



XVI. México espectral

2019/2, año 8, n° 16, 170 pp.

Editor: **Alberto Ribas-Casasayas**

DOI: 10.23692/iMex.16

La existencia sobrenatural de los difuntos

(pp. 113-124; DOI: 10.23692/iMex.16.8)

Alma Barbosa Sánchez

Abstract: As in most of Mexico's contemporary indigenous communities, in Ocotepc, Morelos the funerary culture preserves two primordial postulates of the Mesoamerican religious imaginary: the body-soul duality and the life-death duality. According to the first postulate, the soul of the individual survives the death of the body and, symbolically, remains in the family home for nine days before embarking on a supernatural journey to its rightful place in the afterlife. The funeral honors involve two burial rituals: the first is for the body. Nine days later, it is needed to symbolically place the soul in the body sepulcher *post mortem*. From then on, the ritual imaginary conceives that the soul undertakes a supernatural journey, through hostile territory, where it faces various obstacles and the threat of ferocious animals. However, the soul has the funeral offerings that the living have deposited, in the coffin of the body *post mortem*: provisions of food, water, and clothing, among other items necessary to overcome the obstacles of the supernatural world.

The postulate of the life-death duality states that both are complementary and mutually feed each other. Every time, living beings feed on the death of other beings. Conversely, death feeds on life. While the living contribute to the supernatural existence of the deceased through constant food offerings; the deceased possess the capacity to contribute to the fertility of the agricultural cycles that are translated into abundant harvests. From their supernatural condition they collaborate in the sustenance of the community. Therefore, through its oral tradition and funerary ritual, the community of Ocotepc celebrates the Mesoamerican worldview that stages the relationship of interdependence and feedback between life and death, body and soul, the material and supernatural world.

Keywords: Rituality, life-death duality, body-soul duality



Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-SA 4.0)

[Website:](#)

www.imex-revista.com

[Editores iMex:](#)

Vittoria Borsò, Frank Leinen, Guido Rings, Yasmin Temelli

[Redacción iMex:](#)

Hans Bouchard, Bianca Morales García, Ana Cecilia Santos, Stephen Trinder

La existencia sobrenatural de los difuntos

Alma Barbosa Sánchez

(Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa)

Como en la mayor parte de las comunidades indígenas contemporáneas de México, en Ocotepc, Morelos, la cultura funeraria preserva dos postulados primordiales del imaginario religioso mesoamericano: la dualidad cuerpo/ánima y la dualidad vida/muerte. De acuerdo al primer postulado, el ánima del individuo sobrevive a la muerte del cuerpo y, simbólicamente, permanece nueve días en el hogar familiar, antes de emprender un viaje sobrenatural al lugar que le corresponde en el más allá. Los honores funerarios involucran dos rituales de entierro: el primero corresponde al cuerpo. Nueve días después, corresponde emplazar simbólicamente el ánima en el sepulcro del cuerpo *post mortem*. A partir de entonces, el imaginario ritual concibe que el ánima emprende un viaje sobrenatural, por un territorio hostil, donde afronta diversos obstáculos y la amenaza de feroces animales. No obstante, el ánima cuenta con el ajuar funerario que los vivientes han depositado en el ataúd del cuerpo *post mortem*: provisiones de alimentos, agua y vestimentas, entre otros elementos necesarios para vencer los obstáculos del mundo sobrenatural.

El postulado de la dualidad vida/muerte plantea que ambas son complementarias y se retroalimentan mutuamente, toda vez que los seres vivos se alimentan de la muerte de otros seres, y que, de manera inversa, la muerte se alimenta de la vida. Si los vivientes contribuyen a la existencia sobrenatural de los difuntos mediante constantes ofrendas de alimentos, los difuntos poseen la capacidad de contribuir a la fertilidad de los ciclos agrícolas que se traducen en abundantes cosechas. Desde su condición sobrenatural colaboran en el sustento de la comunidad. Por ende, a través de su tradición oral y su ritualidad funeraria, la comunidad de Ocotepc celebra la cosmovisión mesoamericana que escenifica la relación de interdependencia y retroalimentación entre: la vida y la muerte, el ánima y el cuerpo, el mundo material y el sobrenatural.

