

RITUAL FUNERARIO EN MIXTLA, VERACRUZ

Funeral Ritual in Mixtla, Veracruz

José VELASCO TORO*

Fecha de recepción: octubre del 2011

Fecha de aceptación y versión final: noviembre del 2011

RESUMEN: Tema central del presente artículo, es la descripción del ritual de muerte en el pueblo nahuatl de Zongolica que se localiza en el estado de Veracruz, México. En él se explica la articulación de los elementos míticos que permean el sentido de la muerte y el ceremonial funerario, resaltándose la conjunción de los componentes simbólicos mesoamericanos y su conjunción simbiótica con la concepción cristiana.

Palabras clave: muerte, ritual, ceremonial, religión, Veracruz, México.

ABSTRACT: The article describes the ritual of death in the Nahuatl village of Zongolica, located in the state of Veracruz, Mexico. It explains the articulation of the mythical elements that permeate the meaning of death and the funeral ceremony, highlighting the combination of Mesoamerican symbolic components and their symbiotic conjunction with Christian concepts.

Keywords: death, ritual, ceremonial, religión, Veracruz, Mexico.

I. INTRODUCCIÓN

En 1985 se realizó el registro etnográfico del ritual funerario que se describe en el presente trabajo. Los datos se recabaron en el mes de septiembre en el pueblo nahua de Mixtla de Altamirano, Veracruz, cabecera del municipio del mismo nombre localizado en la sierra de Zongolica. La información etnográfica fue registrada mediante la realización de una entrevista a un familiar de un difunto recién sepultado. En ese momento conté con el invaluable apoyo de Manuel Orea y Roberto Sánchez, promotores culturales nahuas. La población actual de Mixtla ronda los 600 habitantes dedicados a la actividad agrícola, fundamentalmente. Aunque, como en muchos pueblos veracruzanos, la emigración laboral se ha convertido en un recurso al que recurren muchas familias para sobrevivir. La cabecera está situada a 1650 metros de altitud y el municipio se integra con otras cinco localidades: Ahuacatla, Atlahuitzia, Axoxohuilco, Apatlahuaya y Atzala. Con el fin de reflexionar y analizar la expresión del ritual funerario como se reportó en el año aludido, retomamos los

* Dr. José Velasco Toro – Doctor en Historia Contemporánea, Director General de Investigaciones y Estudios de Posgrado, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México. Profesor investigador en el Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales de la Universidad Veracruzana, México; e-mail: cipactli50@yahoo.com.mx.

datos de campo los cuales revisamos a la luz del mito y ampliamos nuestra visión bibliográfica, reformulando una primera y breve versión que se publicó en la revista *La Palabra y el Hombre* (abril-junio de 1987), con el nombre de “Creencia y ritual de muerte entre los nahuas de Mixtla, Veracruz”.

II. RITUALIDAD FUNERARIA

Desde el Paleolítico Medio, hace cien mil años, el ser humano empezó a enterrar a sus muertos. Este hecho refleja la presencia de la cultura que da paso a la humanidad. Los elementos asociados a los enterramientos más antiguos que se han localizado, son claro indicador de la existencia de un culto que conllevó la celebración de rituales funerarios. La posición y orientación de los restos óseos denotan que los cuerpos no fueron dejados ahí al azar, lo que refleja la creencia en una conexión cósmica con la naturaleza; restos de animales como huesos y dientes, así como utensilios rudimentarios asociados reflejan la percepción y construcción imaginaria de un mundo paralelo ubicado en el más allá. Estos vestigios hablan de prácticas sociales que dejan en claro la evolución emocional y cognitiva del ser humano, nivel de requerimiento que hizo posible la emergencia del pensamiento religioso como actividad comunitaria e identidad individual (Dunbar, 2007: 182). O para decirlo con palabras de Mircea Eliade, en ese momento ya había nacido el *homo religiosus* que descubrió lo sagrado y con ello la certeza de la existencia de una realidad que trasciende este mundo. Una realidad cuya lógica tiene sentido en las correspondencias del universo: macrocosmos-microcosmos, vida-muerte, cuerpo-casa, naturaleza-cosmos, sagrado-profano (Eliade, 1983: 144-145; Ries, 1989: 89).

