

1997

El contacto con las almas en la cultura de Mexico

Mary Jane Perryman
San Jose State University

Follow this and additional works at: https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses

Recommended Citation

Perryman, Mary Jane, "El contacto con las almas en la cultura de Mexico" (1997). *Master's Theses*. 1464.
DOI: <https://doi.org/10.31979/etd.5a4h-ye2f>
https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/1464

This Thesis is brought to you for free and open access by the Master's Theses and Graduate Research at SJSU ScholarWorks. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of SJSU ScholarWorks. For more information, please contact scholarworks@sjsu.edu.

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI

**A Bell & Howell Information Company
300 North Zeeb Road, Ann Arbor MI 48106-1346 USA
313/761-4700 800/521-0600**

**EL CONTACTO CON LAS ALMAS
EN LA CULTURA DE MEXICO**

A Thesis

Presented to

The Faculty of the Department of Foreign Languages

San Jose State University

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Master of Arts in Spanish

by

Mary Jane Perryman

May 1997

Adviser: José Cerrudo, Professor of Foreign Languages

UMI Number: 1384713

UMI Microform 1384713
Copyright 1997, by UMI Company. All rights reserved.

**This microform edition is protected against unauthorized
copying under Title 17, United States Code.**

UMI
300 North Zeeb Road
Ann Arbor, MI 48103

© 1997

Mary Jane Perryman

ALL RIGHTS RESERVED

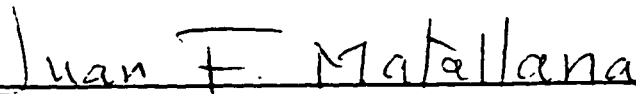
APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF FOREIGN LANGUAGES



Dr. José Cerrudo



Dr. Roland Hamilton



Dr. Juan Matallana

APPROVED FOR THE UNIVERSITY



ABSTRACT

EL CONTACTO CON LAS ALMAS EN LA CULTURA DE MÉXICO

by

Mary Jane Perryman

For the Mexican, a person who has died does not cease to exist but retains the ability to visit the world of the living. The souls who visit Earth may do so with good intentions or evil ones. In accordance with this philosophy, the Mexican is willing to accept as a believable and even common fact the possibility of contact between spirits and living people.

This belief, which has its roots in the Prehispanic culture of the Indians, has been demonstrated in literature from the Precolombian era to the present. Narrators from every period--the Nahuatl songwriter, the baroque poet, the neoclassic novelist and the Chicano storyteller--have meditated and conjectured on the destiny of the dead. Today, it is unusual to meet a Mexican who cannot tell a story, either from his own experience or from that of an acquaintance, about a visit from the beyond.

INDICE

	Página
Abstract	iv
I. Introducción.....	1
II. El desarrollo de las creencias mexicanas respecto a la vida en el más allá	
A. Las creencias prehispanas.....	8
B. La época colonial.....	18
C. La época nacional.....	28
D. La época actual.....	34
III. Las creencias espirituales de la comunidad mexicanoamericana	
A. Estudios sobre la gente rural.....	43
B. Estudios sobre la gente urbana.....	47
IV. Conclusión	
La sabiduría de los antepasados.....	56
Obras citadas.....	61

Introducción

El mexicano está dispuesto a aceptar, como hecho creíble y común, la posibilidad del contacto con las almas de los muertos, y esta disposición queda evidenciada en sus historias y tradiciones tanto orales como escritas. Durante muchos siglos el narrador mexicano se ha interesado en la vida después de la muerte. Ha querido averiguar en qué momento salen las almas del cuerpo, adónde van éstas después de abandonarlo, cuál es el papel que hacen en la vida de los vivientes, y en qué forma pueden volver a visitarlos. Pueden encontrarse ejemplos de este fenómeno en los mitos de las civilizaciones precolombinas, en los cuentos populares legados por los antiguos, en la literatura de la época colonial y de la actualidad y en las experiencias relatadas por la gente mexicana de hoy en día.

El mexicano de hoy ya no se considera a sí mismo como alimento de los dioses para asegurar la continuidad de la creación como lo hicieron sus antepasados aztecas; ya no percibe la muerte como la fase regenerativa del ciclo de una existencia en la que reina la voluntad de los dioses. Pero a semejanza de sus antepasados, el mexicano de hoy cree que existe otro mundo en el que residen los espíritus de los muertos, y que este mundo no queda tan lejos como para que sus residentes no puedan viajar hasta el mundo de los vivos para saludarlos, asustarlos, darles avisos, y hasta para hacerles trampas.

El origen de este fenómeno puede rastrearse hasta los tiempos prehispanos en que la gente indígena creía en la vida ultraterrena y en la posibilidad de comunicarse con los muertos. Se dan numerosos ejemplos pictóricos y literarios del contacto entre los dos mundos durante la época precolombina. Los mexicanos antiguos, tal como los actuales, se preguntaban por la vida futura y querían saber cuál sería su destino:

¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos?
 ¿Estamos allá muertos o vivimos aún?
 ¿otra vez viene allí el existir?
 ¿otra vez el gozar el Dador de la vida?¹

Fray Bernardino de Sahagún, cronista de la época, describe en los libros de su *Historia general de las cosas de Nueva España* la doctrina religiosa náhuatl respecto a las moradas de los muertos y la naturaleza de su residencia allá. La religión náhuatl contaba con tres destinos posibles para el alma del muerto: *Mictlán*, el mundo de los muertos, *Tlalocan*, el paraíso del dios de la lluvia, o *Tonatiuhilhuicac*, el cielo del Sol. El destino que le tocaba a cada cual dependía de su manera de morir. El alma residía en el lugar que se le asignaba por cuatro años pero, durante este plazo, quedaba ligada al mundo de los vivos. Los vivientes la sostenían con ofrendas que consistían en alimentos, regalos y cantos. Después de los cuatro años, según

¹ *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.; AP I (Biblioteca Nacional de México) 50; citado en *La filosofía náhuatl*: 207.

la *Historia*, el alma cambiaba de destino: los que habían ido a *Mictlán*, de haber terminado su viaje, desaparecían. Quienes iban a Tlalocan, según la doctrina náhuatl, tenían otra posible existencia en la tierra.²

Los que habían ido al paraíso del Sol, “después de cuatro años . . . se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color y andaban chupando todas las flores así en el cielo, como en este mundo” (*Historia* t. I p. 318). Así era cómo los vivientes se mantenían en contacto con las almas de los muertos, ejecutando ritos que aseguraban la supervivencia de éstas en el más allá y luego reconociendo las transformaciones que les podían ocurrir.

La época colonial aporta otros muchos ejemplos como resultado del gran vuelco religioso--la llegada del catolicismo--sobre las creencias mexicanas con respecto a la percepción del mundo de los espíritus y a la disposición de recibir visitas del más allá. La poesía y la novela de esta época presentan amplios ejemplos de las creencias tanto populares como cultas. Dentro de la población criolla había filósofos que exploraban el tema de la vida futura haciendo preguntas semejantes a las que hacían los intelectuales aztecas. El poeta religioso Fray Martínez de Navarrete, temeroso de la vejez y deseoso de

² Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl* (México: UNAM, 1983) 207. El autor cita a Eduard Seler, quien comenta en el ensayo “Die religiosen Gesänge der alten Mexikanen” que una estrofa de *Tláloc ícuic* parece implicar un “ulterior desarrollo del alma del que murió por intervención de Tláloc,” (*Gesammelte Abhandlungen*, t.II: 993).

saber el secreto de la inmortalidad, especula que “en los campos eternos / florecerán mis gustos inmortales / seguros de los rígidos inviernos.”³

A la par de la literatura culta de la época colonial floreció una literatura oral en forma de leyendas populares. En éstas las creencias prehispánicas se fusionaban con la enseñanza cristiana para explicar los sucesos que habían sido presenciados por los personajes criollos. Augusto Sesto reunió historias de ese género en sus obras *Historias de las calles de México* y *Leyendas coloniales de México*. Una de estas historias, “El callejón de la danza,” describe el ambiente de supersticiones imperante debido a las antiguas creencias.

“...en los tiempos de los virreyes existía gran aversión por acercarse a cierto callejón de apartado barrio en México pues que allí sucedían . . . unas danzas infernales, bailadas por los espíritus maléficos. . . que causaban horror a todos los vecinos. . . se complicaba con que tales espectros entraban en las casas y robaban no dinero ni cosa que lo valga sino criaturas, niños y niñas, que desaparecían de sus camas sin que nadie pudiera evitarlo” (76).

En el cuento, Simón, un soldado “valiente y osado a que nada temía” (76), se atreve a afrontar a “los nahuales” y descubre en la lucha que sucede que no son fantasmas sino hombres y mujeres pintados. “Los vecinos del barrio, viendo que no había nada del otro mundo, uniéronse en el ataque y bien pronto aquellos que decían ser espectros, [se vieron como] personas de carne

³ Orlando Gomez Gil, *Literatura Hispanoamericana: Antología crítica* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972) 215.

y hueso. . ." (78). Sesto da a entender en éste y otros cuentos de la época colonial, que más valían el progreso, el tiempo y la evolución de creencias que las ceremonias y exorcismos del agua bendita para desarraigar las supersticiones populares. Pero la realidad es que las leyendas de la época colonial siguen contándose hoy en día en todas las regiones del mundo adonde han ido los mexicanos.

En la época nacional mexicana, desde la independencia hasta los tiempos actuales, abundan los cuentos en los que figuran las almas y los fantasmas. *Memorias de un muerto*, escrito en 1874 por Manuel Balbontín, tiene como protagonista un soldado de la Reforma que muere y luego vuelve a la tierra para seguir la lucha liberal. En la obra de crítica *México in its Novel*, J. S. Brushwood describe el efecto de esta técnica de Balbontín: "The protagonist's peculiar situation enable the author not only to criticize society but also to suggest ways of improving it. The protagonist has the advantage of knowing Hell, which is very much like Earth. . ." (111).

En la actualidad se encuentran otros muchos ejemplos de apariciones, tanto en la literatura escrita como en las historias orales legadas por los viejos y en las experiencias relatadas por la gente contemporánea. El cuentista chicano Ramón Sánchez, al introducir su colección de cuentos *How to Meet the Devil*, explica la manera en que los diálogos con los fantasmas

ayudan al chicano a escuchar las voces interiores, en lugar de la voz exterior de la autoridad, para no perder su humanidad (iv).

En la comunidad mexicana actual, cualquier charla informal puede revelar una experiencia personal, o la de algún conocido, en la que aparece el fantasma de una persona recién muerta. Alan Riding, autor de la obra sociohistórica, *Distant Neighbors*, explica el fenómeno de la siguiente manera:

For Mexicans, neither birth nor death is seen to interrupt the continuity of life and neither is considered overly important. Belief in communion with the dead is widespread, not in a psychic or spiritualist sense or as a function of a Christian faith in the afterlife, but simply as an outgrowth of the knowledge that the past is not dead (6).