La dualidad cuerpo/ánima

Aledaña a la ciudad de Cuernavaca, capital del Estado de Morelos, la población de Ocotepc¹ preserva celosamente el ceremonial ritual que se fundamenta en la dualidad cuerpo/ánima y en

¹ Ocotepc constituye una población de raíces culturales nahuas, cercana a Cuernavaca, capital del Estado de Morelos. El topónimo de la población "En el cerro de los ocotes" refiere un lugar de ocotales (tipo de árbol de la familia de los pinos).

la dualidad vida/muerte de los antiguos nahuas. Cuando un miembro de la comunidad fallece, se concibe que el ánima se desprende del cuerpo y, como presencia invisible, permanece nueve días en el hogar familiar arropada por constantes rezos colectivos. Durante este periodo, es necesario dotar al ánima de un cuerpo simbólico donde albergarse, que consiste en un signo de cruz que los vivientes trazan con arena y cal sobre el piso. Al finalizar el novenario de rezos, el ánima debe reunirse con el cuerpo *post mortem*, en el cementerio.

Acorde a la breve estancia del ánima en el hogar familiar, el signo de cruz constituye un cuerpo simbólico provisional. Toda vez que, al finalizar el novenario de rezos, el ánima recibirá un cuerpo simbólico permanente, representado por una cruz de madera que será trasladada al cementerio para emplazarse en el sepulcro del difunto.

Los actores rituales adoptan un procedimiento singular con el fin de desalojar el ánima del signo de cruz y reubicarla en la cruz de madera. En un primer momento proceden a colocar la cruz de madera sobre el signo de cruz –que previamente se ha trazado con cal y arena–, con el fin de que el ánima ocupe este nuevo cuerpo simbólico definitivo. A continuación, y con suma devoción, proceden a levantar la cruz de madera hasta su posición vertical. A esta acción se le denomina "levantar la cruz", lo que simbólicamente significa que el ánima del difunto ha ocupado la cruz de madera como cuerpo simbólico permanente, y que se encuentra en condiciones de ser trasladada a la sepultura del cuerpo *post mortem*. En el cementerio, los actores rituales plantan la cruz de madera a la cabecera del sepulcro y sepultan la arena y la cal. De esta manera, la dualidad cuerpo/ánima encuentra su significación en la ritualidad funeraria.

Durante la acción ritual, la presencia invisible del ánima del difunto norma el comportamiento de los vivientes. Al vestir el cuerpo *post mortem* para su entierro, los familiares se dirigen verbalmente al ánima, para solicitar su colaboración a fin de vencer la rigidez mortuoria del cuerpo, como describe el siguiente testimonio:

Que no quiera el difunto ponerse la ropa y los huaraches: se le habla. Y vemos nosotros. Y hemos visto que sí, se dejan vestir. Tampoco se dejan con cualquier persona. Para vestirlo, para ponerle sus huaraches, se le dice: "Mira, te vamos a poner tus huaraches para que vayas bien guapo". Y hablándole así, con amor, a la criatura, como a cualquier persona. Pero en caso de que no puedan vestirlo, se le habla así, al muertito: "Déjate vestirte". Como una vez, un compadre que falleció, llevaba sus calcetines que le pusieron sus hijos. Y le pusieron sus zapatos adentro de la caja (ataúd). Le dije a mi comadre: "¿Ya le puso lo que lleva el difunto?" –Ya comadre. –Ya me dijeron que no quiere lo que va a llevar. Entonces, le digo a los muchachos: "Quítenle esos calcetines, porque no deben de ir. –Es que no se pudo ponerle los huaraches. –Háblale. Quítale los calcetines. Háblale a tu papá: 'Mira papi, déjate poner tus hurachitos'. Pero con cariño". Y ya empezaron. Y regresó el muchacho del panteón y ya, les dijo a las personas que estaban ahí: "Aray, todavía oyen los muertitos". Y esa es nuestra creencia, de que, pus, hablándole, ablandan el cuerpo. Y ya le quitaron los calcetines y le pusieron los huaraches. Esa es nuestra creencia de los abuelos que nos enseñaron (Entrevista a Ruiz Olivares 2018).

Cuando los vivientes se disponen a llevar la cruz de madera al cementerio, se despiden verbalmente del ánimo del difunto. Isidro Rosales, cronista de la comunidad de Ocotepc, describe:

Son los últimos momentos que el alma, que la persona está con nosotros. Posteriormente, al llevar la cruz al panteón, ahí, se termina todo. Es parte de que ya el difunto pasó a otro mundo. Para nosotros es de mucho respeto. Inclusive, cuando los familiares están despidiéndose de la cruz, persignándola, llega el momento en que los familiares lloran por la nostalgia de que ahí va el alma al cementerio. Eso se hace con mucho respeto (Entrevista a Rosales 2018).

