el reconocimiento completo de tal prerrogativa pondría fin a la hipocresía de la legislación en vigor, incluso a su crueldad, puesto que el principio del “dejar morir” tiene como resultado el privar de alimentos y bebidas al agonizante y, por ende, el aceptar su lento deterioro, aumentando sus sufrimientos y haciendo durar el calvario de sus parientes cercanos.

La argumentación en favor del derecho a la muerte hace valer, sobre todo, siguiendo la línea de pensamiento de los filósofos del siglo XVIII, que a nadie se le puede obligar a seguir viviendo contra su voluntad, que cada cual es libre de poner fin a su existencia si ésta se ha convertido en una carga insostenible e incluso

en un disgusto profundo. En última instancia, poco importan las razones, puesto que el individuo es el único juez de la oportunidad para él de continuar viviendo. Ahora bien, debido a la alteración de sus facultades, ciertas personas se encuentran privadas de esa posibilidad y, por ende, son víctimas de una discriminación que el recurso a la eutanasia vendría a compensar. El filósofo André Comte-Sponville resume claramente la demostración: “Lo que puedo pedir a la sociedad no es la autorización para suicidarme, sino los medios para hacerlo, entre ellos, llegado el caso, cuando ya no pueda lograrlo solo” (Comte-Sponville, 1988); sin embargo, el derecho a la muerte no es reconocido ni por la Suprema Corte de Estados Unidos ni por el Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Este último lo descartó explícitamente en su jurisprudencia del 22 de abril de 2002, a consecuencia del proceso intentado por Diane Pretty contra el Reino Unido. En tales enfoques jurídicos, el suicidio se considera como una libertad civil, que no cae bajo la competencia de la ley cuando no existe una incitación por motivos sospechosos, pero no como un derecho. El razonamiento mediante la negativa hace comprender las razones: si el suicidio fuese un derecho, todos los que lo impiden dando socorro a los suicidas (bomberos, socorristas, médicos) podrían ser perseguidos por impedir el ejercicio de una libertad fundamental, mientras que actualmente se culpa su pasividad como “inasistencia a una persona en peligro”.

Los militantes del derecho a la muerte invocan la libertad, pero el análisis de los dramas del periodo final de la vida que han conmovido particularmente a la opinión pública inclina a pensar que en ello se juega, al menos en el mismo grado, la lucha por el reconocimiento (Honneth, 2000). Viene a la mente Chantal Sébille, quien, afectada de una enfer-

medad incurable que la hacía sufrir y la desfiguraba, solicitaba a principios de 2008 que la hicieran morir. No habiendo podido ganar su causa, decidió poner fin ella misma a sus días. Consecuentemente, no era incapaz de darse muerte, pero habría preferido que las autoridades políticas y sanitarias lo hiciesen por ella. Los partidarios de la eutanasia voluntaria no sólo reclaman la posibilidad de morir, sino también la bendición del Estado y la asistencia de la medicina.

La eutanasia no es equivalente al suicidio, porque la relación autodestructiva requiere una mediación, lo cual implica una paradoja: el derecho del individuo a la autodeterminación se afirma hasta en su libertad de dejar de vivir, pero se aliena al postular su incapacidad de actuar y al delegar por adelantado ese cuidado en un especialista. Quien quiere participar activamente hasta en la decisión de su muerte confía en otros la tarea de llevarla a cabo. Quien opta por la eutanasia establece una relación social con algunos de sus semejantes, que se hacen depositarios, dispensadores y deudores de su muerte futura. Así, vincula a los otros a su propio destino, los hace participar en sus últimos instantes, con el propósito de implicarlos en las condiciones de su deceso. Además, en una sociedad en la que la muerte ya no tiene sentido (Weber, 1963), pero en la que la eutanasia está prohibida, reivindicar esta última es una manera de tratar de añadir sentido al final de la vida, asociándola a un combate, magnificándola mediante una causa, incluso transfigurándola mediante un sacrificio.

La atracción por el suicidio asistido ilustra también la voluntad de anticipar un plazo necesario, afirmándose como responsable y comportándose hasta el final como autor de la vida propia. Así, algunos de nuestros contemporáneos van a buscar en otra parte la libertad

y la solicitud que estiman que no encuentran en su propio país. En una época en la que las fronteras están abiertas y la información es fácilmente accesible, pueden recurrir a un país vecino con principios y prácticas diferentes. Hoy en día, las decisiones ligadas a la muerte dan lugar a comparaciones entre muchas ofertas y se convierten en objeto de intercambios internacionales. Mientras que una gran cantidad de cadáveres alemanes van a Alsacia en busca de su cremación, algunos franceses que desean recurrir al suicidio asistido escogen Suiza como destino de su último viaje. La asistencia al suicidio no está prohibida en ese país, siempre y cuando no sea por “motivos egoístas”, sino por la intención de acudir en ayuda de otros y aliviar su sufrimiento. Las asociaciones *Exit* sólo aceptan ciudadanos helvéticos, lo cual no es el caso de Dignitas, fundada en 1998 y apoyada por ocho médicos que prescriben sustancias letales. En el transcurso de los diez años siguientes, la asociación registró 7368 solicitudes, pero 70% de ellas no tuvo continuidad, lo que permite pensar que la posibilidad de darse la muerte no va seguida de efecto alguno en la mayoría de los casos. Únicamente 868 personas han pasado al acto, 85% de ellas extranjeras, provenientes mayoritariamente de países vecinos. Esas “citas con la muerte”, ya sea que efectivamente tengan lugar, ya sea que sean diferidas o, bien, aplazadas *sine die* (Duparc, 2008), muestran que, en nuestros días, la aspiración a escoger la propia muerte puede hacer que se considere dársela en un país y un ambiente extranjeros.

Cuando las condiciones de la vida llegan a ser incompatibles con los valores con que uno se identifica, la muerte puede ser una protesta contra lo inadmisibile, un testimonio del rechazo a someterse a ello. Ese era ya uno de los significados del suicidio en la

antigüedad, pero éste podía también ser a consecuencia de una orden a la que era imposible escapar. Ese castigo ya no está en vigor hoy en día, pero la decisión de buscar refugio en la muerte no está siempre exenta de ambigüedad. La invocación de la dignidad puede presentar aspectos normativos que inciten a la persona en el periodo final de la vida a estimar que la degradación de sus facultades y la pérdida de su autonomía son indignas del ser humano. La atracción de un desenlace rápido proporciona indicios de las concepciones de la vida que prevalecen en el presente, en las cuales se considera que ciertas pruebas ligadas a la condición humana no ameritan ser vividas. El suicidio asistido y la eutanasia voluntaria tienen en común el entusiasmo por la muerte puntual. Cuando se interroga a nuestros contemporáneos sobre la manera en que preferirían morir, declaran a menudo su preferencia por una muerte rápida (Duvignaud y Corbeau, 1981). Muchos dicen que más valdría probablemente que llegara de improviso, sin que ellos se dieran cuenta, incluso durante el sueño. Esas opiniones ilustran las tendencias muy difundidas hoy en día a esquivar y abreviar el enfrentamiento con la muerte.

CONCLUSIONES

En nuestra época, la muerte ya no parece una fuerza fuera del alcance de la intervención humana que golpea cuando quiere, donde quiere y como quiere. Por el contrario, genera posibilidades de elegir que recientemente se han diversificado. A partir de que el hombre puede actuar sobre el lugar, el momento y las condiciones de su muerte, se han desarrollado tres opciones principales y cada una de ellas aporta una respuesta diferente en esas tres esferas. La primera opción insiste

en el desempeño científico, la segunda, en el acompañamiento durante el final de la vida y la tercera, sobre la libertad individual. Cada uno de esos enfoques comporta también sus límites: el primero se topa con el encarnizamiento terapéutico, el segundo, con la angustia de la espera de la muerte y el tercero, con las paradojas de la eutanasia y el fomento del suicidio. Esas dificultades, así como los diferentes valores que se privilegia para elegir la muerte, reactivan controversias, sobre todo entre los partidarios del progreso terapéutico, de los cuidados paliativos y de la eutanasia voluntaria; sin embargo, podrían desprenderse posiciones intermedias. Tales relaciones no tendrían nada de incongruentes, pues las diferentes opciones presentan aspectos en común: en efecto, todas se apoyan en procesos de cuidados médicos *per se* de la vida humana, aun cuando los objetivos perseguidos puedan variar, así como el sentido de la relación terapéutica y la parte respectiva que tienen en las decisiones el médico, el demás personal que atiende y el paciente en el período final de su vida. Un ejemplo de la búsqueda actual de convergencias sobre el final de la vida es la adopción, a principios del año 2016, en Francia, de la Ley Claeys-Leonetti que reconoce un derecho a la sedación profunda y continua hasta el deceso. Asimismo, las opciones concurrentes se sitúan, definen y podrían completarse en una perspectiva de defensa de la vida humana.

En consecuencia, no es imposible prever que se pueda superar las divergencias para llegar a reconstituciones o síntesis nuevas; quizás incluso el acompañamiento durante el periodo final de la vida requiera conjunciones parecidas y su adaptación a cada caso en particular. Como toda vida humana, toda muerte es singular e ilustra las insuficiencias de los enfoques sistemáticos. Pese a los

esfuerzos desplegados por incrementar las opciones durante el periodo final de la vida, se debe transigir con los misterios de la muerte, que sigue siendo desconcertante y no se deja dominar fácilmente.

Cuadro 1. Legislación en vigor sobre el final de la vida en siete países europeos

País	Ley	Fecha	Humanización de la muerte	Anticipación de la muerte
Alemania	Ley relativa a la interdicción penal del apoyo comercial al suicidio	6.11.2015	Ampliación del acceso a los cuidados paliativos Prohibición de la “ayuda profesionalizada para morir”	
Bélgica	Ley que modifica la ley del 28/05/2002 relativa a la eutanasia	28.02.2014		Extensión de la autorización de la eutanasia a los menores de edad en fase terminal si se cuenta con el acuerdo de los padres
Francia	Ley Claeys-Leonetti	27.01.2016	Derecho a la sedación profunda y continua hasta el deceso	
Luxemburgo	Ley sobre la eutanasia y la asistencia al suicidio Ley relativa a los cuidados paliativos	16.03.2009 16.03.2009	Derecho a los cuidados paliativos y a la limitación de los tratamientos	Legislación de la eutanasia y de la ayuda al suicidio en caso de situación médica sin salida
Países Bajos	Interrupción de la vida bajo solicitud	12.04.2002		Respeto de criterios de minuciosidad: petición del paciente, sufrimientos insoportables, opinión de un médico independiente
Reino Unido	Mental Capacity Act	1.04.2007	Derecho a oponerse a un tratamiento futuro a través de directivas anticipadas o de la persona que provee los cuidados de salud	
Suiza	Artículo 115 del Código Penal	1899		Tolera la asistencia al suicidio si no se debe a un “móvil egoísta”

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, Philippe, 1976, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil.
- COMTE-SPONVILLE, André, 1988, « À propos de la vie, du droit et de la morale », *Ethique médicale et droits de l'homme*, Arles, Acte Sud et Institut National de la Santé Et de la Recherche Médicale.
- DI FOLCO, Philippe (dir), 2010, *Dictionnaire de la mort*, Paris, Larousse.
- DOUGLAS, Mary, 1992, *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, London & New York, Routledge.
- DUPARC, Agathe, 2008, « En Suisse, rendez-vous avec la mort », *Le Monde*, Paris, 25-26 mai 2008.
- DUPRÉ, Rémi, 2009, « De plus en plus de défibrillateurs pour combattre la mort subite », *Le Monde*, Paris, 4 août 2009.
- DUVIGNAUD, Jean et Jean-Pierre CORBEAU, 1981, *Les tabous des Français*, Paris, Hachette.
- ELIAS, Norbert, 1998, *La solitude des mourants ; suivi de Vieillir et mourir, quelques problèmes sociologiques*, Paris, C. Bourgeois.
- HENNEZEL, Marie de, 2007, « La France Palliative ». *Rapport remis au Ministère de la Santé* [Informe remitido al Ministerio de la Salud de Francia].
- HIGGINS, Robert, 2003, « L'invention du mourant. Violence de la mort pacifiée », *Esprit*, janvier, pp. 139-169.
- HINTERMEYER, Pascal, 2010, *La Eutanasia: una cuestión de dignidad humana* [traducción del francés de Amparo Salvador Jobet], Valencia, Dialogo, 2010 [1^a ed. en francés, 2003, *Euthanasie, la dignité en question*, Paris, Buchet Chastel].
- , 1981, *Politiques de la mort*, Paris, Payot.
- HINTERMEYER, Pascal et David LE BRETON (dir.), 2007, « Le risque, entre fascination et précaution », *Revue des sciences sociales*, Université Marc Bloch de Strasbourg, n° 38, pp. 8-9.
- HINTERMEYER, Pascal, David LE BRETON et Marie-Jo THIEL (dir.), 2008, « Ethique et santé », *Revue des sciences sociales*, Numéro spécial, Strasbourg, 2008.
- HINTERMEYER, Pascal et Joseph LÉVY (dir.), 2006, *Le politique et la mort*, Montréal, Frontières.
- HONNETH, Axel, 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- LEONETTI, Jean, 2008, « Rapport d'information N° 1287 fait au nom de la mission d'évaluation de la loi N° 2005-370 du 22 avril 2005 relative aux droits des malades et à la fin de vie », remis au Premier Ministre le 2 décembre 2008, 305 págs.
- LEONETTI, Jean, 2004, *Respecter la vie, Accepter la mort*, Rapport N° 1708 fait au nom de la mission d'information sur l'accompagnement de la fin de vie, enregistré à la Présidence de l'Assemblée Nationale le 30 juin 2004, t. 1, 306 ps., t. 2, 922 ps.
- SAUNDERS, Cicely, 1986, *La vie aidant la mort*, Paris, Medsi.
- SIMMEL, Georg, 1912, *Mélanges de philosophie relativiste : contribution à la culture philosophique* [traducción del alemán al francés por Alix Guillain], Paris, Félix Alcan.
- VOVELLE, Michel, 1983, *La mort en Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard.
- WEBER, Max, 1963, *Le savant et le politique*, Paris, Union Générale d'Édition.

ASUNTOS DE VIDA Y MUERTE. LOS HOSPITALES EN MÉXICO, AÑOS 1780-AÑOS 1860

LUZ MARÍA HERNÁNDEZ SÁENZ

Los hospitales de los siglos XVIII y XIX comúnmente se identifican con lugares de muerte y agonía, reflejo del estado bárbaro de la medicina contemporánea, o lugares en los cuales algunos médicos sin escrúpulos hacían de los pacientes víctimas pasivas de su curiosidad científica, material humano indispensable para sus estudios y fácilmente descartable. Pero hay otra imagen, la del hospital como centro de intersección donde la religión y la ciencia, la tradición y la modernidad, la muerte y la vida se encuentran, se complementan y se contraponen. Es esta segunda imagen la que aquí se explora, la del hospital como centro de curación, de avance científico y de enseñanza.

El presente estudio se basa en los registros de seis instituciones hospitalarias y abarca un periodo de casi 75 años, de 1784 a 1858. Sus objetivos son dos. Primero, demostrar que, a pesar de las diferentes condiciones, localiza-

ción y enfermedades tratadas en cada hospital, en este periodo sólo una minoría de sus pacientes fallecía en ellos. El segundo objetivo es recalcar la imagen positiva, la del hospital como lugar de curación y como centro de entrenamiento y aprendizaje, como lugar de vida más que de muerte. Es por lo tanto necesario comenzar por la transformación en los objetivos del hospital.

A mediados del siglo XVI, basándose en los ideales de caridad cristiana, el Concilio de Trento colocó a los hospitales bajo la tutela de la Iglesia. En México, tales responsabilidades fueron reafirmadas en 1585 por el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Éste dictaminó que se recibiera solamente a los pacientes pobres y se aceptara a los enfermos ricos si éstos pagaban su estancia, que las salas de hombres y de mujeres se mantuvieran estrictamente separadas, que se diera instrucción religiosa a los enfermos, que todos

los pacientes hicieran su testamento, y que se proporcionara un entierro cristiano a todo aquel que falleciera. Para no poner en peligro el bienestar espiritual de los enfermos, se prohibía estrictamente la admisión de malhechores y ebrios y el personal debía distinguirse por su celo religioso. En resumen, el Concilio de Trento se apegaba a los ideales de caridad cristiana, se enfocaba en el cuidado espiritual del paciente y procuraba su bienestar, pero ignoraba el aspecto médico.

Las instrucciones que emanaron del Concilio tenían un objetivo principal: propiciar la buena muerte de los pacientes y asegurar su salvación. El hospital del siglo XVI estaba íntimamente relacionado con la ideología cristiana y era principalmente un lugar de conversión, de meditación y de preparación ante la muerte; aprovechaba las circunstancias para promover la religión y lograr la conversión de los indígenas y no creyentes. Era un refugio más que un lugar de curación, una institución caritativa que recibía a pobres, viejos, huérfanos y enfermos de toda clase y que daba prioridad a las necesidades espirituales sobre las físicas, donde el sacerdote era más importante que el médico.

La estrecha relación entre hospital, caridad cristiana y muerte disminuyó conforme la sociedad se secularizó, y las prioridades de los hospitales de los siglos siguientes se transformaron gradualmente (Muriel, 1990, t. 2: 297-320). Tales cambios se manifestaron en el siglo XVIII, cuando se fundaron hospitales seculares con personal laico (como en los casos de San Sebastián y San Carlos en Veracruz), donde el personal médico se esforzaba por sanar a sus pacientes, como en el caso del hospital San Pedro. Gradualmente, los capellanes pasaron a ocupar un papel secundario,

desplazados por médicos y administradores.¹ El mismo secularismo que erosiona la importancia de la religión desde los finales del siglo XVIII aumenta la importancia de lo temporal, promueve el desarrollo de la ciencia y de la medicina y cambia las prioridades de los hospitales. La estrecha relación del hospital con la religión y la buena muerte retrocede ante la ciencia y su promesa de vida, pero la negativa imagen de los hospitales prepasteurianos perdura, describiéndoseles como lugares “que causaban terror” (Velasco Ceballos, 1934: 405). Esta persistencia se debe en parte al modelo positivista usado por conocidos historiadores como Francisco de Asís Flores y Troncoso, José Joaquín Izquierdo y Fernández del Castillo, quienes consideran el desarrollo de la medicina, y por consiguiente de los hospitales, como una línea recta que avanza de la ignorancia y oscurantismo hacia la ciencia y la modernidad. Los hospitales de los siglos XVIII y XIX, aún en la “época metafísica” y en el umbral de la modernidad, condenaban a sus pacientes a una muerte casi segura.

Sin embargo, los hospitales incluidos en este estudio indican que la realidad era más complicada y que el hospital desempeñaba un importante papel médico y social. A fin de rescatar la imagen del hospital prepasteuriano, este estudio analiza y compara los niveles de mortalidad de seis hospitales y examina brevemente los tratamientos que ofrecían así como su contribución en el desarrollo de la medicina.

¹ Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN), Hospitales, vol. 20, exp. 2, ff. 28r-55r.

LA MORTALIDAD EN SEIS HOSPITALES MEXICANOS: CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIAL

Dos factores deben tomarse en cuenta antes de comenzar. Primero, debido a la carencia de tecnología y centralización de servicios médicos característicos de los hospitales actuales, la gran mayoría de las enfermedades se trataba en casa, donde el enfermo que podía sufragar los costos recibía el mismo tratamiento y medicamentos que se suministraban en el hospital. Solamente aquellos que carecían de medios económicos o del apoyo de familiares y amigos acudían a un hospital. La hospitalización era, por lo tanto, el último recurso y la mayoría de los internados sufría de padecimientos crónicos incurables o de enfermedades graves por lo que algunos morían días o meras horas después de ser internados.

Segundo, los historiadores actuales critican las deplorables condiciones higiénicas de la mayoría de los hospitales y el excesivo número de pacientes, pero hay que recordar que ni la antisepsia ni los mecanismos de contagio se conocían. Además, los mismos pacientes vivían en circunstancias similares o peores. Gran cantidad de familias vivían hacinadas, a menudo con extraños, en cuartos mal ventilados que carecían de servicios sanitarios.² Otros, menos afortunados, dormían a la intemperie. Éste es el marco de referencia que el lector debe utilizar para juzgar las instituciones médicas coloniales y decimonónicas de México y no el del hospital actual.

Los seis hospitales incluidos, San Sebastián (Veracruz), San Pedro (Puebla), San Andrés (México), La Limpia Concepción (México), San Pablo (México) y el Hospital Real

de Naturales (México), atendían diferentes enfermedades y ofrecían diversos tratamientos a través del periodo estudiado, pero los resultados en cuanto a mortalidad son similares. En setenta y cinco años la medicina evolucionó como ciencia y el hospital se fue transformando en un centro de tratamiento médico aunque su capacidad de curar enfermedades seguía limitado por el aún poco desarrollo de la industria farmacéutica y de la tecnología.

El Hospital de San Sebastián fue establecido por el Ayuntamiento y el Tribunal del Consulado de Veracruz en 1802 “para solo arrieros y jente de mar hasta el día 19 de Diciembre de 1804 que se jeneraliso con el motibo de la estincion de [el hospital de] San Juan de Montesclaros”.³ La mala fama de Veracruz era merecida. Desde el siglo XVII las epidemias de fiebre amarilla y malaria provocaban una alta mortalidad infantil y afectaban periódicamente a los visitantes del área. Con una temperatura entre 25 y 30 grados y rodeado de pantanos y agua estancada, Veracruz ofrecía condiciones óptimas para la propagación de mosquitos. A estas condiciones se agregaba la continua llegada de pasajeros europeos y de muleteros, comerciantes y soldados del interior del país, cuyo común denominador era la falta de inmunidad a enfermedades tropicales. El resultado era letal. La intensificación del comercio con España y el tráfico de pasajeros a causa del libre comercio (1786) y del incremento de la producción minera aumentó la necesidad de servicios hospitalarios en el puerto.⁴ El Tribunal del Consulado y el ayuntamiento de la ciudad decidieron intervenir estableciendo San

² Padrón de la Ciudad de México, 1811-1812: AGN, Padrones, vol. 53-58, 60, 66 -78.

³ Musée du Service de Santé des Armées, Val de Grâce (en adelante MSSA), carton 58, dossier 3, sin fecha.

⁴ AGN, Hospitales, vol. 44, exp. 8, ff. 130-210.

Sebastián, un moderno hospital civil bajo una administración laica subsidiado por el municipio y los comerciantes del puerto (Muriel, 1990, t. 2: 236-237). A diferencia de las otras cinco instituciones aquí examinadas que atendían “fiebres” (enfermedades infecciosas), males digestivos y problemas respiratorios, San Sebastián recibía numerosos casos de fiebres intermitentes (malaria) y vómito (fiebre amarilla). Los registros originales del hospital (1810 a 1839) fueron copiados por el servicio sanitario militar francés durante su estancia en Veracruz (1861-1867) e incluyen notas sobre las continuas epidemias que azotaban al puerto. La fiebre amarilla fue un tema de gran interés para la fuerza expedicionaria francesa, que sufrió innumerables bajas a causa de este mal, por lo que sus médicos la estudiaron detalladamente y publicaron sus hallazgos en varios artículos. A pesar de los estragos de la fiebre amarilla, la mortalidad promedio del hospital durante los años examinados era de solamente 13,5%, con fluctuaciones entre un mínimo de 6% y un máximo de 25%⁵ (cuadro 1). Estos resultados son comparables a los de los otros hospitales e invitan a emprender un análisis más profundo, tanto del tipo de paciente que era atendido en San Sebastián, como de la morbilidad de Veracruz y de la virulencia de la fiebre amarilla.

El Hospital de San Pedro fue establecido en la ciudad de Puebla en el siglo XVI (figura 1). Situada en el camino entre México y Veracruz, Puebla era parada forzosa de viajeros y comerciantes que transitaban entre la costa y el altiplano, por lo que el hospital atendía una gran variedad de enfermedades. San Pedro era una institución municipal administrada por el cabildo eclesiástico de la ciudad que recibía pacientes tanto de la ciu-

dad como de sus alrededores. Contaba con salas de medicina, donde se atendía a pacientes afectados por toda clase de enfermedades y salas de cirugía para víctimas de violencia y accidentes que no podían costear la atención médica que requerían. El hospital disponía también de una “sala de distinguidos” reservada a los pacientes como oficiales, sacerdotes y comerciantes que preferían y podían pagar un mejor cuidado médico.

Figura 1. Hospital de San Pedro, Puebla.

Fotografía de Alejandra Dávila Sáenz, septiembre 2011.



⁵ MSSA, Val de Grâce, carton 58, dossier 3, sin fecha.

Cuadro 1. La mortalidad en el Hospital de San Sebastián, Veracruz (1822-1839)

Años	Pacientes	Muertos	Defunciones (%)*
1810	3 668	653	17
1811	4 115	579	14
1812	3 764	575	15
1813	1 885	367	19,5
1814	2 091	201	10
1815	1 838	181	10
1816	2 982	315	15
1817	1 941	359	14,5
1818	2 304	283	10
1819	2 003	496	19
1820	1 784	366	16
1821	3 213	356	7
1822	1 875	390	21
1823	2 253	378	17
1824	1 094	156	14
1825	1 418	171	12
1826	2 850	704	25
1827	2 865	432	15
1828	2 707	420	15,5
1829	2 402	370	15
1830	2 108	143	7
1831	2 453	152	6
1832	2 286	157	7
1833	2 731	459	17
1834	2 688	415	15
1835	2 240	297	13
1836	2 178	257	12
1837	2 419	355	15
1839	2 223	270	12

*El promedio de defunciones era de 13,5%.

Fuente: Hospital de San Sebastián, MSSA, carton 58, *dossier* 3. Los datos del año 1838 están incompletos por lo que no se incluyó.

En los últimos años del siglo XVIII, San Pedro fue remodelado según las ideologías médicas de la época convirtiéndose en centro de servicios hospitalarios y sociales ejemplar (McKenzie, 1999: 13-20, 36-40). En 1793, su nuevo director, el catalán Ignacio Domenech, introdujo el uso de camillas para recoger a los en-

fermos que no pudieran ir por su propio pie al hospital. Tomó casi un año convencer al ayuntamiento que tal servicio era necesario pues:

Todos los enfermos de la Ciudad, y sus arrabales que desean curarse, y pasar al Hospital, lo logran con este beneficio sin la incomodidad

casi inhumana que hasta ahora, ó de ir metidos en canastos, ó envueltos, y liados con una manta, ó cargados de otro modo muy violento, y siempre expuesto á su salud, y constitución.⁶

San Pedro parece haber sido el primer hospital en México con servicio de ambulancias.⁷ El porcentaje de defunciones en el hospital de San Pedro, entre 1784 y 1804, variaba entre 18%, pero su promedio, casi 14%, era similar al de San Sebastián entre 1810 y 1839⁸ (cuadro 2).

