

El sentido de la vida a través de la muerte o la ritualización de la muerte

*María Dolores Vargas Llovera**

UNIVERSIDAD DE ALICANTE

Resumen:

Si la muerte alude al fin, a las tinieblas, al miedo a lo desconocido, al paso de un umbral como parte fundamental del rito de paso, de un tránsito y de un proceso de separación, debemos reconocer que muchas culturas conciben la creencia de que, cuando alguien muere, su espíritu no abandona el mundo de los vivos, por lo que se reconstruye el sentido de la vida desde el punto de partida de la muerte. La muerte es el principio de la reedificación del destino para crear el proyecto de vida, es organizar el sentido de la vida desde las premisas de un final. Todas las sociedades elaboran su interpretación cultural sobre la vida y la muerte y a través de sus rituales queda reflejado el sistema de sus valores y creencias. Este será el punto de partida para comprender las ritualizaciones de la muerte como parte del paso para dilucidar que la muerte es vida. Los ejemplos que exponemos nos llevarán en cierta manera a la justificación de las ideas que exponemos.

Palabras clave:

Muerte, vida, ritual, culturas, Día de Muertos

The Meaning of life through death or the ritualisation of death

Abstract:

If death ultimately refers to darkness, to the fear of the unknown, to going beyond a threshold as a fundamental part of the rite of passage, of a transit, and of a process of separation, we must recognise that many cultures have conceived the belief that, when someone dies, his/her spirit does not leave the world of the living, which means that the meaning of life is reconstructed from the starting point of death. Death is the beginning of the rebuilding of destiny to create the project of life; it is to organise the meaning of life from the premise of an end. All societies develop their own cultural interpretations about life and death, and their rituals serve to reflect their system of values and beliefs. This will be the starting point to understand ritualisations of death as part of a process which must lead to elucidate that death is life. The examples that we are going to offer will somehow provide justification of the ideas presented in our paper.

Key Words:

Death, life, ritual, cultures, Day of the Dead

La muerte es percibida según la óptica de cada cultura y en la mayoría de las culturas, la muerte siempre forma parte de una concepción general de la vida¹ y está constituida por su propio mundo de valores y creencias que permite darle una polisemia de sentidos y simbolizaciones que se pueden categorizar comenzando por una aceptación como un paso más de la vida, negándola por temor y miedo o pactando y mercantilizando con ella en un diálogo de significaciones y trascendencias que surgen a partir de los aspectos religiosos y sociales que se involucran tanto en la colectividad como en la individualidad. Los individuos no

sólo la asumen como un modelo sociocultural sino que es parte de lo universal de la propia vida².

La universalidad de la muerte es al mismo tiempo la universalidad de las diferencias. Como afirman Huntington y Metcalf³, la diversidad de las reacciones culturales es buena medida del impacto universal de la muerte, pero nunca se trata de una reacción al azar, siempre partirá de posiciones significantes y expresivas. No todos los grupos humanos tienen uniformada la muerte, la diversidad de las creencias, actitudes, ritos y percepciones que forman parte de los

*Doctora en Antropología Social y profesora del Departamento de Humanidades Contemporáneas.

¹ BARLEY, N. *Bailando sobre la tumba*. Barcelona. Anagrama. 2000.

² THOMAS, L. V. *Antropología de la muerte*. México. Fondo de Cultura Económica. 1983.

³ HUNTINGTON, R y METCALF, P. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge. Cambridge University Press. 1979.

individuos y de las colectividades constituyen, en el contexto de sus específicas cosmovisiones y sus propias interpretaciones, reflejos de las más distintas y opuestas ritualizaciones integradas en un deambular, en un paseo por la muerte que se transforma así en una inquietud que va transmutándose en una afirmación por la vida. La muerte, nos dice Bowker⁴, es necesaria para que cada generación deje sitio a la siguiente.