Finalmente, en el cementerio, el ánimo se reúne con el cuerpo *post mortem* a través de su cuerpo simbólico definitivo: la cruz de madera plantada por los vivientes, en el sepulcro. Con este procedimiento simbólico, la comunidad conjura la muerte del cuerpo con la inmortalidad del ánimo.

El viaje sobrenatural al más allá

Una vez finalizados los rituales de sepultura, inicia el viaje sobrenatural del ánimo por un territorio inhóspito donde encontrará obstáculos y feroces animales. Gracias al auxilio ritual de los vivientes, que han acompañado el cuerpo *post mortem* con su ajuar funerario, el ánimo cuenta con indumentaria, huaraches, cintas, varas, velas, alimentos, agua, entre otros elementos, necesarios para superar los obstáculos de su trayecto por el territorio sobrenatural. Una parte de la provisión de agua y alimentos está reservada para ser obsequiada a los parientes difuntos. Socorro Ruiz Olivares, habitante de Ocotepc, describe los alimentos que forman parte del ajuar funerario:

Un pedazo de tequesquite² –que es como sal–, un huevo, queso añejo y sus tortillas –que son trece tortillitas chiquitas–, y su bule³ de agua, para su camino. Esa es la creencia de que nosotros le mandamos eso. Se le pone su morral, su morralito, que es especial la tela: de manta. Se le hace su morralito, su servilleta para envolver las tortillas. Y ponerle allí, su bulecito chico. Es necesario ponerles su comida para el camino, que vayan comiendo. Supuestamente, él lleva comida, para compartir con los demás difuntos (Entrevista a Ruiz Olivares 2018).

La idea de retroalimentación entre la vida y la muerte impone la obligación a los vivientes de contribuir a la existencia sobrenatural de los difuntos, a través de las ofrendas alimenticias, dentro del ajuar funerario:

² Piedra alcalina compuesta principalmente de bicarbonato de sodio y cloruro de sodio. En el antiguo México se utilizaba para sazonar los alimentos.

³ Se denomina bule al fruto de una planta enredadera llamada *legendaria luncantanh*, familia de la calabaza. Con la corteza seca del bule, los artesanos elaboran vasijas.

Cuando se muere el difunto lleva todas sus cosas, su escobita, su tequesquite, su huevo hervido, su ropa, su bulecito con agua, sus tortillitas (una docena), para su camino; que vaya caminado y vaya comiendo (Entrevista a Gonzales Zavala 2018).

Toda vez que el imaginario funerario concibe el mundo sobrenatural análogo al mundo social, los difuntos no prescinden de vestimentas, calzado y objetos necesarios ante las inclemencias del territorio sobrenatural. Los huaraches permiten sortear las piedras y espinas del camino; la luz de las velas contrarrestar la oscuridad; la cinta ayuda a escalar las cimas; las varas de árboles frutales operan como apoyo y defensa; y los alimentos y agua reaniman al ánima del difunto.

Singularmente, los vivientes utilizan cartón para elaborar los huaraches del difunto, por considerar que la ligereza de este material es la más apropiada para transitar el territorio sobrenatural. "Y sus huaraches se les pone, porque no deben de ir con zapatos ni con huaraches de correa. Se les hace de cartón los huaraches. Y, en lugar de correas, se le pone listón blanco" (Entrevista a Ruiz Olivares 2018).

Los testimonios afirman que el ánima del difunto confronta animales sobrenaturales que le impiden continuar su camino. No obstante, estratégicamente, utiliza una porción de tequesquite, para alimentarlos. Mientras los animales comen, él aprovecha la ocasión para continuar su viaje. "Ahí, se encuentra a los animales que tienen hambre. Y él, les va a dar de comer, y les da su *tequesquite*, y él pasa" (Entrevista a Gonzales Zavala 2018).

Un desafío culminante del viaje sobrenatural, es el momento en que el ánima debe cruzar un caudaloso río. Afortunadamente, recibe el auxilio de un pequeño perro, que la transporta sobre su lomo, como afirma el siguiente testimonio: "Dicen que el perrito los va guiando. El perrito ayuda a su dueña a cruzar el río, la lleva cargando. El perrito la acompaña en su camino" (Entrevista a Gonzales Zavala 2018).