Desafortunadamente, las cifras anteriores no distinguen entre las diferentes salas: medicina o cirugía, ni especifican el género. Sin embargo, el registro de 1792 indica que en el área de mujeres la tasa de mortalidad era de 21% con grandes variaciones según las enfermedades. Las pacientes con edema (inflamación causada por la acumulación de agua en los tejidos suaves), “inflamación” o “hinchazón”, registraban la más alta mortandad, respectivamente 38% y 25%, mientras que entre las quince mujeres que padecían erisipela o dolor de estómago no había ningún fallecimiento.⁹ Un detallado registro compilado cinco años más tarde indica que en 1797 el hospital recibió 347 mujeres víctimas de accidentes, golpizas y peleas, entre las cuales solamente cuatro murieron. En el mismo año, en la sala de cirugía de hombres se internaron 640 hombres heridos en violentos altercados o víctimas de accidentes. De ellos, treinta y uno perecieron

en el hospital. La tasa de mortalidad combinada de las salas de cirugía es de 3,5%; en la sala de mujeres es de 1% y casi 5% en la de hombres.¹⁰ Este ejemplo muestra claramente los riesgos de usar las cifras globales de la mayoría de los registros que no distinguen tipo de sala y enfermedad.

El tercer hospital, el Hospital General de San Andrés de la ciudad de México fue establecido originalmente en 1770 en un edificio que había pertenecido a la Compañía de Jesús. Abandonado por las autoridades a raíz de la seria epidemia de viruela de 1781, el emprendedor arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta lo volvió a abrir con un generoso subsidio de su propio bolsillo. Así, San Andrés abrió sus puertas por segunda vez en 1788 bajo la dirección de un rector laico responsable por el servicio administrativo interior (mayordomo, enfermeras, afanadores, cocineros y conductores de cadáveres), exterior (abogado, procurador y escribano), personal médico (médicos, cirujanos, boticario y practicantes) y religioso (capellanes, sacristanes y un padre colector de limosnas). Aunque en última instancia San Andrés dependía del

Cuadro 2. La mortalidad en el Hospital de San Pedro, Puebla (1784-1804)

Años	Pacientes	Muertes	Defunciones (%)*
1784	5 642	970	17
1789	5 206	784	15
1790	4 556	816	18
1794	5 737	670	11
1795	6 309	627	10
1801	6 301	749	12
1803	6 081	797	13
1804	6 399	910	14

*El promedio de defunciones es de 13,75%.

Fuentes: *Gaceta [Gazeta] de México*, tomo I, núm. 28; tomo IV, núms. 1 y 26; tomo VIII, núm. 7, tomo XI, núm. 4; tomo XII, núms. 2 y 27.

⁶ AGN, Hospitales, vol. 62, exp. 13, ff. 302-304.

⁷ AGN, Hospitales, vol. 36, exp. 1, ff. 12-12v.

⁸ Hospital de San Sebastián, MSSA, Val de Grâce, carton 58, *dossier* 3; *Gazeta de México*, tomo I, núm. 28; tomo IV, núm. 1 y 26; tomo VIII, núm. 7, tomo XI, núm. 4, tomo XII, núm. 2 y 27.

⁹ Registro de enfermas del año 1792. Archivo del Gobierno del Estado de Puebla (en adelante AGEP), vol. 34, exp. 126.

¹⁰ AGN, Hospitales, vol. 62, exp. 13, ff. 395-416.

arzobispo, contaba con una organización moderna de servicios administrativos, médicos y legales. Con la muerte de Núñez de Haro y Peralta, el hospital perdió su benefactor y las guerras de independencia mermaron sus recursos y afectaron sus servicios. A partir de 1810, San Andrés se enfocó en la atención hospitalaria de militares de todo rango (Murriel, 1990, t. 2: 215-233). Como los servicios prestados al ejército se pagaron raramente dos décadas después, el hospital se halló en plena decadencia. A pesar de su precaria existencia, a mediados de siglo XIX, era en San Andrés donde se impartían las clases de clínica de la Escuela de medicina y se practicaban algunas de las autopsias.

A pesar de sus dificultades económicas, San Andrés continuó ofreciendo a sus pacientes servicios médicos y brindó a estudiantes y profesores un lugar donde la nueva generación jugó un papel muy importante en la enseñanza de la medicina en México. El hospital contribuyó a avanzar y diseminar conocimientos que en el futuro salvarían pacientes que entonces se consideraban desahuciados. Las estadísticas aquí incluidas provienen de la *Memoria* presentada por el Ministro de Relaciones al congreso en 1831. Según ésta, durante el año anterior (1830) San Andrés había tenido una mortalidad total del 12% con grandes variaciones entre las diferentes salas (*Memoria*, 1831: 16). Como en otros hospitales, la sala

de medicina muestra una mortalidad mucho más alta que la de las demás áreas, indicando así las diferencias dentro de un mismo hospital (cuadro 3).

El Hospital de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción fue establecido en 1761 por la Tercera Orden de San Francisco. Fundada en México en 1615, la Tercera Orden se enfocaba en la piedad y caridad hacia pobres y enfermos. Los permisos real y eclesiásticos para fundar un hospital que atendiera las necesidades de la orden se concluyeron en 1750 y el nuevo hospital y su templo fueron dedicados a la Inmaculada Concepción. El hospital era, por lo tanto, una institución privada subsidiada por donaciones de benefactores, entre los cuales se encontraban adinerados individuos pertenecientes a la Tercera Orden como don Fernando González de Collantes quien donó 1000 pesos y don Alejandro Antonio Gómez de la Barreda que dejó 3 000 pesos y cuyos donativos incrementaron los fondos de la institución (Murriel, 1990, t. 2: 183-190).

Durante la guerra de independencia los ingresos del hospital disminuyeron considerablemente por la dificultad de cobrar rentas y réditos, el alza de precios resultante de la escasez de alimentos y la gran cantidad de refugiados congregados en la capital. Tales condiciones se reflejan claramente en el reducido número de admisiones que los mermados fondos disponibles permitían. El final de las guerras permitió al hospital recuperarse, pero las reformas liberales lo fueron despojando de sus propiedades y en 1861 el gobierno decretó su abolición (Murriel, 1990, t. 2: 189-190).

Las cifras presentadas en el cuadro 4 incluyen los años 1802 a 1821 e indican una mortalidad máxima de 22,5% en 1812 y 19% en 1813, años de devastadoras epidemias que

Cuadro 3. La mortalidad en el Hospital de San Andrés, Ciudad de México (1830)

Sala	Pacientes	Muertos	Defunciones (%)*
Sala Medicina	2 752	697	25
Sala Cirugía	2 150	183	8,5
Sala Galico	1 378	36	3

*El porcentaje promedio de defunciones es de 12.

Fuente: *Memoria del Ministerio de Relaciones Interiores y Exteriores*, 1831.

causaron la muerte de más de 20 mil personas en la ciudad de México. El año con menos fallecimientos fue 1803, con sólo cinco pacientes muertos (5,5%). El porcentaje promedio de mortalidad de este periodo es de 16,5%, ligeramente más alta que la de los otros hospitales (cuadro 4).

El Hospital de San Pablo fue fundado como hospital de sangre en 1847 para atender a los heridos de la invasión norteamericana (figura 2).

Desde su establecimiento fue puesto en manos de las Hermanas de la Caridad, or-

den que había llegado a México en 1844 gracias a los trámites del Dr. Manuel Andrade (*Diccionario Porrúa de historia*, 1986, vol. 2: 1378). Tras la invasión, el hospital quedó a cargo del Ayuntamiento de la Ciudad de México, que era responsable de su financiamiento. El hospital contaba con una farmacia y recibía un gran número de pacientes civiles, militares (que supuestamente pagaban sus estancias), y presos enviados por las autoridades municipales. San Pablo era también un hospital de enseñanza en donde los profesores de la Escuela de medicina daban clases de clínica y

Cuadro 4. La mortalidad en el Hospital de Nuestra Señora de la Pura y Limpia Concepción, Ciudad de México (1802-1821)

Año	Entradas	Salidas	Vivos	Muertos	Sobrevivientes	Defunciones (%)*
1802	68	41	?	11	16	?
1803	73	47	89	5	21	5,5
1804	82	45	103	20	17	15
1805	61	38	78	7	16	9
1806	73	41	89	13	19	14,6
1807	65	33	84	14	18	16,6
1808	78	37	96	21	20	22
1800	68	38	88	13	17	15
1810	49	29	66	11	19	16,5
1811	60	35	79	13	12	16,5
1812	63	33	75	17	13	22,5
1813	45	19	58	11	15	19
1814	39	19	54	13	7	24
1815	18	10	25	2	6	8
1816	25	14	31	6	5	19
1817	19	7	24	5	7	21
1818	28	16	35	6	6	17
1819	25	14	31	5	6	16
1820	21	14	27	3	4	11
1821	25	14	29	5	6	17

*El promedio de defunciones es de 16,6%.

Fuente: Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Cruz Roja Mexicana, 1990, t. 2, p. 190.



Figura 2. Hospital de San Pablo, Ciudad de México.

Fotografía de Luz María Hernández, julio, 2006.

los estudiantes hacían su residencia médica. Al igual que en el caso anterior, la gradual secularización de las propiedades eclesíasticas y corporativas afectó seriamente a San Pablo (Velasco Ceballos, 1934: 21-50). Los registros presentados aquí se refieren al año 1851, cuando el hospital dependía financieramente del ayuntamiento. A raíz de las Leyes de Reforma, el hospital pasó a depender del gobierno federal que no cumplió (o no pudo cumplir) con el subsidio asignado. En 1861, su directora, la infatigable Micaela Ayans, escribió a las autoridades para explicar la precaria situación financiera del hospital y pedir los fondos que se le debían.¹¹ A pesar de los esfuerzos de las Hermanas de la Caridad, tales dificultades afectaron seriamente los servicios que ofrecía el hospital. San Pablo siguió siendo administrado por las Hermanas hasta 1874, cuando el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada ordenó su expulsión de México (Velasco Ceballos, 1934: 59). Como hospital municipal,

¹¹ Archivo Histórico del Distrito Federal (en adelante, AHDF), Ayuntamiento, Hospitales, Hospital de San Pablo, vol. 2310, exp. 69.

San Pablo trataba víctimas de accidentes y de los constantes disturbios y levantamientos al igual que presos enfermos. El registro que sirvió para elaborar el cuadro 5 inscribe a los soldados aparte, pero no indica si son presos o libres. El porcentaje poco elevado de defunciones (4,11%) indica que al menos en el año de 1851, los hospitalizados no eran casos graves (cuadro 5).

El último hospital incluido en este bosquejo es el hospital de San José de los Naturales, conocido también como Hospital Real de Indios, fundado en el siglo XVI para atender a los indígenas y estudiar sus enfermedades. El hospital se mantenía gracias a un tributo de medio real que se cobraba a los indios, *per capita*, en sus pueblos, y por las ganancias de un teatro que se había construido en su propiedad, con el propósito de generar fondos. Flores y Troncoso explica que en 1536 el hospital tenía ya cinco salas y podía acoger a 300 enfermos (Flores y Troncoso, 1982, t. 2: 233). A principios del siglo XVIII un incendio consumió tanto el teatro como parte del hospital, el cual fue reconstruido y equipado con una botica bien surtida. En 1768, un decreto real ordenó el establecimiento de una escuela de cirugía con cursos teóricos y prácticos en el hospital para entrenar cirujanos que sirvieran bajo las órdenes del personal médico militar español. Aunque la Corona pagaba los salarios de los profesores, el hospital (y por lo tanto los pueblos de indios) subvencionaba todos los gastos restantes. Las guerras de independencia y la disminución de subsidios precipitaron la decadencia del hospital cuya situación empeoró al abolirse el tributo indígena. Finalmente, en 1822, el congreso decidió clausurar el hospital (Fernández, 1939: 25-26). Las cifras presentadas en el cuadro 6 se refieren al año de 1798, cuando el hospital y la Escuela de Cirugía estaban en pleno funcionamiento. El

Cuadro 5. La mortalidad en el Hospital de San Pablo, Ciudad de México (1851)

Mes	Hombres	Mujeres	Soldados	Total	Muertos	Defunciones (%)*
Enero	162	64	132	358	13	3,6
Febrero	156	61	132	349	11	3,15
Marzo	158	50	127	335	12	3,6
Abril	142	56	145	343	10	2,9
Mayo	127	42	121	290	11	3,8
Junio	132	67	77	276	15	5,4
Julio	96	48	199	334	12	3,6
Agosto	113	43	192	348	18	5,17
Septiembre	122	47	177	346	19	5,5
Octubre	146	65	187	398	20	5
Noviembre	126	63	201	387	17	4,4
Diciembre	115	54	183	352	29	8,2

*El promedio de defunciones es de 4,11%.

Fuente: Rómulo Velasco Ceballos, *El Hospital Juárez, antes Hospital de San Pablo*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934, p. 39.

registro muestra una mortalidad relativamente baja, con un máximo de 28 defunciones en el mes de mayo y un mínimo de 18 en diciembre, resultando en un promedio de casi 8% (Zedillo Castillo, 1984: 215).

No es fácil evaluar ni comparar directamente las cifras anteriores, pero se distinguen algunos lineamientos generales. Primero, la mayor mortalidad se daba en las salas de medicina entre pacientes que sufrían de enfermedades aún no entendidas o incurables con los tratamientos existentes. Segundo, las posibilidades de sobrevivencia de pacientes víctimas de agresión o accidente en las salas de cirugía eran considerablemente altas. Así, como lo comprueban los registros de San Pedro y San Andrés, es importante recalcar que la diferencia entre las salas de un mismo hospital no se refleja en las cifras globales; esta deficiencia contribuye a distorsionar la percepción de los hospitales. Sea como fuere, los resultados de los casos aquí estudiados son claros: aún en los casos más extremos, el pa-

ciente que entraba al hospital tenía al menos 75% de probabilidades de salir vivo. El hospital de la época no era un lugar de muerte para la mayoría de sus pacientes y su imagen debe ser reevaluada al igual que su papel en el desarrollo de la medicina y por consiguiente en el bienestar de la sociedad.

EL HOSPITAL COMO CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ENSEÑANZA

Desde principios de la época virreinal, se llevaron a cabo autopsias con el fin de descubrir las causas de las enfermedades que continuamente azotaban a la población. Siguiendo esta tradición, en 1700 el científico y humanista Carlos de Sigüenza y Góngora, antes de morir pidió que se le hiciera una autopsia para confirmar su autoexamen. Ésta determinó que enormes cálculos biliares habían causado su muerte, confirmando así su propio diagnóstico (Fernández del Castillo, 1982,

Cuadro 6. Las defunciones en el Hospital Real de Naturales, Ciudad de México (1798)

Mes	Entradas	Total	Sanos	Muertos	Sobrevivientes	Defunciones (%)*
Enero	153	268	145	20	103	7,4
Febrero	187	290	137	19	136	6,55
Marzo	146	282	137	23	122	8,15
Abril	183	305	164	21	120	6,88
Mayo	160	280	139	28	113	10
Junio	170	283	156	20	107	7
Julio	196	303	148	20	135	6,6
Agosto	149	284	122	24	127	8,5
Septiembre	152	279	125	20	134	7,16
Octubre	167	301	147	26	128	8,6
Noviembre	161	289	131	30	128	10,4
Diciembre	153	281	141	18	122	6,4

*El total incluye a los enfermos presentes en el hospital en el momento del ingreso de nuevos enfermos. El promedio de las defunciones es de 7,8%.

Fuente: Antonio Zedillo Castillo, *Historia de un hospital. El Hospital Real de Naturales*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1984; cuadro 6, p. 215.

t. 1: 327). Aunque importantes, los resultados de tales investigaciones eran de limitado valor porque carecían de disciplina y rigor científico. Estos requisitos, tan necesarios para la ciencia, no comenzaron a delinearse sino hasta fines del siglo XVIII, cuando el énfasis en observación y experimentación convirtió los hospitales en verdaderos centros de aprendizaje y de desarrollo de mejores tratamientos con sustancias medicinales. Otras innovaciones médicas vinieron a complementar este proceso, como la invención y refinamiento de instrumentos quirúrgicos, como los fórceps en la primera mitad del siglo XVIII, el diseño de camillas y ambulancias para el transporte de heridos y enfermos por Dominique Jean Larrey a fines del mismo siglo, y el descubrimiento de óxido nitroso y su aplicación a la medicina en el mismo periodo.

Las mismas tendencias resultan en el nacimiento de la Escuela de formación y de eva-

luación anatómico-clínica de París.¹² Ésta cambia el énfasis de la teoría a la práctica de la medicina convirtiendo al hospital en centro de enseñanza y de avances médicos y quirúrgicos. Las lecciones tienen lugar a la cabecera de los enfermos, en los grandes hospitales parisinos que también cuentan con teatros anatómicos donde estudiantes y profesores pueden comprobar sus diagnósticos y proponer nuevas teorías (Vess, 1975: 23-39). La influencia francesa en la medicina en México es indiscutible, acrecentando la importancia del hospital mexicano como lugar de experimentación y enseñanza. Este espíritu de innovación se hace presente en varios hospitales. Por ejemplo, en el hospital de San Lázaro se experimenta con carne de lagartija como remedio para

¹² Método desarrollado por René-Théophile-Hyacinthe Laënnec (1781-1826) en el Hospital Necker de París.

la lepra y el médico militar Daniel O'Sullivan trata de sustituir los baños de mercurio con un nuevo tratamiento para la sífilis (Archer, 1987: 54-56; Sánchez Uriarte, 2010: 107). Las observaciones de causas y resultados se hacen más minuciosas y los datos acumulados más abundantes, con un mismo objetivo: curar enfermedades.

Uno de los mejores y más fascinantes ejemplos de esta transformación tuvo lugar en 1795 en el Hospital de San Pedro, que era entonces dirigido por el dedicado y capaz Ignacio Domenech, hombre de gran espíritu inquisitivo, interesado en el avance de la ciencia y en el bienestar de sus pacientes. El 24 de agosto de 1795, San Pedro recibió a una mujer mordida por su perro que ya mostraba claros síntomas de rabia. Tras diagnosticar la enfermedad, basándose en la "dificultad en la deglutición, y en la respiración, ya principio a ofenderse del ayre atmosférico levemente agitado", Mariano Anzures, médico de cabecera de la paciente, la convenció de ir al hospital para recibir "la asistencia tan puntual, tan charitativa, y con medicinas tan electas y costosas con que se socorren los enfermos en aquella Santa Casa".¹³

A su llegada, los facultativos del hospital, los médicos Ignacio Cruz y Juan de la Huerta y el cirujano Francisco Arruti se reunieron con Anzures para discutir el caso; tomaron la decisión de sangrar a la paciente y seguir el método recomendado por el médico inglés Richard Mead.¹⁴ Ese mismo día Domenech

se enteró de las supuestas propiedades anti-hidrofóbicas de la planta de escobas (*tepopotl*, *tepopotli*, *quahuilquixtle* o *hizpatli*) que crecía en la región. Inmediatamente, Domenech, cubriendo los costos de su propio bolsillo, mandó traer la prodigiosa planta que llegó dos días después, el 27 de agosto. El personal médico del hospital, incluyendo a su farmacéutico, Antonio de La Cal, se reunió de nuevo acordando administrar una onza de *tepopotl* molido y disuelto en agua. Los médicos lograron vencer la resistencia inicial de la paciente, quien bebió la medicina:

y a poco rato con asombro, y con espanto de quantos precenciaron el hecho, revino de la agonía. [...] Con esta repentina mudanza se le pregunto si queria agua y respondió alegremente que si, se le trajo en un christal, la vio sin horror, tomo el vaso en su mano, y bebio sin dificultad, se le agito el ayre, se le impelio con violencia, y lo recibio sin ofensa.¹⁵

En la tarde, al reaparecer los síntomas, los médicos se reunieron una vez más para decidir cómo proceder. Su principal preocupación era la flegmasía de la garganta que presentaba la paciente. La situación era delicada debido a la gran debilidad de la enferma, pero la gravedad del caso los hizo optar por la aplicación de sanguijuelas en la garganta, y dos ventosas en las escápulas. A las seis de la tarde, la paciente comenzó a experimentar "ligera horripilación a que se siguió una fiebre mui aguda que la puso delirante toda la noche". El tratamiento continuó al día siguiente (28 de agosto), complementado con otros (indeterminados) alexifármacos. El delirio cesó y la

¹³ AGN, Hospitales, vol. 72, exp. 11, f. 288r.

¹⁴ Richard Mead era el médico de cabecera del Rey Jorge II de Inglaterra. Su obra *Medical Works* incluía un capítulo titulado: "Of the Mad Dog", que recomendaba un tratamiento a base de cenizas de cangrejo. Véase Mead, Richard, *The Medical Works of Richard Mead M.D. Physician to his late Majesty King George II. Fellow of the Royal Colleges of*

Physicians at London and Edinburgh, and of the Royal Society, Dublin, Thomas Ewing, 1767, pp. 57-72.

¹⁵ AGN, Hospitales, vol. 72, exp. 11, f. 289r.

paciente durmió por tres horas, tras las cuales empeoró y, a las cuatro de la mañana falleció “con sosiego”.¹⁶ Los médicos concluyeron que:

los symphomas de aquel Horrendo, y espantoso mal se mitigaron en la mayor parte o se extinguieron, por donde concideramos que la Yerva Quahuilquixtle lejos de perder su estimacion, la acredita con este caso; Por tanto nos parece que la ha dotado Dios de virtud anti-hidrofobica”.¹⁷

Al día siguiente, Domenech envió el reporte firmado por todos los miembros del equipo médico al virrey marqués de Branciforte, pidiendo que se enviara al renombrado botánico José Mariano Mociño para investigar el *tepopotl*. A su vez, el virrey envió el reporte al Real Tribunal del Protomedicato, la más alta autoridad médica del virreinato, solicitando su experta opinión. Tras un detallado análisis y discusión, los protomédicos enviaron su dictamen expresando preocupación por el uso de una sustancia tan irritante. Por esta razón aconsejaban “seguir multiplicando las experiencias hasta fixar la dosis” y pedían que se ordenara a todos los hospitales usar este remedio en casos de rabia, llevar a cabo detenidas observaciones y reportarlas al Protomedicato. El virrey ordenó que Mociño se dirigiera a Puebla y, con la asistencia del farmacéutico de La Cal, investigara las propiedades de la hierba en cuestión.¹⁸

Un segundo caso de rabia se presentó poco después en San Pedro. Esta vez se trataba de un joven ciego que fue llevado al hospital en tal estado “de furor rabioso” que sólo Domenech se ofreció a cargarlo a la cama. Mociño

y de La Cal quienes, obedeciendo las órdenes del virrey, ya iban camino a Huamantla, rápidamente regresaron a Puebla para observar el tratamiento. Una vez más los médicos administraron *tepopotl* al paciente pero esta vez sin ningún resultado. El equipo médico decidió entonces aumentar la dosis y administrarla en polvo y en enemas sin lograr efecto alguno y el desafortunado joven murió dos días después “en cierta calma”. Sin desanimarse, Mociño y de La Cal, en compañía de un dibujante, reemprendieron su expedición llevando todo el equipo necesario para estudiar la prometedor hierba.¹⁹

Estos dos dramáticos casos muestran que para finales del siglo XVIII, el hospital no era solamente un refugio espiritual o un lugar donde se preparaba a los pacientes para morir sino también un centro de curación e investigación en el cual médicos, botánicos y farmacéuticos colaboraban. La búsqueda de un nuevo medicamento documentada por una historia clínica detallada y un reporte médico, el trabajo en equipo con médicos, cirujano, farmacéutico y botánico, o el método sugerido por el protomedicato para determinar la dosis adecuada del medicamento, demuestran una mentalidad científica moderna. Tal mentalidad se refleja también en la expedición científica en la que Mociño participó, la cual fue subvencionada por la Corona. El caso aquí referido ilustra también la persistencia de los ideales cristianos tradicionales del hospital, la caridad hacia los enfermos y la preocupación por su bienestar espiritual.

Conforme avanzó el siglo XIX, la influencia de la escuela de evaluación anatómica parisiense se acentuó en México, aumentando la importancia del hospital como centro de enseñanza. El hospital de San

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Idem*, f. 292r.

¹⁸ *Idem*, 294r-296v.

¹⁹ *Idem*, f. 286r.

Pedro estableció una academia de medicina práctica en 1801 y una cátedra “en el arte de partear” en 1814 (Cruz, 1995, t. 1: 28-29). En 1800, el hospital de San Andrés abrió sus salas a las clases de clínica del Dr. Luis Montaña y desde 1820 se impartieron clases de anatomía, medicina y clínica en sus salas y anfiteatro (Izquierdo, 1955: 206-208). En la década de 1850, el renombrado médico Miguel Francisco Jiménez impartía la clase de clínica interna en el mismo, publicando sus experiencias en *Clínica Médica, Lecciones dadas en la Escuela de medicina de esta capital por el catedrático del ramo Dr. Miguel Jiménez*. La obra, publicada en la revista *La Unión Médica de México. Órgano de la Academia Médica* tenía un objetivo didáctico e ilustra no sólo el tipo de casos que el hospital recibía sino también los límites de la medicina decimonónica (Jiménez, 1856).

Uno de los pacientes atendidos en San Andrés durante las clases de clínica fue Teodoro Fernández, de oficio albañil, de 35 años de edad, quien se quejaba de tos y sufría de hinchazón que, comenzando en los pies, en los últimos tres meses se había agudizado gradualmente hasta llegarle al pecho. A su llegada al hospital, su cara lucía pálida y abotagada y se le dificultaba incorporarse en la cama. Jiménez lo examinó, auscultándolo y palpándolo cuidadosamente delante de sus alumnos, diagnosticó derrame pericárdico y una “lesión orgánica del corazón izquierdo”, probablemente causada por la insuficiencia de las válvulas bicúspides. Al día siguiente el paciente fue examinado nuevamente y Jiménez refinó sus observaciones añadiendo la posibilidad de un “estrechamiento del orificio auriculoventricular izquierdo”. Al agravarse los síntomas, el médico agregó la posibilidad de insuficiencia de las válvulas aórticas. Fernández falleció un día después de su segundo examen; la autopsia que se practicó confirmó

las conclusiones del médico de un derrame pericárdico, el engrosamiento de las paredes del ventrículo izquierdo y “cuerpecillos fibrosos” adheridos al endocardio (Martínez Cortés, 2007: 211-213). La medicina avanzaba permitiendo a los médicos hacer diagnósticos más precisos, pero la curación de tales males continuaba fuera de su alcance. Como otros pacientes, Fernández llegó al hospital tras agotar todos los recursos. El primer síntoma, una persistente tos, había aparecido seis meses antes, el paciente llevaba tres meses con las extremidades hinchadas y cuando llegó al hospital la hinchazón le había alcanzado el pecho y la cara y le era difícil moverse. Su estado era crítico, su curación imposible y su muerte segura, dentro o fuera del hospital.

A pesar de su importante papel en la enseñanza y avance de la medicina, los hospitales a veces resistían la intrusión de profesores y alumnos, o de tratamientos desconocidos. Su oposición se debía a que su prioridad, el bienestar físico y espiritual de sus pacientes, a menudo chocaba con la observación de las enfermedades y el examen físico de los pacientes requeridos para la educación de la nueva generación de médicos. En 1835, Ignacio Torres, profesor de clínica interna, se quejaba de que la administración del hospital de San Andrés había impedido la entrada de sus estudiantes al hospital para asistir a sus clases.²⁰ Los problemas reaparecieron en 1850 cuando la Escuela de Medicina tuvo que obtener permiso para dar sus cursos de Clínica en el hospital de San Pablo. El año siguiente, ante la negativa de los hospitales de Jesús y San Andrés a permitir que se impartieran más cursos en sus salas, debido a las muchas molestias

²⁰ Archivo Histórico de la Facultad de Medicina (AHFM), Fondo Escuela de Medicina y Alumnos, Sección Apéndice, 1835, leg. 56, exp. 1.

que éstas causaban a los pacientes, la clase de Clínica interna estuvo a punto de ser discontinuada. El único hospital dispuesto a cooperar, San Pablo, carecía de suficientes casos de “medicina interna” para satisfacer las necesidades de la Escuela de Medicina.²¹

La raíz de estas diferencias estaba en la contraposición entre religión y ciencia que era obvia ya en el siglo de la Ilustración, entre la espiritualidad y la prioridad del alma, y el materialismo o bienestar temporal que se agudizó hacia mediados del siglo XIX. La creciente presencia del Estado a expensas de la Iglesia y el conflicto entre ambos, que resultó en la secularización de hospitales y la nacionalización de propiedades eclesiásticas, son el resultado de tal oposición de valores. La medicina, a partir de ahora basada en la anatomía, la observación y la experimentación, requería de pacientes y cadáveres para la investigación y enseñanza, alejándose cada vez más de los simples ideales de caridad cristiana que aún existían en los hospitales. No es de extrañar que en algunas ocasiones, los administradores y el personal médico se resistieran a que se impartiesen cursos en las salas o que se interfiriera con los pacientes.