La creencia en la comunión con los muertos, en vez de disminuir, parece perdurar entre los mexicanos expatriados y sus descendientes que viven en California. Las experiencias dolorosas que sufrían las familias de las víctimas sacrificadas en el México antiguo se repiten con variantes modernas. Bea Castillo Hocker, conservadora de las exhibiciones para el Día de los muertos del Museo de Oakland y del Museo mexicano de San Francisco, considera el SIDA la razón de que muchos individuos jóvenes vuelvan a interesarse en los ritos antiguos que interlazan la vida y la muerte: "There's a lot of death out there, and a lot of pain. . . And now, with AIDS, it's not

necessarily the old anymore. When the young die, it's so much more difficult to accept.”⁴

Cada época revela en sus historias los caminos por los cuales se mantiene el contacto entre el mundo de los espíritus y el de los seres vivos. La cultura india utilizaba plantas, hierbas y hongos alucinógenos junto a ritos y ceremonias para invocar a los espíritus. Todavía usan estos métodos esotéricos los curanderos y las hechiceras en el campo y en el “cuarto de atrás” en la ciudad, incluso en la [mjp2]cultura mexicanoamericana de los Estados Unidos. Pero la mayoría de los mexicanos que se encuentran en la presencia de un alma no han accedido a estas experiencias ni con la ayuda de las drogas ni con la de brujas. Para el hombre o la mujer moderna estos episodios suelen ocurrir en los sueños o en las apariciones inesperadas, que además de ser visiones, pueden abarcar olores, sonidos y otras sensaciones físicas. El requisito principal para experimentar tales fenómenos es la creencia en la posibilidad de recibir una visita del más allá.

⁴ Catherine MaClay, “Day of the Dead--Bonding the Living,” *San José Mercury News*, 27 octubre 1996: 10G.

El desarrollo de las creencias mexicanas respecto a la vida en el más allá

La época prehispánica

Mucho se ha escrito sobre la cultura de la muerte de México en la época precolombina. Al hombre moderno le fascina el morbo de sus ritos ancestrales--los sacrificios humanos y las guerras floridas--con que veneraban a la muerte y sostenían a los dioses insaciables. Se observan con interés y con pasmo los artefactos prehispánicos que simbolizan acciones que en la sociedad actual son definitivamente tabúes.

En el México antiguo la vida y la muerte no eran dos partes opuestas de la vida, sino etapas complementarias que conformaban el ciclo completo de la existencia. En el capítulo "Todos santos, día de muertos," del *Laberinto de la soledad*, Octavio Paz describe la concepción antigua de la muerte:

Para los antiguos mexicanos la oposición entre muerte y vida no era tan absoluta como para nosotros. La vida se prolongaba en la muerte. Y la inversa. La vida no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha (59).

Esta creencia está representada en dibujos, pinturas y esculturas.

Mictlantecuhtli, dios de la muerte, y Quetzalcoatl, dios de la vida están fusionados en el código Borgia de los aztecas. Una escultura zapoteca de la vida y la muerte representa a éstas por medio de una cabeza con la mitad carnosa y la otra mitad descarnada.⁵

Estas representaciones pictográficas del ser humano dividido verticalmente entre esqueleto y ser vivo aparecen con regularidad desde la época preclásica hasta la posclásica en todas las civilizaciones mesoamericanas importantes. El arte prehispánico tiene muchos ejemplos de la creencia que la vida alimenta a la muerte y que la muerte vuelve a regenerar la vida.⁶

Debido al trabajo de Padre Bernardino de Sahagún y otros cronistas de la civilización azteca, se sabe más de las creencias y ritos de este grupo que de las demás culturas mesoamericanas. Judith Strupp Green describió algunos de estos ritos, citando las investigaciones de Sahagún, León-Portilla y Torquemada. Estos ritos no solamente manifiestan las creencias que los aztecas tenían sobre el destino del alma, sino que también explican algunas creencias mantenidas hoy por los descendientes de los zapotecas, que han sido investigadas durante este siglo en Mictla.

⁵ Bea Hocker Castillo, *Ritual and Día de los Muertos Curriculum Handbook for Teachers* (San Francisco: Mexican Museum, 1988) 8.

⁶ Judith Strupp Green, "The days of the Dead in Oaxaca, Mexico: an Historical Inquiry," *Death and Dying,: Views from Many Cultures*, ed. Richard A. Kalish (New York, Vintage Books, 1970) 69.

Según un estudio citado por Green, el pueblo zapoteca no tiene los conceptos religiosos católicos del cielo y del infierno. Primero, los zapotecas afirman que las almas de los muertos co-existen en este mundo con los vivos. Las almas condenadas a *Gabhíhl*, el infierno zapoteca, siguen residiendo en el mismo lugar y de la misma manera en la que habían estado antes de morir. Son Dios y los santos, y no las almas, los que residen en el cielo. En segundo lugar, creen que el alma de una persona que muere de repente no queda *en pena* por la necesidad de expiar sus pecados en el purgatorio, como mantiene la tradición católica, sino porque al *alma en pena* le quedan obligaciones en la vida y no puede descansar hasta cumplir con ellas. Los ritos y las ofrendas que hacen los vivientes hoy ayudan al alma a cumplir con estas obligaciones ("Days of the Dead" 69).

De acuerdo con las creencias antiguas, el lugar adonde iba a parar el alma dependía de la circunstancia de la muerte. Las almas de los guerreros sacrificados o matados en el campo de batalla y las mujeres que morían en el parto iban al paraíso del dios del sol, *Tonatiuhilhuicac*. Las almas de los que morían en accidentes relacionados con el agua y los relámpagos, o afectados de la lepra iban al paraíso del dios de la lluvia, *Tláloc*. Los demás, si podían lograrlo, iban a *Mictlán*, el mundo de los muertos. Según los dibujos representados en el códice Vaticanus A, del Nahuatl, el alma que quisiera

llegar a Mictlán tenía que hacer un viaje que duraba cuatro años y que le obligaba a pasar por las nueve regiones del infierno (*Rituals* 10).

En la primera, tenía que cruzar un río hondo; para ayudar al alma a cruzarlo se le ponía en la tumba un perro. Segundo, el alma había de pasar por dos montañas que entrechocaban. En la tercera región el alma necesitaba subir una montaña encrustada de navajas de obsidiana. En la cuarta, sufría un viento helado que la cortaba como cuchillos de obsidiana. En la quinta región, el alma pasaba por un lugar donde había otras almas suspendidas como banderas. En la sexta, la picaban unas flechas. En la séptima, pasaba por una región donde había fieras que devoraban los corazones humanos. La octava región tenía una neblina oscura que la cegaba. Finalmente, cuando estas pruebas habían sido superadas, “en este lugar del infierno que se llama Chiconamictlán (noveno lugar de los muertos) se acababan y fenecían los difuntos” (Sahagún *Historia* t. I, p. 316).

Los cronistas de la época describen en sus historias las ofrendas que los aztecas les hacían a los muertos: regalos de esclavos, conejos, pájaros, mariposas, pulque, flores y tabaco. Durante cuatro años, en el aniversario del día de la muerte, se quemaban estas ofrendas. Al final de este plazo, se suponía que el alma había concluido su viaje por las nueve regiones y así terminaba la comunión entre ella y la gente viva. La región de Mictlán se

consideraba como la nada; después de los cuatro años los vivos ya no intentaban comunicarse con los residentes del inframundo. En cambio, para las almas que residían en los paraísos del sol y del agua, se les hacían celebraciones anuales que las festejaban. A estos muertos se les ofrecían tamales, panes de amaranto hechos en forma de personas, y otras comidas suculentas. Los participantes tomaban pulque y recitaban canciones para honrar a los muertos, especialmente a las mujeres que se habían hecho diosas y que podían visitar la tierra (“Days of the Dead” 68).

La suerte del alma eterna se contemplaba no sólo en el arte prehispano, sino también en la literatura, la mayor parte de la cual era oral.⁷ Según Orlando Gomez-Gil, “las obras más importantes eran memorizadas por algunos individuos, que las dieron a conocer a los españoles” (*Literatura Hispanoamericana*, I. 12). Además de escribir versos para las ocasiones solemnes y las ceremonias religiosas, los aztecas utilizaban la poesía para enseñar a los niños las historias de sus dioses y héroes. Los estudiantes

⁷ En este trabajo van a llamarse poesía los versos en náhuatl que se componían como canciones, discursos o poemas, para facilitar la comparación de los sentimientos expresados en éstas con la poesía de las siguientes generaciones de mexicanos. Algunos autores no aceptan como poesía los cantos en náhuatl, versos que más tarde serían preservados en los *Cantares de los mexicanos* o semejantes manuscritos, puesto que nadie ha visto estos versos escritos excepto en la forma en que los transcribieron los españoles.

enseñados de esta manera fueron los que recitaron las composiciones que transcribió Sahagún.

La creencia indígena de que la vida terrenal no tenía gran importancia se mantiene en las siguientes muestras de la poesía azteca. En cada poema es evidente el concepto de la brevedad de la vida dentro del contexto del plan infinito de los dioses. El hecho de que pensaban mucho en la muerte no quiere decir que los antiguos mexicanos siempre le dieran la bienvenida. En el primer ejemplo, "Desdichado en la tierra," se refleja la angustia que siente uno al pensar que tiene que morir (*Literatura Hispanoamericana* I. 13). Al leer estos versos, el lector reconoce los eternos sentimientos humanos de desolación y tristeza, además del deseo de saber los misterios de la eternidad, temas que vuelven a encontrarse en la poesía mexicana de los próximos quinientos años:

Lloro y sufro desamparo,
No hago más que recordar
que habremos de abandonar
las bellas flores y los bellos cánticos.

... ¡Gocemos, cantemos;
todos nos vamos, desaparecemos!

... ¿Dónde habrá de vivir mi corazón?
¡Ah! , ¿Dónde será mi morada definitiva?,
¿Dónde mi casa duradera?
¡Ah! , ¡Soy desdichado en la tierra!
(*Literatura Hispanoamericana*, I. 13)

El rey Nezahualcoyotl dejó la más extensa colección de poesía náhuatl. Daniel G. Brinton describe el contenido de sus versos en el libro *Ancient Náhuatl Poetry*. Según Brinton, muchos de los sesenta cantos atribuidos a este filósofo tienen el tema de *carpe diem*: lo cierto que es la muerte y lo incierto de la fortuna. “Here and there. . . his thoughts turn toward the infinite Creator of this universe, and he dimly apprehends that by making Him the subject of his contemplation, there is boundless consolation even in this mortal life” (47). Tanto la nobleza como el hombre común dependían de la voluntad de los dioses para asegurar la vida futura. La anticipación de un paraíso eterno, incluso de un futuro tan inseguro como el presente, le daba significado a la existencia más humilde. Los versos de Nezahualcoyotl expresan lo mismo que habría querido decir tanto un príncipe como un esclavo de aquellos inseguros tiempos.