Isidro Rosales señala la costumbre de colocar, dentro del ajuar funerario, la figura de un perro de barro: "Inclusive, pues, anteriormente, ahora ya no se acostumbra, se le ponía un perrillo, porque nuestros abuelos decían que es el perro el que va a cruzar el río. Tenían que cruzar el río Chignahuapan. Y el perro los cruzaba. Ahora, algunos le ponen, en el ataúd, una figura de perro de barro" (Entrevista a Rosales 2018). A través de su cultura funeraria, la comunidad reafirma periódicamente su identidad colectiva. Instituye redes de solidaridad con cada uno de sus miembros a fin de dotarse de los recursos humanos y materiales acordes a la organización de las ceremonias funerarias. Así, por ejemplo, los "rezaderos" y "rezanderas" cumplen la función de presidir y coordinar los rezos y alabanzas colectivas al difunto: "Aquí, en el pueblo, tenemos rezaderos. Le llamamos rezaderos a los que dicen el rosario. Y esos días están muy ocupados afortunadamente. Y ellos no cobran nada por hacer los rezos" (Entrevista a Rosales 2018).

Las "guisanderas" definen a las mujeres de la comunidad que colaboran en la preparación de los alimentos que se ofrecen a los asistentes a las ceremonias. A la vez, los miembros de la comunidad aportan ofrendas alimenticias y velas para las ceremonias funerarias. Sin embargo, la familia del difunto sufraga la mayor parte del costo de las honras fúnebres: "Se puede gastar hasta trescientos mil pesos, sino es que más, en comprar toda la ofrenda, las cazuelas, los trastes; ofrecer algún alimento a las personas que visitan. Imagínese: mil quinientos tamales o dos mil jarras de café. Es un gasto enorme y la gente lo hace, no deja de hacerlo" (Entrevista a Rosales 2018).

Singularmente, la organización comunitaria instituye la figura honoraria del "padrino de cruz" que, por sus vínculos de amistad con el difunto, asume la obligación de aportar la cruz de madera que se coloca al pie del sepulcro y, a la vez, vigilar que se encuentre en óptimas condiciones, ante las inclemencias naturales, ya que "es un compromiso que se hace, es una tradición" (Entrevista a Rosales 2018). Adicionalmente, cada tres de mayo el "padrino de cruz" asiste al cementerio para ornamentar la cruz de madera con flor de *cacaloxóchitl* o flor de mayo. Y, el 29 de septiembre, se ocupa de ornamentar la cruz con flor de *atli*.

La institución del padrinazgo entre los miembros de la comunidad se rige por la dualidad vida/muerte. De la misma manera que el padrino de bautizo asume el compromiso de velar por el bienestar de su ahijado, el "padrino de cruz" se compromete a velar por el buen estado del cuerpo simbólico del ánima del difunto: la cruz de madera en el sepulcro.

Dualidad vida / muerte

La muerte, si bien es inevitable, no constituye el desenlace fatal del ser hacia la nada. En la cosmovisión indígena representa la prolongación sobrenatural de la vida. Los difuntos encarnan el poder espiritual que los vivientes demandan en el éxito de los ciclos agrícolas y la abundancia de las cosechas. En reciprocidad, el deber de los vivientes es contribuir a la existencia sobrenatural de los difuntos mediante constantes ofrendas de alimentos. Periódicamente, vivientes y difuntos son partícipes de los banquetes funerarios. Una vez que los alimentos son ofrendados a los difuntos, son destinados al consumo de los asistentes a las ceremonias funerarias. Pedro Dávila, habitante de Ocoatepec, describe:

La ofrenda se hace cuando fallece el difunto y a los nueve días que se 'levanta la cruz'. Y ese día, que se 'levanta la cruz', se mantiene la ofrenda. Y ya, cuando se va a 'levantar la cruz', se quita esa ofrenda. Y al otro día se hace la misa de los nueve días del difunto. Se va al panteón, se lleva la cruz. También el primero de noviembre, cuando se ponen las 'ofrendas nuevas', que vienen todos los difuntos, que llegan por primera vez, aquí, en el pueblo. Los de la casa invitan a las personas que acompañaron durante el novenario, para que vayan a la casa del difunto, para que repartan la ofrenda. Reparte la ofrenda entre todos los asistentes. Al rezandero, su paga de él, las caseras le hacen un poco de mole, un pollo

y le dan ofrenda de lo que se puso y eso es lo que le llevan al rezandero: esa es la paga (Entrevista a Dávila Díaz 2018).