CONCLUSIONES

Los primeros hospitales mexicanos se fundaron para atender a los enfermos de las terribles epidemias del siglo XVI. Como toda institución, el hospital evolucionó influenciado por las ideologías de la época, adaptándose a las necesidades sociales que le rodeaban. Al principio, el enfoque en el bienestar espiritual de los pacientes y su “buena muerte” era casi total, resultado de la importancia de la religión y las limitaciones de la medicina contemporánea. Con el paso del tiempo y el cambio de mentalidad, la atención se comenzó a enfocar en el bienestar físico y curación de los enfermos.

Este breve análisis incluye un periodo de aproximadamente 75 años que claramente ilustran esta transformación. Sin embargo, la imagen del hospital como lugar lúgubre y mortífero persistió a pesar de las evidencias históricas que demuestran lo contrario. Basándose en las cifras presentadas en los cuadros 1 a 6, se puede afirmar que sólo una minoría de las personas atendidas moría dentro de los hospitales y, a pesar de sus defectos e ineficiencias, los hospitales de la época prepasteuriana eran más centros de curación y esperanza que de muerte segura. El hospital decimonónico jugó también un papel crucial en la instrucción de futuros médicos y en el avance de la medicina, y por lo tanto merece ser relacionado más con la vida que con la muerte.

²¹ AGN, Justicia e Instrucción, 1851, vol. 55, exp. 32, ff. 242-244r; AHFM, Ayuntamiento, Hospital de San Pablo, vol. 2310, exp. 14.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHER, Christon I., 1987, "Combatting the Invisible Enemy. Health and Hospital Care in the Army of New Spain, 1760-1810", *New World*, vol. 2, pp. 49-92.
- CRUZ, Salvador, 1995, *Historia de la Educación Pública en Puebla, 1790-1982*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2 vols.
- Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México*, 1986, México, Editorial Porrúa, 3 vols. [1ª ed. 1964].
- FERNÁNDEZ, Justino, 1939, "El hospital Real de Indios de la ciudad de México", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 1, n° 3, pp. 25-47.
- FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Francisco, 1982, "Las primeras disecciones anatómicas en México", *Antología de escritos históricos médicos del Dr. Francisco Fernández del Castillo*, México, Facultad de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México, 2 ts. [1ª ed. en *Sugestiones*, 89, 1943, pp. 2-12].
- FLORES Y TRONCOSO, Francisco de Asís, 1982, *Historia de la Medicina en México desde la época de los indios hasta el presente*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 4 vols. [1ª ed. en 1888].
- Gazeta [Gaceta] de México*, 1784-1809, México, tomos I, IV, VIII, XI-XII.
- IZQUIERDO, José Joaquín, 1955, *Montaña y los orígenes del movimiento social y científico de México*, México, Ediciones Ciencia.
- JIMÉNEZ, Miguel Francisco, 1856, *Clínica Médica, Lecciones dadas en la Escuela de medicina de esta capital por el catedrático del ramo Dr. Miguel Jiménez*, México, Imprenta de M. Murguía.
- MARTÍNEZ CORTÉS, Fernando, 2007, "La clínica en México en la segunda mitad del siglo XIX. Antecedentes", en Biseca, Carlos T. (coord.), *Historia de la Medicina en México. Temas Selectos*, México, Departamento de Filosofía e Historia de la Medicina, Facultad de Medicina-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 197-219.
- MCKENZIE, Beatriz (coord.), 1999, *Antiguo Hospital de San Pedro albergue de la memoria*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, Museo Poblano de Arte Virreinal, Secretaría de Cultura de Puebla.
- MEAD, Richard, 1767, *The Medical Works of Richard Mead M.D, Physician to his late Majesty King George II. Fellow of the Royal Colleges of Physicians at London and Edinburgh, and of the Royal Society*, Dublin, Thomas Ewing.
- Memoria que en cumplimiento del artículo 120 de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos leyó el Secretario de Estado y del Despacho Universal de Justicia y Negocios Eclesiásticos sobre los Ramos del Ministerio a su cargo*, 1831, México, Imprenta de José Ximeno.
- MURIEL, Josefina, 1990, *Hospitales de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, Cruz Roja Mexicana, 2 ts.
- SÁNCHEZ URIARTE, María del Carmen, 2010, "El Hospital de San Lázaro de la Ciudad de México y los leprosos novohispanos durante la segunda mitad del siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 42, pp. 81-113.
- VELASCO CEBALLOS, Rómulo, 1934, *El Hospital Juárez, antes Hospital de San Pablo*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- VESS, David M., 1975, *Medical Revolution in France, 1789-1796*, Gainesville, University of Florida.
- ZEDILLO CASTILLO, Antonio, 1984, *Historia de un hospital. El Hospital Real de Naturales*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social.

RESÚMENES

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA. *LA MUERTE ENTRE LOS MEXICAS: EXPRESIÓN PARTICULAR DE UNA REALIDAD UNIVERSAL*

Este trabajo describe el modo en que los mexicas instauraron a sus dioses haciendo referencia a su poder creativo y a cómo este acto quedó expresado en algunos de sus mitos. A continuación, desarrolla lo referente a los lugares que, dentro del mundo mexica, se asignaban a las esencias que se desprendían del cadáver para luego llegar a su morada *post mortem*. Eran cuatro los destinos para quienes morían: la Casa del Sol o lugar donde iban los guerreros muertos en combate o sacrificio, quienes acompañaban al dios solar y de la guerra, Huitzilopochtli, desde el amanecer hasta el mediodía, es decir, el rumbo oriental del universo, considerado como su rumbo masculino. A los que morían en relación al agua (ahogados, hidrópicos, etcétera) se les destinaba ir al Tlalocan, lugar donde residía el dios del agua, Tláloc. A los que morían de cualquier otro tipo de muerte les tocaba llegar al Mictlán, donde residían los señores del inframundo: Mictlantecuhtli y su mujer Mictecacihuatl. El último lugar correspondía a los niños muertos a temprana edad, el Chichihualcuauhco; allí, eran amamantados por un árbol nodriza de cuyas hojas manaba leche, hasta el momento en que los dioses dispusieran que volvieran a nacer. Antes de todo esto los individuos muertos eran devorados por la diosa de la tierra, Tlaltecuhli, devoradora-paridora que comía la carne y la sangre de los muertos para después parir sus esencias, preparadas para irse a su último destino.

Palabras claves: mexicas, lugares de los muertos, Tlalocan, Mictlán, Tlaltecuhli.

La mort chez les Mexicas : expression particulière d'une réalité universelle. Ce travail présente la manière dont le pouvoir créatif des Mexicas a instauré des divinités propres et comment cette réalisation s'exprime dans certains mythes. Dans un second temps, il développe la question des lieux qui, dans le monde mexica, étaient assignés aux essences qui s'échappaient du cadavre puis rejoignaient leur résidence *post-mortem*. Les destinées des morts étaient au nombre de quatre : la Maison du Soleil, où se rendaient les guerriers morts au combat ou sacrifiés qui accompagnaient le Dieu solaire et de la guerre, Huitzilopochtli, à partir du lever du soleil jusqu'à midi, c'est-à-dire dans la partie orientale du monde, considérée comme la partie masculine de l'univers. Ceux qui mouraient d'une cause liée à l'eau (noyés, victimes d'hydropisie, etc.) étaient destinés au Tlalocan, où résidait le dieu de l'eau, Tlaloc. Ceux qui mouraient de tout autre type de mort se rendaient au Mictlan ou inframonde, où résidaient les seigneurs Mictlantecuhtli et son épouse Mictecacihuatl. Le dernier lieu correspondait aux enfants en bas âge, le Chichihualcuauhco. Là, ils étaient alimentés par un arbre nourricier dont les feuilles laissaient s'écouler du lait, jusqu'à ce que les dieux décident de les faire renaître. En amont de toutes ces destinées, les morts étaient dévorés par la déesse de la terre, Tlaltecuhltli, dévoratrice-procréatrice qui absorbait la chair et le sang des morts pour donner par la suite naissance à leurs essences, préparées pour se diriger vers leur destination ultime.

Mots-clés : Mexicas, lieux des morts, Tlalocan, Mictlan, Chichihualcuauhco, Tlaltecuhltli.

Death among the Mexica: a Particular Expression of a Universal Reality. This work presents the manner in which the creative power of the Mexica established certain deities and how these deities were expressed in particular myths. This work focuses particularly on places in the Mexica universe assigned to those essences that left the human body for their post-mortem destination. There were four places for the Mexica who died. Warriors killed in combat or sacrifice went to the House of the Sun (*Casa del Sol*). These individuals accompanied Huitzilopochtli, the god of sun and war, on his eastern course through the universe from sunrise until noon, a path considered to be the masculine course of the universe. Those who died a watery death (drowning, victims of edema, etc.) were destined to go to Tlalocan, where the god of water, Tlaloc, resided. Those who died of other causes went to Mictlan, the underworld, where the lords of the underworld Mictlantecuhtli and his wife Mictecacihuatl resided. The last place, Chichihualcuauhco, was designated for those who died in early childhood. There, they were nursed by a nourishing tree whose leaves gave milk, until the moment when the gods arranged for the children to be reborn. Before these dead individuals traveled to these realms, they were first devoured by the goddess of the earth Tlaltecuhltli, devourer-creator who ate the flesh and blood of the dead to give birth to their essences, preparing them for their final destination.

Key words: Mexica, place of the death, Tlalocan, Mictlan, Chichihualcuauhco, Tlaltecuhltli.

PHILIPPE CHAMBON. *LAS PRIMERAS NECRÓPOLIS MONUMENTALES DEL NEOLÍTICO EUROPEO (CUENCA PARISINA, V MILENIO A. E. C.): INTERPRETACIÓN ESTRUCTURAL*

El enfoque estructural, que da preferencia a la confrontación intrínseca de los datos, sigue siendo poco empleado en la arqueología prehistórica, a pesar de que permite abstraerse de los problemas inherentes a la utilización de modelos provenientes de otras ciencias sociales y evitar el problema con el que los estadísticos están bien familiarizados bajo el término de atracción de la población de referencia. Las manifestaciones funerarias excepcionales identificadas en la cuenca parisina como pertenecientes al v milenio antes de nuestra era se prestan mucho para ese enfoque, puesto en práctica conforme a las dos acepciones del término: combinando los hechos y luego el primer plano de la hipótesis se pudo reconocer el módulo básico de esas necrópolis, el cual se reproduce en el seno de cada una de ellas y de un conjunto a otro y presenta dos categorías de difuntos principales: un hombre que porta un símbolo enigmático y un “cazador”. La investigación de las oposiciones estructurales pone de manifiesto un juego de asociaciones y disociaciones que aclara notablemente la ideología funeraria. Así, la valorización de la caza y el mundo salvaje en esas necrópolis no se puede comprender sin ponerla en relación con una cultura vecina emparentada que, inversamente, atribuía valores ligados a la agricultura y al mundo doméstico. Consecuentemente, el análisis estructural permite poner de manifiesto verdaderas posiciones sociales individuales que se repiten de una necrópolis a otra, por primera vez en el caso de sociedades tan antiguas.

Palabras claves: necrópolis monumentales, Neolítico, ideología funeraria, estatus individuales, análisis estructural.

Les premières nécropoles monumentales du Néolithique européen (Bassin parisien, v^e millénaire av. J.C.): lecture structurale. L'approche structurale, qui privilégie la confrontation intrinsèque des données, reste peu employée en archéologie préhistorique. Elle permet pourtant de s'abstraire des problèmes inhérents liés à l'utilisation de modèles issus d'autres sciences sociales, et d'éviter le problème bien connu des statisticiens sous le nom d'attraction de la population de référence. Les manifestations funéraires exceptionnelles identifiées dans le Bassin parisien au v^e millénaire av. J.C. se prêtent bien à une telle approche, développée selon les deux acceptions du terme. En combinant les faits puis notre premier niveau d'hypothèses, nous avons pu reconnaître le module élémentaire de ces nécropoles, reproduit au sein de chaque nécropole et d'un ensemble à l'autre. Il met en jeu deux défunts principaux, un homme doté d'un énigmatique insigne et un « chasseur ». La recherche d'oppositions structurales met en évidence un jeu d'associations et de dissociations, qui éclaire notamment l'idéologie funéraire. Ainsi, la valorisation de la chasse et du monde sauvage dans ces nécropoles ne peut être comprise sans être mise en relation avec une culture voisine, apparentée, qui affiche inversement des valeurs liées à l'agriculture et au monde domestique. L'analyse structurale permet ainsi de mettre en évidence, la première fois pour des sociétés aussi anciennes, de véritables statuts individuels, répétés de nécropole en nécropole.

Mots-clés : nécropoles monumentales, Néolithique, idéologie funéraire, statuts individuels, analyse structurale.

The Earliest Monumental Cemeteries from the European Neolithic (Paris Basin, 5th millennium BC): a structural analysis. A structural approach, which favors intrinsic analysis of data, has remained underexploited for prehistoric periods. This approach, allows for the isolation and identification of difficulties inherent to the use of others social sciences interpretative models, as well as avoiding a common problem for statisticians, which is the attraction of the reference population. Exceptional funerary evidence from the 5th millennium BC in the Paris Basin are well suited to a structural approach, developed here according to two interpretations of its definition. Combining data from the first level of hypotheses, it has been possible to identify the basic unit of these cemeteries, reproduced from one cemetery to another. It includes two main characters among the deceased, a man with an enigmatic emblem, and a 'hunter'. The search for structural oppositions points to a list of associations and dissociations, which enhance our understanding of the death ideology. Thus, the promotion of hunting and of the wilderness within these cemeteries cannot be understood without confronting it with a neighbouring and related archaeological culture, displaying opposite values, namely those of the agricultural and domestic world. Thus, structural analysis allows for the elucidation of individual statuses repeated throughout distinct cemeteries, a first for these early human societies.

Key words: monumental cemeteries, Neolithic, ideology of death, individual status, structural analysis.

PIERRE LOMBARD. *LAS NECRÓPOLIS DE TÚMULOS DE BAHREIN: UN PAISAJE Y UNA PRÁCTICA FUNERARIA ORIGINAL DEL ORIENTE PRÓXIMO EN LA ÉDAD DEL BRONCE*

La isla principal del archipiélago de Bahrein, en el golfo Árabe-Pérsico, corazón de la antigua civilización de Dilmún, demuestra ser uno de los más impresionantes conjuntos funerarios del antiguo Oriente Próximo. La construcción en una zona desértica de más de 70 mil túmulos en el periodo de cinco siglos, que cubre la fase antigua de Dilmún en la cronología de Bahrein (ca. 2250-1750 a. e. c.), condujo progresivamente a la formación de un paisaje arqueológico de los más característicos, prácticamente único en el mundo. Hoy en día, amenazados por la urbanización creciente del pequeño pero activo reino de Bahrein, no quedan más de alrededor de 20 mil, y son objeto de una preservación precaria por parte de las autoridades locales. Ya antes señalados en un mapa portugués del Renacimiento, y luego estudiados a partir de finales del siglo XIX por arqueólogos británicos, durante mucho tiempo los túmulos de Bahrein fueron considerados testimonios de una cultura ajena a la isla, misma que fue identificada como una gigantesca necrópolis utilizada por las poblaciones continentales de la muy cercana península Arábiga. Ese concepto de "isla de los muertos" que, se supone, iba a encontrar un eco en la mitología sumeria, ya no es de actualidad desde el descubrimiento, en los años 1950, de varios sitios de vivienda en realidad asociados a estos "campos funerarios". Hoy en día, estos túmulos tan particulares, su proceso de construcción, así como su distribución espacial o su material, están bien documentados, y representan un aspecto fundamental de la interpretación de las sociedades locales de finales del tercero y principios del segundo milenio a. e. c.

Palabras claves: Bahrein, civilización de Dilmún, Edad del Bronce, túmulos funerarios, costumbres funerarias, complejidad social.

Les nécropoles à tumuli de Bahreïn: un paysage et une pratique funéraire originale du Proche-Orient à l'âge du Bronze. L'île principale de l'archipel de Bahreïn, dans le Golfe arabo-persique, cœur de l'ancienne civilisation de Dilmoun, se révèle l'un des plus impressionnants ensembles funéraires du Proche-Orient ancien. La construction en zone désertique de plus de 70 000 tumuli pendant la période de cinq siècles, couvrant la phase « Dilmoun ancien » de la chronologie de Bahreïn (c. 2250-1750 avant J.-C.), a progressivement conduit à la formation d'un paysage archéologique des plus caractéristiques, pratiquement unique au monde. Menacés aujourd'hui par l'urbanisation grandissante du petit mais très actif royaume de Bahreïn, ils ne sont plus que 20 000 environ, et font l'objet d'une préservation précaire par les autorités locales. Déjà signalés par une carte portugaise de la Renaissance, puis étudiés à partir de la fin du XIX^e siècle par des archéologues britanniques, les tumuli de Bahreïn ont été longtemps considérés comme les témoins d'une culture extérieure à l'île, elle-même identifiée à une gigantesque nécropole utilisée par les populations continentales de la Péninsule arabique toute proche. Ce concept d'« île des morts », qui était censé trouver un écho dans la mythologie sumérienne, n'est plus d'actualité depuis la découverte, dans les années 1950, de plusieurs sites d'habitat vraisemblablement associés à ces champs funéraires. Ces tumuli très particuliers, leur processus de construction, mais aussi leur distribution spatiale ou leur matériel funéraire, sont aujourd'hui bien documentés et représentent un aspect capital de l'interprétation des sociétés locales de la fin du III^e et du début du II^e millénaire avant J.-C.

Mots-clés : Bahreïn, civilisation de Dilmoun, Âge du Bronze, tumuli funéraires, coutumes funéraires, complexité sociale.

The Tumuli Necropolises of Bahrain: a Landscape and an Original Burial Practice from the Middle East in the Bronze Age. The main island of the Bahrain archipelago in the Arab/Persian Gulf, the heart of the ancient civilization of Dilmun, appears as one of the most impressive funerary ensembles of the ancient Near East. The construction in a desert area of more than 70,000 tumuli during the five centuries covering the 'Early Dilmun' phase of the chronology of Bahrain (c. 2250-1750 BC), has gradually led to the formation of a most characteristic archaeological landscape, unique in the World. Now threatened by the growing development and urbanization of the small but very active kingdom of Bahrain, the number of these burial mounds has been reduced to about 20,000 and they are precariously preserved by the local authorities. Initially reported by a Portuguese map of the Renaissance, then studied as early as the late XIXth century by British archaeologists, the Bahrain mounds have long been regarded as the witnesses of an outdoor culture of the island, itself identified as a huge necropolis used by the mainland populations of the neighbouring Arabian Peninsula. This concept of an 'Isle of the Dead', which was supposed to be reflected in the Sumerian mythology, is no longer valid since the discovery in the 1950s of several settlement sites likely associated with these funeral fields. These very special tumuli, their construction process but also

their spatial distribution or funerary equipment, are now well documented, and represent a main clue for the interpretation of local societies in the late 3rd and early 2nd millennium BC.

Key words: Bahrain, Dilmun civilization, Bronze Age, burial tumuli, burial customs, social complexity.

GRÉGORY PEREIRA. *UN ACERCAMIENTO AL TRATAMIENTO FUNERARIO DE LOS NIÑOS EN EL MICHOACÁN PREHISPÁNICO*

Aunque últimamente haya despertado un mayor interés, el tratamiento mortuario reservado a los niños entre las antiguas sociedades mesoamericanas ha sido menos estudiado que el de los adultos. Para las culturas prehispánicas del antiguo Michoacán, las investigaciones sobre este tema permanecen ausentes. El presente trabajo propone abrir algunas nuevas pistas de estudio, basándose en los datos obtenidos en la región de Zacapu para los períodos Epiclásico y Posclásico Medio. Los conjuntos analizados, y que fueron objeto de excavaciones suficientemente extensivas para permitir abordar varios aspectos del tratamiento mortuario, muestran que, si bien los niños recibieron una atención distinta a los adultos, las formas que tomaron los tratamientos varían de un período al otro. Este resultado, que podría vincularse con un cambio en las mentalidades de las poblaciones estudiadas, ilustra la necesidad de tomar en cuenta a los pequeños en los estudios referentes a las prácticas funerarias prehispánicas de manera más sistemática.

Palabras claves: prácticas funerarias, Mesoamérica, Michoacán, infancia, tarascos, arqueotanatología.

Une approche du traitement funéraire des enfants dans le Michoacán préhispanique. Si le traitement funéraire réservé aux enfants parmi les sociétés mésoaméricaines a fait récemment l'objet d'un regain d'intérêt, les études à ce sujet restent limitées comparativement à celles qui sont consacrées aux adultes. Pour ce qui est du Michoacán ancien, cette question n'a pas attiré l'attention des chercheurs. Dans ce chapitre, nous proposons d'ouvrir quelques pistes de recherches nouvelles en nous fondant sur l'étude de contextes épiclassiques et postclassiques moyens fouillés dans la région de Zacapu. Les ensembles analysés proviennent de fouilles suffisamment extensives pour permettre d'évaluer différents aspects de ces traitements. Ils montrent que, si les enfants se distinguent généralement des adultes, les modalités de ce traitement différentiel varient d'une période à l'autre. Cette constatation, qui relève sans doute d'une évolution des mentalités, illustre la nécessité de prendre en compte, de façon plus systématique, les sépultures des plus jeunes dans l'étude des pratiques funéraires préhispaniques.

Mots-clés : pratiques funéraires, Mésoamérique, Michoacán, enfance, Tarasques, archéotanatologie.

An Approach to the Funerary Treatment of Children in Prehispanic Michoacan. Although lately it has aroused greater interest, the children's mortuary treatment among ancient Mesoamerican societies is still poorly known. The topic is almost unknown for prehispanic cultures of ancient Michoacán. Based on the data obtained in the Zacapu region for the Epiclassic and Middle Postclassic periods, the present chapter proposes some new perspectives on this theme. The analyzed sets come from extensive excavations that allows to evaluate different aspects of these treatments. They show that, while children are generally distinguished from adults, the modalities of this differential treatment vary significantly from one period to another. This observation, which undoubtedly reflects a change in mentalities, illustrates the need to take into account, in a more systematic way, the burials of the youngest in the study of Prehispanic funerary practices.

Key words: funerary practices, Mesoamerica, Michoacán, childhood, Tarascans, archaeoethnology.

ISABELLE SÉGUY E ISABELLE RODET-BELARBI. *LA NO SEPULTURA: ¿ACTO INTENCIONAL O ACCIDENTE? ENSAYO DE CARACTERIZACIÓN A PARTIR DE ENSAMBLES ZOO-ANTROPOLÓGICOS DE LOS PERIODOS HISTÓRICOS (FRANCIA)*

Partiendo de la idea de que existen situaciones en donde, voluntariamente o no, no se practica sepultura, hemos buscado testimonios arqueológicos haciendo el inventario de los restos humanos en espacios *a priori* no destinados a la inhumación voluntaria, en particular las fosas, las zanjas y las zonas vertederas. Tras haber presentado los sitios en donde han sido encontrados restos dispersos de animales correspondientes a restos alimenticios y/o artesanales, asociados a esqueletos humanos, hablamos de la noción de no sepultura para distinguirla claramente de las sepulturas atípicas (fuera de los lugares habituales de la inhumación) o de las sepulturas erráticas (sepulturas aisladas, fuera de contexto funerario) y sepulturas vinculadas con situaciones de catástrofe. En los ejemplos que hemos elegido, la privación intencional de sepultura parece vinculada con contextos sociales muy precisos, además de estar reservada a los elementos más frágiles de la población. Pese a que sea imposible cuantificar estos casos, debieron ser bastante comunes, aunque los restos óseos sin sepultura son difíciles de evidenciar. En este trabajo, se desea poner de manifiesto un fenómeno marginal y desconocido que, una vez bien identificado, podría ser hallado en otros lugares.

Palabras claves: huesos humanos, huesos animales, vertederos, prácticas funerarias.

LA NON-SÉPULTURE : ACTE INTENTIONNEL OU ACCIDENT ? ESSAI DE CARACTÉRISATION À PARTIR D'ENSEMBLES 'ZOO-ANTHROPOLOGIQUES' DES PÉRIODES HISTORIQUES (FRANCE). Partant de l'idée qu'il existe des situations où, volontairement ou non, on ne pratique pas de sépulture, nous en avons recherché des témoignages archéologiques en inventoriant des restes humains dans des espaces *a priori* non dévolus à l'inhumation volontaire, en particulier les fosses, les fossés et les zones dépotoirs. Après avoir présenté les sites où ont été trouvés des restes épars d'animaux correspon

dant à des déchets alimentaires et/ou artisanaux, en association avec des squelettes humains, nous discutons la notion de non-sépulture, pour la distinguer clairement des sépultures atypiques (hors des lieux habituels de l'inhumation), ou des sépultures erratiques (sépultures isolées, hors contexte funéraire) et des sépultures liées à des contextes de catastrophe. Dans les cas que nous avons retenus, la privation intentionnelle de sépulture semble liée à des contextes sociaux bien précis et réservée aux éléments les plus fragiles de la population. Bien qu'il soit impossible de quantifier ces situations particulières, elles devaient être suffisamment courantes pour avoir laissé des traces matérielles, si ténues et difficiles à mettre en évidence soient-elles. Ce travail souhaite attirer l'attention sur un phénomène marginal et méconnu mais qui, une fois bien identifié, pourrait être mis en évidence dans d'autres sites.

Mots-clés : os humains, os animaux, dépotoirs, pratiques funéraires.

Graveless Burial: Intention or Accident? An Attempt at Characterization based on 'Zoo-Anthropological' Evidence Covering Different Historical Periods (France). Strating from the idea that in some contexts, people remain graveless, voluntarily or not, we look for archaeological evidence of such practices by establishing an inventory of human remains found in spaces not purposely intended for human burial, such as pits, ditches and dump areas. After presenting settlements where scattered remains of animals corresponding to food waste and / or artisanal waste have been found alongside human skeletons, we discuss the notion of graveless burial, to clearly distinguish it from atypical burials (outside usual places of burial), or erratic burials (isolated burials, outside a funerary context) and burials in disaster situations. In the cases we studied, the phenomenon appears to be linked to certain very specific social contexts, and to concern only the most marginalized members of the population. Although it is impossible to quantify these particular situations, they must have been sufficiently common to have left material traces, even if tenuous and difficult to uncover. This study draws attention to a marginal and little-known phenomenon which, although clearly identified, deserves to be brought to light in other sites.

Key words: human bones, animal bones, garbage dump, funeral practices.