Todas las culturas han ofrecido alguna respuesta en torno a la muerte, al significado de la muerte, y siempre se ha rodeado de un mundo de rituales ligados, de alguna manera, a la creencia de algún tipo de existencia después de ella y dispone al mismo tiempo de normas ligadas a prescripciones que se imponen alrededor de la muerte y como apunta Blauner⁵ tiene que existir un cuidado del cadáver, relacionar al difunto dentro de un nuevo status, reafirmar la solidaridad de la familia y del grupo y restablecer los nuevos roles por el vacío dejado por el fallecido. Pero, al mismo tiempo, el hecho de que la vida, según el modelo de la muerte domada de Ariès⁶, tenga un fin, este fin no tiene por que coincidir con la muerte física.

No encontramos a ningún grupo social que no socialice la muerte por lo que es improbable encontrar a una sociedad o grupo cultural que en su sistema de creencias, religiosas o sociales, no relacione directamente al individuo con la sociedad y la muerte, con la vida o la muerte para defender la vida. Habenstein⁷ considera que cuando se da una muerte, el tiempo y el espacio secular son reemplazados por el tiempo y el espacio sagrado y, a través de este cambio, la fuerza y la entidad que dio vida a ese cuerpo no se extingue sino que se transforma. Pero la consecuencia inmediata tras una muerte y por contrarias que sean las ideas o creencias acerca de la misma, pasan a formar un cúmulo de reglas de conducta ligadas directamente a un contexto de ceremonias simbólicamente ritualizadas modelando, así, lo que se podría llamar el rostro de la muerte, es decir, la relación de los seres humanos con este paso y la ansiedad que supone este trance. El consenso entre lo religioso y lo laico, como afirma Bowker⁸, consiste en que uno y otro pueden hoy reforzarse mutuamente en una actitud humana ante la muerte. El culto actual de los difuntos, asimilado tanto por las iglesias cristianas como por el pensamiento ateo, se ha convertido hoy en la única manifestación religiosa común para creyentes e incrédulos de cualquier confesión⁹.

La ritualización de los comportamientos ante la muerte son los que dan significado y ratifican la separación entre los vivos y los muertos, facilitando, de esta forma, la transición del cambio de la existencia y al mismo tiempo de la reconstitución de la vida colectiva de los vivos. Reconstrucciones que se encuentran dentro de las legitimidades y aprobaciones que la misma sociedad impone. Todas las sociedades, se apoyan en la eficacia de los rituales mortuorios dentro de la dicotomía de lo sagrado y de lo profano, o dicho de otro modo, los ritos mortuorios, cualquiera que sea la variedad a la que pertenezcan: religiosa, laica o mágica, y dependiendo de las certidumbres y del prisma de una cosmovisión dada, definen las relaciones de la sociedad con su universo.

Los rituales de la muerte han sido siempre unos hechos sociales comunitarios y públicos. Blanco¹⁰, me ha recordado una cita de Radcliffe-Brown donde dice: *Las ceremonias son el vínculo que mantiene unida a la multitud y, si desaparece el vínculo, la multitud cae en la confusión*. La muerte tiene para la conciencia social una significación determinada, y constituye un objeto de representación colectiva¹¹. El temor a la muerte impregna a todos los individuos y los rituales forman parte de la aceptación de la muerte. Una manera de apaciguar estos temores es enfrentarse a esa realidad por medio de ceremonias en una continua asimilación del tránsito de la sociedad visible a la sociedad invisible.¹² Estos cambios necesitan de actitudes de restauración de los vínculos sociales que se abandonan y que no se rompen con la muerte biológica sino que existe un continuum, unos lazos de unión con la vida social que llevan a no abandonar el mundo de los vivos, pero al mismo tiempo se proyecta, a través de los ritos la permanencia de los muertos hasta los límites en el tiempo que cada cosmovisión grupal haya establecido. El grupo siente la necesidad de prácticas ceremoniales que unan a todos sus miembros y que orienten sus propias creencias pero también de sentimientos que se relacionen con la muerte y los significados que conlleva. La muerte, como afirma Hertz¹³ para la conciencia colectiva es una exclusión temporal del individuo de la comunión humana que tiene como efecto hacerle pasar de la sociedad visible de los vivos a la sociedad invisible de los ancestros. El culto a los ancestros es una manera de contraponer el presente para disponer del futuro, es decir, restablecer y dotar de vida al pasado. El futuro siempre tiene una mirada sobre el pasado.

