

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

FACULTAD DE FILOSOFÍA

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA

EL TECOLOTE SE POSÓ EN LA PIEDRA Y, ENTONCES, ME DIJO:
"PONTE ABUSADO..." REPRESENTACIONES DE LA MUERTE EN LA
COSMOVISIÓN OTOMÍ, SAN ILDEFONSO TULTEPEC

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

XOCHIQUETZAL RODRÍGUEZ AGUIRRE

DIRIGIDO POR

MTRA. MA. ASUCENA RIVERA AGUILAR

CAMPUS HISTÓRICO

SANTIAGO DE QUERÉTARO, QUERÉTARO

2017

I



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Licenciatura en Antropología

**El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: “ponte abusado...”
Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Ildefonso Tultepec**

TESIS

Que para obtener el título de licenciado en

Antropología

Presenta:

Xochiquetzal Rodríguez Aguirre

Dirigido por:

Mtra. Asucena Rivera Aguilar

Mtra. Asucena Rivera Aguilar
Presidente

Mtro. Ricardo López Ugalde
Secretario

Mtra. Beatriz Ultrilla Sarmiento
Vocal

Mtro. José Antonio Mac Gregor Campuzano
Suplente

Mtra. Imelda Aguirre Mendoza
Suplente

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad de Filosofía
Campus Histórico
Santiago de Querétaro, Querétaro

2017

Querétaro, Qro. a 14 de febrero de 2017

H. CONSEJO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
P R E S E N T E

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he revisado el trabajo de tesis titulado: "El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: 'ponte abusado...' Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Ildefonso Tultepec", presentado por la alumna Xochiquetzal Rodríguez Aguirre, con número de expediente 179261, para optar por el grado de Licenciada en Antropología.

Considero que reúne los requisitos para proceder a su presentación, por lo que extiendo mi VOTO APROBATORIO.

ATENTAMENTE



Mtra. Ma. Asucena Rivera Aguilar

Querétaro, Qro. a 14 de febrero de 2017

H. CONSEJO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
P R E S E N T E

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he revisado el trabajo de tesis titulado: "El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: 'ponte abusado...' Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Ildelfonso Tultepec", presentado por la estudiante Xochiquetzal Rodríguez Aguirre, con número de expediente 179261, para optar por el grado de Licenciada en Antropología.

Considero que reúne los requisitos para proceder a su presentación, por lo que extiendo mi VOTO APROBATORIO.

ATENTAMENTE



Mtro. Ricardo Salvador López Ugarte

Centro INAH-Querétaro

Querétaro, Qro., a 14 de febrero de 2017

H. CONSEJO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PRESENTE

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he revisado el trabajo de tesis titulado: "El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: 'ponte abusado...'" Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Ildefonso Tultepec", presentado por la alumna Xochiquetzal Rodríguez Aguirre, con número de expediente 179261, para optar por el grado de Licenciada en Antropología.

Considero que reúne los requisitos para su presentación, por lo que extiendo mi VOTO APROBATORIO.

ATENTAMENTE



Mtra. Beatriz Utrilla Sarmiento

Santiago de Querétaro, Qro., 14 de Febrero 2017

H. CONSEJO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PRESENTE

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he revisado el trabajo de Tesis Titulado "El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: 'ponte abusado...' Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Idelfonso Tultepec", presentado por la alumna Xochiquetzal Rodríguez Aguirre, con número de expediente 179261, para optar por el grado de Licenciada en Antropología.

Considero que reúne los requisitos para proceder a su presentación, por lo que extiendo mi VOTO APROBATORIO.

ATENTAMENTE



Mtro. José Antonio Mac Gregor Campuzano

Querétaro, Qro., a 15 de febrero de 2017

**H. CONSEJO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PRESENTE**

Por medio de la presente hago de su conocimiento que he revisado el trabajo de tesis titulado: “El tecolote se posó en la piedra y, entonces, me dijo: ‘ponte abusado...’ Representaciones de la muerte en la cosmovisión otomí, San Ildefonso Tultepec”, presentado por la alumna Xochiquetzal Rodríguez Aguirre, con número de expediente 17926, para optar por el grado de Licenciada en Antropología.

Considero que reúne los requisitos para su presentación, por lo que extiendo mi VOTO APROBATORIO.

ATENTAMENTE



Dra. Imelda Aguirre Mendoza

RESUMEN

En este proyecto de investigación se plantea una exploración sobre las representaciones en torno a la noción de muerte de la cultura otomí de la comunidad de San Idefonso Tultepec de Amealco, Querétaro. Para ello, se realizó una investigación desde los postulados de la Antropología de la Muerte mediante diversas aproximaciones etnográficas tales como entrevistas, observaciones, la elaboración de un taller y la fiesta conmemorativa a los muertos.

La muerte juega un papel fundamental dentro de la vida de cada sujeto y sociedad. Estudiarla desde una perspectiva antropología brinda una mayor comprensión del ser humano y su relación con la vida, la naturaleza, la cultura así como de sus transformaciones, re significaciones, adaptaciones. Además, que indica perspectivas simbólicas de la necesidad de trascenderla en la búsqueda de caminos que guíen hacia otros mundos para inmortalizarse.

De tal modo, se rescatan algunas constantes culturales en la problemática asociadas a pensar la muerte como su consciencia, sus representaciones imaginarias, rituales y cultos, asociados a ellas.

Así, en la cosmovisión otomí las representaciones de la muerte se manifiestan en varios aspectos de su vida cotidiana. Esto posibilita una manera de dilucidar la función de la noción de la muerte para la cultura otomí en sus creencias, tradiciones, actitudes y en la cultura material que se enmarcan dentro de un contexto histórico, espacial y etnográfico.

(Palabras clave: muerte, representaciones, cosmovisión otomí, antropología de la muerte)

SUMMARY

This research project is an exploration of the representation around the notion of death in the otomi culture in the town of San Ildefonso Tultepec, Amealco, Queretaro. This investigation is made from the postulates of the Anthropology of Death, through various ethnographic approaches, such as interviews, observations, a workshop and a celebration of the dead.

Death plays a fundamental role in the life of each person and society. Studying it from an anthropological perspective provides greater understanding of the human condition and its relation with life, nature and culture as well as its transformations, re-significations, adaptations. In addition, it indicates symbolic perspectives of the need to transcend it in the search for roads to the worlds of transcendence and immortality.

In this way, some cultural constants in the problematic associated with thinking about death as their consciousness, their imaginary representations, rituals and cults, associated with them, are rescued.

Thus, in the otomi worldview, representations of death are manifested in various aspects of daily life. This enables a way of elucidating the function of the notion of death for the otomi culture in its beliefs, traditions, attitudes and material culture that are framed within a historical, spatial and ethnographic context.

(Keys words: death, representations, otomi worldview, Anthropology of Death)

Agradecimientos

En primer lugar, el más valioso agradecimiento es para los habitantes de la comunidad de San Ildefonso Tultepec, quienes me brindaron su generosa hospitalidad, confianza y, aún más importante, la apertura que sostuvieron para compartirme sus saberes y experiencias a través de estos encuentros y diálogos. Así, también, como a los alumnos del Instituto Intercultural Nõño por el espacio y confianza dados.

De igual modo, extendo mi infinita gratitud a los sínodos por sus aportaciones, y en especial a la Mtra. Asucena Rivera, a quien reconozco como una gran admirable persona y académica, por su extraordinaria paciencia, consejo y conocimiento, que además se aventuró, al igual que yo, sobre los retos y descubrimientos que conlleva explorar otras perspectivas epistemológicas.

En este camino al conocimiento, doy parte de la gratificación a los coordinadores del Seminario Permanente de Antropología de la Muerte, ya que significó un ambiente de indagaciones, curiosidades y aperturas a diferentes perspectivas disciplinarias, lo que me ayudó copiosamente a asentar y desarrollar mis propias ideas y considerar otras; además de ser un ambiente valioso de conocimiento.

De la misma forma, hacer un reconocimiento los coordinadores del Diplomado en Tanatología de la consultora CEITADEHQ, por el acompañamiento y el apoyo brindado desde el ámbito personal como profesional. Precisamente, también reflexionando el aspecto tanatológico dentro de mis planteamientos de investigación.

Con el mismo aprecio, mencionar el acompañamiento de parte de mi familia y amistades, de aquellos que compartieron mis inquietudes, retroalimentaron y discutieron mis inquietudes y reflexiones en este tema, además de su comprensión y apoyo moral en los trances de este trayecto.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
Capítulo I. Mirada hacia una Antropología de la Muerte	16
1.1 Propuesta para una utilización de la antropología de la muerte	17
1.2 ¿Qué es la muerte?	23
1.3 ¿Qué es la representación?	26
1.4 Tipología de la muerte	28
1.5 Concientización de la idea de muerte	30
1.6 Implicaciones rituales de la muerte en la cosmovisión	35
1.7 Rituales funerarios mesoamericanos	36
Capítulo II. Cosmovisión y praxis ritual de la muerte entre los otomíes de San Ildefonso Tultepec	45
2.1 San Ildefonso, una comunidad otomí	46
2.2 Aproximación a la cosmovisión otomí en la época prehispánica	65
2.3 Estratificación del más allá del otomí	69
2.3.1 Pisos celestes	69
2.3.2 Tipos de ánimas	72
2.4 Culto a los muertos y antepasados	77
2.5 Formas de morir en San Ildefonso Tultepec	84
2.6 Rituales Funerarios	89
2.6.1 El velorio (<i>ar thatsi</i>)	89
2.6.2 El entierro (<i>ar nt'ögi</i>)	91
2.6.3 Novenario	94
2.6.4 Fiesta de Todos Santos y Fieles Difuntos	97
Capítulo III. Vivir y representar la muerte en San Ildefonso Tultepec	111
3.1 Comportamiento y creencias frente a la muerte del otomí	112
3.1.1 De astros, animales, sueños y muerte	115
3.1.2 Representación de la muerte en el imaginario individual	118
3.2 Hacia una tipología de la muerte en el contexto otomí	120
Conclusiones	131
Bibliografía	1355

INTRODUCCIÓN

La muerte está presente en la cotidianidad más de lo que uno cree; se encuentra en nuestras relaciones sociales, en refranes, metáforas, el arte, las noticias del día a día, el lenguaje, etcétera. A veces, no la pensamos como parte de nosotros y nuestra condición humana hasta que enfrentamos un suceso abrupto que sacude violentamente nuestro estado mental para traer a la realidad aquello que con esmero ignorábamos en un principio. Para comprender más al respecto, vale pensar el concepto de muerte.

El concepto de muerte no es una definición única ni estandarizada para todos los seres humanos; se diferencia en cuanto a la experiencia de cada persona, pues habrá diferentes maneras de concebir la muerte que se registran en las costumbres y prácticas de los pueblos a lo largo de la historia.

La muerte figura en una constante problemática para el ser humano, despierta la mente curiosa y creativa, más no deja de evocar terror, desconcierto y misterio. La muerte es polémica y ambivalente; se encuentra en el orden y en el caos; es metafísica pero también un acontecimiento. Sin embargo, la muerte es un concepto que nunca se acaba y que constantemente nos fuerza a resignificar nuestras creencias y nuestro entorno.

En este sentido, partimos de que la muerte forma parte indisociable de la cultura y se manifiesta como una ventana que permite explorar aspectos significativos de la cosmovisión así como diversas prácticas sociales. Por ejemplo, a través del concepto de muerte podemos acercarnos a aspectos como la normativización de las conductas a partir de la construcción de imaginarios sobre el “más allá”, la regulación social que emerge de las prácticas asociadas al duelo y los funerales, la noción de “lugares de descanso”, la creación de oficios (sepulturero, lapidarios, embalsamadores, investigadores de homicidios, expertos religiosos relacionados con la muerte), negocios (funerarias) y mercados. Conformando de este modo referencias morales, políticas, geográficas y económicas vinculadas asociadas a la

muerte. Por tanto, la muerte se ubica como uno de los aspectos más importantes en el acontecer de la historia humana.

México es lugar privilegiado para apreciar lo anterior; particularmente para la mirada antropológica con énfasis en el aspecto rural, ya que nuestro país presenta un mosaico cultural que al conformarse de 68 etnias, posee ricos marcos de comprensión del mundo a través de creencias, cosmovisiones, narrativas, simbolismos y representaciones que muestran un enorme reto para la comprensión del fenómeno de la muerte. Éstas, a su vez, fundamentan prácticas, instituciones, contextos históricos y geográficos. En correspondencia, podrían mínimamente resaltarse 68 nociones de muerte que fundamentan costumbres funerarias y formas de duelo y luto. Por lo mismo, debido a que el “hombre como ser social y cultural ha desarrollado una gran cantidad de expresiones para enfrentar la muerte: la propia y la ajena; [sería, entonces] un anacronismo y un gran error el tratar de juzgar a partir de nuestros propios valores, costumbres y creencias el concepto de la muerte de una cultura ajena o de una civilización del pasado” (Blasco, 2010). En consecuencia, la comprensión de tales aspectos no es un asunto ocioso, sino que permite aproximarnos a una cultura a través de dicho aspecto capital para una comunidad.

Parte de esta diversidad la encontramos en el estado de Querétaro que a lo largo de su territorio contiene al menos tres grupos étnicos de arraigo ancestral como ocurre con los otomíes, otomí-chichimecas y pames, ubicados en la parte sur, centro y norte de la entidad respectivamente¹. Para la presente investigación se eligió la comunidad de San Ildefonso Tultepec del Municipio de Amealco en el estado de Querétaro, habitada por el grupo ñãñho u otomí.

En este lugar la población se ha distinguido por sus arraigadas tradiciones asociadas a la muerte como sucede con el culto a los antepasados y los difuntos, sus rituales agrícolas y la pervivencia de su lengua madre; ello se puede constatar en el ciclo del calendario ritual de la comunidad. No obstante, también han atravesado por cambios

¹ Para ver detalles sobre el perfil sociodemográfico de la presencia étnica en el Estado de Querétaro, véase López Ugalde 2014.

sociales, culturales y económicos reflejados en la praxis de sus tradiciones, en la organización familiar y social. Dichos cambios se perfilan, sutilmente, en la noción de muerte. La muerte en San Ildefonso Tultepec también está presente en las fiestas, el culto a los muertos de las capillas-oratorio, los cuadros de ánimas, la adquisición del féretro como objeto de consumo y demanda en la población o las conversiones religiosas que han impactado de manera significativa en las relaciones sociales. Por último, la notoria violencia que se vive dentro de la comunidad, la cual provoca lamentables decesos también se convierte en uno de los elementos determinantes en la transformación de la noción de la muerte.

Para comprender estos aspectos, hay que contemplar que estas poblaciones otomíes no son comunidades aisladas o incomunicadas. Los ñãñho u otomíes están en constante interacción con personas ajenas a la comunidad, pues son poblaciones migrantes y en los últimos años su territorio está habitado por inmigrantes de diferentes lugares del centro del país. En tal sentido, se trata de comunidades que frente a los contextos sociales actuales se muestran oscilantes y cambiantes, principalmente, entre lo tradicional y lo moderno. Es decir, la presente lectura se realiza en una comunidad viva y que, por tanto, ha sido susceptible a modificaciones y aperturas dentro de su cultura, demostrando una vez más que la cultura es dinámica. Así, a lo largo de estas páginas se resaltan, por una parte, las manifestaciones, expresiones y transformaciones de la muerte a través de sus costumbres funerarias y, por otra, la comprensión de la muerte, bajo una serie de cambios sociales entre la muerte y el morir.

De acuerdo con lo anterior, la problemática a estudiar parte del enfoque de la Antropología de la Muerte enfatizando la construcción de una noción de la muerte, la muerte humana, la conciencia de la muerte y la importancia de los rituales funerarios para la cultura. Ello realizado a partir de la relevancia de las representaciones de la muerte en la cosmovisión de los otomíes de San Ildefonso Tultepec. Semejante situación se ha podido apreciar al indagar interpretaciones recientes de la muerte, especialmente entre los habitantes jóvenes y adultos de San Ildefonso Tultepec, así

como con otros interlocutores que se han desempeñado por ocupar cargos importantes dentro de la organización socio-religiosa local.

El interés que se ha mostrado por hacer de la muerte un objeto de estudio parte de la misma antropología como menciona Aguilera (2009); la antropología estudia la cultura desde su unidad fundamental que es el ser humano, y la muerte es “un fenómeno pluridimensional inherente al hombre” (Aguilera, 2009: 2). A partir de lo anterior, la muerte se establece como límite antropológico, por ser una condición que compone, preocupa e interpreta el ser humano no sólo en sus reflexiones sino que está plasmada en diferentes prácticas rituales y simbolismos, se incorpora como un elemento en las narrativas cosmológicas, más allá de la dicotomía vida/muerte, finito/infinito, mortalidad/inmortalidad de la vida, donde la vida no precisamente es el origen del ser humano, ni la muerte el fin.

Por ello, una porción de la disciplina antropológica ha guiado sus esfuerzos hacia la construcción de esta rama denominada Antropología de la Muerte. Su aparición es relativamente reciente, ésta empieza a finales del siglo XX con la propuesta del antropólogo francés Louis Vincent-Thomas (1975). Sin embargo, anterior a él existieron importantes trabajos etnográficos referentes a creencias y prácticas mortuorias, así como a los rituales funerarios que pueden tomarse como antecedente para la obra del investigador francés. Partiendo de ello, encontramos gran cantidad de colaboraciones de antropólogos quienes abordan el tema como Frazer (1919), Malinowski (1922), Tylor (1987), Hertz (1978), Van Gennep (1960), Durkheim (1992), y Levi-Strauss (1958). Por otro lado, se realizaron algunos trabajos críticos sobre el carácter sociológico e histórico respecto a la muerte dedicados al pensamiento, comportamientos y sus representaciones en la sociedad occidental entre los que sobresalen Ariès (1975 y 1977), Vovelle (1983), Elias (1987), Ziegler (1976) y Morin (2003).

La representación se anuncia como un sistema organizado de conocimientos mediante una actividad cognoscitiva por la cual el humano hace inteligible la realidad física y social, pero, además le permite dotar de significado aquello que se presenta

de forma abstracta. En este contexto, la pregunta de investigación es: ¿de qué manera, la idea de la muerte se representa dentro de la cosmovisión otomí de San Ildefonso Tultepec?

Para aclarar esta interrogante parto del siguiente planteamiento hipotético: las comunidades han incorporado su concepto de la muerte en su cultura y cosmovisión a través de la religión, los mitos, el culto a los difuntos, las obligaciones con sus muertos, los rituales funerarios, el duelo, etcétera. Sin embargo, en la vida cotidiana de los otomíes (y en general, de las personas) existen diferentes formas de ver, sentir y vivir la muerte, más allá de la comprensión física/natural o tradicional.

Al mismo tiempo, se usa la representación como un recurso, necesidad o medio del humano para hacer tangible aquello que se presenta como inaprensible. Las representaciones se encuentran determinadas por la construcción simbólica dentro de ciertos referentes culturales. Para construir las representaciones de la muerte, los sujetos de una sociedad, recurren a la cosmovisión, las transformaciones sociales, históricas y políticas además de los recursos naturales presentes en la cotidianidad de los individuos.

Consecuente con lo anterior, se propone como objetivo general, determinar aquellos elementos materiales y simbólicos asociados a la representación de la muerte, los muertos y el morir dentro de la cosmovisión de los otomíes de San Ildefonso Tultepec, para acercarme a ello, seguiré los siguientes objetivos específicos:

- Identificar las diferentes situaciones en que los miembros de la comunidad de San Ildefonso Tultepec reconocen formas o asociaciones de representaciones de la muerte en su vida cotidiana, relaciones sociales y costumbres dentro de su comunidad.
- Describir los ritos y costumbres funerarias de la comunidad otomí su interacción con elementos mortuorios y con los muertos.
- Recabar testimonios de los miembros de la comunidad acerca de su concepción de la muerte y los muertos así como las transformaciones que

ellos han percibido en los últimos años y con qué motivos asocian dichas transformaciones.

Antecedentes del tema

¿Cuáles serían los primeros pasos para incursionar sobre una Antropología de la Muerte? Respecto a una línea del tiempo forzosamente se le debe dicho término al antropólogo francés Louis Vincent Thomas (1922 –1994) ya que propuso profundizar tanto en la muerte, como el problema ontológico del ser humano; de esta manera, la muerte es vista como una unidad universal que se muestra desemejante en su representación cosmológica, ideológica y cultural a lo largo historia de la humanidad.

Pero antes, ¿por qué se pensó que esto debería ser una tarea que le compete a la antropología?, como se mencionará más adelante en la presentación del marco teórico, Thomas sostiene que:

La antropología quiere ser la ciencia del hombre por excelencia, que busca las leyes universales del pensamiento y de la sociedad, tomando en cuenta las diferencias espacio-temporales, con el fin de justificarlas tratando de reducirlas a modelos universales y abstractos, a esquemas explicativos lo más generales que sea posible, sin descuidar por ello lo más que se pueda la referencia al mundo no humano. (1983: 11).

Paulino & Jaimes (2015) en su ponencia *Antropología de la muerte. Visión de un chamán urbano*² resaltaron la postura en que se estudia la muerte que sería dentro de un binomio cuerpo-mente; a partir de ello, en los últimos años, se interpreta la muerte más como una enfermedad que como cualquier otra que padece el cuerpo y que deteriora el cerebro. Sin embargo, la ciencia médica queda incapacitada para definir la muerte cuando existe ausencia de las funciones del cuerpo habiendo aún, señales de actividad en el cerebro, como el caso de la muerte encefálica. Este tipo

² En el XII Coloquio Internacional de Antropología de la Muerte, noviembre del 2015 en el Museo Nacional de Antropología e Historia.

de casos, donde no se puede determinar la muerte, son los que escapan de las ciencias exactas o duras.

En este tenor, uno de los méritos desde la antropología es la posibilidad de visualizar al ser humano en una unidad holística de cuerpo-mente-espíritu en un enfoque intercultural, en el que cada elemento cumple funciones diferentes y la muerte. Se podría afirmar que la Antropología de la Muerte, como subdisciplina, estudia la muerte del ser humano a través las diferentes perspectivas culturales y científicas que se enmarcan en un tiempo y espacio determinado, cuyas representaciones están en constante transformación e interacción con otras realidades sociales, políticas, económicas y culturales. Ello permitirá establecer una idea cercana a las formas de pensamientos, concepción de la vida y adaptabilidad de diferentes grupos socioculturales.

La herencia histórica, teórica y conceptual que posee la Antropología de la Muerte se presenta un breve panorama en el ensayo de Jiménez Villalba (2012), "*Morir entre los vivos, vivir entre los muertos*", el cual nos habla de las inquietudes que se comienzan a vislumbrar en el ser humano. El autor recupera diferentes posturas filosóficas occidentales (como la hegeliana, nietzscheana y heideggeriana) hasta llegar a las primeras aproximaciones en cuanto a relatos sobre la muerte y los rituales funerarios recabados por los cronistas de las antiguas creencias y costumbres de la cosmovisión prehispánica; tal es el caso de Fray Bernardino de Sahagún (1569) en *Historia general de las cosas de la Nueva España*; Diego de Landa (1566) con su *Relación de las cosas de Yucatán*; Fray Diego Durán (1581) con *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*; José de Acosta (1590) *Historia natural y moral de las Indias, en que se trata las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas (sic) y los ritos y ceremonias, leyes, gobierno y guerras de los indios*, por mencionar algunos, sin embargo, la lista se extiende a cronistas que estuvieron en la región sudamericana.

Otro gran momento importante para la Antropología de la muerte surge en el siglo XIX y siglo XX con los estudios antropológicos y arqueológicos sobre las regiones

antiguas y primitivas: “las misiones arqueológicas de británicos, franceses, alemanes, etc., realizadas fundamentalmente en contextos funerarios de las antiguas civilizaciones del Mediterráneo, Egipto y Próximo Oriente, dieron un gran impulso a los estudios sobre la muerte” (Jiménez, 2012: 33). Si bien, tales estudios no se centraron específicamente en la muerte, sí detallaron la importancia e integración que tenía este concepto en toda la vida ritual y organización social del grupo. En este tenor, aspectos como el parentesco, los nacimientos, las instituciones, la sexualidad y la muerte se encuentran íntimamente entretejidos en la investigación etnográfica de trabajos como los de Morgan (1881), Radcliffe-Brown (1952), Evans-Pritchard (1965) y Turner (1980).

Ahora bien, ¿cuál es la aportación o interés de llevar esta subdisciplina al terreno de investigación en México? De acuerdo con Claudio Lomnitz (2006), la muerte es percibida como un tótem nacional. Dicho autor, infiere este asunto apoyado en la propuesta del poeta surrealista Juan Larrea que definía a los tótems como “aquellos símbolos tutelares que representaban al antepasado ataviado de todo el grupo” (2006: 23). Debido a ello, puede cuestionarse si la muerte debe ser vista como un símbolo de afinidad y protección. Una respuesta se encuentra en el arraigado culto de la muerte que es un rasgo cultural de gran antigüedad y autenticidad en las culturas mexicanas.

Lomnitz, también explica una coyuntura histórica que surgió como secuela de la revolución mexicana; fue un momento importante en la reconstrucción y la búsqueda de una identidad nacional, donde tuvieron un papel destacable artistas e intelectuales como Diego Rivera, Clemente Orozco, O’Higgins, Octavio Paz, Paul Westheim. Este grupo de artistas e intelectuales retomó las antiguas imágenes como “el sacrificio azteca, la hilera de calaveras azteca y la vida y la muerte como pareja caprichosa- y encontró en ellas, y en su elaboración ritual donde los ‘días de muertos’ una fuente de orgullo y un proyecto para la revolución modernista de México” (ibídem: 42). En tal contexto, las ideas de este grupo fueron nutridas por un ambiente violento y muy

sangriento explicable mediante la influencia de protestas sociales e injusticias que se vivieron durante la Revolución.

Finalmente, Lomnitz añade que, en el caso mexicano, las diferentes interpretaciones y actitudes frente a la muerte son sumamente excepcionales. Por un lado, “la peculiaridad del culto a la muerte se hace evidente en cuanto se comprende que lo que no está en juego no es la sublimación de la muerte estoica, sino la nacionalización de la familiaridad juguetona y la cercanía con la muerte” (Ibídem: 34). Semejante situación puede apreciarse en los rituales fúnebres indígenas como la llorada del hueso, las calaveras literarias, los dulces de azúcar o las artesanías que tienen como fin incorporar a la muerte a través de varios colores y ropajes, realizadas mediante tareas y oficios cotidianos. Por otro, el citado autor señala que “las actitudes mexicanas hacia la muerte son ejemplos peculiarmente poderosos de hibridación o mestizaje cultural, un área de la vida en que la cultura indígena y popular ha envuelto y transformado la cultura del colonizador” (Ibídem: 39). Debido a lo anterior, el culto y adoración de la muerte en nuestro país, así como su recurrencia, los diversos matices y prácticas que manifiesta ha generado una gran cantidad de atención hacia cómo comprendemos, entendemos, actuamos según la muerte y la manera en que nos transforma.

Existe, pues, una larga tradición en la historia y la antropología en cuanto al estudio de las costumbres fúnebres en nuestro país, que no sólo remite al pasado prehispánico. Por lo mismo, uno de los precedentes para trabajar la Antropología de la Muerte en México serían las considerables etnografías que analizan al culto a los ancestros desde épocas prehispánicas. Otro tanto podría decirse de la muy tradicional y llamativa fiesta de ‘Día de Muertos’ o Todos los Santos y Files Difuntos, aunque esta última destaca más su valor por el aspecto de patrimonio cultural inmaterial; respecto a ello, sobresalen las exhaustivas investigaciones de Alfredo López Austin, Eduardo Matos Moctezuma, Miguel León-Portilla, Patrick Johansson, Good Catherine, Johanna Broda en la cosmovisión nahua y Alberto Ruz Lhuillier con la cultura maya.

En lo que respecta a los periodos coloniales o novohispánicos, también existen nuevas interpretaciones sobre la muerte. La obra *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España* de María de los Ángeles Rodríguez (2001) describe la adquisición de un modelo cristiano de muerte mediante la inclusión de elementos como lo macabro, la carroza fúnebre, los panteones, la bula de difuntos, las mortajas y la individualización de la muerte. Este último aspecto tuvo un carácter especial para la iglesia católica, ya que se usó la muerte como un arma de control social: “no importaba tanto la forma de morir [aspecto esencial en la cosmovisión prehispánica] sino la conducta del sacrificio y castigo que se debería seguir a lo largo de la vida, para ganarse la gloria eterna” (Rodríguez, 2001: 19). Dicho aspecto fue controversial frente al antiguo pensamiento prehispánico, pues éste no le daba demasiada importancia al cielo y al infierno sino, más bien, al dios, como una figura un tanto caprichosa que decidía sobre la vida y el devenir de las personas. Pese a los cambios en la percepción y ritualidad con que se celebran las costumbres funerarias debe reconocerse que, en la actualidad, persisten elementos simbólicos que remiten a la cosmovisión mesoamericana³ de las etnias de México, sobre todo en la concepción del ánima y del cuerpo. Sin embargo, las transformaciones e interpretaciones constantes que atraviesan tales perspectivas pueden apreciarse en la obra *La muerte en el imaginario del México profundo* de Alma Barbosa Sánchez (2010) que vendría a presentar uno de los trabajos etnográficos más extensos sobre la cultura funeraria en el país a partir de sus prácticas rituales, haciendo hincapié tanto en lo intangible como lo tangible del humano, es decir espíritu y cuerpo.

Dentro de las culturas que estudia Barbosa se encuentra los tlapanecas de Guerrero, mixtecos de Oaxaca, tzeltales y mames de Chiapas, otomíes de Hidalgo además de los mayas y rarámuri. De acuerdo con la autora, en estas poblaciones todavía se reproducen “los postulados mesoamericanos de la dualidad vida/muerte y de la dualidad cuerpo/anima, como procesos complementarios y dialecticos, al escenificar la retroalimentación entre vida y muerte, a partir del intercambio simbólico con los

³ Área que comprende la mayor parte del Centro y Sur de México, Guatemala, Honduras británica y partes de Honduras y El Salvador (Barfield: 107).

difuntos mediante las ofrendas” (Barbosa, 2010: 47) que proveían el sentido y orden de la vida/muerte en el cosmos original.

En la mayoría de las costumbres funerarias de México, la esencia de la entidad anímica permanece un cierto periodo de tiempo en el lugar donde la persona residía antes de iniciar su viaje al mundo sobrenatural; lo que para los deudos significa una especie de purificación y vigilia del ánima cuya duración es de nueve días (Barbosa, 2010). Después del entierro del difunto se “tiende una cruz” de cal, arena o ceniza que deberá enterrarse en el panteón al finalizar el novenario. “Para los actores rituales, la presencia sobrenatural del difunto está dada por su *sombra* que reposa en el signo de la cruz como cuerpo simbólico que le sirve de albergue y protección” (Ibídem: 95). En este ritual, la cruz de cal, arena o flores es una alegoría del cuerpo que se convierte en polvo o cenizas y que, al levantarse, será reintegrado a la tierra.

Todo lo anterior, además de presentar cierta pervivencia de algunos símbolos y significaciones de los pueblos originarios, muestra la relación que éstos asumían respecto a la relación entre la tierra y la muerte, propia de la cosmovisión mesoamericana.

Por último, dentro de la subdisciplina de la Antropología de la Muerte cabe resaltar los aportes del antropólogo Erik Mendoza Luján, autor de artículos científicos como *Que viva el Día de Muertos. Rituales que hay que vivir en torno a la muerte* (2006), *Día de muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento* (2005) y *Epistemología de la muerte. Propuesta para una teoría Tanantropológica* (2009). En el último, puntualiza la particularidad de un estudio de carácter transdisciplinario, es decir de una “importación de conceptos de otras ciencias y/o disciplinas constituidas para ser trabajados y transformados (adecuados) por las necesidades íntimas del desarrollo del conocimiento de la ciencia y/o disciplina importadora” (Mendoza, 2009: 9). Gracias a ello, articula conceptos que le permiten estudiar su objeto de conocimiento desde “marcos teóricos-metodológicos transdisciplinarios, [que faciliten una] retroalimentación, intercambio e interacción de las diferentes disciplinas y/o ciencias” (Ibídem: 10). Esto implica una ligera crítica

hacia estudios como la osteología, somatología o de la antropología física, pues no necesariamente permiten profundizar el concepto de la muerte. Por el contrario, puede perderse la perspectiva del objeto de estudio, asumiendo sólo la parte material o física.

Si bien la revisión expuesta sobre la Antropología de la Muerte fue breve, debe de asumirse como un acercamiento mínimo pero básico, para incursionar en esta perspectiva y ofrecer orientaciones sobre la manera en que abordaré la muerte en la población elegida: los otomíes de San Ildefonso. En el capítulo 2, destacaré los antecedentes de estudios realizados en la zona de estudio vinculados con la temática de la muerte.

Metodología

Este trabajo se nutre de tres estancias de campo realizadas entre el año 2013 al 2015. Se tomó como primera referencia la celebración de Todos los Santos y Fieles Difuntos por considerarse que era el contexto propicio para observar las representaciones de muerte y hablar con las personas sobre tal tópico presente, en primera instancia, en la práctica ritual. Para la primera etapa se aplicaron herramientas etnográficas como las entrevistas a profundidad semi-estructuradas dirigidas a integrantes de la comunidad otomí de San Ildefonso Tultepec en general y a especialistas rituales.

En esta primera etapa (2013) se programaron dos estancias de campo en la comunidad de San Ildefonso Tultepec en las cuales se exploró la comunidad y se aplicaron las entrevistas descritas. Durante la segunda estancia de campo, se contempló nuevamente la Fiesta de Todos Santos y Fieles Difuntos (2015) además que se realizaron recorridos en los panteones, encuentros entre las escuelas y, en la medida de lo posible, los hogares de las familias.

Dichas exploraciones y observaciones directas tuvieron como finalidad conocer a la comunidad, los espacios principales de interacción entre las personas con rituales funerarios, así como identificar los distintos momentos de la vida cotidiana que

hacían alusión a sus formas de representar la muerte y el morir. Además permitió establecer vínculos con diferentes interlocutores claves dentro de la comunidad para la aplicación de las entrevistas como cantores, cargueros, cargueras, músicos, ancianas y ancianos, jóvenes o rezanderos.