En “Sólo un breve instante,” traducido por León-Portilla en su obra *Cantares de los mexicanos* de un manuscrito en náhuatl del siglo dieciséis, el poeta expresa el concepto de que la vida es breve, y que la estancia del hombre en la tierra no tiene más valor duradero que tienen estos objetos estimados:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra? ¡ay!
 No para siempre en la tierra:
 Sólo un poco aquí.
 Aunque sea jade se quiebra,
 aunque sea oro se rompe,

aunque sea pluma de quetzal se desgarrar:

No para siempre en la tierra:
Sólo un poco aquí.⁸

En la obra *Burning Water: Thought and religion in Ancient Mexico*, Laurette Séjourné analiza la contradicción que se percibe hoy entre la violencia y la espiritualidad azteca. Puesto que el sacrificio de los seres humanos era obligatorio para la supervivencia de la sociedad entera, la muerte se presenciaba en todas partes. Era un estado totalitario sin libertad ni de pensamiento ni de acción: “. . .in such a system personal decision did not exist, dependence and instability were absolute, fear reigned” (14-15). No es extraño, entonces, que la mortalidad sea tema frecuente en la literatura. Séjourné describe la agonía que sentían las víctimas de la represión, según la explicó Sahagún: “the parents of the victims submitted to these practices, shedding many tears and with great sorrow in their hearts” (15). Así es que varios versos que trataban de la brevedad de la vida se componían para las ocasiones funerarias, como demuestran estas líneas compuestas por el rey Nezahuaycoyotl:

Sólo venimos a dormir,
sólo venimos a soñar,
no es verdad, no es verdad
que venimos a vivir en la tierra.

⁸ Rafael Osuna Ruiz, *Introducción a la lírica prehispánica* (Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia, 1968) 80.

En hierba de primavera nos convertimos;
llegan a reverdecer,
llegan a abrir sus corolas nuestros corazones;

pero nuestro cuerpo es como un rosal;
da algunas flores y se seca.⁹

Los antiguos mexicanos enterraban a los difuntos con comidas, juguetes, y ollas, y luego recordaban los aniversarios de su muerte con otros regalos semejantes. Tal es la tradición que hoy en día guardan para el día de los muertos, fiesta en que se da de comer y de beber a las almas de los difuntos que regresan hambrientas a la tierra. Esta tradición heredada de las antiguas costumbres de honrar a los difuntos es únicamente mexicana. Al igual que los norteamericanos, quienes durante la temporada de la Navidad se lanzan a festejar, a comprar y a adornar sin pensar en el origen religioso de esa tradición, mucha gente mexicana mantiene la tradición de preparar las ofrendas para el día de los muertos sin examinar la naturaleza precisa de sus creencias. La costumbre ha sufrido muchas pruebas: cambios de religión, de nacionalidad, de idioma. El hecho de que se observe el Día de los muertos por los inmigrantes mexicanos en las grandes ciudades norteamericanas de hoy demuestra que ha sobrevivido la espiritualidad india y no sólo los símbolos que la representan.

⁹ Alfonso Caso, *El pueblo del sol* (México: Fondo de cultura económica, 1953) 123.

Alan Riding ha escrito que muchas costumbres indias perduran en México a pesar de que, “orgullosos del pasado indio, México parece estar avergonzado del presente indio” (199). Según este historiador, lo único que no se le ha robado al indio ha sido el alma: su profunda espiritualidad, rica de ritos y costumbres legados por los antepasados. “It is the continuity of communion with this past--not the past of museums and statues but the past of spirits and beliefs--that has protected Indian culture from destruction” (214).

La época colonial

La obra literaria de la época colonial demuestra la manera en que la llegada de los españoles efectivamente alteró las creencias religiosas del pueblo mexicano. La literatura de los siguientes dos siglos ya no representaba la doctrina azteca sino que reflejaba las creencias de la Iglesia católica, siendo ésta la mayor fuente del trabajo literario. Estas obras históricas son importantes hoy porque representan la fuente de la enseñanza cristiana que llegó a incorporarse en la fe popular mexicana. Además, demuestran que en la sociedad criolla brotante, la persona que no nacía privilegiada podía mejorarse con el éxito literario. Sin embargo, en estas obras eruditas, desconocidas por el pueblo ordinario, solamente se revelan las actitudes de una minoría culta, mientras se pasan por alto otras muchas creencias populares. Durante el largo período colonial, la herencia india siguió arraigada en la tierra mexicana; los mitos y leyendas antiguos se fusionaron con las supersticiones cristianas. Cuando la nación desechó el poder español y empezó a deshacerse de los adornos europeos, estos indigenismos volvieron a florecer en la corriente popular. Así es que cuando se estudia la época colonial, se observan dos niveles de literatura, la que se ha preservado en los documentos escritos, y la de las leyendas populares de

tipo oral que todavía influye en las creencias espirituales de los mexicanos de hoy.

Varios poetas coloniales se interesaron por el tema de la vida futura y el destino del alma. El poeta criollo del siglo dieciséis expresó su espiritualidad según las normas católicas y con el lenguaje lírico renacentista.¹⁰ Con pocas excepciones, a estos primeros poetas criollos no les interesaban los mitos mexicanos, ni les inspiraba el paisaje ni la naturaleza como ocurriría más tarde cuando el realismo barroco despertara la conciencia nacional. Cultivaron el género de los maestros españoles de la época que visitaban América: Gutierre de Cetina, Eugenio de Salazar y Alarcón y Juan de la Cueva.¹¹

Orlando Gómez-Gil, refiriéndose a la poesía criolla de México, opina que si a los poetas de este género les faltaba originalidad, esto se debía a la pobreza cultural y a las limitaciones y actividades propias de la época. (105) En el intento de imitar a los maestros europeos, estos escritores negaban una herencia nativa que les ofreciera originalidad en el sentido más literal: la fuente propia de la espiritualidad antigua. No obstante, los conquistadores no estaban tan distanciados de los conquistados como se creía. A fines del

¹⁰ Octavio Paz, ed., *An Anthology of Mexican Poetry*. Trans. Samuel Beckett. (Bloomington: Indiana University Press, 1969) 24.

¹¹ Gómez-Gil, 104.

siglo dieciséis, en “Canción al nombre santísimo de Jesús.” Fernando de Córdoba y Bocanegra alaba a la deidad que confiere la vida eterna. Sin intentarlo, el poeta colonial refleja las actitudes espirituales bien parecidas a la del rey Nezahualcoyotl cuando mira al creador para asegurarse de que hay algo que sigue esta vida mortal: “Nombre divino, / unguento que cicatriza la herida mortal. / Nombre divino, vida / que da vida a los muertos.”¹²

En “Canción al amor divino,” Córdoba y Bocanegra expresa la anticipación y la angustia que el alma sufre durante la vida, hasta el momento de reunirse con Dios. La vida terrenal es una prueba que sufre el alma, consolada por la promesa de la eternidad con Jesús.

Si un pequeñito rayo
De aquesa luz inmensa
alguna vez al alma llega y toca,
con su fuerza desmayo
y ella queda suspensa
como fuera de sí, de gozo loca.

Si yo a mi Jesús viese
al punto cesaría
toda mi pena y ansia lastimera
¡Oh, si ya amaneciese
aquel eterno día
de la perpetua y dulce primavera!¹³

¹² Paz 58.

¹³ Antonio Castro Leal, ed., *Las cien mejores poesías líricas mexicanas* (México: Editorial Porrúa) 3-4.

Octavio Paz escribe que la época barroca, favoreciendo las imágenes de la naturaleza, abrió paso hacia la herencia india a los poetas mexicanos (*An Anthology of Mexican Poetry*, 25). Una vez abierto, este paso nunca se cerró. A diferencia de los primeros escritores criollos, que seguían los modelos llegados de España para realizar sus obras al estilo europeo, los mexicanos del siglo diecisiete se inspiraban en el ambiente crudo que los rodeaba para recrear y exagerar las imágenes poéticas. Otros teólogos e intelectuales examinaron los símbolos religiosos de la herencia india que parecían remedar los del catolicismo e interpretaron este paralelismo como profecía de la llegada de Cristo. En la poesía mexicana de la época se encuentran versos que citan las creencias indias y en algunos de éstos, se observa un paralelo con las creencias cristianas. Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl, descendiente del único jefe de Texcoco que no desertó de Cortés durante el asedio de Tenochtitlán, dio a conocer la poesía náhuatl a la sociedad literaria cuando escribió versos que combinaban elementos de los cantos del rey Nezahualcoyotl con temas castellanos.¹⁴

Según la filosofía indígena el cuerpo humano vuelve a la tierra donde crece la hierba para empezar de nuevo el ciclo de vida. Este tema vuelve a

¹⁴ Irving A. Leonard, *Baroque Times in Old México: Seventeenth Century Persons, Places and Practices* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971) 78.

aparecer en la poesía criolla, tanto por la tradición indígena como por la española. Uno de los intelectuales coloniales que miraba la tierra y otras imágenes de la naturaleza para comprender el misterio de la muerte fue Juana de Asbaje, o Sor Juana Inés de la Cruz. Se acordará del poema azteca citado anteriormente: “Nuestro cuerpo ofrece sus flores y se marchita en cualquier lugar. . . .” Sor Juana, al igual que muchos otros poetas del siglo de oro, abordó el tema de la brevedad de la vida, utilizando la imagen de la flor que se marchita para comunicar lo ignorante que es la vida y lo sabia que es la muerte. En el soneto iv, “en que da moral censura a una rosa, y en ella a sus semejantes” (*Literatura Hispanoamericana* 155), la poeta explica que la rosa, altiva y pomposa en su estado lozano, no demuestra la realidad de la existencia eterna, sino que la rosa marchita y muerta es la que mejor imita el destino del hombre mortal. Además, se sugiere que en la vida pretendemos reconocer lo bello y significativo, cuando en realidad no podemos poseer esta sabiduría hasta la muerte.

amago de la humana arquitectura,
ejemplo de la vana gentileza
en cuyo ser unió naturaleza
la cuna alegre y triste sepultura:

¡cuán altiva en tu pompa, presumida
soberbia, el riesgo de morir desdeñas;
y luego, desmayada y encogida,

de tu caduco ser das mustias señas!
¡con que, con docta muerte y necia vida,

viviendo engañas y muriendo enseñas!
 (*Literatura Hispanoamericana*, 155)

El neoclásico Fray Martínez de Navarrete trató el tema de la muerte con imágenes líricas de la naturaleza en “La inmortalidad,” publicado en *Entretenimientos poéticos* en 1823. En este poema, Navarrete compara la etapa final de su vida a la estación del invierno, pero lamenta que la primavera ya no volverá a la vida del poeta como lo harán las áridas tierras del invierno. A semeja su propio esqueleto a un árbol que no volverá a abrigar pájaros ni a brotar hojas. Pero a fin de cuentas se consuela con la promesa de la inmortalidad en la que ya no habrá invierno:

¡Ah! Luz consoladora,
 que del solio estrellado se desprende;
 más allá de la vida fatigada,
 sí, de la vida cruel que tengo ahora,
 cuando sea reanimada
 esta porción de tierra organizada,
 entonces, por influjos celestiales,
 en los campos eternos
 florecerán mis gustos inmortales
 seguros de los rígidos inviernos.