A lo largo del desarrollo de la humanidad, el sentido de la vida ha encontrado una explicación en correspondencia con lo simbólico e instrumental. Así, ésta se corresponde en la interrelación con el alma; el cuerpo con la casa y la naturaleza con el cosmos. En ese arco relacional, la vida es certidumbre que se enfrenta a su opuesto: la muerte. La muerte, en tanto opuesto complementario, encuentra su correspondencia en la incertidumbre, la descomposición, el viaje, el retorno al “vientre”. En la muerte existe una ambivalencia óptica. ¿Por qué? Porque ésta irrumpe en la existencia biológica del individuo e interrumpe el ser de la persona; pero también significa el tránsito que le permite al ser del alma, al espíritu, retornar al “más allá”. De ahí que la muerte sea un *imaginario* que se mueve en la frontera de la inconsciencia y la conciencia humana sin destruirla. Es, paradójicamente, la posibilidad de la continuidad de la vida para aquellos que se quedan aquí, en “este plano” en “esta tierra”. Por ello, el enterramiento intencional es un acto comunitario como lo es el ritual de funeral, la pira o la sepultura cavada, construida *ex profeso*. La entrega del cuerpo a la tierra, o al fuego, o al mar, o a la naturaleza para su descomposición, o a los buitres, es un acto individual donde el sujeto es quien ingresa a la muerte. Lo adyacente, lo contiguo asociado que le acompaña, son pases sentimentales que le ofrecen los vivos para facilitarle el difícil trance hacia el “más allá”. Todos estos componentes cultu-

rales que devienen desde el paleolítico, son testimonio incontrovertible de que en nuestra estructura mental radica la existencia del pensamiento religioso. Un pensamiento que es invención compleja de la cultura y ha actuado como componente esencial en la cohesión social; proceso generador de sistemas de creencias que se han anclado en las estructuras mentales de larga duración, característica de nuestra evolución biológica y social.

La sepultura, que en su raíz latina remite a la idea de altar de los muertos, nos refleja la inquietud y el azoro que despierta la muerte. La muerte nos iguala y cuando sobreviene nos revela un aspecto profundo de lo humano: el temor ante ella, pero también la rebelión contra de ésta. La muerte está ahí y su inmortalidad, extrañamente, nos hace eternos porque permite la continuidad de la vida. Pero para lograr esa continuidad, en los distintos momentos de la historia de la humanidad y en la pluralidad de las culturas, se ideó, se creó el ritual funerario. El funeral y las exequias realizadas, son facilitadoras del tránsito del muerto hacia un mundo diferente. Un mundo donde la memoria colectiva se fija y permite la supervivencia social, pues garantiza la continuidad de la vida al asegurar su benevolencia. La muerte, nos dice Morin, prolonga al individuo en el tiempo, le permite adaptarse al mundo, pero también expresa la inadaptación del ser humano al mundo (Morin, 1974: 22). Es verdad que la muerte produce horror y aflicción porque representa la finitud:

Imagínate en la presencia de una persona que acaba de expirar. Mira en aquel cadáver, tendido aún en su lecho mortuorio, la cabeza inclinada sobre el pecho; esparcido el cabello, todavía bañado con el sudor de la muerte; hundidos los ojos; desencajadas las mejillas; el rostro de color de ceniza; los labios y lengua de color de plomo; yerto y pesado el cuerpo... ¡Tiembra y palidece quien lo ve! ¡Cuántos, sólo por haber contemplado a un pariente o un amigo muerto, han mudado de vida y abandonado el mundo (Ligorio, 1907: 11).

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.

De ahí que el sentido del ritual fúnebre sea fijar el provenir del difunto, pero también el de proteger a quien aún permanece en esta vida. Es un ritual de despedida

cuya liturgia comporta tres aspectos relacionados y que es fundamental cumplir:

1. Preparar al muerto para su nuevo destino, ritual que inconscientemente implica la negación o paliativo de la putrefacción.
2. La despedida del muerto que se expresa en las exequias del velatorio como si aún estuviera vivo.
3. El supuesto de que hay algo que no muere del todo y que es necesario romper con la despedida para evitar su retorno (Rivara, 2003: 87).

II.1. *Morir, despertar de un sueño*

En la cultura mesoamericana, la muerte conducía a un despertar de esa especie de sueño en que había vivido el individuo, para comenzar a vivir en forma de espíritu. Se creía que al morir, el ser humano iniciaba la verdadera vida porque su espíritu se reintegraba al cosmos. Por ello, cuando un niño nacía, expresan los cantares aztecas, se le decía que la morada eterna no estaba en la tierra y que sólo estaría en ella por un breve tiempo (Westheim, 1985: 45). En esta concepción, la vida y la muerte se perciben como opuestos complementarios, toda vez que existe una transposición de la muerte en vida y la vida en muerte que es vida. A diferencia de la concepción judeocristiana donde la muerte es incertidumbre, en la cultura mesoamericana la muerte brinda la certeza del retorno a la vida en el cosmos, a los elementos de la naturaleza, al espíritu de las divinidades de donde proviene el ser humano. En cambio, la vida es certeza de sufrimiento, de llanto. En la “Historia de los Mexicanos por sus pinturas”, se refleja esa angustia que representa la vida, en tanto la muerte se percibe como el retorno al origen:

Sólo venimos a dormir,
Sólo venimos a soñar,
No es verdad, no es verdad
Que venimos a vivir en la tierra.