XIMENA CHÁVEZ BALDERAS. *LOS RESTOS ÓSEOS HUMANOS EN LOS DEPÓSITOS RITUALES DEL TEMPLO MAYOR DE TENOCHTITLAN*

Durante las excavaciones del Templo Mayor, el edificio más importante de Tenochtitlan, se han recuperado numerosos restos óseos humanos. Cinco individuos corresponden a contextos funerarios consistentes en urnas que contenían huesos cremados y algunos bienes rituales. Los personajes inhumados en estos espacios eran muy posiblemente de la élite mexica y datan del periodo comprendido entre 1375 y 1481. Gracias a las investigaciones arqueológicas es posible saber que, al menos, los sacerdotes mexicas llevaron a cabo tres tipos diferentes de rituales de cremación. Por el contrario, la mayoría de los restos humanos recuperados en el edificio corresponden a rituales

no funerarios. En efecto, 143 individuos pueden ser vinculados de alguna forma con el sacrificio y los tratamientos postsacrificiales. Se trata de 99 víctimas decapitadas y 44 entierros primarios infantiles, todos del período expansionista (1440-1502). La decapitación fue el tratamiento póstumo más importante al que se sometían las víctimas sacrificiales, entre las que se cuentan hombres, mujeres y niños. Después de desarticular las cabezas, éstas podían ser enterradas inmediatamente o podían ser exhibidas en el *tzompantli* o transformarse en efigies de deidades, que eran depositadas en las ofrendas. A partir del análisis directo de los restos óseos, es posible comprender mejor la naturaleza de los rituales que involucraban a la muerte, entendida como un fenómeno dual de aniquilación y regeneración.

Palabras claves: mexicas, funerales, sacrificio, cremación, tratamientos postsacrificiales, bioarqueología.

Les restes osseux humains dans les dépôts rituels du Temple Mayor de Tenochtitlan. Au cours des fouilles du Temple Mayor, le plus important des édifices de Tenochtitlan, de nombreux ossements humains ont été récupérés. Cinq individus sont reliés à des contextes funéraires consistant en des urnes qui contiennent des os brûlés et quelques objets rituels. Les personnages inhumés dans ces espaces faisaient vraisemblablement partie de l'élite mexica ; ils ont vécu dans la période comprise entre 1375 et 1481. Grâce aux recherches archéologiques, il nous est possible de savoir que les prêtres mexicas ont réalisé pour le moins trois types de rituels de crémation différents. Toutefois, la majorité des restes humains récupérés dans l'édifice correspondent à des rituels non-funéraires. En effet, 143 individus peuvent être rattachés d'une manière ou d'une autre au sacrifice humain et aux traitements post-sacrificiels : il s'agit de 99 victimes décapitées et de 44 enterrements primaires d'enfants, tous datés de la période d'expansion de l'empire aztèque (1440-1502). La décapitation est le traitement posthume le plus fréquent auquel étaient soumises les victimes sacrificielles ; parmi elles : des hommes, des femmes et des enfants. Après avoir été désarticulées, les têtes pouvaient être enterrées immédiatement, exhibées sur le mur des crânes (*tzompantli*), ou encore transformées en effigies de divinités que l'on déposait dans les offrandes. L'analyse directe des ossements humains permet de comprendre la nature des rituels qui se sont établis autour de la mort, celle-ci étant comprise comme un phénomène dual de destruction et de régénération.

Mots-clés : Mexicas, funéraires, sacrifice, crémation, traitements post-sacrificiels, bioarchéologie.

Human Remains in the Ritual Deposits of the Great Temple of Tenochtitlan. During the excavations of the Great Temple, the most important building of Tenochtitlan, numerous human remains have been recovered. Five individuals correspond to funerary contexts, comprising urns that contained cremated bones and some ritual goods. The personages buried in these spaces were part of the Mexica elite, and they were dated to the period between 1375 and 1481. Thanks to the archaeological research it was possible to propose that, at least, three different types of cremation rituals were conducted by the priests. On the contrary, most of the human remains recovered in the

building relate to non-funerary rituals. In fact, 143 individuals can be linked somehow to sacrifice and postsacrificial treatments. They correspond to 99 decapitated victims and to 44 primary child burials, all dating to the expansionist period (1440-1502). Decapitation was the most important posthumous treatment for sacrificial victims: males, females and children. After disarticulation, the heads were buried immediately, exhibited in the skull rack (*tzompantli*) or transformed into effigies of gods that were buried inside the offerings. From the direct analysis of human remains it is possible to have a better understanding on the rituals that involved death, considered as a dual phenomenon, involving both annihilation and regeneration.

Key words: Mexica, funerals, sacrifice, cremation, postsacrificial treatments, bioarchaeology.

YURIBIA VELÁZQUEZ GALINDO. *EL HOMBRE ES COMO EL MAÍZ. MUERTE Y RENACIMIENTO ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA*

Las representaciones que sobre la muerte desarrollan las diferentes sociedades son construcciones sociales de una gran variabilidad. El encuentro histórico entre sociedades que tienen conceptos diversos sobre estos temas ha dado como resultado fusiones y confusiones muy interesantes. Este capítulo analiza estas nociones desde la perspectiva de los propios nahuas, quienes encuentran una gran similitud entre el hombre y el maíz y utilizan esta singularidad para explicar la forma como interpretan el suceso de la muerte. A lo largo del texto, con apoyo en datos etnográficos recopilados directamente en campo, en el marco de una investigación de largo aliento, se describe la manera en que, desde la perspectiva nahua, la muerte no es vista como un evento final, aislado y dissociado de la vida, sino como parte integrante del ciclo continuo del cosmos en el cual se enlazan armónicamente el nacimiento, la muerte y el renacer como una dinámica universal que no tendría fin. El descubrir la aprensión de esta noción sobre la muerte desde el campo de la etnografía contemporánea llevó la autora a emprender un breve ejercicio crítico en torno a algunos documentos coloniales y a posteriores interpretaciones de los mismos que tienden a cuestionar la existencia de estas creencias.

Palabras claves: muerte, renacimiento, nahuas, cosmovisión, chamanismo.

L'homme est comme le maïs. Mort et renaissance chez les Nahuas de la Sierra Nord de Puebla. Les représentations que développent les différentes sociétés sur la mort sont des constructions sociales d'une grande variabilité. La rencontre historique entre des sociétés qui ont des approches diverses sur ces questions a eu pour résultat des fusions et des confusions très intéressantes. Ce chapitre aborde le sujet depuis la perspective des Nahuas qui conçoivent qu'il existe une grande similitude entre l'homme et le maïs et qui utilisent cette singularité pour expliquer la manière dont ils interprètent l'événement de la mort. En s'appuyant sur des données ethnographiques compilées sur le terrain, dans le cadre d'une recherche de longue durée, l'auteure décrit la manière dont, pour les Nahuas, la mort n'est pas envisagée comme un événement final, isolé et dissocié de la vie, mais

comme une partie intégrante du cycle continu du cosmos où s'entremêlent, de manière harmonique, la naissance, la mort et la renaissance, telle une dynamique universelle qui n'aurait pas de fin. La découverte de cette appréhension de la notion de mort, depuis le champ de l'ethnographie, a conduit l'auteure à entreprendre un bref exercice critique, basé sur quelques documents de la période coloniale et des interprétations postérieures qui en ont été faites, lesquelles tendent à questionner l'existence même de ces croyances.

Mots-clés : mort, renaissance, Nahuas, vision du monde, chamanisme.

Man is like corn. Death and Rebirth among the Nahuas of the Northern Sierra of Puebla. The representations of death developed by different societies are social constructions that vary greatly. The historical encounter among societies with diverse notions about death results in an interesting and confusing melting of ideas. In this work, we propose to approach these ideas from the perspective of the Nahuas who base their interpretation of death on the great similarity they find between man and maize. Our ethnographic data, collected on the field and a result of a long time of research, indicates that from the Nahua perspective, death is not seen as a final, isolated and disjointed from life event, but as an integral part of the continuous cosmic cycle in which birth, death and rebirth are harmoniously linked as a universal, endless dynamic. This notion prompted us to re-examine some colonial documents and re-evaluate later interpretations that tend to deny the existence of these beliefs.

Key words: death, rebirth, Nahuas, worldview, shamanism.

THOMAS CALVO. *LLANTOS DEL OCCIDENTE EN EL OCASO DE SUS REYES (SIGLO XVII)*

Hay muchas formas de entrar en el tema. Con el arte, siguiendo la evolución estilística desde el renacimiento (ocaso de Carlos V) hasta el neoclasicismo (muerte de Carlos III), y tomando en cuenta las variantes regionales. Pero el propósito aquí es más político y cultural: ¿qué mensajes acompañan la muerte del Soberano, en cuanto a la percepción de la misma muerte, magnificada la relación entre el monarca y sus súbditos? A lo largo de más de un siglo, sobre un espacio casi planetario, únicamente lo concreto permite tener respuestas firmes, ya sea que se trate de la descripción del tránsito último de Felipe II en El Escorial, de cuerpo presente, o del túmulo de Felipe V, rey ausente, en Panamá.

Palabras claves: muerte, honras fúnebres, representación real, Indias Occidentales, Felipe II.

Pleurs de l'Occident à la mort de ses rois (XVII^e siècle). Il y a bien des manières d'entrer dans le vif du sujet. Avec l'art, en suivant l'évolution stylistique depuis la Renaissance (mort de Charles Quint) jusqu'au néoclassicisme (disparition de Charles III), et en prenant en compte les variantes régio-

nales. Mais le propos est ici plus politique et culturel : quels messages accompagnent la mort du souverain ? Comment cette mort est-elle perçue ? Comment la relation entre le monarque et ses sujets est-elle magnifiée ? Sur plus d'un siècle, dans un espace presque planétaire, seule une plongée dans le concret permet d'obtenir des réponses fermes, qu'il s'agisse de l'agonie de Philippe II à l'Escorial, corps présent, ou du monument éphémère de Philippe V, roi absent, à Panama.

Mots-clés : mort, honneurs funèbres, représentation royale, Indes Occidentales, Philippe II.

The Weeping of the Occident for the Death of its Kings (XVIIth century). There are many ways to get into the topic. With art, following the stylistic development from the Renaissance (Charles V's zenith) to Neoclassicism (Charles III's death), and taking into account regional variations. But the purpose here is more political and cultural: which messages accompany the death of the sovereign, regarding the perception of death, magnified through the relationship between the monarch and his subjects? Throughout more than a century, over an almost planetary space, only concrete things allow clear cut answers, be them the description of Philip II's agony at the Escorial, present body, or the ephemeral funeral monument of Philip V, absent king, in Panama.

Key words: Dead, funeral honors, royal representation, West Indies, Philipp II.

ANNE CAROL. *UN CADÁVER PARTICULAR: EL CUERPO DE LOS REOS DE MUERTE (FRANCIA, SIGLO XIX)*

El siglo XIX marca un periodo de transición en el manejo del cuerpo de los reos de muerte. Mientras que la ley no preveía ningún tratamiento particular en su caso, se prosiguió, como antes de la Revolución francesa, a someterles a un tratamiento degradante. Muy raras veces reclamados por sus familias, fueron enterrados a parte en los cementerios o, en la mayoría de los casos, solicitados por las facultades de medicina. Los cadáveres servían para trabajos anatómicos, para colecciones y, a partir de los años de 1880, para experiencias de fisiología que se fundaban en la posibilidad que les quedara un poco de vida, a riesgo de reactivar la sensibilidad y agravar el suplicio. Sea como sea, el proceso funerario normal era interrumpido, inclusive imposible. Fue sólo hasta finales de la década de 1880 cuando los reos de muerte empezaron a imponer sus últimas voluntades en relación con su cuerpo, de acuerdo con la evolución de las sensibilidades funerarias de aquella época que hacían de la integridad corporal y de la tumba perenne un derecho para todos.

Palabras claves: historia de la muerte, historia del cadáver, pena de muerte.

Un cadavre particulier : le corps des suppliciés (France, XIX^e siècle). Le XIX^e siècle marque une période de transition dans la gestion du corps des condamnés à mort. Alors que la loi ne prévoit pas de traitement particulier dans leur cas, on continue, comme avant la Révolution, à leur faire subir un traitement dégradant. Très peu souvent réclamés par les familles, ils sont enterrés à part dans

les cimetières ou, le plus souvent, réclamés par les facultés de médecine. Les cadavres servent aux travaux anatomiques, aux collections et, à partir des années 1880, à des expériences de physiologie qui se fondent sur la possibilité qu'un peu de vie s'y attarde, au risque de réactiver la sensibilité et d'aggraver le supplice. Quoi qu'il en soit, le processus funéraire normal est interrompu, sinon impossible. Ce n'est qu'à la fin des années 1880 que les condamnés commencent à imposer leurs dernières volontés concernant leur corps, en accord avec l'évolution des sensibilités funéraires contemporaines qui font de l'intégrité corporelle et de la tombe pérenne un droit pour tous.

Mots-clés : histoire de la mort, histoire du cadavre, exécution capitale.

A Special Corpse? The Body of the Executed. The XIXth century is a time of transition regarding the management of the corpses of the executed people. While the law did not require any specific treatment, one went on degrading them, as before the French Revolution. Scarcely requested by the families, they were still buried separately in the cemeteries or, more often, claimed by the Faculty of Medicine. Corpses were used for dissection, for anatomical or anthropological collections and, on the 1880's, for physiological experiments based upon the probability that life could linger in, at the risk of reviving the sensitivity and aggravating the torment. Anyway, the normal funeral process was broken, or made impossible. Only at the end of the 1880's, people sentenced to death began to impose their will about their body post-mortem, in agreement with the new funeral sensibilities and the democratic demand for respecting the bodies, long-lasting graves and eternal rest.

Key words: history of death, history of the corpse, capital punishment.

MARÍA FERNANDA VÁZQUEZ VELA. LOCALIZANDO AL SHAHEED: MARTIRIO, SÍMBOLO E IDENTIDAD EN LA HISTORIA SIKH

Es posible distinguir a un *sikh* a través de su turbante. Sin embargo, detrás de esta tela, se ha desarrollado una comunidad que a lo largo de seis siglos ha conformado una identidad y religiosidad como la conocemos hoy en día. A los aspectos más generales como son: el seguir las enseñanzas de los diez maestros espirituales; los símbolos externos; creer en una divinidad sin atributos físicos; seguir al *Gurū Granth Sahib* y asistir al *gurdwara* (templo *sikh*), se unen el simbolismo de las armas y el martirio. Éste último es para el sikhismo un valor de los más elevados. El martirio y el martirologio son poco entendidos, especialmente después de la confrontación entre la primera ministra Indira Gandhi y los líderes *sikh* en el Panjab en los años ochenta. Este trabajo explora el concepto de *shaheed* (mártir) para el sikhismo, así como las representaciones del martirio de diferentes épocas, en particular las que son expuestas en los museos *sikh* en India y las canciones de la música tradicional de trovadores (*dhadi*). El objetivo es dar cuenta de las adaptaciones, en la actualidad, de la concepción del martirio, sobre todo después de la reinterpretación de Jarnail Sing Bhindranwale.

Palabras claves: sikhismo, martirio, martirologio, identidad religiosa *sikh*, Panjab, India.

Localiser le shahid : martyre, symbole et identité dans l'histoire sikh. On peut aisément distinguer un sikh grâce au port du turban. Derrière ce symbole s'est développée une communauté qui durant six siècles s'est forgée une identité et une religiosité telles qu'elles nous sont parvenues aujourd'hui. Aux aspects de caractère général tels que : suivre les enseignements des dix maîtres spirituels ; les symboles externes comme croire en une divinité sans attributs physiques ; suivre le *Guru Granth Sahib* et se rendre au *gurdwara* (temple sikh), s'ajoutent le symbolisme des armes et le martyre, ce dernier revêtant, pour le sikhisme, une valeur considérable. Le martyre et la martyrologie sont assez mal connus, en particulier dans le cadre de l'affrontement entre la Première ministre Indira Gandhi et les leaders sikhs du Pendjab dans les années 1980. Ce travail explore le concept de *shahid* (martyre) pour le sikhisme, ainsi que les représentations du martyre à différentes époques –notamment celles qui sont exposées dans les musées sikhs de l'Inde– et les chants de la musique traditionnelle de troubadours (*dhadi*). L'objectif est de rendre compte des adaptations actuelles de la conception du martyre, surtout après la réinterprétation qu'en a donnée Jarnail Singh Bhindranwale.

Mots-clés : sikhisme, martyre, martyrologie, identité religieuse sikh, Pendjab, Inde.

Finding the Shaheed: Martyrdom, Symbolism and Identity in Sikh History. It is possible to distinguish a Sikh through his turban. However, behind this fabric a community has been developing for over six centuries, shaping an identity and religiosity as we know it today. Besides the general aspects like following the teachings of the ten spiritual masters; adorning the external symbols; believing in a divinity without physical attributes; following a sacred book named the *Guru Granth Sahib* and visiting the *Gurdwara* (sikh temple), we can also add symbolism of weapons and the martyrdom tradition to the aspects which form a Sikh's identity. The latter, in Sikhism, is of the highest value. However, martyrdom and martyrology are little understood, especially after the confrontation between Prime Minister Indira Gandhi and Sikh leaders in Punjab in the 1980s. This work explores the concept of *shaheed* (martyr) in Sikhism as well as the representations of martyrdom in different periods –notably those exhibited in the Sikh museums in India– along with the traditional songs of the troubadours (*dhadi*). The objective is to show the adaptations of the conception of martyrdom in the present scenario, especially after the reinterpretation of Jarnail Sing Bhindranwale.

Key words: sikhism, martyr, martyrdom, Sikh religious identity, Punjab, India.

ELSA MALVIDO. *LA IGLESIA-CEMENTERIO DE SAN MIGUEL CHAPULTEPEC. IMÁGENES DE LA MUERTE OLVIDADA*

Este trabajo ilustra la importancia que revisten los enfoques pluridisciplinarios en el campo de los estudios sobre ritos y prácticas funerarios. Este capítulo explora la historia de uno de los primeros edificios religiosos construidos por los indios en la cercanía de la ciudad de México Tenochtitlan. En el curso de las excavaciones arqueológicas del *Proyecto de Rehabilitación de la Primera Sección del Bosque de Chapultepec* (INAH, 2004-2005) se encontró un conjunto de 48 esqueletos de ambos sexos y edades diferentes en la Puerta de los Leones del dicho Bosque. Gracias a investigaciones históricas, la autora pudo comprobar que se trataba de la iglesia de San Miguel Chapultepec, cuya nave sirvió de cementerio para los habitantes del poblado. Expone, en primer lugar, que en la época prehispánica, Chapultepec era un espacio sagrado, un lugar emblemático de los soberanos (*tlatoque*) de Tenochtitlan, proveedor de agua para la ciudad, sitio de recreo e inmenso jardín. Allí fue terminada, en 1524, una pequeña iglesia que sirvió de lugar de predicación y también de cementerio para los habitantes de la localidad. Su historia se acabó a mediados del siglo XIX, cuando se dictaron las reformas sobre los cementerios; luego, a principios del siglo XX, como los habitantes habían abandonado el poblado, se tomó la decisión de destruirla. Los “muertos olvidados” quedaron ocultados allí, bajo la nave. Hasta que las excavaciones los exhumen, para siempre.

Palabras claves: San Miguel Chapultepec, Ciudad de México, muerte olvidada, puerta de los leones, acueducto, lago de Texcoco.

L'église-cimetière de San Miguel Chapultepec. Images de la mort oubliée. Ce chapitre illustre l'importance des approches pluridisciplinaires dans le champ des études sur les rites et pratiques funéraires. L'auteure livre ici l'histoire de l'un des premiers édifices religieux bâtis par les Indiens à proximité de Mexico Tenochtitlan. Lors des fouilles archéologiques du *Projet de réhabilitation de la Première Section du Parc de Chapultepec* (INAH, 2004-2005), un ensemble de 48 squelettes des deux sexes et de diverses classes d'âge a été mis au jour à la *Puerta de los Leones* du Parc de Chapultepec. Grâce à des recherches historiques, l'auteure a pu démontrer qu'il s'agissait de l'église de San Miguel Chapultepec, dont la nef a accueilli les sépultures des habitants de la paroisse. Elle expose en premier lieu qu'à l'époque préhispanique, Chapultepec était à la fois un lieu sacré, emblématique du pouvoir des souverains (*tlatoque*) de Tenochtitlan, un espace pourvoyeur d'eau pour la cité, un site de récréation et un immense jardin. C'est là qu'en 1524 fut achevée une petite église qui a servi de lieu de prédication mais aussi de cimetière aux habitants de la localité. Son histoire s'est achevée au milieu du XIX^e siècle, à la faveur des réformes sur les cimetières puis, au début du XX^e siècle, alors que les habitants avaient déserté le village, la décision a été prise de la détruire. Les « morts oubliés » sont restés là, enfouis sous la nef. Jusqu'à ce que les fouilles les exhument à jamais.

Mots-clés : San Miguel Chapultepec, ville de Mexico, mort oubliée, *Puerta de los Leones*, aqueduc, lac de Texcoco.

The Church-Cemetery of San Miguel Chapultepec. Images of the Forgotten Dead. This work illustrates the importance of multidisciplinary approaches in the field of studies on funeral rites and practices. The author provides the story of one of the first churches built by the Indians near Mexico Tenochtitlan. During the archaeological excavations of the *Chapultepec Park First Rehabilitation Project* (INAH, 2004-2005), a set of 48 skeletons of both sexes and different ages were unearthed at the Puerta de los Leones in Chapultepec Park. Thanks to historical research, the author was able to demonstrate that it was the church of San Miguel Chapultepec, whose nave served as a cemetery for the inhabitants of the village. First, she explains that in pre-Hispanic times, Chapultepec was both a sacred place, an emblematic place of the power of the sovereigns (*tlatoque*) of Tenochtitlan, water supplier for the city, recreation site and immense garden. It was here that, in 1524, a small church was completed which served as a preaching place and also as a cemetery for the inhabitants of the locality. Its history ended in the middle of the XIXth century, with the reforms on cemeteries. Then, at the beginning of the XXth century, when the inhabitants had deserted the village, the decision was taken to destroy it. The ‘forgotten dead’ remained there, buried under the nave. Until the excavations exhume them forever.

Key words: San Miguel Chapultepec, Mexico city, forgotten death, *Puerta de los Leones*, aqueduct, lake of Texcoco.

NADINE BÉLIGAND. *LA “VECINDAD AL CIELO”: LA POBLACIÓN DE NUEVA ESPAÑA ANTE LA “CARRERA POR LA SALVACIÓN”*

A partir del siglo XVI, la mayoría de las iglesias de la Nueva España se convirtieron en lugares de inhumación para las poblaciones de las parroquias. Los monasterios y conventos también tuvieron que manejar la afluencia de cadáveres, atribuyendo espacios específicos a los difuntos, en función de la edad y de la “calidad” de las personas. Las capillas particulares, adosadas a iglesias y conventos, fueron adquiriendo cada vez más importancia, hasta el punto de triplicar o incluso cuadruplicar la superficie de conventos y monasterios urbanos en la primera mitad del siglo XVIII. Este capítulo examina algunos ejemplos de esta administración de la muerte a partir de fuentes históricas y de los resultados de campañas de excavaciones arqueológicas.

Palabras claves: muerte, iglesias-cementerios, sepulturas, Nueva España, siglos XVI-XVIII.

Le ‘voisinage du ciel’ : la population de Nouvelle-Espagne face à la ‘course pour le salut’. Dès le XVI^e siècle, la plupart des églises de la Nouvelle-Espagne sont devenues des lieux d’inhumation pour les populations des paroisses. Les couvents et les monastères ont également géré l’afflux des cadavres en attribuant des espaces spécifiques aux défunts, en fonction de l’âge et de la « qualité » des personnes. Les chapelles particulières, adossées aux églises et aux couvents, ont acquis de plus en plus d’importance, au point de tripler voire quadrupler la superficie des couvents et monastères

dans la première moitié du XVIII^e siècle. Ce chapitre examine quelques exemples de cette gestion de la mort, à partir de sources historiques et des résultats de campagnes de fouilles archéologiques.

Mots-clés : mort, églises-cimetières, sépultures, Nouvelle-Espagne, XVI^e-XVIII^e siècles.

'Neighborhood in Heaven': the Population of New Spain Facing the 'Race of Salvation'. Most churches of New Spain became burial sites for the population of their parish as early as the XVIth century. Convents and monasteries also handled the stream of bodies by assigning dead people specific spots in accordance to their age and social condition. Private chapels that were built against churches, but also convents, acquired an increasing importance, and even saw the surface area of convents and monasteries triple or quadruple during the first half of the XVIIIth century. This chapter aims at analyzing several examples of this death management using historical sources as well as results from archaeological excavation campaigns.

Key words: death, churches-cemeteries, graves, New Spain, XVIth-XVIIIth centuries.

MARÍA MIRIAM MANRIQUE DOMÍNGUEZ. *LOS PANTEONES COMUNITARIOS, ESPACIOS FUNDAMENTALES DE CONMEMORACIÓN PARA LOS MUERTOS. LOS CASOS DE MIXQUIC Y ZAPOTITLÁN, CIUDAD DE MÉXICO*

Este capítulo, producto de una investigación antropológica y etnográfica, aborda las costumbres de veneración de los muertos en los pueblos de San Andrés Mixquic y Santiago Zapotitlán (Ciudad de México), enfatizando la defensa de sus panteones comunitarios como espacios centrales de ritualidad en torno a sus muertos. El análisis de los cultos funerarios así como de la legislación en torno a los panteones ha permitido explicar la importancia de la defensa de los cementerios vecinales como sitios emblemáticos para el culto a los ancestros y como lugares que otorgan fuerza a la identidad cultural, pues los pueblos de Mixquic y Zapotitlán los consideran como un patrimonio propio. Por eso es que, a través de su historia, han exigido a las autoridades locales que se les reconozca la propiedad de estos espacios así como su derecho a gestionarlos. En la actualidad, han logrado un sustento legal plasmado en la nueva Constitución de la Ciudad de México, que acredita la persistencia de los panteones como parte fundamental de la identidad y de los derechos culturales de estos pueblos.

Palabras claves: muertos, ritual, cementerios, legislación, Constitución de la Ciudad de México.

Les cimetières communautaires, espaces fondamentaux de commémoration pour les morts. Les cas de Mixquic et Zapotitlán (ville de Mexico). Ce chapitre, fruit d'une recherche anthropologique et ethnographique, aborde les coutumes de vénération des morts dans les villages de San Andrés Mixquic et Santiago Zapotitlán (ville de Mexico), en mettant l'accent sur la défense des cimetières communautaires comme espaces centraux de ritualité envers leurs morts. L'analyse des cultes funéraires

ainsi que de la législation sur les cimetières a permis d'expliquer l'importance de la défense des cimetières communaux comme sites emblématiques du culte des ancêtres et comme lieux de consolidation de l'identité culturelle, les deux villages en question les considérant comme un patrimoine propre. C'est pourquoi, au fil de leur histoire, ils ont exigé des autorités locales que leur soit reconnue la propriété de ces espaces, tout comme le droit de les administrer. De nos jours, ils ont obtenu un fondement légal, puisque la nouvelle Constitution de la Ville de Mexico stipule que les cimetières sont un élément fondamental de l'identité et des droits de ces villages.

Mots-clés : morts, rituel, cimetières, législation, Constitution de la ville de Mexico.