Pero, ¿qué haré entretanto?
 Soltar las riendas a mi triste llano.¹⁵

Este poema, aunque lo ha escrito un clérigo y erudito colonial, formula la propia filosofía mexicana de la muerte que se ha expresado desde los tiempos

¹⁵ Gomez Gil, I. 215.

prehispanos. Martínez Navarrete encarna aquí el canto azteca que lamenta el correr del tiempo, utilizando los símbolos temporales de la naturaleza.

“Lloro y sufro desamparo,/ No hago más que recordar / que habremos de abandonar / las bellas flores y los bellos cánticos.”¹⁶

En ambas épocas, mientras los poetas cultos ponderaban el asunto de la eternidad en sus versos, el resto de la población cultivaba sus leyendas populares. Algunos cronistas del folklora mexicano contemporáneo citan temas y personajes modernos que pueden rastrearse hasta la mitología azteca. Variantes de estos elementos pueden encontrarse en las apariciones y acontecimientos sobrenaturales que describe la gente mexicana de la actualidad.

E. Adams Davis transcribió unas leyendas antiguas del Valle de México y las publicó en la colección *Of the Night Wind's Telling*. Varias historias tratan de las almas que vuelven a la tierra para continuar con algún asunto que no se terminó en la vida. La más conocida de éstas es la de la Llorona. En la versión de Davis, la famosa señora que llora por sus hijos matados es Luisa, una mujer hermosa pero del pueblo que acepta ser la amante de don Muño de Montes Claros. Después de varios años felices durante los cuales tienen tres hijos, don Muño decide que ya es tiempo de casarse con una mujer

¹⁶ “Desdichado en la tierra,” Gomez Gil, I. 13.

de su propia condición. Loca de rabia, Luisa mata a sus hijos. De entonces en adelante, a esta mujer se la ha encontrado en lejanas regiones del mundo, llorando por sus hijos y espantando a los hombres que la miran de cerca (109-116).

R. D. Jameson clasificó las distintas versiones de esta historia según las contaban los nuevomexicanos de los Estados Unidos. En todas, la Llorona está condenada a vagar eternamente por la tierra. Puede encontrársela en las calles de la ciudad, en el bosque, o cerca de un río. Anda a pie o vuela. A veces se la encuentra vestida de blanco; cuando se quita el rebozo tiene la cara de un animal o simplemente la de una calavera. A las personas que la ven, la Llorona puede matarlas, asustarlas, o dejarlas en paz. La condenación eterna es el elemento más consistente en la interpretación de la leyenda. Según Jameson, simboliza no sólo a la mujer avergonzada sino también a Malinche, la india que se hizo amante a Hernán Cortés y lo ayudó a conquistar a México (93).

En otra leyenda, la de “Los espectros leales,” dos galanes muy corteses se colocan delante de la casa de la doña María Isabel de Vallejo y Vezca, esperando a que ésta decida con quién prefiere casarse. Los dos, en su afán de portarse con justicia y cortesía, no se dan cuenta de que la doña se ha enfermado y ahora está muerta. Pasan largos años durante los cuales los pretendientes también mueren, pero siendo siempre leales, quedan parados

en la calle, donde hoy en día mucha gente encuentra sus apariciones de diversas formas. "There they have stood these many years, season after season, year after year, as century succeeded century. But they are honorable skeletons, and they have harmed no one" (*Of the Night Wind's Telling*, 161).

Menos honrada es el alma que regresa del infierno para engañar al padre Lanchitas en la leyenda de "El cadáver vivo." Según esta historia, el padre está jugando a la malilla con unos compañeros cuando lo llaman a confesar a un anciano. Éste le empieza a contar acontecimientos inverosímiles, por haber ocurrido éstos hacía más de cien años. El padre, creyendo que el viejo está loco, le aconseja que más valdría ir al médico que al sacerdote. El viejo confiesa que la verdad es que ya está muerto y que murió sin confesarse, que su alma ha pasado largos años en la portada del infierno, atormentada por la multitud de gentes que mató, y que tiene que volver a la tierra para redimir sus crímenes y no ser condenado para la eternidad. El padre le da una absolución provisional con la idea de volver a confesarlo otro día cuando se le haya pasado la locura.

Una vez reunido con sus compañeros, el padre Lanchitas se da cuenta de que ha dejado su pañuelo en la casa del viejo. Cuando les explica lo sucedido a sus amigos, uno de ellos, que es notario y conoce bien la vecindad, observa

que el padre tiene que haberse equivocado porque aquella casa había estado abandonada durante muchos años. Al día siguiente el padre, acompañado por sus amigos, vuelve a la casa en que había estado el anciano. Era evidente por lo oxidadas que estaban las cerraduras que en esa casa no vivía nadie; ni siquiera que hubiera entrado nadie en ella durante muchos años. Cuando logran entrar en el domicilio, el padre encuentra su pañuelo. En ese momento se da cuenta de que ha perdonado a un alma horrenda, vuelta de los fuegos del infierno (*Of the Night Wind's Telling*, 196).

En la colección de Augusto Sesto, *Historias y leyendas de las calles de México*, se encuentran otras apariciones de la época colonial que son conocidas de los mexicanos de hoy. Al cruzar “El puente del clérigo,” uno puede encontrar al alma del padre Juan de Nava, reconocida por el puñal que tiene clavado en el cráneo. Según esta leyenda, el joven portugués don Duarte de Sarraza, prohibido de tener amores con la hermosa sobrina del padre Nava, clavó su daga en la cabeza del sacerdote. Pasados seis meses Sarraza decidió ver a la novia de nuevo y

“hasta raptarla si se negaba a irse con él. La mañana siguiente [la gente de la vecindad vieron] a Sarraza estrangulado a manos de un esqueleto que vestía negra sotana y, como prueba patente del misterioso crimen, el cráneo del esqueleto tenía clavado un puñal” (246).

En México abundan las almas, tanto buenas como malignas, que componen su literatura folklórica. Desde hace muchos siglos, cuando el príncipe chichimeca, Popocatépetl, raptó a la princesa azteca, Ixtaccíhuatl, y los dos amantes se acostaron en los picos de montaña para esperar el día de libertad, muchos otros espíritus han venido a poblar el valle de Anáhuac. Para las muchas generaciones que vuelven a contarlas, estas historias han guardado sus elementos principales hasta el presente.

La época nacional

El poeta del tiempo de los aztecas y el moderno han creado imágenes poderosas de la muerte y del mundo de los espíritus. Muchas visiones de dicho mundo le llegaron al indio a través de los sueños. El sueño sirve a menudo para ligar el mundo de los muertos con el de los vivos, y a veces este mundo de los muertos atrae a los vivos con promesas de tranquilidad o de sabiduría. En "La Profecía de Guatímoc," por Ignacio Rodríguez Galván, el líder indio invoca el sueño para traerle la paz ; el sueño le llama y le borra la pena:

Venid, sueños, venid! y ornad mi frente
de belño mortal: soñar deseo.
Levantad a los muertos de sus tumbas:
quiero verlos, sentir, estremecerme. . .
Las sensaciones mi alimento fueron,
Sensaciones de horror y de tristeza.
Sueño sea mi paso por el mundo
hasta que nuevo sueño dulce y grato
me presente de Dios la faz sublime.¹⁷

Esta atracción hacia la muerte está comprobada en otros versos de la misma época escritos por Ignacio Ramírez: "Life is not life but prison, in which want / and pain and lamentation pine in vain; / pleasure flown, who is afraid of death?" (*Mexican Poetry*, 99)

¹⁷ Castro Leal, 126.

El concepto indio del ciclo infinito de vida y muerte ha interesado a muchos poetas del siglo diecinueve. En "Ante un cadáver," Manuel Acuña pondera la vida futura. Dirigiéndose al difunto, el poeta sugiere que la misión humana encargada al individuo no expira una vez terminada la vida. Relaciona la metamorfosis del cuerpo humano con la del grano de trigo, alimentado por la descomposición del cuerpo y convertido en pan, que da de comer a la viuda, o a la larva que sube de la tumba para hacerse mariposa y llevarle besos a la esposa abandonada.

¡Miseria y nada más!, dirán al verte
 los que creen que el imperio de la vida
 acaba donde empieza el de la muerte

Y suponiendo tu misión cumplida
 se acercarán a ti, y en su mirada
 te mandarán la eterna despedida

Pero, ¡no! . . . tu misión no está acabada
 que ni es la nada el punto en que nacemos
 ni el punto en que morimos es la nada.

Círculo es la existencia, y mal hacemos
 cuando al querer medirla le asignamos
 la cuna y el sepulcro por extremos (*Obras*, 104).

Acuña, que se suicidió a los veinticuatro años, propuso que en la muerte el hombre se transforma a un estado puro y eterno que no deja de influir en el mundo físico:

Que al fin de esta existencia transitoria
 a la que tanto nuestro afán se adhiere,
 la materia, inmortal como la gloria,

cambia de formas; pero nunca muere (*Obras* 107).

Acuña y sus contemporáneos se esforzaban por comprender el alma y el papel que ésta hacía después de la muerte. Les intrigaban las preguntas incontestables: la de distinguir el momento en que saldría el alma del cuerpo, adónde iría, y qué poder tendría en las vidas de los sobrevivientes. Salvador Díaz Mirón, otro poeta del período romántico, comunica el misterio del vuelo del alma al otro mundo en "El cuerpo:"

Moscas espanto y quito con el pañuelo,
y en la faz del cadáver sombra insegura
flota esbozando un cóndor al par que un vuelo
(*La gigante y otros poemas*, 119).