⁴ BOWKER, J. *Los significados de la muerte*. Cambridge. Cambridge University Press. 1996.

⁵ BLAUNER, R. «Death and Social Structure». *Psychiatry*, 29. 1966

⁶ ARIÈS, PH. *El hombre ante la muerte*. Madrid. Taurus. 1992.

⁷ HABENSTEIN, R. W. «Organización de la muerte». Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid. Aguilar. 1974.

⁸ BOWKER, J. *op. cit.*

⁹ ARIÈS, PH. *La muerte en Occidente*. Barcelona. Argos Vergara. 1982.

¹⁰ BLANCO, J. F. *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España tradicional*. Valladolid. Universidad de Valladolid. 2005.

¹¹ HERTZ, R. *La muerte y la mano derecha*. Madrid. Alianza Universidad. 1990.

¹² HERTZ, R. *op. cit.*

¹³ HERTZ, R. *op. cit.*

Ariès¹⁴ afirma que todavía a principios del siglo XX en todo el Occidente de cultura latina, católica o protestante, la muerte de un individuo modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de un grupo social que podía extenderse a la comunidad entera. Esta afirmación viene dada por su posición del concepto que llama *la muerte invertida*, es decir la negación de la muerte en el llamado Occidente, pero observa que la relación entre el muerto y la colectividad ha durado todo el último milenio y que todos los cambios que se han producido no han alterado esta imagen fundamental ni la relación permanente entre la muerte y la sociedad: la muerte siempre ha sido un hecho social y público y no parece que este modelo esté llamado a desaparecer, a pesar que no tiene ya el carácter, continua este autor, *de generalidad absoluta que le fue propio, cualesquiera que sean la religión y la cultura*. Pero no significa, a pesar de la influencia occidental, que se produzca una homogenización de la visión social de la muerte. La muerte no es un acto individual, como gran paso de la vida, se celebra por una ceremonia siempre más o menos solemne, que tiene por objeto marcar la solidaridad del individuo con su estirpe y su comunidad¹⁵.

La ritualización de la muerte, sostiene Ariès¹⁶, *es un caso particular de la estrategia global del hombre contra la naturaleza hecha de prohibiciones y de concesiones*, de esta manera, la muerte no es, ni fue abandonada a sí misma, sino por el contrario, es aprisionada en unas ceremonias, transformada en espectáculo¹⁷, por esta razón no puede, ni podía ser una aventura solitaria, sino un fenómeno público que comprometiese a la comunidad entera. Según Thomas¹⁸, cada civilización, de Oriente a Occidente desarrolla una manera de honrar a los muertos y las sociedades elaboran su interpretación cultural sobre la vida y la muerte y, a través de sus rituales, quedan reflejados el sistema de sus valores y creencias. Conocer como interpretan y los significados que quieren transmitir estas ceremonias es una forma de acercamiento a la explicación de una cultura y una forma de lenguaje que hay que aprender a leer¹⁹. Los ritos constituyen el principio para comprender y reconstruir cualquier fenómeno social, colectivo o individual, son, como apunta Cazeneuve²⁰, *como documentos indiscutibles cuya eficacia real o presunta no se agota*. Estructuran la comunicación cultural y difunden la información a quienes participan en ellos. Sus códigos son sistemas de intercambio verbal y no verbal que adquieren significado y les llevan a aceptar y comprender sus propios comportamientos sociales. Siguiendo a Leach²¹, la cultura comunica y la

misma interconexión compleja de los acontecimientos culturales transmite información a quienes participan en estos acontecimientos a través de los mensajes que su codificación cultural ha establecido.