The Community Pantheons, Fundamental Spaces of Commemoration for the Dead. The Cases of Mixquic and Zapotitlán (Mexico City). This chapter, product of an anthropological and ethnographic research work, addresses the customs of veneration of the dead in the villages of San Andrés Mixquic and Santiago Zapotitlán (Mexico City), emphasizing the defense of their community pantheons as central spaces of rituality in around their dead. The analysis of the funeral cults as well as the legislation around the pantheons has made possible to explain the importance of the defense of the neighborhood cemeteries as emblematic sites for the cult of the ancestors and as places that give strength to the cultural identity. The villages of Mixquic and Zapotitlán consider them as their own heritage that is why, through their history, they have demanded that local authorities recognize their ownership of these spaces as well as their right to manage them. Currently, they have achieved a legal sustenance embodied in the new Constitution of Mexico City, which proves the persistence of the pantheons as a fundamental part of the identity and cultural rights of these peoples.

Key words: dead, ritual, cemeteries, legislation, Constitution of Mexico City.

RÉGIS BERTRAND. *LA EXHUMACIÓN, UNA PRÁCTICA DISCRETA. EL CASO FRANCÉS*

La exhumación –o sea, el hecho de desenterrar un cuerpo ya sepultado– es una práctica común en el área cristiana. La “recuperación de las sepulturas” volvió a ser la regla de la organización del cementerio francés con el decreto del 23 de pradiel año XII (12 de junio de 1804): la fosa en un predio común es sometida a una “renovación” quinquenal por exhumación de los restos de la inhumación precedente. La ordenanza del 6 de diciembre de 1843 creó tres categorías de concesiones: perpetuas, de treinta años, y temporales (quince años). De ahí procede la exhumación eventual de los restos desde una fosa (ubicada en un predio común) a alguna concesión, y sobre todo la que resulta al término del plazo de alguna concesión que es una “recuperación de emplazamiento”. Existen otras razones de exhumar: el examen médico legal de los restos, la normalización de las inhumaciones no conformes a la reglamentación, la “recuperación” de las concesiones perpetuas que se consideran como “en estado de abandono”, la exhumación por transferencia a otro cementerio, los casos excepcionales de las canonizaciones por la Iglesia y la transferencia de los restos de una persona

ilustre al Panteón de París. La exhumación debe ser autorizada por la autoridad que administra el cementerio, no hacerse con mala intención y debe ser ejecutada con respeto; de no ser así, existe el riesgo de violación de sepultura, que cae bajo la competencia del Código Penal. La práctica de la exhumación, muy poco evocada y mal supervisada por la legislación religiosa y civil, modeló muchos de los aspectos de las relaciones entre los vivos y los muertos en Francia y en el área occidental.

Palabras claves: cementerio, fosas de inhumación, sepultura, predio común de los cementerios, violación de sepultura.

L'exhumation, une pratique discrète. Le cas français. L'exhumation – soit le fait de déterrer un corps déjà enseveli – est une pratique usuelle dans l'aire chrétienne. La « reprise des sépultures » est devenue la règle de l'organisation du cimetière français avec le Décret du 23 Prairial an XII (12 juin 1804) : la fosse en parcelle commune est soumise à « renouvellement » quinquennal par exhumation des restes de l'inhumation précédente. L'ordonnance du 6 décembre 1843 a créé trois catégories de concessions : perpétuelles, trentenaires et temporaires (quinze ans). Il en découle l'exhumation éventuelle de restes d'une fosse en parcelle commune vers une concession, et surtout celle qui résulte de la fin de la durée d'une concession, qui est une reprise d'emplacement. D'autres raisons d'exhumer existent : l'examen médico-légal des restes, la normalisation d'inhumations non conformes à la réglementation, la « reprise » des concessions perpétuelles qui sont réputées en « état d'abandon », l'exhumation pour transfert dans un autre cimetière, les cas exceptionnels des canonisations par l'Eglise et du transfert des restes d'une personne illustre au Panthéon, à Paris. L'exhumation doit être autorisée par l'autorité qui gère le cimetière et ne pas relever d'une mauvaise intention ; elle doit être exécutée avec respect, sinon il y a risque de violation de sépulture, qui relève du *Code pénal*. Cette pratique fort peu évoquée et mal encadrée par la législation religieuse et civile a modelé nombre d'aspects des relations entre les vivants et les morts en France et dans l'aire occidentale.

Mots-clés : cimetière, exhumation, fosses d'inhumation, sépulture, parcelle commune des cimetières, violation de sépulture.

Exhumation, a Discreet Practice. The French Case. Exhumation –or disinterment of a buried body– is a common practice in Christian areas. The 'recovery of the graves' became the norm in French cemeteries by virtue of the decree of 23 Pradial of the year XII (June 12, 1804): the grave in a common lot undergoes a 'renewal' –each fifteen years– by exhuming the remains of the previous burial. An order issued in December 6, 1843 created three types of concessions: perpetual, thirty years and temporal (fifteen years); thus, the eventual exhumation of a common lot grave's remains to a concession and, mainly, the exhumation carried out at the end of the concession's term known as a 'site recovery'. There are other reasons to exhume a body: the forensic examination of the remains, the normalization of the inhumations that did not adhere to the regulations, the 'recovery' of the perpetual concessions in 'state of neglect', the transference to other cemetery, the excep-

tional cases of Church canonizations and the transference of an eminent individual's remains to the Paris Pantheon. Exhumation has to be authorized by the cemetery's administration, must lack nefarious motives and be carried out respectfully; otherwise, there is a risk of grave violation, punishable under the Penal Code. The practice of exhumation rarely mentioned and poorly supervised by the civil and religious legislation, shaped many aspects of the relations between the living and the dead in France and the western area.

Key words: cemetery, exhumation, graves, burial, cemeteries common area, grave violation.

DIEGO FERNANDO GUERRA. *DEL CUERO DE POTRO A LA CAPILLA CHANCELLOR: LA MODERNIZACIÓN DEL SERVICIO FÚNEBRE Y SUS ESTRATEGIAS PUBLICITARIAS EN LA ARGENTINA DE 1900*

Ese capítulo propone reflexionar en torno a los imaginarios sobre la muerte y los ritos funerarios desplegados en el marco de la modernización temprana del lenguaje publicitario en la Argentina. Se analiza un conjunto de anuncios publicados en la revista semanal *Caras y Caretas* (1898-1941), pionera de la prensa ilustrada de masas en la Argentina, por empresarios de pompas fúnebres que fueron simultáneamente protagonistas de la modernización de las prácticas mortuorias, así como de una renovación del estilo publicitario. Dichas empresas transformaron de modo decisivo la publicidad mediante un recurso sistemático a la retórica visual, a la interpelación impactante y novedosa para el lector disperso de las publicaciones periódicas y, muy especialmente, a la asociación sistemática entre el consumo y los imaginarios del confort, el deseo y el éxito social, cuya intervención en la temática específica de los anuncios tendría, según la hipótesis de base del autor, consecuencias en las actitudes culturales ante la muerte en la modernidad de masas.

Palabras claves: muerte, prensa ilustrada, publicidad, modernidad de masas.

Du cuir de poulain à la chapelle Chancellor : la modernisation du service funèbre et ses stratégies publicitaires dans l'Argentine des années 1900. Ce chapitre propose une réflexion autour des imaginaires sur la mort et les rites funéraires tels qu'ils se sont déployés dans le cadre de la première modernisation du langage publicitaire en Argentine. L'analyse porte sur un corpus d'annonces publiées dans la revue hebdomadaire *Caras y Caretas* (1898-1941) –pionnière, en Argentine, de la presse de masse illustrée–, par des entrepreneurs de pompes funèbres qui furent à la fois les protagonistes de la modernisation des pratiques funéraires, tout comme les maîtres d'œuvre d'une rénovation du style publicitaire. Ces entreprises ont transformé de manière décisive la publicité, moyennant un recours systématique à la rhétorique visuelle, à l'injonction marquante et novatrice pour le lecteur distrait des publications périodiques et, en particulier, à l'association systématique entre consommation et imaginaire de confort, désir et succès social, dont le discours, dans la thématique spécifique des annonces, pourrait avoir, selon l'hypothèse de départ de l'auteur, des incidences sur les attitudes culturelles face à la mort dans la modernité de la culture de masse.

Mots-clés : mort, presse illustrée, publicité, modernité de masse.

From Colt Leather to Chancellor Chapel: the Modernization of Funeral Service and its Advertising Strategies in Argentina by 1900. This chapter proposes to reflect on the attitudes towards death and funerary rites during the early modernization of advertising in Argentina. We will focus on the announcements published in the weekly magazine *Caras y Caretas* (1898-1941) –a pioneer of the mass illustrated press in Argentina–, by funeral directors who played a starring role in the modernization of mortuary practices, as well as a renewal of the advertising style. These companies decisively transformed advertising by means of a systematic appeal to visual rhetoric, to the impressive and novel interpellation for the dispersed reader of periodicals, and especially to the systematic association between consumption and the imaginary of comfort, desire and social success. The articulations between these social imaginaries and the funerary subject of the announcements would have, according to the author’s basic hypothesis, some important consequences in cultural attitudes towards death in mass modernity.

Key words: death, illustrated press, advertising, mass modernity.

CLAUDE PRUDHOMME. *AMALGAMA DE CULTURAS Y BÚSQUEDA DE ANTEPASADOS EN LOS RITOS FUNERARIOS DEL SUROESTE DEL OCEANO ÍNDICO (MADAGASCAR, MAURICIO, LA REUNIÓN)*

El poblamiento de las islas del suroeste del Océano Índico por poblaciones procedentes de Indonesia y África hacia Madagascar; de Europa, de África subsahariana, de Madagascar y de diferentes regiones de Asia hacia Las Mascareñas (La Reunión y Mauricio), engendró una asombrosa combinación en las creencias de las cuáles dan testimonio los ritos funerarios. Éstos revisten una multiplicidad de rostros: *Famadihana* (impropiamente calificado como “volteo de los muertos”) en Madagascar, los cultos colectivos de los muertos vueltos héroes por el bien que han cumplido (el Padre Laval en Mauricio) o por su capacidad para hacer el mal y vengarse (Sitarane el asesino, en La Reunión) y, sobre todo, los cultos familiares destinados a los ancestros de diversos orígenes, practicados en todas Las Mascareñas. Pero todos asocian la búsqueda de los orígenes y la afirmación de sí mismo, defensa y reinención de las tradiciones, fabricación de ancestros comunes o específicos, mestizaje y afirmación de diferencias. Alimentan la construcción, nunca acabada, de nuevas identidades en el seno de las poblaciones que, tras haber vivido el enraizamiento en una tierra nueva, muchas veces se ven obligadas, hoy en día, a nuevas migraciones fuera de sus islas natales.

Palabras claves: aculturación, migraciones, cultos funerarios, Madagascar, Mascareña.

Mariage des cultures et quête des ancêtres dans les rites funéraires du sud-ouest de l’Océan Indien (Madagascar, Maurice, La Réunion). Le peuplement des îles du sud-ouest de l’Océan Indien par des populations venues d’Indonésie et d’Afrique pour Madagascar, d’Europe, d’Afrique subsaharienne, de Madagascar et de différentes régions d’Asie pour les Mascareignes (La Réunion et Maurice), a engendré un étonnant mariage des croyances dont témoignent les rites funéraires. *Famadihana* (improprement qualifié de « retournement des morts ») à Madagascar, cultes collectifs de morts

héroïsés pour le bien accompli (le Père Laval à Maurice) ou le mal retourné en supplément de puissance (Sitarane le meurtrier, à La Réunion), et surtout cultes familiaux à destinations des ancêtres de diverses origines pratiqués dans toutes les Mascareignes, les rites funéraires revêtent une multiplicité de visages. Mais tous associent quête des origines et affirmation de soi, défense et réinvention des traditions, fabrication d'ancêtres communs ou spécifiques, métissage et affirmation de différences. Ils alimentent la construction jamais achevée de nouvelles identités au sein de populations qui, après avoir vécu l'enracinement dans une nouvelle terre, sont souvent contraintes aujourd'hui à de nouvelles migrations hors de leurs îles natales.

Mots-clés : acculturation, migrations, cultes funéraires, Madagascar, Mascareignes.

Interaction between the Cultures, Quest for Ancestors and Funeral Rites in the Southwest of the Indian Ocean (Madagascar, Mauritius, Reunion Island). The settlement of the islands of the south-west Indian Ocean by populations from Malaysia, Indonesia and Africa to Madagascar, Europe, Sub-Saharan Africa, Madagascar and various regions of Asia for the Mascarene Islands (La Reunion and Mauritius), has engendered an astonishing marriage of different faiths of which show the funeral rites. *Famadihana* (improperly qualified of 'turning of the bones') in Madagascar, collective cults of heroic deaths for the accomplished good (Father Laval in Mauritius) or evil returned in extra power (Sitarane the murderer, in Reunion), and especially family worship to destinations of the ancestors of various origins practised in all the Mascarene Islands, the funeral rites assume a multiplicity of faces. But all associate quest of origins and self-assertion, preservation and reinvention of traditions, making common or specific ancestors, interbreeding and assertion of differences. They're feeding never-ending construction of new identities among populations who, after having lived their roots in a new land, are often forced to new migrations outside their native islands today.

Key words: acculturation, migrations, funerary rites, Madagascar, Mauritius, Reunion Island.

NATHALIE RAGOT. *CREENCIAS RELIGIOSAS Y RITOS FUNERARIOS ENTRE LOS AZTECAS: ¿UNA CUESTIÓN DE ESTATUS?*

Los aztecas elaboraron complejos ritos funerarios. Utilizaron tanto la cremación como la inhumación del cadáver. Siguiendo las descripciones de las fuentes escritas, en este capítulo se presentan los diferentes tipos de exequias, así como los elementos que explican su diversidad. Las maneras de arreglar el cuerpo y de tratar el cadáver respondían a las circunstancias en las que había ocurrido la muerte, así como al destino último del muerto, es decir, su correspondiente en el más allá. Asimismo, se cuestionan las diferencias que, en el tratamiento mortuorio, resultan del origen social o de la riqueza del difunto.

Palabras claves: aztecas, religión, ritos funerarios, exequias.

Croyances religieuses et rites funéraires chez les Aztèques : une question de statut ? Les Aztèques ont élaboré des rites funéraires complexes. Ils pratiquaient aussi bien l'incinération que l'inhumation du corps. S'appuyant sur les descriptions que fournissent les sources écrites, ce chapitre a pour objectif d'exposer le déroulement des différents types d'obsèques, ainsi que les éléments qui en expliquent la diversité. Les manières de préparer le corps et de traiter le cadavre répondaient aux circonstances dans lesquelles la mort s'était produite, ainsi qu'au destin ultime du défunt, c'est-à-dire son équivalent dans l'au-delà. L'auteure s'interroge également sur les différences qui, dans le traitement mortuaire, découlent de l'origine sociale ou de la richesse du défunt.

Mots-clés : Aztèques, religion, rites funéraires, obsèques.

Religious Beliefs and Funeral Rites among the Aztecs: a Question of Status? The Aztecs have elaborated complex funerary rites. They practiced both incineration and burial of the body. Based on the descriptions provided by the written sources, this chapter tries to present the course of various types of funeral, as well as the elements that explain its diversity. The ways of preparing the body and treating the corpse responded to the circumstances in which death had occurred, as well as to the ultimate destiny of the deceased, that is, his equivalent in the afterlife. The author also questions the differences in mortuary treatment that arise from the social origin or the wealth of the deceased.

Key words: Aztecs, religion, funeral rites, exequies.

JACQUES BAROU. *EL SEGUNDO FUNERAL: UN RITUAL DE SEPARACIÓN DE LOS MUERTOS Y LOS VIVOS*

El ritual del segundo funeral ha sido observado en diversas regiones culturales tan alejadas geográficamente como el sudeste de Asia y el occidente de África o el Océano Índico, incluso Europa oriental. Consiste en una ceremonia de la partida del alma y, en ocasiones, en una nueva inhumación del cuerpo, que puede tener lugar entre unas cuantas semanas y varios años después del deceso. Independientemente de la variedad de formas que el ritual puede adoptar, entre las diferentes sociedades que lo practican, es posible identificar cierto número de rasgos comunes desde el punto de vista de las creencias y las prácticas que lo ponen en escena. Esas similitudes son el tema que se pretende aclarar en este capítulo con el propósito de hacer surgir el sentido común que reviste el ritual en las diversas latitudes donde se practica, antes de plantearse la interrogante sobre el significado que puede guardar en el contexto de cambio religioso y cultural que afecta a numerosas sociedades tradicionales desde hace algunos decenios. A partir de ejemplos tomados sobre todo del occidente de África, se desprende que el segundo funeral tiene esencialmente dos funciones principales: hacer pasar al muerto al estado de antepasado cuando se lo juzga digno de ello y restablecer el orden social perturbado por el fallecimiento. En ocasiones, ese ritual, que escenifica una forma

de pensar concreta sobre las relaciones entre el cuerpo y el espíritu, es absorbido por las religiones reveladas en una forma más o menos sincrética. En otras ocasiones, por el contrario, se les resiste y se mantiene en sus formas tradicionales.

Palabras claves: segundo funeral, levantar el duelo, culto de los antepasados, alma, pensamiento salvaje.

Les secondes funérailles : un rituel de séparation des morts des vivants. Le rituel des secondes funérailles a été observé dans diverses aires culturelles aussi éloignées géographiquement que l'Asie du Sud-Est et l'Afrique occidentale ou l'océan Indien, voire l'Europe orientale. Il consiste en une cérémonie de départ de l'âme, voire de nouvelle inhumation du corps qui peut se dérouler entre quelques semaines et quelques années après le décès. Au-delà de la variété des formes que peut prendre ce rituel, il est possible d'identifier, au sein des différentes sociétés qui le pratiquent, un certain nombre de traits communs du point de vue des croyances et des pratiques qui le mettent en scène. Ce sont ces similitudes que ce chapitre entend d'abord éclairer afin de faire ressortir le sens commun que revêt le rituel sous les diverses latitudes où il est pratiqué, avant de s'interroger sur la signification qu'il peut recouvrir dans le contexte de changement religieux et culturel qui affecte nombre des sociétés traditionnelles depuis quelques décennies. A partir d'exemples issus en majorité d'Afrique de l'ouest, il ressort que les secondes funérailles ont essentiellement deux fonctions principales : faire passer le mort à l'état d'ancêtre quand il en est jugé digne et restaurer l'ordre social mis à mal par le décès. Ce rituel, qui met en scène une forme de pensée concrète sur les rapports entre le corps et l'esprit, se laisse parfois absorber par les religions révélées dans une forme plus ou moins synchrétique. Parfois, au contraire il leur résiste et se maintient dans ses formes traditionnelles.

Mots-clés : secondes funérailles, levée de deuil, culte des ancêtres, âme, pensée sauvage.

The Second Funeral: a Ritual Separating the Dead from the Living. Second funeral is a ritual observed in far and different cultural areas like Southeast Asia, Western Africa, Indian Ocean and even Eastern Europe. It consists of a ceremony celebrating the departure of the soul, sometimes of a new burial, taking place from some weeks until some years after the death. Behind the different forms of the ritual, it is possible to identify a certain number of common characteristics among the different societies using it. This chapter will shed these similarities in order to discover the common significance it expresses in different areas. Then, it will wonder about the meaning it may keep in a religiously and culturally changing world. By analysing cases situated above all in Western Africa, it let show the two main functions of ritual. On one hand it turns the dead person into an ancestor, if this one has enough dignity. On the other hand, it re-establishes the social order, which was disturbed by the death. It expresses a concrete thought about the relations between the body and the soul. Sometimes it is taken over by the revealed religions in more or less syncretism. In other times, it resists and keeps its traditional forms.

Key words: second funeral, coming out of mourning, ancestor's cult, soul, savage mind.

CATHARINE GOOD ESHELMAN. *PRÁCTICAS RITUALES Y CONCEPCIONES DE LOS MUERTOS EN LA CULTURA NÁHUATL ACTUAL DE MÉXICO*

Este capítulo se basa en un trabajo de campo etnográfico de largo plazo en una región nahua-hablante de la cuenca del río Balsas, Guerrero. Está enfocado en un sistema de prácticas rituales alrededor de los muertos, la agricultura y la tierra. La autora plantea que la intensa vida ceremonial está basada en una sofisticada fenomenología que explica cómo opera el mundo y cómo deben actuar los humanos. Explica por qué, en el pensamiento local, los muertos son actores claves en todas las actividades productivas de la comunidad y en la reproducción cultural. Plantea que las nociones sobre la muerte forman parte de una cosmovisión mesoamericana con hondas raíces históricas que sigue vigente hoy en día. El texto describe brevemente la ecología de la zona, las concepciones locales del trabajo y el intercambio con la tierra por medio de la agricultura y los ritos para los muertos. Una parte fundamental de la tradición intelectual mesoamericana es la concepción del ritual como una ofrenda colectiva de la comunidad humana. La ofrenda incluye el esfuerzo de preparar la comida, las flores, el desvelo, la energía de rezar, tocar música y bailar. Dar el esfuerzo humano es necesario para asegurar la producción en los mundos naturales y humanos. Desde esta perspectiva, el muerto es una ofrenda a la tierra que lo consume recibiendo sustento, a la vez que el difunto paga su deuda con la tierra que lo sostuvo en vida.

Palabras claves: nahuas, prácticas rituales, ofrendas, cosmovisión, formas de intercambio.

Pratiques rituelles et conceptions des morts dans la culture nahuatl du Mexique d'aujourd'hui. Ce chapitre se fonde sur un travail de terrain ethnographique de longue haleine, dans une région de langue nahua du bassin du Río Balsas (Etat de Guerrero) et aborde un système de pratiques rituelles en lien avec les morts, l'agriculture et la terre. L'auteure considère que la vie cérémonielle intense se base sur une phénoménologie sophistiquée qui explique comment le monde opère et comment les hommes doivent agir. Elle explique pourquoi, dans la pensée locale, les morts sont des acteurs clés dans toutes les activités productives de la communauté et dans la reproduction culturelle. Elle indique que les notions qui gravitent autour de la mort font partie d'une cosmovision mésoaméricaine aux racines historiques profondes, qui est encore en vigueur de nos jours. Le chapitre décrit brièvement l'écologie de la région, les conceptions locales du travail, et l'échange avec la terre à travers l'agriculture et les rites destinés aux morts. Une partie fondamentale de la tradition intellectuelle mésoaméricaine est la conception du rituel comme une offrande collective de la communauté humaine. L'offrande inclut l'ardeur à préparer le repas, les fleurs, la veillée, l'énergie pour chasser, jouer de la musique et danser. Il est indispensable que l'homme consacre ses efforts à assurer la production dans les mondes naturels et humains. Dans cette perspective, le mort est une offrande à la terre qui le consume et dont elle reçoit sa substance, tandis que le défunt paye sa dette à la terre qui l'a maintenu en vie.

Mots-clés : Nahuas, pratiques funéraires, offrandes, cosmovision, formes d'échange.

Concepts of the Dead and Ritual Practice in Contemporary Nahuatl Culture in Mexico. This chapter is based on long term ethnographic fieldwork in the Nahuatl-speaking region of the Balsas River Valley in Guerrero State. It focuses on a system of ritual practices surrounding the dead, farming, and the earth. The autor proposes that this intense ritual cycle is based in a sophisticated phenomenology that explains how the natural world operates and how humans should relate to it. She explains why, from the local perspective, the dead are crucial actors in all the productive activities in the community, and in cultural reproduction. The chapter argues that ideas about death form part of a Mesoamerican 'cosmovision' with deep historical roots that is still present today. It briefly describes the region's ecology, the local conceptions of work and exchange with the earth through agriculture and rites for the dead. A fundamental component of the Mesoamerican intellectual tradition is the view that rituals are a collective offering tendered by the human community. These offerings include the human energy necessary to prepare food, obtain flowers, chant prayers and remain awake through the night, and to play music and perform ritual dances for long hours. This expenditure of human energy in ritual is necessary to assure productivity in the natural and human worlds. From the local perspective, burial after death is also an offering in which the earth consumes the physical body and receives sustenance from it; in this process, the deceased pays the debt incurred as the earth nourished the person during his or her lifetime.

Key words: Nahuas, ritual practice, offerings, cosmology, exchange.

CHRISTIAN SORREL. *CATOLICISMO Y LITURGIAS DE LA MUERTE EN LA FRANCIA CONTEMPORÁNEA*

El objetivo de este capítulo es evaluar las mutaciones del papel de la Iglesia católica en la gestión simbólica de la muerte en la Francia contemporánea. El autor estudia primero las herencias, así como las evoluciones de la primera parte del siglo xx en un contexto social marcado por los enfrentamientos ideológicos y la muerte en masa de la Primera Guerra mundial. Luego se interesa por las respuestas que la Iglesia católica proporciona a los retos que plantea su papel ritual en una sociedad secularizada, pese a la disminución de las exequias religiosas.

Palabras claves: catolicismo, ritos funerarios, secularización, liturgias de la muerte.

Catholicisme et liturgies de la mort dans la France contemporaine. L'objectif de ce chapitre est d'évaluer les mutations du rôle de l'Eglise catholique dans la prise en charge symbolique de la mort dans la France contemporaine. L'auteur étudie d'abord les héritages et les évolutions de la première partie du xx^e siècle dans un contexte social marqué par les affrontements idéologiques et la mort de masse de la Première Guerre mondiale. Il s'intéresse ensuite aux réponses que l'Eglise catholique apporte aux défis posés par son rôle rituel dans une société sécularisée, malgré la diminution des obsèques religieuses.

Mots-clés : catholicisme, rites funéraires, sécularisation, liturgies de la mort.

Catholicism and Liturgies of Death in Contemporary France. The purpose of this chapter is to estimate the transfers of the role of the Roman Catholic Church in the symbolic management of the death in contemporary France. The author studies at first the inheritances and the evolutions of the first part of the xxth century in a social context characterized by the ideological confrontations and the mass mortality during the First World War. He is then interested in the answers that the Roman Catholic Church brings to the challenges raised by its ritual role in a secular society, in spite of the decrease of the religious funerals.

Key words: catholicism, funeral rites, secularization, liturgies of Death.

SILVIA MANCINI. *LA “DEPLORACIÓN RITUAL”, O DEL USO ESTRATÉGICO DE LOS ESTADOS HIPNÓTICOS EN LA CRISIS DE DUELO*

Entre las técnicas simbólicas implementadas por las diversas culturas con el fin de hacerse cargo, canalizar y resolver la crisis de duelo, la técnica llamada “deploración ritual” ocupa un lugar central. Esto concierne no sólo a la región geográfica del Mediterráneo, donde esta institución conoció una trayectoria históricamente muy larga (se extiende desde las prácticas funerarias conocidas del antiguo Egipto hasta la Grecia clásica, del antiguo Israel a Siria, de Córcega y Rumania a la Italia del sur del siglo xx), sino también a otras regiones del mundo. Si la deploración ritual fue conocida igualmente por civilizaciones geográfica y culturalmente tan alejadas del Mediterráneo, se debe a la naturaleza intrínseca de esta práctica; más precisamente, a la *naturaleza ritual* del trabajo de duelo realizado por medio de una ficción característica que subyace a un uso “estratégico” (o funcional) de los estados psíquicos disociados. La reflexión realizada alrededor de la deploración ritual, “saber-hacer técnico” o “competencia práctica-aplicada”, entendida como un dispositivo simbólico capaz de tornar soportable la crisis de duelo utilizando estados hipnóticos, permite arribar a la cuestión de la articulación entre los estados psico-fisiológicos y su utilización histórico-cultural.