La trascendencia de la muerte radica en la idea del retorno del espíritu al más allá. Concepción que deviene del núcleo mítico de Quetzalcóatl en el que radica la experiencia primigenia de lo sagrado. Esa experiencia existencial que coloca al ser humano en el horizonte y en contacto con el mundo sobrenatural. Es en el mito de la creación del ser humano por Quetzalcóatl, donde encontramos elementos vinculadores del ya no ser vivo para volver a ser en espíritu.

Cuenta el mito que cuando Quetzalcóatl fue solicitado por los dioses para restaurar a los seres humanos que habían sido destruidos al final de la penúltima era cósmica, él dirigió sus pasos hacia el *Mictlan*, morada de *Mictlantecuhli* y lugar a donde iban la mayoría de los humanos. Para llegar a la Región de los Muertos, Quetzalcóatl tuvo que vencer muchos obstáculos antes de encontrar en su seno los huesos de los hombres que habían vivido en edades anteriores. Una vez en posesión de los huesos, los llevó a *Tamoanchan*, morada del supremo dios dual. En ella, la Diosa Madre, *Quilaztli Cihuacóatl*, molió los huesos y su polvo lo colocó en una va-

sija preciosa. Entonces, Quetzalcóatl punzó su pene y la sangre que de él manó cayó en los huesos molidos volviendo éstos a la vida. Los dioses dijeron: “Los seres humanos han nacido, los *macehualtin*, los que merecen”. Ello ocurrió después de que los dioses habían restaurado el quinto Sol de la era actual (León-Portilla y Shorris, 2004: 27).

De los seres humanos que habían muerto surgió la vida, gracias al semen divino y a la penitencia de los dioses. De esta forma fue creado el ciclo sagrado de muerte-vida, dualidad complementaria donde “el fuego de la muerte y el fuego de la vida”, se estrechan como procesos vinculados a la mentalidad mitológica del hombre mesoamericano (Westheim, 1983: 33). El conjunto existencial de los *macehualtin*, concepto que llegó a ser sinónimo de ser humano, está regido por el devenir de la vida que es sueño y la certeza de la muerte que es vida. Los *macehualtin* fueron sacados de Mictlan para vivir en la tierra y al Mictlan debían retornar.

En este sentido, la muerte adquiriría supremacía necesaria para dar curso a la vida, porque ambas pertenecen al movimiento cósmico. 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 al lado de los dioses en el Mictlan, en el Tlalocan (lugar de tlaloques donde jamás faltaban alimentos) o como acompañante del Sol. En la muerte, canta el poeta de jade, Netzahualcóyotl:

Percibo lo secreto, lo oculto:
¡Oh vosotros señores!
Así somos,
somos mortales
de cuatro en cuatro nosotros los hombres
todos habremos de irnos,
todos habremos de morir en la tierra...
Como una pintura
nos iremos borrando
como una flor,
nos iremos secando
aquí sobre la tierra.

Es una agonía necesaria para la coexistencia social, de ahí que en la ritualidad se entrecruce la conciencia realista de su existencia, la creencia de un mundo mítico ubicado en el más allá y la reacción emocional traumática de su confrontación. En la ritualidad funeraria se respira la contradicción de la vida frente a la muerte, y en ella se devela el espíritu arcaico de la conciencia realista de la muerte y de nuestra transformación material que, invariablemente, conduce a la pérdida de nuestra individualidad para retornar a los brazos maternos de la tierra.

En el *Canto florido*, bella expresión de la poesía de los señores de Texcoco, se exalta la reacción emocional:

Sufres corazón mío.
 No te entristezcas en la tierra, aquí.
 Quizá así sea mi destino.
 Él lo sabe.
 ¿Sólo he merecido acaso
 haber nacido así en la tierra?
 Fuera bueno que así fuera.
 En ninguna parte se vive,
 sólo lo dice mi corazón.

De ahí que la muerte no tuviera un significado de angustia o terror para los pueblos mesoamericanos; por el contrario, la vida era dolor y tormento del que sólo la muerte liberaba.

En cambio, para el europeo, como se exalta con extraordinaria belleza en las coplas de Jorge Manrique (1440-1478):

Nuestras vidas son los ríos
 Que van a dar en la mar
 Que es el morir.