En la tercera etapa (2015) uno de los ejercicios detonadores fue la realización de un grupo focal con alumnos de entre 18 y 22 años del Instituto Intercultural Nõñho con el objetivo de que pudieran expresar sus nociones acerca de la muerte, así como representarla a partir de su percepción personal, herencia familiar y comuna. En este ejercicio, se identificó la importancia de la adscripción religiosa, así como el género y la edad de quienes compartieron sus diferentes ideas, experiencias y sueños acerca de la muerte.

A la par de los periodos de investigación, se realizó un trabajo de gabinete y consulta bibliográfica para la estructuración de esta investigación. Ello implicó la elaboración de un marco teórico que estuvo en constantes transformaciones y el análisis de datos tanto etnográficos como de otras disciplinas, así como la interpretación de ellos. Semejante revisión bibliográfica se hizo en distintos puntos de consulta empezando por la Biblioteca Juan Rulfo de la Comisión Nacional para el Desarrollo para los Pueblos Indígenas (CDI) en la Ciudad de México, la cual posee un vasto y amplio repertorio para la consulta de material etnográfico de las costumbres funerarias en México además de proporcionar valioso material audiovisual. Por otra parte, se consultó la biblioteca del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y, en menor medida, el acervo bibliográfico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, todos ellos, recintos ubicados en la Ciudad de México.

Igualmente, tuve la oportunidad de participar como asistente en el Seminario Permanente de Antropología de la Muerte del INAH, Ciudad de México que, además permitirme presentar ponencias en el Coloquio Internacional de Antropología de la Muerte, me proporcionó formación y orientación para abordar el tema. Estos ejercicios de trabajo me ayudaron no sólo a expresar y concretizar algunas ideas dispersas en esta investigación sino que, por la diversidad de temas y perspectivas

disciplinarias (como filosóficas, arqueológicas, antropología física y antropológicas) abrieron más mi panorama sobre la importancia del estudio de la muerte para las ciencias sociales.

Por último, y a un nivel un tanto personal, mi colaboración e integración como antropóloga al equipo del Centro de Estudios e Investigación en Tanatológica Antropológica y Desarrollo Humano de Querétaro (CEITADEHQ) resultó una experiencia enriquecedora aun cuando se trabajó desde una postura más cercana a la tanatología, pero posibilitó un mayor entendimiento de los efectos de la muerte en la vida de los dolientes.

Otro aporte significativo en la revisión bibliográfica fue la búsqueda de investigaciones sobre los roles de género y salud reproductiva en la comunidad de San Idefonso Tultepec. Respecto a ellos se destacan dos investigaciones pertinentes sobre las relaciones erótico-afectivas, y violencia en la comunidad. El diagnóstico titulado *El abuso sexual y su relación con los suicidios de niñas, niños y adolescentes indígenas de Amealco* a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el Instituto Queretano de las Mujeres (IQM) y la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) en el año 2014. De igual forma, se revisó la tesis de maestría en Salud Pública, *Factores condicionantes de la muerte materna en la zona indígena de Amealco, Estado de Querétaro del 2000 al 2005* de M.C. Javier Vega Terrazas (2013) de la UAQ. Estos dos trabajos presentan una contribución al tema debido a la profundización sobre circunstancias de mortalidad en la realidad social de dicha comunidad vista desde la perspectiva de sanidad.

Así, la construcción de esta tesis de investigación se presenta de la siguiente manera. El Capítulo I. *Fenomenología de la Muerte* tiene como propósito indagar acerca de la construcción de una definición de muerte y de las dimensiones de representación de la misma. Esto debido a que se asume que no hay como tal una sola forma de muerte, pues existen diversos tipos a los cuales estamos ligados, tomando como referencia directa los aportes de V. Thomas. Por otra parte, también

se hace interés antropológico describir cómo el ser humano expresa el concepto de muerte en su cosmogonía y en la praxis ritual.

En el Capítulo II. *En el devenir hacia el destino, la praxis ritual de la muerte entre los otomíes de San Ildefonso Tultepec*. Este capítulo está conformado por la descripción etnográfica de la comunidad. Seguido del segundo apartado denominado *Aproximaciones de la cosmovisión otomí en la época prehispánica* que retoma una introducción a los antiguos rituales funerarios. En tercera instancia, se habla de la *Estratificación del más allá otomí*, que realiza una aproximación hacia el tema de cosmovisión y destino final de las ánimas en el ámbito contemporáneo. El tercer apartado, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes de San Ildefonso* es una descripción de los rituales funerarios y los rituales de recordatorio de los muertos.

El Capítulo III. *Vivir y representar la muerte en san Ildefonso Tultepec*; está comprendido de igual manera por dos subtemas: el primero compete a *Comportamiento y actitudes frente a la muerte del otomí* y la segunda parte *Tipología de la muerte en el contexto otomí*, en los cuales se abordan las formas de expresar la aflicción sobre la muerte del otro, la representación de la muerte a través de los recursos simbólicos y naturales y por último, las diferentes formas de morir dentro de la comunidad en contextos sociales actuales. Finalmente, se encuentra el apartado de cierre, con algunas conclusiones preliminares a las que se llegó con la presente investigación.

Capítulo I. Mirada hacia una Antropología de la Muerte

El ser pensó su muerte y se volvió humano.

Greta Rivara

La muerte forma parte de la cultura, está presente en la mayoría de las relaciones sociales y ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales dentro de la cotidianidad. De acuerdo a lo que significa la muerte para el individuo y al colectivo, determinará el sentido que desarrollará como parte de la cultura.

De manera genérica, existen, por lo menos dos posibles interpretaciones de la muerte: la primera como un proceso lineal: nacimiento-desarrollo-reproducción-muerte del individuo-biológico o del individuo-especie, en el cual la muerte es el término, el fin y la nada. El segundo, se comprende como parte de un ciclo vida/muerte, donde la muerte es otra etapa en el proceso del individuo-espíritu (ya que los muertos cumplen una función social para los vivos) y posibilita la continuidad y trascendencia en el orden de la naturaleza, del cosmos y de la sociedad.

De esta manera, en algunas comunidades indígenas que en el desarrollo de su historia se caracterizan por un sincretismo cultural, la muerte puede funcionar como concepto ambivalente cuando, debido a factores económicos y sociales, logran conservar una idea de la muerte-ciclo mediante el culto a los difuntos. Sin embargo, se presentan influencias externas a la comunidad o, por así decirlo “científica” que visualiza a la muerte como una enfermedad, amenaza y peligro (por ejemplo en la medicina). Otro tanto puede decirse de la intervención de otras religiones como el movimiento protestante que modifica las creencias en relación al momento final de la vida y la trascendencia humana. También encontramos el ámbito legal que ha tomado un papel importante en la administración de los espacios de los muertos, como ocurre con los panteones, ahora dirigidos por un juez que documenta mediante oficios, la muerte de una persona, añadiendo a ello los costos de dichos trámites,

que son un gasto extra para las familias a través del pago de uso de suelo dentro del panteón municipal y las actas de defunción, sólo por mencionar algunos casos. Ante ello, el propósito de la presente investigación buscará observar cómo estas diferentes nociones de la muerte interactúan y a su vez se transforman en la vida cotidiana de los otomíes: a partir de las siguientes categorías, lo biológico / cultural; individual / colectivo; tradicional / occidental.⁴

1.1 Propuesta para una utilización de la antropología de la muerte

El estudio de la muerte desde la antropología se apoya en las aportaciones realizadas por el antropólogo francés, Louis Vincent-Thomas⁵ (1994), quien se destaca por tres obras importantes: *La muerte, una lectura cultural* (1991), *El cadáver, de la biología a la antropología* (1990), y *Antropología de la muerte* (1983). Esencialmente en dichos trabajos resalta el intento por presentar las diferentes miradas donde se sitúa la muerte en la sociedad. Estas categorías que el autor describe incluyen lo social, psicológico, cultural y simbólico.

Cuando Vincent da a conocer la *tananthropología* (o sea Antropología de la Muerte) explica que ésta subdisciplina “debe ser necesariamente comparativa, pues busca la unidad del hombre en la diversidad; o mejor todavía, construye la universalidad a partir de las diferencias” (1983: 12). Sobresale la importancia de la pluridimensionalidad de la muerte ya que, no abarca únicamente las dimensiones del individuo, ni de lo biológico o lo cultural; contempla la forma en que se conjugan diferentes creencias de la muerte en un mismo territorio. A partir de eso, se habla de

⁴ Se usa la categoría de occidental como referencia las dinámicas económica y política de las ciudades.

⁵Vincent resalta en sus trabajos realizados por diversas investigaciones etnográficas en comunidades negro-africana de diferentes regiones como Bali. A partir de dichas investigaciones, Vincent las utiliza como punto de referencia para establecer un marco comparativo con relación a la cultura europea occidental.

realidades interculturales, multiculturales y transculturales, así como las influencias que pueden resultar de las aproximaciones o préstamos culturales entre ellas.

Es importante señalar que, dentro de la discusión de la tanaanthropología se presenta la discusión en la disociación de dos conceptos claves, la muerte y el morir. El primero, dentro de la unidad universal como fenómeno incuestionable de la naturaleza, y por el otro, el morir como la articulación de lo cultural, ritual, histórico y biográfico. Desde la perspectiva antropológica, el morir es el aspecto que mayor interés despierta para el ser humano. Junto con todo el dramatismo que acompaña el morir se encuentra una amplia diversidad cultural en las manifestaciones y actitudes que despierta dicho suceso. Manifestaciones y actitudes que podrían ser “naturales” pero cambian su sentido en un plano complementario, es decir, el plano de lo cultural.

En correspondencia con lo anterior, Vincent sostiene que el morir está conducido por el ritual ya que “reúne al muriente con sus allegados en un drama casi siempre compartido, que provoca ciertos comportamientos, fantasías y a veces, construcciones mentales altamente elaborados” (Vincent, 1983: 160). Sin embargo, el morir tiene una particularidad única, es que al drama no se le concibe de la misma manera, así como tampoco se le representa igual según los mismos modelos de pensamiento o culturales, es decir, que es diferente el morir para los miembros de un mismo colectivo no sólo por las circunstancias temporales, de espacio, de edad, de género sino porque la muerte se le vive de manera individual.

Por otro lado, el análisis particular de este hecho también fue abarcado por el historiador Philippe Ariés, quien figura notablemente dentro de las obras de Vincent. Asimismo reafirma que el acto de morir se comprende como una “ceremonia pública y organizada [...] por el propio moribundo, que la preside y conoce su protocolo [por un] orden [religioso] y consuetudinario a la vez” (Ariés, 2008: 26). De esta forma, es como se colectivizaba el destino final con la presencia del difunto.

Más adelante, Vincent advierte que para un mayor entendimiento sobre la muerte no sólo debe considerarse su inherencia a lo orgánico sino a todo aquello que es

trastocado en su dimensión temporal, que son más susceptibles a los estragos de la perennidad. De tal manera que, expresa el autor, hasta “las sociedades se desmoronan, los sistemas culturales y las etnias entran en decadencia, los objetos se desgastan convirtiéndose en residuos y ruinas” (Vincent, 1991: 12). Así es como comienza por adentrarse en la universalidad de la muerte.

Del mismo modo, otra categoría a enfatizar dentro de la obra de Vincent es el tema del *corte* o bien una “ruptura ontológica, intelectual y efectiva” (Vincent, 1983: 186). Entendido como la disgregación de un sujeto a su universo, luego los vivos, “los muertos y sus deudos [pueden ser] física y socialmente excluidos del mundo de los vivos” (Ibídem: 13). Esto quiere decir que, se aparta a un miembro del colectivo ya sea por quebrantar con las normas de conducta (por ejemplo en los tabús), cometer algún acto deshonesto para la familia, traicionar a una institución y por ello al colectivo, o bien, por no poder desarrollar funciones o roles dentro de la familia o sociedad; así es como al impío se le segrega al rechazarlo de la Iglesia, al insano recluido en un hospital, se abandona a la persona no productiva y los delincuentes son marginados.

El tema del *corte* ofrece la posibilidad de trazar otras ‘realidades’, por así llamarlas, mediante las cuales el individuo se desarticula de sus vínculos interpersonales, afectivos y sociales con los otros miembros de su grupo, sin que este haya pasado por la descomposición. En base a lo anterior, podríamos sugerir la existencia de fantasmas sociales, aquellos que caminan errantes entre los vivos causados por la segregación o marginación. No se les considera plenamente como vivos porque son despojados de sus potestades.

Además de eso, otro tema de gran interés se encuentra en la conducta del hombre frente a la muerte que ha servido para trazar un rumbo histórico de los estudios antropológicos porque expresa gran variedad de manifestaciones, sentimientos y pensamientos que se vieron plasmados en un conjunto de representaciones tales como los ritos, costumbres, creencias, iconografías y más. Vincent, a través de P. Ariés, profundiza en las actitudes de la sociedad europea occidental hacia el morir,

desde su punto de vista, existió un momento coyuntural en el que “dejó de reconocerse la importancia moral a la conducta del moribundo y las circunstancias de su muerte” (Ariés, 2008: 43). De acuerdo con el autor, tales circunstancias fueron motivadas por un miedo desmesurado y conductas indiferentes a través de las cuales se intentó alejar o rechazar la idea de la muerte, reprimiendo cualquier creencia vinculada a ello.

Autores como Nieto y Cardoso (2003), arguyen que “la cultura occidental parece diseñar sistemas que aíslan a la familia y a los amigos de las dimensiones personales de la muerte” (2003: 20). Por ejemplo, esto se encuentra en las normas de control y sanidad en los hospitales que so pretexto de controles de higiene y atención del moribundo se han encaminado a ser lugares de indiferencia, aislación y desatención y que han diseñado su capacidad e infraestructura para contener la muerte.⁶ Por lo tanto, el moribundo de ahora “es privado de su muerte, muerte solo, en el asilo o en el hospital, sin preparación psicológica” (Vincent, 1983: 9) que era concedida por el ritual colectivo.

En el pensamiento del hombre occidental al cual hace referencia genérica Vincent, se vive con el asecho de la muerte. Primero, porque el hombre occidental le otorga un papel importante a la individualización de sí mismo y del otro. Segundo, el hombre occidentalizado se desarrolla dentro de un cuadro social reducido, es decir la familia nuclear. En consecuencia la muerte sería la desdicha de la separación y el desamparo. Se vive la ausencia del otro como algo irremplazable o imposible, desembocando en graves traumatismos para el doliente.

Ocurriendo por el contrario, en las sociedades de tipo tradicional como las llama Vincent, las actitudes frente a la muerte se muestran como el esfuerzo de integrarla a su “sistema cultural, (conceptos, valores, ritos y creencias), situarla en partes, imitarla ritualmente en la iniciación, trascenderla gracias a un juego apropiado y complejo de

⁶ Aunque, irónicamente, al contener su esencia resurgen mitos, cuentos o historias anecdóticas de presencias espirituales o, bien cargas energéticas que llegan a ser inquietantes para algunas personas. Parece que no se puede ser totalmente secular a las emociones que provoca la muerte.

símbolos” (ibídem). Debido a lo anterior, se distingue una mejor compensación en el sentimiento de dolor de los individuos debido a mecanismos previos de compensación o de sustitución, por ejemplo la reencarnación total o parcial, real o simbólica.

Es válido cuestionar tal proposición de Vincent debido a que partimos de la idea de diversidad y no podemos asumir la generalización de las culturas o la ambivalencia “moderno y tradicional”. No obstante, tampoco podemos negar ciertas tendencias en la idea de muerte generadas a partir de la institucionalización de las prácticas mortuorias.

Haciendo referencia a otra de las aportaciones actuales para profundizar en la comprensión de dicha subdisciplina, hay que mencionar el ensayo de la antropóloga Analía C. Abt, “*El hombre ante la muerte. Una mirada antropológica*” (2006), dentro del cual es posible clarificar dos objetivos de su investigación, para ello: 1) Las implicaciones del cuerpo del difunto y 2) la construcción simbólica de la muerte. Dicho objetivos pueden aclararse del siguiente modo.

1.- Las **implicaciones del cuerpo del difunto**, inicia a partir del proceso ritual con el cuerpo como ‘objeto de cuidados concretos’, es decir, desde las velaciones, vigiliyas, inhumación, cremación, ofrendas o aprovisionamiento de alimentos conforme a disposiciones morales impuestas a los sobrevivientes determinados por la religión y la cultura (Abt, 2006).

En correspondencia con lo anterior, habría que agregar como aportación propia, el caso de las desapariciones, lo cual implica una situación contraproducente ya que, sin el cuerpo, existe una negación en la ratificación de la muerte de la persona, y en consecuencia, la imposibilidad de asignarle un espacio al cadáver y realizar la celebración ritual correspondiente. Mientras tanto, los deudos atraviesan una situación que requiere apoyo, comprensión y contención de sus parientes, amigos y

otros miembros de la colectividad; aquí corresponde el lugar del duelo⁷ y el luto, cuya función es expresar el dolor y la tristeza ante la pérdida además la reintegración de los deudos al tejido social. Por consiguiente, lo que conlleva la pérdida será siempre una alteración del estado anterior ya sea por la ausencia o cambio de una condición. Por lo mismo, al sujeto le resta restaurar el orden o reorganizarse de la manera que social y culturalmente ha aprendido.

2.- La **construcción simbólica de la muerte**; se refiere al fenómeno físico y sus remanentes como el cadáver, el esqueleto, huesos y las cenizas además de las creencias, experiencias y emociones (Abt, 2006: 5). En este caso, la muerte juega entre dos realidades, lo biológico y empírico frente a lo cultural y simbólico. Debido a que es indefinible la línea arbitraria que distingue la vida de la muerte, así como el momento en que los muertos se convierten en mensajeros y establecen puentes de comunicación con los vivos, es necesaria la recurrencia de los rituales, signos, objetos, imágenes y metáforas para marcar estas pautas y así darle dimensión a lo que parece abstracto.

En síntesis, la muerte se muestra como un acontecimiento natural e irrecusable. Es y será tema de las principales preocupaciones del ser humano, lo obliga a darle sentido a su vida y resignifica el mundo que le rodea, y en las reflexiones que levante el ser humano se verá así mismo re-pensado. Los principales misterios que evoca la muerte tienen que ver con “su origen, sus causas inmediatas, su significación, sus modalidades y consecuencias” (Vincent, 1983: 181). De esta manera, no importa cuánto se desgaste el hombre por rechazar o evitar pensar la muerte, tampoco los esfuerzos que este haga por secularizar sus creencias o actitudes frente a la muerte ya que estas, se verán en conflicto en el momento preciso del morir.

⁷ El duelo, según el psicólogo Robert Neimeyer, se entiende como un “proceso de ‘volver a aprender cómo es el mundo’, un mundo que la pérdida ha transformado para siempre” (2007: 72 y 73).

Por consiguiente, una de las aportaciones que hace Vincent en sus obras es enmarcar la función que tiene la muerte para la sociedad, dejando claro que la muerte transforma y reestructura la vida.

En seguida, corresponde hacer una explicación de lo que significaría la muerte, además de las características y tipología que la componen según Vincent. Entre estas mismas características se encuentra la conciencia sobre la muerte, como punto importante para la comprensión sobre la muerte o mejor dicho, sobre la comprensión de la muerte humana. Otro aspecto imprescindible que aquí se abarca es el aspecto ritual, ya que una de las principales vías para la representación de la muerte se encuentra en las manifestaciones rituales. Comprendemos entonces dos dimensiones importantes: la corpórea manifestada de manera clara en el tratamiento del cadáver y la social, ejemplificada en las prácticas y relaciones sociales emergentes a partir del acto de morir.

1.2 ¿Qué es la muerte?

Con respecto a lo que conlleva una significación de la muerte se entiende, para las ciencias médicas como aquello que “ocurre cuando hay un paro duradero de las funciones respiratorias, cardíacas y nerviosas” (Diccionario manual de medicina y salud: 1979: 215). En cambio Vincent, establece como muerte “la desaparición del individuo vivo y reducción a cero de su tensión energética, consiste en la detención completa y definitiva [...] de las funciones vitales” (1991: 21). Concentrando la privación de vida en el cerebro, corazón y pulmones, para determinar la defunción, los médicos buscan la ausencia de pulso o ritmo cardíaco, en algunas ocasiones, se llegó a colocar un pedazo de espejo debajo de la nariz buscando señales de respiración.

Según para Vincent la muerte queda delimitada por parámetros legales cuya finalidad tienen que ver con un sentido práctico de la utilidad del cuerpo o mejor dicho del cadáver, que corresponde propiamente a la “extracción de órganos, la

inhumación, y la cremación” (1991: 22), a lo que se incluirá también las actas de defunción. En este caso, solo se estaría hablado de la muerte biológica, que se establece como un parámetro para diferenciar la vida de la muerte.

Por ello, el autor ofrece ciertas características con las que comúnmente se puede identificar la muerte, el cual se muestra como **un hecho universal, cotidiano, natural, aleatorio y progresivo**. Es universal porque se manifiesta en todo aquello que está destinado a desaparecer. Es cotidiana porque es de lo que se habla, se escucha, se piensa y se dice de formas comunes y corrientes en el transcurso de la realidad de los individuos; es natural porque forma parte de los ciclos, del orden y del universo; es aleatoria porque es indeterminable y por último, es progresiva porque se muere por partes y por grados, aún en la muerte súbita (Vincent, 1991).

Por otra parte, lo que llama la atención de la muerte, más allá del sentido biológico, es esa capacidad transformadora y reordenadora para las sociedades y para el ser humano. Para el humano, las sociedades y las especies, la muerte ha implicado esa capacidad de adaptación, así afirma Vincent, “la muerte, [...] es lo que permite la supervivencia cotidiana [...] al asegurarle con su renovación cotidiana sus posibilidades de cambio” (1983: 7). De esa forma, el individuo, la sociedad y la especie se protegen de las agresiones y amenazas del ambiente y otros enemigos, se asegura la sobrevivencia a través de la reproducción, y su capacidad de adaptación como un proceso de selección natural.

No obstante, la muerte, también, es un agente que representa un quiebre o ruptura en la cotidianidad, en la estructura y el orden por lo que, al final resulta en una desorganización/desorden. En este caso, ella modifica las condiciones de la vida cotidiana. Como tal, dichas modificaciones tienden a propiciar cambios en la conducta del individuo y de colectivo, “de tal manera que, las acciones habituales se desalienten y se favorezcan nuevas respuestas, puede llevar a innovaciones culturales” (Murdock, 1997: 112). La muerte tiene la posibilidad de funcionar como un agente transformador de la cultura, ya que incentiva la generación de cambios

porque al momento de estimular el quiebre o desorden, obliga a la sociedad a buscar una restauración del orden social e individual a través de la inventiva, la adecuación y la improvisación.

Aunque la muerte del ser humano o la humana muerte representa un misterio para la consciencia humana y coexistan diferentes formas de significarla, representarla, dotarla de un propósito, de vivirla; Vincent subraya que existen constantes culturales en la forma de expresar el dolor, de tratar el cadáver y los remanentes de aquellos que vivieron, aun cuando existen brechas espacio-temporales marcadas, como las que se mencionan a continuación:

El horror al cadáver en descomposición (que toma en nuestros días el pretexto de la higiene); la asociación entre la muerte y la iniciación (sobre todo en caso de guerra); el prestigio otorgado a la muerte-fecunda (arriesgar la vida, dar su sangre por la patria, por la fe, por el ideal político); el mantenimiento de la muerte-renacimiento (el hombre se sobrevive por la herencia cromosómica; se preocupa de legar su nombre; esperanza del más allá para el creyente); la importancia otorgada a la muerte maternal (amor a la Tierra Madre, donde se espera ser inhumado); el lugar de la muerte en la vida económica (oficios de la muerte); en el arte fúnebre (la muerte en el arte y el arte en la muerte) y las relaciones entre muertos y vivos (ocultismo y espiritismo, creencia en el alma inmortal, fiesta anual de los muertos, culto de los santos, sustitutivo del culto de los antepasados)" (Vincent: 1983: 13).

Por su parte, E. Morin sostiene que la idea de la muerte "es una idea sin contenido, o [...] cuyo contenido es el vacío infinito. Es la más vaga de las ideas vacías, pues, su contenido no es sino lo impensable, lo inexplorable [...], la idea de la muerte es la idea traumática por excelencia" (Morin, 2007:32). Es entonces, que surge la necesidad de una imagen, figura, evocación, signo o símbolo, por lo cual las representaciones ayudan a hacer inteligible una idea que en principio aparece como abstracta, que en el caso para la muerte ha sido un recurso muy productivo.

1.3 ¿Qué es la representación?

Trata de definir el concepto de 'representación' resulta una tarea tan compleja como la significación de la muerte, la comprensión o la cosmovisión. Estos conceptos implican gran detalle y cuidado para su explicación, sobre todo, porque muestran un reto para sus propias disciplinas como el caso de la filosofía, la antropología y psicología. Por lo mismo, esta investigación no intenta profundizar en cuestiones epistemológicas o psicológicas para definir con claridad este término sino que se acotará en el ámbito de lo social.

De esta forma, en las indagaciones respecto a una definición de representación existen desde tres posturas; en la psicología vista como imágenes mentales, representaciones de la memoria o recuerdos; desde la epistemología como la impresión mental de un objeto que, según la modernidad, hace un sujeto, y desde antropología y/o sociología en forma de "representaciones sociales", término que fue estudiado por Emile Durkheim.

Para este trabajo, se entenderá la representación como el medio por el cual el ser humano trata de atribuir de ciertas cualidades y/o sentidos a un objeto o una idea abstracta. Las representaciones son en cierta parte ambiguas, ya que, por lo general lo que se obtiene al representar una cosa es una asociación a otra, es decir construcciones analógicas desde experiencias o interpretaciones (desde el individuo o del entorno). Uno de los principales estudiosos sobre la representación es Serge Moscovici (1979), que en referencia a lo anterior, establecía que "representar un objeto es al mismo tiempo, conferirle la categoría de un signo, conocerlo, haciéndolo significativo. Lo determinamos de un modo particular y lo integramos [a nuestro mundo intelectual y sensorial]" (1979: 42); en pocas palabras, lo hacemos parte de nosotros.

Moscovici ejemplificaba lo anterior poniendo el caso del 'humo' y del 'ruido', que no se les percibe como tal, sino con sus respectivos equivalentes o sustitutos es decir 'fuego' y 'pico'. De esta manera, en la posición de la psicología, el ser humano lleva

consigo una colección de imágenes mentales, imágenes del mundo que le rodea, mediante el cual, trata de significar este entorno en diferentes aspectos de su vida, como sucede con la religión, la sexualidad, el matrimonio, el nacimiento y la muerte.

Asimismo, para Moscovici la representación forma parte de un “proceso psíquico apto para volver familiar, situar y hacer presente en nuestro universo interno lo que se halla a cierta distancia de nosotros, lo que de alguna manera está ausente” (1979: 42). Aquí, se podría acotar que a través de la representación, el ser humano expulsa de sí, lo que forma parte de su naturaleza es decir la muerte, para hacer lejano aquello que es próximo a él; haciendo de lo familiar, lo inusual y haciendo ostentoso lo que se encontraba ausente. Por lo tanto, a través de la representación, el ser humano adquiere la facultad de re-pensar, re-experimentar y re-hacer a modo personal su propia existencia, creencias y entorno.

En este punto, la representación se comprende en “la producción de comportamientos y de relaciones con el medio, es una acción que modifica a ambos” (Moscovici, 1979: 33), es decir, al sujeto que interpreta y a su medio. A su vez, contempla “la vía para captar el mundo concreto”, ya que hacen que “el mundo sea lo que pensamos que es o que debe ser” (Ibídem: 28). Se convierte, pues, en una “categoría general que comprende un conjunto de producciones a la vez intelectuales y sociales” (ibídem), por lo que engloba todas las formas de pensamiento.

Como fue mencionado, a partir de las representaciones es posible hacer de lo abstracto lo tangible, generalmente en asociación o sustitución a otro elemento o ciertas cualidades, que se manejan a través de signos y símbolos, en tanto que éstos por lo regular son codificados por las interpretaciones cosmogónicas y culturales que hacemos de ellas y que están delimitados por cada grupo social. En este sentido, las representaciones tanto que son colectivas y no son estáticas; al contrario, se encuentran en cambio y transformaciones. Ellas forman una parte importante en la memoria de individuo y de la colectividad que las protege “contra el zarandeo del cambio y refuerzan el sentimiento de continuidad del entorno y de las experiencias individuales y colectivas” (Moscovici, 1979: 38). Así, las representaciones pueden

guardar dentro de sí elementos muy significativos que preservan creencias de la identidad cultural.

La muerte y la representación guardan un fuerte vínculo, no sólo porque encuentra en ella su capacidad de plasticidad, sino que traduce las preocupaciones y conflictos normativos y sociales que permitan modelar el significado de la muerte para apropiarnos de ella a través de la cultura.

1.4 Tipología de la muerte

Desde esta sección, se piensa en una tipología de la muerte a través de sus dimensiones sociales, de acuerdo con la propuesta de Vincent (1991) es posible pensar en diversas formas de morir y de otorgar vida o muerte a los difuntos. Es decir, para el individuo, la vida no sólo es biológica, se expresa también en lo social mediante la capacidad de establecer relaciones con otros individuos vivos o muertos, con el colectivo y con la naturaleza. Abarca además, aspectos de su identidad como un determinado rol, poseedor de un estatus y desempeño de una función o trabajo. Por lo mismo, lo que hace Vincent al establecer una tipología de la muerte es reconocer en el sujeto otra forma de degradación, destitución o deposición y separación del humano de sus funciones, de su estatus y expulsado desde el colectivo y en su entorno, aun cuando existe la manifestación de una conciencia lúcida. Es entonces, que se clasifica de la siguiente manera:

Muerte física o caída en lo homogéneo y la entropía, que afecta al cuerpo-máquina; de **muerte biológica**, que culmina en el cadáver, el cual experimenta una prolongada tanatomorfosis (enfriamiento, rigidez, livideces y petequias, putrefacción, estadio final de mineralización); de **muerte psíquica**, la del “loco” encerrado en su autismo; de **muerte social**, por último, que se manifiesta en la reclusión carcelaria o psiquiátrica, el paso a la jubilación... o el abandono en el asilo. A lo que se podría agregar la **muerte espiritual**, es decir, la del alma en pecado mortal, según la doctrina cristiana (1983: 12 y 13).

La muerte física y biológica es propiamente del cuerpo, que se especifica con la falta de signos vitales y la pérdida de la entropía; que degenera el cuerpo en un proceso mediante el cual los primeros en corromperse son los órganos, después en un periodo de mineralización se corren los huesos.

En lo que respecta a la muerte psíquica, un claro ejemplo de lo que se refiere corresponde a los padecimientos mentales como esquizofrenia, el autismo o en el caso del Alzheimer al momento de olvidar la propia identidad y a los demás, parece que se deja de ser quién es y en parte, mueres.

La muerte social, de acuerdo con Vincent (1983: 53) define “toda vez que una persona deja de pertenecer a un grupo dado, ya sea por límite de edad y pérdida de funciones [...], ya que se asista a actos de degradación, proscripción, destierro, o bien que estemos en presencia de un proceso de abolición del recuerdo (desaparición sin dejar huellas, al menos a nivel de la conciencia). Así, la marginación es otra forma de muerte social, por ejemplo, la que sucede en algunos casos con los migrantes, quienes al presentar un paradero incierto, están expuestos a la indiferencia, el olvido o el aislamiento. Otra carga simbólica parecida está con el jubilado y los ancianos, a quienes puede percibirse como reflejo del deterioro del individuo y se considera incapaz de contribuir a la productividad. (Vincent, 1983).

Para finalizar, la muerte espiritual que es comprendida por Vincent (1983:54) como *muerte escatológica*⁸, “es, pues, a la vez social (alteración de la memoria individual y sobre todo colectiva) y metafísica (pérdida del influjo vital de los difuntos, descuidados por los vivientes, no poseen más fuerza para entrar en relación con ellos)”. Ella contempla, por ejemplo, el alma condenada, a la que se le niega el derecho al descanso eterno como una forma de castigo, y se le confina en los lugares oscuros y de olvido, comúnmente desde la doctrina judeocristiana. De igual

⁸La **escatología**, “término moderno que se aplica a la parte de la teología que considera las fases “finales” o “extremas” de la vida humana o del mundo: la muerte, el juicio final, la pena o el castigo ultramundano y el fin del mundo. A veces los filósofos han adoptado el término para indicar la consideración de los estudios finales del mundo o del género humano” (Abbagnano, 2004: 388).

manera, aplica para cualquier castigo impuesto por una figura de poder religiosa sobre el ánimo o espíritu de otra persona, llámese también excomuni3n.

La *muerte escatol3gica* dificulta la posibilidad de que el difunto trascienda en la memoria de la sociedad, se pierde el linaje; por lo cual surgen nuevas preguntas sobre c3mo alcanzar la trascendencia, y alude, a su vez, al sentido que adquiere la muerte. Si el alma del difunto ya no es objeto de evocaci3n en el ritual y ya no existe esta funci3n social que le seguía en la muerte, 3ste queda nulificado en la memoria del colectivo.

A partir de aqu3, lo que se plantea es la relaci3n que se establece entre la muerte y la cultura, as3 como los comportamientos socioculturales que le siguen, es decir, los rituales por medio de los cuales, se observan con mayor detenimiento las interpretaciones que existen entorno a la muerte y la forma en que influye sobre los vivos, haci3ndose presentes los diferentes tipos de muerte.

1.5 Concientizaci3n de la idea de muerte

En el ser humano sucede un proceso 3nico e individual; toma conciencia sobre su existencia y sus propios actos. Dicha conciencia es muy importante para el ser humano en su experiencia frente a la muerte porque se reconoce asimismo como finito, padece un destino trágico, desconocido e incomprensible que le genera un sentimiento de miedo y angustia⁹.

⁹El ser humano que en el pasado se regía 3nicamente por su instinto y necesidades bio-gen3ticas adquiere y se complementa con la funci3n simb3lica. Posteriormente el conjunto de todas estas cualidades le permite *objetivar* el medio ambiente en donde estaba inmerso, y *objetivarse* asimismo, generando una cualidad propia y distintiva del ser humano que lo diferencia entre los dem3s animales y seres org3nicos. “El ser en t3rminos biol3gicos, adquiere la facultad de verse en el acto de ser” (Johansson: 52).

Los mitos que hacen referencia al origen del ser humano precisamente hacen 3sta referencia de cuando el individuo toma conciencia de s3 mismo, de su condici3n biol3gica y capacidad ontol3gica e interpretaci3n simb3lica adem3s de su preocupaci3n por alcanzar la inmortalidad, por ejemplo en el mito de “gestaci3n b3blica de Ad3n y Eva” para el cristianismo o “la huida de Quetzalc3atl” para los prehisp3nicos.