El primero y dos de noviembre la comunidad realiza la "ofrenda nueva" dedicada al ánimo del difunto que falleció recientemente y, por primera vez, participará del banquete funerario. La norma ritual prescribe que todos los elementos de la ofrenda deben ser nuevos, como describe el siguiente testimonio: "Nosotros le llamamos aquí, una ofrenda nueva a la persona que fallece durante el año. Y las ofrecemos el 1 de noviembre, para los niños y el día 2, para las personas adultas. Es una característica de nuestro pueblo que todo lo de la ofrenda debe ser nuevo, utensilios, trastes, todo debe ser nuevo" (Entrevista a Rosales 2018). La selección de los alimentos ofrendados se realiza en función de las preferencias que, en vida, manifestaba el difunto: "Le ponen la comida que en vida le gustaba al difunto, su comida preferida o sus frutas preferidas" (Entrevista a Rosales 2018).

La particularidad de la "ofrenda nueva" radica en la elaboración de un espectacular cuerpo simbólico, como albergue temporal del ánimo que presidirá el banquete funerario. Sobre una mesa se colocan pencas de plátanos y piezas de pan, para formar una representación del cuerpo humano. A continuación, se cubre con una manta y encima se colocan vestimentas y calzado nuevos, de acuerdo a la edad y sexo del difunto. Y el cuerpo simbólico se remata con un gran cráneo de azúcar: "En ese entonces es cuando se pone una mesa y, con frutas y pan, se simula el cuerpo que está tendido. Y es la tradición, poner una calavera de azúcar. Se coloca la vestimenta, huaraches o zapatos, sombrero" (Entrevista a Rosales 2018). Adicionalmente, se coloca el retrato del difunto y "se le pone los enseres con los que trabajaba la persona finada" (Entrevista a Rosales 2018).

Cabe mencionar que las piezas de pan, utilizadas para formar el cuerpo simbólico del ánimo, son elaboradas en forma de muñecas y de conejos, a fin de connotar fertilidad. Pedro Dávila describe:

El pan lo representan en muñecas o en conejitos, porque eso significa la abundancia, la reproducción. El cuerpo muere, pero el alma no. Y pasa a una vida mejor. El pan lo mandan a hacer aquí con el panadero. Ahorita se está perdiendo esta tradición: ya le ponen, que la concha, que el virote. Pero en sí, en sí. La mera ofrenda es de conejitos y de muñecas. Con el colorín de *tzompantle*, la flor del *tzompantle*, le hacían la forma de los ojos, la nariz, la boca. Con esto le hacen la decoración. Son como frijolitos rojos y con eso decoraban el conejo y la muñeca. Y se les invoca a todos los difuntos que ya han partido, para que hagan una comunión. Como nosotros, que hacemos una fiesta, también que haiga [sic.] una fiesta allá en el cielo (Entrevista a Dávila Díaz 2018).

Aproximándose al cuerpo simbólico, familiares y allegados se dirigen verbalmente al ánimo para saludarla y presentarle los obsequios alimenticios. Particularmente, le recomiendan compartir la ofrenda con los demás parientes difuntos:

Por ejemplo, que, si es la mamá, pasan a hablarle a la mamá. Van con su penquita de plátanos y su pan. Y dice: "Mamá, mira, te pongo este pancito. Ahí, les convidas a los difuntos parientes. Convídales". Y nombran a los parientes difuntos: "Aquí, te traigo, mamá, este platanito, este pan". Cuando se está formando el cuerpo, cuando ya está todo puesto, se hace el rosario. Pero hay visitantes o familiares que no pudieron llegar en el momento, pero llevan su frutita o su canastita de fruta y su pan. Y van y le dicen: "Mira, ten, ahí, les convidas". Y vuelven a nombrar a los difuntos parientes. Los difuntos sufren si los familiares no le ponen su fruta (Entrevista a Reza 2018).

Los vivientes halagan al ánima del difunto mediante la conversación y los alimentos de su preferencia:

Al estar poniendo la ofrenda, nos enseñaron nuestros abuelos que se debe de hablar al alma: "Bueno, mira aquí, te vamos a poner esta fruta para que la compartas con tus amigos, o parientes difuntos". Se acostumbra que los compadres lleven parte de la ofrenda. Y se acostumbra a decirle al ánima: "Mira, te traje tu compadre esta ofrenda". Al difunto se le pone toda la comida que uno disfruta cuando está vivo: chayotes hervidos, elotes, tlaxcales, fruta de temporada (Entrevista a Rosales 2018).

En el caso de que los vivientes omitan los rituales funerarios, los difuntos manifiestan su inconformidad mediante los sueños: "Si al difunto no se le hace su ofrenda nueva: lo va a estar soñando, lo va a espantar, se enoja. Si no se pone la ofrenda: su agua, su comida, también se siente mal el difunto. Lo sueña uno, que tiene hambre" (Entrevista a Gonzales Zavala 2018).