A semejanza de Acuña, Díaz Mirón escudriñaba en estos versos un cuerpo, el de un conocido recién muerto, buscando allí una visión del alma. Compara el cuerpo a un árbol caído; en la cara del difunto ve la imagen de un cóndor que se dispone a volar. Parece que el escritor está presenciando el momento de la fuga del alma del cuerpo.

En los poemas del siglo diecinueve vuelven a hacerse las mismas preguntas que se hacían los poetas prehispánicos: "¿A dónde vamos, ay, a dónde vamos? / ¿Estamos allá muertos o vivimos aún? / ¿otra vez viene allí el existir?"¹⁸ En esta versión de la lucha solitaria para comprender el destino

¹⁸ *Ms. Cantares Mexicanos*, fol. 61, v.; AP I, 50.

el destino del alma. el poeta Manuel Jose Othón lamenta que no pueda oír las voces que lo llaman desde la soledad que la muerte le parece ser. En la tercera parte de "Elegía," Othón hace eco de la sugerencia de Acuña de que los muertos tienen que seguir influyendo en el plan infinito:

¡Ah! No pensemos que la vida muere:
amortajada con su blancovelo,
bajo la opaca crústula de hielo
una inmortal resurrección espera.

Mas, ¿quién puede escuchar las misteriosas
voces que eleva en místico murmullo
el más oculto seno de las cosas?

Nada sucumbe: el escondido germen
la crisálida envuelta en su capullo,
la célula y el grano. . . ¡Todos duermen!¹⁹

Terminada la lucha contra la corona española, la nación empezó a buscar su identidad cultural, faena que ha perdurado hasta la época actual y que ha contribuido al complejo de inferioridad que describe Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*. Debido a la desgracia de la conquista y a los otros obstáculos del desarrollo de la nación mexicana, el mexicano se burla de la muerte o se pone la máscara de indiferencia cuando se trata del sufrimiento humano, porque se siente inferior (51-71).

La época de la independencia subrayó para los mexicanos el hecho de que

¹⁹ Alberto Valenzuela Rodarte, *Los siete mayores poetas del México moderno* (México: Editorial Trillas, 1971) 136-7.

la única certeza en la vida era la de la muerte. La violencia y las privaciones de los años de la guerra hicieron que la muerte fuera una realidad cotidiana, como lo había sido durante el reino azteca. La muerte le robaba la vida a uno, pero no podía quitarle el alma. Los mexicanos en estos tiempos se acordaban de sus difuntos familiares como lo habían hecho sus antepasados indígenas: les hacían ofrendas de comidas, flores y bebidas, en el cementerio o en el hogar, y se disponían a sentir la presencia de los muertos en cualquier forma que éstos eligieran.

La misión católica tuvo éxito en destruir los ídolos del indio pero no su alma. A pesar de la conversión religiosa del pueblo mexicano, la espiritualidad indígena sobrevivió en los descendientes indios y mestizos. Se cerró el trecho entre las creencias mesoamericanas y las europeas, dejando en su lugar un pueblo nuevo que aprovechaba elementos de las dos religiones. El indio, acostumbrado a considerar la muerte y el sufrimiento como partes de la vida, aceptó fácilmente las costumbres católicas de celebrar el martirio de los santos y el sufrimiento de Jesucristo. El fervor con que los mexicanos adoptaron a la Virgen de Guadalupe como símbolo cristiano e indio de la independencia mexicana, y el afán con que la siguen adorando, es testimonio de la fuerza del nuevo pueblo resurgente de los restos del antiguo.

La época actual

La vida eterna se ha interpretado en la poesía como el final del sufrimiento terrenal, como el principio del entendimiento divino, como el largo descanso o sencillamente como el olvido. Estas imágenes atraen al alma atormentada del poeta que quiere descubrir el misterio de la muerte. Esta atracción hacia la muerte fue la inspiración de *Nostalgia para la muerte*, obra poética de Xavier Villaurrutia. Este intelectual surrealista hace ver en su libro que “morir es despertar” (9). En algunos de los poemas la muerte figura como un momento de acción para un hombre paralizado por el escepticismo. A Villaurrutia la realidad de la muerte le impresionaba mucho más que la de la vida: sentía la presencia de la muerte en una forma plenamente física y describía estas visitas en términos corporales: calor y frío, luz y sombra, dolor, hielo y fuego:

... abre mis ojos donde la sombra es más dura
 y más clara y más luz que la luz misma
 y resucita en mí lo que no ha sido
 y es un dolor inesperado y aún más frío y más fuego
 no ser sino la estatua que despierta
 en la alcoba de un mundo en el que todo ha muerto (“Amor”, 26).

En “Nocturno en la alcoba,” la muerte llega como personaje; entra en la alcoba y se esconde en las cortinas, en el espejo, en los gemidos del amante; es un espacio frío entre dos personas (58). En “Nocturno en que habla la muerte,” el poeta describe los efectos de una de estas visitas:

... Y al oprimir la pluma,
 algo como la sangre late y circula en ella,
 y siento que las letras desiguales
 que escribo ahora,
 más pequeñas, más trémulas, más débiles,
 ya no son de mi mano solamente (42).

El poeta quería saber cuál era el papel que hacía él en el plan del universo: si no era nada más que el sueño de alguien “¿de Dios?” y se preguntaba en sus “Estancias nocturnas” si el ruido de sus pasos no era nada más que el eco de otros pasos de mucho antes; y que, una vez vuelto él al polvo, si las agonías expresadas en sus versos se habrían de transferir a alguien todavía no nacido (64). Esta percepción cíclica regresa al tema antiguo de la muerte como origen de la vida. Según Octavio Paz, el poeta Villaurrutia buscaba en la muerte la verdadera vida que lo eludía: quería morir para comprender “la vida antes de la vida; la vida antes de la muerte” (*Laberinto de la soledad*, 68).

Xavier Villarrutia creía que el entendimiento de la vida lo esperaba en la muerte. No es el único escritor mexicano que ha descrito el deseo del alma de abandonar el cuerpo. En la novela *Como agua para chocolate*, Laura Esquivel propone, mediante el personaje del doctor John Brown, que el alma siempre quiere volver al origen divino, y que una emoción poderosa podría hacer iluminar un túnel brillante por la cual el alma podría escapar (116-

117). En esta escena el doctor advierte a Tita que este destino puede ser suyo si no deja de suprimir el amor que está adentro.

Esquivel incluye en su novela varios episodios en que las almas vienen a la tierra, algunas veces para consolar y otras para amenazar a los vivos. El primero de estos episodios ocurre cuando Tita invoca a Nacha para que le ayude con el parto difícil de su hermana, Rosaura:

Tita se asomaba entre las piernas de su hermana con frecuencia y nada. Sólo un tunel oscuro, silencioso, profundo. Tita, arrodillada frente a Rosaura, con gran desesperación pidió a Nacha que la iluminara en estos momentos.

¡Si era posible que le dictara algunas recetas de cocina, también era posible que le ayudara con este difícil trance! Alguien tenía que asistir a Rosaura desde el más allá, porque los de más acá no tenían manera (78).

Después de largos momentos de terror, Tita recibe la respuesta. Nacha le cuchichea en el oído los pasos necesarios para cortar y atar el cordón umbilical y también para limpiar y vestir a la criatura recién nacida.

Otro episodio en que un alma benévola socorre a Tita ocurre cuando Tita está en casa del Doctor Brown recuperándose del ataque de nervios que había sufrido al saber la mala suerte de su sobrino Roberto. El doctor la había descubierto en el palomar, desnuda, llena de suciedad de palomas y con la nariz rota. En casa del doctor, Tita se queda muda y traumatizada, hasta que un día la despiertan los olores de comidas muy parecidas a las que hacía

Nacha. Buscando el origen de los olores, encuentra a una mujer india que está preparando té.

Levantó la vista y le sonrió amablemente, invitándola a sentarse junto a ella. Tita así lo hizo. Inmediatamente le ofreció una taza de ese delicioso té.

Permaneció un buen rato al lado de esta señora. Ella tampoco hablaba, pero no era necesario. Desde un principio se estableció entre ellas una comunicación que iba más allá de las palabras (115).

Tita no descubre hasta más tarde que esta mujer misteriosa, la abuela kikapu del doctor y la que le había enseñado muchos remedios milagrosos, había muerto hacía muchos años.

Esta misma alma de la anciana con el nombre indio de Luz del Amanecer ayuda a Tita en otra ocasión cuando, de regreso al rancho, Tita se desespera por las quemaduras que ha sufrido Pedro. En esta escena cargada de almas, la madre difunta de Tita ha castigado a Pedro y a Tita por haber deshonrado a la familia con su amor indecente, haciéndole caer a Pedro en la hoguera. Tita invoca la ayuda de Nacha y ésta, al haber aprendido el remedio antiguo de Luz del Amanecer, aparece una vez más para dárselo a Tita (202).

El último acto cariñoso que dispensa Nacha es el de preparar la alcoba para los amantes, que han esperado durante toda la vida el momento de amarse sin restricción.

. . . ante su vista quedó el cuarto oscuro completamente transformado. Todos los triques habían desaparecido. Sólo estaba la cama de latón tendida regiamente en medio del cuarto. Tanto las sábanas de seda como la colcha eran de color blanco, al igual que la alfombra de flores que cubría el piso y los 250 cirios que iluminaban el ahora mal

llamado cuarto oscuro. Tita se emocionó pensando en el trabajo que Pedro habría pasado para adornarlo de esta manera, y Pedro lo mismo, pensando cómo se las había ingeniado Tita para hacerlo a escondidas. Estaban tan henchidos de placer que no notaron que en un rincón del cuarto Nacha encendía el último cirio, y haciendo mutis, se evaporaba (242).

En estas escenas de la novela de Esquivel, los espíritus poseen un conocimiento o una habilidad que no tienen sus descendientes. Cuando muere Tita, se supone que la sobrina que narra la historia de su tía-abuela invocará a Tita para ayudar en la cocina y también en los asuntos del amor. Se reconoce la sabiduría de los muertos y se respeta el poder de ellos, tanto para ayudar a los vivientes como para hacerles daño.

Si los espíritus benignos le susurran a Tita sus consejos, los malos se los gritan. La rabia de Mamá Elena ejemplifica el poder maléfico que tienen los espíritus. Aunque su mamá está muerta, Tita todavía tiene miedo de que le caiga “de un momento a otro un fenomenal castigo del más allá” (199). Y tiene razón; Mamá Elena, furiosa porque ya no puede prohibir la unión de los amantes, aparece en la cocina, amenazando a Tita con castigos físicos y espirituales:

--Lo que has hecho no tiene nombre. ¡Has enlodado el nombre de toda la familia, desde el de mis antepasados, hasta el de esa maldita criatura que guardas en las entrañas!
 --¡No! ¡Mi hijo no está maldito!
 --¡Sí lo está! ¡Lo maldigo yo! (177)

Y cuando Pedro, borracho, se atreve a cantar bajo la ventana de Tita una canción de amor, Mamá Elena aparece de nuevo: “Si no quieres que la sangre corra en esta casa, vete a donde no puedas hacerle daño a nadie, antes de que sea demasiada tarde” (200).