La conciencia de la muerte, es entendida como un rasgo evolutivo en las especies animales; en el caso humano incentiva comportamientos únicos para dotar a dicho fenómeno con un significado, imagen, propósito y destino. “La muerte no puede ser desvinculada del sistema cognitivo que lo procesa” (Johansson, 2012: 53). En este acto de concientización se presentan dos etapas muy importantes en el desarrollo del homínido: la “adquisición de la función simbólica y la ruptura cognitiva significativa que presentó el paso del *mythos* al *logos* en un marco cosmológico” (Ibídem). Para continuar con el desarrollo de este tema, me centraré en el artículo de Patrick Johansson K. (2012), *La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas*, con la finalidad de profundizar sobre la construcción de noción y sentido de la muerte entre los nahuas prehispánicos pasando, precisamente por esta etapa de la formación de la conciencia de ser humano.

Según el autor, el humano no tenía una conciencia sobre sí mismo sino que se regía mediante un conocimiento genéticamente heredado, es decir, el instinto. A partir de eso, satisfacía sus necesidades básicas y se defendía de amenazas del medio ambiente y otros agresores; en este contexto natural “prevalecía la lógica de la vida en su aspecto físico y psíquico; los seres sabían, pero no sabían que sabían” (Johansson, 2012: 51). Sus exigencias primordiales eran la supervivencia y su capacidad para la adaptación pues no había una separación entre el individuo y el medio ambiente, sino formaban un todo con el mundo.

A partir de un largo proceso evolutivo, cuyas modificaciones genéticas implicaron una adaptación al medio ambiente, el homínido logra salir de este estado ‘irracional’ para “paulatinamente [lograr] la conciencia de su presencia en el mundo mediante una habilidad biológicamente adquirida: *la función simbólica*” (Johansson, 2012: 52). En esta ruptura que se crea en el ser humano deja de permanecer únicamente en su estado natural y entra en la dimensión cultural. De esta manera, las respuestas culturales que genera el humano se manifiestan en formas culturizadas como

mitologías y rituales, por ejemplo, explicaciones sobre origen de la especie, la creación del mundo, la continuidad del ser en un más allá, la reencarnación, etcétera. “La muerte que el hombre tiene por dentro, en su programa genético, sale a la luz de la conciencia y suscita una respuesta orgánica, aun cuando sea de índole que calificamos hoy como *cultural*” (Ibídem). La sepultura, por más simple que sea, muestra parte de la preocupación del hombre por la muerte, misma que se expresada hacia el cadáver.

Este principio puede observarse la obra de E. Morin, *El hombre y la Muerte* (2007), que expresa una *triple constante antropológica*, la cual se constituye en tres elementos: *la conciencia de la muerte*, *el traumatismo de la muerte* y *la adquisición de la inmortalidad*.

El *traumatismo de la muerte* es el resultado de la conciencia que revela la muerte como acontecimiento perturbador mismo que se vive frente a la realidad del cadáver putrefacto: “cuanto más afectado está por la muerte, más descubre que significa la pérdida irreparable de [su] individualidad” (Morin, 2007:33). En este momento puede hablarse de una conciencia que aprende la realidad traumática de la muerte y que se expresa en el deseo por alcanzar la inmortalidad. La inmortalidad se construye en el conocimiento y la lucidez de la conciencia real de la muerte tanto del hecho biológico, como del social que se reafirma en los funerales.

Este proceso cognoscitivo que expresa Morin es un antecedente importante para los alcances y desarrollo de la cosmovisión cultural donde la muerte tiene un papel fundamental como en la elaboración de submundos que rebasan los límites de lo terrenal, así mismo en la construcción de un significado para la muerte tanto personal como colectiva.

La idea de la muerte comienza sin un punto de referencia y resulta difícil constituirla dentro del lenguaje; por lo anterior, una parte importante corresponde al trabajo

simbólico asociar ideas con objetos o imágenes que intenten darle de contenido. Los elementos que comúnmente pueden dotar de significado se encuentran en el recurso natural o del ambiente y se suman a la experiencia del humano y de lo colectivo, por ejemplo, en animales depredadores, sueños y manifestación de emociones, por mencionar algunas.

Del mismo modo, Morin profundiza en las actitudes hacia la muerte que se sintetizan en tres realidades heterogéneas: “el dolor de los funerales, el terror de a la descomposición del cadáver, la obsesión por la muerte. Pero el dolor, terror y obsesión, tienen un denominador en común: *la pérdida de la individualidad*” (Morin, 2007: 30). A continuación, se revisara con detenimiento cada uno.

El **dolor** de los funerales -o por la muerte- es la consecuencia consciente de la pérdida¹⁰ o ausencia de una persona, ya que se han roto vínculos sociales e íntimos que se expresan mediante el llanto o el silencio, dejando en el vivo un sentimiento profundo de desaliento y desolación. Aquí aporto que ésta pena puede expresarse en un constante recordatorio de lo vulnerable y transitorio de la vida; quizá por eso se piensa la muerte más como una agresión y un castigo que un hecho natural. Sin embargo, la pérdida no sólo afecta las relaciones sociales además incluye otro tipo de condiciones como pérdida de la libertad, un ideal, una parte del cuerpo, la patria o bien, estatus como clases.

¹⁰Me gustaría hacer referencia al trabajo *Duelo y Melancolía* (1915) de Sigmund Freud, donde resalta características semejantes ante estos dos estados mediante las causas que lo genera. El duelo “trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida”; (2006: 241) por otro lado la melancolía “se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de la productividad y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo” (2006: 242). Una persona es capaz de saber que perdió a un hijo, un amante, un amigo, etcétera pero cuando menciona “lo que perdió en él” se refiere a ese lazo que los hacía filiales y también impermanencia. En este caso, Freud nos guía al decirnos que mediante la melancolía el sujeto es consciente de la pérdida del objeto pero en el duelo “no hay nada inconsciente en lo que atañe a la pérdida” por lo cual, es competencia del rito hacerlo aprendibles para la mente del sujeto y el colectivo a través de los rituales funerarios, cuya función es definir y delimitar el suceso en un hecho concreto como es la tumba o urna.

El **terror** a la muerte se siente cuando se “piensa la muerte” y, en ocasiones delante de un cadáver. Debido a que la exposición del cuerpo despierta sensaciones de *impureza*, debe ser atendido de acuerdo con los rituales funerarios respectivos, pues los vivos corren el riesgo de *contagiarse* de algún mal. Este horror al tratamiento funerario del cadáver va desde el enterramiento, cremación, embalsamamiento y abandono del cuerpo.

La angustia por la muerte provoca reacciones inquietantes que en algunos casos se orillan a cierto tipo de creencias llenas de miedo, desenfreno y aversión que permite elaborar tabúes o transgresiones; por ejemplo, las segundas exequias como rituales de purificación que pueden ser vistas por ciertas religiones, como el cristianismo, como algo perverso o transgresivo.

La **obsesión** por la muerte entrama la obsesión por la supervivencia, pero también el deseo incansable (individual y colectivo) de dotar de contenido a la muerte (Morin, 2007). Ella fue un principio para la creación de un campo prometedor y muy creativo para la representación de la muerte, sobre todo en ámbitos artísticos, en la literatura, a través de la poesía, cuentos, dramaturgia, en las artes plásticas, en la iconografía con pinturas, dibujos, grabados, esculturas, etcétera. De acuerdo con Morin (2007), el Romanticismo negro, se encontraba cargado de imágenes que intentaban expresar lo macabro, la relación entre el amor y la muerte, y otros temas directamente mórbidos, plasmando ideas del destino final del ser humano, las realidades del cuerpo perenne, entre otros temas.

Actualmente, la especialización de ciertos oficios como los lapidarios han llevado a la contemplación sobre la estética en las esculturas postradas en las tumbas dotadas de complejos simbolismos y belleza, además de los diseños arquitectónicos de algunos cementerios que se han vuelto un atractivo turístico como el caso del Panteón Francés de la Piedad de la Ciudad de México. La atención no sólo se centra en las tumbas sino del prestigio de los muertos que se encuentran ahí.

Como se he presentado y se ha mencionado la muerte al ser un hecho universal, se coloca dentro de la conciencia del ser humano, que no deja de pensarla, de hecho su posibilidad de trascendencia, es gracias, a esta relación en donde puede pensar la muerte, por tanto le preocupa, le angustia y la identifica en la muerte del otro. Es, entonces, que “mientras más importante sea un fenómeno para una cultura, es más probable que esté vinculado [...] con la conciencia cosmológica de una comunidad” (Rosenberg 2009: 329). Esta relación entre la universalidad y el hecho de la muerte se sintetiza más fácilmente para el hombre en el hecho de morir, acto de morir o el drama del moribundo, es decir el ser que sabe que va a fenecer.

1.6 Implicaciones rituales de la muerte en la cosmovisión

La cosmovisión es de gran importancia pues mediante ella se puede indagar de forma más precisa y completa en las nociones e interpretaciones que tiene un grupo social, entre ellos lo referido a la muerte. Como afirma Broda, la cosmovisión permite al investigador “explorar las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. El término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo” (1991: 16 y 17). Ella proporciona el camino para la interpretación cultural de la muerte y las maneras en que se ha asimilado e incorporado en las creencias, la religión, y la institución. De igual manera, regula una serie de conductas más o menos estereotipadas Ahora bien, se entenderá por cosmovisión:

Un producto cultural del colectivo dado que toda sociedad dispone de un conjunto más o menos coherente de representaciones sobre la forma, el contenido y la dinámica de su espacio, así como del tipo de seres que se encuentran en él y los principios o potencias que explican su origen y su devenir en un tiempo determinado (Ramírez, 2009: 81)

Valdría resaltar que esta definición no sólo resultante de un campo de aplicación en la población nahua, sino que integra la conceptualización de los principios y/o potencias sobrenaturales que permiten interactuar con el origen y el devenir que

influyen en el comportamiento, tradiciones, así como en las actividades cotidianas de los miembros de la comunidad de culturas diferentes. Tal situación tiene relevancia, pues puede ser aplicable a gran parte de las comunidades mesoamericanas.

Por otra parte, hay que destacar el papel fundamental de los rituales porque son una vía para la observación y dramatización de este sistema de conocimientos, pensamientos y valores que sólo se mantendría en la psique del individuo y del colectivo. Los rituales forman parte del largo ciclo de la vida, marcando pautas y permitiendo que se inicien otras, desempeñando un rol en la reestructuración del orden por un cambio de estado.

1.7 Rituales funerarios mesoamericanos

La funcionabilidad de los rituales es muy amplia; puede comprendérselos desde el importante proceso de elaboración de significado. Ellos refuerzan los lazos entre los miembros de una comunidad, son un medio práctico para la sociabilización y de la transmisión de conocimientos que pasan a heredarse en generaciones; definen e integran a nuevos individuos dentro de la comunidad. El ritual permite determinar cada momento en las transiciones de un proceso desde su inicio y fin de un cambio de estado y estatus. Por lo mismo, se identifica a los ritos dentro de cada momento en el desarrollo de la vida cultural del ser humano. De esta manera, se define al rito como:

Todas las conductas corporales más o menos estereotipadas, a veces codificadas e institucionalizadas, que se basan necesariamente en un conjunto complejo de símbolos y de creencias (Vincent, 1991).

Los rituales funerarios pueden incluirse en tal definición. Ellos cumplen con dos aspectos: primero, ser un instrumento útil para delimitar el espacio de la muerte. Ellos determinan a través de procedimientos como el entierro, la pira o depositar el cuerpo en canoas para que el sobreviviente pueda iniciar el proceso de duelo y luto.

Por consiguiente, los rituales funerarios “proporcionan un modelo del ciclo vital, dan estructura a nuestro caos emocional, establecen un orden simbólico para los acontecimientos vitales y permiten la construcción social de significados compartidos” (Neimeyer, 2014: 108). Las manifestaciones emocionales son contenidas, encauzadas y sublimadas por algún efecto ritual que a su vez ayuda para restablecer el tejido social y superar la angustia.

Los comportamientos y actitudes del humano frente a la muerte son diferentes dependiendo de cada referente cultural. Los rituales del duelo y luto no son exclusivamente individuales sino comunitarios en casos en que se colectiviza el dolor. Sin embargo, dos personas no experimentan el mismo sentimiento de sufrimiento; cada individuo de acuerdo a sus particularidades psíquicas, sociales, género, edad, etcétera¹¹.

En el caso de las culturas mesoamericanas se perfilan ciertas características asociadas a la muerte, uno de los ejemplos para acercarse a esas particularidades es el trabajo del arqueólogo Alberto Ruz Lhuillier (1968) en su obra *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*:

Una diferencia sensible en cuanto a la actitud del hombre maya y del azteca frente a la muerte: gran temor en el primero, fatalismo ante lo irremediable en lo segundo. Quizá la diferencia se deba a que el maya consideraba la muerte como un castigo impuesto por una deidad maligna que sólo causaba daños a los hombres, mientras que con la muerte el azteca se liberaba de las penas y trabajos de la vida terrenal” (Ruz, 1968: 76).

Cuando la muerte, como fenómeno, puede ser un agente de renovación, ella significa el restablecimiento de un orden, por ejemplo, en el ciclo de vida. En la antigua

¹¹ Se puede investigar más acerca del duelo dentro de lo que Neimeyer denomina *sistema de duelos* en su libro *Aprendido de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*. “las estadísticas dicen que cada muerte afecta a las vidas de 128 supervivientes. Teniendo esto presente, lo más acertado sería vernos a nosotros mismos como individuos que forman parte de un *sistema de duelo*, en lugar de como individuos aislados o familias diferenciadas que se ven afectadas por la pérdida” (2014: 92)

cosmovisión mesoamericana, aunque existía un temor latente sobre la muerte, el hecho de morir era asumido como indispensable para el humano porque servía como intermediario entre los dioses y las fuerzas sobrenaturales y los humanos. Ello representaba un honor y desempeñaba un papel importante en las actividades cotidianas de la comunidad, principalmente, en la agricultura, la salud y la buena suerte. Por otro lado, el sacrificio humano funcionaba como un ritual que mantenía el orden entre los dioses y los humanos; desobedecer o mantener descontento a los dioses y antepasados podía resultar en desgracias para el grupo.

En relación a esto, la cosmovisión nahua prehispánica señalaba que la vida parece formarse donde reinaba la muerte. El mito explica que, después del nacimiento del ser humano, el individuo crecerá y se desarrollará en su sociedad hasta el momento de su muerte, tras lo cual regresará a la Tierra, donde después de que sus restos sean depositados en la tierra, será devorado por la diosa Tlaltecuhtli quien le permitirá la entrada del otro mundo (cuestión que puede interpretarse como una representación del retorno a la matriz). Este trayecto tiene una duración de cuatro años, lo que refiere al tiempo promedio que tarda el cuerpo en descomponerse hasta los huesos y ser absorbido por la tierra. En el plano simbólico, el difunto tiene que pasar por nueve pisos hasta llegar al Mictlán donde se encuentra con los dioses de la muerte Mictlantecuhtli y Mictecacíhuatl, en cuyos aposentos guardan los huesos de los muertos. A partir de este mito, el ciclo de la existencia pareciera cerrarse con la muerte, sin embargo, en el mito de *La Leyenda de los Soles* Quetzalcóatl viaja hasta el Mictlán para tomar los huesos y derramar su semen en ellos para así crear el género humano. Esto hace coherente que la esencia del ser humano deba regresar al punto de partida para volver a nacer y así mantener ésta danza entre la vida y la muerte.

El principal ritual mortuario se encuentra en el ‘acto de morir’ porque contempla “un rito de paso que puede suponer diversas etapas, desde la purificación de los allegados y de los objetos que han pertenecido al muerto, hasta la separación definitiva del mundo de los vivos” (Pierre et al, 1991: 509). Posteriormente, la

separación entre lo vivo y lo muerto se sintetiza en lo que se supone tanto la travesía como los obstáculos durante el viaje para llegar al más allá y la incorporación ulterior al mundo de los muertos. Lo anterior puede ejemplificarse mediante el siguiente relato que muestra el horror producido por la muerte y la presencia del cadáver de un ser querido o reconocido:

Ese horror de ser cadáver produce un miedo que arrastra e invita a morir, pero a la vez arranca el dolor que emana de la tristeza por el vacío que deja aquel que se marcha. Horror y tristeza se ostenta, se devela y manifiesta en las pulsiones inconscientes que se dramatizan en los funerales, cuyos actos devienen del contexto sociocultural y simbólico y develan el sentido primigenio del ritual fúnebre: el desgarramiento de las vestiduras acompañado de llanto violento y gritos desesperados; el mutismo y el silencio acompasado por rezos; la cremación dolorosa del cadáver; o el canto y la música que más que denotar tristeza, manifiesta alegría porque el ser amado va camino hacia la felicidad. Todas las manifestaciones y expresión cultural cuyo propósito es asegurar que el muerto no retornará. Que éste continuará su derrotero hacia su destino último y al mostrar tristeza por su partida, se garantiza el no retorno; pero también, y he aquí la ambivalencia del ritual funerario, en el trasfondo existe la certidumbre y la alegría porque traspuso la puerta hacia la felicidad eterna (Velazco, 2011: 149).

La ambivalencia descrita no sólo es causada porque el éxito que tuvo el difunto durante su travesía al submundo sino porque la espera de su regreso. Ello, de acuerdo con las festividades de los pueblos originarios, puede apuntarse en el Día de Muertos que se asume como una excepción en la norma metafísica, pues se permite el regreso para la convivencia entre vivos y muertos. Como se ha mencionado, para los mesoamericanos la muerte “conducía a un despertar de esa especie de sueño en que había vivido el individuo” (Velazco, 2011: 150). Según la cosmovisión descrita, en la muerte se encontraba esa posibilidad de que el espíritu emprendiera el viaje que le permitiera reintegrarse con el cosmos, con la naturaleza y los seres divinos. La muerte y la vida, aunque opuestos, se complementaban. Estas ideas de la muerte se reafirmaban gracias a los mitos y referentes simbólicos, por ejemplo:

El sol nace y muere cada día; el grano de maíz muere al ser depositado en la tierra para dar paso a la vida en forma de planta; el fuego moría y renacía cada siglo, y de esta forma la muerte también se liga a la concepción de la fertilidad como dadora de vida. El ser humano estaba de paso en la tierra, ya que la real y verdadera morada eterna se encontraba a lado de los dioses en el Mictlan, en el Tlalocan (lugar de tlalokes donde jamás faltaban alimentos) o como acompañante del Sol (Velazco, 2011: 151).

El maíz hecho hombre, enterrado como tal después de su muerte, y que vuelve a su fase vegetal tras el milagro de la germinación, para que sus frutos se conviertan de nuevo en carne y sangre del hombre, repitiéndose eternamente el ciclo vital. [...] La identificación entre masa de maíz y carne del hombre, justificaba la creencia de que como el grano volvía a la vida después de ser enterrado, también con el hombre participaba del eterno proceso: vida-muerte-resurrección (Ruz, 1968: 187).

De ahí que se establezca una coherencia entre las formas de tratar el cadáver en relación con sus creencias. En los antiguos entierros prehispánicos sobresalía la posición fetal en relación con el mito de que la deidad de la tierra, Tlaltecuhtli, tuviera que devorar el cadáver como quién siembra una semilla, también haciendo esta analogía con regreso al vientre materno.

El tipo de muerte influía mucho en cada de ceremonia entre los prehispánicos; por ello se realizaban principalmente dos formas: la cremación y la inhumación. Los muertos cuya muerte fue asociada al agua eran preparados con telas que forman un bulto mortuario pintado de color azul; los dolientes le humedecían con un poco de agua, colocaban papeles cortados, una vara en sus manos y ponían un poco de semillas de bleo o bien piedras de jade.

Los guerreros eran cremados y sus cenizas eran colocadas dentro de una vasija. Esta misma suerte era usada para las mujeres que morían en parto, pues eran consideradas guerreras. Sus cenizas se colocaban dentro de un templo sagrado. Durante la velación del cuerpo los familiares tenían que cuidar con muchísimo celo el

cuerpo de la mujer porque algunos brujos intentaban cortar ya sea mechones o un dedo porque significaba buena suerte¹².

El dramatismo de los rituales funerarios remueve sensaciones a los sobrevivientes, pues aún en la muerte se manifiesta la preocupación por el espíritu y el cuerpo del difunto. Debido a lo anterior, estos rituales funerarios proporcionan cuidado, protección y purificación como es el caso de la cremación. Otras formas como depositar el cuerpo en cámaras funerarias, sarcófagos de piedra, ofrendas consistentes en alimentos, ollas y en el caso de infantes con pequeños juguetes de barro, Todo esto expresa la necesidad de abrigar al cuerpo como si todavía sintiera como una persona viva, por tanto:

[...] se supone que la vida prosigue más allá de la muerte, y que se desarrolla según pautas semejantes a las que rigen sobre la tierra, es decir que el hombre precisara de sus útiles y armas para trabajar, cazar o guerrear; la mujer de su metate, de sus ollas y de sus malacates para moler maíz, cocinar e hilar; el niño de sus juguetes (Ruz, 1968: 180).

Según estos relatos, la vida en los submundos se asemejaba a la vida cotidiana que tuvieron en vida. Por lo cual, se realizan los mismos oficios, las mismas actividades dedicadas a la agricultura pero sin contar con peripecias, ni sufrimientos y desabasto de recursos como de agua, manantiales, viento, tierras. Actualmente, en la comunidad otomí de San Ildefonso Tultepec es recurrente que algunos miembros de la población realicen este tipo de interpretaciones sobre el paradero final después de esta vida.

Los rituales funerarios mesoamericanos tenían como principal distinción la intensa dramatización en sus ceremonias, según describe Patrick Johansson (2014). Por lo

¹² Unos hechiceros llamados *Temamacpalitotique* se esforzaban también por robar el cuerpo con el propósito de cortarle el brazo izquierdo y la mano que se suponía tener virtud “para quitar el ánimo de los que estaban en casa donde iban a hurtar”. Una vez enterrada, su esposo y varios amigos vigilaban la tumba para evitar que los soldados bisoños hurtaran el cuerpo con el fin de cortarle el dedo mediano de la mano izquierda y los cabellos que guardaban como reliquias a las que les atribuían la virtud de hacerlos “valientes y esforzados” (Ruz, 1968: 70).

mismo, se destacan los cantos mortuorios también llamados *Miccacuicatl*¹³ que expresaban el dolor causado por el paso de la muerte en una especie de lamentación y aullidos profundos emanados de los familiares.

Estos cantos eran acompañados con danzas y el sonido del caracol (que recuerda las voces del inframundo), además eran antecidos por el discurso mortuario llamado *miccatlahtolli*. En el *miccatlahtolli* se expresa “la lucidez y la medida se imponen a la confusión y a los excesos afectivos” (2014: 8). Entre la extensa variedad de géneros de cantos mortuorios dentro del *Miccacuicatl*, se encuentran los *Tlaocolcuicatl* (canto de lamentación), *Incocuicatl* (un canto de orfandad), el *Cococuicatl* (canto de tórtolas) y *Xochimiquizcuicatl* (canto de muerte florida). Todos ellos eran fragmentos de cantos de muerte en la guerra, así como un canto de muerte sacrificial. A continuación sólo se presentan dos géneros de estos cantos, el *Tlaocolcuicatl* y el *Incocuicatl*:

En el caso específico de la ceremonia del *Tlaocolcuicatl* comenzaba una vez que se daba noticia del fallecimiento de alguien o de los muertos en guerra, y se desarrollaba de la siguiente manera:

La motricidad de la danza y la implicación del cuerpo permitían una verdadera comunión afectiva con el difunto. Las viudas, las hijas, los hijos y los parientes del muerto llevaban su ropa y sus insignias con las que bailaban. “Todas las mujeres con los cabellos tendidos por el rostro y, al hombro, las mantas y bragueros de sus maridos, y los hijos e hijas, con las orejeras y plumajes y bezotes en las manos. Finalmente, con todas las alhajas de sus padres. Puestos todos en orden, empezaron a bailar y llorar juntamente, con un aullido extraño” (Johansson, 2014: 36).

Mientras tanto, en el *Incocuicatl*, un canto de dolor que a su vez se caracteriza por ser una ceremonia más estoica y de resignación. La ceremonia se establece más

¹³ Según Johansson existe una diferencia entre las formas de llamar a los cantos mortuorios, como *cantos de muertos* se le denomina propiamente como *Miccacuicah*; y *Miccacuicatl* (*canto de muertos*) al protocolo funerario en su conjunto es decir cantos y danzas realizado durante las exequias del difunto (Johansson, 2014).

bien por el vínculo entre los vivos y los difuntos en el consumo de hongos alucinógenos.

El estado alterado de conciencia consecuente al consumo de hongos (*teonanacatl*) u otros psicotrópicos permite el acceso a un espacio-tiempo sagrado en el que se establece un contacto con los difuntos, generalmente gloriosos ancestros (Johansson, 2014: 53)

Un rasgo distintivo del *icnocuicatl* podría ser la abnegación, la paz y el sosiego, que contrastan con la exaltación afectiva y paroxística manifiesta en el *tlacolcuicatl*, el cual se elevaba en la primera parte del ritual mortuorio (Johansson, 2014: 55).

Otro rasgo característico en los rituales funerarios es el uso del ajuar funerario que acompaña al difunto durante su viaje y caracteriza a la persona que ha fallecido, además de ser una obligación moral por parte de los deudos. Este tipo de dote depende de las posibilidades que pueden proporcionarle los familiares y del estatus político y económico del difunto. Por lo mismo, no es la misma ofrenda que se le dispone a un sacerdote, un alto gobernante que un artesano o un campesino. A continuación se presenta un fragmento de los relatos obtenidos por el cronista Diego de Landa, en el cuál narra la realización de los actos fúnebres prehispánicos:

Muertos los amortajaban, llenándoles la boca de maíz molida, que en su comida y bebida llaman *koyem*, y con ello algunas piedras de las que tienen por moneda, para que en la otra vida no les faltase que comer. Enterrábanlos dentro de su casas o a las espaldas de ellas, echándoles en la sepultura algunos de sus ídolos; y si era sacerdote, alguno de sus libros, y si hechicero, sus piedras de hechizo y perpetrados. Comúnmente desamparaban la casa y la dejaban en yerma después de enterrados, menos cuando habla en ella mucha gente con cuya compañía perdían algo de miedo que les quedaba de la muerte.

A los señores y gente de mucha valia quemaban los cuerpos y ponían las cenizas en vasijas grandes y edificaban templos sobre ellas, como muestra haber hecho antiguamente los que se hallaron en Izamal. Ahora, este tiempo, se halló que echaban las cenizas en estaias huecas, hechas de barro cuando eran señores. (Landa, 2003: 111)

La muerte tiene una fuerte vinculación con los rituales funerarios. El ser humano al ver que la muerte es carente de significado recurre a la asociación simbólica. Por eso, Vincent acierta al afirmar que “la muerte aparece como un símbolo, el de la finitud [...] de la existencia individual” (1983: 514). Mediante las practicas rituales se trata de dar una explicación del origen, así como un valor al fin, a sus modalidades, y sus momentos que se va tanto definiendo como entretejiendo dentro del referente cosmogónico. De igual manera, se va asentando una cosmovisión dentro de la práctica sociocultural visible mediante las diferentes representaciones tradicionales, rituales, religiosas, artísticas, plásticas, políticas y económicas en un espacio y tiempo determinado.

Para finalizar este primer capítulo, se resume que la importancia de la antropología de la muerte no debe quedarse en la mera comparación entre los rasgos culturales o prácticas sociales de los rituales funerarios, sino que debe ampliar sus acciones hasta señalar los diferentes rostros que el humano puede mostrar en el mundo a través de los tiempos y espacios. Cada grupo describe sus temores, penas o esperanzas ante la muerte, así como cada práctica mortuoria habla sintomáticamente de una comunidad. Por ello, sería algo sumamente parco asumir a la antropología de la muerte como un simple asomo a prácticas de despedida o a un acercamiento a los dolores del deudo. La antropología de la muerte habla del origen y de la vida de una cultura, de una comprensión y construcción del ser humano, de la fuerza del ánima y las ánimas fundacionales y actuales.

Cabe resaltar que el empleo de tal enfoque no es algo improvisado o inusual para el conocimiento antropológico; ha habido un cúmulo de investigaciones que se sirven de la fenomenología para fundamentar su proceder como lo demostrado la filosofía, sociología e historia. La aproximación etnográfica que se realizó tiene una larga tradición como señala Vincent, al apuntar que el conocimiento pleno del hombre implica conocer las condiciones de su mortalidad y finitud, aspectos fundamentales de la existencia y datos imprescindibles para la antropología. Por tanto, se convirtió en un tópico necesario y fundamental para el presente trabajo.

Capítulo II. Cosmovisión y praxis ritual de la muerte entre los otomíes de San Ildefonso Tultepec

Esta es la danza de los muertos

*Esta es la danza del pájaro negro
que retumba su voz a orillas de la noche.*

Esta es la oración

*Este es el vientre de la tierra donde guarda
su canto el Tecolote*

Domingo Alejandro Luciano

En esta parte de la tesis, se describen los rasgos generales de la población de estudio, su composición poblacional, elementos geográficos, sistemas de organización social, festividades y datos alusivos a los espacios reconocidos para la muerte y los muertos. Para indagar más acerca de la noción de la muerte (*ar ndāte*) entre la cultura otomí, expondré algunos hallazgos arqueológicos sobre los rituales funerarios que me permitieron comprender en un periodo de tiempo más amplio la conformación de la cultura entorno a la muerte. Aunque la cultura otomí es muy extensa y compleja, el interés de la investigación se centra en la localidad de San Ildefonso Tultepec, retomando algunos ejemplos para que se puedan apreciar los paralelismos acerca de las creencias y prácticas socioculturales referentes a los muertos y así reconstruir un panorama más acabado sobre la(s) representación(es) de la muerte para dicho grupo cultural.

Así mismo, me detendré para hablar de las investigaciones en torno a los trabajos antropológicos sobre la muerte y los muertos en la comprensión de la etnografía de los pueblos otomíes a partir de autores como Jacques Galinier y Yolanda Lastra; en un contexto más de la comunidad de San Ildefonso Tultepec con Lydia Van der Fliert y Alejandro Vázquez, Beatriz Utrilla, Diego Prieto, Asucena Rivera, Mirza Mendoza e Imelda Aguirre, para profundizar en el tema del culto a los antepasados, a los muertos y en base a ello, rescatar propiamente una interpretación sobre la muerte que me permita hacer algunas comparaciones con datos obtenidos en otras regiones

otomíes en el pasado o en el presente, entretejiendo además los datos recolectados durante mi propia estadía de campo.

2.1 San Idelfonso, una comunidad otomí

Localización

El Municipio de Amealco de Bonfil, perteneciente al estado de Querétaro, se sitúa de acuerdo a las coordenadas: al norte 20° 14', al sur 20° 01'; al este 99° 55', al oeste 100° 19' de longitud oeste y una superficie territorial de 715. 394, es decir el 6% del territorio estatal (INEGI, 2010). El municipio de Amealco de Bonfil tiene una altura que va de los 3000 a 35000 msnm (INEGI, 2015). Su ubicación geopolítica del municipio se delimita al noreste con San Juan del Río, al noroeste con Huimilpan, al oeste con Michoacán. En el Estado de México, al sur con Temascalcingo; al este Aculco, y al sureste Acambay (SEDESOL, 2010).

Amealco posee una población total de 62, 197 habitantes que incluye 29, 842 hombres y 32, 355 mujeres, lo cual representa el 3.4% de la población del estado. En cuanto a los índices de nacimiento, en Amealco se registraron 1,699 en el 2012 y 1673 en el 2013, de los cuales 835 del sexo masculino y 838 femenino (2013). Por defunciones se registraron 386 en edad adulta, 229 corresponden a hombres y 157 a mujeres en el año 2012. En menos de un año de edad, 17 resultaron varones y 12 mujeres con un total de 29 defunciones (INEGI, 2015). En cuanto a los indicadores de pobreza en el estado y municipio del 2010, Amealco de Bonfil registro un total de 55 813 que viven en pobreza, en porcentaje de personas representa un 76.6 %; en pobreza extrema, 18 508 con un 25% y en pobreza moderada, 37 305 con un 51.2% en comparación con la población no pobre ni vulnerable con 1 860 (INEGI, 2015).

La división territorial de Amealco comprende seis delegaciones ejidales como es Amealco (cabecera), San Idelfonso Tultepec, Santiago Mexquititlán, San Miguel Tlaxcaltepec, El Rincón (San Martín) y Hacienda blanca (Galindillo); con 73

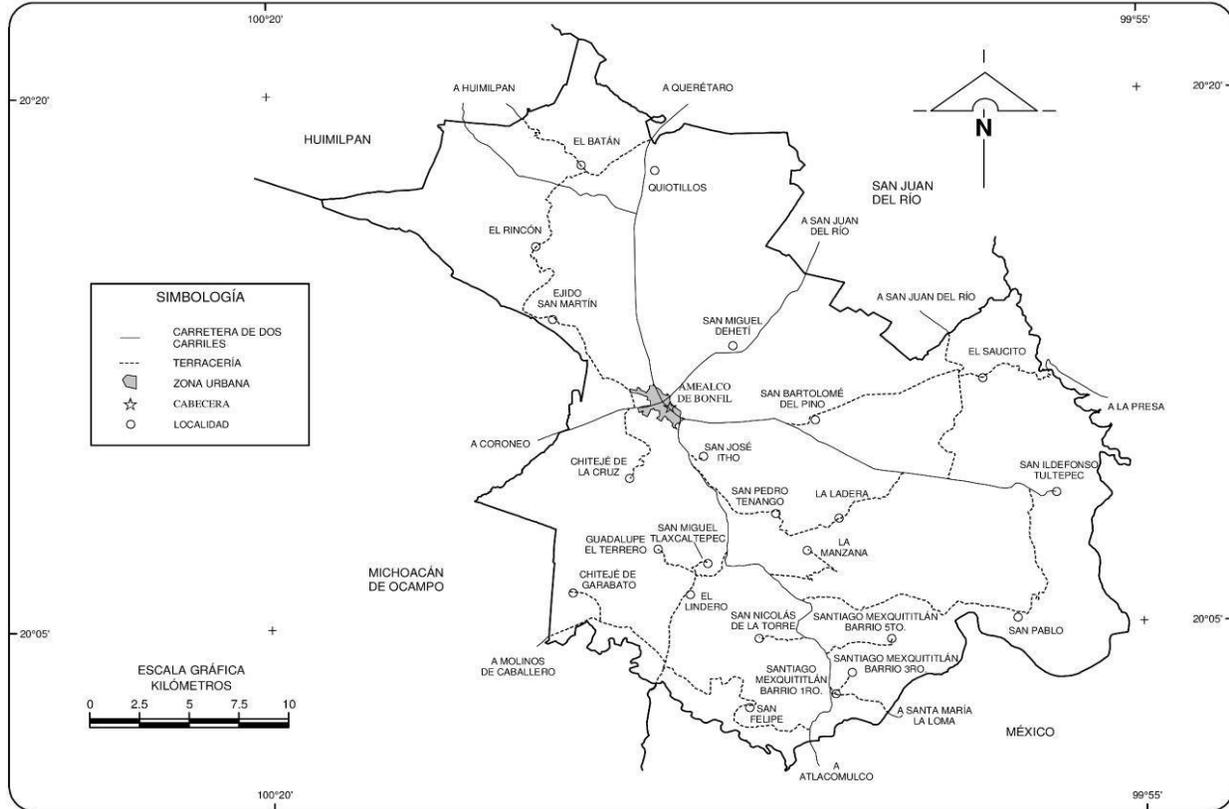
subdelegaciones y 158 comunidades, de las cuales 54 son de predominante población otomí. Este municipio reúne el 53% de la población hablante de la lengua *ñāñho* (INEGI, 2011).