La certeza de la muerte representa un estado de zozobra para la conciencia y de incertidumbre para el alma:

Escrita está la muerte para todo el linaje humano (...). Es cierto, pues, que todos estamos condenados á muerte. Todos nacemos, dice San Cipriano, con la cuerda al cuello; y cuantos pasos damos, otro tanto nos acercamos a la muerte. (Ligorio, 1907: 36)

El europeo cristiano percibía la vida como exaltación de emociones, ya sea de placeres terrenos o de gozo espiritual, donde la muerte no sólo significaba el fin, sino también la angustia de enfrentarse al juicio final donde sería dado el reino de los cielos o el tormento de los infiernos:

Donde caiga, en la hora de la muerte, el árbol de tu alma, allí quedará para siempre. No hay, pues, término medio: O reinar eternamente en la gloria, ó gemir esclavo en el infierno. O siempre ser bienaventurado, en un mar de infalible dicha, ó estar siempre desesperado en una cárcel de tormentos. (Ligorio, 1907: 133)

Sin embargo, pese a los sentidos diferenciales del sentir y vivir la muerte entre mesoamericanos y europeos, lo paradójico es que la muerte, en ambos casos, afirma la individualidad a la par de afirmar, también, la conciencia colectiva. Ese proceso contribuye a reafirmar los lazos sociales comunitarios, lo mismo que los lazos espirituales con los ancestros y con el "más allá". Función que cumple el ritual funerario, pues une en las creencias y en las normas, y une en los sentimientos. La muerte del otro adquiere vivencia óptica al solidificar los lazos de pertenencia al grupo. Pero también, porque en él se trasmuta la historia vivida y el mito se reactualiza, haciendo posible restablecer la estabilidad repentinamente perturbada para permitir el retorno a la vida normal.

II.2. *La muerte también cambia*

Resultado de la dinámica evangelizadora que arrancó en el año de 1524 con la labor de los franciscanos (que posteriormente fueron seguidos por dominicos, agustinos y jesuitas), fue el paulatino proceso transformador de la visión del mundo y de la vida mesoamericana. Diosas y dioses pronto perdieron sus atributos al subsumirse en la pléyade de santas y santos cristianos, la estructura religiosa fue destruida para dar paso a la nueva organización sustentada en el monasterio y la parroquia, el bautismo masivo borró la mancha del pecado de inocencia de los pueblos indios, el ciclo religioso prehispánico se fue fundiendo en el católico para dar origen a un nuevo orden festivo y, desde luego, la imagen de los opuestos complementarios de la vida y la muerte, entró en conflicto y en su propia resolución.

Ambas concepciones, la hispana y la mesoamericana, contenían elementos diferenciales provenientes de su propia cosmovisión religiosa. Sin embargo, también ambas presentan elementos y paralelismos en torno a la muerte que pronto vislumbraron puntos de encuentro; puntos detonadores de un cambio adaptativo que reorganizó la concepción de la muerte e infligieron nuevos componentes en el ritual funerario.

Para el cristianismo, la muerte es centro constitutivo de todos los centros que gira en torno a la trascendencia de la vida de Jesús en su crucifixión y la cualidad ideológico-religiosa de la pureza del alma o del pecado que significan recompensa o castigo. La muerte y resurrección de Jesús constituye la esperanza de la gracia divina de la resurrección de la carne; de volver a ser yo en el Paraíso, milagro que ocurrirá durante la Parusía, siempre y cuando el cristiano se comporte a lo largo de su vida en forma recta y piadosa o en tiempo se arrepienta sinceramente de sus pecados. Por ello, para los cristianos de los siglos novohispanos, era fundamental ordenar la vida en función de la muerte. Procurar mantener un alma limpia, era garantizar una “buena muerte” y la salvación del alma. De no ser así, el castigo del sufrimiento eterno le espera en el infierno. Los justos, reza la doctrina cristiana, irán al Cielo; los malvados al Averno. Aquí, la muerte se traduce en angustia por el venir; una angustia que en vida adquiere el carácter de dogma y se reproduce en un código ético-religioso que rige la moral cristiana y regula la vida social. Se sabe que tiene que ser porque el ser humano es mortal; pero también se tiene la convicción de una vida eterna para cuyo acceso se debe pagar un tributo en la vida misma. En este sentido, la muerte es el ineluctable encuentro individual con el “más allá”.

La individualidad de la muerte, en cambio, adquiere una espiritualidad colectiva en los funerales. El ritual funerario y el conjunto de prácticas litúrgicas que lo constituye, son una especie de “pasaporte sentimental”, nos dice Morin (1974: 21), que consagra el cambio de estado del individuo. Pero también organiza las emociones de los dolientes al institucionalizar las perturbaciones que la muerte provoca entre los vivos. Por ello se busca dar un entierro digno y pedir, suplicar por la salvación del alma del muerto. Arreglo del cadáver, disposición del espacio para el velatorio, cantos, rezos, flores, velas, misa, procesión en silencio hacia el cementerio,

puño de tierra arrojado a la tumba por un ser querido que sentencia “polvo eres y en polvo te convertirás”, entierro de llanto, novenario, levantamiento de la cruz, cabo de año, son eventos litúrgicos que integran la ritualidad funeraria. Hay un hacer, una acción que en el fondo busca el bienestar para las almas, pero también la tranquilidad para los vivos.