Palabras claves: psicotécnicas, eficacia ritual, crisis del duelo, hipnosis.

La ‘déploration rituelle’, ou de l’usage stratégique des états hypnotiques dans la crise du deuil. Parmi les techniques symboliques mises en place par les diverses cultures en vue de prendre en charge, de canaliser et de résoudre la crise du deuil, la technique dite ‘déploration rituelle’ occupe une place centrale. Ceci concerne non seulement l’aire méditerranéenne, où cette institution a connu une trajectoire historique de très longue durée (elle s’étend des pratiques funéraires attestées de l’Égypte ancienne à la Grèce classique, de l’ancien Israël à la Syrie, de la Corse et la Roumanie à l’Italie du sud du xx^e siècle), mais également d’autres régions du monde. Si la déploration rituelle est connue par des civilisations géographiquement et culturellement fort éloignées de la Méditerranée, cela est dû à la nature intrinsèque de cette pratique. Plus précisément à la *nature rituelle* du travail de deuil, réalisé moyennant une fiction caractéristique qui sous-tend un emploi ‘stratégique’ (ou fonctionnel) des états psychiques dissociés. La réflexion conduite autour de cette forme

de ‘savoir-faire technique’ ou de ‘compétence pratique-appliquée’ qu’est la déploration rituelle, comprise comme un dispositif symbolique capable de rendre supportable la crise du deuil en usant d’états hypnotiques, est ainsi susceptible de déboucher sur la question de l’articulation entre les états psycho-physiologiques et leur usage historico-culturel.

Mots-clés : psychotechniques, efficacité rituelle, crise du deuil, hypnose.

‘Ritual Lamentation’: about the Strategic use of Hypnotic States in the Crisis of Mourning. Among the symbolic techniques implemented by various cultures with a view to taking charge of the mourning crisis, to channel and to solve it, the technique called ‘ritual lamentation’ occupies a central place. This is the case for the Mediterranean region, where that institution experienced a historically very long trajectory (stretching from the recorded funeral practices of ancient Egypt to classical Greece, from ancient Israel to Syria, from Corsica and Rumania to the southern Italy of the xxth century). But it is also the case for other regions of the world. If ritual lamentation was also known by civilizations geographically and culturally very distant from the Mediterranean, this is due to the intrinsic nature of that practice – more specifically, to the *ritual nature* of a grieving process realized by resorting to a characteristic fiction, which underlies a ‘strategic’ (or functional) use of the dissociated psychic states. Initiating a reflection on that form of ‘technical know-how’ or ‘applied competence’ that ritual lamentation is about (understood as a symbolic device capable of making the mourning crisis bearable by use of hypnotic states) will thus be likely to lead to the question of the links between psycho-physiological states and their historical-cultural use.

Key words: psychotechnics, ritual efficiency, mourning crisis, hypnosis.

JUAN JOSÉ RAMÍREZ BONILLA: *LA IDENTIDAD, UNA CUESTIÓN DE VIDA Y DE MUERTE. APROXIMACIÓN AL TEMA A PARTIR DE DOS CERITA PENDEK INDONESIAIS*

El cuento *cerita pendek*, literalmente: historia corta, es un medio de expresión popular en Indonesia. Dos de ellos sirven para analizar la estrecha relación entre la vida y la muerte, subyacente en el concepto de la identidad. Las dimensiones absoluta (la experiencia de vida individual) y relativa (los rasgos comunes entre individuos de un mismo grupo social) del concepto permiten mostrar cómo la identidad es una cuestión de vida. La concepción científica de la muerte como un proceso consubstancial de la vida permite establecer la antítesis sobre la identidad como una cuestión de muerte; así, las dos *cerita pendek* indonesias que aquí se presentan, ilustran esa relación entre vida y muerte, expresada en las identidades de los personajes de los relatos. Sus vidas explican las condiciones de sus muertes; de la misma manera, las formas específicas de sus muertes proporcionan informaciones precisas y preciosas sobre sus vidas.

Palabras claves: identidad, vida, muerte, cuento, literatura popular, Indonesia.

Identité, une question de vie et de mort. Approche du sujet à partir de deux cerita pendek indonésiens. Le conte *cerita pendek* (littéralement : histoire courte), est un moyen d'expression populaire en Indonésie. Deux d'entre eux servent à analyser la relation étroite entre la vie et la mort, qui sous-tend le concept d'identité ; les dimensions absolues (expérience de la vie individuelle) et relative (les traits communs entre les individus du même groupe social) du concept permettent de montrer comment l'identité est une question de vie. La conception scientifique de la mort comme un processus consubstantiel de la vie permet d'établir l'antithèse de l'identité comme une question de mort ; ainsi, les deux *cerita pendek* indonésiens illustrent la relation entre la vie et la mort, exprimée par l'identité des personnages des histoires. Leurs vies expliquent les conditions de leurs morts, de la même manière que les formes spécifiques de leur décès fournissent des informations précises et précieuses sur leurs vies.

Mots-clés : identité, vie, mort, histoire courte, littérature populaire, Indonésie.

Identity, a Matter of Life and Death. An Approach to the Subject from two Indonesian Cerita Pendek. The tale *cerita pendek* (literally, short story) is a popular medium of expression in Indonesia. Two of them serve to analyze the close relationship between life and death, underlying the concept of identity. The absolute (individual life experience) and relative (common traits among individuals of the same social group) dimensions of the concept allow us to show how identity is a matter of life. The scientific conception of death as a consubstantial process of life allows us to establish the antithesis about identity as a matter of death. Thus, the two Indonesian *cerita pendek* illustrate this relationship between life and death, expressed in the identities of the characters in the stories; their lives explain the conditions of their deaths, but the specific forms of their deaths provide accurate and precious information about their lives.

Key words: identity, life, death, short story, popular literature, Indonesia.

GERARDO GONZÁLEZ REYES. *MORIR EN EL SIGLO XVII. REPRESENTACIÓN DEL OCASO DE LA VIDA TERRENAL ENTRE LOS TESTADORES DE LA VILLA DE TOLUCA*

En este capítulo se examinan tres actitudes que caracterizan los testamentos de la villa y valle de Toluca frente a la finitud de la vida terrenal de sus autores. Primero se observan las causas más comunes de la muerte y su relación con las representaciones colectivas sobre la buena y la mala muerte. En un segundo tiempo, se analizan los rituales, las fórmulas y disposiciones testamentarias registradas a lo largo del ciclo que abarca de la enfermedad al funeral. Se pone al descubierto la influencia notable de la doctrina tridentina y la difusión de la teología de las *Postrimerías* (o *Novísimos*) en la configuración de una piedad barroca. Por último, en relación con la didáctica de la muerte, el autor se acerca a las respuestas emocionales y sentimentales de los testadores ante su inminente deceso.

Palabras claves: testamentos, muerte, ceremonial barroco, doctrina tridentina, Toluca, siglo XVII.

Mourir au XVII^e siècle. La représentation du crépuscule de la vie d'après les testateurs de Toluca. Ce chapitre examine trois attitudes qui caractérisent les testaments de la ville et vallée de Toluca face à la finitude de la vie terrestre de leurs auteurs. En premier lieu, l'auteur observe les causes les plus courantes du décès et leur relation avec les représentations collectives de la bonne et de la mauvaise mort. Dans un deuxième temps, il analyse les rituels, les formules et dispositions testamentaires enregistrées durant le cycle qui va de la maladie jusqu'aux obsèques. Le chapitre souligne l'influence notoire de la doctrine tridentine et la diffusion de la théologie des *Fins dernières* dans la configuration d'une piété baroque. Enfin, en lien avec la dialectique de la mort, l'auteur aborde les réponses émotionnelles et sentimentales des testateurs face à l'éminence de leur décès.

Mots-clés : testaments, mort, cérémonial baroque, doctrine tridentine, Toluca, XVII^e siècle.

To Die in the Seventeenth Century. Representations of Earthly Life's Twilight Among the Testators from Toluca. This chapter examines the three characteristic attitudes of testators facing the finitude of life in testaments written in the town and valley of Toluca. First, it deals with the most common causes of death and their relation to the collective representations of a good and a bad death. Second, it analyses the rituals, formulae and testamentary dispositions from illness to funeral. The analysis reveals the remarkable influence of the Tridentine doctrine and the *Postrimerías* or *Novísimos* (man's four last stages: death, judgment, hell, glory) in the formation of baroque piety. Finally, regarding the didactic of death, it approaches the emotional responses of the testators confronted with their imminent end.

Key words: testaments, death, baroque ceremonial, Tridentine doctrine, Toluca, XVIIth century.

PASCAL HINTERMEYER. *ENTRE DEJAR MORIR Y EL DERECHO A LA MUERTE: LOS DEBATES SOBRE EL FINAL DE LA VIDA EN FRANCIA Y EUROPA A COMIENZOS DEL SIGLO XXI*

La relación con la muerte se inscribe en una tendencia política de larga tradición cuya meta es prolongar la perennidad de la vida humana. Los debates sobre el final de la vida en Francia y en Europa a principios del siglo XXI toman en cuenta los límites de esa evolución cuantitativa. Hacen destacar la calidad del final de la vida y acuerdan rechazar el encarnizamiento terapéutico. Este consenso desemboca en dos posiciones divergentes. La primera aspira a humanizar la muerte a través del desarrollo de cuidados paliativos, que reconocen el derecho a “dejar morir”, mientras que esta opción es criticada por quienes desean poder anticipar el plazo del deceso y piden el reconocimiento de un “derecho a la muerte” donde se autorice la eutanasia voluntaria y el suicidio asistido. La evolución de las legislaciones de los países europeos atestigua la rivalidad entre estas dos posiciones, su influencia variable en las distintas naciones, así como las tentativas que intentan conciliarlas.

Palabras claves: muerte, final de vida, cuidados paliativos, eutanasia voluntaria, suicidio asistido.

Entre laisser mourir et droit à la mort : les débats sur la fin de vie en France et en Europe au début du XXI^e siècle. Le rapport contemporain à la mort s'inscrit dans une tendance politique de longue durée qui vise à allonger la durée de la vie humaine. Les débats sur la fin de vie en France et en Europe au début du XXI^e siècle prennent en compte les limites de cette évolution quantitative. Ils soulignent la qualité de la fin de vie et refusent l'acharnement thérapeutique. Ce consensus débouche sur deux positions divergentes. La première aspire à humaniser la mort à travers les soins palliatifs, qui reconnaissent le droit à 'laisser mourir', alors que cette option est critiquée par ceux qui souhaitent anticiper l'échéance du décès et demandent une reconnaissance du 'droit à la mort' où l'on autorise l'euthanasie volontaire et le suicide assisté. L'évolution des législations des pays européens témoigne de la rivalité entre ces deux positions, de leur influence variable au sein des différentes nations, ainsi que des tentatives pour les concilier.

Mots-clés : mort, fin de vie, soins palliatifs, euthanasie volontaire, suicide assisté.

Let Die versus Right to Die: the Debates on the End of Life in France and Europe at the Beginning of the XXIst century. The contemporary relationship with death takes place in a long-term political trend, which aims at lengthening the human lifespan. The debates on the end of life in France and Europe at the beginning of the XXIst century take in consideration the limits of this quantitative evolution. They highlight the quality of life and refuse aggressive medication. This consensus results in two divergent positions. The first one aspires to humanize the death through palliative cares, which recognize the right to 'let die'. This option is criticized by those who wish to anticipate the term of the death and require a 'right to die' which allows voluntary euthanasia and assisted suicide. The legislative developments in European countries illustrate the rivalry between these two positions, their variable influence in the various nations and the attempts to reconcile them.

Key words: death, end of life, palliative care, voluntary euthanasia, assisted suicide.

LUZ MARÍA HERNÁNDEZ SÁENZ. *ASUNTOS DE VIDA Y MUERTE. LOS HOSPITALES EN MÉXICO, AÑOS 1780-AÑOS 1860*

Este capítulo de síntesis examina seis hospitales durante una época de setenta y cinco años para demostrar que la identificación del hospital prepasteuriano como lugar de muerte es injustificada y merece más escrutinio. Los registros de los seis hospitales incluidos en este estudio muestran que la gran mayoría de los pacientes sobrevivía su estancia en el hospital. A la vez, numerosos documentos contemporáneos prueban que el hospital era no sólo un lugar de curación, sino que servía también como centro de investigación y enseñanza, y que jugaba un importante papel en la educación médica de las nuevas generaciones y en el avance de la medicina. En resumen, si los hospitales del siglo XVI, fundados a causa de las epidemias y con motivos principalmente religiosos, pueden ser identificados con la preparación para una buena muerte, sus sucesores de los siglos XVIII y XIX deben ser considerados más como lugares de vida que de muerte.

Palabras claves: hospitales, pacientes, registros de hospitales, educación médica, investigación médica.

Questions de vie et de mort. Les hôpitaux du Mexique, années 1780-années 1870. Ce chapitre de synthèse examine six hôpitaux sur une période de soixante-quinze ans, en vue de démontrer que l'identification de l'hôpital pré-pasteurien comme lieu de trépas est injustifiée et mérite d'être examinée de plus près. Les registres des six hôpitaux inclus dans cette étude montrent que la majorité des patients ont survécu à leur séjour à l'hôpital. Parallèlement, de nombreux documents contemporains prouvent que l'hôpital n'était pas seulement un lieu de soins, mais qu'il servait également de centre de recherche et d'enseignement et qu'il jouait un rôle important dans la formation médicale des nouvelles générations comme dans celui des avancées de la médecine. En résumé, si les hôpitaux du XVI^e siècle, fondés à cause des épidémies et pour des motifs essentiellement religieux, peuvent être assimilés à des espaces de préparation à une bonne mort, leurs successeurs des XVIII^e et XIX^e siècles doivent être considérés comme des lieux de vie plutôt que comme des espaces de mort.

Mots-clés : hôpitaux, patients, registres des hôpitaux, éducation médicale, recherche médicale.

Matters of Life and Death. Hospitals in Mexico from 1780 to 1870. This brief chapter examines six hospitals during a seventy-five-year period and shows that the image of pre-Pasteurian hospitals as places of death is unjustified and deserves scrutiny. The records of the six hospitals included in this study indicate that most patients survived hospitalization. Furthermore, numerous contemporary documents prove that hospitals were not only places of healing but also teaching and research centers that played an important role in medical development and the education of future generations. In summary, if the XVIth century hospitals were a response to epidemic disease and were founded mainly for religious motives, their XVIIIth and XIXth century successors must be considered as places of life more than sites of death.

Key words: hospitals, patients, hospital records, medical education, medical research.

LOS AUTORES

Jacques BAROU se doctoró en antropología por la Universidad de Lyon (Francia) en 1975, con una tesis titulada *Travailleurs africains en France : rôle des cultures*. Su habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Immigration, ethnicité, territoires*, fue presentada en la Universidad de Grenoble (Francia) en 2002. Es director de investigación emérito del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS), miembro del laboratorio de ciencias sociales UMR PACTE, del Instituto de Estudios Políticos de Grenoble. Sus temas de investigación son: migraciones internacionales, transformaciones sociales y culturales en el África occidental, evolución del vínculo social en los barrios populares. Su proyecto de investigación actual (2018-2020) es: *Migrantes católicos en una sociedad plural*, programa financiado por la ANR (Agencia Nacional de la Investigación Científica, Francia). Entre sus publicaciones se pueden mencionar: « Dynamiques de transformation familiale en Afrique sub-saharienne et au sein des diasporas présentes en France », *Droit et culture*, n° 73, janvier 2017, pp. 32-47; « Où vivre sa vieillesse ? », *Vie Sociale, parcours de vie des personnes âgées immigrées*, n° 16, janvier 2017, pp. 115-122 ; *Islam en France, islam de France*, Paris, La Documentation française, collection Le Point Sur, 2016; « Variations des comportements vestimentaires chez les immigrés africains : entre pôle occidental et pôle traditionnel », *Hommes et migrations*, n° 1310, avril-juin 2015, pp. 75-89; *De l'Afrique à la France, d'une génération à l'autre*, Paris, Armand Colin, collection sociétales, 2011.

Contacto: <jacques.barou@sciencespo-grenoble.fr>.

Nadine BÉLIGAND se doctoró en historia y civilizaciones por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París (Francia) en 1998, con una tesis titulada *Les communautés indiennes de la vallée de Toluca, Mexique (1480-1810)*. Su tesis de habilitación (en curso) se titula *La mort dans les sociétés indiennes du Mexique central (fin XV^e-XVII^e siècles)*. Es profesora de historia moderna en la Universidad Lumière Lyon 2 (Francia) e investigadora del laboratorio LARHRA-UMR 5190 (CNRS, Lyon, France). Coordinó el coloquio internacional *En torno a la muerte. Ritos, prácticas, imágenes y discursos, África, América, Asia y Europa* (Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 5-8 de julio de 2011). Organizó, junto con Jean-Louis Gaulin (CIHAM-UMR 5648, CNRS, France), el seminario internacional *Las sociedades urbanas de los antiguos y nuevos mundos. Transferencias e innovaciones (siglos XIII-XIX)*, Casa de Velázquez (Madrid), Université Lumière Lyon 2, el 22 de febrero de 2017. Coordinó, con Arnaud Exbalin, el coloquio internacional *La palabra y el cuerpo. Construcción, ambigüedades y confusiones de las categorías en América ibérica (siglos XVI-XX)*, Casa de Velázquez (Madrid) y CSIC (Madrid y Sevilla), 10-11 de noviembre de 2016. Sus temas de investigación y proyectos en curso son: historia religiosa y cultural; México en la época colonial: siglos XVI-XVIII; historia de la muerte. Entre sus publicaciones recientes, se pueden mencionar: *Entre lagunas y volcanes. Una historia del Valle de Toluca (finales del siglo XV-siglo XVIII)*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México, CEMCA, 2017-2018, 2 vols.; « Le tombeau d'un héros au cœur de la tempête. La pérégrination transatlantique des restes d'Hernán Cortés », in Roulet, Eric (dir.), *Conquistadores, négriers et inquisiteurs. Trois figures majeures du monde américain, XVI^e-XVIII^e siècles. Hommages à Bernard Grunberg*, Paris, L'Harmattan, 2018, pp. 89-105; "Los amos ante la muerte y frente a sus esclavos", in Guedes, Roberto, Claudia Rodrigues e Marcelo da Rocha Wanderley (coords.), *Últimas vontades: testamento, sociedade e cultura na América ibérica [séculos XVII e XVIII]*, Rio de Janeiro, Mauad Editora, 2015, pp. 231-254. En coautoría: Nadine Béligand y Jaime Valenzuela Márquez, "Mentalidades barrocas, religión y poderes en los virreinos. Contextos y ejes de investigación (1680-1740)", en Lavallé, Bernard (ed.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740). Un balance historiográfico*, Madrid, Casa de Velázquez, Colección de la Casa de Velázquez, vol. 170, pp. 99-117. Dirigió y codirigió varias publicaciones en las que también es autora: Béligand, Nadine et Philippe Bourmaud (dir.), *Les langages du corps et de l'esprit. Études sur les interactions culturelles : Afrique, Amérique, Asie*, Histoires et Missions chrétiennes, 22, Paris, Karthala, 2012; Béligand, Nadine (dir.), *Las ciencias sociales y la muerte*, *Trace*, núm. 58, México, CEMCA, 2010. La más reciente es la presente obra. Página de internet: <<http://larhra.ish-lyon.cnrs.fr/membre/72>>. Contacto: <nadine.beligand@univ-lyon2.fr>.

Régis BERTRAND se doctoró (Doctorado de Estado) en historia por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) en 1994, con una tesis titulada *Les Provençaux et leurs morts. Recherches sur les pratiques funéraires, les lieux de sépultures et le culte du souvenir des morts dans le Sud-Est de la France depuis la fin du XVII^e siècle*. Es catedrático emérito de historia moderna de la Universidad de Aix-Marseille. Ha sido coordinador del programa de investigación y del seminario del laboratorio Telemme-UMR 7303 AMU-CNRS (Aix-en-Provence, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, France), del que sigue siendo miembro. Sus temas de investigación y proyectos en curso son: Europa mediterránea, siglo XVII-principios del siglo XIX; historia religiosa y cultural; historia

de las actitudes ante la muerte, la vida, respecto al cuerpo; historia de las representaciones colectivas; historia de la Francia meridional. Entre sus publicaciones recientes, se pueden mencionar: *Notre-Dame de la Garde de Marseille. Le Guide*, Nice, Editions millénaires, 2018; *La Provence des origines à nos jours*, Rennes, Ouest-France, 2014 in Codou, Yann et Thierry Pécout (dir.), *La grâce d'une cathédrale. Cathédrales de Provence*, Strasbourg, La Nuée bleue, 2015: participación en los capítulos históricos y estudios de cinco catedrales. Codirigió varias publicaciones en las que también es autor: Bertrand, Régis et Guénola Groud (dir.), *Cimetières et tombeaux. Patrimoine funéraire français*, Paris, Editions du Patrimoine, col. Patrimoine en perspective, 2016; Bertrand, Régis et Anne Carol (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale (XVIII-XIX^e siècle)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016; Bertrand, Régis et Laurent-Sébastien Fournier (ed.), *Les fêtes en Provence, autrefois et aujourd'hui* (actes du colloque des Archives départementales des Bouches-du-Rhône, de l'UMR Telemme et du Museon Arlaten, 3-4 décembre 2010), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014. Sus publicaciones en curso son: *Les Provençaux et leurs morts. Sépultures, cimetières, commémorations de Louis XIV à la guerre de 1914; Obsèques baroques et néobarocues en Provence (XVIII^e-XIX^e siècles). Étude des mutations d'un rite de passage* (versión publicada de la tesis de Doctorado de Estado); en codirección con Anne Carol: Bertrand, Régis et Anne Carol (dir.), *Histoire sociale et culturelle du corps mort dans l'Europe méridionale, XVIII^e-XX^e siècles*, 2 vols. Entre sus colaboraciones a varios catálogos de exposiciones, se pueden mencionar: « Un petit diocèse d'Ancien Régime », y « Sant'Ana d'Apt : une grande sainte dans une petite ville », in *Saintetés aptésiennes, trésors, architecture et dévotions dans une cité épiscopale*, Apt, ville d'Apt, 2019, pp. 41-52 y pp. 63-74; « Le 'glorieux' XVIII^e siècle marseillais. Marseille de la Régence à la Révolution », in Georget, Luc y Gérard Fabre (dir.), *Marseille au XVIII^e siècle. Les années de l'Académie de peinture et de sculpture, 1753-1793* (exposición en el Palais Lonchamp de Marsella, 17 de junio-16 de octubre de 2016), Marseille-Paris, Musées de Marseille-Somogy, pp. 17-33. Página de internet: <telemme.mmsh.univ-aix.fr/membres/Régis_Bertrand>. Contacto: <regis.bertrand6@free.fr>.

Thomas CALVO se doctoró (Doctorado de Estado) en historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París (Francia) en 1987, con una tesis titulada *Guadalajara, capitale provinciale de l'Occident mexicain au XVII^e siècle*. Catedrático emérito de historia moderna y contemporánea de América de la Universidad de París Oeste-Nanterre (Francia), es actualmente profesor investigador en El Colegio de Michoacán (Zamora, México). Sus temas de investigación son: historia política y cultural de la Monarquía hispánica (siglo XVII); las crisis de los años 1690-1710 en Hispanoamérica; historias de vidas, autobiografías de la Monarquía hispánica. Entre sus publicaciones se pueden mencionar: *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y economía*, Guadalajara, Ayuntamiento de Guadalajara, CEMCA, UNAM, 1992; *Poder, Religión y Sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA, Ayuntamiento de Guadalajara, 1992; *Vaincre la défaite, vivre dans la sierra zapotèque du Mexique, 1676-1707*, Paris, L'Harmattan, 2009. En coautoría: Calvo, Thomas y Paulina Machuca (eds.), *México y Filipinas, memorias y culturas sobre el Pacífico*, México, El Colegio de Michoacán, 2016; Calvo, Thomas y Aristarco Regalado (coords.), *Historia de la Nueva Galicia*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2016; Calvo, Thomas y Amaya Cabranes, Fran-

ciscanos eminentes en sus fronteras, siglo XVII, San Luis Potosí, Colsan, 2013. Thomas Calvo es miembro corresponsal de la Academia Mexicana de la Historia.

Contacto: <calvoth@colmich.edu.mx>.

Anne CAROL se doctoró en historia por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) en 1993, con una tesis titulada *Les médecins français et l'eugénisme (1800-1942)*. Su habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Les médecins et la mort*, fue presentada en la Universidad de Aix-Marseille (Francia), en 2004. Es catedrática de historia contemporánea en la misma universidad y miembro honorario del Instituto Universitario de Francia (IUF). Es investigadora del laboratorio Telemme-UMR 7303, (CNRS-AMU, France) e investigadora asociada del Centro Alexandre Koyré Histoire des sciences et des techniques (EHESS-CNRS-MNHN). Sus temas de investigación son: historia social y cultural de la medicina y de los médicos en el siglo XIX; historia del cuerpo, vivo y muerto; historia de las sensibilidades, en particular ante la muerte y la pena de muerte; historia de la virilidad. Sus proyectos en curso son: historia del cuerpo muerto en los tiempos de la transición funeraria. Figuras de la anomia mortuoria. Con Régis Bertrand: *International Funerary Handbook for France*. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: *Au pied de l'échafaud. Une histoire sensible de l'exécution*, Paris, Belin, 2017; « Débâcles corporelles : face à la maladie et à la mort », in Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, *Histoire des émotions*, tomo 3: *De la fin du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Seuil, 2017, pp. 286-305; « Devant l'échafaud : du spectacle de la douleur au théâtre pédagogique », in Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, *Histoire des émotions*, tomo 2: *Des Lumières à la fin du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2016, pp. 145-168; *L'embaumement. Une passion romantique, France XIX^e siècle*, Ceyzerieu, Champ Vallon, 2015. Con Régis Bertrand codirigió la obra: *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires dans l'Europe occidentale*, Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 2016. Fundó la Red de Historiadores Universitarios de la Medicina (RHUM–Réseau d'Historiens Universitaires de la Médecine: <<https://rhum.hypotheses.org>>). Anima el cuaderno de investigación *Necrolog*, dedicado a la historia de la muerte: <<https://necrolog.hypotheses.org>>.

Contacto: <anne.carol@neuf.fr>.