La localidad de San Ildefonso Tultepec (Barrio centro) se establece de acuerdo a las coordenadas 20° 11' al norte, 99° 55' al este, 100° 01' en el oeste y a una altitud de 2 000 a los 3,300 msnm (INEGI, 2010). El Barrio Centro se ubica al oriente de la cabecera municipal a una distancia de 22 kilómetros, colinda con el estado de México en los límites territoriales del Estado de Querétaro.

La comunidad de San Ildefonso Tultepec está integrada por diez barrios: San Ildefonso centro, El Bothé, El Tepozán, El Cuicillo, El Rincón, Yosphí, Mesillas, La Piní, Tenazdá y Xajay. La densidad poblacional es de 3,204 personas de los cuales 1549 son hombres y 1655 mujeres. El acceso a la comunidad es a través de la carretera Amealco – Aculco, en el kilómetro 330, la cual atraviesa la comunidad en el Barrio centro. Y por la carretera de San Juan del Rio – El Bothé desde la autopista de México-Querétaro.

El medio de transporte se hace a través camionetas urbanas que salen desde la cabecera municipal de Amealco hasta la comunidad de San Ildefonso, el precio de dicho transporte es de \$ 20.00 y el tiempo de recorrido es de aproximadamente media hora.

Infraestructura para el Transporte



FUENTE: CENTRO SCT. Querétaro. Dirección General de Planeación. 2006.
 INEGI. Continuo Nacional del Conjunto de Datos Geográficos de la Carta Topográfica, 1:250 000, serie II.

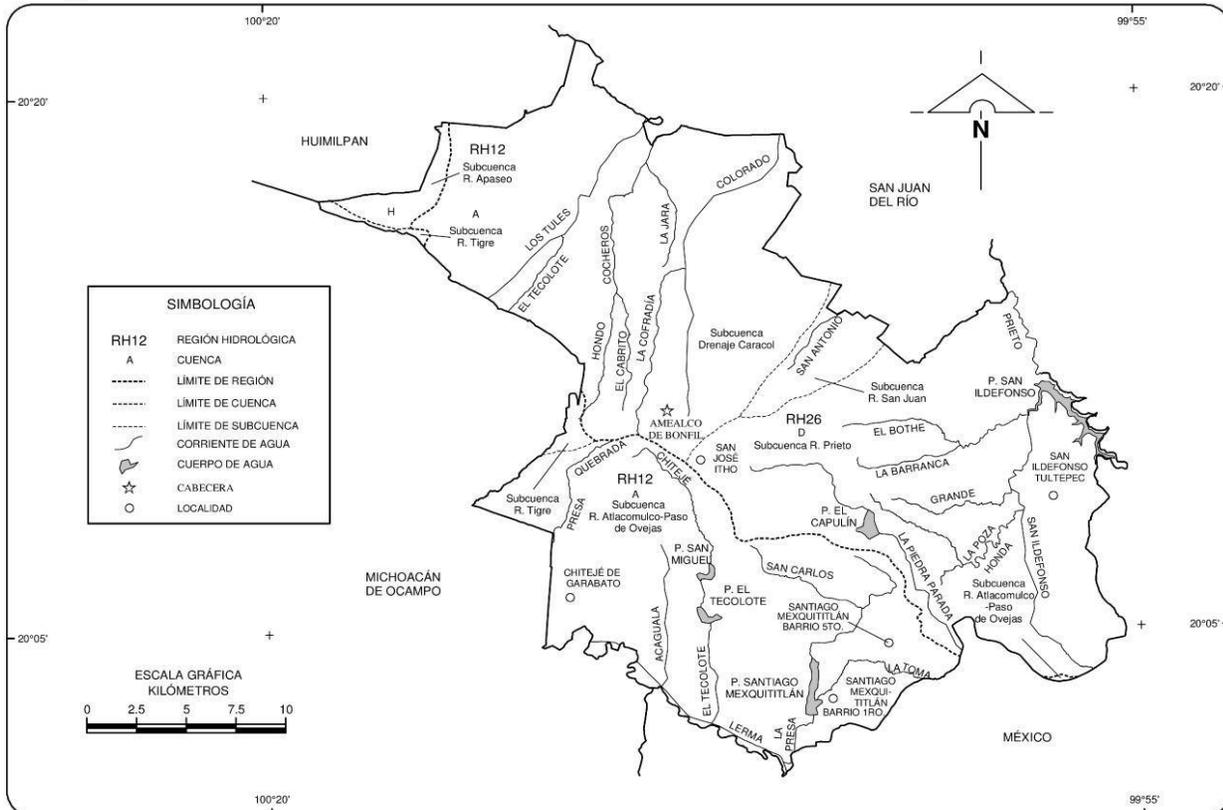
El municipio de Amealco de Bonfil se integra dentro de la Provincia Fisiográfica del Eje Neovolcanico, que se circunscribe dentro de la Subprovincia de Llanuras y Sierras de Querétaro e Hidalgo por sus largas extensiones de territorio plano y lomerío, que representa el 77% de la superficie del Municipio. La composición de su suelo en la comunidad de San Ildefonso es de roca volcánica (*ígnea extrusiva*) y su precipitación pluvial va de los 700 a 800 milímetros.

Se presentan dos tipos de clima en el municipio, el primero es templado subhúmedo con lluvias en verano. La temperatura promedio va desde los 12 a 14°C y el segundo, es semifrío subhúmedo con lluvias en verano (INEGI, 2015).

La mayor parte de la composición de vegetación es de pastizal, matorral subtropical y matorral crasicaule y más hacia el barrio de Xajay es bosque de coníferas y de encino. Uno de los principales usos que se le da al suelo es para la agricultura, sin

embargo esta zona también se ha visto amenazada por la tala inmoderada y por incendios forestales que han afectado el territorio en una extensión entre 5 a 13 hectáreas (INEGI, 2015).

Hidrografía



FUENTE: INEGI. Continuo Nacional del Conjunto de Datos Geográficos de la Carta Topográfica, 1:50 000, serie II.
 INEGI. Continuo Nacional del Conjunto de Datos Geográficos de la Carta Hidrológica de Aguas Superficiales, 1:250 000, serie I.

El municipio de Amealco se integra a tres cuencas importantes que se componen el Río Laja, el Río Moctezuma y el Río Lerma-Toluca hacia el sur donde se ubica la comunidad de Santiago Mexquititlán. Y a su vez cuenta con 14 presas entre las más importantes son Presa El Tecolote, Pesa el Capulín (San Pedro Tenango) y Presa San Ildefonso. Esta última, se encuentra en dentro del barrio de Tenazdá.

Respecto al asentamiento poblacional, el diseño urbano de la comunidad es irregular, el patrón de poblamiento es semidisperso y disperso debido a la distribución de los barrios. El Barrio centro se sitúa en la carretera Amealco-Aculco,

Estado de México y ahí se concentra espacios públicos como la Iglesia principal, la plaza, el kiosco, la delegación, el albergue infantil de la CDI, la biblioteca, la escuela secundaria y escuela primaria. Además de varios locales como comercios de comida corrida, misceláneas, papelerías. La mayoría de los comercios y viviendas que están establecidas en el Centro, aunque pertenecen a habitantes foráneos que llevan varios años viviendo en la comunidad. Más hacia el norte como límite del Barrio centro se encuentra la gasolinera PEMEX que surte a todos los barrios.

En cuanto a los servicios con los que cuenta la comunidad, en el año 2012 en Amealco se registraron 28 tomas de agua para el abastecimiento público, 14 provienen de pozos y otros 14 de manantiales (INEGI, 2014). El sistema de agua potable llegó a la comunidad a finales de los años 70. Aunque esta micro región de San Ildefonso se destaca por la presencia de cuerpos de agua como los pozos y manantiales utilizados para el consumo humano y las actividades agropecuarias. Los manantiales se ubican en las zonas altas del poblado, hacia las estribaciones boscosas del cerro Grande y en menor medida hacia los barrios de la zona media y limitando su presencia en los barrios de parte baja.

Una de las preocupaciones de la población se debe a la disminución y desecamiento de los cuerpos de agua que forman parte de la comunidad, desde hace 25 años. Entre las posibles causas que la población externa se encuentran conflictos entre los acaparadores de los manantiales entre los vecinos y el gobierno municipal (López, 2013).

San Ildefonso centro cuenta con servicio de energía eléctrica, alumbramiento público y gas estacionario que se distribuye por medio de tanques, aunque en algunos hogares todavía cuentan con fogón, utilizando leña que recolectan en las inmediaciones de los poblados y en el cerro. Actualmente, dado la necesidad por mantener contacto entre la población migrante dentro de la comunidad se ofrece el servicio de telefonía móvil cuyo principal promotor es Telcel, además de internet por medio de la compañía Infinitum.

En San Ildefonso operan tres centros de salud, el primero ubicado en el barrio de Xajay, el segundo en el Bothé y el tercero en Yosphí; donde se brindan consultas en su mayoría enfermedades respiratorias, control prenatal, seguimiento a enfermedades crónicas degenerativas, urgencias, pláticas de desarrollo social y métodos anticonceptivos.



Fotografía 1. Ojo de agua. San Ildefonso Tultepec. 2014. Por Xochiquetzal Rodríguez

Organización económica, política y social

San Ildefonso Tultepec mantiene diferentes formas de organización de las cuales sobresale la de carácter político-administrativo, el agrario y el cívico-religioso. El primero de ellos, el político-administrativo a su vez se integra por comités vecinales que se encargan, en su mayoría, de la infraestructura y mantenimiento de los

servicios y obras públicas, además de la gestión y administración de programas de asistencia de las instituciones de gobierno estatal y federal.

De acuerdo a la división política del estado, San Ildefonso se comprende como una delegación, la cual se conforma a partir de nueve subdelegaciones. La delegación municipal contempla al delegado, un auxiliar de registro civil, comandante de policía, secretario y policías auxiliares; los barrios están representados por los subdelegados. En las comunidades otomíes la elección del delegado municipal, la realizan los propios pobladores a través de una asamblea comunitaria (Banda, 2009).

En la estructura cívico-religiosa se desglosan los nombramientos y funciones que deben desempeñar los miembros de la comunidad, tanto hombres y mujeres, adultos y jóvenes otomíes que se compone a través del sistema de cargos¹⁴, que a su vez está subdividido en cinco niveles: 1) Los encargados de la iglesia: fiscal, sacristán, campanero, entre otros¹⁵. 2) Los cargueros de altares; 3) Cargueros de danzas – danza de la pastora (mujeres) y danza de moros (hombres)-; 4) Cargueros de carnaval; 5) Cargos especializados.

Conforme a las creencias de los otomíes de San Ildefonso existen ocho santos, con sus respectivos altares, que integran a la iglesia, ellos son San Ildefonso (santo patrón), San Isidro Labrador, Santo Sepulcro, Virgen de Dolores, Virgen María, Benditas ánimas del Purgatorio, Santísima Trinidad y Virgen de Guadalupe. Cada santo posee su propia imagen y altar, a su vez es representado por dos

¹⁴ Describe una institución que organiza la actividad política y religiosa en el ámbito de las comunidades indígenas, constituyendo una jerarquía cívico-religiosa en la que participan los miembros de una comunidad indígena de manera voluntaria, soportando los gastos que el cargo requiere por el tiempo establecido, obteniendo a cambio prestigio en la comunidad, que se puede ir acrecentando a lo largo del tiempo, llenando algunos a adquirir el estatus de “principales”, rango último de esta jerarquía (Banda, 2009: 480).

¹⁵ Estos cargos tuvieron su origen durante el siglo XVIII debido a la sincronización de española y prehispánica los cargos religiosos se integraron con funciones cívicas dentro de la administración y gobierno indígena (Magaña y Mora, 2000).

mayordomos, que en total serían 16 mayordomos. Respectivamente para cada santo se forman dos cuadrillas, una de hombres y la otra de mujeres; cada cuadrilla debe estar conformada por cuatro vasarios, un segundo y un cesario, en total hacen 98 cargueros de altares.

De esta forma, cada santo tiene una fecha específica para la celebración de su fiesta, que se distribuyen en todo el año. Por ejemplo el santo patrón San Ildefonso se festeja el 23 de enero; el Carnaval en febrero; la Santa Cruz el 3 de mayo, San Isidro Labrador el 15 de mayo; Santo Sepulcro y Virgen de los Dolores durante la Semana Santa; el Corpus Christi en junio; la Virgen María el 8 de septiembre; las Benditas ánima del Purgatorio el 31 de octubre, Todos Santos el 31 de octubre y 1 de noviembre; la Santísima Trinidad se conmemora siete días después del día de muertos; la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, además es importante señalar que el calendario de los santos tiene una correspondencia con el ciclo agrícola anual.

El sistema de cargos reúne ciertas características, primero se conforma como un sistema exclusivo, que “opera sólo entre los miembros de la comunidad y que reafirma sus vínculos de identidad y pertenencia” (Prieto, Utrilla et al, 2006: 65). A su vez, el sistema de cargos desempeña un papel en el mantenimiento y reforzamiento del tejido social tanto individual y colectivo para las costumbres, relaciones y cosmovisión. El sistema de cargos sería equiparable a lo que implica trabajo, participación y esfuerzo comunitario.

Otro de los rasgos particulares del sistema de cargos es su estructura jerárquica y piramidal que comienza con el fiscal, como autoridad máxima y sigue por los ayudantes. Como última característica importante, es la composición dual de los cargos, es decir, en cada nivel se encuentran por lo menos dos encargados, que se organiza de la siguiente manera, un fiscal mayor y uno menor, un carguero principal o primero y uno segundo, así con los demás diligencias (Prieto, Utrilla et al, 2006).

Tener un cargo dentro de la comunidad es una enorme responsabilidad, ya que no contempla sólo al carguero sino a su familia también desde la repartición de los gastos consecuentes para la realización del ritual y formar parte activa de cada

momento de la fiesta. Cuando se lleva a cabo con satisfacción el cargo genera un prestigio del carguero frente a los demás miembros de la comunidad.

Dentro de la organización cívico-religiosa se distinguen dos formas de cargos, aquellos encargados de la iglesia y los cargos especializados; la diferencia radica en que los primeros están sujetos a un tiempo determinado y los especializados son cargos permanentes. Es importante señalar que la descripción de los cargos y sus funciones se retoma del estudio realizado por Oscar Banda (2009) y por Diego Prieto y Beatriz Utrilla (2006), para una mejor comprensión de los mismos, ya que resultan ser muy complejos en la vida cotidiana de los otomíes y han sido tema central de varias investigaciones.

En el primer grupo de los encargados de la iglesia están el Vishca o fiscal, el Sacristá o sacristán, el Ndzunti o campanero, y los cargueros de altares que a su vez, se dividen en un mayordomo, un segundo, un cesario y cuatro vasarios.

◆ *Vishca (fiscal)*

Tiene como responsabilidad las llaves de la Iglesia y la capilla del Calvario. En cada ocasión que se celebra una fiesta religiosa se abren las puertas de la Iglesia para recibir el alba como la celebración de la velación, la fiesta, la misa y los rosarios. El cargo de fiscal tiene una duración de tres años, y son elegidos a través de la asamblea.

◆ *Sacristá (sacristán)*

Aunque es un cargo impuesto por la autoridad sacerdotal, tiene como responsabilidad ayudar al sacerdote en turno durante las misas efectuadas en la comunidad. El sacristán tiene la autorización de bajar las imágenes de los santos y sacarlas de sus nichos para las fiestas. Es un cargo permanente e igual se elige a través de una asamblea.

◆ *Ndzunti (campanero)*

Su función principal como indica su nombre es hacer sonar la campa en las festividades de la comunidad como en los recorridos en honor a los santos alrededor de la iglesia, llamar a misa, marcar la llegada de los cargueros en las procesiones que realizan de El Calvario a la iglesia principal y para anunciar la llegada y despedida de los difuntos el 1º y 2 de noviembre. Además en el acompañamiento de los sepelios de los entierros para los angelitos. El cargo tiene una duración de tres años.

◆ *Cargueros de altares*

Poseen diferentes obligaciones dentro de su organización, son los principales en la realización y gestión de los gastos para las fiestas de los santos, participan en las velaciones, adornar la iglesia, florear y colocar cirios en el altar que les corresponde, por último, deben rezar frente al altar todos los sábados al amanecer. Estos compromisos de deben realizar durante todo el año, por lo mismo aquellos que toman el cargo deben percibir la mayor parte del gasto. Asimismo, estos cargos se dividen en:

- *Mayordomos.* son los responsables de guiar y manejar las cuadrillas para la imagen del santo, también son los encargados de los altares.
- *Segundo. Auxilia y suple al mayordomo.*
- *Cesario. Lleva el incienso en la procesión el día de la fiesta del santo que le corresponda.*
- *Vasarios o ayudantes.* Apoyan al mayordomo en la organización, en la elaboración y distribución de los alimentos en la fiesta del santo.

En el segundo grupo se encuentran, por así llamarlos, los cargos especializados, son oficios pasados de una generación a otra por tradición oral, una vez iniciados en estos cargos deben seguir realizándose en continuidad y cuando la población demande sus servicios. Se les llama especializados porque estos sujetos se dedican

exclusivamente a ello, y son de gran importancia y presencia dentro del desarrollo de las fiestas y rituales.

◆ Memda (músico)

Son contratados por los miembros de la comunidad para acompañar las misas para los santos, las velaciones, los novenarios de niños y en algunas ocasiones de adultos, las danzas y las marchas.

Al mismo tiempo se contratan los músicos al paso del año para que acompañen las danzas y las marchas interpretando la música especial para ellas y ellos. Este también es un gasto que debe percibir el carguero correspondiente de la fiesta a realizar.

◆ Dujhú (rezandero)

Es personaje principal de las fiestas y rituales otomíes, su función principal es llevar los rezos durante los rosarios, los novenarios, la víspera, el alba y en los altares del 1° y 2 de noviembre. Se caracteriza por ser perpetuo. Las oraciones pueden ser en español, otomí o en latín (Banda, 2009).

Por otra parte, es necesario agregar que una de las organizaciones importantes que han perdurado dentro de la comunidad otomí son las danzas, las cuales cumplen una función dentro del ciclo agrícola y religioso pues son una fuente esencial de la representación de su cosmovisión. Las danzas son escenarios "*donde convergen múltiples vínculos sociales, son de vital importancia en la reproducción de la vida ceremonial de los pueblos ñähñu*" (Barrientos, 2004: 21). Entre las cuales solo mencionaremos las existentes dentro de la comunidad de San Ildefonso como son la danza de El Santo Patrón de Hombres, la danza de El Santo Patrón de Mujeres, la danza de la Virgen de Guadalupe de Hombres, la danza de la Virgen de Guadalupe de Mujeres, la danza de Moros, la danza de Marchas.

La religión predominante entre los pobladores de la comunidad de San Ildefonso es la católica, no obstante se han establecido otros templos de diferentes religiones, es

el caso del templo evangelista “Monte de Sinaí” fundado en 1960 en el Barrio del Tepozán y un templo pentecostal llamado “Monte de los Olvidos” fundado en 2004 en la comunidad de El Rincón. La incorporación de estas nuevas religiones ha propiciado una reconfiguración del espacio, de creencias y prácticas de ciertos integrantes de la comunidad quienes han optado por la conversión. La cantidad de feligreses ha aumentado poco a poco con los años. Aunque no está bien visto por los otomíes de religión católica la conversión de religiones, ellos coexisten dentro de la misma comunidad (López, 2013).

La unidad doméstica, pilar de la vida otomí

La unidad doméstica es pilar dentro de la organización social otomí. La familia nuclear otomí suele ser extensa porque también obedece a los patrones de asentamiento. De esta manera la familia la componen los padres progenitores, los hijos e hijas y la familia de los hijos varones casados (que sólo incluye a su esposa y en dado caso los hijos). Dentro de las familias, la autoridad más respetada recae en el padre de edad avanzada, reconociéndose así como “cabeza o jefe de familia”.

En general, la organización de las tareas dentro de la familia se divide de acuerdo al género y edad de cada integrante, es así que el campo está reservado para los hombres y el hogar para las mujeres.

El matrimonio en San Ildefonso en un principio se establecía en el interior de la comunidad pero fuera del grupo parental, es decir “se consideraba deseable y resultaba frecuente la endogamia dentro de los miembros de la misma comunidad” (Prieto, Utrillo et al, 2006: 85) o de barrios vecinos. Sin embargo, debido a los cambios ocasionados por el fenómeno migratorio, hoy en día las y los jóvenes buscan el matrimonio con miembros de otras comunidades.

La unidad domestica está dispuesta dentro de una porción de terreno que pertenece a la parcela del padre. Al momento en que el hijo mayor contrae nupcias se le hereda un pedazo de las tierras para que pueda fincar un cuarto para la nueva familia. En el caso de que la parcela sea insuficiente para heredar a los hijos o nietos estos deben

buscar la posibilidad de comprar otro terreno en las proximidades de la familia del padre.

La herencia de las tierras es predominantemente patrilineal, cuando el esposo fallece éstas pasan inmediatamente a los hijos, excluyendo así a la esposa. De acuerdo a este mecanismo de herencia, la esposa es considerada parte del linaje del esposo. La casa, por otro lado, pasa a manos del hijo menor, quien por tradición tiene la responsabilidad de hacerse cargo de los padres durante el momento de su vejez y hasta su muerte.

Actividades económicas

Las principales actividades económicas dentro de la comunidad son la agricultura, la ganadería menor, alfarería, manufactura en confección de vestimentas tradicionales y la elaboración de artesanías como servilletas, morrales y muñecas de telas, por último la explotación de canteras, sillar y bancos de materiales además del trabajo jornalero y la migración nacional e internacional.

Las características agrícolas en esta zona son de temporal y de autoconsumo, se cosecha el maíz, calabaza y frijol. En años anteriores, en pequeña producción se llegaba a cosechar cebada, trigo y avena que se utilizaban como alimento para animales, en el caso del trigo algunas veces se le mezclaba con el maíz para hacer tortillas. Las tierras de San Ildefonso son de propiedad ejidal y algunas parcelas agrícolas son de pequeña propiedad.

La actividad ganadera se desarrolla en menor medida. Los habitantes de la comunidad dependen más de sus animales de corral como las gallinas, pollos, guajolotes, cerdos, borregos, burros y vacas.

La alfarería es una de las artesanías distintivas de la comunidad, se desarrolla principalmente en Barrio centro, El Cuisillo, Yosphí, El Rincón y El Bothé. Los talleres de alfarería están incorporados a las viviendas por lo cual, las artesanías están en exhibición en los patios delanteros de las casas y algunos están a pie de carretera. Aquí destacan figuras tradicionales como ollas, cántaros, comales, platos, vasos,

macetas, además de animales, capillas, calabazas, cuadros, floreros y rosarios. Se han incorporado otros diseños más modernos como calaveras, esqueletos y brujas. Para la producción de alfarería se utilizan tierras de la región para modelar las figuras, éstas a su vez se pasan a los hornos de piedra que se alimentan con leña de la zona (López, 2014). Los artesanos salen a vender sus productos a Querétaro o al Estado de México cuando es temporada vacacional o festiva por la afluencia del turismo.



Fotografía 2. Alfarería. San Ildefonso Tultepec. 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

La migración es un fenómeno recurrente dentro de las comunidades, se da en nivel nacional o al extranjero. En un primer momento, quienes comenzaron a salir de las comunidades eran los hombres para buscar ingresos suficientes y cubrir los gastos de sus familias, la mayoría eran los jefes de familia o bien hijos en edad adulta. Posteriormente, se fueron integrando adolescentes varones que al terminar la secundaria, decidían salir del pueblo en busca de trabajo. Las principales ciudades en el interior de la república donde se desplazan son Querétaro, Guadalajara, San Luis Potosí, Monterey, Tijuana y la ciudad de México, a nivel internacional es hacia los Estados Unidos.

Lugares de vida (*ar nzakī*) y muerte (*ar ndāte*) en San Ildefonso Tultepec¹⁶

En relación al tema central de ésta investigación, los espacios sagrados dentro de la vida cotidiana de los otomíes desempeñan un papel importante en la comunidad, ya que determinan su presencia en el transcurso del año durante las celebraciones y rituales, como son la iglesia vieja, el calvario, la iglesia principal, las capillas de los barrios, los manantiales, la casa del mayor o carguero principal, y aquí añadiría, el panteón municipal y panteón de la iglesia del Barrio centro.

La iglesia vieja fue pináculo para la historia de la comunidad otomí, según se narra entre los pobladores, en ese lugar iba a ser la fundación de México pero al águila no le gustó y voló hacia donde está actualmente la ciudad de México. La iglesia vieja hoy en día sigue siendo un centro ceremonial importante para realización de las velaciones y los cambios de cargueros, además como ya se mencionó, sigue presente en la memoria fundacional de San Ildefonso.

La capilla denominada El calvario (*ar kalbaryo*) ubicado a 500 metros de la iglesia principal. Es recinto de uno de los principales rituales que se celebra en las fechas de Semana Santa cuando se efectúa la representación de la crucifixión de Cristo. Su composición arquitectónica comprende una capilla, un atrio al frente en donde sobresale una cruz. En el interior de la capilla se guardan las imágenes de algunos santos como el Señor de la Coronación, el Niño de Atocha, la Virgen de Guadalupe y la Santa Cruz. Es el penúltimo lugar a visitar en el camino de los muertos antes de ser enterrado en el panteón. El cuerpo del difunto debe ser presentado frente a la puerta del Calvario (Banda, 2006). Con ello, los deudos y la comunidad en general han cumplido el protocolo y quedan conformes con la despedida final.

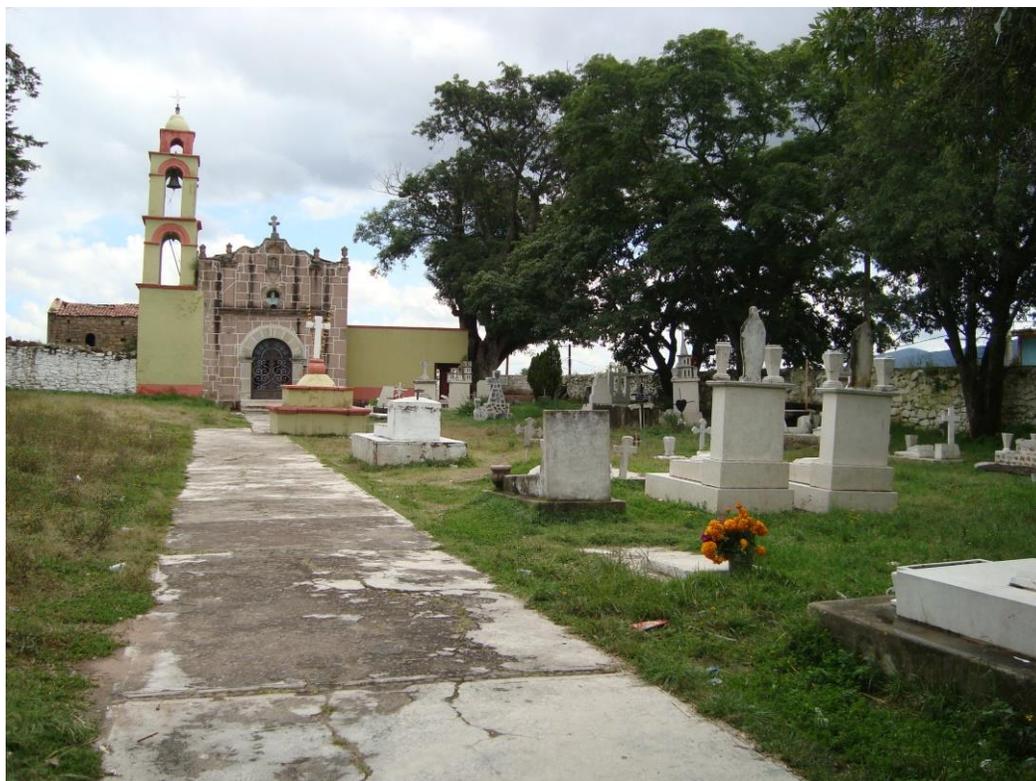
¹⁶ Las palabras usadas en este texto en el idioma otomí pertenecen a la variante de Santiago Mexquititlán, en referencia a la traducción escrita del diccionario de Hekking Sloof, E., Andrés de Jesús, S., De Santiago Quintanar, P., Guerrero García, A., & Nuñez López, R. (2010). en el *Diccionario bilingüe otomí-español del Estado de Querétaro = He'mi mpomuhñä ar hñäñho ar hñämfo ndämaxei*



Fotografía 3. Calvario. San Ildefonso Tultepec.2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

La iglesia principal o *ar nijä* es el centro ritual y simbólico de la comunidad de San Ildefonso Tultepec. Representa el espacio donde se desarrollan la mayoría, sino es que todos, los eventos religiosos de la comunidad. Ahí es donde descansan las imágenes de los altares de los santos principales del ciclo ritual. En el atrio resalta una cruz ubicada en un pequeño basamento, conocida como descanso o *ar ntsaya* de los antepasados (Banda, 2006).

Antiguamente, el panteón pertenecía a los dominios de la Iglesia, es por eso que en su patio delantero hay presencia de viejas tumbas de los más antiguos pobladores distribuidas por barrios y pertenencia étnica. De esta manera, de lado derecho están los mestizos o foráneos y de lado izquierdo los de origen ñäñho



Fotografía 4. Iglesia en barrio centro, San Ildefonso Tultepec. 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

La vida ritual en San Ildefonso Tultepec y las diversas edificaciones que son escenario para recibir a los pobladores a lo largo del todo el año, son de sumo interés para el ojo antropológico, en este caso son el contexto para iniciar un acercamiento etnográfico y análisis de las representaciones sobre un tema central, la muerte.

Acerca del origen de San Ildefonso Tultepec

Para remontarse en la historia de San Ildefonso Tultepec podemos referir algunos mitos, leyendas y datos de las ruinas o vestigios que expresan la vida de la comunidad. Los orígenes de la cultura otomí son vastos y exhaustivos sobre las formas de vida de estos grupos culturales, desde sus raíces lingüísticas hasta sus complejas prácticas rituales.

Se conocen por lo menos dos mitos fundacionales de la comunidad de San Ildefonso Tultepec. El primer mito evoca el peregrinaje de los grupos otomíes procedentes de las zonas hidalguenses de Ixmiquilpan, quienes siguiendo el vuelo de un águila se les mostrarían el lugar donde deberían asentarse (Van der Fiert, 1988; López, 2013). Dentro de las remembranzas del pasado otomí, ciertas personas mayores aún recuerdan que su territorio anteriormente fue habitado por unos gigantes, en referencia a fragmentos de huesos¹⁷ encontrados en las excavaciones arqueológicas o hallazgos accidentales de la población que, de acuerdo con los antropólogos físicos y paleontólogos del Instituto Nacional de Antropología corresponden a restos óseos de mamuts, sin embargo, los pobladores consideran que tales restos pertenecen a sus antepasados.

Otro de los mitos fundacionales refiere que el santo patrono de la comunidad, San Ildefonso, señaló al antiguo grupo otomí el sitio donde ellos debían de asentarse y construir una iglesia para rendirle culto. Este espacio correspondió a lo que ahora es el barrio de Tenazdá, localizado sobre las planicies de un llano (López, 2013). Mientras tanto, la edificación del templo o la Iglesia viejita (como se refiere en la población) tuvo que cambiarse de lugar debido a las constantes inundaciones y se abandonaron parcialmente las ceremonias y rituales. Según nuestros interlocutores, estos percances, ocurrieron a raíz de disgusto del Santo y en consecuencia, mudaron la ubicación del templo. Sin embargo, al presente todavía se realizan y efectúan ciertos rituales como la danza de las pastoras y se florea el viejo altar.

¹⁷ También conocidos por el termino *espondilo*, es decir cada una de las vértebras del espinazo (Magaña y Moya, 2000).

Entre las referencias históricas sobre el municipio de Amealco (Samperio 1988) señala que estuvo dividido por cinco haciendas: el Batán, San Nicolás de la Torre, Galindillo, el Pinillo y la Muralla. A ésta última perteneció la actual comunidad de San Ildefonso Tultepec, Después de la disolución de las Haciendas a raíz del reparto agrario, se fundó inicialmente el barrio de Tenazdá. Los criollos que habitaron anteriormente el barrio, trajeron consigo la imagen del Santo de San Ildefonso, con lo cual se le llegaría a nombrar a la comunidad. Ya para el año de 1967 se le registra oficialmente como San Ildefonso Tultepec, cuya fiesta patronal se celebra el 23 de enero. El significado de la toponimia de la comunidad proviene de la palabra *tultepetl*, que quiere decir “El cerro de los tules” (Van Fliert, 1988).