Ahora Tita descubre el poder que tiene dentro de sí misma para hacer desaparecer a su madre: le grita que la odia, que siempre la odió. Al pronunciarse estas palabras tan largamente suprimidas, la imagen de Mamá Elena empieza a empequeñecer. Se convierte en una diminuta luz que finalmente se extingue.

Muy a menudo el escritor mira a la muerte para aumentar su entendimiento de la vida. Si los escritores curiosos no pueden visitar el mundo de los muertos para preguntar a los seres del más allá por los asuntos que les interesan, sí pueden inventar diálogos entre los espíritus y los hombres. Varios cuentos de esta clase se encuentran en la literatura chicana, en la cual el protagonista busca lo esencial en la existencia humana.

En 1995, Ramón Sánchez escribió *How to meet the devil*, un libro de historias que tratan de contestar la pregunta de cómo uno llega a ser humano. Según explica el autor en la introducción de sus cuentos, el mundo chicano tiene muchas voces que deben escucharse:

“The chicano world is a living mix of varied and opposing voices. And this diverse community can only gain meaning--that allows its members the opportunity to become human--through a dialogic

approach to its existence” (iv).

Estos diálogos, bien sean de las voces interiores, de las voces de los sueños, o de las voces de fantasmas, son los que permiten que el hombre oprimido afirme su humanidad.

En la historia titulada “*Redeem*”, el autor emplea una serie de estos diálogos para que el protagonista don Javier Reyes se libre de sus demonios personales y consiga la redención espiritual de sus antepasados. Este joven rico y educado, que durante ocho años prósperos se ha encargado de la administración del rancho, abandona repentinamente todas sus responsabilidades, se encierra en su estudio y empieza a leer los documentos y libros coleccionados por su padre. Después de varios meses de aislamiento, sale de su casa y escandaliza a su familia y a toda la comunidad: rechaza la bendición del cura, el padre Alniz, y se va en busca de la hechicera Mariana.

Lo que ha ocurrido es que los fantasmas de los Reyes difuntos, los antepasados, no lo han dejado en paz. Al leer los documentos de los archivos familiares, Javier descubre que la riqueza de la familia se debe al sufrimiento de otros hombres. Los fantasmas le dicen que la redención de ellos depende de él. Javier le explica a su padre la locura que lo ha agarrado:

“It’s a spiritual agony that I feel. Long ago we came, righteous people, and all I see is dark deeds. We ignore the pain and blood. And the suffering of men continues. And I feel the pain, a pain that will not go away, will not cease, unless I surrender to its meaning” (22).

Don Alfonso no puede comprender el sufrimiento de su hijo. Por su parte, la comunidad tampoco le disculpa su diálogo con la hechicera. Pero ésta es la única que puede ayudar a Javier a deshacerse de las almas que lo atormentan. En ella, Javier busca otra mujer de su infancia: una bruja fisonomista con el nombre de Raquel, que hacía muchos años le había profetizado la redención de las almas de su familia: "You can buy back the souls of your family. Through an act of greatness, you can do it" (18). Le había dado una paloma, instruyéndole que la soltara en la iglesia. El niño Javier, en vez de hacerle caso, había matado la paloma. Ahora, unos treinta años más tarde, busca a la bruja Raquel una vez más.

La hechicera Mariana le aconseja que vaya al desierto. Allí empieza el tercero de los diálogos interiores del protagonista: aparece un hombre que lo tienta, al igual que el diablo a Jesús, diciéndole que se va a morir en el desierto, que lo van a condenar como consecuencia de tal demostración pública del pecado. "The people of Hidalgo were wrong," le dice el hombre-diablo; "You're not a madman; you're a failure" (31). Mientras el hombre-diablo trata de convencer a don Javier de que no será capaz de morir en el intento de llevar al cabo la redención de sus antepasados, don Javier vacila en la tentación de abandonar la misión.

El resultado del diálogo no se revela: en este momento de desamparo, cuando parece que el hombre ha cedido a la tentación del diablo, pueden

verse dos figuras oscurecidas: una que está de rodillas y otra que aúlla y huye a gatas. En la próxima escena, don Javier ha regresado a su casa y ha vuelto a la administración del rancho. Algunos lectores van a creer que la redención espiritual no ha sido posible para Javier y que sus esfuerzos han sido inútiles; que la voluntad de la comunidad y el orden designado de la sociedad han triunfado sobre la conciencia del individuo. Pero el cuentista Ramón Sánchez no quería interpretarlo así. Sánchez cree que, como dijo Nietzsche, el hombre necesita y busca el sufrimiento con tal que éste tenga significado (iii). En su lucha interior está la libertad. Javier ha ido al desierto para librarse de los fantasmas de sus antepasados. En vez de ceder a la voz de la autoridad--la de la comunidad--siguió la voz interior y concluyó su lucha con los fantasmas.

Las creencias espirituales de la comunidad mexicanoamericana

Estudios sobre la gente rural

Las leyendas populares, desde la época colonial, acompañaron a la gente mexicana que emigraron a lo que hoy es el suroeste de los Estados Unidos, donde volvían a contarse y así a difundirse las supersticiones nacidas de ellas. Las apariciones de la Virgen, de la Llorona, y de innumerables ángeles y diablos se encuentran en las historias de la gente rural de Arizona, Tejas, Nuevo México, Colorado y en todos los sitios en que se establecieron los viejos pueblos mexicanos. Varios cronistas contemporáneos han registrado y clasificado estas historias y de esta manera pueden verse las similitudes en las creencias de la gente separada por la geografía y el tiempo.

Juli Ellen Skansie investigó las costumbres y las creencias respecto a la muerte entre la comunidad hispanoamericana de un pueblo de Nuevo México en 1985. Sus descubrimientos ofrecen algunos ejemplos de las historias de gente contemporánea, de descendencia mexicana, con referencia al contacto con los muertos. Diversos miembros de la comunidad le contaron a la socióloga sus experiencias personales.

Algunos informantes habían tenido la experiencia de saber de antemano que alguien iba a morir o que alguien había muerto. Varios fenómenos acompañaron este presentimiento: sentían que alguien les tiraban del pelo o

les agarraba los pies; oían sonidos susurrantes que no eran normales: aullaban perros, algo caía, una cama botaba. Algunos aseguraron que habían oído tocar a la puerta sin que nadie estuviera allí cuando la abrieron. Otros se sentían muy raros sin saber el por qué, o se sobresaltaban sin razón al sonar el teléfono. En un caso, una niña estaba lavando platos cuando de repente oyó traquetear a éstos. En ese momento, según unos parientes suyos, la madre de esta niña murió en otra parte. Algunos de los narradores contaron que no sabían la identidad de la persona que había muerto hasta más tarde. Otros dijeron que ellos nunca habían experimentado tal presentimiento de la muerte pero que conocían a otra gente que sí lo había experimentado (91-92).

Una clase especial de presentimiento de la muerte de alguien ocurre en los sueños. Varios informantes de la investigación de Skansie habían experimentado sueños que predijeron la muerte. Según la manera de interpretar los sueños en la sociedad nuevomexicana, los siguientes símbolos indican que alguien va a morir: la pérdida de un diente, especialmente uno que no echa sangre, los caballos negros, el agua sucia, y mucha sangre. En otros sueños figuran las camas: una cama preparada para alguien que nunca llega, o una en la que nadie ha dormido predice la muerte de alguien. Otros símbolos incluyen el verse en un espejo, una fiesta o una boda, y la muerte misma. Algunas personas creen que si se sueña con la muerte de una persona

específica, no será ésta la que se va a morir sino alguien cercano a ella. Sin embargo, si una persona sueña con su propio ataúd, tendrá una vida larga (118-120).

La gente de este pueblo nuevomexicano también expresó sus creencias sobre las brujas y los espíritus del mundo del más allá. Había muchos que presenciaron estos fenómenos en alguna época. Algunos habían visto luces azules o amarillas que volaban, que botaban, o que pasaban por las paredes. Otros describieron lechuzos que se portaban de manera muy rara; por ejemplo, se lanzaban contra la ventana o chocaban contra una persona. Varios animales pueden ser espíritus o brujas según las creencias de esta comunidad, especialmente los perros, las cabras y los puercos (108-109).

Otra investigación muy detallada ha sido la del profesor R. D. Jameson, escritor que coleccionó más de novecientos textos de los pequeños pueblos de Nuevo México antes de publicarlos en *Hispanic Folktales from New Mexico* y *Hispanic Legends from New Mexico*. Jameson clasifica estas historias o como *memorias*, que consisten en las experiencias personales circuladas entre la familia o en la vecindad, o como *leyendas*, cuentos de carácter popular que tienen circulación regional y aún internacional (*Hispanic Legends ix*). Algunas de las leyendas, como la de la Llorona, tienen sus raíces en la mitología azteca: las diosas *Cihuacóatl*, la mujer-culebra, *Teoyaominqui*, que

cuidaba a los muertos, y *Quilaztli*, que dio a luz a gemelos, tienen características en común con aquella mujer que según la leyenda mató a sus hijos y sigue llorando por ellos (*Of the Night Wind's Telling*, 110).

Aurelio Espinoza, un experto de cuentos folklóricos que contribuyó gran parte de los textos del estudio de Jameson, nota la frecuencia con que se presentan los fantasmas a la gente: "Of New Mexican ghost stories, there is no end. Every New Mexican lady over forty years of age can tell them by the dozen, and, what is more, she firmly believes every word she says" (*Hispanic Legends*, 79).

Jameson nota la regularidad con que estas historias combinan los aspectos más prosaicos de la vida con la intrusión repentina de una fuerza sobrenatural, situación que exige de la comunidad algunos medios establecidos para identificarla.

An ordinary human is engaged in some normal or routine activity. A man is walking along an irrigation ditch, a girl is serving food to boarders, two boys sleep outside on a hot summer night, men are drinking together on a Sunday afternoon, or a girl goes to the neighbor's house to borrow sugar. . . . Into this routine human existence, some manifestation of the supernatural suddenly intrudes. . . . Existence of the supernatural, however, is accepted and consequently its appearance in physical form is not necessarily unaccepted. The regional belief system had channeled the supernatural's physical presence into a number of predictable forms and any one of these may strike fear or awe into a man or woman when in a face to face situation. Thus the spirit is recognized and identified." (*Hispanic Legends*, 7)

Los estudios de Skansie y Jameson documentan muy bien la supervivencia de las leyendas mexicanas, que han viajado largas distancias y han aguantado grandes modificaciones, sin alterar su significado esencial. Además, demuestran la manera en que las leyendas reflejan las supersticiones de la comunidad que las narra, influyendo en la manera en que sus miembros interpretan los fenómenos naturales y sus experiencias personales con la muerte.