Philippe CHAMBON se doctoró en antropología, etnología, prehistoria por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) en 1999, con una tesis titulada *Du cadavre aux ossements : la gestion des sépultures collectives dans la France néolithique*. Su Habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Regards sur la mort au Néolithique moyen*, fue presentada en la Universidad de Bordeaux 1 (Francia) en 2012. Es director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), y miembro del laboratorio UMR 7206, Éco-anthropologie et Ethnobiologie (Francia), donde forma parte del equipo “Antropología evolutiva”. Su programa de investigación cuestiona el impacto de la profunda mutación ideológica que acompañó la revolución neolítica en la percepción de la realidad intangible que es la muerte. Las bases de su análisis son el esqueleto y la tumba que lo acoge; pone en obra todas las técnicas de la llamada “antropología de terreno”. Recurriendo a un enfoque estructural, se inscribe en la continuidad de los trabajos sobre la muerte

en la prehistoria que inició André Leroi-Gourhan en la excavación del hipogeo II de los Mour-nouards (Leroi-Gourhan *et al.*, 1962); se dedica a una arqueología de los gestos y a una “etnología prehistórica”. Tiene varios proyectos. Las sepulturas colectivas del IV milenio en Francia ocupan una parte importante de su actividad, en particular en la actualización de las problemáticas y de los métodos de estudio de estos conjuntos (proyecto Bury, dirigido por Laure Salanova). La diversidad de las opciones funerarias del V milenio en la Europa occidental le permite cuestionar los cambios en las prácticas, tanto su evolución cronológica como su coexistencia en el espacio. Busca entender las consecuencias de aquella pluralidad en el plano de la ideología funeraria. Desde el 2014, aplica un planteamiento similar a poblaciones del mismo periodo en Alta Nubia (Sudán, proyecto Kadruka). Entre sus publicaciones cabe mencionar: « Pratiques, normes, rites ou systèmes... Ordonner les témoins funéraires en Préhistoire », in Lauwers, Michel et Aurélie Zémour (dir.), *Qu'est-ce qu'une sépulture ? Humanités et systèmes funéraires de la Préhistoire à nos jours (XXXVI^e Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes, octobre 2015)*, Antibes, Editions APDCA, 2016, pp. 345-361; *Les morts dans les sépultures collectives néolithiques en France : du cadavre aux restes ultimes*, xxv suplemento a *Gallia Préhistoire*, 2003. En coautoría: Chambon, Philippe, Pascal Sellier et Frédérique Valentin (dir.), « *Les différentes étapes du traitement du cadavre* », dossier temático de *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 28, 1-2, 2016, pp. 1-83; Perrin Thomas, Philippe Chambon, Juan Francisco Gibaja et Gwenaëlle Goude (dir.), *Le Chasséen, des Chasséens ; retour sur une culture nationale et ses parallèles, Sepulcres de fossa, Cortailod, Lagozza* (actes du colloque international tenu à Paris, France, du 18 au 20 novembre 2014), Toulouse, Archives d'Écologie Préhistorique, 2016; Chambon, Philippe & Corinne Thevenet, “Coffin and stretcher in Middle Neolithic burials: a comparative study of the Paris and Upper Rhine plain”, *Anthropologie – International Journal of the Science of Man*, vol. 52/3, 2014, pp. 247-262. Contacto: <philippe.chambon@mnhn.fr>.

Ximena CHÁVEZ BALDERAS es bioarqueóloga del Proyecto Templo Mayor (Ciudad de México), especializada en arqueología funeraria, prácticas sacrificiales, tratamientos postsacrificiales, arqueozoología, tafonomía y antropología forense. Es maestra en antropología física por la Universidad de Tulane y actualmente es candidata a doctora por esta misma Universidad, con sede en Nueva Orleans (Estados Unidos). En el 2014, fue *Lewis and Clark Field Scholar* por la *American Philosophical Society* y, en 2016-2017, *Junior Fellow* por Dumbarton Oaks de la Universidad de Harvard. Actualmente es docente del área de antropología forense en la Universidad La Salle, Cancún, y tiene un proyecto de investigación sobre el sacrificio humano y animal en la Plaza Oeste del recinto sagrado de Tenochtitlan, en el marco del Proyecto Templo Mayor, INAH. Fue jefa del Departamento de Curaduría del Museo del Templo Mayor entre 2001 y 2007. Ha sido colaboradora del Proyecto Teotihuacán, Estado de México: Teopancazco 1998-1999; Xalla, 2000-2001 (UNAM, INAH, Universidad de Harvard), así como de los Proyectos Pirámide de la Luna (INAH, AZU, Universidad Prefectoral de Aichi) en 2005; Loma Guadalupe, Michoacán (1998, CEMCA); Templo Mayor, Ciudad de México (1996, 2005, 2007-2011, INAH). Además, ha realizado excavaciones en las Huacas de Moche, Perú (2012, Tulane University). Entre sus últimas publicaciones, se pueden mencionar: “Fire, Transformation, and Bone Relics: Cremated Remains at the Templo Mayor of Te-

nochtitlan”, in Tiesler, Vera & Andrew Scherer (ed.), *Smoke, Flames, and the Human Body in Mesoamerican Ritual Practices*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2018, pp. 379-409; *Sacrificio humano y tratamientos post-sacrificiales en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, INAH, 2017; “La ofrenda de vida: bioarqueología del sacrificio humano”, *Arqueología Mexicana*, 143, 2017, pp. 56-61; “La muerte en los rituales mexicas”, en Matos Moctezuma, Eduardo y Patricia Ledesma Bouchan (eds.), *Revolución y estabilidad*, México, INAH, 2017, pp. 185-195. En coautoría: Chávez Balderas, Ximena y Lorena Vázquez Vallin, “Del Tzompantli al Templo Mayor. Reutilización de cráneos en el recinto sagrado de Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, 148, 2017, pp. 58-63. Ha recibido tres premios INAH por sus tesis de licenciatura en arqueología (2003), tesis de maestría en antropología física (2012) y por una exposición que curó en el año de 2006 en el Museo del Templo Mayor. Ha colaborado en la curaduría de numerosas exhibiciones nacionales e internacionales. Es miembro del Consejo de Asesores de la revista *Arqueología Mexicana*.

Contacto: <menaxi@hotmail.com>.

Susan DEEDS se doctoró en historia por la Universidad de Arizona (Estados Unidos) en 1981, con una tesis titulada *Rendering unto Caesar: The Secularization of Jesuit Missions in Mid-Eighteenth Century Durango*. Es profesora emérita de Historia de la Universidad Northern Arizona University (Estados Unidos). Sus temas de investigación son la historia y etnohistoria del norte de la Nueva España en las áreas de historia étnica, socioeconómica, cultural y de género. Entre sus publicaciones se pueden citar: “Labyrinths of Mestizaje: Understanding Cultural Persistence and Transformation in Nueva Vizcaya”, in Radding, Cynthia & Danna A. Levin Rojo (eds.), *The Oxford Handbook of the Borderlands of the Iberian World*, New York, Oxford University Press, chap. 13, 2019; *The Course of Mexican History*, New York, Oxford University Press, 2017 (11ª ed.); *Defiance and Deference in Colonial Mexico: Indians under Spanish Rule in Nueva Vizcaya*, Austin, University of Texas Press, 2003, pp. 44-88; “Hechicería en el Norte colonial de México: Reflexiones sobre género y metodología,” en Mayer, Alicia (ed.), *Mujeres e historia: Homenaje a Josefina Muriel*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 81-102; “Legacies of Resistance, Adaptation, and Tenacity: History of the Native Peoples of Northwest Mexico”, in Adams, Richard E. W. et Murdo J. MacLeod (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. II: *Mesoamerica*, Part 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 44-88. Fue coordinadora norteamericana de la XIII Reunión de Historiadores de México en Querétaro en 2010. Actualmente es miembro de la mesa directiva de ARENET (Americas Research Network).

Contacto: <susan.deeds@nau.edu>.

Manuel Adolfo FARIÑA GONZÁLEZ es doctorando en el programa de doctorado Islas Atlánticas: Historia, Patrimonio y Marco Jurídico-Institucional, de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (ULPGC, Las Palmas, España) y la Universidad de La Laguna (ULL, Santa Cruz de Tenerife, España). Su tesis, titulada *El comercio canario-americano, 1678-1797*, será presentada en 2021. Es profesor investigador en historia de América, Departamento de Geografía e Historia, Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España). Fue comisario y coautor de los materiales expositivos de *Historia*

y *Música Tradicional de los Isleños de Luisiana* (octubre de 2017-septiembre de 2018), y coordinador y participante en el MOOC: *Plataforma tricontinental en Ciudad Patrimonio Mundial*, ULL, 2014-2017. Actualmente es codirector de la *Cátedra Cultural: La Laguna, Patrimonio Mundial*, dependiente del vicerrectorado de Relaciones con la Sociedad (ULL) y representante de la ULL en la Red Mundial de Universidades Magallánicas, 2017-2019. Sus temas de investigación son: historia de América (época moderna); historia de Canarias; historia de las relaciones Canarias-América; Cultura popular tradicional canario-americana; patrimonio cultural. Sus últimos proyectos son: coordinación y colaboración con la ULL y la ULPGC para la celebración en Canarias (3-6 de abril de 2019) de la III Reunión de la Red Mundial de Universidades Magallánicas; sistematización y publicación de encuestas etnográficas sobre *Costumbres Populares Canarias de Nacimiento, Matrimonio y Muerte*; documentación e investigación histórica de árboles genealógicos que documentan la historia de la isla de Tenerife, siglos XV-XXI. Entre sus publicaciones se pueden mencionar: “De Viana y su Época”, en *Homenaje al Profesor Antonio Tejera Gaspar*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2019; *Historia del Pueblo Guanche* del Dr. Juan Bethencourt Alfonso. Anotaciones y estudio crítico de Manuel A. Fariña González, La Laguna, Francisco Lemus Editor, 1995-1997, 3 vols. En colaboración con Carmen Nieves Luis García: Tríptico de la exposición itinerante *Historia y Música Tradicional de los Isleños de Luisiana*, Campus América, Universidad de La Laguna, octubre 2017-septiembre de 2018 (colaboración de diez ayuntamientos de la isla de Tenerife). Página de internet: <<https://www.ull.es/portal/aulascatedrasculturales/catedra-cultural-la-laguna-patrimonio-mundial/>>. Contacto: <mfarina@ull.edu.es>.

Gerardo GONZÁLEZ REYES se doctoró en historia en 2005 por El Colegio de México con una tesis titulada *Pueblos y comunidades de indios en la vertiente sur del Chicnahuitecatl, siglos XVI-XVIII*. Es profesor investigador de la Facultad de Humanidades de la UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México, Edomex). Sus temas de investigación son: la formación del sistema colonial novohispano; las representaciones y usos de la memoria colectiva en documentos virreinales; las formaciones identitarias en el contexto de la cultura barroca novohispana. Entre sus últimas publicaciones, se pueden mencionar: “Tributos y tributarios en el siglo XVI. La matrícula de San Pablo Teocaltitlan, barrio de Tenochtitlan, 1574”, en Mohar Betancourt, Luz María (coord.), *Por los senderos de un tlamatini. Homenaje a Joaquín Galarza*, México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, 2017, pp. 73-92; “Piedad barroca en una villa novohispana. Toluca en el siglo XVII”, en Martínez García, Raymundo César (coord.), *Miradas recientes a la historia mexiquense. Del mundo prehispánico al periodo colonial*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 2017, pp. 171-210; “Santos, capillas y devociones. Fragmentación política y formaciones identitarias entre los pueblos de indios, siglos XVII y XVIII”, en Jarquín Ortega, María Teresa (coord.), *Vida indígena en la Colonia. Perspectivas etnohistóricas*, Zinacantepec, México, El Colegio Mexiquense, 2016, pp. 85-127; “‘Memorias dignas de utilidad pública’. Ejercicio de construcción de fuentes a partir del contenido de la *Gazeta de México, 1722*”, *Contribuciones desde Coatepec*, año XIV, núm. 28, enero-junio 2015, pp. 71-105; *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización político territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos XV-XVIII*, Toluca, México, UAEM, Facultad de Humanidades, Colección Diálogos de Tlamatini,

2013. Obtuvo el Premio Noemí Quezada a la mejor tesis de doctorado sobre pueblos otopames (2007), otorgado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, las Universidades de Guanajuato, Veracruz, Estado de México, El Colegio Mexiquense, el INALI y el INAH.

Contacto: <ggonzalezr@uaemex.mx>.

Catharine GOOD ESHELMAN es profesora investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en México. Enseña en el posgrado en historia y etnohistoria. Obtuvo su doctorado en antropología en 1993, en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore (Maryland, Estados Unidos) en 1993, con una tesis titulada *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*. Desde el año de 1998, coordina el programa de investigación *Economía, el intercambio y el ritual en la reproducción de la cultura mesoamericana: Los Pueblos de Guerrero y el sistema mundial, global* (INAH-ENAH) y desde 2017 es corresponsable de dirección del proyecto *Antropología e Historia de las Cocinas en México: Ecología, Cultura, Poder* (INAH-ENAH) en el que coordina el eje *Comida y relaciones de poder*. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: “Las Cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica”, en Gámez Espinoza, Alejandra y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión Mesoamericana. Reflexiones, Polémicas y Etnografías*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2015, pp. 139-160; “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas”, en Broda, Johanna (coord.), “Convocar a los dioses”: *Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, Jalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura, 2013, pp. 45-81; “Una Teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”, en Pitrou, Perig, María del Carmen Valverde Valdés y Johannes Neurath, (coords.), *La Noción de vida en Mesoamérica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, CEMCA, 2011, pp. 181-203. En coautoría y como coordinadora: Good Eshelman, Catharine y Dominique Raby (eds.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015; Good Eshelman, Catharine y Laura Elena Corona de la Peña (coords.), *Comida, Cultura y Modernidad en México. Perspectivas Antropológicas e Históricas.*, México, Conaculta-INAH-CNAN, 2015 [1ª ed. 2011]).

Contacto: <cgood_e@yahoo.com>.

Diego Fernando GUERRA se doctoró en historia y teoría de las artes en 2016 por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), con una tesis titulada *In articulo mortis. El retrato fotográfico de difuntos y los inicios de la prensa ilustrada en la Argentina, 1898-1913*, en cotutela con la Universidad de Rennes 2 (Francia). Es profesor de maestría en curaduría e investigador del Centro de Investigación en Arte, Materia y Cultura (MATERIA) en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (Untref), provincia de Buenos Aires (Argentina), y coordinador académico de la licenciatura en artes de la Universidad de Palermo (Buenos Aires). Actualmente investiga los mecanismos de legitimación profesional y estética de la fotografía en la Argentina desarrollados entre las décadas de 1930 y 1960. Dirige el proyecto de investigación “La fotografía en el campo artístico argentino durante

la segunda mitad del siglo xx”, financiado por la Secretaría de Investigación y Desarrollo de la Untref para el periodo 2018-2020. Integra el proyecto PICT 2015-0440: “Explosión matérica. Estrategias estéticas, técnicas y materiales en la obra de Antonio Berni entre los ‘50 y los ‘80”, dirigido por Gabriela Siracusano y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (Argentina) para el periodo 2017-2020. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: “La careta funeraria. Discursos e imágenes de la muerte en los inicios de la prensa ilustrada argentina” en Martínez, Bárbara *et al.* (eds.) *Muerte y sociedad: perspectivas interculturales*. Posadas, Universidad Nacional de Misiones, 2015, pp. 41-54; « Images et chroniques du bien et mal mourir. Les représentations visuelles et littéraires de la mort au début de la presse illustrée de masse en Argentine », *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n° 12, juin 2015, publicado online en <<http://amerika.revues.org/6426>>; “Civilizar por el horror. La reproductibilidad técnica y la exhibición de la podredumbre humana en la retórica cremacionista argentina”, *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, n° 11, décembre 2014, publicado online en <<https://journals.openedition.org/amerika/5716>>. En coautoría: Guerra, Diego y Juan Ricardo Rey, “¿De quién es ese autor? La propiedad intelectual, entre las promesas del museo imaginario y las amenazas del imaginario virtual”, *Tarea. Anuario del Instituto de Investigaciones sobre Patrimonio Cultural*, núm. 1, septiembre de 2014, pp. 141-151. Página de internet: <<https://uba.academia.edu/DiegoGuerra>>. Contacto: <diegofernandoguerra76@gmail.com>.

Luz María HERNÁNDEZ SÁENZ se doctoró en historia por la Universidad de Arizona, Tucson (Estados Unidos) en 1993 con una tesis titulada *Learning to Heal. The Medical Profession in Mexico*. Es profesora asociada del Departamento de Historia de la Universidad de Western Ontario (Canadá). Sus temas de investigación son: Historia social de la medicina en México; Influencia francesa de la medicina en México; La profesión médica en los siglos XVIII y XIX. Sus proyectos en curso son: Los aspectos médicos del sitio de Puebla (1863); Una curandera del siglo XVIII frente a la Inquisición. Entre sus publicaciones se pueden mencionar: *Carving a Niche: The Reorganization of the Medical Profession in Post-Independence Mexico (1800 to 1870)*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2018; “Un problema de equilibrio: Las Juntas de Sanidad en México y Puebla, 1813-1850”, en Rojas, Laura y Susan Deeds (coords.), *México a la luz de sus revoluciones*, México, El Colegio de México, 2014, 2 vols., vol. 1, pp. 535-569; *Espejismo y Realidad: Maximiliano y El Diario del Imperio*, México, Archivo General de la Nación, Secretaría de Gobernación, 2012; *Índice de El Diario del Imperio (1865-1867)*, versión digitalizada, México, Archivo General de la Nación, 2012; *Learning to Heal: The Medical Profession in Colonial Mexico 1767-1831*, New York, Peter Lang Publishing, 1997. Página internet: <<http://history.uwo.ca/people/faculty/hernandez-saenz.html>>. Contacto: <lmhs@uwo.ca>.

Pascal HINTERMEYER se doctoró en historia de los conocimientos, de las culturas y de la educación (*Histoire des savoirs, des cultures et de l'éducation*) por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París (Francia) en 1978, con una tesis titulada *La lutte pour la mort*. Su habilita-

ción (Habilitation à Diriger des Recherches) en sociología, titulada *Réduire le négatif. Contribution à l'analyse du rapport moderne entre mort, politique et société*, fue presentada en la Universidad de Estrasburgo (Francia) en 1997. Es catedrático de sociología de la Universidad de Estrasburgo. Ha sido director de los laboratorios “Cultures et Sociétés en Europe” y “Dynamiques européennes”, de 2004 a 2014, así como director de la Escuela doctoral “Sciences humaines et sociales – Perspectives européennes”, de 2009 a 2017. Sus temas de investigación y proyectos en curso son: conflictos y controversias sobre la enfermedad y la muerte. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: « Souffrir du mal du siècle au début de l'époque contemporaine », in Gianico, Marilina (dir.), *Raconter la douleur*, Paris, Garnier, 2018, pp. 183-198; « Extension des passions belligènes », *Études polémologiques*, 2017, n°55, pp. 73-94; « Succès et limites de l'euthanasie. Le développement d'un militantisme de la mort », *Études sur la mort*, 2017, n°150, pp. 27-39; *Foucault post mortem en Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015; « Mourir aujourd'hui en France », in Hentz, Jean-Gustave et Karsten Lehmkuhler (dir.), *Accompagnement spirituel des personnes en fin de vie. Témoignages et réflexions*, Genève, Labor et Fides, 2015, pp. 13-25. En coautoría: Diasio, Nicoletta, Philippe Hamman et Pascal Hintermeyer, *François Steudler, sociologue de la santé*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2018; Hintermeyer, Pascal, David Le Breton et Gabriele Profita, *Les malentendus culturels dans le domaine de la santé*, Nancy, Presses de l'Université de Nancy, 2015. Contacto: <pascal.hintermeyer@misha.fr>.

Pierre LOMBARD se doctoró en 1985 en antropología, etnología, prehistoria con especialidad en arqueología oriental, por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) con una tesis titulada *L'Arabie orientale à l'Âge du Fer*. Es investigador del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS-France) y Consejero para la Arqueología ante el Ministerio de la Cultura del Reino de Bahrein (Manama). Fundó el laboratorio “Archéorient. Environnements et Sociétés de l'Orient ancien”, UMR 5133 (CNRS-Université Lumière Lyon 2, France) del que fue director de 2003 a 2010. Es director de la Misión Arqueológica Francesa en Bahrein; prepara las publicaciones finales de las excavaciones de Qal'at al-Bahrein (1989-2015) y se encarga de las excavaciones arqueológicas de la necrópolis helenística de Abu Saiba. Sus temas de investigación y proyectos en curso son: civilizaciones y culturas de la Edad del Hierro en Arabia oriental (II-I milenio a.e.c.): arqueología, medio ambiente, historia; civilización de Dilmún (Bahrein); civilización de Tylos (Bahrein). Entre sus últimas publicaciones, se pueden mencionar: « Qal'at al-Bahreïn ludique : deux jeux 'mancala' des niveaux islamiques », in Hardy-Guilbert, Claire, Hélène Renel, Axelle Rougeulle et Eric Vallet (ed.), *Sur les chemins d'Onagre. Histoire et archéologie orientales. Hommage à Monik Kervran*, Oxford, BAR, Archaeopress, 2018; *Qal'at al-Bahrain, Ancient Capital and Harbour of Dilmun. The Site Museum*, Manama, Direction de l'Archéologie, *Bahrain Authority for Culture and Antiquities*, 2016; « L'archéologie du royaume de Bahreïn aujourd'hui, entre avancées et inquiétudes », *Routes de l'Orient*, Hors série 3, 2016, pp. 117-138. En coautoría: Benech, Christophe, Pierre Lombard, Faïçal Rejiba & Alain Tabbagh, “Demonstrating the contribution of dielectric permittivity to the in-phase EMI response of soils: example of an archaeological site in Bahrain”, *Near Surface Geophysics*, 14, 2016, pp. 337-344. Fue comisario científico de la Exposición *В стране Дилмун, где восходит солнце... Археологические сокровища из Национального музея Бахрейна (3-е тысячелетие-1-го тысячелетия до Ж.-С.*

(*En el país de Dilmún, ahí donde el sol se levanta... Tesoros arqueológicos del Museo Nacional de Bahrein, III milenio-1 milenio a. C.*), San Petersburgo (Rusia), Museo del Hermitage, (diciembre 2017-abril 2018).

Contacto: <pierre.lombard@mom.fr>.

Oliva LÓPEZ SÁNCHEZ se doctoró en antropología en 2004 por el CIESAS (Ciudad de México), con una tesis titulada *La profesionalización de la gineco-obstetricia y las representaciones técnico-médicas del cuerpo femenino en la medicina de la Ciudad de México (1850-1900)*. Es profesora investigadora de psicología y ciencias médicas en el área de Antropología en Salud e Historia de la Salud de la UNAM-Facultad de Estudios Superiores (FES) Iztacala. Es coordinadora del Proyecto de Investigación Interdisciplinaria sobre Cuerpo, Emociones y Género (PIICEG) desde 2007; coordinadora del Seminario “Cuerpo, género, salud y sexualidad” en la FES Iztacala desde el 2007 y co-coordinadora de la Red Nacional de Investigadores en Estudios Socioculturales Sobre las Emociones (RENISCE). Es miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Sus líneas de investigación se sitúan en los estudios de género, la antropología médica y los estudios socioculturales de las emociones. Específicamente sus temas han versado sobre las representaciones técnico-médicas del cuerpo y la sexualidad femenina; los procesos salud-enfermedad-atención en los siglos XIX y XX, así como los estudios socioculturales de las emociones desde una perspectiva histórica y de género en los ámbitos de la salud mental y la construcción de la subjetividad. Sus proyectos en curso son: Educación sentimental en México; El amor romántico: genealogía de un régimen sentimental en México entre 1900-1950: PAPIIT IN 300317. Entre sus publicaciones se pueden mencionar: *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, México, UNAM-FES Iztacala, 2012. En colaboración con Rocío Enríquez Rojas: *Emociones e Interdisciplina*, vol. 3: *Masculinidades, familias y comunidades afectivas*, Tlaquepaque, México, Universidad Jesuita de Guadalajara, ITESO, UNAM-FES Iztacala, 2018; *Emociones e Interdisciplina*, vol. 2: *Cartografías emocionales. Las tramas de la teoría y la praxis*, México, UNAM-FES Iztacala, Universidad Jesuita de Guadalajara, ITESO, 2016; *Emociones e Interdisciplina*, vol. 1: *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, México, Universidad Jesuita de Guadalajara, ITESO, UNAM-FES Iztacala, 2014. Página de internet: <<https://renisce.wordpress.com/2012/04/17/dra-oliva-lopez-sanchez/>>.

Contacto: <olivalopez@unam.mx>.

Elsa MALVIDO MIRANDA (Q. E. P. D.) se tituló de maestra en Historia por El Colegio de México (1967) y también por la UNAM (1970). Laboró como investigadora del INAH (México) durante 44 años, desde 1967 hasta su fallecimiento el 9 de abril de 2011. Sus proyectos de investigación eran: salud y enfermedad; historia de las epidemias en México; historia de la muerte. Durante 39 años fue una investigadora muy activa de la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del INAH. En los años de 1970, coordinó el Seminario de Demografía Histórica; a partir de 1986, el Proyecto Salud-Enfermedad de la Prehistoria al Siglo XXI, y luego el Taller de Estudios sobre la Muerte (a partir de 1987). Organizó muchas exposiciones, seminarios y coloquios. Cada año realizaba el Congreso Internacional sobre Salud y Enfermedad de la Prehistoria al siglo XXI. Fue colaboradora

de varios proyectos de investigación del INAH, entre otros: “Chapultepec, cementerio de San Miguel Chapultepec” (2004-2007); “Las catacumbas del Templo de San Agustín, Aguascalientes”, en colaboración con la Secretaría de Obras Públicas del Estado de Aguascalientes (2005-2007); “Las momias de México”, conjuntamente con la Dirección de Antropología Física del INAH (1999-2008). Entre sus publicaciones, se pueden mencionar: *La población, siglos XVI al XX*, vol. 7 de la *Historia Económica de México*, coord. por Enrique Semo, México, UNAM, 2006; “Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte de México”, *Arqueología Mexicana*, vol. 3, núm. 76, 2005, pp. 20-27; “Factores de despoblación y de reposición de la población en Cholula (1641-1810)”, *Historia Mexicana*, vol. 23, núm. 1, julio-septiembre 1973, pp. 52-110. En coautoría: Cuenya, Miguel Ángel, Elsa Malvido, Concepción Lugo Olín, Ana María Carrillo y Lilia Oliver Sánchez, *El cólera de 1833, una nueva patología en México*, México, INAH, Conaculta, 1992; Malvido, Elsa, Josefina Mansilla y José A. Pompa, “Un cementerio indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México”, *Trace*, núm. 10, julio 1986, pp. 39-51; Florescano, Enrique y Elsa Malvido, *Ensayos sobre la Historia de las Epidemias en México*, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982.

Silvia MANCINI se doctoró en historia de las religiones por la Universidad de Roma La Sapienza (Italia) en 1990, con una tesis titulada *Le concezioni del lavoro fra mito e storia. Analisi storico-religiosa della letteratura orale di una cultura tradizionale (Martinica)*. Su habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Histoire et Morphologie dans l'approche de l'objet religieux. Pour une épistémologie et historiographie comparée des théories, méthodes et pratiques des sciences religieuses en Europe (France, Allemagne, Italie)* fue presentada en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París (Francia) en 2001. Es catedrática de Historia Comparada de las religiones en la Universidad de Lausana (Suiza) desde 2002. Sus temas de investigación son: historia y epistemología de la antropología y de las ciencias de las religiones; tradiciones religiosas marginalizadas y transversales; hipnosis; México y Cuba. Sus proyectos de investigación en curso son: *Urban, rural and indigenous ritual practices in Mexico: between symbolism and political strategies*, financiado por Seed Money Grants for Latin America 2015 (Confederación suiza y Universidad de Lausana); Teorías, prácticas e institucionalización de la investigación sobre la religión en Cuba. “Estado de la cuestión” de las relaciones entre política y religión en la isla caribeña, 1870-2017 (Universidad de Lausana y Société Académique Vaudoise). Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: « Ornement et “efficace” rituel. Statut et fonction de l’habillage des images sacrées dans les pratiques thaumaturgiques et transformationnelles à Mexico D. F. », en Kindl, Olivia y Elizabeth Araiza (coords.), *El poder de la presencia en las artes del ritual. Procesos creativos, efectos sensibles e interacciones sociales*, dossier temático de la revista *Trace*, núm. 73, CEMCA, México, enero 2018, pp. 9-36; “Reflexionando sobre religión y política”, *Temas, Cultura, ideología, sociedad*, La Habana, núm. 85-86, enero-junio 2016, pp. 107-113; *El Humanismo etnográfico. Ocho lecciones sobre la historia de la antropología y el estudio de las tradiciones populares*, La Habana, Instituto Cubano de Investigaciones Culturales Juan Marinello, 2015. En coautoría: Mancini, Silvia et Raphaël Rousseleau (ed.), *Processus de légitimation entre politique et religion : approches historico-culturelles et analyse de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris, Beauchesne, 2016; Mancini, Silvia et Antoine Faivre (ed.), *Des Médiums : Techniques de l’esprit et du corps dans les deux Amériques*, Paris,

Imago, 2012. Silvia Mancini realizó el Guión de *¿Cuba también?*, documental de Francis Mobio, en el marco del proyecto *Symbolisme et culture 'civils' versus symbolisme et culture religieux dans la Cuba contemporaine*. Versiones en francés y en español (Universidad de Lausana, Suiza y Centro Pablo de la Torriente Brau, La Habana, Cuba). Documental presentado en el Festival del Cine Pobre de Gibara (Cuba, 2012). Página de internet: <<https://applicationspub.unil.ch/interpub/noauth/php/Un/UnPers.php?PerNum=60583&LanCode=37>>.