Asimismo, se suscitaron varios fenómenos que marcaron a la población entre los cuales figuran, las secuelas de una serie de epidemias que golpearon considerablemente a la comunidad. El primero de ellos, tuvo lugar en el año de 1914 con la amenaza de la viruela en el barrio de Xajay ocasionando varias defunciones. La segunda epidemia se dio en los años de 1915 y 1916 con la escarlatina, o como lo llamaron los habitantes “la fiebre”, ésta enfermedad afectó a los barrios del Centro, Bothe, Tenazdá y la Piní; dicha epidemia menguó gravemente a la población (López, 2013). A continuación se rescata un testimonio de los estragos de la gripe en la población:

Se morían por miles; los cadáveres eran trasladados en carretas y enterrados en fosas comunes. Al fondo de una de tantas, con la fiebre y la ansiedad de la muerte, un indígena pedía con lamentos su= “tole-tole”, pero el enterrador casual, le contestó: “que tole ni que tole. Cierra el ojo porque ahí va la tierra” (Samperio, 1988: 136).

Subsiguientemente, en el año de 1938 cayó una nevada que dejó 20 a 30 cm de espesor y una duración de tres días, que perjudicó severamente los campos y la producción agropecuaria. (López, 2013). Por si fuera poco, los cultivos se vieron daños por la presencia de plagas de chapulines y de la gallina ciega.

Otro de los desastres que ocurrieron en la comunidad fue entre los años de 1940 y 1948 donde las cosechas se vieron severamente perjudicadas debido a una sequía;

seguido por una grave enfermedad viral mermando al ganado conocido como la fiebre aftosa o bien, como le denominaron los pobladores otomíes “el matadero”, tras dicha epidemia el gobierno tuvo que tomar medidas de control sanitario mandando a matar a las reses infectadas (López, 2013).

2.2 Aproximación a la cosmovisión otomí en la época prehispánica

Como primeros antecedentes acerca del culto a los muertos y rituales funerarios, aquí lo más importante en destacar fue el tratamiento del cuerpo, la ornamenta que acompaña al muerto y las deidades que representaban o afines a la muerte dentro de la cosmovisión otomí, para ello se comentará brevemente un artículo de Alicia Bonfil (2006) *La muerte entre los otopames arqueológicos del norte del estado de México. Un breve análisis de sus costumbres funerarias*, realizada en “Los Toritos”, municipio de Aculco, (dicho municipio tiene contacto comercial con la comunidad de San Ildefonso Tultepec por medio de la carretera); Bonfil señala que dentro de los hallazgos en las excavaciones sobresale elementos clasificados como *complejo cerámico Huamango*, el cual también se han encontrado piezas de cerámica en sitios arqueológicos de San Ildefonso Tultepec, sur de Querétaro y por otro lado, se extiende al suroeste de Hidalgo. Este dato es muy importante porque hace referencia a un área en la cual los otomíes habitaron e interactuaron con otros grupos¹⁸.

De acuerdo con el estudio mencionado, los rituales funerarios otomíes la incineración fue el principal ritual, pero se detalla que su presencia fue el Posclásico, de esta manera se puede suponer que también llegaron a usar los entierros colocando al muerto en un bulto mortuario, y a su vez acompañar con ricas ofrendas al difunto. No obstante, ya en la especialización de la usanza de la cremación los restos eran colocados dentro de vasijas y ollas, sus principales emociones frente a la muerte eran a través del llanto más cuando se trataba de señores importantes. Aunque la

¹⁸ Señalaba Van der Flirt que los otomíes de San Ildefonso Tultepec se identificaban en parentesco con la comunidad otomí de Hidalgo.

cremación fue una práctica muy extendida por Mesoamérica ésta presenta diferencias de acuerdo a cada grupo cultural, por ejemplo la cremación para los aztecas estaba reservada más para clases altas pero usadas en la población general para los mayas. Se cree, según Bonfil, que esta práctica de la cremación inicio con los otomíes que posteriormente la pasaron a los mexicanos.

La incineración de los muertos tenía una intención de purificación del cuerpo y el ánima. El fuego era muy importante en las costumbres funerarias mesoamericanas y más en las otomianas porque tenía la función destructora de la carne y las partes blancas del cuerpo, lo purificaba y le permitía liberar las entidades anímicas para que pudieran llegar a su destino correspondiente (Bonfil, 2006).

En el ensayo que presenta Bonfil sus conclusiones dentro de los hallazgos de los entierros fúnebres respecto a la filiación cultural otomí, sintetiza en una serie de características que fue propia durante este periodo prehispánico, (2006: 36):

- ◆ No existen, dentro del área de los asentamientos pertenecientes al complejo Huamango lugares especialmente utilizados como panteones.
- ◆ La ausencia total, en los restos óseos recuperados, de prácticas como la deformación craneana intencional y la mutilación dentaria, que fueron ampliamente difundidas entre los pueblos mesoamericanos.
- ◆ La práctica común de la costumbre de dar segundas exequias a los individuos muertos.
- ◆ Práctica significativa, y aparentemente diferencial, marcada por el status del individuo, de la costumbre de incinerar a los muertos.
- ◆ Ausencia de entierros primarios¹⁹ colectivos.

Las costumbres y significados fueron cambiando con la llegada de la colonización, y uno de los tantos reacomodos drásticos que se dieron incluyen: los rituales funerarios, la implementación de un panteón, la disposición del cuerpo, entierros de cuerpo completo y la forma de llevar el luto. De acuerdo a la religión católica es importante conservar el cuerpo para el día del juicio final, por lo cual la cremación se

¹⁹ Los entierros primarios son aquellos que el “esqueleto guarda su relación anatómica, sin haber sido removido. Incluye secciones del cuerpo que fueron enterradas como parte de la ofrenda o por otras razones, pero que conservan su relación anatómica” (Cabrera, 1999: 20).

cambió por la inhumación. Las prácticas de las segundas exequias, estuvieron prohibidas por los españoles hacia en la población en general, pero para el mesoamericano formaba parte del complejo ritual fúnebre que compartía dentro del culto a los muertos.

En cuanto a la antigua religión otomí, los principales dioses y pareja divina creadores para los otomíes fueron el dios del fuego y del sol, llamado el *Padre Viejo* o *Sidada* (también conocido como Otontecuhtli) y la diosa de la luna y de la tierra, deidad telúrica creadora de la humanidad conocida como *Madre Vieja* o *Sinana* (Fournier & Vargas, 2002: 48). Ambos astros, el sol y la luna, tienen una influencia fuerte sobre la noción de la muerte en la cosmovisión otomí, dado que, como lo habíamos comentado en párrafos anteriores la muerte formaba parte de todo el universo mesoamericano.

Si bien, Otontecuhtli era conocido como el “señor de los otomíes” es decir es el principio masculino y purificador y divinidad del sacrificio y los guerreros caídos, esta deidad también fue conocida y devota para los nahuas aunque se le conocía con diferentes nombres. Dentro de las representaciones en la cosmovisión otomí acerca de Otontecuhtli, Lastra describe lo siguiente:

El pájaro que representa Otontecuhtli es la imagen de los muertos en la guerra y los sacrificados que a los cuatro años de muertos, después de haber acompañado al sol, se convierten en pájaros de varias clases para volver a bajar a la tierra. Por eso se conmemora la vuelta a la tierra de las almas de los guerreros muertos, simbolizada por la caída desde lo alto del palo, del pájaro o del fardo del muerto (Lastra, 2006: 316).

Entre los otomíes la misma deidad se le conoció con el nombre de Yocippa, el “señor del mundo” o “el gran pie podrido”, en cambio en la cultura nahua se le conoce como Mixcóatl, más para la región de Estado de México (Lastra, 2006). Pero para los otomíes de San Ildefonso Tultepec este gran Dios se le denomina Kwä, siempre asociado al sol. La concepción de estos Dioses y el culto que se les rendía fue

cambiando obviamente la coyuntura histórica de la invasión española y la evangelización en los pueblos mesoamericanos que tuvo por finalidad transformar todo este sistema de creencias aunque algunas deidades y rituales existen sincretizadas con las deidades católicas.

La religión en las culturas otomíes se presenta como un referente importante para las representaciones de la muerte, ya que aquí se muestra la preocupación y conciencia de la muerte más latente y los esfuerzos que se han hecho para tratar de superarla a través de la composición física y anímica del individuo y la construcción de un destino final, que en el caso de la cosmovisión otomí no se encuentra desarticulada de los vivos ni del espacio terrestre, que por el contrario le da coherencia el orden y equilibrio de su mundo.

Actualmente en San Ildefonso Tultepec se preserva un sitio prehispánico cuya función ritual rememora a los antepasados. Este espacio arqueológico conocido como “el cuisillo” o *ar dānijä*, un antiguo templo ceremonial compuesto por un “conjunto de pirámides y basamentos piramidales” (López, s/f)²⁰, es de gran importancia para la conformación identitaria de la localidad; se encuentra localizado en el barrio con la misma denominación de El Cuisillo, rumbo a la carretera que conecta al municipio de Aculco, Estado de México.

En este centro arqueológico se identificaron las viviendas e iglesias de los antiguos habitantes de la región otomí. Según la leyenda popular, estas áreas fueron habitadas por antiguos pobladores conocidos como gigantes, que perecieron durante la presencia de un diluvio mítico, estos hechos fueron sustentados por los hallazgos de huesos de gran tamaño. Sin embargo, “el resto de los cuisillos fueron demolidos principalmente en la segunda mitad del siglo XX, por efecto del manejo y explotación de la piedra con la que estaban edificados” (ibídem). Estas pirámides tienen un carácter sagrado ya que se realizaban antiguas actividades rituales dirigidas a la veneración de los antepasados.

²⁰ Datos consultados en el Catálogo Digital de Patrimonio Queretano, fecha de consulta: 8 septiembre de 2016 en: <http://www.patrimonioqueretano.gob.mx/>

2.3 Estratificación del más allá del otomí

A continuación se describen como es que se estructuran y conforman estos mundos además de las interpretaciones sobre la composición del universo y del individuo otomí, que no sólo contempla el lugar de los muertos sino la relación que se establecen con las divinidades y las potencias naturales. Se tomará el modelo propuesto por Yolanda Lastra (2006) en *Los otomíes, su lengua y su historia* porque sintetiza en gran medida los paralelismos en el pensamiento otomí²¹, desde el trasfondo las creencias de la religión católica hasta la veneración por el culto al sol y la luna. Es así que Lastra elabora una estratificación o composición del universo otomí, que sin duda aunque son constantes también presentan sus variaciones por cada región y tiempo. Entonces este modelo se compone en dos partes, el primero en cuanto a la disposición de los pisos celestes que serían el destino de las almas y sitio donde residen las divinidades y en el segundo los diferentes tipos entidades anímicas partiendo, además, de la composición anímica del individuo otomí.

2.3.1 Pisos celestes

Hablar de muerte, nos lleva en consecuencia a tratar el tema del destino de los muertos o lo que Lastra (2006) denomina los *Pisos celestes*. En un principio los otomíes reconocen en sus creencias la división de dos espacios: el primero lo que consideraríamos como *Cielo* lo que correspondería al lugar donde habita *Dios* o *Kwä*²², el segundo lo contempla la Tierra o donde residen los vivos, a esto es lo que Lastra clasificaría como: el *espacio celeste* y el *espacio terrestre*. En el espacio

²¹ Las referencias utilizadas por Lastra se basa en los trabajos de Raúl Guerrero, Galicia Gordillo, Viramontes, Chemin, Piña Perusquía Jaques Galinier, Lydia Van der Fliert, James Dow, Correa, Boilés, Sannstrom.

²² Este término es utilizado a partir de la tesis *El otomí en busca de sentido* de Lydia Van der Fliert, que actualmente es utilizado en las investigaciones de la población otomí de Amealco por Alejandro Vázquez et al (2014).

celeste está formado por el cielo (arriba), el infierno (abajo) –tomando como referencia la tierra- y en un estadio intermedio, el purgatorio.

Según lo marca la tradición católica, el destino del alma una vez que se desprende del cuerpo deberá llegar al purgatorio, de acuerdo a la Iglesia católica, ahí es donde esperara a ser juzgada para que se le destine al cielo o al infierno según se haya comportado en vida” (Flores, 2013: 6) en contraste con las creyentes es purgatorio es un lugar donde podrán limpiar sus pecados o culpas y una vez purificado para poder ir al cielo o la gloria, no existe como tal la idea de un juicio.

Entre la población otomí persisten algunos escepticismos en cuanto a un infierno, algunos de ellos si lo consideran y otros lo piensan más como un ‘invento para asustar a las personas’. En otras referencias, el infierno es como una especie de castigo o sanción para quienes atentaron con su vida y terminaron en muertes violentas, sin embargo es posible que las almas puedan llegar a purificarse con ayuda de los vivos mediante misas y rezos, y esto se puede ejemplificar en la siguiente afirmación: “*Todos nos vamos al cielo, que no existe el infierno, simple y sencillamente lo ponen como una forma de que sigas el buen camino*” (Alumna IIN: 2105). Quizá esta ambivalencia en la existencia de un infierno y castigo este más influenciada por el contacto entre otras religiones como la cristiana.

Ahora bien, el primer espacio celeste se encuentra en el cielo también, lo conocen como *la gloria*, por ser el ideal a alcanzar para todas las almas y donde reside Dios, los santos y antepasados por ejemplo, en uno de los comentarios que salió de una entrevista acerca del más allá me externaron que:

Pues en otomí *hmets’i* “los que se portaron bien”; *nidu* el infierno un lugar de tormento. Es pura lumbre, sería seco, oscuro puede a ver los dos, la oscuridad y lumbre. Pues hacia el oriente [ar ñuhyadi]. El *nidu*, no sabemos hacia donde esta eso. Ese podría ir debajo de la tierra, el *nidu*”. (Sr. Ángel Blas, 2015)

El cielo, bueno el de nosotros creo que también tenemos que sufrir. Por eso es que estamos ahorita en la Biblia, que hay que sufrir un poquito. Pero ya muerto, ahí si vamos a ver lo bueno [destino]. Así que si podemos salvarnos si, sino nos manda al lugar de la oscuridad y el tormento (Sr. Florentino Blas, 2015).

En tanto, el espacio celeste se divide en tres partes: empezando de la tierra hasta el cielo, en el cual forma parte el viento; el segundo desde el cielo hasta donde se encuentra Dios, el señor padre (como elemento solar) y la noche junto con las estrellas y las nubes nocturnas también es el lugar de La Virgen Guadalupe a la cual se le asocia con la luna (*ci nana*), (Lastra, 2006).

El segundo piso es el espacio terrestre, a su vez se subdivide en tres partes: el primero compone la superficie de la tierra donde interactúan los seres vivos, las plantas, animales y lugar importante de la agricultura; el segundo se sitúa por debajo de la tierra (parecido a un inframundo), aquí se ubican los muertos y en un nivel mucho más abajo se localiza el agua (ibídem). Actualmente, debido al adoctrinamiento por parte de la religión católica alguno de estos preceptos se fueron perdiendo por considerarlas inadecuadas más por el espacio terrestre aunque todavía existen semejanzas con el piso celeste anteriormente descrito, por ejemplo:

El agua es vida, el aire también es vida. El aire hace producir las plantas. Hace enfermedad. El viento jilotea todo el maíz pero con el viento, lo levanta y eso es obra de Dios, porque ¿quién lo puede ver? Todo eso, el agua, el aire. Ahorita como le digo, nuestro ser querido, nuestra gente pero en aquellos tiempos ellos creían en todo eso, ellos no tenían imágenes, ellos adoraban una piedra, un sol, todo, la luna. Todo eso adoraba. Su dios vivía en el cerro, su ofrenda, el día de los difuntos. Iban al cerro con sus tortillas, frijoles, comida preparada. Llevaban aun cerro, una cueva, ellos a su Dios que para que le dé buena cosecha, que para una ayuda. Ahí es lo que se hacía antes (Sr. Ángel Blas, 2015).

Ahora bien, estos espacios no están desconectados sino todo lo contrario. Los dioses y las potencias sobrenaturales están en constante interacción con el mundo de los vivos, y esto se puede apreciar a través de los mensajeros de Dios o de Kwä, de lo cual se explicará más adelante, pero por mencionar algunos están los pájaros y las mariposas, quienes eran y siguen siendo una representación importante de los antepasados y las divinidades, es una forma de superación de la muerte y del retorno de los muertos con los vivos.

Tanto las mariposas eran los ángeles, eran los finados, los difuntos. Nos decían vean nuestros abuelitos decían, a nuestros angelitos

Hasta los santitos eran las abejas, las abejas eran los santitos, y pasaba [las abejas] se paraban en las casas y eran importantes en ese entonces porque tenían en cantidades en cajones. Pero todo eso se fue acabando.

Eso eran los santitos, son los que dan miel, hacen la miel original de las plantas, de todas las plantas y luego de eso, ahí sacan la cera. Ah, la cera siempre la ocupaban mucho para la Iglesia, para los cirios, para todo eso. Toda la gente tenía sus cajones (Sra. Genoveva y Sr. Isidro Pérez, 2014)

Por otro lado, en la concepción del desarrollo de la vida hasta la muerte en el individuo otomí dentro de las fuentes que puede proporcionar Lastra (2006) menciona que la vida humana nace en dirección al Este, en el transcurso de su vida al igual que el recorrido que hace el sol que se oculta al Oeste, por lo cual cuando un individuo de la comunidad fallece los otomíes primero suelen girar la cabeza del difunto el Este, pero cuando los familiares disponen a enterrar al muerto giran la cabeza hacia el Oeste, donde se mete el sol y descansa el muerto (Lastra, 2006). Además agrega que dentro del ritual funerario “los pies suelen ir hacia el este. Cuando llegue el fin del mundo, los ungidos se levantarán para encaminarse directamente a donde nace el sol y consolarse en la (Sagrada Tierra)” (Lastra, 2006: 336).

2.3.2 Tipos de ánimas

En la cosmovisión otomí en San Ildefonso existe una diversificación de entidades anímicas²³ de las cuales depende mucho de ciertas circunstancias como: la forma de morir, el lugar donde falleció, la edad en que falleció y el comportamiento que tuvo

²³ Entidades anímicas, se definen como conglomerados de sustancias de origen sobrenatural que se alojan en distintas partes del cuerpo y con funciones específicas para hacer del humano un ser vivo o consciente, con un destino y capacidades de conocimientos, afección, voluntad, temperamento y tendencia (López Austin, 2004:31).

en vida para con las demás personas de la comunidad, sus obligaciones que tuvo con los antepasados, difuntos y santos.

En correspondencia, se puede señalar que en el pensamiento otomí la conformación del sujeto se divide en cuatro partes, los cuales se hacen latentes al momento del fallecimiento: en primer lugar el cuerpo (*ar ndo'yo*, o *ar jä'i*) que va destinado a ser enterrado en la tierra para reintegrarse a ella, a esto existen algunos dichos por los pobladores lo llaman 'sembrar' para referirme a acto de la inhumación; después le sigue el ánima (*ya äanima*), alma o espíritu cuyo destino es el cielo o el purgatorio para purificarse, dentro de estas abstracciones se encuentra el *ar nzaki*, que se puede entender como la energía o fuerza vital, "que otorga al cuerpo o a la persona vida, salud y vitalidad" (Vázquez et Al, 2010: 28) y por último la *sombra*²⁴ que es la materia anímica que es liberada del cuerpo pero que a su vez contiene parte de la energía vital –es decir, del *ar nazaki* -, tiene la posibilidad de mantenerse en el espacio terrestre e interactuar con los vivos. En los testimonios encontrados y revisados por diferentes autores, la sombra no siempre significará buen presagio para los vivos algunas veces causan males o enfermedades y se busca un curandero para que les pueda ayudar a buscar el descanso del muerto:

Aparte de eso yo también limpio a las personas, a veces si llega gente, he encontrado gente mala, gente buena, muerto bueno, muerto malo así me a mi llegue gente grande, para decirle de enfermedades, de dolores, para decirle a ver si es calentura, si otro médico. Pidiéndole a Dios le avisa, salud, remedio y curación ya de ahí le enciendo su velita. Si la velita la enciendo a Diosito y le prendo y es decir que no lo deja por ejemplo su sombra (Sr. Ángel Blas; 2015).

²⁴ Este último concepto que integra al individuo otomí, "la sombra" fue encontrada en la monografía realizada por Teodoro Kiyoschi Magaña y Juan Manuel Mora (2010) la cual permanece en el espacio terrestre que a diferencia del anima tiene como destino el cielo o el infierno. Se describe a la sombra como "lo calentito", "lo que se queda" y aquello que tiene la capacidad para interactuar con los vivos mediante manifestaciones en los sueños o apariciones. La sombra del difunto tienen la cualidad de comunicar las inquietudes o demandas que tiene el difunto con sus deudos ya sea para pedirles que le celebren una misa o recen por ella hasta la capacidad de castigar a los vivos si se le descuida a este.

Ahora bien, de las categorías anteriormente enunciadas en la clasificación de los ánimas los otomíes reconocen otras propiedades como la proximidad y lejanía, antiguos y recientes, que marcan una gran diferencia entre los antepasados y animas (o difuntos). Los antepasados (*ya xita o ya meco*) corresponden a los más importantes y poderosos, los fundadores, “lo más de antes” o “los antiguos”.

El antepasado es considerado como un segundo dios porque son los intercesores entre las divinidades de Dios o Kwä, potencias de la naturaleza y santos; en ellos radica la fuerza vital o energía conocida como *ar nzaki* “que mantiene la continuidad de la vida y del universo otomí” (Vázquez et al 2010: 17). El *ar nzaki* podría considerársele como la idea del orden. Justo podría plantearse que *ar nzaki* sería la materia que se regenera o la que se encuentra en constante movimiento, si es que el *ar nzaki* retornó al mundo de los vivos o el piso terrestre en forma de otro cuerpo vivo, no necesariamente humano.²⁵

Subsecuente están *los angelitos* cuya principal característica es no haber contraído nupcias, por lo cual puede haber angelitos en edades adultas, aun así en su mayoría van desde nonatos, cero años y adolescentes. Se les considera así angelitos por haber muerto sin pecado e ir directamente al cielo sin pasar al purgatorio (Márquez y Gonzales, 1985).

Posteriormente, están las ánimas (ya ñanima) o almas, ya mencionadas, estos se diferencian a su vez por el tipo, lugar y edad de muerte. Las almas buenas o espíritus buenos son aquellos que mueren por enfermedad (de Dios), mueren en su casa “*muere en manos de la familia pues como se dice les habla Dios, es la bendición cuando muere, es la que Dios le da, es cuando ya se va la persona y eso es todo*” (Sr. Isidro Pérez, 2015) o se les lleva a atender en la clínica de salud pero jamás se recuperan.

²⁵ Es una temática sumamente interesante que podría indagarse con mayor énfasis y profundidad en estudios posteriores.

Por otro lado, las ánimas “solas” o “de campo”, que aquellas que mueren en accidentes automovilísticos, ahogados y en suicidios incluyendo hasta los que fallecen fuera de su comunidad, por mencionar los más recurrentes. Algunos consideran a estos espíritus como solitarias, vagos o errantes muy diferente a los espíritus malos. Primero, porque a las animas solas caracterizadas porque *“mueren por ahí, no tienen descanso. No hay ninguna bendición. Se muere lejos de la familia, se muere solo... pues ya se quedan sin compañía, se desaparece solito en cuerpo y alma. Bueno, el cuerpo a lo mejor lo encuentran pero el alma ya no”* (Sr. Isidro Pérez, 2015). Esto no implica que los espíritus no sean capaces de causar problemas, perturbaciones o hasta enfermedades sino al contrario, precisamente por ser errantes se perciben como un riesgo para las personas de la comunidad. A este tipo de anima o difunto *“se le reza con su sombrero en el campo”* (Sr. Ángel Blas, 2015) o se les coloca una vela encendida para otorgarles descanso.

Algunos habitantes de San Ildefonso mencionan que hay una figura reconocida como los *espíritus* son usados para provocar daños o perjuicios a las personas, incitados por la envidia o venganza. Estos espíritus son movidos por aquellos que han practicado brujería, es decir los llamados brujos.²⁶

La categorización de los espíritus está motivada, de cierta forma por la composición anímica del individuo otomí. Que a su vez se encuentra vinculada con la estratificación del más allá o los submundos, también se podría considerar dentro de una escatología, entendiendo ésta como la división o estructuración de un espacio metafísico reservado como destino final para el espíritu o anima del ser humano. Generalmente, los rituales funerarios están asociados a la comprensión y construcción del más allá y del espíritu del individuo. Por lo tanto, los deudos tienen que seguir una serie de normas y deberes pautados por estas creencias dentro de su

²⁶ Hay que tener cuidado al usar el término “brujo” ya que en las comunidades también hacen referencia al curandero o sanador del pueblo, muy diferente a la concepción occidental del brujo como aquella persona que maneja magia negra o tiene relación con los demonios.

cosmogonía. Asimismo, el siguiente subtema tiene como propósito describir como en la comunidad otomí estas particularidades, desde la forma de morir y el tiempo de ánima, influyen en cierta medida en el ritual fúnebre y en los rituales de recordación de los muertos.

A propósito de la sombra, como se había mencionado los elementos que conformaban al individuo otomí son su materia física el cuerpo y su materia metafísica, el alma o ánima, la sombra y el *ar nazaki* o energía vital. Es justo en la sombra donde quisiera hacer una pausa; antiguamente el ser humano prehispánico fue imaginado a través de tres elementos el *tonalli*, *teyolía* e *ihiyotl*. El *tonalli* situado en el lugar de la cabeza, fue interpretado como “el destino de la persona”, según las concepciones indígenas actuales “el ser humano va dejando porciones de su *tonalli* en todos los lugares en que vive” (Mendoza, 2012: 30). El *teyolía* correspondía a “la entidad anímica que iba al mundo de los muertos” (ibídem), esta parte de la entidad se le relacionó con el alma en las interpretaciones españolas. Por último, el *ihiyotl* que “no se encuentra en el cuerpo sino cuando este se ha externado” (ibídem) generalmente referido al ‘aire de noche’. El ‘aire de noche’ formaba una “sustancia maligna que puede atacar a los seres humanos” (ibídem), antigua creencia entre los nahuas mesoamericanos.

En este caso, los elementos de mayor concentración en el proceso del ritual son el cuerpo y la ‘sombra’. La ‘sombra’ se queda presente en el espacio de los vivos hasta que se haya satisfecho el orden ritual, el periodo de la estadía de la sombra puede ser variable de acuerdo a cada cultura. Por ejemplo, en el novenario cuya función es purificar o remover la esencia que se queda del difunto dentro del espacio terrenal. En estas comunidades, la ‘sombra’ es la entidad anímica que interactúa comúnmente con los seres vivos, se manifiesta durante los sueños de los parientes del difunto o puede causar desgracias o enfermedades, más cuando se habla de las animas solas.

Debido a lo anterior, ¿qué relación existe entre la 'sombra' y los elementos anímicos mencionados anteriormente? La 'sombra', debido a sus características, es fácilmente identificable con lo que respecta al *tonalli*. Por una parte, podría interpretarse como esas esencias o porciones anímicas que va dejando el difunto en el lugar de su muerte hasta la conclusión del novenario (con el entierro de las cenizas dentro del panteón como unas segundas exequias) y la integración del difunto al mundo de los muertos.

Ahora bien, menciona Mendoza que el *tonalli* debe reintegrarse después de la muerte, “por lo cual esta entidad anímica realiza un viaje el que va recogiendo sus porciones disgregadas” (2012: 31). En su efecto, una vez que fallece el individuo, la comunidad otomí interpreta que la 'sombra' está dotada de poderíos que instigan a los vivos, como mostraron las entrevistas. Es decir, dentro de las comunidades otomíes actuales persiste la creencia de que la 'sombra' se queda aún después del fallecimiento del individuo; “vaga para recuperar sus partes” (ibídem). A esto responde el Mendoza afirmando que “el objeto de vagar es la restitución y la reparación de los bienes de los que el individuo gozó en la Tierra” (ibídem). A partir de lo anterior, se identifica una diferenciada comprensión que existe del individuo otomí en comparación de la interpretación biológica y espiritual del humano de las sociedades occidentales contemporáneas que, debido a las religiones judeo cristianas más bien refieren una dualidad cuerpo-alma.

2.4 Culto a los muertos y antepasados

La presencia del culto a los difuntos y antepasados representa un papel importante en la vida social de los otomíes debido a que estas entidades están presentes en el desarrollo de diversas actividades socioeconómicas y culturales: las fiestas en el calendario ritual agrícola muestran este fuerte vínculo entre las potencias sagradas (antepasados, santos, los astros, Dios) y el favorecimiento del cultivo y la cosecha por ejemplo, en el ritual de la bendición de la semilla iniciando el año (el 2 de

febrero). Una de las cualidades para su cumplimiento es un doble carácter individual y colectivo, como más adelante se describirá, ya que en el hogar cada familia conserva por lo menos un pequeño espacio dedicado a su veneración. Estos cultos a los muertos y antepasados tienen su precedente en antiguos rituales funerarios de Mesoamérica como lo explica Alberto Ruz:

El respeto y veneración a la memoria de los difuntos determinaron un culto a los muertos que se realizaba tanto individualmente en el hogar como forma colectiva en fechas determinadas y en los templos. En la casa, después de enterrar en un cuarto, dentro de una olla, los restos carbonizados del familiar fallecido, realizaban cada día ofrendas en el sitio donde estaban los huesos (1968: 73).

De esta manera, en algunas poblaciones otomíes utilizaban las reliquias como parte de los rituales para bendecir usando el poder que les daban los antepasados. Un ejemplo de ello se encuentra en San Miguel Tlaxcaltepec, poblado otomí ubicada 10 kilómetros aproximadamente de San Ildefonso, donde las personas usan los cráneos de quienes consideran los fundadores del pueblo, asisten al templo principal para dejarles ofrendas e incluso les era permitido a los rezanderos realizar limpiezas a los dolientes con tales restos óseos.



Imagen 1. "Altar para los finados familiares", San Ildefonso Tultepec, 2007. Foto: Teodoro K. Magaña.

En cuanto a una definición hacia el culto de los muertos, Catherine Good propone una "sofisticada fenomenología que explica cómo opera el mundo y cómo los seres humanos deben actuar en él" (2010: 153) debido a que los muertos y antepasados son actores partícipes en todas las actividades productivas, tales como: el cultivo y cosecha del maíz, otorgan buena prosperidad en el comercio, la crianza de animales, prosperidad para la buena salud así como otros ámbitos para la reproducción social, por lo mismo se torna sumamente importante mantener la gratificación y generosidad con los antepasados y los difuntos.

Los antepasados y difuntos son los fundadores y dadores de los valores, identidad y patrimonio es decir dejan a sus terrenos o propiedades como el hogar, capillas y tierras para cultivar entre otros bienes. Más allá de los bienes heredados sobresale la importancia de la herencia cultural e identitaria que se basa en el reconocimiento y afinidad a un colectivo:

“Si sabemos quiénes son nuestros papás, nuestros abuelitos, nuestros familiares sabemos de dónde venimos. Si no sabemos dónde están, quiénes fueron pues no sabemos dónde estamos, sino supiera quién es mi mamá, quién es mi abuelito, quién es mi familia pues no hubiera tampoco el respeto de saludar, de conocer... Nosotros conocemos a todo el pueblo, todo el pueblo es nuestra tía, nuestra abuelita, espero aunque no lo sean pues los conocemos por familiares.

Hay muchos hombres que han trabajado mucho y no son recordados. Y otros que han trabajado salido adelante y no son recordados y otros sí, han trabajado por el pueblo, por la gente, por su familia, principalmente por su familia porque si no quién soy yo, tengo a mi mamá pero si no recuerdo a mi mamá, sino recuerdo a mi familia entonces cómo sé quién soy” (Sra. Genoveva: 2015).

Por lo tanto, resultaba y resulta primordial realizar rituales que permitirán recordarlos y perpetuarlos en el tiempo, que pasaría a ser obligación de los descendientes. Del mismo modo, las prácticas rituales hacia los muertos y antepasados tienen la finalidad de reforzar los lazos con los vivos y así perpetuarlos a través del tiempo y por generaciones. Estas creencias forman parte de sus hábitos diarios y así lo expresaban antiguamente con la costumbre de algunos abuelos, bisabuelos y personas de edad avanzada:

“Mi abuelita, [en] donde enterraron a mi abuelito, va y le lleva flores. Le reza todos los días en la mañana y por la tarde, pide por los angelitos y por las benditas ánimas del purgatorio, diario. La gente grande es así pide por todo y es de diario, en la mañana y en la noche. Lo primero que hace cuando se levanta es persignarse y luego dar las gracias y pedir por todo, por todos sus nietos y nosotros. Nosotros [nos] levantamos y trabajar, la gente grande no es así, la gente antigua es dar gracias por todo lo que tienen, por lo que no tienen, por su familia, por todo” (Sra. Genoveva: 2015)



Imagen 2. "Altar difuntos", San Ildefonso Tultepec, 2007. Foto: Teodoro K. Magaña.

Es a partir de estas creencias hacia los difuntos, los sobrevivientes podían garantizar su permanencia mediante el recuerdo, la colaboración con la familia y el pueblo, siendo los muertos interceptores entre los vivos y las divinidades; las misas, las oraciones y las ofrendas dedicadas entre los vivos y muertos facilitaban las relaciones de reciprocidad y favores (Vázquez et Al, 2010). Por eso, es muy importante para los descendientes que *“los miembros de la misma familia nunca deben pelearse, puesto las maldiciones proferidas afectan a los antepasados y hacen que no puedan subir al cielo”* (Van de Fliert: 1988: 144). Sin embargo, debido a la falta de recursos económicos para mantener a la familia las dinámicas domésticas han sido modificadas, por ejemplo, con la migración, o bien por los pleitos entre las bandas, donde quedan separadas las familias en la comunidad por inconformidades además de la violencia de género y doméstica que afecta gravemente este tejido social.

Por otro lado, uno de los espacios más importantes para la ritualidad de los pueblos otomíes lo comprende la capilla-oratorio, la cual:

integra [...] un espacio dual en el ritual doméstico de culto a los antepasados, o *ya xita*, en el que los vivos se encuentran con los muertos, y el inframundo = *nidu* o *nitu* (“lugar de los muertos”) se conectó con el cielo, todo ello en el ámbito de los muertos (esto es, en “la casa de los muertos”), donde los difuntos dejan de ser *du* (muerto, como cadáver) y pasan a ser *animä* (muerto, como ánima, alma). De esta manera, [...] las capillas llegan a ser efectivamente la casa (ar ngú) de “los abuelitos del más allá”, (Utrilla et Al, 2011: 181).