A través de estos testimonios, cabe concluir que la cultura funeraria de la comunidad de Ocoatepec celebra el vínculo simbólico entre vivientes y difuntos. Escenifica el mito y su significación colectiva. Reafirma su cohesión social y su identidad histórica, anclada a la cosmovisión mesoamericana. Toda vez que su pragmática ritual cuenta con antecedentes documentados por fuentes coloniales. Por ejemplo, Durán consigna el *habitus* de conversar con el cuerpo *post mortem*: "Haciendo cada señor y cada provincia, por sí, una plática al cuerpo, muy larga, dándole el pésame de su muerte, lo cual era uso y costumbre hablar con el cuerpo muerto, como si estuviera con algún sentido" (Durán 2002: 451). El testimonio de Clavijero reitera que si un señor "moría se proseguía hablando de él como si estuviese aún vivo" (Clavijero 1968: 200). Durán describe el caso de los funerales del Rey Auitzoatl, cuando asistió el Rey de Texcoco y obsequió ofrendas y 40 esclavos que serían sacrificados para acompañar y servir al difunto en el más allá. A la vez sostuvo una larga conversación con el cuerpo *post mortem*, informándole: "aquí te traigo estas criaturas de Dios y siervos tuyos para que vayan delante de ti y te sirvan allá en el lugar de descanso" (Durán 2002: 452).

El procedimiento de dotar al difunto de su ajuar funerario es consignado por Serna: "con los difuntos vssaban muchas supersticiones y ceremonias idolátricas, offresciendole comida, y bebida á el difunto, y poniendole matalotaje para la Jornada de la otra vida, y esto suelen hacerlo dentro de la mortaja; y también le ponen ropa limpia, y nueva" (Serna 1953: 68). En el caso de

los difuntos infantes se les proveía leche: "á las criaturas, que mueren, les ponian las madres vn canutillo lleno de leche en sus pechos, para que no les faltase sustento" (Serna 1953: 68). El códice Tudela indica que el cuerpo *post mortem*, envuelto con mantas, plumas y papel, se acompañaba de "comida y riquesas [sic] conforme a su calidad" (Batalla Rosado 2002: 421). En jícaras se depositaba carne guisada, pan, maíz, frijoles, chía y legumbres, para el sustento del difunto en el más allá.⁴ Los instrumentos propios de la actividad del difunto también formaban parte del ajuar funerario, como ejemplifica el entierro de un mercader, que se acompañó de pieles de tigre, joyeles de oro y piedras preciosas.⁵ La figura del perro que transporta al ánima del difunto, sobre el caudaloso río sobrenatural, está representada en el Códice Laud. Garza describe:

se dibuja el espíritu de un muerto llegando ante Mictlantecuhtli. Sobre el muerto vemos a su perro acompañante portando un rollo de papel, en tanto que el espíritu del muerto arroja un adorno de papel en un brasero, que está ante las gradas del templo de Mictlantecuhtli. Se trata del momento en que el espíritu se presentaba ante el dios de la muerte, para morir definitivamente; iba acompañado por el espíritu de su perro, por lo que tal vez éste también moría allí. En la página 23 vemos el signo *Itzcuintli* al lado del símbolo de agua, junto a Tláloc, lo cual parece aludir a la idea de que el perro transporta a los espíritus de los muertos sobre el río del inframundo (Garza 1997: 119).

Estos testimonios documentales avalan la perseverancia de la comunidad de Ocotepéc en la preservación de la ritualidad funeraria heredada de los antiguos mexicanos. Ejemplifica que, históricamente, la cultura funeraria ha constituido un bastión de resistencia identitaria de las comunidades indígenas, ya sea, ante la imposición colonial de la religión católica o ante las políticas de modernización en México: promotoras de la "desindianización" cultural (Bonfil Batalla 2003). Esto es, la sustitución de la cultura indígena por el modelo cultural del desarrollo occidental:

Para ello es necesario que el indio abandone su cultura propia y adopte una diferente, ajena. La nueva sociedad no admite particularismos, es decir, no admite patrimonios culturales exclusivos sobre los que pretendan ejercer el control únicamente los miembros de grupos que se reservan el derecho de decidir quiénes son y quiénes no son integrantes del grupo. Y esta ha sido, precisamente, la situación que han defendido los pueblos indios y la que les ha permitido sobrevivir durante casi cinco siglos: conservar un conjunto, así sea restringido y precario, de elementos culturales que consideran propios (recursos naturales, formas de organización, códigos de comunicación, conocimientos, símbolos) respeto a los cuales demandan el derecho exclusivo de tomar decisiones (Bonfil Batalla 2003: 175).