Es sumamente importante la aportación de Emile Durkheim²², en cuanto a la religión y a la importancia del ritual en la cohesión colectiva. Considera, este autor, que los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, ya sea individual o social. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, equipara el rito con la religión. En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, según explica Durkheim, las representaciones y las actitudes rituales, dentro de la gran diversidad de formas, cumplen la misma significación objetiva e idénticas funciones. Son estos elementos que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión y que el sistema de representaciones que los individuos han concebido sobre el mundo y sobre sí mismos son de origen religioso. Para Durkheim, la religión es algo eminentemente social y las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas. Con este pensamiento los ritos serían formas de proceder que nacen dentro de los grupos y que están destinados a mantener *ciertas situaciones mentales de ese grupo*. Los fenómenos religiosos se clasifican, según Durkheim, en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, y consisten en representaciones, los segundos son modos de acción determinados, por lo tanto estas dos clases de hechos los separa el pensamiento de la acción.

Si unimos un conjunto de creencias y de ritos podemos decir que surge una religión. Cuando una colectividad construye por sí misma u organiza un conjunto de lo que considera cosas sagradas, partiendo de la división bipartita de Durkheim, en que las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen o aíslan y las profanas a las que se aplican estas prohibiciones. En tal caso, las creencias religiosas expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostiene entre sí y con las profanas pero no por ello en esa construcción es rechazable que se incluyan creencias y ritos aparentemente profanos pero que el grupo los considera de naturaleza sagrada. Las creencias y los ritos alrededor de la muerte nos llevan a una gran heterogeneidad de manifestaciones en torno al sentido religioso-sagrado/profano, dependiendo de la naturaleza que

¹⁴ ARIÈS, PH. *El hombre ante la muerte*. Madrid. Taurus. 1992.

¹⁵ ARIÈS, PH *op. cit.*

¹⁶ ARIÈS, PH *op. cit.*

¹⁷ ARIÈS, PH *op. cit.*

¹⁸ THOMAS, L. V. *op. cit.*

¹⁹ RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Religión y fiesta*. Sevilla. Signatura. 2000.

²⁰ CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires. Amorrortu. 1971.

²¹ LEACH, E. *Cultura y comunicación*. Madrid. Siglo XXI. 1985.

²² DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal. [1912] 1982.

se les atribuya. Según Durkheim²³, las almas de los muertos y los espíritus de todo tipo y rango que la imaginación religiosa de tantos pueblos distintos, son desde siempre objeto de ritos e incluso algunas veces de un culto regular, y, sin embargo no son dioses en el sentido propio de la palabra, pero pueden considerarlos dotados de algún poder que no poseen los vivos y no se puede actuar directamente, en cambio, si podemos convencerlos o de conmovernos ya sea con la ayuda de palabras, invocaciones, plegarias o por medio de ofrendas y de sacrificios. Durkheim²⁴, considera que la religión tendría por objeto reglamentar nuestras relaciones con estos seres especiales, a pesar que no podría haber religión más que allá donde no hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc, pero, hay una cantidad de hechos que no se les puede aplicar y que, sin embargo, forman parte del dominio de la religión.

Es de gran significación el pensamiento de Durkheim²⁵ sobre los ritos que se celebran en medio de la inquietud y de la tristeza y que aporta el término de *piacular* basado en la idea de *expiación*, y, el duelo y los diferentes ritos que lo constituyen, son un ejemplo de rito piacular. *El muerto sea un ser sagrado, en consecuencia, todo lo que está o ha estado relacionado con él se encuentra, por contagio, en un estado religioso que excluye cualquier contacto con las cosas de la vida profana.* De esta forma, para muchas culturas o colectivos sociales, se convierte en un antepasado y los antepasados son objeto de rituales, ofrendas y plegarias para continuar con el nexo de unión con el mundo de los vivos y siga formando parte del grupo o la familia, transformándose en una influencia protectora. El culto a los muertos se ratifica como una continuidad de la vida y se instaura una relación de identificación entre el mundo de los muertos y el de los vivos. La muerte actúa, como afirma Barley²⁶ *como una especie de frontera, una lápida colectiva, que delimita y defiende los dos extremos de la condición humana: la vida y la muerte*