Dentro de las costumbres más importantes para recordar a los difuntos se encuentra la elaboración del cuadro de ánimas (ver imágenes 2 a 5), el cual representa un símbolo sagrado que puede o no estar la figura del difunto; este cuadro de ánimas que es el centro de rezos y veneración, me explican que, “*hay familias que tienen el abuelo, el papá, a la mamá, ahí tienen los nombres. Y cada año mencionan los nombres, cada año pidiéndole por ellos*” (Sra. Genoveva: 2015). Después de su elaboración el cuadro es llevado con un sacerdote para ser bendecido y así formar parte de los espacios sagrados. Al cuadro de ánimas se le coloca en una mesita y se le acompaña con flores y veladoras (Ver Imagen 3). Este retrato es elaborado por un artesano de la comunidad, su descripción es la siguiente:

A la madera natural se le echa pintura azul, después se le pone el color de carne y se le hace la figura, su cabello, sus ojos, todo, las manos; después se le dibuja a Cristo, ya estando eso, se le echa rojo y blanco y ya se le ponen sus estrellitas (Ángel Blas; San Idefonso, 2007 en Vázquez et Al: 2010).

Según los testimonios recabados en las entrevistas con otros interlocutores sobre el cuadro se pudo recabar la siguiente descripción, un poco diferente a la que se plantea anteriormente con el señor Ángel Blas, como se muestra a continuación²⁷:

²⁷ Entre los elementos más sobresalientes del cuadro de ánimas se encuentra la simbología de color amarilla, el cual puede representar tanto a la figura divina del sol, pareja de la luna que pertenecientes a la devoción del culto lunar y solar, que por otro lado hace alusión a Jesucristo, deidad de la religión

“En los cuadritos ponen a tres personas ahí. Están esperando la hora que llegue para que lo solicite [el difunto a la familia] porque están esperando. [Tienen al que es difunto; el segundo] es Cristo el que está allí abogando por ellos, el tercero es el que le dicen un ladrón, un ratero que roba sin querer a nadie y se lleva... que también está en espera a ver qué arrebatata. Ellos se llaman las benditas ánimas” (Sr. Isidro Pérez: 2015)



Imagen 3. “Cristo y las ánimas”, San Ildefonso Tultepec, 2007. Foto: Teodoro K. Magaña.

Actualmente, la costumbre de mantener los cuadros de ánimas se está convirtiendo en una tradición difícil de heredar a las nuevas generaciones, pues los jóvenes están perdiendo interés respecto a estas creencias, por lo cual algunos miembros de la población han optado por quemar o depositar sus cuadros en un cerro para los

católica. De acuerdo al color negro que hace referencia a la oscuridad del purgatorio; el rojo representa las llamas del infierno y el blanco es el cielo (Vázquez et Al, 2010)

De acuerdo a las entrevistas aplicadas acerca de la percepción entre qué es el cielo contestaron que lo percibían como un lugar: caliente, seco, claro con dirección al norte hacia arriba y asociado al blanco. el infierno por otro lado, es oscuro pero lumbre, asociado al negro con dirección al oriente, algunos lo imaginaban seco y otros húmedo, y hacia abajo (Emilia Pérez, Josefina, Florentino Blas, 2015).

difuntos, ahí también se pueden encontrar algunas cruces. Por ello, este cerro representa un lugar sagrado y está prohibido recoger cuadros de ánimas, cruces o cualquier tipo de objeto depositado ahí, principalmente por el temor de arrastrar un espíritu y que le cause maldades, por ejemplo como se menciona en el siguiente testimonio:

“Allá en el cerro había unas cruces, que iban a dejar los de antes pues para no quemar la santa cruz, había que llevarla al cerro para que no se pudieran quemar con el sol y se corriera con el agua (es decir, las cenizas). Para no quemarlo, para no tener esa pena, como se dice, como esa misma cruz; uno como quiera puede ir a echarlo a la lumbre. Como ahorita los difuntos que están por ahí tirados lo agarran a pedradas pero también los difuntos se ofenden, se enojan” (Sr. Florentino Blas: 2015).

Y es que comentaba una de mis interlocutoras que, tomar la tradición de los cuadros o la adoración a los difuntos “no es una cosa de juego” o algo que se pudiera tomar “del momento”. Es una labor con la cual se debe cumplir todos los días del año, todos los días se debe rezar por todos los difuntos de la familia y por aquellos que quedaron solos, se les debe de colocar una vela y arreglar con flores, sin embargo al no cumplir sus deberes con rigor y no heredarlo de la misma manera, existe un quiebre con los antepasados y difuntos, impactando en la vida del individuo, del grupos doméstico y de la colectividad.

2.5 Formas de morir en San Idefonso Tultepec

Dentro de las referencias lingüísticas para expresar la muerte, en la lengua ñãño, la muerte, como sustantivo, se conoce como *ar ndãte*. En cambio, el morir o morirse, como verbo, se dice *(tu) du* o *(tu) ndu*. A su vez, otros sinónimos para expresar el morir, como un hecho o una acción, está el desfallecer o *ndungú* y el perecer, también como, *du* y *ndu*. Un aspecto interesante en la lengua ñãño es que para aludir al cadáver se dice *ãnima*, similar cuando se indica el alma, espíritu y al muerto o difunto.

Las formas de morir son un referente importante cuando se trata de comprender la muerte, ya que cada cultura interpreta las circunstancias en que falleció una persona, dependiendo la causa, si es que fue un castigo por quebrantar una norma o bien un designio divino. Más importante, estas formas de muertes, son una pauta para que la cosmovisión fije una orientación en el destino de cada alma, por ejemplo en Mesoamérica esta tendencia estaba muy marcada pues, había un cielo específico para cada individuo en relación a la forma de morir. En la población otomí de San Ildefonso existe una distinción entre el fallecimiento violento de aquel que llega de forma “natural”. En tanto, que las muertes violentas tienen una consecuencia grave para el espíritu debido a que este rondará entre los vivos para causar desgracias y otros accidentes laméntales.

Entre las formas de muerte que identifican los otomíes se encuentran dos: las muertes “naturales” y muertes accidentales. Las primeras de muerte “natural” son aquellas que se dan por enfermedades o ausencia en el funcionamiento del cuerpo de las personas, y preferentemente que ocurran en el hogar del sujeto. En la creencia popular se menciona que los ancianos cuando sobrepasan una edad máxima, la cual no se puede definir con exactitud pero oscila entre los 80 años en adelante, se está cometiendo una violación a las leyes de Dios, por lo cual su ánima tendría que pasar al purgatorio:

[Cuando] se murió mi padrino dice mi madrina, que ella si dijo que qué bueno que se había fallecido porque ya es gente grande y hasta están enfermos de muchas cosas para caminar... para todo y ellos dan gracias porque ya se lo llevaron. Pero también lo siguen recordando pero yo creo todos tenemos que morir. (Sra. Genoveva, 2015)

Las muertes por accidente son aquellas ocasionadas frecuentemente por incidentes automovilísticos porque una de sus principales vías de comunicación es la carretera que atraviesa la comunidad. Asimismo, está mal visto por la población que los individuos deterioren su salud por causa del abuso del alcohol (este tipo de muerte

también está sancionada) o cualquier estupefaciente, ya que alguno de estos accidentes están relacionados por la ingesta de alcohol e ir manejando.

En esta clasificación también se contemplan los homicidios, que suelen ser últimamente recurrentes debido a los altos índices de violencia en la comunidad desde conflictos por bandas, entre conyugues o en el noviazgo de celos o infidelidades, por ejemplo menciona una de las interlocutoras que debido a cambios sociales que se han dado en el interior de la comunidad ha incrementado el índice de violencia y muertes, es decir debido a que *“hay más cosas, hay más carros, hay más armas, hay más pleitos, hay más cosas así entonces ya es más por pleitos, conflictos o accidentes a naturales”* (Sra. Genoveva: 2015).²⁸

Otra de las causas de muerte accidental concurrente es aquella movida por fuerzas malévolas, pues, es vista como la consecuencia de una acción mal intencionada de un individuo en contra de otro, como el caso de la brujería para ocasionar enfermedades o mala suerte:

[Como] todo mundo quiere tener [riquezas] entonces existe la envidia, y entonces voy y ocupo a una persona, a un brujo “y ahora sí, hágale un desmadre” entonces junta a todos los muertos; porque como digo están en pena, muerto en los panteones, de la iglesia que esta desde la fundación del pueblo, de los primeros hombres que vivieron aquí, y les dice “hagan esto porque...”, ahí empezó a atacar a la persona. Entonces, como esta persona es un brujo también lo buscan para curarse, pero si se va a atender nada más al médico, el médico no encuentra estas cosas. [Entonces] empieza a vender barato, le empieza ir mal en la tienda, se acabó la renta, ya no hay gente y no vende. O cuando traen carro se da una maroma o ya no encuentran raite. O sea todo”. (Sr. Ángel Blas: 2015).

²⁸ Este tipo de violencia que se vive en la comunidad tiene consecuencias severas en el mantenimiento del tejido social, ya que aunque se intente restablecer el orden y subsanar el dolor por medio de los rituales, la muertes por causas violentas dejan secuelas graves en la integridad de los sujetos, por ende la muerte se vive más como una forma desnaturalizada hasta indiferente.

En resumen, parte de lo que determina la diferencia entre una muerte natural de las muertes accidentales es la causa que ocasionó el deceso, por lo mismo las actitudes frente a la muerte serán diferentes. A partir de ello, lo que se puede proponer como un factor de diferencia es el grado de violencia ya que la muerte en sí misma es una agresión, es decir que “*el fallecimiento es producto de la violencia, ya que eso es una ruptura del equilibrio natural*” (Van de Fliert, 1988: 178). Este equilibrio natural, como se insiste puede ser ocasionado por el advertimiento de un mensajero de Dios o Kwä. La muerte en si ya predestinada no resulta perjudicial, en consecuencia el espíritu podrá seguir con su trayecto en el camino de los antepasados.

Por otro lado, aunque ya no es costumbre del pueblo pero quedó grabado en la memoria colectiva fue la sepultura fuera del panteón municipal de los niños menores de un año que fallecieron sin bautizar. Estos eran llevados hacia la primera Iglesia o la iglesia vieja que se fundó ahí. Actualmente se retiró esa norma y tanto niños bautizados como aquellos que no son enterrados en el mismo panteón. De hecho, también entre los pobladores comentan que aunque varios de sus conocidos y familiares se hayan convertido a otra religión también comparten el panteón (*ar nt'ögi*) de la comunidad; este suceso ha desembocado en algunas discusiones entre aquellos que no están de acuerdo sin embargo no se les niega el derecho de ser enterrado, esto se debe más a leyes de la administración del municipio en cuanto a uso comunitario.

Imagen 4. "Ofrenda para los difuntos". San Ildefonso, 2007. Foto: Teodoro K. Magaña.



Imagen 5. "Un altar de los más viejos", "San Ildefonso Tultepec, 2007. Foto: Teodoro K. Magaña.

2.6 Rituales Funerarios

Las ceremonias funerarias otomíes en San Ildefonso, suelen tener el mismo seguimiento que los rituales funerarios católicos, con la integración de elementos distintivos de su propia cultura, en este apartado se detallarán los principales rituales funerarios y el desarrollo de los mismos.

2.6.1 El velorio (ar thats'i)

Es uno de los principales rituales funerarios que tiene como finalidad dar seguridad y confianza al fallecido para que inicie su trayecto al otro mundo, también es una ceremonia que expresa la solidaridad y acompañamiento entre los deudos y otros familiares y amigos. Este tipo de ceremonia está marcada por la repartición de alimentos y bebidas entre los asistentes.

Da comienzo en el hogar donde residía el difunto, su familia está encargada de arreglar el cuerpo del finito con las mejores ropas que le pertenecían a éste, le llenan de flores y cruzan sus brazos sobre el pecho. Durante el velorio los compadres, amigos y vecinos cercanos llegan a la casa del difunto para asistir a los dolientes, les ofrecen flores y/o veladoras; una vez arreglado el cuerpo se invita a un cantor, que también preside los momentos y ritos dentro del ritual, para así colocarlo dentro del ataúd, se prenden las velas, arde el copal y desprende su humo para purificar el cuerpo mientras los dolientes rezan sus rosarios y cantan alabazas.

Cuando se trata de un adulto grande, la familia es quien viste al difunto pero cuando se trata de un niño pequeño son los padrinos del infante quienes tienen el deber de comprar el ataúd y la ropita y le visten. Esta parte de la costumbre se encuentra muy arraigada tal como se observa en viejos datos etnográficos rescatados desde la década de los ochenta:

“El padrino del angelito le lleva una corona de palma para ponerla en su cabecita, significando el camino para la Gloria. Si no se encuentra palma, se hace la corona

con trenzas de flores o con papel. La madrina es la encargada de comprarle ropita nueva para su entierro. En el camino, los familiares cubren la sombra de sus pasos con flores, ya que: [...] “las flores son los escalones para que suba al cielo” (Van de Fliert, 1988: 188).

Anteriormente, se colocaban algunos objetos (el ajuar funerario²⁹) que eran de preferencia al muerto para que lo acompañaran en su descanso, sin embargo algunos piensan que ya no es necesario porque si la persona “*ya se muere, eso ya no le sirve, yo creo que en vida es cuando queremos que nos den todo lo que nos da cuando estamos muertos pero eso ya no nos sirve*” (Sra. Josefina, 2014). Al finalizar la velación se reparte alimentos y bebidas. Durante estos momentos, los familiares y amigos, se prestan a contar historias del fallecido en vida, relatos acerca de los últimos días de vida del difunto o también, temas recurrentes a la muerte como el fallecimiento de otras personas. Es un momento culmen para hablar de la muerte, es ver en el otro lo que a cada uno le sucederá en un tiempo y espacio desconocido.

La muerte evoca entonces, el pasado, el presente y el futuro y se encarga de unir a diferentes generaciones dentro de la comunidad, por ello, la muerte se convierte en un importante detonante para la expresión más profunda de la cosmovisión de los pueblos, explícita en sus diferentes rituales.

Dado los fuertes cambios que se han dado en la comunidad en el aspecto político, ahora uno de los requisitos y exigencias por parte del municipio y alcaldía es tramitar el acta de defunción y pagarla. Posteriormente, se fija la hora para salida al sepelio.

²⁹ Actualmente, en algunas culturas indígenas del país se sigue utilizando el ajuar o pequeñas dotas ofrecidas al difunto, en el caso de los nahuas de Santa Cruz de Analco se colocan dos *bolsitas de tela*: “una con tortillas, por si le da hambre durante el camino, aunque también [...] es para compartir con los perros, de modo que coman y ayuden al espíritu a cruzar un río en el “otro mundo”; en la otra bolsa lleva 13 monedas para pagar o “por si quedó a deber algo en vida”, además de una varita de rosa, tejocote o trompillo [...], a modo de defenderse, pues durante el viaje se podría encontrar con algún animal o peligro” (Flores, 2013: 6).

Respecto a los pobladores que se ven obligados a salir de la comunidad para buscar trabajo o vender sus artesanías, son percibidos como personas en constante riesgo, de alguna manera estos hombres y mujeres se ven amenazados ante los peligros que pueden encontrar en el exterior, esto tiene relación con el hecho de que en algunos casos, las personas que salen de la comunidad terminan en muertes trágicas; debido a ello, la mayoría de la gente expresa que, es necesidad que el cuerpo del difunto llegue al camposanto local para ser enterrado, así lo revela el testimonio de Ángel Blas (2015):

“Alguien que tiene familiar en Estados Unidos, se fue a trabajar allá y se muere allá pero tarda días, semanas pero tiene que llegar a su lugar de origen, que es donde nació y tiene que llegar. Se tiene que mover cielo y tierra pero el cuerpo llega a donde nació”

Para los otomíes de San Ildefonso, regresar a su tierra de origen, significa reencontrarse con los suyos en espíritu, es decir, aunque la vida corporal se ha terminado, su vida en espíritu sigue tomándose en cuenta para reactivar las acciones de los dolientes, quienes hacen el mayor esfuerzo de traer el cuerpo y reintegrarlo a los suyos.

2.6.2 El entierro (*ar nt'ögi*)

Después del velorio, a las doce del día siguiente sale la comitiva de la casa del difunto para llevar al muerto a su último lugar de descanso. Antes de que salga la comitiva, nuevamente, el cantor da sus últimas oraciones al difunto, estos rezos pueden ser en latín o en español. Se prepara el cortejo fúnebre para llevar en procesión el ataúd al panteón; años anteriores no se usaba el ataúd sino que se enterraba a los difuntos con una sábana o petate y se llevaba en una escalera además de que el féretro representaba un gasto fuerte que no siempre se podía percibir, había la creencia de que sin caja se facilitaba la salida del alma del muerto al otro mundo³⁰.

³⁰ Anteriormente se decía, “llevaban a los muertitos con una escalera sin caja, así se van la gente nada más envuelto en una sábana, en su rebozo o si es hombre, su boina, nada mas así. en una

Dependiendo de las posibilidades de la familia pero sobre todo de la relación que el finito tuvo con la comunidad pueden congregarse gran cantidad de personas, por ejemplo *“Hay personas que no llevan mucha gente, a la gente que no fue mucho muy querida lleva menos gente, nada más a su familia. Cuando es gente que todo el pueblo la conoce, que sabe cómo es va demasiada gente”* (Sra. Genoveva: 2014). Por otro lado, esto obedece a la red de contactos sociales que construyó el individuo en vida y que se refuerza a través de quienes formaron parte del sistema compadrazgo y la organización de cargos³¹ (Van de Fliert, 1988) o bien, quienes estuvieron involucrados en su comunidad con las personas del pueblo.

En el caso de los angelitos, su ritual funerario tiende a tener las características de una fiesta, van guiados con el violín y el tambor, hay abundantes flores, velas, comida y bebidas desde la velación hasta el entierro; el ataúd elaborado para los niños es blanco, así como sus vestimentas que simbolizan el valor de la pureza. Parte importante de este cortejo fúnebre son los cohetes que, se lanzan exclusivamente en el entierro de niños, a los adultos no. Además, *“a los niños les despedazan las flores de diferentes colores porque también se junta mucho, se despedazan las flores y cuando sale de su casa al panteón ya le tiran flores en el camino. Esa es la costumbre”* (Sra. Josefina, 2014). Antes de la llegada del ataúd blanco a los niños muy pequeñitos se envolvía entre pencas de maguey o en tejas. Se dice que si una persona recoge las flores que se van dejando detrás, estas personas tienen altas posibilidades de enfermarse porque son las ofrendas que le pertenecen al angelito que se ha ido³².

escalera lo ponen arriba y lo van cargando cuatro gentes y lo metían a la tumba sin caja” (informante de San Ildefonso, en Magaña y Moya: 2009).

³¹ “Se enterró hasta las cuatro de la tarde, hasta que terminó de bendecirla todos los conocidos, por eso sí es bueno conocer harta gente, platicar, visitar también; por eso así se junta, porque un tío que era bien malo, que vive para allá bajo, bueno ya no vive, ese ningún gente lo visitó, porque era bien malo, cuando son malos no se acerca gente” (2007). (2010: 43).

³² “Cuando el niño muere antes de ser bautizado los que iban a ser sus padrinos le colocan un poquito de sal en su boca y le asignan un nombre, roseando un poco de agua bendita” (Magaña y Moya, 2009: 94).

Si la persona que falleció fue un carguero o tuvo responsabilidades rituales, dentro del recorrido fúnebre, lo llevan a la capilla familiar para que se despida de sus santos deberes y de sus compañeros cargueros (Van de Fliert, 1988: 181).

El recorrido fúnebre comienza desde la salida de la casa del difunto hacia la iglesia, que se encuentra en el centro de la comunidad. Después, el sacerdote oficia la misa de cuerpo presente, una vez finalizada, llevan el ataúd frente al calvario donde lo sahúman y se persignan nuevamente hasta su última estación hacia el panteón. Al cuerpo, en este caso si es de una mujer, se cubre con su rebozo, colocan flores de alcatraz y flores de los jardines familiares nombradas “siempre vivas”.

Una vez llegando al panteón, el cortejo fúnebre se dirige a la cruz que se encuentra en el centro del cementerio; llevan el féretro hasta la plancha que sostiene la cruz denominado también “descanso” para que una mujer vuelva a sahumar el ataúd como lo hizo al interior de la iglesia; *“el cantor es el que empieza a rezar para que empiece a meter el difunto en la tierra”* (Sra. Josefina, 2015). Se persignan nuevamente los y las acompañantes frente al ataúd para por fin llevar al difunto a sepultar. Mientras las mujeres y niños se sientan alrededor de la caja, los hombres excavan la fosa. Por otro lado, se reúnen los cantores con las mujeres para posarse frente al ataúd y cantar alternativamente en latín (el rezandero) y en español (las mujeres y hombres). Durante todo este trayecto la campana de la torre de la Iglesia suena constantemente.

Después de haber terminado la fosa, en compañía de la voz del antecesor, el tambor y el violín, de los rezos y cantos se hace bajar la caja de tal manera que la cabeza del difunto se dirija hacia el oeste, lugar donde se oculta el sol, y sus pies en dirección al este.

Consecutivamente, colocan flores blancas y una corona encima de la tumba, comienzan a tapar la fosa mientras las mujeres echan flores. Una vez cubierta la fosa

poco a poco van desalojan los acompañantes el panteón. El rezandero da la oportunidad para que algún familiar dedique unas palabras al difunto, expresando cuanto le estimaba, resaltando cualidades suyas y la pena que ocasiona su ausencia. Posteriormente, *“cuando ya esté enterrado, ya este se van hasta donde está la cruz, la cruz que tenemos en el panteón y ya le dan a un familiar les da las gracias a toda la gente que les acompañar, y que fue a visitarlos”* (Josefina, 2015). Por último se ofrece a los asistentes a comer y tomar ya sea refresco o pulque *“ya dan tortilla, dan mole, arroz, dan pulque, cerveza, coca, todo eso”* (Josefina, 2015), también se les ofrece un poco de pulque a los músicos, cantores y rezanderos, al cabo de las 14:00 hrs se ha terminado el sepelio, para cuando ya ha salido el último de los dolientes se cierra el panteón³³.

2.6.3 Novenario

El novenario se trata de un ritual que facilita el tránsito del alma hacia su destino final, tiene su origen en la religión católica y es usual encontrar este ritual en varios pueblos otomíes. Una vez terminado el entierro, da comienzo un periodo de nueve noches llamado novenario que consiste en rezar por el alma todos los días por las tardes hasta el anochecer en la casa del difunto, es un ritual de índole comunitario que reúne los parientes y allegados del difunto.

En San Ildefonso, el novenario inicia cuando los familiares deben colocar una cruz de cal³⁴ en el lugar donde se veló al difunto, alrededor de esta cruz, igualmente se ponen cuatros cirios y veladoras, en algunos casos colocan una fotografía y una

³³ “Al llegar la muerte, le pide disculpa a su familia, les daba la mano, dice: pórtate bien con sus vecinos, tus pariente; le está dando la mano, uno por uno, que me disculpes, muchas gracias; que Dios me acompañe y Dios que te acompañe, muchas gracias; que si tu mal obra, pero aquí estuvo, que si llega la raya que Dios te acompañe, muchas gracias; que si me dio un atole, que si me dio un alimento, un refresquito, yo no le pago, que Dios le pague, que a su familia no le falte, cuando te llega la raya” (2007).

³⁴ La cruz además de cal puede ser de ceniza, sin embargo registro que se usara otro tipo materiales.

corona de difuntos de flores blancas. Se manda llamar a un rezandero para que pueda realizar sus rezos y rosarios relacionados a varios pasajes bíblicos con la muerte, la resurrección y a los santos, a la Virgen y a los Fieles difuntos por ocho días, al finalizar se sirve tortilla, mole y café. El último día de la novena también es conocido como la “levantada de la cruz” o “barrida de la cruz” es la etapa con la que se concluye los rituales para despedir al alma del difunto, esta se compone en cuatro secuencias³⁵:

1) *Retirando la cruz:*

Entrada de la oración por el rezandero: “*Señor Jesús, por los dolores que sufriste en tu sagrada cabeza, coronada de espinas, te pedimos que perdones los pecados cometidos por nuestro (a) hermano (a) con el pensamiento.*”

Los deudos y asistentes contestan con un padre nuestro.

2) *Retirando el brazo derecho.*

Entrada de la oración por el rezandero: “*Señor Jesucristo, por el dolor que sufriste cuando un clavo traspasó tu mano derecha, te pedimos que perdones los pecados que nuestro (a) hermano (a) haya cometido con su mano derecha.*”

Los deudos y abstienes contestan con un padre nuestro. Acto seguido uno de los familiares comienza por recoger la parte derecha de la cruz.

3) *Retirando el brazo izquierdo*

Entrada la oración por el rezandero: “*Señor Jesucristo, por el dolor que sufriste cuando te clavaron la mano izquierda, perdona los pecados que haya cometido nuestro (a) hermano (a) haya cometido con todo su cuerpo y su corazón.*”

Los deudos y los asistentes contestan con un padre nuestro. El familiar recoge el brazo izquierdo de la cruz.

³⁵ La sinopsis de este ritual también se debe a la aportación del estudio del ritual funerario de Luisa Noriega Armenta (2012) en el estado de Hidalgo además de las entrevistas realizadas, ya que no se contaba con una transcripción clara de los rezos ni tampoco observación directa de dicho ritual por respeto a los deudos.

4) *Retirando el resto de la cruz.*

Permiso del rezandero “*Señor Jesús, por los dolores que sufriste con todo tu cuerpo en el momento en que estabas crucificado, perdona los pecados que nuestro (a) hermano (a) haya cometido con todo su cuerpo y su corazón.*”

Los deudos y familiares contestan con un padre nuestro, Ave María y “*Dale señor el eterno descanso*”. El deudo termina por recoger lo que falta de la cruz.

En esta parte del ritual llega a ser muy emotiva para los deudos, alguno de ellos se vuelven a afligir, sueltan lágrimas de tristeza y nostalgia, para ellos la ayuda próxima que tienen es la cercanía con hijos, hijas, hermanos, hermanas o madres o padres, etcétera. Posteriormente, se dan un espacio para el reconforte, se les ofrece pasar a comer, refresco o café a los acompañantes y demás miembros de la familia. Una vez que da por terminada esta parte de la sociabilización se encaminan hacia la Iglesia para asistir a la última misa del difunto y el recorrido final para enterrar los restos de la cruz de cal en el panteón (ar nt’ögi) cerca de la tumba del difunto.

Una de las observaciones que puntualiza Armenta (en Valencia, 2008: 128) en cuanto a los elementos del ritual como es la cruz, porque tiene una función muy importante, pues menciona que “es símbolo del principio viviente del difunto, tanto como el objeto material al que se asociaba el alma en una forma material percibida humanamente y, por tanto, transportable al cementerio”. En sus descripciones añade, que es tal la relevancia que a la cruz se le percibe como un objeto animado al cual se le colocaba agua, o su bebida favorita y/o tabaco y algunas veces se platica en el mismo espacio. Se podría considerar dentro del ritual como parte de la última despedida que hacen los deudos para el difunto y garantizarle el mejor de los porvenires en su último viaje, a partir de ello se podría sugerir una especie de conexión entre el difunto, la cruz de cal y los deudos para que puedan sanar problemas, pedir por los otros difuntos y ánimas del purgatorio y su protección en cualquier aspecto de la vida de las personas.

La importancia de estos rituales y realizarlos de la forma adecuada, permiten que no sólo se asegure el porvenir durante el viaje del alma al “más allá”, además tienen un poder de subsanar a las personas de la comunidad, que entran en una especie de “pauta de su vida cotidiana y se exponen al contacto físico y simbólico con el mundo inmaterial” (Flores, 2013: 10); al mismo tiempo pueden asegurarse de que los vivos no sufran algún altercado o peligro sea porque “el difunto se lleve a alguna persona que aún *no le toca irse*, se adquiera alguna enfermedad” (ibídem). También en San Ildefonso se tiene la creencia de que las desavenencias en el ritual pueden traer mala suerte o bien, manifestarse apariciones recurrentemente en sueños donde el difunto reclama al vivo o el difunto sufre algún altercado en su transitar.

2.6.4 Fiesta de Todos Santos y Fieles Difuntos

Esta celebración conocida como Día de Muertos o Todos Santos y Fieles Difuntos es una “*fiesta para los muertos es una forma de rendir culto a los antepasados*” (Mendoza, 2006: 30). Se celebra de formas muy parecidas, porque están dedicadas a honrar la memoria de los parientes fallecidos, sin embargo cada región del país presenta contextos y elementos diferentes de acuerdo a la cosmovisión de cada cultura.

La festividad se realiza mediante dos ámbitos muy importantes: el primero a nivel público y el segundo a nivel privado. Los cuales se van desarrollando paulatinamente en el transcurso de la festividad. En el aspecto público comprende las misas y la ceremonia dentro de la Iglesia en el cual se involucra el sistema de cargos y el arreglo de las tumbas en el panteón. En lo privado contempla la comunión de los vivos hacia los difuntos principalmente con la puesta del altar.

La festividad en San Ildefonso Tultepec comienza con el repique de la campana de la Iglesia al mediodía según dicen es para empezar a llamar a los difuntos, en este caso para los angelitos. El día de los angelitos empieza el 31 de octubre y termina el

1° de noviembre igual al mediodía con el sonar de la campana que da aviso para la visita de las ánimas grandes. Se dice que el sonido que produce la campana es diferente para los angelitos que para las ánimas adultas, ya que para los primeros suele ser más bello o agradable.

La celebración para las ánimas grandes comienza al medio día del 1° de noviembre hasta el mediodía del 2 de noviembre, aunque para algunas personas aún van el día 3 para acomodar las tumbas del camposanto o mantienen su altar.

En lo privado se comienza con la puesta de los altares para los angelitos que consiste en poner una fotografía del difunto (si se tiene), imágenes de santos (en su mayoría consistían de la Virgen de Guadalupe), sus veladoras con sus respectivas flores; le sirven alimentos que va desde un vaso de leche (si aún no consumía alimento) en caso de que fuera más grande del año se le pone un jarrito de atole con una pieza de pan encima, dulces y tamales sobre una mesa con o sin mantel, algunos mencionaban que hasta colocan piezas de fruta como plátano y guayaba, ponen café y cacahuates. En el caso de los difuntos grandes se coloca frente a su fotografía, su imagen o en el cuadro de ánimas una ofrenda un poco más elaborada:

“al cuadro que ponemos en el centro y ahí ponemos sus ofrendas, tamales, refrescos, frutas o galletas. Así como vaya alcanzando o vaya teniendo también. Sino pues ponerle un garranfonsito (de vino), un dulce, todo es de gusto, todo es voluntad y también lo reciben. Un rosario, ese también lo reciben. Su sahumador y eso es lo que recibe esa noche. Llega a ser puro aire, llega pero nosotros no lo vemos. Es una persona pero nosotros no lo podemos ver. Ese es San Lorenzo, el aire.” (Sr. Florentino Blas, 2014)

Las veladoras son una composición importante en el altar porque representa la luz que se le ofrece a las ánimas y angelitos, sin embargo es usual ofrecer una vela más para el ánima sola, aquella que fue olvidada por sus parientes y no encuentra descanso, de igual manera se le ofrece un rosario para su consuelo.

Posteriormente se espera la llegada del rezandero para que ofrezca un Ave María, un Rosario y un Padre Nuestro en otomí (o latín) para las almas, uno de los familiares, usualmente, la mujer sahúma el altar y por órdenes del rezandero coloca más copal, la mujer hace reverencia hacia los cuatro puntos cardinales estando hincada, vuelve a poner el sahumerio aun lado del altar y continúan con los rezos. Al finalizar la familia le paga al rezandero y se lleva la ofrenda del difunto:

Si, le tienen que hacer de comer y todo, o sea tú le vas a pagar porque el viene a rezar, tú le vas a dar toda la comida, bueno vamos a suponer en este caso son 14 (difuntos) ya van a ser 16 platos de mole, arroz porque tú se lo vas a ofrecer cuántos difuntos tienes, por difunto un plato o dos platos, entonces esos platos de mole tú lo vas a dar para que se lo lleve, ¿por qué? por los difuntos que comieron y él se lo va a comer. Si él te cobra bien sino él te dice que sólo con la comida pero tú cumples con decirle cuánto va hacer” (Sra. Araceli, 2014).

En el ámbito público se integran las actividades de las escuelas de la primaria y secundaria. Los alumnos de la secundaria realizan un desfile en conmemoración de la fiesta. El desfile comenzaba a las ocho de la mañana, que está a cargo del profesor de tercer semestre de secundaria que está intentando promover una nueva tradición en la comunidad, a este desfile lo nombraron como *Ngoya ánima* o *fiesta de ánimas*. Se trata de que los alumnos de la secundaria se disfracen de diablos o calaveras aunque algunas mujeres optaron por disfrazarse de catrinas o de la llorona, excluyendo los disfraces que tuvieran relación con Halloween o personajes del cine estadounidense por orden del profesor. Cada grupo carga con un farol elaborado por ellos mismos que los encabeza.

Primero salen a desfilan los niños del kínder para esto bloquean un carril de la carretera y el otro lo dejan para el libre tránsito; el tramo en el que ellos caminan es sobre la entrada de San Ildefonso-Amealco hasta la gasolinera que va para Aculco y caminan de regreso por el carril contrario; en frente de ellos hay una camioneta con una bocina tocando música para que los niños puedan realizar su baile. Después de ellos salen los niños de las secundarias en caravana arrojando dulces a los

espectadores, en él participan niños recogiendo los dulces o las mismas señoras de la comunidad. La música que ellos tienen que bailar es un huapango de la Huasteca junto con música de banda. Llegando a la secundaria los chicos colocan sus faroles para que ser calificados por los maestros.



Fotografía 5. Desfile la secundaria. San Idefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez



Fotografía 6. Diablitos, San Idefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

Este desfile se empezó a realizar desde el 2010 como menciona el profesor, es una propuesta que trata de integrar a los jóvenes de toda la comunidad sin importar si son mestizos u otomíes:

Es una tradición, que yo a través de mi materia del programa que yo manejo (telesecundaria de arte) se busca tener un impacto social con el afán de tener una

tradición más en la comunidad, que finalmente nace del programa. Está fundamentado en una tradición que se hace en Veracruz, en la Huasteca, se llama la Danza del Xantolo nace de ahí la idea con el afán de que los niños conozcan una manera más de poderse expresar a través de las danzas que hay en el contexto nacional. Conocen aquí la danza de la pastora, la danza de los moro, la danza de los arcos, que igual se baila a dos líneas, yo estaba buscando una danza que fuera de impacto para que ellos de tal manera que lo pudieran representar, digamos a nivel masivo representado con una escuela, ¿para qué? Para tener un impacto social (Profesor secundaria: 2010).