En el contexto contemporáneo, las comunidades indígenas afrontan el embate de las industrias culturales⁶ que se han apropiado de y tergiversado la conmemoración anual de los difuntos (1

⁴ Véase Batalla Rosado (2002: 422).

⁵ Véase Batalla Rosado (2002: 305).

⁶ Categoría de análisis acuñada por la escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno) que se refiere a la conversión de la cultura en mercancía. Productos culturales fabricados y reproducidos en serie gracias a tecnologías

y 2 de noviembre), al transformarla en un espectáculo masivo, con fines de lucro. Un ejemplo es la industria del cine, que ha proporcionado un relato estereotipado y carnalesco de esta conmemoración funeraria, a través de la película *James Bond 007 - Spectre*. Contando con la anuencia del gobierno de la ciudad de México, las escenas se filmaron en las calles del Centro Histórico (2015), a fin de representar un carnaval callejero, el desfile de gigantescas figuras de esqueletos humanos, varios altares funerarios y la participación de personajes con disfraces fúnebres y folclóricos. Con este antecedente, el gobierno de la ciudad de México decidió imitar las escenas de la película, al instituir el "Festival de Día de Muertos" (29 de octubre de 2016) que congregó a la población, portando disfraces de "calacas ataviadas de charros hasta vampiros, hombres lobos, zombis, demonios, fantasmas, una que otra máscara de Donald Trump y demás criaturas chocarreras" (Vargas 2016). Adicionalmente, se reutilizaron las gigantescas figuras de esqueletos que se elaboraron para la película *Spectre*. De esta manera, la tradicional conmemoración indígena de los difuntos se vio transformada en un espectáculo de masas con fines de lucro. Para el gobierno capitalino, el "Festival de Día de Muertos" ha representado una atracción turística y un incentivo económico, al incrementar la demanda de bebidas alcohólicas, alimentos, disfraces y los servicios de bares y hoteles, en el área del Centro Histórico de la ciudad de México. A la par que las industrias culturales, se involucró en la venta de la conmemoración funeraria desde una interpretación fársica, que contradice la significación de ritualidad, duelo y sobriedad propias de la cosmovisión indígena.⁷

Adicionalmente, los espacios locales de las comunidades indígenas padecen la invasión de las industrias culturales, a través de los contingentes masivos de turistas de todo el mundo que asisten a los cementerios, con la expectativa de presenciar el espectáculo de las ceremonias funerarias indígenas, como ejemplifican las comunidades de Janitzio, en Michoacán y San Andrés Mixquic, en los confines de la Ciudad de México.

Destaca que, ante prácticas culturales ajenas que irrumpen en la conmemoración funeraria, la comunidad de Ocotepc rechaza la asistencia de personas que portan todo tipo de disfraces impropios de su contexto ritual:

industriales, que son promovidos y difundidos a escala mundial o global mediante redes electrónicas y digitales de comunicación.

⁷ La conversión de la conmemoración de los difuntos en un espectáculo estéticamente efectista ajeno a la tradición indígena, responde a la lógica de la sociedad del hiperespectáculo, que en opinión de Lipovetsky y Serroy "confirma la unión de lo económico, la diversión y la seducción: trata todos los temas como entretenimientos, lo transforma todo, la cultura, la información, la política en espectáculo de *show-business*, pensando en placeres y emociones que se renuevan sin cesar" (Lipovetsky / Serroy 2016: 225).

Nosotros hemos venido luchando para que estas cuestiones no se presenten seguido, porque, pues, ya anteriormente, venía mucha gente disfrazada, con el clásico disfraz de *Halloween*: una costumbre de Estados Unidos. Y no se les permitía entrar. Y yo creo que se ha ganado terreno en ese sentido. Porque se corre la voz y, pues, muchas de las gentes comprenden y entienden que son días de duelo para el pueblo de Ocotepéc (Entrevista a Rosales 2018).

Desafortunadamente, la conciencia referida al embate de las mercancías globalizadas en los procesos rituales no se manifiesta entre todos los miembros de la comunidad, en algunos casos, la ofrenda de alimentos se ve contaminada por la presencia de productos industrializados: "Los refrescos también han invadido la ofrenda, porque antes nada más era el agua y la sal. Los refrescos y el vino han invadido, así como las 'catrinas' que no son verdaderamente una tradición de aquí. Y se han agregado estas cosas a las ofrendas" (Entrevista a Rosales 2018).