Toda esta ritualidad cristiana se traspuso a la sociedad india. Sin embargo, en el complejo proceso de ensamblaje intercultural, se fue dando la fusión y la reinterpretación del sentido de la muerte que desembocó en la configuración mítico-poética de la muerte en el mexicano. En muchos pueblos indígenas, el sentido de la muerte fue re-simbolizado cristianamente sin perder el núcleo del mito primordial, lo cual condujo a recrear el ritual funerario. Se recrearon prácticas culturales a la luz de las creencias y se recrearon tradiciones dentro de la bivalencia de la cultura hispana y la concepción de la muerte mesoamericana. Mucho del mito mesoamericano está actuante, vivo en la creencia popular y en la ritualidad funeraria.

En diversos pueblos de distintas etnias, es posible percibir la bella complejidad de la tradición funeraria cuyo componente central continúa remitiendo al mito primigenio. La reorganización del sentido de la muerte tras el proceso de transculturación dio resultado a un nuevo equilibrio del sentir religioso y vivir la muerte. El ritual funerario no es mesoamericano ni es hispano, es una expresión nueva y propia. Ideas provenientes del sistema religioso, concepciones míticas, prácticas rituales, tradiciones paralelas, componentes de ambas culturas que al relacionarse, al juntarse, establecieron nuevas conexiones en las que algunos elementos originarios se desvanecieron, mientras que otros se reorganizaron dándose un proceso emergente que transfiguró el rito de tránsito hacia el “más allá”. Tal es el caso de la concepción y la actitud ante la muerte de los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz, especialmente de la comunidad de Mixtla de Altamirano, cuyo ejemplo recogemos para exponer a continuación.

II.3. *Ritual funerario en Mixtla*

En la concepción de los nahuas de Mixtla, la muerte de todo ser humano ocurre porque Dios así lo ordena y porque la “Madre Tierra” lo reclama y lo manda traer. Ambas voluntades están relacionadas y también remiten al tipo de muerte que condiciona el destino del difunto. En ese arco de posibilidades, los habitantes de Mixtla identifican tres tipos o causas de muerte:

1. La que es causada por un accidente, la generalmente se asocia a un castigo divino o simplemente porque la “Madre Tierra” mandó traer al “difuntito”;
2. Por asesinato;
3. Por muerte natural (que incluye como causa una enfermedad), considerada estado de gracia porque marca el fin de su tiempo, toda vez que es un “mandato de Dios”.

Para cada forma de morir, el ritual funerario presenta variantes en sus prácticas y éstas se corresponden con el tipo de inquietud y zozobra derivada de la manera en que el individuo encontró la muerte. Esta creencia es reminiscencia de la concepción prehispánica en el Tlalocan como lugar de muertos, sitio constituido por nueve niveles, o “nueve casas” en las que quedaban las almas según la forma en que habían muerto. Quienes fallecían de forma natural iban al nivel más bajo donde los dioses regentes eran Mictlantecuhtli y Mictecacihuatl, el lugar de origen (López-Austin, 1994:180-183).

En este trabajo nos centramos en la explicación descriptiva del ritual funerario que se realiza cuando la persona tuvo una muerte natural derivada, generalmente, de enfermedad o ancianidad. En este caso, el ritual funerario comprende diversas ceremonias que se realizan de manera secuencial y en los tiempos señalados por la tradición. Las fases que distinguimos abarcan desde el momento en que se realiza la preparación del agonizante para la muerte y sea bien recibido por las deidades, hasta cuarenta días después de muerto el familiar, momento en que se celebra la ceremonia del *Tlachpanolistli*. La proximidad de la muerte es motivo de unión y solidaridad del grupo familiar ante el agonizante. Ésta irrumpe alterando la vida cotidiana de cada uno de los miembros y obliga, “por tradición y costumbre”, a suspender todas las labores agrícolas y cualquier otra actividad laboral.

Tres son las fases que comprenden seis momentos ceremoniales relacionales de la totalidad del ritual funerario, cuya sucesión es interdependiente y en cada momento el ceremonial que se realiza cumple con la función de superar la perturbación causada por la muerte en el grupo de pertenencia, crea condiciones dictadas por la costumbre para facilitar el tránsito del alma al “más allá” y restablece las condiciones para retornar a la vida normal, separando al muerto de los vivos. La primera fase es la de preparación y comprende el ceremonial de purificación y velación; la segunda remite a la despedida que consiste en el entierro; la tercera de aseguramiento y abarca tres componentes ceremoniales: el retorno, la novena y el *Tlachpanolistli*.