Fotografía 7. Las lloronas, San Ildefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez



Fotografía 8. Desfile del Xantolo, San Idefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

Cabe resaltar que fuera de las visitas a los panteones y la puesta del altar las practicas rituales concernientes a los cargueros que realizan dentro de la iglesia son exclusivamente de la población otomí, no pueden integrarse al sistema de cargos mestizos o foráneos, por lo mismo esta tradición que se plantea desde la secundaria sea una forma de integrar en tradiciones a los dos sectores de la población.

Además de esta actividad comunal, los alumnos de la secundaria participan en concursos de calaveras literarias que colocan en las mamparas de los pasillos. Por otro lado, en la primaria realizan los concursos de altares, los alumnos junto con sus profesores se organizan para colocar un altar de muertos en forma escalonada, cada grupo escoge a un personaje histórico para conmemorar, siendo los más mencionados Francisco Villa y Emiliano Zapata. En el total de los grupos se crearon 4 altares, todos ellos llenos de frutas y dulces incluyendo la calaverita de chocolate. Al terminar las exposiciones la ofrenda es repetida por los niños que participaron en su elaboración.



Fotografía 9. Altar de la primaria, San Ildefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez



Fotografía 10. Altar a los muertos ilustres, San Ildefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

En la ceremonia de la Iglesia, se realiza una ofrenda para los Santos Difuntos, empezando por adornar los cirios con papel de diversos colores, primero se le forra la base de cirio y se le coloca un cono invertido dejando la parte más ancha hacia arriba, son amarrados con listones coloridos y se les pone arriba del cono una guirnalda. Los cirios son arreglados exclusivamente por las mujeres. El cirio está sostenido sobre una base barro como la forma de un jarrón cortado a la mitad. La iglesia cuenta con 7 santos y cada Santo tiene 14 cargueros con un total de 98, y se hacen 14 cirios para cada uno de ellos.

Después de terminarlos se reza un rosario y se sahúman a los cuatro puntos cardinales junto con dos bastones hechos de cucharilla que se ponen en medio de una mesa con la imagen de Jesús. Se coloca una mesa en medio de la Iglesia con los bastones de cucharilla y la imagen de Jesús, ahí mismo en la mesa ponen todos los tamales que se les han encargado a los cargueros y se sahúman continuamente.

La campana no deja de sonar mientras se realiza esta misa. Las cargueras salen a comprar lo que les hace falta para la ofrenda de los Santos en su mayoría velas y refrescos. Al finalizar se reparten entre las cargueras los tamales que han sobrado y se despiden entre ellos, quedándose solamente los cargueros de turno porque la Iglesia no se cierra durante todo el día y deben estar al cuidado de la ofrenda como de la Iglesia.

Posteriormente, se celebrará la misa al mediodía pero los tamales ya se habrán repartido entre los cargueros quitando el altar de en medio, apagando los cirios y preparándose para la misa de los Santos Difuntos.

Mientras tanto, continuamente visitan las familias a sus finitos en el panteón (*ar nt'ögi*) para arreglar las tumbas. Al llegar ahí comienzan por arrancar la maleza, escarbar la tierra para formar de nuevo un montículo en el cual puedan colocar las flores ya sea en ramos o en maceta además de coronas, entre ellas destaca obviamente la flor de cempasúchil, garra de león y en algunas ocasiones los alcatraces, estas flores son traídas por vendedores de Aculco y Estado de México. Hay quienes sólo colocan sus flores en una maceta, vasos de plástico, una jarra de barro o bien en un hoyo en la tierra, para que estas pudieran crecer dentro de la tierra. Y en muy pocos casos, uno le colocó sobre la tumba de cemento un par de cervezas cerradas y en otras unas calabazas verdes sin embargo era más frecuente que colocaran calabazas de barro porque se dedicaba a la alfarería. Las flores se colocaban en tres puntos conocidos como la cabeza, la panza o los pies, esto sólo es a gusto del pariente.

Al tratar de platicar con una de las señoras que estaba limpiando la tumba de su hermana, ella expresaba que su muertito no estaba en la tierra sino *“mi muertito está conmigo”* Por otro lado, uno de los acompañantes no quería acercarse a limpiar la tumba. Enojada y triste me decía la primera señora *“es que cuando ya uno recibe las herencias, las tierras, la casa, todo creen que ya por eso no tienen deber con los*

difuntos. No, uno tiene que limpiarle las tumbas, se les tiene que recordar” (Mujer de Xajay, 2014).



Fotografía 11. Flores en el panteón, San Ildefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez

En otra ocasión una a señorita de la comunidad me comentaba que la importancia de la fiesta, es una especie de agradecimiento con los difuntos, pues de ellos *“reciben terrenos, casa, animales, todo lo material y los tienen que recordar”* (Ibídem); sino se les recuerda algunos piensan que esto puede causar ciertas desgracias como enfermedades o castigos además de que el alma se llena de tristeza³⁶. En las palabras del Rezandero (2014) olvidarse de los difuntos contrae:

³⁶ En estos casos me preguntaba si el culto a los difuntos es una manera por la cual las personas, de raíces otomíes refuerzan el derecho que tienen por las tierras, o en sí, por todas las cosas materiales que poseen. Siendo que parte de su población la integran emigrantes de otros estados, en su mayoría los que poseen todos los locales comerciales del centro de la comunidad o son pequeños comerciantes informales. Está tradición también se ha convertido en un mecanismo para legitimar entre ellos la pertenencia de sus tierras, propiedades, organización y las prácticas culturales.

Una tristeza que no lo vamos a recordar porque en realidad está en una muy tristeza en el Santo Purgatorio, digamos, es un horrible... María Purísima del Cielo, qué cosa están padeciendo los hermanos, las hermanas, ahora sí que es frío o es calor o no para saber... o agua o viento pero si, si está padeciendo como viento como agua como lo que vivimos aquí en la Tierra porque el Purgatorio no está en la tierra, no...

Del mismo modo, otro testimonio de las implicaciones que conlleva el distanciamiento con los difuntos y sus sanciones:

‘¡Ay Yeya!, ¡ya deja de trabajar, vamos a ver a los difuntos!’. Y yo tenía mucho trabajo y le dije...; son de esas personas que son de los antiguos, y dije que no. ‘Cuando te manden llamar no te van a venir a llevar porque tú no tienes tiempo’ y le dije pero por qué, y dice porque ‘tú todo el tiempo estás ocupada y no descansas y cuando vengan a recogerte también, no van a tener tiempo y vas a estar viejita esperando a que te lleven y no te van a llevar’ y le dije ‘Oh vaya, es que hay mucho trabajo...’. Pero yo creo que cuando uno se ocupa en algo no se preocupa de si van a venir por mí, a recogerme o no. Y ellos no, ellos tienen que ir a todos donde fallece, donde está alguien, ellos tienen que ir a velarlo pero son personas que, no sé todo el tiempo están así, yo creo que todos tenemos algo que hacer en la vida, y el que creo que tengo que estar trabajando es también un don o un trabajo. Yo creo que si me preocupo de que ya murió mi mamá o ya murió mi hermano estar ahí con lo mismo pues también uno no, también nos quedamos. Mi abuelita así esta, aunque reza está pensando en sus hijos, en sus nietos, desde él que nació, cuando nació muerto hasta el que murió por enfermedad o por accidente, pidiendo por todos ellos y llorando por todos ellos. (Sra. Genoveva: 2010)

Al finalizar su trabajo pude observar que algunas mujeres terminaban llorando muy tristes y con la cabeza hacia abajo de ver la tumba, otra señora se sentó unos minutos más en la tumba platicando con su difunto y derramando unas lágrimas, otros se colocan alrededor y rezan pero hay quienes se van satisfechos platicando y riendo entre ellos. Para terminar con sus deberes en el camposanto hay familiares quienes contratan músicos para dedicarles unas canciones a sus muertos (otros llevan grabaciones desde sus celulares) aunque mencionan que esto no es

costumbre de los otomíes sino de los mestizos, en dado caso la música se le dedica a los angelitos. A través de los datos etnográficos recabados en campo se pudieron recuperar tres canciones populares que se suelen interpretar:

- **Paloma Blanca:**

Buenos días, paloma blanca hoy te vengo a saludar. Saludando a tu belleza desde el reino celestial. Eres madre del creador, que a mi corazón encanta, gracias te doy con amor. Buenos días paloma blanca.

Niña linda, niña santa, tu dulce nombre alabar porque sois tan sacrosanta hoy te vengo a saludar. Reluciente como el alba, pura, sencilla y sin más con gusto recibe mi alma, buenos días paloma blanca.

Que linda esta la mañana y el aroma de las flores, despidiendo sus olores antes de romper el alba y, que yo de vos te aclama gracias te doy madre mía en este dichoso día antes de romper el alba.

Cielo azul, yo te convido en este dichoso día, a que prestes su hermosura a las flores de María.

Madre mía de Guadalupe dame ya tu bendición, recibe estas mañanitas de mi humilde corazón.

- **Maldito amor / Tumba falsa:**

Ya no te [...] ni modo de decirles, que me traicionabas, que [mejor] una tragedia les tuve que inventar.

¿Qué crees que hice? Dije que moriste y que te lleve al panteón. En una tumba falsa, te lleve flores [...] en esa tumba falsa, quedaron encerrados toditos los recuerdos de tu maldito amor. Ahora que volviste, ¿qué quieres que les diga? ni modo que reviva a la que se murió.

El más pequeño también miro tu foto y preguntó por ti, [...] lo besabas pero ya en el recelo, pero tú no te mereces que te quieran así, en esa tumba falsa quedaron encerrados toditos los recuerdos de tu maldito amor. Ahora que volviste, ¿qué quieres que les diga? ni modo que reviva a la que se murió

- **Cruz de madera:**

Una cruz de madera, de la más corriente. Eso es lo que pido cuando yo me muera. Yo no quiero lujos que valgan millones, yo lo único que quiero es que canten canciones, que se haga la fiesta la muerte de un pobre.

Yo no quiero llantos, yo no quiero penas, no quiero tristezas, yo no quiero nada. Lo único que quiero allá en mi velorio es una serenata por la madrugada.

Cuando mi cuerpo este junto a la tumba, lo único que pido como despedida en las cuatro esquinas de mi sepultura como agua bendita que llegue el tequila.

Yo no quiero llantos, yo no quiero pena, no quiero tristezas, yo no quiero nada. Lo único que quiero allá en mi velorio es una serenata por la madrugada.

A partir de los datos etnográficos y la revisión documental que se realizó acerca de la cosmovisión otomí, la muerte ocupa un lugar importante en la participación de las creencias, tradiciones, costumbres e identidades (Mendoza, 2006) principalmente plasmados en el culto a los antepasados y los difuntos. A su vez, dentro de la ejecución de los rituales las ofrendas tienen un papel nodal, ya que son el eje central para la realización de la fiesta de los días de muertos, y es que “la ofrenda se prepara y exhibe como expresión de sentimientos aparentemente de gratitud, amor y veneración, que no pueden esconder el temor a la insatisfacción y al disgusto de los sobrenaturales visitantes” (Mendoza, 2006: 35) pero aún más sobre las implicaciones dolorosas de la pérdida de sus seres queridos. Por lo tanto el ofrecimiento del altar “no se otorga como una dádiva sino como un [...] sufragio coaccionado por una tradición que hace realidad la existencia de las ánimas” (Mendoza, 2006: 30).

funerarios son necesarios para reforzar los vínculos familiares y con los demás miembros de la comunidad y con los antepasados y muertos, así mismo de asegurar su pervivencia como grupo cultural. El culto a los muertos es lo que permite mantener el orden y el equilibrio natural en la cosmovisión otomí, ya que regulan el funcionamiento entre el espacio celeste o más allá y el espacio terrestre, el mundo de los vivos. El culto a los antepasados en una forma de pensar constantemente en superar la angustia causada por la finitud y superarla a través de la trascendencia. Es la forma de pensar la muerte como continuidad.



Fotografía 13. Rezando por los difuntos, San Idefonso Tultepec, 2014. Por: Xochiquetzal Rodríguez



Fotografía 14. Antes y durante la fiesta de Todos los Santos, San Ildefonso Tultepec, 2014. Por Xochiquetzal Rodríguez



Fotografía 15.
Recordando a los
difuntos,
San Ildefonso Tultepec,
2014. Por: Xochiquetzal
Rodríguez



Fotografía 16.
Todos los Santos y
Fieles difuntos en
el panteón,
San Ildefonso
Tultepec, 2014.
Por: Xochiquetzal
Rodríguez

Capítulo III. Vivir y representar la muerte en San Ildefonso Tultepec

*Si en todas partes estas, en el agua y en la tierra,
en el aire que me encierra y en el incendio voraz;
y si a todas partes vas conmigo en el pensamiento,
en el soplo de mi aliento y en mi sangre confundida,
¿no serás, Muerte, en mi vida, agua, fuego, polvo y viento?*

Xavier Villaurrutia

En el capítulo anterior se explicó la manera cómo se asume y representa la muerte a través de los rituales funerarios, revisado en nuestra población determinada. El siguiente apartado complementa semejante panorámica, pues ahonda al indagar sobre las interpretaciones a través de las creencias y el comportamiento ritual que tiene la comunidad para concebir la muerte. Esto puede explicarse a través de determinados rituales que, como se ha mencionado, tienen una función para subsanar y compensar la pérdida que ocasiona la muerte para los que quedan vivos.

De esta manera, el presente capítulo retoma la corriente Antropología de la Muerte que posibilitó profundizar sobre la noción de la muerte a través de la conciencia y comportamientos que se tiene de ella considerando que:

La muerte despierta en el plano de la conciencia individual y grupal conjuntos complejos de representaciones (suma de imágenes-reflejo o de fantasías colectivas, juegos de imaginación: sistemas de creencias o valores, enjambre de símbolos) y provoca comportamientos de las masas o los individuos (actitudes, conductas, ritos), codificados más o menos rigurosamente según los casos, los lugares y los momentos (Vincent, 1983: 52).

Asimismo, dentro de este capítulo se describen aquellas conductas y actitudes como las formas de ver, sentir e interactuar con la muerte, algunas de ellas, como se mencionan, hacen referencia al duelo, por ser una de las vías directas de expresar las emociones y creencias hacia la muerte o bien el morir. Además de mencionar los recursos naturales y simbólicos para representar la muerte en la vida cotidiana de los

otomíes. Y por último, el esquema complejo de tipologías de la muerte dentro del contexto actual de la población.

3.1 Comportamiento y creencias frente a la muerte del otomí

El comportamiento frente a la muerte es aprendida por los habitantes mediante la interacción con su medio cultural y las normas sociales. Ahora bien, dado que la significación de la muerte es cultural se puede esperar que la respuesta del comportamiento del individuo hacia la muerte sea de tal naturaleza. Para analizarlo se dará cuenta de la manera en que acontece en la comunidad otomí que fue observada.

La breve indagación que implicó el proceso de la presente investigación reveló diferentes procesos del duelo en la comunidad, lo que permitió una mayor aproximación sobre su percepción de la muerte. De esta forma, los entrevistados manifestaron que cuando alguien de la comunidad fallece, las expresiones comunes en el periodo del duelo es una pronta resignación o simplemente que ya no remuevan más los sentimientos: “*dejarlo así ya*” (Sra. Amalia, 2015). Para los miembros de la comunidad otomí, la mayoría de las veces, la muerte es vista como una tragedia, pues produce sentimientos de tristeza, aflicción y enojo. Debido a ello, resulta difícil trabajar con el duelo tras la pérdida de una persona cercana y querida, como lo expresa Karina, una habitante de San Ildefonso “*impacta y se queda una secuela, te lo digo yo en lo personal, a mí se murió mi bebé. La verdad la familia queda afectada o en mi caso es una cosa que no se te va a olvidar, se te queda ahí*” (Karina, 2015).

De igual forma, el duelo suele ser un proceso que puede durar varios años o para siempre, por lo cual es altamente difícil de sobrellevar; tal y como lo expresó la Sra. Genoveva con la pérdida de su madre:

Mi mamá falleció y hasta ahorita la gente dice muchas cosas, que ella no se debería de haber muerto si ella estaba sana. Bueno, una de sus hermanas dice “si ella era una persona sana, era una persona trabajadora, era una persona que veía por todo el pueblo, por qué se tuvo que ir, por qué tuvo que morir, por qué no me morí yo”, así dicen.

Mi abuelita no lo ha superado, ni la pérdida en vivos ni en pérdidas de cuando fallecen, los siguen recordando y siguen con el dolor, con la pena, con la tristeza y yo creo que tienen que salir adelante. La gente grande no supera aunque pasen muchos años, no lo supera igual la misma gente (2015).

Sin importar que la muerte sea por causas naturales, no suele verse como tal; de ahí que cotidianamente se desarrollen una serie de rituales y actos propios como una forma de recuperar o restablecer el desarreglo social. “El desorden de la muerte sería escandaloso sino aportara algún beneficio: renovar a los vivientes y aumentar el número de antepasados protectores” (Thomas, 1983: 532). Los rituales funerarios son vía de subsanar el dolor, la tristeza y el desasosiego, pero, más importante, funcionan para perdurar a sus muertos por medio de la memoria y el culto.

En otro punto, para la comunidad el acto de morir refleja una preferencia importante hacia la muerte de causas “naturales”. Es decir, que se toma aquello como natural a las muertes por enfermedad, bien llamadas “enfermedad mandada de Dios”; a este respecto la señora Blas comentó que la muerte violenta “*es un golpe rápido. No es lo mismo que estés enfermo porque te adaptas, te resignas y el otro no, es un sólo golpe y ya. Un sólo golpe, es un dolor*” (Benita, 2015). Esto puede relacionarse, según lo visto por Vincent y Ariés, que el moribundo establece una serie de gestos rituales o bien, un comportamiento de aceptación o resignación de su muerte, es decir es “el acto de ‘lamento por abandonar la vida’, así como las cosas y seres amados”, (Ariés, 2008: 24) se implora el perdón de la familia y amigos.

La idea del descanso está presente en el momento del fallecimiento porque, en la vida cotidiana los otomíes, las actividades económicas como el trabajo, la agricultura,

la cría de animales, además de los labores domésticas y religiosas forman parte tanto de las exigencias como obligaciones diarias. En correspondencia puede advertirse lo dicho por otro entrevistado: *“la muerte [...] era simplemente para descansar de todo lo que había recorrido [...] era como un momento de tranquilidad y que no se preocuparan, así decían [los abuelos otomíes], que no la vieran como algo malo”* (Alumno IIN, 2015).

De esta forma, menciona Van Fliert, los otomíes se refieren a la muerte como *“un cambio de vida”*, o *“ya ñãñho mä ar ndäte nar mpati ar nzaki”*, [es decir] los otomíes llaman a la muerte un cambio de vida” (Hekking, Andrés, Santiago, Guerrero, & Nuñez, 2010: 171). Igualmente, una joven ñãñhu afirma que *“la muerte es un principio para otra vida”* (Alumna IIN, 2015). Se trata de una especie de transición o metamorfosis en el ser humano, mediante el cual cambia de cualidades que le permitirán desempeñar otro tipo de acciones en un plano diferente, fuera del terreno de los vivos, pero sin perder conexiones con éste y, sobre todo, con los deudos.

Por lo tanto, aquí se resaltan los siguientes puntos; primero, la muerte se vive como un acontecimiento de desgracia e infortunio, por lo que el trabajo del duelo, después de realizar las diligencias rituales, se torna en un proceso íntimo de la familia y de cada persona. No se especifica detenidamente el periodo del duelo,³⁷ aunque por los testimonios registrados parecen prolongados y ambiguos. A su vez, se manifiesta un marcado abatimiento por la nostalgia del fallecido, la cual, claramente, era subsanada por los altares y cuadros de ánimas.

Conjuntamente, existe una predominancia por las formas de morir, sobre todo aquellas relacionadas a las enfermedades, y dándose lugar en la casa del difunto. Esto remarca el hecho de que el moribundo dejaba este plano en la intimidad de su hogar, rodeado de sus allegados.

³⁷ El *cabo de año* es uno de los rituales que incluye un posible periodo institucionalizado de duelo.

3.1.1 De astros, animales, sueños y muerte

Las representaciones sociales de la muerte son importantes para la cultura porque implican una particular modalidad de conocimiento, en la cual se desempeña en la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. Por lo tanto, las representaciones serán el medio que tienen los individuos para expresar lo abstracto de una idea, que serán más o menos consensuadas hacia un término común dentro de la sociedad. Para Vincent (1983) las representaciones de la muerte se encuentran impregnadas de las obsesiones, sueños e impulsos tanto para desear como para rechazar la muerte, además de estar integradas dentro de un sistema filosófico y materializarla en el arte e imágenes. Gran parte de los elementos que se toman para la conformación de una definición son tomados del ambiente y la experiencia. De esta forma, en el ambiente físico como el imaginario de los otomíes acerca de la muerte, no sólo habita en el deceso o en la putrefacción de la carne, sino cierto tipo de representaciones que algunas veces son adjudicadas a seres no humanos como animales vegetales, cuerpos celestes o elementos medioambientales, tales como el viento y la luna.

De igual modo, la muerte se encuentra presente en el culto a los difuntos y en las imágenes o figuras que evocan su esencia, como ya se revisó en el capítulo anterior; estas representaciones de la muerte interactúan constantemente con la población otomí. Dichas interpretaciones son colocadas en asociación con los animales, las cruces sobre los caminos y pies de carretera, la cruz de madera, en las imágenes de ánimas, las capillas y los sueños, pues ellos son el vínculo con los muertos, antepasados y potencias sobrenaturales que les advierten de su destino. También, son una forma de sentir la angustia y temor por la muerte ya que, se presentan advertencias, peligros y los descuidos que han cometido por el abandono a sus difuntos.

Durante el trabajo de campo y en las indagaciones documentales, se rescataron diversos elementos de la naturaleza asociados con la muerte, mismos que se encuentran sistematizados en el siguiente esquema (Cuadro 1).

Cuadro 1. Figuras de la muerte otomí

❖ Tecolote (*Ar tukru*)

Esta ave se encuentra principalmente en las noches, de ahí que tengan mayor fuerza de presagio, se dice que emite sonidos terribles que se asocian con la muerte.

El tecolote o búho e se significa muerte, llega y se sienta por aquí en una piedra, lo que sea, e se avisa.

Es muerte y te avisa, te dice ponte abusado (Ángel Blas: 2015)

❖ Perro (*Ar ndo'yo, ar 'yo, ar tsat'yo, ar txuku*)

El perro en la mitología mesoamericana es el animalito que ayuda a pasar a los difuntos en su viaje al inframundo. Tienen una fuerte conexión con las ánimas como para percibir su presencia. Durante las fiestas del 1° y 2 de noviembre el aullido del perro avisa la presencia de las ánimas.

El aullido constante de los perros [...] es de "mal agüero". Cuando un perro desconocido viene y aulla cerca de una casa, indica que pronto la muerte vendrá a llevarse a uno de sus miembros (Van Fliert, 1988: 146).

❖ Coyote (*Ar mñ'ño*)

Es considerado un animal de mal augurio, generalmente se le identifica porque trae una cruz blanca en la frente, alrededor de este animal parecido a un perro se cuenta una leyenda popular.

En primer lugar se murió uno en el campo y lo encontró el coyote para comérsele y le dijo "no me comas, yo puedo andar contigo a donde vayas" entonces ese es la cruz que lleva en la frente, pero eso dicen. Y cuando está en frente no funciona la escopeta. Estando de frente no funciona ningún arma, solamente que no lo vea o pase de lado que no te ve (Florentino Blas, 2015).

❖ Cometas

Anteriormente, los otomíes prehispánicos consideraban la aparición de los cometas como la pronosticación de la muerte de un rey, príncipe o un guerrero (Van Fliert, 1988).

❖ Pájaro bush kwai

Las aves son una evocación importante hacia lo sagrado y son considerados como mensajeros de las divinidades, de la misma forma su aparición presagia varios tipos de advertencias, entre ellos la muerte.

Varias veces seguidas detuvo su vuelo para pegar de aletazos a su sombrero. Hizo caso omiso a la advertencia y 30 días después murió (Van Fliert, 1988: 145).

❖ Pájaro Saltapared

Este pájaro también es contemplado como un mensajero divino, por lo regular se encuentra alejado del pueblo y de los hogares, sin embargo su presencia además puede pronosticar la muerte.

Cuando vuela en los alrededores de una casa o entra a una habitación, significa la muerte de un miembro de la familia (Van Fliert, 1988: 146).

Las representaciones son un elemento fundamental en la cosmovisión otomí porque muestran la importancia de la relación con la muerte y los muertos en la vida cotidiana, otorgando justo ese carácter distintivo con respecto a otras sociedades. Estas expresiones son difíciles de encontrar en las ciudades metropolitanas o industriales porque se ha generado un desapego o más bien, una desconexión por este tipo de interpretaciones asociadas, principalmente, a animales, astros o mitos. La sociedad otomí, por estar en constante contacto con la naturaleza, ha desarrollado una serie de representaciones sociales vinculadas con la muerte.

Con los sueños pasa de una manera muy similar, están influenciados por el entorno. En las comunidades otomíes sus sueños contienen elementos de su propio entorno y cotidianidad, la cercanía con elementos de la naturaleza, el viento, el agua, el fuego, animales domésticos o de corral, es decir ¿qué insumos nos da la realidad para que esos sueños tengan un contenido? Esta relación estrecha con ciertos objetos, con ciertos espacios lleva a que los sueños tengan contenidos peculiares como los ancestros y que los muertos aparezcan.

Para finalizar, es posible destacar todo aquello vinculado con la religiosidad otomí como la adoración, el agradecimiento y el recuerdo con el culto a los antepasados y los difuntos. Éstos que fungen en la suerte y destino de cada individuo y su familia, y muestran la compleja obsesión por pensar en la muerte que da por resultado un elaborado sistemas de creencias que permite unificar la muerte a su cultura, a través de la interpretación de las ánimas (ya animä), la sombra, los antepasados y los angelitos, extrapolarlo estas ideas hacia la realidad, otorgando significado a lo que en principio se sigue manteniendo como incomprensible y misterioso.

3.1.2 Representación de la muerte en el imaginario individual

Una vez que se ha realizado una aproximación de la idea de la muerte desde el nivel colectivo y desde la cosmovisión corresponde hacer un acercamiento desde la percepción de la muerte en el nivel individual. En este apartado se utilizó el trabajo primordialmente la información obtenida en un taller efectuado con jóvenes estudiantes del Instituto Intercultural Ñoño en San Idefonso, además de otras fuentes documentales que ofrecen nuevas luces para la interpretación de la muerte en este lugar.

A continuación se presentan una serie de dibujos efectuados por los alumnos para representar lo que entendían o lo qué significaba la muerte para ellos. En total, se trabajó con doce alumnos, de los cuales se muestran nueve imágenes. Puede apreciarse el influjo de ideas diversas, algunas probablemente obtenidas de programas de televisión e internet, otros quizá muy cercanos a las ideas religiosas inculcadas desde el seno familiar. Sin embargo, lo significativo radica en la amplitud e impacto que presenta la noción de muerte en un grupo de jóvenes universitarios que interactúan entre el mundo de la tradición a través de su participación en cargos o funciones rituales y, entre la discusión de conocimientos propios del entorno universitario.

En la imagen 2, puede observarse la muerte personificada con esta idea de la túnica negra y guadaña; a la par que muestra un listón cruzado que simboliza el pésame. No obstante, predomina la noción de la muerte como fin de una etapa y comienzo de otra; como se ve en las imágenes 1, 4, 6, 8 y 9. Mientras que en los dibujos 1, 4, 8 y 9 representan a la muerte a través de un camino lineal que comienza con la vida y termina con ella. Además, aparecen seres divinos como ángeles (imagen 7) y niños muertos (“angelitos”). Por último, sobresale el diseño de la imagen 5 que señala una estrecha relación entre la violencia y muerte. En su conjunto, muestran elementos simbólicos manifiestos en imágenes que evocan pensamientos, recuerdos, sentimientos, sueños y emociones, presentes en experiencias cotidianas y momentos específicos de sus vivencias asociadas a la muerte.

IMAGEN 1

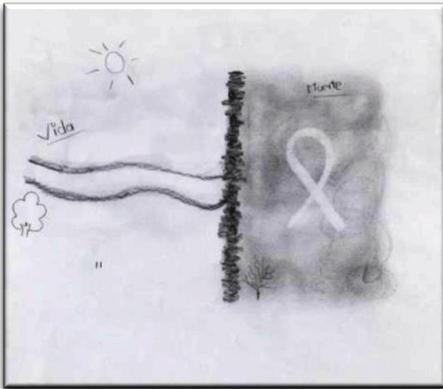


IMAGEN 2



IMAGEN 3



IMAGEN 4

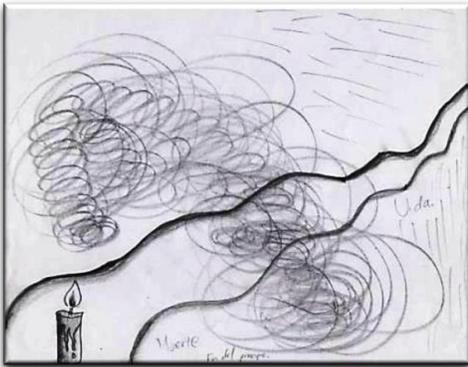


IMAGEN 5



IMAGEN 6

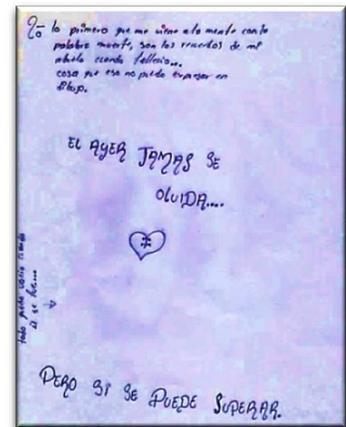


IMAGEN 7



IMAGEN 8

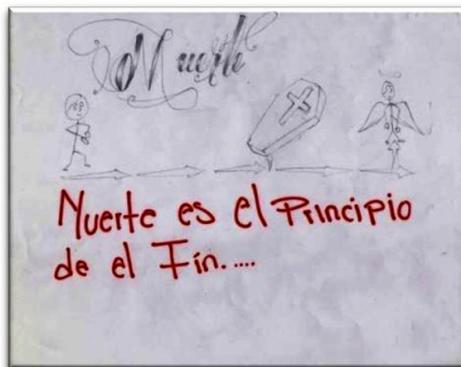


IMAGEN 9



Cuadro 2. Contenido de las leyendas en imágenes 3, 5 y 6

Imagen 3	<i>“Polvo eres y polvo te convertirás. A todos les llega su hora.”</i>
Imagen 5	<i>Después de la muerte llegamos a un lugar donde nosotros podremos crear lo que sea.</i>
Imagen 6	<i>Lo primero que me viene a la mente con la palabra muerte, son los recuerdos de mi abuelo cuando falleció... cosa que no puedo expresar en dibujo. (sic)</i> <i>El ayer jamás se olvida... Pero si se puede superar. (sic)</i> <i>Todo quedo vacío cuando él se fue... (sic)</i>

3.2 Hacia una tipología de la muerte en el contexto otomí

La propuesta de las tipologías de la muerte (o del morir) se tomó en cuenta como una manera de profundizar en la comprensión de la muerte en el contexto otomí y como una aportación hecha en esta investigación después de haber realizado la revisión desde los rituales, así como los elementos simbólicos y culturales. Ahora bien, las revisiones hechas por el antropólogo Vincent Thomas en su tipología de la muerte funcionaron como fundamento para el siguiente análisis.

Esta tipología comprende a la muerte física y biológica, que afecta directamente al cuerpo (o la materia orgánica), la muerte psicológica, la declinación de la mente, la muerte social, la descomposición del actor social y la escatológica la degradación del espíritu.

Para ello, es necesario precisar que, en el desarrollo de estas tipologías, se estableció una relación entre dos actores importantes: el sujeto vivo (que en este caso es quien empieza por delimitar lo que está muerto) y el sujeto muerto. Para precisar este análisis, la actual investigación se apoyó en el ensayo de María Celeste Perosino (2011) *“Acerca del riesgo de la muerte ausente”*, que indaga el contexto de

las muertes en los desaparecidos y cómo la imagen –o fotografía- viene a sustituir el cuerpo en la memoria de los deudos, siendo el sustento material del ausente. En este caso, la aportación de C. Perosino (2011) va orientada hacia la relación entre los vivos y su construcción y comprensión de lo muerto, aún más, de aquello que deja un vacío del cuerpo presente.

En un primer momento, explica Perosino, en la cotidianidad lo vivo interactúa con lo muerto. Esto se debe porque lo vivo y lo muerto son dos planos que no están separados, sin embargo, desde lo vivo se establecen las demarcaciones entre el uno y el otro, es decir, “lo muerto es delimitado de manera negativa; por exclusión de lo vivo. Todo aquello que no se reconozca como vivo está muerto, y con ello no se alude a una muerte biológica únicamente” (Perosino, 2011, 201). Entonces, el sujeto semi-vivo es aquel que, aunque presente signos de pulsión vital y orgánica, socialmente no es reconocido, queda desconectado o ausente del plano social. Por ejemplo, entre los interlocutores se extrae lo siguiente:

“Tenía un bisabuelo porque era su tío de mi abuelo, a él lo corrieron de su casa, le quitaron todo lo que tenía. Donde vivía era un barranca allá por el Cuisillo, [...], y cuando murió pues nadie se hizo cargo de eso, lo dejaron ahí. Porque nosotros íbamos a sembrar allá, ya hasta que una vez fuimos y ya mi abuelo regresó, y me dijo que ya murió de tristeza porque ya su familia lo abandonó y hasta el momento cuando alguien pasa por ahí se siente una angustia por esa cueva, y así dicen porque su muerte fue dolorosa” (Alumno IIÑ: 2015).

Esto podría sugerir una relación despótica porque lo vivo “*determina los contornos de aquello que cae por fuera de sí pero que al no poder eliminar se somete a interactuar con él*” (Perosino, 2011, 202), es más claro en el caso de los muertos sociales y de la psique que vendrían a representar lo semi-vivo –o lo “semi-muerto”-, porque forman parte de la comunidad aunque reclusos o ausentes; salvo en el exilio. A su vez, aquellos semi-vivos y los muertos se mantienen en “transacciones cambiantes entre el yo y los otros que le permiten [...] desarrollar una nueva facultad como sujeto”.