Contacto: <Silvia.Mancini@unil.ch>.

María Miriam MANRIQUE DOMÍNGUEZ se doctoró en historia y etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México en 2015, con una tesis titulada *Construcción social de la historia en un pueblo de la Ciudad de México. Santiago Zapotitlán*. Es profesora en el posgrado de historia y etnohistoria de la ENAH. Su tema de investigación es la antropología de la alimentación. Es miembro del equipo académico del Diplomado Cocinas y Cultura en México. Usos sociales, significados y contextos rituales (ENAH). Entre sus publicaciones, se pueden mencionar: “El alma de los muertos es como el aire, es como el viento”, en Mora Vázquez, Teresa (coord.), *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas Etnográfico*, México, Gobierno del Distrito Federal, INAH, Conaculta, 2017, pp. 239-253; “Ritual y prácticas funerarias en Mixquic y Zapotitlán. Distrito Federal”, en Good Eshelman, Catharine y Laura Elena Corona de la Peña (coords.), *Comida, Cultura y Modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, México, Conacyt, INAH, ENAH, Conaculta, 2011, pp. 113-128. En coautoría: Manrique Domínguez, Miriam y Moisés Ventura Sánchez, “Los matices del café”, en Good Eshelman, Catharine y Laura Elena Corona de la Peña (coords.), *Comida, Cultura y Modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, México, Conacyt, INAH, ENAH, Conaculta, 2011, pp. 297-310.

Contacto: <miriam_manrique88@yahoo.com.mx>.

Eduardo MATOS MOCTEZUMA es doctor *honoris causa* por la Universidad de Colorado, Estados Unidos (1989), y doctor *honoris causa* por la Universidad Nacional Autónoma de México (2017). Es investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México. Ha enseñado en diversas instituciones, tanto en México (ENAH, Universidad Iberoamericana, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia) como en Europa (EHESS de París, Francia, Universidad Complutense de Madrid, España) y en Estados Unidos (Universidad de Colorado, Boulder). Ha trabajado en distintos sitios arqueológicos como Comalcalco, Teotihuacán, Cholula, Tula, Tlatelolco, Tenochtitlan. Fundó el Proyecto Arqueológico Templo Mayor en 1978 (INAH). Ha ocupado varios puestos de dirección (ENAH, 1971-1973), CIESAS (1983-1986), Museo Nacional de Antropología (1986-1987). Desde 1991, dirige el Programa de Arqueología Urbana que realiza investigaciones arqueológicas en el Centro Histórico de la Ciudad de México. Actualmente está escribiendo sobre Tlatelolco. Entre sus publicaciones, que se elevan a más de 500, se pueden mencionar las últimas: *Octavio Paz y la arqueología, México*, El Colegio Nacional, 2019; *Historia de la Arqueología del México antiguo*, México, El Colegio Nacional, 2017, 2 vols; *Voces de barro*, México, INAH, 2017; *Tríptico de la muerte*, México, El Colegio Nacional, 2016; “Las inundaciones de

Tenochtitlan”, *Arqueología Mexicana*, núm. 149, 2017, pp. 46-51; “¿Semblanza de un historiador?”, *Arqueología Mexicana*, núm., 149, 2017, pp. 86-87. Es miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, miembro de la Academia Mexicana de la Historia y miembro corresponsal del Instituto Arqueológico Alemán. Entre sus numerosos premios se pueden citar el Premio Nacional de Ciencias y Artes en el área de Historia, Ciencias Sociales y Filosofía por el Gobierno Federal de México en 2007. Se le otorgó el Premio de la Fundación México unido en sus valores culturales, en 2008. Sus trabajos son internacionalmente reconocidos. Obtuvo la Medalla Benito Juárez en 1981 (Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística) y la Medalla Henry B. Nicholson (Archivo Mesoamericano y Museo Peabody de la Universidad de Harvard) en 2002. En Francia, es Chevalier dans l’Ordre des Palmes Académiques (1981) y Chevalier de l’Ordre National du Mérite, Arts et Lettres (1982). La Universidad de Harvard fundó la Cátedra Eduardo Matos Moctezuma en 2017 para rendir homenaje al arqueólogo más eminente de México.

Grégory PEREIRA se doctoró en antropología, etnología, prehistoria por la Universidad de París 1 (Francia) en 1997, con una tesis titulada *Potrero de Guadalupe. Anthropologie funéraire d’une communauté pré-tarasque du Michoacán, Mexique*. Su habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Les Huastèques et la mort à la veille de la conquête espagnole. Le cas de Vista Hermosa (Tamaulipas, Mexique)*, fue presentada en la Universidad de París 1 (Francia) en 2013. Es director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia y director del laboratorio ArchAm-Archéologie des Amériques, UMR 8096 (CNRS, Universidad de París 1, Francia). Sus temas de investigación son: prácticas funerarias en Mesoamérica (Occidente de México, Huasteca, zona maya); sacrificio en Mesoamérica (Michoacán, Teotihuacán); arqueotanatología; poblamiento y sociedad en el Michoacán y Bajío prehispánico. Sus proyectos en curso como director son: Proyecto Arqueológico Uacúsecha (MEAE, CEMCA, CNRS, Université Paris 1, Francia), 2010-2018. Fue coordinador científico del Proyecto *Mesomobile* (ANR, CEMCA, CNRS, Francia), 2014-2018; codirector del proyecto Barajas (MEAE, CEMCA, CNRS, Universidad de París 1, Francia), 2001-2008; colaborador del Proyecto Pirámide de la Luna: INAH (México), AZU (Estados Unidos), Universidad Prefectoral de Aichi (Japón), entre 1999 y 2004, así como del Proyecto Templo Mayor (Museo del Templo Mayor, INAH), en 2007 y 2008. Entre sus últimas publicaciones, se pueden mencionar: “Transforming the body: fire rituals involving the body in ancient Michoacán, Mexico”, in Tiesler, Vera & Andrew Scherer (ed.) *Smoke Flame and the Human Body*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 2018, pp. 321-345; “Bioarqueología de las prácticas funerarias”, *Arqueología Mexicana*, 143, 2017, pp. 50-55. En coautoría: Pereira, Grégory y Eliseo F. Padilla (eds.), *La Ciudad Perdida. Raíces de los soberanos tarascos*, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, CEMCA, 2018; Stresser-Péan, Claude, Guy Stresser-Péan y Grégory Pereira, *Vista Hermosa: nobles, artesanos y mercaderes en los confines del mundo huasteco*, vol. 1: *Camino al inframundo*, México, Museo Nacional de Antropología, INAH, CEMCA, 2017; Mahgoub, Ahmed Nasser, Nanci Reyes-Guzmán, Harald Böhnel, Claus Siebe, Gregory Pereira & Antoine Dorison, “Paleomagnetic constraints on the ages of the Holocene Malpaís de Zacapu lava flow eruptions, Michoacán (México): Implications for archeology and volcanic hazards”, *The Holocene*, vol. 28 (2), 2017, pp. 229-245. Página de internet: <<http://www.archam.cnrs.fr>>. Contacto: <gregory.pereira@cnrs.fr>.

Claude PRUDHOMME se doctoró (Doctorado de Estado) en historia contemporánea por la Universidad Jean Moulin Lyon 3 (Francia) en 1989, con una tesis titulada *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903). Centralisation romaine et défis culturels*, 2 vols., 1032 págs., y un tercer volumen de documentos e índices. La tesis fue publicada bajo el título *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Roma, Collection de l'École Française de Rome, 1994. Es catedrático emérito de historia contemporánea de la Universidad Lumière Lyon 2, Francia. Sus temas de investigación son la historia de la difusión del cristianismo fuera de Europa (siglos XIX-XX). Está preparando un libro titulado *Histoire des missions catholiques, circulation des religions, acculturation (XIX-XX^e siècles)*. Entre sus publicaciones recientes, se pueden mencionar: *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 2017; « Missions, internationalisation du christianisme, interaction des croyances », in Singaravélou, Pierre et Sylvain Venayre (dir.), *Histoire du monde au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2017, pp. 137-151; « La supranationalité des missions catholiques au défi de la guerre », in Botrugno, Lorenzo (dir.), *Inutile strage. I cattolici e la Santa Sede nella Prima guerra mondiale*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2016; *Missions chrétiennes et colonisation*, Paris, Cerf, 2004 (traducción italiana, Milano, Jaca Book, 2007); *Mission & Science. Missiology Revised / Missiologie revisitée, 1850-1940*, KADOC Studies in Religion, Culture & Society 16, Leuven University Press, 2015. Es redactor jefe de la revista trimestral *Histoire, Monde, Cultures religieuses*. Contacto: <clprudhomme@wanadoo.fr>.

Nathalie RAGOT se doctoró en ciencias religiosas por la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE) de París (Francia) en 1999, con una tesis titulada *Les au-delà aztèques. Approches des conceptions sur la mort et le devenir des Morts (Mexique)*. Es docente en el Instituto Nacional de Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO) de París. Sus proyectos de investigación en curso son: religión, ritos y simbolismo entre los aztecas; creencias y simbolismos del pelo en Mesoamérica (barba y peinado). Entre sus publicaciones, se pueden mencionar: “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en Monod-Becquelin, Aurore et Jacques Galinier (dir.), *Las Cosas de la Noche*, México, CEMCA, 2016, pp. 74-86; “Chicomecóatl, la diosa del maíz en los códices del Centro de México, en Ruz Barrio, Miguel Ángel y Juan José Batalla Rosado (coords.), *Los Códices Mesoamericanos, registros de religión, política y sociedad*, Toluca, El Colegio Mexiquense, 2016, pp. 137-149; « Le corps mort en transformation : représentation et conception du cadavre dans la pensée aztèque », in Dehouve, Danièle et Véronique Darras (dir.), *Représentations et mesures du corps humain en Mésoamérique, Ateliers d'anthropologie*, revista electrónica editada por el LESC (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative), n°40, 2014 URL: <http://ateliers.revues.org/9638>; *Les au-delà aztèques*, Oxford, British Archaeological Reports, International Series, vol. 881, 2000. En coautoría: Ragot, Nathalie, Sylvie Peperstraete et Guilhem Olivier (dir.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Paris, Editions de l'École Pratique des Hautes Études, 2011.

Contacto: <nathalie@samoun.net>.

Juan José RAMÍREZ BONILLA se doctoró en desarrollo económico y social por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Institut du Développement Économique et Social, Francia), en 1982, con una tesis titulada *Objectivité et subjectivité. Sur la relativité historique de l'Absolu hégélien*. Es profesor investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Coordina el Laboratorio de Estudios sobre Corea de El Colegio de México. Sus temas de investigación son: desarrollo económico y social en la región del Pacífico; procesos de integración económica en la región del Pacífico. Sus proyectos en curso son: Cooperación científica y académica entre instituciones de educación superior de México y de Asia del Pacífico; Nuevas estrategias para la inserción de la economía mexicana en la región del Pacífico. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar, como autor: « Mexique-États Unis, d'un asymétrisme à une triangulation productive avec l'Asie du Pacifique », *Recherches Internationales*, n° 110, juillet-septembre 2017, pp. 149-170; "Avatares de la estrategia industrial asiática", en Girón, Alicia y Eugenia Correa (coords.), *Reorganización financiera en Asia y América Latina en el periodo de postcrisis*, México, Universidad Autónoma de México, 2017, pp. 91-114. Como coordinador: Juan José Ramírez Bonilla (coord.), *La internacionalización de las instituciones de educación superior mexicanas. Experiencias de vinculación con Asia del Pacífico*, México, Cinvestav-Conacyt-RIMAC-UNESCO, 2017. Página de internet: <<http://ceaa.colmex.mx/12-planta-docente-y-de-investigacion/54-juan-jose-ramirez>>. Contacto: <jrami@colmex.mx>.

Isabelle RODET-BELARBI se doctoró en arqueología por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) en 1989, con una tesis titulada *La faune à Argentomagus (Saint-Marcel, Indre) : élevage, artisanat et rites*. Es ingeniera de investigación del INRAP (Instituto Nacional de Investigaciones en Arqueología Preventiva), adscrita al laboratorio CEPAM-UMR 7264 (CNRS-Université de Nice Sophia Antipolis, France). Sus temas de investigación son: alimentación a base de carne y explotación de los animales durante los periodos históricos; artesanado de las materias duras de origen animal en los periodos históricos. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: « Le travail de l'os et l'instrumentum en matière dure d'origine animale », in Sabrié, Raymond (dir.) *Le Clos de la Lombarde à Narbonne, Atelier de salaisons, Thermes, Maison IX, rue D, Drémil-Lafage*, éditions Mergoïl, collection Archéologie et Histoire romaine, 29, 2015, pp. 299-320. En coautoría: Darton, Yves & Isabelle Rodet-Belarbi, "Damage caused by permanent fetters still worn by sheep grazing on the island of Delos (Greece)"; in Bartosiewicz, László & Erika Gál (eds.), *Care or neglect? Evidence of animal disease in archaeology. Proceedings of the 6th Animal Paleopathology Working Group Meeting of the International Council for Archaeozoology (ICAZ)*, Budapest, Hungary, 2016, Oxford, Oxbow Books, 2018, pp. 247-253; Rodet-Belarbi, Isabelle, Gaétan Jouanin et Benoît Clavel, « La gestion des restes d'équidés en ville et à la campagne en France au Moyen Âge et au début de l'époque Moderne », in Lorans, Elisabeth (dir.), *Le cheval au Moyen Âge*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, Collection Perspectives historiques, 2017, pp. 345-366; Pasqualini, Michel, Isabelle Rodet-Belarbi et Véronique Blanc-Bijon, *Évolution d'un quartier de FORUM IULII des Julio-Claudiens à Dioclétien*, Drémil-Lafage, éditions Mergoïl, collection Archéologie et Histoire romaine, 37, 2017, p. 104, pp. 109-110, pp. 121-139; Isabelle Rodet-Belarbi et Michiel Gazenbeek, « L'exploitation des bois de cervidés à l'époque mérovingienne sur le site de Mondelange (Moselle) », *Revue Archéolo-*

gique de l'Est, t. 63, 2014, pp. 259-300. Página de internet: <<http://www.cepam.cnrs.fr>>. Contacto: <isabelle.rodet-belarbi@inrap.fr>.

Isabelle SÉGUY se doctoró en antropología, etnología, prehistoria en 1986 por la Universidad de París 1 Panthéon-Sorbonne (Francia), con una tesis titulada *Les pratiques funéraires en Grèce et en Thessalie, au Bronze récent III*. Es investigadora del INED (Institut National d'Etudes Démographiques, France), e investigadora asociada al laboratorio CEPAM-UMR 7264 (CNRS-Université de Nice Sophia-Antipolis, France). Es responsable científica de la red temática IN-HOPPE (International Network-Historical and Osteoarchaeological Past Populations Exploration) del INED. Ha sido conservadora territorial del patrimonio, jefa del Servicio de Arqueología del Departamento de la Gironde, Francia, de 1987 a 1992. Estudia los comportamientos demográficos del pasado a partir de fuentes escritas y materiales. Sus temas de investigación se centran en el análisis de los factores que determinan la dinámica de las poblaciones históricas, sumamente dependientes de su entorno natural, sanitario y social. Actualmente, trabaja sobre las pestes de la época moderna; las consecuencias demográficas de los extremos climáticos y de las variaciones medioambientales; los problemas de estimación de la edad en ausencia de registro civil. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: "The French school of historical demography (1950-2000): strengths and weaknesses", in Fauve-Chamoux, Antoinette, Solvi Sogner & Ioan Bolovan (ed.), *An History of Historical Demography*, Berna, Peter Lang, 2016, pp. 257-275. En coautoría: Alfani, Guido et Isabelle Séguy, « Gestion des corps des enfants morts en période périnatale (France, périodes historiques) », in Gourdon, Vincent, Catherine Rollet, Gaëlle Clavandier et Philippe Charrier (dir.), *Morts avant de naître. La mort périnatale*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, 2018, pp. 219-230; « Le retour de la peste. Nouvelles recherches sur les épidémies en Europe et en Méditerranée XIV^e-XIX^e siècles », *Annales de démographie historique*, n°134, 2017, pp. 15-38; Séguy, Isabelle, Isabelle Rodet-Belarbi, Isabelle Buchet & Luc Buchet, with contributions by Daniel Courgeau & Henri Caussinus, *Handbook of Paleodemography*, Springer International Publishing, Series, INED, Population Studies, vol. 2, 2013; Rodet-Belarbi, Isabelle et Isabelle Séguy, « Traités comme des chiens : les cadavres sans sépulture. Exemples archéologiques (périodes historiques, France) », in Guy, Hervé, Agnès Jeanjean et Anne Richier (dir.), « *Le cadavre en procès* », número temático de la revista *Techniques et Culture*, n°60, 2013, pp. 60-73.

Contacto: <seguy@ined.fr>.

Christian SORREL se doctoró en historia por la Universidad Paul-Valéry-Montpellier 3 (Francia) en 1994, con una tesis titulada *Les Catholiques savoyards du Ralliement à la Seconde Guerre mondiale. Histoire du diocèse de Chambéry (1890-1940)*. Su habilitación (Habilitation à Diriger des Recherches), titulada *Des hommes et des lieux. Itinéraires en histoire religieuse contemporaine (recherches régionales, biographie, prosopographie)*, fue presentada en la Universidad Paul-Valéry-Montpellier 3 (Francia) en 2000. Es catedrático de Historia contemporánea en la Universidad Lumière Lyon 2 e investigador del laboratorio LARHRA-UMR 5190 (CNRS, Lyon, France). Sus temas de investigación se refieren a la historia del catolicismo contemporáneo. Su proyecto actual se centra en el Conci-

lio de Vaticano II y las mutaciones religiosas de los años 1960-1970 en Francia. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: *Le catholicisme français de la Séparation à Vatican II. Un chemin d'histoire*, Paris, Karthala, coll. Histoire des mondes chrétiens, 2020; *Parcours religieux dans la Savoie contemporaine*, Montmélian, Éditions La Fontaine de Siloé, 2017; *Mémoire de la Grande Guerre. Les monuments aux morts de la Savoie*, Montmélian, Éditions La Fontaine de Siloé, 2014. Dirigió varias publicaciones; entre ellas: Sorrel, Christian (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*, Lyon, LARHRA, 2017; *Liturgie et société. Gouverner et réformer l'Église, XIX^e-XX^e siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016; *Gouverner l'Église catholique au XX^e siècle. Perspectives de recherches*, Lyon, LARHRA, 2015. Página de internet: <<http://larhra.ish-lyon.cnrs.fr/membre/331>>.

Contacto: <christian.sorrel@univ-lyon2.fr>.

María Fernanda VÁZQUEZ VELA se doctoró en estudios de Asia y África, con especialidad en Sur de Asia, por El Colegio de México (México) en 2010, con una tesis titulada *Experiencias de violencia y sus narrativas. Estado-nación y comunidad en India, 1980-2008*. Actualmente es profesora investigadora en el Departamento de Ciencias Sociales de la UAM-Cuajimalpa (México). Sus líneas de investigación están vinculadas a la historia moderna y contemporánea de India, desde el enfoque de la antropología del Estado: conflictos étnicos y relación entre el Estado y las comunidades; la experiencia de la violencia, su memoria y las transformaciones en la identidad y género en India; la relación bilateral India-México y la diáspora del Sur de Asia en México. Los proyectos de investigación en los que trabaja son: “Género, Religión y el Estado-nación. Reconfiguraciones identitarias a partir de la violencia en India”; “Comisiones de investigación sobre casos de violencia en India en el periodo poscolonial”; “Migraciones del Sur de Asia a México”. Es directora de la revista *Espacialidades* y coordinadora de la comisión editorial de la división de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Cuajimalpa. Entre sus últimas publicaciones se pueden mencionar: “Modernidad Poscolonial y la ciudad de Chandigarh”, en Adonón, Akuavi, Laura Carballido, Jorge Galindo y Fernanda Vázquez Vela (dir.), *Modernización y espacio. Imaginarios, ordenamientos y prácticas*, México, UAM-Cuajimalpa, 2018, pp. 190-216; “India y México: de lo coyuntural al bilateralismo más sólido”, *Revista Mexicana de Política Exterior*, número especial Asia-Pacífico, 108, 2016, pp. 120-135; “Las contradicciones de la democracia: igualdad política y desigualdad social”, en Ríos Molina, Andrés (coord.), *Historia, Sociedad y Política en India contemporánea: miradas Interdisciplinarias*, México, Colección Universitaria de Estudios Asiáticos, UNAM, 2016, pp. 125-148; “Changing identities and adapting to the loss: Sikh women experience and narrative during India's 1980 violence”, in Demers, Maurice (ed.), *Le Tiers-Monde postcolonial: espoirs et désenchantements*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, pp. 201-222; “Comunidad, identidad y violencia: los sikh y su experiencia durante los disturbios de 1984 en Delhi”, en Adonón, Akuavi, Hiroko Asakura, Laura Carballido Coria y Jorge Galindo (coords.), *Identidades: explorando la diversidad*, Barcelona, Anthropos Editorial, UAM-Cuajimalpa, 2011, pp. 273-299.

Contacto: <mafer.vela@gmail.com>.

Yuribia VELÁZQUEZ GALINDO se doctoró en historia y etnohistoria por la ENAH (México) en 2012, con una tesis titulada *Los usos del pasado. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. Es investigadora en el Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana (México). Sus proyectos en curso son: cosmovisión, alimentación, salud y ambiente en sociedades de origen indígena del estado de Veracruz; antropología y políticas públicas en sociedades indígenas del centro de Veracruz. Entre sus publicaciones, se pueden mencionar: *Porque venimos a este mundo a ayudarnos. Construcción social de la persona y transmisión cultural entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, México, Universidad Iberoamericana, 2018; “Cuerpo interdependiente. Un acercamiento a la teoría nahua sobre el cuerpo y las emociones”, en Torres, Vicente y Víctor Anguiano (coords.), *Recuperando la vida. Etnografías de la sanación en México y Perú*, Lima, Ríos Profundos editores, 2017, pp. 17-32; “El intercambio de ‘ayuda’. Economía y organización social entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, *Diálogo Andino. Revista de Historia, geografía y cultura andina*, núm. 43, junio 2014, pp. 41-50; “Una aproximación al uso y significado cultural de la montaña, entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Cabrera García, Ricardo, Stanislaw Jozef Iwaniszewski Lubienska y Margarita Loera Chávez y Peniche (coords.), *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, Conaculta-INAH-ENAH, México, 2013, pp. 233-253; “Comida y significado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Good Eshelman, Catharine y Laura Elena Corona de la Peña (coords.), *Comida, Cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, Conaculta -INAH-ENAH-Conacyt, México, 2011, pp. 225-250.

Contacto: <yuribia_vg@yahoo.com.mx>.

LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ADPF: Association pour la Diffusion de la Pensée Française (Paris, France)

AMU: Aix-Marseille Université (Aix-en-Provence, France)

ANR: Agence Nationale de la Recherche (France)

APDCA: Association pour la promotion et la diffusion des connaissances archéologiques (Sophia Antipolis, France)

APRAIF: Association pour la promotion de la recherche archéologique en Île-de-France (Nemours, France)

ASU: Arizona State University (Tempe, Arizona, United States of America)

BAR: British Archaeological Reports (Oxford, England)

CEMCA: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (Ciudad de México)

CEPAM: Cultures et Environnements. Préhistoire, Antiquité, Moyen Âge (UMR 7264, CNRS-Université de Nice Sophia Antipolis, France)

CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciudad de México)

CIHAM: Centre Inter-universitaire d'Histoire et d'Archéologie Médiévales (UMR 5648, CNRS, Lyon, France)

Cinvestav: Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional (Ciudad de México)

CNAN: Coordinación Nacional de Antropología (INAH, México)

CNRS: Centre National de la Recherche Scientifique (France)

Conaculta: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (México)

Conacyt: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (México)

FCE: Fondo de Cultura Económica (México)

HDR: Habilitation à Diriger des Recherches (Habilitation para dirigir investigaciones)

- ENAH:** Escuela Nacional de Antropología e Historia (Ciudad de México)
- INAH:** Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
- INALI:** Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (México)
- Inrap:** Institut national de recherches archéologiques préventives (France)
- Insee:** Institut national de la statistique et des études économiques (France)
- ITESO:** Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Jesuita de Guadalajara (México)
- IUF:** Institut universitaire de France (France)
- LARHRA:** Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes (UMR 5190, CNRS, Lyon, France)
- MEAE:** Ministère de l'Europe et des Affaires Étrangères (France)
- MNHN:** Musée National d'Histoire Naturelle (Paris, France)
- PAPIIT:** Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (México)
- PICT:** Proyectos de Investigación Científica y Tecnológica (Argentina)
- RIMAC:** Red sobre Internacionalización y Movilidades Académicas y Científicas (México)
- TELEMMc:** Temps, Espaces, Langages, Europe Méridionale-Méditerranée (Aix-en-Provence, France)
- Trace:** Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre. Revista del CEMCA (México).
- UAM:** Universidad Autónoma Metropolitana (México)
- ULL:** Universidad de La Laguna (Santa Cruz de Tenerife, España)
- ULPGC:** Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (Las Palmas, España)
- UMR:** Unité Mixte de Recherche (France)
- UNAM:** Universidad Nacional Autónoma de México (Ciudad de México)
- UNTREF:** Universidad Nacional de Tres de Febrero (Buenos Aires, Argentina)

RITOS Y PRÁCTICAS FUNERARIAS

discursos y representaciones de la muerte

Un acercamiento multidisciplinario e intercultural

fue editado por el Departamento de Publicaciones del CEMCA y se terminó de imprimir en septiembre de 2021, en los talleres gráficos de Jano, S. A. de C. V., ubicados en Ernesto Monroy Cárdenas núm. 109, manzana 2, lote 7, colonia Parque Industrial Exportec II, C. P. 50223, en Toluca, Estado de México. El tiraje consta de mil ejemplares impresos en offset sobre papel couché de 135 gramos con forros en papel couché de 300 gramos. Para su composición en el cuerpo de texto se utilizó la familia tipográfica Calendas Plus diseñada por Raúl García Del Pomar e Ismael González para la fundidora Atipo.