La purificación. Cuando la persona está en el lecho de muerte, es el momento en que se da inicio a los preparativos funerarios con el ritual de purificación que comprende varios eventos relacionados. Se empieza aseando cuidadosamente toda la casa, poniendo especial atención en la limpieza del lugar donde se encuentra el moribundo. Concluida la limpieza del lugar, se procede a invitar al difunto a que deje sus pecados en el mundo y se vaya “limpio y sin carga”. Esta ceremonia es realizada por los familiares con ayuda del especialista: el *Wewetlakatl* que es el Maestro Rezandero, hombre viejo y sabio que conoce este oficio. Primero, el *Wewetlakatl* invita al moribundo a confesar sus culpas y pedir perdón a las personas que hubiera ofendido en su vida, así como arrepentirse de aquellos actos contrarios a las normas y a las divinidades.

El no arrepentirse, pedir perdón y disculparse sinceramente, invariablemente conduce a una muerte intranquila cuyo resultado será el rechazo de los dioses que obligarán a que el ánima regrese a la tierra para pedir perdón, algo que aterroriza a los vivos. No es la confesión ante un sacerdote, es la confesión del individuo ante

la divinidad, los seres humanos y ante su conciencia, experiencia religiosa que lo prepara para el devenir en el “más allá”.

Acto seguido de la ceremonia de confesión y perdón, se procede a “bailar las culpas”. Esta ceremonia consiste en hacer bailar al agonizante, o al cadáver, con el fin de halagar a los dioses que piden que se realice dicho baile ritual para recibir el alma. Luego se procede al amortajamiento que se inicia con el corte de uñas y cabellos, elementos del cuerpo humano que se asocian al mal y representan al diablo porque se piensa que después de muerto el cuerpo, uñas y cabello continuaban creciendo.

Esta idea proviene de la antigua creencia de que el cabello, sobre todo, era portador de energía (recordemos el ejemplo bíblico de Sansón), y durante la Edad Media llegó a significar la lujuria, como también se creía que el cabello sumergido en el agua se transformaba en serpiente, representación de las cabelleras de demonios y seres del inframundo. En cambio, en el rito mortuario náhuatl, lo primero que se hacía era cortar un mechón de la coronilla (*piochtli*) el cual, se creía, contenía el principio anímico del difunto; mechón, que al igual que el cortado al nacer, eran colocados en su tumba (Johansson, 2003: 51). Por otra parte, las uñas son el opuesto a la yema del dedo. Aristóteles asoció la mano con el alma, y los padres de la Iglesia la identificaban con el despliegue de la “Voluntad”, de ahí que en Isaías existe una constante alusión a la Mano del Señor y a sus dedos con los que le mostró a Isaías la verdad; en cambio, Satanás señala con las uñas, mas no con sus yemas.

Concluido el corte de cabello y uñas, se continúa con el baño del cuerpo para liberarlo de toda impureza mundana (la purificación del cuerpo) y se presente ante Dios como si fuera a una ceremonia (la purificación del espíritu). El *macehualtin*, ser humano, recibía su primer contacto con el agua al nacer a quien se le decía:

Hijo mío, llega a vuestra madre la diosa del agua, *Chalchiuhtlicue* o *Chalchiutlatonac*, tenga ella por bien de te recibir y de lavarte (...), tenga por bien de limpiar tu corazón y de hacerlo bueno y limpio, tenga por bien de te dar buenas costumbre (Leander, 1972: 115).

El baño, aparte de formar parte del aseo cotidiano, tenía también una importancia ritual en el mundo Mesoamericano. Bañar al difunto es una tarea que no realizan los familiares, pues “están afligidos”. Si el difunto es varón, el baño lo efectúan hombres y es dirigido por el *Wewetlakatl*; si el cuerpo es de mujer, quien se encargue de dicha acción será la partera o *curandera* a quien se le solicita ese servicio. Para bañar el cadáver se utiliza agua tibia previamente hervida con *axokapa* (*Tibouchina longifolia*), conocida popularmente como hierba agria y es utilizada en la herbolaría para combatir el mal olor de la boca o bien con agua de chía para ayudar a la larga caminata que habrá de realizar para llegar al “más allá” (la chía era alimento de los mercaderes que recorrían grandes distancias). Luego se le viste con ropa limpia, la cual no debe ser nueva.

Otra acción que se realiza es la de recoger los objetos personales del moribundo, los cuales son colocados en un lugar donde nadie los toque, ya que se cree

que cuando emprende su viaje se los llevará, pensamiento contenido en el mito prehispánico. Posteriormente, cuando el difunto haya sido sepultado, sus objetos serán puestos en el lugar donde se veló al muerto, y transcurridos cuarenta días se entierran cerca de la casa. Mientras se realiza todo este ceremonial, en forma paralela se procede a adquirir la madera para construir la caja que habrá de albergar el cuerpo y se prepara la comida que se ofrecerá a los dolientes que asistan al velorio. Estos preparativos se hacen con la cooperación de familiares y vecinos, mostrando el grupo social la solidaridad y benevolencia para quien abandona la vida terrena, acto de espiritualidad colectiva.