Thomas²⁷ considera que se ha pretendido que algunos pueblos muestren una gran familiaridad con la muerte: *basta ver la desinhibición con que hablan de ella o su comportamiento en los funerales, desórdenes en la conducta, bufonadas, trifulcas, comidas copiosas, embriaguez...* Estas apariencias escandalosas, ocultan en verdad *actitudes o ritos de una gran complejidad y de un gran alcance simbólico.* La afirmación de Ziegler²⁸ sobre el contraste entre la cultura de los negros brasileños donde la muerte es *honrada*,

asimilada y los ritos permiten a los muertos seguir como detentadores de la vida y preceptores de los vivos en una comunidad que reúne el cielo y la tierra y la cultura industrial de Occidente que intenta negar la muerte en provecho del productor-consumidor. Es la muerte invertida de la que nos habla Ariés.²⁹

La manipulación del espacio y el tiempo designado para los muertos, es tratado en las distintas culturas y sociedades, tanto históricamente como en la actualidad, bajo el prisma de concepciones muy distintas. Las creencias y los ritos, el temor y la inquietud, la negación y la aceptación, son posiciones que los individuos han mantenido como forma de concebir su particular culto a la muerte, tanto en su aspecto formal como trascendente. Las ceremonias sagradas o profanas, las que apuestan por la participación colectiva o por la intimidad forman parte de la ritualización de la muerte o de lo que separa la vida de la muerte.

Si la civilización occidental ha apostado por la negación de la muerte son muchas más las culturas que han aceptado este fenómeno universal con manifestaciones basadas en sus costumbres, tradiciones y creencias, desarrollando unos cultos en los que la vida y la muerte forman parte fundamental del discurrir cotidiano. Si existe un país, una sociedad y una cultura en los que los rituales en recuerdo a sus muertos tienen características particulares, ese país es México. México rinde homenaje a la vida a través de la muerte. De la obra de Octavio Paz entresacamos:

«Para los mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciablemente. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha».

«Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema en los labios. El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente».

El laberinto de la soledad³⁰

²³ DURKHEIM, E. *op. cit.*

²⁴ DURKHEIM, E. *op. cit.*

²⁵ DURKHEIM, E. *op. cit.*

²⁶ BARLEY, N. *op. cit.*

²⁷ THOMAS, L. V. *op. cit.*

²⁸ ZIEGLER, J. *Los vivos y la muerte.* México: Siglo Veintiuno. 1976.

²⁹ ARIÉS, PH. *op. cit.*

³⁰ PAZ, OCTAVIO. *El laberinto de la soledad.* Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1988.

Estamos de acuerdo con Brandes³¹, cuando afirma que Paz defiende que los mexicanos no sólo desdibujan la distinción europea habitual entre la vida y la muerte, sino que abrazan además a esta última como una especie de amigo bienvenido. Existe un dicho popular azteca que habla de la tradición de las tres muertes:

La primera, cuando nos morimos
La segunda, cuando el cuerpo regresa a la madre tierra
La tercera, cuando ya no hay nadie más que nos recuerde

Los mexicanos piensan en la muerte como en una transición, un paso natural del ciclo de la vida y no como un final. Para ellos la muerte sería como la última experiencia de la vida. Como dicen en México: la vida abraza a la muerte.

Tradicionalmente se ha conocido el mes de noviembre como el mes de los difuntos. El calendario litúrgico marca los días uno y dos de noviembre como fechas para celebrar la fiesta de los Santos y el día de Difuntos respectivamente. Según Ariès³² el 2 de noviembre, como día para honrar a los difuntos fue escogido por Odilon de Cluny en 1048, fue muy bien acogido por los fieles y terminó por imponerse, pero sólo muy poco antes del siglo XIII, en toda la Iglesia latina. Al producirse la conquista española e imponerse una nueva religión, surgen nuevos rituales funerarios. Los ritos cristianos, sin embargo, no logran erradicar completamente los antiguos ritos funerarios aztecas. En el México prehispánico, las ceremonias mortuorias eran de gran complejidad:

«En el México antiguo el destino de cada individuo estaba en función de su forma de muerte. Aquellos que debían ir al Mictlan, viajaban durante cuatro años antes de llegar ante el Señor del Inframundo, Mictlantecuhli. Los antiguos mexicanos creían que durante la celebración del Micailhuitl (fiesta de los muertos), se les daba permiso a los muertos para regresar temporalmente a la tierra.»³³

Los conquistadores trataron de inculcar las costumbres católicas y el miedo al infierno, los indígenas adoptaron un rico sincretismo, que ha llegado a nuestros días. Un sincretismo que mezcla la cosmovisión prehispánica y la cristiana: el culto a los ancestros con la celebración del Día de Muertos, por lo que el sincretismo en estas celebraciones envuelve todas las tradiciones de los rituales que se conmemoran. El siguiente texto resulta muy ilustrativo:

«Según la creencia de la civilización mexicana antigua, cuando el individuo muere su espíritu continúa viviendo en Mictlán, lugar de residencia de las almas que han dejado la vida terrenal. Dioses benevolentes crearon este recinto ideal que nada tiene de tenebroso y es más bien tranquilo y agradable, donde las almas reposan plácidamente hasta el día, designado por la costumbre, en que retornan a sus antiguos hogares para visitar a sus parientes. Aunque durante esa visita no se ven entre sí, mutuamente ellos se sienten. El calendario ritual señala dos ocasiones para la llegada de los muertos. Cada una de ellas es una fiesta de alegría y evocación. Llanto o dolor no existen, pues no es motivo de tristeza la visita cordial de los difuntos. La exagerada hospitalidad de los mexicanos es proverbial. Ésta se manifiesta a la menor provocación, aún más si los visitantes son sus parientes ya fallecidos. Hay que deleitarlos y dejarlos satisfechos con todo aquello que es de su mayor agrado y asombro: la comida.

Desde remotas épocas hasta la actualidad, el «banquete mortuorio», resplandece en todas las moradas nacionales, desde los humildes jacales o casas rústicas, hasta los palacios y mansiones. La comida ritual se efectúa en un ambiente regiamente aderezado en el que vivos y muertos se hacen compañía. Cada pueblo y región ofrece variados diseños e ideas para este evento, pero todos con la misma finalidad: recibir y alimentar a los invitados, y convivir (o tal vez «conmorir»), con ellos».³⁴

Entre la sociedad y el difunto se instituye un intercambio recíproco³⁵ donde el muerto puede seguir experimentando sensaciones y percepciones relacionadas con el ambiente de las personas que lo rodean, y mediante los alimentos el extinto es acogido en la vida del grupo.

El *objeto funerario*³⁶, por excelencia es el altar. Representa la última morada. Los vivos invitan a los espíritus de los muertos a volver al hogar a los que se invocan con rezos, plegarias y ofrendas. Se prepara con antelación y gran solemnidad y los elementos que lo conforman parten de la tradición dependiendo de la zona. Existen diferentes formas de realizarlo desde el más sencillo sobre una mesa que se cubre con un mantel, se coloca una fotografía del fallecido y se adorna con sus recuerdos, flores y alimentos, hasta el altar ritual tradicional. Unos y otros se ubican en un lugar privilegiado de la casa. Deben tener diferentes niveles, de tres a siete, en forma de escalera como si se tratara de una pirámide. Se cubre con un mantel blanco que denota la pureza con la que se quiere recibir al muerto. En los niveles superiores se ponen cuatro velas representando los cuatro puntos cardinales y, dependiendo

³¹ BRANDES, S. «Visiones mexicanas de la muerte». En: Flores, J. A. y Abad, L. *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca. Universidad de Castilla La Mancha. 2007.

³² ARIÈS, PH, *op. cit.*

³³ LUZ ELENA RAMÍREZ GOCHICOA. <http://muertetanatologia.wiki.mailxmail.com/PaginaInicial>

³⁴ EDUARDO MERLO JUÁREZ, . «Introducción». En: Andrade, M. J. *A Través de los Ojos del Alma*. México. Guadalajara Internacional. 1996.