Estudios de la gente urbana

Las creencias espirituales de los mexicanos han podido sobrevivir la inquisición española, el industrialismo europeo, el turismo norteamericano y la tecnología del siglo veinte. Ya que los medios de difusión llevan noticias e información a las provincias anteriormente aisladas, la modificación de valores y creencias parece inevitable. Ya no hay ningún rincón de México fuera del alcance del satélite y como consecuencia, de la televisión, el teléfono, la máquina facsímile y el correo electrónico. Además, el continuo éxodo de mexicanos a los Estados Unidos tiene como resultado el intercambio de ideas y valores. El matrimonio con las gentes no hispanas podría romper las ligas familiares, diluyendo las viejas tradiciones o reemplazándolas con tradiciones ajenas a lo mexicano.

Pero la espiritualidad mexicana ha perdurado hasta la actualidad a pesar del desarraigo de muchas familias de su país de origen. Aunque experimenten grandes cambios de economía, de educación, y de circunstancias individuales, no dejan de contar sus historias familiares y transmitir el fenómeno de las apariciones a las generaciones siguientes. Este hecho ha sido ampliamente demostrado en una investigación ejecutada en enero de 1997 en San José, California.

La investigación consistió en entrevistas en las cuales los participantes mexicanoamericanos enumeraron sus creencias espirituales y sus experiencias sobrenaturales. Los encuestados contaron historias hermosas y conmovedoras sobre la pérdida de sus seres queridos y la manera en que éstos habían aparecido para dar consuelo a sus familiares, asegurándoles que no había que afligirse por ellos. Las historias no tienen ningún modelo de regularidad fuera de la impresión de que alguna persona muerta estaba presente. Figuran igualmente en ellas los viejos y los jóvenes; gente que ha muerto de enfermedades prolongadas o de accidentes repentinos. La mayor parte de los incidentes no son apariciones, sino sensaciones fuertes de que ha habido una presencia físicamente sentida, oída, olida o simplemente “entendida”.

Una mujer describió lo sentido como una frialdad: “It’s a coldness but much more. When my cousin died I felt sick. It was a sick sense and I couldn’t sleep. I knew that something bad was happening.” Algunos informantes oyeron unas pisadas que creían pertenecer a un recién muerto: “The day my aunt passed away I heard footsteps coming closer but no one was there so I prayed.” “My mother had lost a close friend and after her death would hear her footsteps.”

Una encuestada oía que el alma pasaba por la casa abriendo y cerrando puertas y apagando luces. Otros sentían que el difunto los tocaba ligera-

mente con la mano: "In my family we'll feel the presence of a dead one. [. . .] my cousin was killed two years ago and every time we talk about him we feel him there. He sits next to us and puts his hand on our back just like he did before he died." "[My] mother-in-law was touched on her shoulder when her spouse died."

Muchas veces el alma viene para aliviar el sufrimiento y la culpabilidad de los sobrevivientes. Una mujer, que se afligía mucho por la muerte de su tía, estaba tendida en la cama llorando cuando de repente percibió el olor de su tía, y no el olor desagradable del hospital, donde había pasado los últimos meses de su enfermedad, sino el olor de su casa donde cocinaba y platicaba con su familia. Esta mujer se sentía culpable del sufrimiento de su tía, porque sabía que su tía había tratado de seguir viviendo mientras en realidad sufría gran dolor y quería morir. Al sentir la presencia de su tía aquella noche en su cuarto, la sobrina se dio cuenta de que las dos se entendían y se disculpaban.

Una familia cuyos miembros respondieron individualmente a la pregunta "¿ha sentido usted la presencia de un alma?" dio versiones distintas de una historia específica, demostrando la manera en que las leyendas cambian cuando siguen contándose entre la familia. Se trata de la aparición de Jesús en el corazón de un cura. En la versión de su madre, la niña L., que solía rezar más que sus hermanas, notó algo raro en la llama de las velas durante

la misa. Súbitamente, según lo presenció la niña, la llama se engrandeció hasta cubrir el pecho del cura y la cara de Jesús se vio en vivo. Una sobrina lo contó así: "When my aunt was eight she saw Jesus in the priest's heart and he reached out and spoke to her. He said 'L. everything will be alright.'" La edad de la niña y la descripción de la aparición varían según el narrador, pero esto no afecta la importancia de la historia. Para esta familia, la aparición de Jesús llegó a ser profética, porque la niña iba a morir dentro de pocos años.

Cuanto más religiosos eran los informantes, más aceptaban la posibilidad de las apariciones. Cuando la Señora R. perdió a su hija de veintiún años en un acto de violencia, rezó durante semanas casi sin parar. En sus oraciones pidió que Dios le salvara no sólo a la hija sino también al asesino. Después de varias semanas, la madre sintió la voz de la hija dentro del corazón. La voz le decía, "Mamá, ¿me disculpas?"

"¿Por qué te tengo que disculpar?" preguntó la madre.

"Porque no te obedecí," le vino la respuesta.

Algunos informantes jóvenes expresaban su falta de fe, aunque de manera tolerante y cariñosa, en las creencias de los viejos. Algunos de ellos dudaban de la veracidad de las historias familiares o se referían al hecho de que éstas podían parecer increíbles:

My mother saw her brother appear after his death when she was grief-stricken and ill after his death. [It] may have been [an] illusion

because of her illness, but she says he spoke to her and asked her not to grieve anymore -- that he was alright now.”

“A lot of people say it’s crazy! I don’t! My mother, brother [and] sister all have felt experiences of spirits. This Christmas my boyfriend finally felt it too. He doesn’t think I’m crazy anymore.”

Si hay un hilo que une a las personas que han presenciado apariciones u otros fenómenos del más allá, es el hecho de que todos son víctimas de la muerte de un ser querido. Son personas que han escuchado historias parecidas a las suyas, quizás desde la infancia, y como consecuencia no las consideran fuera de lo normal. Si no hubieran escuchado semejantes historias de sus padres, padrinos, tíos y abuelos, estarían menos dispuestas a creerlas.

La gente que ve a un alma no anda contando a todo el mundo sus experiencias, sino que guarda la historia entre la familia, contándosela solamente a los que tienen confianza. Quien se ha encontrado en una cultura ajena sabe que las actitudes hacia la muerte son bien diferentes. Lo que se considera saludable en un lugar puede verse como locura en otro.

El choque de las creencias entre dos culturas puede tener graves consecuencias psicológicas cuando se trata de la muerte. Los ritos y las costumbres funerarias de las diferentes culturas son esenciales para que los despojados confronten sus sentimientos y atenúan el sufrimiento. Cuando por alguna razón estos ritos no se cumplen, pueden ocurrir enfermedades

físicas y emocionales. Estas consecuencias han sido el enfoque de una investigación en el área de la salud mental del Metropolitan State Hospital en Norwalk, California, una comunidad cerca de Los Angeles donde vive gran número de gente mexicana. Los sociólogos Virginia Wood e Ignacio Aguilar describieron este choque de creencias y sus efectos sobre la salud mental en un artículo titulado "Therapy through a death ritual," en 1976:

Death is among the many events that may lead to a psychotic break or nervous breakdown, especially when mourning and grief are not satisfactorily resolved. Death is a significant event in any culture, but the cultural ways of handling the highly stressful conditions related to it vary immensely. And as might be expected, a death in a Mexican family stimulates emotions and activities different from those seen in an Anglo-American family. (133)

Los norteamericanos, tan pronto como un enfermo suyo se pone grave, empiezan a separarlo de la familia y no es raro que éste muera en un hospital, separado de los familiares. Lo fundamental del programa de tratamiento de la clínica Xipe-totec es el reconocimiento de las diferencias actitudinales hacia los muertos: los mexicanos creen que los muertos siempre están con ellos. Los ritos que se celebran después de la muerte hacen posible las buenas relaciones entre los sobrevivientes y los espíritus de los muertos. Las ofrendas hechas en el Día de Muertos ejemplifican la necesidad de mantener estas relaciones.

Según Wood y Aguilar, el mexicano enlutado tiene que sufrir un proceso de luto de ocho etapas: 1) el enterarse de que uno ha muerto, 2) la primera

etapa de la depresión, 3) el iniciar los ritos del velorio y la tendida, 4) el aceptar la pérdida del muerto, 5) el entierro, 6) la segunda etapa de la depresión, 7) el recibir las condolencias durante la semana después de los funerales, y 8) el aceptar la realidad y aliviarse de la depresión. En México, los ritos colectivos--ejecutados dentro del grupo familiar--satisfacen los requisitos para que el enlutado pase por estas etapas y se alivie de los sentimientos de culpabilidad o enojo hacia el muerto. Se recordará el efecto de la rabia acumulada durante toda una vida en el personaje de Tita en *“Como agua para chocolate”*. Como Tita, las víctimas que han sido abusadas o reprimidas en la vida siguen sufriendo después de que mueren sus atormentadores si no llegan a expresar sus sentimientos de odio o de miedo.

Es imperativo que una clínica de salud que ofrece tratamiento a los mexicanos comprenda las creencias espirituales de éstos para reconocer en un individuo los síntomas de una patología emocional debida a una muerte que no se ritualizó debidamente. En la clínica Xipe-totec había una paciente de catorce años, emigrada de México, que sufría halucinaciones en las cuales su padre la visitaba y la castigaba por ser “mala”. El siguiente tratamiento eliminó las halucinaciones: recrearon el velorio en pleno grupo familiar. En éste la muchacha expresó su enojo hacia su padre, a quien le había echado la culpa por las dificultades que la familia sufría en el nuevo ambiente. En la

representación del velorio, le dio a su "padre" una bofetada y le cerró de golpe la tapa del ataúd. Después, lo disculpó y le pidió perdón a su padre. De allí en adelante, según estos autores, la muchacha no sufrió más apariciones (139).

Otro caso de San José, California, demuestra la dificultad que han tenido los mexicanos en aceptar las normas de la cultura adoptada. La madre de una joven mexicanoamericana asesinada por un balazo que le destruyó la cara, se perturbó al saber que no se podía tener el ataúd abierto durante el funeral. Esta mujer no podía soportar la decisión de cerrar la tapa; tenía que ver y tocar a su hija para realizar la despedida. Llegaron a un compromiso cubriendo la cabeza de la joven con un velo de novia. Así podían verse y tocarse las manos de la muchacha para que la familia pudiera despedirse de ella.²⁰

²⁰ Entrevista personal, 28 de enero, 1997.