Además de las industrias culturales, el contexto cultural mexicano ha contribuido a la reinención carnavalesca o festiva de la conmemoración funeraria indígena. Un ejemplo es la afirmación de Paz, al indicar que el mexicano, ante la muerte, "[l]a frecuenta, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente" (Paz 2015: 201). Pero el carácter burlón de la conmemoración funeraria responde a una conceptualización propia de los sectores no indígenas: "Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de los Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona" (Paz 2015: 202).

La representación irreverente y banalizada de la muerte se ha reafirmado con la popularización de la figura de la 'catrina', que constituye una imagen gráfica concebida por el artista decimonónico José Guadalupe Posada, ampliamente reconocido por el recurso de representar satíricamente a los actores de la sociedad mexicana, a través de figuras esqueléticas. Actualmente, se cuentan con replicas tridimensionales de la 'catrina', elaboradas y comercializadas por las industrias culturales.

Desde 2017, la funeraria J. García López ha patrocinado la obra de artistas contemporáneos que participan en la exposición 'Mexicráneos', integrada por monumentales cráneos ornamentados, emplazados en el paseo de la Reforma de la ciudad de México.

Es patente que la conmemoración anual de los difuntos confronta las diversas prácticas culturales que se gestan en la tradición indígena, las industrias culturales, la intelectualidad y el arte. Lo cierto es que las comunidades indígenas utilizan los recursos de su identidad (tradiciones, estética, lengua, entre otros), en un contexto social adverso (discriminación racial, marginalidad, pobreza, violencia, migración). Padecen la expropiación de sus territorios y de su patrimonio cultural, como ejemplifica el plagio de sus artesanías o la comercialización de su conmemoración funeraria. No obstante, se empeñan en defender su cultura identitaria, aun

desde su condición migrante en territorio estadounidense, donde reproducen la práctica de las ofrendas y altares funerarios.

Y una hija que tengo, que tiene 50 años, se llama Dora Olivia. Ella pone ofrendas, monta ofrendas, ella, en Santa Ana, California. Le gusta mucho a ella participar. Y luego pone homenaje a personas de allá conocidas o si no, a alguien de aquí, familiar. Es lo que llevan: la tradición de aquí, del pueblo" (Entrevista a Ruiz Olivares 2018).

En la cosmovisión indígena, la conmemoración de los difuntos constituye una tradición que los honra. De ninguna manera la muerte es objeto de burla. Han sido los sectores no indígenas, los artífices de la construcción del imaginario, que satiriza y banaliza la muerte, con un sentido carnavalesco, propio de la sociedad del espectáculo. Toda vez que la fusión de la cultura y distracción se cumple como depravación de la cultura.⁸

Bibliografía

BATALLA ROSADO, Juan José (2002): *El códice Tudela y el grupo Magliabechiano: y la tradición medieval europea de copia de códices en América*. Madrid: Colección Thesaurus Americae 4.

BONFIL BATALLA, Guillermo (2003): *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.

CLAVIJERO, Francisco Javier (1968): *Historia antigua de México*. México: Porrúa.

DURÁN, Fray Diego (2002): *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. Tomo I. México: Conaculta.

GARZA, Mercedes de la (1997): 'El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas'. En: *Estudios de cultura Náhuatl*, 27, 111-133.

HORKHEIMER, Max / Theodor Adorno (1998): *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Suramericana.

LIPOVETSKY, Gilles / Jean Serroy (2016): *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona: Editorial Anagrama.

MENDES, Sam (dir.) (2015): *James Bond 007 – Spectre*. UK / USA: B24 / Columbia Pictures et al. 148 min.

SERNA, Jacinto de la (1953): *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Tomo XX. México: Ediciones Fuente Cultural.

PAZ, Octavio (2015): *El laberinto de la soledad*. México: Ediciones Catedra.

VARGAS, Ángel (2016): 'Exuberante primer magno desfile de Día de Muertos'. En: *La Jornada*, 30 de octubre. <https://www.jornada.com.mx/2016/10/30/cultura/a05n1cul> [10.06.2019].

⁸ Véase Horkheimer / Adorno (1998).

Entrevistas

DÁVILA DÍAZ, Pedro (2018): 'Entrevista personal', 28 de mayo.

GONZALES ZAVALA, Teresa (2018): 'Entrevista personal', 29 de septiembre.

REZA, Julia (2018): 'Entrevista personal', 28 de mayo.

ROSALES, Isidro (2018): 'Entrevista personal', 28 de septiembre.

RUIZ OLIVARES, Socorro (2018): 'Entrevista personal', 20 de mayo.