³⁵ DI NOLA, A. M. *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Barcelona. Belacqva. 2006.

³⁶ URBAIN, J.D. *La société de conservation. Études semiologiques des cimetières d'Occident*. Paris. Payot. 1978.

de los escalones y de la tradición, se van incorporando todos los elementos que debe poseer: velas que representan a los espíritus y significan la luz del camino. Flores como símbolo de bienvenida del alma: blancas que representan el cielo, amarillas la tierra y moradas para el luto. La flor por mas representativa es el *cempasúchil*, también conocida como caléndula, flor amarilla o anaranjada de gran belleza. No pueden faltar las frutas que representan la naturaleza ni platos con las comidas que le gustaban al fallecido. Tampoco puede faltar maíz que representa la cosecha, una jarra con agua para darle energía para el camino. Sal para que el cuerpo no se corrompa pan de los muertos que representa la comida para sobrevivir y que se elabora especialmente para este día, calaveras de azúcar, de tradición antigua, incienso de copal cuyo humo simboliza el paso de la vida a la muerte. Y como concesión católica un Cristo para que haya bendiciones. Junto a todo esto una fotografía del difunto, la que esté solo o con alguna persona que no esté viva. Objetos personales del o de los muertos, santos de la familia, herramientas o utensilios que usaban a diario: sarapes, guitarras, tambores, bebidas favoritas alcohólicas o no, cigarrillos o cigarros puros están presentes en los altares. A esto se añade esqueletos que representan la muerte vestido de las en más diversas maneras y que pueden representar las profesiones de los difuntos. Papel picado con representaciones de la muerte de diferentes colores simbólicos. No se puede olvidar colocar cerca del altar una palangana, jabón, toalla, espejo y peine para que los difuntos se asean cuando regresen.

Esta misma escenografía se traslada a los cementerios y sobre las tumbas comen, beben, cantan, cuentan los chistes que al difunto le gustaba, piropean a la muerte, bailan, brindan y se ríen de ella. De esta manera la muerte pierde su poder de intimidación. Las personas velan durante toda la noche en la tumba esperando que el espíritu del muerto comparta con ellos la ofrenda. De esta forma los familiares y amigos se sienten cerca del fallecido para compartir su recuerdo, su vida y para que, de alguna manera siga viviendo. Se trata de una ritualización de la muerte en la que los individuos, y también el grupo, se reencuentran con su antepasado. En el fondo no es sino la convivencia entre los vivos y los muertos

Nos hallamos nuevamente con el sincretismo ritual de lo prehispánico y el de la conquista y al mismo tiempo sin la dualidad total de lo sagrado y lo profano. Son actos donde como se ha dicho muchas veces, se une la devoción sagrada con prácticas profanas.

La sociedad también evoluciona y no todos los mexicanos participan en estos ritos. La aportación de Paz,³⁷ nos lo deja claro: *para el mexicano moderno la muerte*

carece de significación. Ha dejado de ser un tránsito, acceso a otra vida más vida que la nuestra. Pero la trascendencia de la muerte no nos lleva a eliminarla de nuestra vida diaria. Al mismo tiempo, la UNESCO declaró en el año 2003 a la Festividad Indígena del Día de Muertos «Obra maestra del Patrimonio Cultural de la Humanidad»:

«Esta festividad representa uno de los ejemplos más relevantes del patrimonio vivo de México y del mundo, así como una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor plenitud de los grupos indígenas que actualmente habitan en nuestro país.

Desde la llegada de la cultura europea en el siglo XVI, en el marco de la gran variedad de culturas indígenas particulares, se produce un permanente proceso de mestizaje cultural al interior de los pueblos autóctonos, que se ha traducido en nuevas formas de diversidad cultural que hoy forman parte del patrimonio intangible de México y del mundo.