La velación corre a cargo de un padrino, si es varón o de la madrina si es mujer. Se tiene la costumbre de que la persona antes de morir elige a su padrino o madrina. Éste deberá ser una persona ajena a la familia con prestigio social en la comunidad, respetuosa y respetada, además de estar casada o casado por las normas que establece la tradición. Para establecer el compromiso, los familiares se trasladan a la casa del o la elegida y le comunican la petición y deseo del agonizante de que sea su padrino o madrina, obsequiándole un cuarto de aguardiente e invitándolo a trasladarse a la casa del que será su ahijado o ahijada. Este padrinazgo se relaciona con el de bautizo. En éste, el padrino o la madrina le proporcionan al niño o niña la ropa nueva con la que habrán de bautizarlo para que no viva desnudo. El padrino o madrina de muerte también proporciona la ropa para “que no vallan desnudos en su viaje”, ropa que si es nueva tendrá que ser lavada antes, pues debe ir limpia porque Dios no admite al ánima si la lleva sin lavar. La ropa mortuoria consiste en una “bata” de manta de algodón que puede ser de color café (vinculado a la tierra), amarillo (lo relacionan con la luz y uno de los cuatro caminos cósmicos) o verde (asociado con la naturaleza y la fertilidad). Si el difunto es hombre, se le coloca un pañuelo café en el rostro y una sábana negra para evitar el retorno del difunto, toda vez que el negro nada refleja y si no hay reflejo de luz, el muerto no encontrará el camino de retorno; si es mujer los colores fúnebres son el azul (el que al parecer se asocia con el color del manto de la Virgen), el negro y el morado (que en la tradición cristiana representa “pureza de luz” y se asocia con él espíritu). No se debe colocar ninguna prenda de lana (en la tradición judía-cristiana, el sudario era hecho de lino), pues se considera que por ser caliente ésta puede quemarse fácilmente durante su viaje. Es importante que la trama de la “manga” o “cotón” que se pone como sudario, esté tejida hacia la derecha, *tlamelajtok*, pues si la hechura está a la izquierda o torcida, *koltek* o *ilakatsek*, las deidades torcerán el alma. Esta idea tal vez se asocie a la creencia cristiana que ubica a la derecha a los elegidos y señala el camino al Paraíso, de ahí la importancia del sentido de la trama; mientras que si ésta está hecha hacia la izquierda, su asociación es con lo oscuro, lo torcido y señala el camino al Infierno. Pero también en Mesoamérica el lado derecho se asociaba con las deidades primogénitas y la tierra (Ladrón de Guevara, 1995). Asimismo, no debe poner ningún objeto metálico porque están asociados al diablo.

Otras de las obligaciones del padrino o madrina, es la compra de las flores para el velatorio, la cera que habrá de quemarse, el copal para la purificación y las

veladoras que se colocan en el altar y en la tumba. De igual forma, el padrino o madrina escoge al rezandero, *wewetlakatl*. El rezandero ofrece el alma a los Dioses mediante rezos, empezando por el *tlatikpaktle* (rezo a la Madre Tierra), luego reza a los *tlalokantatame* (señores subterráneos o divinidades del inframundo asociados a Tláloc), a los elementos naturales, a los astros y también invoca a los dioses y santos cristianos (San Pedro, La virgen del Carmen relacionada con la devoción de las benditas almas, Jesucristo y San Miguel). Los rezos se dicen cuatro veces: a las siete de la noche, a la medianoche, en la madrugada y al amanecer. Durante el día no se reza.

El cuerpo es velado durante dos noches y dos días y medio, temporalidad cercana a los cuatro días de cantos y bailes que conllevaba el ritual funerario en la sociedad prehispánica (Johansson, 2003: 52). Durante ese tiempo, el difunto yace tendido sobre un camastro o tablado que se coloca, generalmente, en el centro de la vivienda, rodeado de flores de *cempualxóchitl*, rosas de castilla y aromatizado con el humo del sahumerio. Los dolientes que asisten al velorio y a los rezos llevan flores y alimento que ofrecen a los familiares para dar a los concurrentes. Al segundo día de que el cuerpo se encuentra tendido en el camastro, se realiza el evento llamado *tlanapaloli*, abrazado. Éste consiste en colocarlo en el ataúd, evento que es realizado por el padrino o madrina con ayuda de los hombres de la familia o las mujeres de la misma.