CONCLUSIÓN

La sabiduría de los antepasados

Los mexicanos creen que los antepasados--que literalmente son los que han pasado al otro mundo antes que los demás--comprenden ya el misterio de la vida eterna, y que a veces quieren comunicarles algo de esto a los vivos. Fueran niños o viejos en el momento de su muerte, se supone que poseen ahora la sabiduría del más allá y, por eso, cualquier señal que se recibe de parte de ellos se toma muy en serio. Muchas veces el mensaje que comunican es que no hay que preocuparse por ellos, y que han disculpado a sus seres queridos las transgresiones, todo lo cual asegura a los vivos que el muerto no sufre.

Esta confianza en la sabiduría de los antepasados ayuda a los sobrevivientes a vivir en paz, sin temor de la muerte. Pero hasta los más fieles prefieren recibir alguna indicación concreta para seguir creyendo. Por lo tanto, muchas cosas pueden ser interpretadas como una señal: una nube que se parece a un ángel, un buho que se deja ver durante el día, un rayo de sol que cae sobre la imagen de la Virgen. Así animados, los creyentes no tienen miedo de la muerte porque no dudan que hay una vida futura donde van a reunirse con sus seres queridos.

Criaturas de la luz
 Cuando se encuentren con el mundo,
 Busquen dar servicio gentil
 A todo lo que vive.
 Y cuando sea tiempo para que la vida descanse,
 La muerte entrega su dormir tranquilo.
 Hasta que la vida una vez más, esté lista para renovarse.²¹

María Ruiz, la abuela del escultor y pintor mexicanoamericano Sergio Quintor, repetía semejante oración a su nieto mientras le enseñaba los rituales y las leyendas de su herencia mexicana. Su obra de escultura "Luto" interpreta la creencia que "el espíritu requiere de tres días para volver a visitar el ambiente familiar antes de subir al cielo a su merecido descanso." Las figuras en la obra representan "el dolor y el respeto que sienten los que conocieron al difunto en la vida," mientras que los glifos en náhuatl del maíz y del agua, son signos de que la vida sigue renovándose.²²

Quintor nació en el pueblo de Mixtlán, Jalisco, donde vivió hasta los diez años, cuando vino a vivir a California. La filosofía personal del artista refleja una mezcla de la espiritualidad india que venera la tierra como fuente de toda la vida; de la enseñanza católica, que su abuela le enseñaba a interpretar figuradamente; y de su experiencia personal con las tragedias familiares y los valores contemporáneos norteamericanos. Quintor explica la manera en que la enseñanza de su abuela respecto a la muerte influye en su

²¹ Sergio Quintor, *Days of the Dead: Time of Remembrance* 14.

²² Quintor, entrevista personal, 1 de febrero 1997.

obra artística. Aunque no era artista en el sentido que lo sería su nieto, María Ruiz usaba colores y diseños en su ropa y en su huerto; de este modo le enseñaba al niño a apreciar los colores de la naturaleza y a venerar todo lo viviente; a no pisar las plantas en el jardín, a respetar a las arañas y a los demás animales, y a no tener miedo de la muerte. Tan preparada estaba la vieja para su propia muerte que el niño no se afligió mucho cuando ésta ocurrió.

Muchos años después el artista mismo se enfermó, lo cual le hizo contemplar si su propia mortalidad era cosa tan fácil de entender. Además, cuando el hermano menor del artista murió en un accidente, Quintor tuvo que preguntarse si realmente podía abrazar la filosofía de su abuela, la de aceptar la muerte de un hombre tan joven como parte del ciclo de la naturaleza. Varias obras de escultura y pintura salieron de esta reflexión, en la que el artista decidió que tenía que haber algo más que esta vida terrenal. Lo más importante es vivir una vida de compasión y de buenas obras. Según Quintor, hasta las cosas más sencillas que hacemos, como la de regar unas macetas, pueden representar “el servicio gentil que se da a todo lo que vive.” Estos actos son oraciones para la humanidad.

No sólo los artistas profesionales sino también los artesanos humildes que preparan altares para el Día de Muertos demuestran su convicción de que hay que respetar a los muertos porque tienen un conocimiento que no tienen

los vivos. Se incluyen en las ofrendas de hoy los mismos objetos que usaban los pueblos prehispánicos para simbolizar el ciclo renovador de la vida: agua, cirios, flores, frutas, granos y semillas. La semilla en particular es la marca inmutable de la regeneración: este símbolo que caracteriza la vida que sale de la muerte se encuentra en el arte y en la poesía mexicana desde la época prehispánica hasta la actualidad.

La muerte viva es una película documental en que se examinan los objetos puestos en los altares el Día de Muertos. En la película la antropóloga mexicana Marina Anguiano describe las ofrendas preparadas para aquel día y hace la siguiente analogía:

La muerte está implícita en la vida, porque el maíz, el frijol, la semilla --todo lo que comemos-- siempre necesitan morir para poderlos comer, para poderlos cosechar, y ellos mismos darán la semilla, igual que el hombre, para que la vida siga. [. . .] es un sentido eterno, de una cadena para la eternidad; no para un momentito, para la eternidad. Porque la semilla, mientras crezca el maíz, y nosotros comamos tortillas y tamales y tostadas y todo lo que comemos, debe existir, y para esto necesita morir la milpa, para quedar la mazorca, desgranarla y volverla a cosechar.

La semilla robusta representa las características mexicanas de la resistencia y la supervivencia. Cuando la semilla está sembrada en un ambiente ajeno, mantiene su composición original aunque se adapta al ámbito nuevo. La planta que resulta hace los cambios necesarios para garantizar su supervivencia. En la misma manera, el mexicano que cambia

de idioma y de religión, como lo hicieron los indios, y el mexicano que cambia de nacionalidad, como en el caso de los inmigrantes mexicanoamericanos, se adaptan al nuevo ambiente sin cambiar sus creencias esenciales. Una de las creencias más esenciales para el mexicano es que el alma perdura a pesar de las privaciones que se sufren en la vida.

OBRAS CITADAS

- Acuña, Manuel. Obras. México: Editorial Porrúa, 1965.
- Brinton, Daniel. Ancient Nahuatl Poetry. (Philadelphia: n.p., 1887) New York: A.M.S. Press, 1969.
- Brushwood, John S. Mexico in its Novel: a Nation's Search for Identity. Austin: University of Texas Press, 1966.
- Carillo Hocker, Bea. Ritual and Día de los Muertos: Curriculum Handbook for Teachers. San Francisco: Mexican Museum, 1988.
- . Days of the Dead: Time for Remembrance. Oakland: Oakland Museum of California, 1996.
- Castro Leal, Antonio. Las cien mejores poesías líricas mexicanas. México: Editorial Porrúa, 1972.
- Davis, E. Adams. Of the Night Wind's Telling. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1946.
- Díaz Mirón, Salvador. La gigante y otros poemas. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Esquivel, Laura. Como agua para chocolate. México: Editorial Planeta, 1990.
- Gomez-Gil, Orlando. Literatura hispanoamericana: antología crítica T. I. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Green, Judith Strupp. "The Days of the Dead in Oaxaca, Mexico: an Historical Inquiry." Death and Dying: Views from Many Cultures. Kalish, Richard A. (Editor). New York: Vintage Books, 1970.
- Jameson, Raymond De Loy. Hispanic Legends from New Mexico: Folklore and Mythology Studies: 31. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Leon-Portilla, Miguel. La filosofía nahuatl. México: Universidad Autónoma de México, 1983.

- Leonard, Irving A. Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth Century Persons, Places and Practices. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971.
- Llamas, Ma. Victoria y asociados. La muerte viva. México, D.F.: S.A. de C.V, 1989.
- Osuna Ruiz, Rafael. Introducción a la lírica prehispánica. Maracaibo, Venezuela: Universidad de Zulia, 1968.
- Paz, Octavio, Editor An Anthology of Mexican Poetry . Trans. Samuel Beckett. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- . El laberinto de la soledad-Posdata-Vuelta a El laberinto de la soledad. México: Fondo de cultura económica. 1981.
- Quintor, Sergio. Entrevista personal. 1 de febrero, 1997.
- Riding. Alan. Distant Neighbors New York: Alfred A. Knopf, 1985.
- Séjourné, Laurette. Burning Water: Thought and Religion in Ancient Mexico. New York: Vanguard, n.d..
- Sesto, Augusto. Historias y Leyendas de las calles de México. México: El Libro Español, 1963.
- Skansie, Juli Ellen, Death is for All: Death and Death Related Beliefs of Rural Spanish-Americans Northwestern University. Ph.d., 1974.
- Valenzuela Rodarte, Alberto. Los siete mayores poetas del México moderno México: Editorial Trillas, 1971.
- Villaurrutia, Xavier Nostalgia for death and Hieroglyphs of Desire. Trans. Eliot Weinberger. Port Townsend, Washington: Copper Canyon Press, 1993.
- Wood, Virginia and Ignacio Aguilar. "Therapy through a Death Ritual." Death and Dying: Theory, Research, and Practice. Ed. Bugen, Larry A. Dubuque, Iowa: Wm. C. Brown Company Publishers, 1979.

Office of the Academic Vice President • Associate Academic Vice President • Graduate Studies and Research
One Washington Square • San Jose, California 95192-0025 • 408/924-2480

TO: Mary Jane Perryman
4935 Massachusetts Dr.
San Jose, CA 95136

FROM: Serena W. Stanford 
AAVP, Graduate Studies & Research

DATE: February 21, 1997

The Human Subjects-Institutional Review Board has approved your request to use human subjects in the study entitled:

"Contact with Spirits in the Mexican Culture"

This approval is contingent upon the subjects participating in your research project being appropriately protected from risk. This includes the protection of the anonymity of the subjects' identity when they participate in your research project, and with regard to any and all data that may be collected from the subjects. The Board's approval includes continued monitoring of your research by the Board to assure that the subjects are being adequately and properly protected from such risks. If at any time a subject becomes injured or complains of injury, you must notify Serena Stanford, Ph.D., immediately. Injury includes but is not limited to bodily harm, psychological trauma and release of potentially damaging personal information.

Please also be advised that all subjects need to be fully informed and aware that their participation in your research project is voluntary, and that he or she may withdraw from the project at any time. Further, a subject's participation, refusal to participate, or withdrawal will not affect any services the subject is receiving or will receive at the institution in which the research is being conducted.

If you have any questions, please contact me at (408) 924-2480.