Diversos estudios históricos y antropológicos han permitido constatar que las celebraciones dedicadas a los muertos no sólo comparten una antigua práctica ceremonial donde conviven la tradición católica y la tradición precolombina, sino también manifestaciones que se sustentan en la pluralidad étnica y cultural del país.»

Si la muerte alude al fin, a las tinieblas, al miedo a lo desconocido, al paso de un umbral como parte fundamental del rito de paso, de un tránsito y de un proceso de separación, debemos reconocer que muchas culturas crean que cuando alguien muere, su espíritu no abandona el mundo de los vivos, por lo que se reconstruye el sentido de la vida desde el punto de partida de la muerte. La muerte es el principio de la reedificación del destino para crear el proyecto de vida; organizar el sentido de la vida desde las premisas de un final.

Ernst Bloch, citado por Ziegler³⁸ apunta que en el momento de morir, tendremos necesidad de mucha vida todavía para terminar nuestra vida... Cuando nos morimos, querámoslo o no, debemos entregarnos, es decir, entregar nuestro 'yo' a los otros, a los supervivientes, a aquellos, y son billones, que viene después de nosotros, porque ellos y sólo ellos pueden acabar nuestra vida no concluida.

Como última reflexión y a propósito del sacrificio ritual de la muerte de Jesucristo, resulta revelador, y siguiendo a Bowker³⁹ que la muerte es la condición necesaria de los nuevos umbrales y las nuevas oportunidades de la vida. Para los cristianos la muerte y resurrección son el suceso y el hecho real que da un inicio alcanzado mediante la muerte y a partir de ésta comenzar a vivir. *La resurrección, encarnada en verdad de que no hay muerte que no entrañe*

³⁷ PAZ, OCTAVIO, *op. cit.*

³⁸ ZIEGLER, J., *op. cit.*

³⁹ BOWKER, J., *op. cit.*

como consecuencia la vida. No es posible la vida sin la existencia de la muerte, pero allí donde está la muerte se puede obtener la vida.⁴⁰

BIBLIOGRAFÍA

- ARIÈS, PH. *La muerte en Occidente*. Barcelona. Argos Vergara. 1982.
- ARIÈS, PH. *El hombre ante la muerte*. Madrid. Taurus. 1992.
- BARLEY, N. 2000. *Bailando sobre la tumba*. Barcelona. Anagrama. 2000.
- BLANCO, J. F. *La muerte dormida. Cultura funeraria en la España tradicional*. Valladolid. Universidad de Valladolid. 2005.
- BLAUNER, R. «Death and Social Structure». *Psychiatry*, 29. 1966
- BOWKER, J. *Los significados de la muerte*. Cambridge. Cambridge University Press. 1996.
- BRANDES, S. «Visiones mexicanas de la muerte». En: Flores, J. A. y Abad, L. *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca. Universidad de Castilla La Mancha. 2007.
- CAZENEUVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires. Amorrortu. 1971.
- DI NOLA, A. M. *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Barcelona. Belacqva. 2006.
- DURKHEIM, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid. Akal. 1982.
- HABENSTEIN, R. W. «Organización de la muerte». Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Madrid. Aguilar. 1974.
- HERTZ, R. *La muerte y la mano derecha*. Madrid. Alianza Universidad. 1990.
- HUNTINGTON, R y METCALF, P. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge. Cambridge University Press. 1979.
- LEACH, E. *Cultura y comunicación*. Madrid. Siglo XXI. 1985.
- PAZ, OCTAVIO. *El laberinto de la soledad*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 1988.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. *Religión y fiesta*. Sevilla. Signatura. 2000.
- THOMAS, L. V. *Antropología de la muerte*. México. Fondo de Cultura Económica. 1983
- URBAIN, J.D. *La société de conservation. Études semiologiques des cimetières d'Occident*. Paris. Payot. 1978.
- ZARAUZ LÓPEZ, H. L. *La fiesta de la muerte*. México D. F. CONACULTA. 2000.
- ZIEGLER, J. *Los vivos y la muerte*. México: Siglo Veintiuno. 1976.

⁴⁰ BOWKER, J. *op. cit.*