Justo aquí, cabría preguntarse si a través de los semi-muertos es posible que se reconstruya percepciones de lo que significa lo vivo.

Por tanto, se resaltan dos agentes que interactúan entre sí: lo vivo y lo semi-vivo. Ello acontece en diferentes escenarios en donde se puede explicar cómo se demarcan las características para conformar semi-vivo o lo muerto en el contexto de la vida cotidiana y principalmente en la organización social.

Los datos de campo que se tomaron para proponer las diferentes representaciones de la muerte fueron recabados a partir de las investigaciones hechas, sin embargo, fueron complementados con algunos casos estudiados a partir de diagnósticos situacionales de violencia de género. Las fuentes investigadas son de gran relevancia porque ofrecen un contexto del desarrollo de hombres y mujeres jóvenes que dentro de sus prácticas entorno a la sexualidad perciben las construcciones de roles de género, así como, la marcada etapa entre jóvenes y adultos, y por último, aluden a la importancia de la división del trabajo. De la misma manera, el acercamiento a la corriente de la Antropología de la muerte, me dio la posibilidad vislumbrar interpretaciones distintas de los testimonio de mis interlocutores, por ello propongo hablar de lo que Vincent (1991) ha denominado como dimensiones de la muerte que atenderé a continuación.

❖ Dimensiones para la Muerte Física o del Cuerpo

La muerte biológica se explica por sí misma. Se le puede considerar como la desaparición del individuo vivo y reducción a cero de su tensión energética, lo cual ocurre a nivel de las células. Ello atrofia el complejo que se inicia con el órgano, continúa en el organismo y, en última instancia, afecta a la persona en su unidad y especificidad. La comprobación de la muerte biológica consiste en la detención completa y definitiva de las funciones vitales, la degradación de las unidades

tisulares, la deshidratación, la rigidez cadavérica y la pérdida de la coherencia funcional así como la desaparición del aliento (Thomas, 1991; Mendoza, 2010)

❖ **Dimensiones para la Muerte Social**

Las situaciones que a continuación se mencionan están enmarcadas de acuerdo al contexto, la unidad y vínculos sociales entre los miembros de la comunidad, a lo cual se presentan los siguientes de pertinencia para la comunidad como: el trabajo o fuerza productiva, por identidad étnica, por roles de género y reproductividad.

✓ ***Por trabajo/fuerza productiva***

La unidad y los lazos comunitarios para los otomíes son importantes para la permanencia de sus comunidades pues sirven para mantener su territorio, su identidad y las formas de organización. Para la sociedad otomí sus células sociales principales son: la familia, la comunidad y el barrio. La familia es comprendida como la unidad básica de organización social, cuyos ejes principales se construyen en el matrimonio, la herencia y el compadrazgo. La organización social dentro de la comunidad, a su vez se divide en, comités sobre todo aquellos que tienen que ver con las fiestas, deberes en la Iglesia y otros como la implementación y mantenimiento de los servicios públicos y la administración del panteón.

Dentro del desarrollo de los sujetos en la familia la distribución de las actividades es por medio del género y edad: las madres y las hijas están encargadas de las labores domésticas y el cuidado de los animales de corral como gallinas, guajolotes y cerdos. Los varones se dedican gran parte a trabajar fuera del hogar en la milpa, la alfarería, el pastoreo, la albañilería y en algunas ocasiones la industria. La figura del hombre es importante por ser el proveedor del hogar. La vida cotidiana de los otomíes está fuertemente vinculada al trabajo desde las actividades domésticas y económicas.

A partir de lo anterior, una forma importante de sociabilización se basa en el trabajo, primero en el hogar y después a la comunidad. En consecuencia la mujer y el

hombre otomí se comprenden a través de su fuerza y capacidad productiva, por tanto la persona que es incapaz de colaborar o contribuir con su esfuerzo físico no forma como tal parte activa del tejido social. El ejemplo más representativo está en las etapas del ser humano como en la entrada a la vejez, se distingue por ser el declive de la fuerza física y ya no puede seguir trabajando como cuando era joven³⁸.

En sus investigaciones, Good (2005) aborda el concepto de trabajo en la comunidad nahua de Guerrero, que es denominado *tequitl* que quiere decir reciprocidad, apunta que “las relaciones sociales se construyen por medio de la circulación del trabajo o *tequitl*, y por medio de la reciprocidad entendida como la acción de amar y respetar - *tlazohtla, tlacaiia-* (Good, 2005: 92). En la concepción de la comunidad nahua el grupo doméstico y el pueblo son dos unidades que “trabajan juntos”, no obstante, se consideran en un papel indispensable a la comunidad de los muertos, los santos, y diversos elementos del medio natural como los manantiales, la tierra, el sol, la luna, el viento y ciertos animales sagrados como abejas, mariposas y animales (Ibídem).

Es así que para la comunidad nahua los vínculos sociales dependen más del flujo del trabajo. Lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos sus miembros vivos y muertos, mundanos y sagrados “trabajen juntos”. Lo que implica que los sujetos se integran colectivamente en actividades como la agricultura, cooperación en el comercio, obligaciones en las fiestas tradicionales, servicios del pueblo, y asumen como grupo las obligaciones de intercambio recíproco con otros, como el hecho de ayudar a algún carguero u otro miembro con responsabilidades en especie (Ibídem).

Sin embargo, estas redes sociales son susceptibles a las fluctuaciones, algo que denomina Good como “fragmentación”, como un momento crítico para el

³⁸ Quizá por la misma razón se considere que sobrepasar la edad promedio de vida de una persona otomí sea un atentado contra las leyes del orden natural, pues se está excediendo de su propia energía vital para mantenerse en pie.

funcionamiento del sistema organizativo. Esto sucede cuando uno de los miembros del grupo doméstico y de la comunidad retira su trabajo y recurso de los demás. Los nahuas llaman esto “*ya no-xeloqueh*”, que se interpreta como “*se apartaron*”. Dicha ruptura causa tristeza y conflicto por aquellos miembros de los grupos que se separaran, por ejemplo “cuando se separa algunos miembros se dice que <ellos ya no se aman> porque ya no trabajan juntos y esto puede causar dificultades económicas para todos cuando se dividen los recursos productivos como tierras, animales o mercancía para vender” (Good, 2005: 94). Por lo tanto, dar y recibir trabajo o *tequitl* es un factor esencial para forjar las relaciones sociales; es el medio que permite la circulación de energía y conexiones intersubjetivas, encontrada en cualquier actividad humana y unidad familiar y social.

Este concepto de fragmentación, explicado en la etnografía de Good, se asemeja culturalmente en la vida social de los otomíes porque establecen las mismas dinámicas de interacción. El trabajo y la reciprocidad son piedra angular en el desarrollo de sus relaciones sociales entre los propios miembros de su comunidad, así como la forma que generan para articularse y mantener la pervivencia como colectivo. La pérdida de un hombre o una mujer en consecuencia de una fragmentación o una muerte social dentro de su sociedad son resentidas por el grupo familiar. Así, esto se relaciona con muerte de una cosecha o la infertilidad de las tierras, ya que está intrínsecamente vinculado con la construcción del sujeto social.

Otro ejemplo se manifiesta en las diversas problemáticas mencionadas por los miembros de la comunidad otomí como la falta de integración de los jóvenes hacia las tradiciones, los deberes y responsabilidades domésticas y con la comunidad. Esto se entiende a través de dos factores: el primero es el rechazo social hacia sus orígenes étnicos por los cuales los jóvenes deciden ocultarlos y negarlos como la vestimenta y/o la lengua; en segundo lugar, una alta incidencia por el consumo de estupefacientes y alcoholismo, es decir que para los miembros de la comunidad esto se interpreta como aquel “que consume drogas [...] como alguien que no produce

para la comunidad, 'los hombres se quedan a monear, trabajan para sus vicios'" (CDI, IQM, UAQ, 2014: 45). Al no integrarse en la dinámica de trabajo se hace visible el *corte* (mencionado por Vincent) en las relaciones reciprocas de la comunidad, que implica una condición necesaria para su mantenimiento y reproducción social, por lo cual, el sujeto se deteriora en esencia como la carne y pierde sus lazos con los demás miembros trayendo como consecuencia una exclusión o expulsión por parte del grupo, siendo éste como un fantasma social.

✓ **Por origen étnico**

En la actualidad, una de las dificultades que ha persistido en los pueblos originarios es la marcada distinción y desigualdad del trato social por su pertenencia a un grupo étnico, lo cual ha enfatizado hacia una discriminación. Esta discriminación es vista desde un nivel macro, es decir donde como sociedad, sitúa a los grupos indígenas en un estado desventaja ya que, se les deja en condiciones de aislamiento e inferioridad. Una de las consecuencias notables que rescata Mariana Chávez en un artículo publicado por La Jornada: "*Jóvenes ñañhús dejan sus tradiciones y adoptan modas de tribus urbanas*" es que los "*indígenas son señalados porque hablan y visten diferente. Eso genera un sentimiento de que son "indignos" y prefieren no destacar su origen*" (2011: 34). En este estado de marginalidad se produce una serie de acciones encaminadas a segregar, aislar e invisibilizar, muy probable hasta el grado de la desaparición.

✓ **Por género**

Las etapas del crecimiento para cada hombre y mujer de la comunidad son de gran relevancia porque en la sociedad otomí, los cambios físicos van ligados a cambios de roles de edad y de género; por ejemplo, en el caso de las mujeres, el inicio del ciclo menstrual, el ensanchamiento de caderas, el crecimiento del busto son referencias importantes para demostrar el paso de niña a mujer. En este momento del desarrollo femenino, los cuidados hacia la joven se ven reforzados por las madres ya que se apegan y cuidan más a sus hijas debido a que asumen que están listas para

procrear. Por tanto, las jovencitas se involucran más en labores domésticas y cuidado de sus hermanos. La sociabilización de la joven es de extremo recelo, pues no se le permite andar caminando sola, y es impensable que lo haga de noche. Esto es de gran relevancia porque, para la edad adulta el prestigio de la mujer otomí lo da el lograr casarse o bien, conseguir una pareja estable, además debe demostrar tener una gran capacidad de fertilidad. En consecuencia, la conceptualización de la mujer depende de su función reproductiva-materna.

En los hombres los cambios físicos son un poco más sutiles como el crecimiento del vello y el engrosamiento de la voz. Sin embargo, su rol más importante y determinante será convertirse en el proveedor de su familia, a partir de *“la inserción de los varones jóvenes al trabajo agrícola o a la búsqueda de recursos económicos fuera de la comunidad, [...], les permite ser reconocidos socialmente como “hombres” en sus comunidades”* (CDI, IQM, UAQ, 2014: 44). La conceptualización del hombre, entonces, dependerá de su capacidad productiva y abastecedora pero también de reafirmarse a sí mismo como hombre a través de la cantidad de hijos que puede procrear con su esposa, en este sentido, la fertilidad tanto en hombres como en mujeres es una característica fundamental para desarrollarse socialmente aceptados (Vega, 2013).

En la cultura de los otomíes, el matrimonio y la maternidad, se encuentran estrechamente ligados. En el estudio de Vega, existe una presión constante hacia la mujer para concebir dentro de su matrimonio, sin embargo, aquellas mujeres que se embarazan fuera de él o bien que, son madres solteras, son marginadas y su maternidad es desdeñada por la comunidad. Sostiene el autor, que la madre soltera siente vergüenza y culpa, su maternidad es rechazada y se reafirma a través de frases como “ya dio su mal paso”, “es una cualquier” o “ya no vale nada”. “Un embarazo socialmente rechazado se vive por la madre como embarazo no deseado” (Vega, 2013: 21) en consecuencia la madre debe de ocultarse o vivir aisladas en el espacio doméstico. De esta forma, la mujer vive penalizada a través del desprestigio

social, se debilitan o desaparecen las redes sociales y la solidaridad de la comunidad hacia ella (Ibídem).

❖ Dimensiones para la Muerte Psicológica o Emocional

La muerte psicológica sería propia de quien no puede mantener, debido a sus capacidades cognitivas o de la personalidad, comunicación coherente –por así llamarlo- con los demás, como sería el caso del autismo o enfermedades como el Parkinson o Alzheimer. En este último caso, el individuo paulatinamente su identidad así como la identidad y los vínculos que estableció social y afectivamente.

Durante el diagnóstico realizado en el contexto de violencia de género y muertes por suicidio denominado *El abuso sexual y su relación con los suicidios en niñas, niños y adolescentes indígenas de Amealco* (2014) publicado por instituciones como la Comisión para el Desarrollo de los pueblos indígenas, el Instituto Queretano de la Mujer y la Universidad Autónoma de Querétaro, se encontró que, en el aspecto psico-afectivo la población joven e infantil presentaba ciertos obstáculos para manifestar sus emociones, más cuando habían sido víctima de violencia sexual o psicológica pues, esto desataba una crisis de angustia y estados de depresión. Al platicar o expresar sus emociones al respecto, los jóvenes encontraban un cierto rechazo de parte de sus demás amigos o familiares . Esto se hace evidente en el caso masculino, pues los estereotipos de género limitaron a los hombres para contar sus emociones y sentimientos sin exponerse a ser marginados o ridiculizados. En el contexto que señala en dicho estudio, estos casos desembocan en el suicidio de los jóvenes:

Quien sufre una cuestión en relación a lo afectivo es señalado como loco, como enfermo y hay una negación a aceptar esto como algo cercano a pesar de identificarlo como un problema que se presenta con creces en la comunidad, hay una negación de verlo con algo que les concierne propiamente (CDI, IQM, UAQ, 2014: 53).

En este caso, los jóvenes lo atribuyen a la persona que abusa sexualmente de otra persona, ya que lo identifican como un “enfermo de la mente” como lo señala el mismo estudio, “el hablar de enfermedad va asociado con dos tipos de personas que ellos ubican, que son los vagos y los cholos” (CDI, IQM, UAQ, 2014: 49).

❖ Dimensiones para la Muerte Espiritual

Cuando Vincent aborda la particularidad para explicar las muertes espirituales, su primer referente es el cristianismo desde el cual observa figuras como la del pecador no arrepentido o el alma condenada, que es apartada de las demás y se le expulsa del reino de los cielos para castigarla en el infierno. El teórico observa que parte de su sentencia es el repudio o el olvido, por lo que infiere que representa un miedo al olvido. Esto se constata al advertir que la verdadera muerte es cuando no se es recordado.

Esto es mencionado por los otomíes; al señalar el dolor y tristeza de perder el recuerdo de quienes fueron sus antepasados y “sus muertos”. Como en el caso de las muertes sociales, rechazar y abandonar las características que conforman la identidad otomí implica esta muerte efectuada por parte de otras generaciones que están renunciando a los deberes y obligaciones impuestos por los antepasados y difuntos.

Actualmente, los señores y las señoras otomíes manifestaron que al complicarse la transmisión de las tradiciones a sus descendientes optaban más por quemar las cruces y cuadros de ánimas que representaban a sus difuntos, pues les causaba mucha pena ya no poder cuidar de ellos. Otros optaron por dejar las cruces o los cuadros en un sitio sagrado, conocido como el Cerro de los Difuntos. En dicho lugar son depositadas las cenizas de los cuadros quemados y, durante el 1° y 2 de noviembre, algunos miembros de la comunidad suben al cerro para entregarles ofrendas y flores. Esto significa un desplazamiento de los objetos sagrados del hogar

a otro, con el fin de preservar o no olvidar quiénes fueron sus difuntos y antepasados aunque ya no se pueda llevar acabo como dictaba su costumbre y las obligaciones que adquirieron con ellos.

Las conversiones a otras religiones es algo que también ha dado por fragmentar el tejido social. De esta forma, aunque se cumplen con las fiestas, devoción a santos y rituales católicos persiste la presencia de los antepasados y el culto las entidades de la cosmovisión otomí, además de una estructura organizacional que conjunta ambas. Muy contrario a lo que sucede dentro del cristianismo evangélico, ya que no acepta este tipo de ideas dentro de su sistema de creencias, por lo cual los miembros de la comunidad otomí que se cambian de credo religioso, se separan de la organización social y religiosa del pueblo. Para algunas personas esto lo reciben a muy mal modo, otros aceptan con resignación pero ya sea triste, enojados o abnegados, actúan como si hubieran perdido miembros de su colectivo.³⁹

Entender las representaciones de la muerte es una tarea sumamente compleja, no obstante, permite abordar diversas dimensiones de la comprensión de la vida misma, así como rescatar la amalgama cosmogónica de diversas comunidades. Tal es en el caso de los habitantes indígenas de Querétaro que integran elementos de corte prehispánico, católico, evangélico, tradicional y moderno en su cultura y cosmovisión. Es un entramado de representaciones sociales que les permite enfrentar el día a día y reinventarse para seguir viviendo.

³⁹ Estos cambios de religión dentro de la población otomí y mestiza los obligan a pensar en transformaciones del alma.

Conclusiones

A lo largo de este proyecto se presentó la propuesta de hacer una antropología de la muerte o una tananthropología como campo de estudio en torno a la comunidad de San Ildefonso Tultepec con ascendencia otomí, estableciendo gran interés sobre la concepción, interpretaciones y relaciones hacia la muerte en su cultura. La razón por la que se escogió hacer un trabajo de campo ahí fue la marcada afinidad por las tradiciones, la praxis ritual y veneración por los antepasados, lo cual permitió un mejor acercamiento a sus representaciones, preocupaciones y transformaciones en este concepto de muerte. El pensar en los muertos así como la permanencia del culto a los difuntos muestra esta preocupación por la muerte y la necesidad de trascendencia del individuo y su colectivo (en este caso la familia como de la comunidad).

En el capítulo I, se determinó las formas en que la antropología de la muerte se enfoca en la investigación del comportamiento humano, sus transformaciones y variaciones culturales, por ejemplo en el ámbito mesoamericano, además de las prácticas rituales funerarias y costumbres alrededor de los muertos como respuesta ante la angustia que causa la muerte. Entre los hallazgos encontrados para establecer un significado sobre la muerte, a partir de la perspectiva etnográfica se señala una evidente relación con el símbolo porque la muerte es una idea vaga, abstracta y sin contenido, la cultura asigna ese contenido. En ella se guardan uno de los grandes temores y misterios del ser humano, a partir de ello se abren variadas posibilidades para definirla mediante las representaciones. Buscar un significado universal a la muerte sería una tarea inútil debido a lo que se entiende y conoce por muerte, siempre será en referencia e interpretación de una realidad social, cosmogónica y cultural.

Como se había mencionado, la muerte representa quiebre o ruptura social y ontológica; la muerte posibilita la transformación, innovación o cambio en la sociedad

pero sobre todo para el ser humano, es decir, el humano –quien muere- tiene esta posibilidad plástica de transformación o adaptación, ya sea a partir del desdoblamiento del cuerpo a la(s) entidad(es) anima(s) (mediante el proceso de los rituales funerarios). En este caso el ánima, el culto a los difuntos y antepasados, mediante el proceso de la comprensión de la muerte, es lo que permite que el ser humano alcanzar la metamorfosis y, así, supere su condición de mortalidad hacia una conquista de la inmortalidad y trascendencia. Por lo tanto, la muerte ya no es análoga de ausencia o detención de la vida o del movimiento, al contrario lleva consigo la promesa de la continuidad o el ciclo.

En sucesión, en el capítulo II, desde las representaciones de la muerte fue posible reconocer dentro de la cosmovisión aquellas formas en que la fantasía, la imaginación y de la naturaleza, es decir los medios que tiene cada cultura para perpetuar al ser humano mediante la memoria, las tradiciones, los rituales y el culto a los muertos, que encuentran en ella una respuesta al origen y el devenir de los miembros del colectivo. De esta forma, permite erigir una vía para la construcción de la identidad, permanencia y continuidad del grupo. “El que no se abandone a los muertos implica su supervivencia” (Morin, 2007: 23), los rituales funerarios indican una inquietud de carácter social y una prolongación hacia la vida. Que, del mismo modo el culto a los muertos en San Ildefonso Tultepec ha permitido la continuidad de la comunidad, ya que se reconoce la necesidad de la vida de los muertos en el más allá, esto mediante la ayuda de los vivos, que a su vez, garantizan su propia su sobrevivencia a la muerte. Esto es visto como una forma de procurar al otro porque, como parte de la cosmovisión, se estará inevitablemente en el lugar del otro.

Asimismo, dentro de las consideraciones de Vincent Thomas, se menciona que el problema de la muerte sólo ocupa al ser humano ya que la familia, es la que perdura, se le identifica con lo eterno e inmortal. Debido a la naturaleza del individuo este es el que nace y muere, sin embargo la familia no muere, se identifica con la vida. “Esta familia inmortal tiene necesidad de integrar la continuidad de las generaciones para

afirmar su permanencia” (1983:527) Como es el caso donde se pudo observar en el trabajo de campo con los ñãñho de San Ildefonso al afirmar su identidad a través de la familia, desde su origen, sus obligaciones y sus compromisos con los muertos, los diferentes rituales, las capillas, los cuadros de ánimas, y del linaje que dejaron los muertos.

Dentro de las consideraciones en este segundo capítulo, la composición del individuo otomí así como los tipos de animas que coexisten en su cosmovisión se resumen en dos aspectos; el primero está en la diferencia entre el binomio cuerpo-alma manejado en las religiones judeocristianas, sobre de la composición del humano mesoamericano con especial énfasis en la *sombra*, la cual sigue siendo objeto de algunos rituales, y en ocasiones establece contacto con los vivos a través de los sueños, dadivas y ofrendas, aun cuando el ánima o alma yace en su respectivo lugar sagrado en el más allá; esto se representa como un sutil puente que comunica a los vivos con los muertos, que a diferencia de las religiones judeocristianas no hay como tal una comunicación directa y reciproca con los difuntos, salvo en ocasiones con los santos.

Por otra parte, el papel que juega la idea de la muerte en el desarrollo de las etapas de vida del humano, y en este caso de los otomíes, marcan importantes estatus. Es decir, Vincent menciona que en algunas sociedades se determinan como *sociedades de enriquecimiento progresivo de la personalidad*, o sea pasan de un estatus primario como es del adolescente al de adulto, siguen al de viejo y, por finalmente al de antepasado. Por lo tanto, “la muerte en este caso es sólo una etapa obligatoria en la ascensión del hombre” (1983, 179). Paralelo al de la comunidad otomí de San Ildefonso, en las investigaciones hechas se determina un desarrollo de la personalidad semejante, el rango más alto lo ostentan los antepasados (*ya xita/ ya meco*) o “los antiguos”, después se encuentran los abuelitos, así como ellos mismos se denominan, siguiendo de los adultos y por último los adolescentes o niños, en la

escala inferior. De esta manera, se expresa una de las tantas funciones importantes que tiene la muerte en el desempeño de la vida ser humano y de su cultura.

Por último, en el capítulo III, dentro de esta categoría de las representaciones se encuentra las tipologías de la muerte, que se manifiesta como otras formas de morir de los miembros de la comunidad. Si bien esta tipología se planteó como un mecanismo de muerte-exclusión, previamente definidas a partir del modelo de Vincent, de ese modo se apuntó la manera como los individuos delimitan los contornos para discernir entre lo vivo y lo muerto, esto permite posicionar un canal de entrada para otras problemáticas, padecimientos e interpretaciones que van en una dimensión social y política de la muerte individual y colectiva, así como una forma de repensar y reconstruir al ser humano social, cultural y espiritual en la sociedad.

En las reflexiones personales de este trabajo, el estudio de una palabra clave como es la muerte en un contexto nacional contemporáneo abre un extenso panorama en el que, por un lado la realidad cultural muestra un extenso bagaje de tradiciones, costumbres que parecieran suponer docilidad y conformidad frente a la muerte, pero que, por otro lado se contradice con las otras formas de muerte más violentas, crueles e inhumanas tanto físicas como sociales, estas dos visiones más que complementarse parece que se contraponen en un mismo territorio y tiempo. Y más que brindar una comprensión sobre la muerte, al contrario enredan a la consciencia, las interpretaciones y emociones, pero a que a su vez permite preguntarnos ¿qué influencia deja la muerte folclorizada sobre las muertes brutales, y viceversa? En consecuencia, estas ideas cómo van a transformar e impactar en las nuevas interpretaciones de la muerte y éstas a su vez, a la sociedad y la cultura.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. (2004). *Diccionario de filosofía. Actualizado y aumentado por Giovanni Fornero*. (4ª ed). Mexico: FCE.
- Aguilera Portales, R. & González Cruz, J. (2009). "La muerte como límite antropológico. El problema del sentido de la existencia humana". En *Gazeta de Antropología*. [En línea], Diciembre 2009, disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G25_56Rafael_Aguilera-Joaquin_Gonzalez.html>
- Ariés, Philippe. (2008). *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* (1st ed). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Banda, González Oscar. (2006) "Los espacios de la ritualidad en San Ildefonso Tultepec". En *Ya hnini ya jä'itho Maxei = Los pueblos indios de Querétaro (174-226)*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- _____. (2009). "Organización social y sistemas de cargos en San Ildefonso Tultepec". En *III Coloquio Internacional Grupos Otopames* (V.1. 479-489). México: Coloquios Internacional sobre Otopames
- Barbosa, Sánchez Alma (2010). *La muerte en el imaginario del México Profundo*. México: UAEM /Juan Pablos Editor.
- Barfield. (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros". En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Bonte, Pierre et al. (1996). *Diccionario de etnología y antropología*. Madrid: Akal.
- C. Abt, Analía. (2006). "El hombre ante la Muerte: Una mirada antropológica". De *Segundas Jornadas de Psicooncología*. [En línea], 2006, disponible en:

<http://www.socargcancer.org.ar/actividades_cientificas/2006_hombre_ante_la_muerte.pdf>

CDI, IQM, UAQ. El abuso sexual y su relación con los suicidios de niñas, niños y adolescentes indígenas de Amealco. Instituto Queretano de la Mujer. 2014, disponible en: <<http://www.institutoqueretanodelamujer.org.mx/images/stories/Documentos/Publicaciones/IQM/el%20abuso%20sexual%20y%20su%20relacion%20con%20los%20suicidios%20de%20amealco%20resumen%20ejecutivo%201.pdf>>

Chávez, M. (2011). "La Jornada: Jóvenes ñañús dejan sus tradiciones y adoptan modas de tribus urbanas" (p. 34). *La Jornada*. [En línea] 14 de julio de 2011, disponible en: <<http://www.jornada.unam.mx/2011/07/14/estados/034n1est>>

Diccionario de medicina y salud. (1979). Barcelona: Vox monográficos.

Flores Delgado, Alma Delia (2013). "Rituales y creencias en torno a la muerte en Santa Cruz Analco, Puebla". En *Vita Brevis. Revista Electrónica de estudios de la muerte*. [En línea] Año 2, Enero-diciembre 2013, disponible en: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/download/3218/3101>>

Freud Sigmund. (2006). "Duelo y melancolía". En *Obras completas: contribución a la historia del movimiento psicoanalítico: Trabajos sobre metapsicología y otras obras: 1914 – 1916*. 2ª ed. V. 14 (235-258). Buenos Aires: Amorrortu.

Fournier, P. & Vargas S., R. (2002). En busca de los "dueños del silencio": cosmovisión y ADN antiguo de las poblaciones otomíes epiclásicas de la región de tula. *Revistas.unam.mx*. disponible en: <<http://revistas.unam.mx/index.php/eco/article/viewFile/24042/22592>>

Good, Eshelman Catherine. (2005). Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. México: Estudios de Cultura Nahuatl. Volumen 36. UNAM.

Hekking Sloof, E., Andrés de Jesús, S., De Santiago Quintanar, P., Guerrero García, A., & Nuñez López, R. (2010). *Diccionario bilingüe otomí-español del Estado de*

Querétaro = He'mi mpomuhñã ar hñãñho ar hñãmfo ndãmaxeï (1st ed., 171-172). México: INALI.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2015). *Anuario estadístico y geográfico de Querétaro 2015*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Jiménez, V. Feliz. (2012). Morir entre los vivos, vivir entre los muertos. En *Jornadas sobre Antropología de la muerte. Identidad, creencia y ritual* (32-43). [En línea] Secretaria General Técnica. Centro de publicaciones. Ministerio de Educación, cultura y deporte, 3 al 6 noviembre de 2010, disponible en: <<https://sede.educacion.gob.es/publiventa/jornadas-sobre-antropologia-de-la-muerte-identidad-creencias-y-ritual/antropologia/14274C>>

Johansson, K Patrick. (2012). "La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas". En *Estudios de Cultura Náhuatl*. [En línea], No. 43, Enero-junio, 2012, disponible en: <<http://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/viewFile/30513/28314>>

_____. (2014). Miccacuicatl: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y 'contextos'. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. [En línea] No. 48. Julio-diciembre, 2014, disponible en: <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn48/974.pdf>>

Landa, Diego de. (2003). *Relación de las Cosas de Yucatán*. Crónicas de América. España: Edición de Miguel Rivera Dorado. Dastin.

Lastra, Yolanda. (2006) *Los otomíes su lengua y su historia*. México: IIA/UNAM.

Lerma, Gonzales María del Carmen. (2013). "Los espacios de la muerte". En *Expedicionario. Letras y diálogos sobre la muerte*. [En línea] Año, 2, No. 3, Noviembre 2013, disponible en: <<http://eahnm.edu.mx/wp-content/uploads/expnum3.pdf>>

Lomnitz, Claudio. (2006). *Idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

López Austin Alfredo. (2004). *La composición de la persona en la tradición mesoamericana*. *Arqueología Mexicana*, XI, 30-35.

López Ugalde Ricardo. (2013). "Región sur. San Ildefonso Tultepec". En *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico* (67-81). México: CDI, Delegación Estatal Querétaro, UAQ.

_____. "Ar dānijä. El Cuisillo y el templo de los antepasados". En *Patrimonio Queretano*. Patrimonioqueretano.gob.mx. en: <<http://www.patrimonioqueretano.gob.mx/>> (consultado septiembre 2016)

Magaña Asai, T. & Moya Morales, J. (2009). *Ritualidad en San Ildefonso Tultepec, Amealco. Patrimonio cultural comunitario. Un "ensayo" de antropología visual* (Licenciatura). Universidad Autónoma de Querétaro.

Márquez, Morfín Lourdes y Gonzales Crespo Norberto. (1985). *Las momias de la iglesia de Santa Elena, Yucatán*. México: Serie Antropología Física. INAH.

Morin, Edgar. (2007). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Editorial Kairós.

Mendoza, Lujan Erik. (2006). "Que viva el día de muertos. Rituales que hay que vivir en torno a la muerte". En *Cuadernos de Patrimonio Cultural y Turismo*. [En línea] No. 18. 2006, disponible en: <<http://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo2.pdf>>

_____. (2009). *Epistemología de la muerte. Propuesta para una teoría Tanantropológica*. Editorial Académica Española.

_____, (2012). "Espántame panteón". *Los espacios y usos del cuerpo muerto*. En *Revista Vita Brevis. Revista Electrónica de estudios de la muerte*. [En línea] Año 1, No. 1, Enero-Junio 2012, disponible en: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/3205>>

Moscovici, Serge. (1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.

- Murdock, Peter George. (1997). *Cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Neimeyer A., Robert. (2007). *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*. España: Paidós.
- Nieto-Cardoso, Ezequiel. (2003). "Muerte y cultura". En Antología de textos: *Fiestas de todos santos y fieles difuntos (luciendo mil colores viene la muerte señores, o lo que es lo mismo, cuando menos lo pensamos habremos de estirar la pata)*. Querétaro: Centenaria y Benemérita Escuela Normal del Estado de Querétaro.
- Paulino Gallardo Ricardo y Jaimes Javier. (2015). "Antropología de la muerte. Visión de un chamán urbano". En *Vita Brevis. Revista electrónica de estudios de la muerte*. [En línea] Año 4, Enero-junio 2015, disponible en: <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/vitabrevis/article/view/5946>>
- Perosino, Celeste María. (2012) "Acerca del riesgo en la muerte". En *Revista Sans Soleil Estudios de la Imagen. Relaciones entre imagen y muerte: anacronismo, presencia, ausencia*. [En línea], No. 4, 2011, disponible en: <<http://revista-sanssoleil.com/wp-content/uploads/2012/02/Especial-imagen-muerte.pdf>>
- Ramírez, Gonzáles Irma. (2010). "Cosmovisión y Rituales". En *Antología 6° Reunión Nacional de la Red Mexicana de Estudios de Espacios y Culturas Funerarias A.C.*, (1° ed). México: Universidad Autónoma de Yucatán.
- Rodríguez, Álvarez María de los Ángeles. (2001). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Michoacán: Colegio de Michoacán. El colegio Mexiquense.
- Rosenberg, L. Aaron. (2010). "Conversaciones con la muerte en México y África Oriental". En *Estudios de Asia y África*. [En línea] Vol. XLV, No. 2, mayo-agosto 2010, disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/29764848>>
- Ruz, Lhuillier Alberto. (1968). *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México: UNAM.

Samperio, Héctor Gutiérrez. (1988). *Amealco. Documentos para su historia*. Querétaro: Documentos de Querétaro, Colección Documentos, 9.

Utrilla B, Prieto, D. & Heiras, C. (2011). "Las capillas familiares u oratorios del patrilineaje otomíes y el culto de los antepasados". En *Los pueblos indígenas de la Huasteca y el Semidesierto queretano. Atlas etnográfico*. (177-190). México: INAH, INALI, UAQ, IQCA,

Vázquez, E., A., Rivera, A., A, Utrilla, S. B., Prieto H. D., Mendoza, R., M. & Aguirre, M., I. (2014). "Ar 'ñoni, ar mpöti ne ar 'mui. Trayecto, mudanza y destino. Difuntos, ánimas y antepasados en la cosmovisión de los pueblos otomíes de Querétaro". En *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena*. (147 – 209). México: INAH

Vega Terrazas Javier. (2013). *Factores condicionantes de la muerte materna en la zona indígena de Amealco, Estado de Querétaro del 2000 al 2005*. En Tesis de Maestría en Salud Pública. Facultad de Medicina. UAQ: [En línea] 2013-09, disponible en: <<http://ri.uaq.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/1231/RI000556.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>

Velasco, Toro José. (2011). "Ritual funerario en Mixtla, Veracruz". En *Revista del CESLA*. [En línea] No. 14, 2011, disponible en: <<http://www.redalyc.org/pdf/2433/243322672010.pdf>>

Vincent, Thomas Louis. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.