Una vez que se encuentra el cuerpo “abrazado” en el ataúd, se procede a colocar los elementos que requerirá para su viaje. Primero se le pone un anillo en el dedo anular derecho (el opuesto al anular izquierdo que en la cosmología cristiana se asocia a la alianza y eternidad), y que es fabricado con hoja de palma bendecida el día de San Roque (16 de agosto), santo patrono de los enfermos asociado con el perro, animal que en la cosmogonía mesoamericana ayuda a las almas a cruzar el río rumbo al Mictlan, y representa, además, la fidelidad y la vigilancia. En el pecho se coloca una cruz de la misma palma y se cruzan sus manos sobre el mismo abrazando la cruz. Para que el difunto pueda afrontar las dificultades y comprar sus “menesteres” en el trayecto del viaje al “más allá”, se le entrega una bolsa que se ata a un costado del ataúd. La tradición de la ofrenda en el “bulto mortuorio”, también es reminiscencia prehispánica (Matos, 1987: 31). La bolsa contiene siete semillas que pueden ser de cacao o de cacahuate, siete semillas de café y siete de capulín seco. En total, veintiuna semillas que en la escatología náhuatl son “corazones de los seres vegetales”, parte sustantiva del “tesoro subterráneo” (López-Austin, 1995: 186). También se le pone, cuidadosamente envueltas en una servilleta, siete galletas para que le sirvan de alimento y un canuto de carrizo o tomatate con agua bendita y se le dice que es para “el hambre y la sed del camino”, sentido similar a las palabras que se le decían al difunto, según consiga Fray Bernardino de Sahagún: “Véis aquí con que habéis de caminar” (cit. Matos, 1987: 31).

Antes de cerrar el ataúd, también se procede a colocar en su interior parte importante del menaje para el viaje: las plantas medicinales que necesitará para responder por la culpa de haber herido o dado muerte a los animales sin permiso del

“Señor del Monte”. Estas plantas medicinales consisten en: “siete picantes secos, siete hojas de aguacate, siete hojas de durazno y siete de tomate”; es en este número porque deberá pasar por siete collados o sitios antes de llegar al final de su viaje.

En la cosmogonía náhuatl y de acuerdo con los datos recabados por Sahagún, los siete lugares que habían de cruzarse antes de llegar al Mictlan, eran:

1. Dos sierras;
2. Una culebra que guarda el camino;
3. El lugar de la lagartija;
4. Ocho páramos;
5. Ocho collados (cerros);
6. El lugar de *itzehecayan*, viento frío de navaja (por lo que los objetos del difunto eran quemados para que le sirvieran de abrigo);
7. El río *Chiconahuapan* que debía de cruzar montado en un perro.

Siete pasos, siete lugares que simbólicamente se vislumbran como la superación de las pruebas que conducen a la salvación. Paradójicamente, el número siete también tiene un significado sagrado de salvación en la concepción cristiana. En ella se entiende al 7 no como la suma de unidades, sino simbólicamente como resultado de la suma de los números 3 y 4 que integran la totalidad en la pluralidad ordenada. El 4 es símbolo del cosmos que es movimiento e inmanencia (de los elementos tierra, agua, aire y fuego). El 3 es el Absoluto (La Trinidad) del espíritu y la trascendencia. Así, el 7 significa la unión de lo inmanente con lo trascendente, el encuentro entre Dios y el ser humano. De ahí que sean siete los sacramentos que marcan la vida de los seres humanos, desde el nacimiento hasta el encuentro entre el hijo y el Padre bondadoso. En este sentido, nos dice Leonardo Boff:

La salvación no se restringe a siete canales de comunicación; la totalidad de la salvación se comunica a la totalidad de la vida humana y se manifiesta en forma significativamente palpable en los ejes frontales de la existencia. En esto reside el sentido fundamental del número siete. (Boff, 2007: 81)

El núcleo simbólico del siete y su relación salvífica se encuentra subyacente en la mentalidad funeraria de los habitantes de Mixtla, aunque no en el sentido cristiano. Se cree que las almas inician un largo y accidentado viaje al “más allá”, a través del cual tendrán que cruzar siete lugares distintos antes de lograr el eterno descanso. Accidentes que pareciera emular, en sentido inverso, las dificultades que pasó Quetzalcóatl cuando descendió al Mictlan. Entre las pruebas a las que será sometida el alma, se menciona que deberá cruzar un río, corriente que separa la vida de la muerte porque ella simboliza la fertilidad, pero también lo transitorio y perecedero. Para cruzar el río debe subir al lomo del perro, pero antes tiene que pedirle permiso y solicitarle que le cruce a la otra orilla. El perro accederá, pero si siente, “porque ellos lo saben”, que en su otra vida maltrató a los perros y el alma no pide perdón, lo tirará y la corriente lo arrastrará haciendo que su alma quede en pena (de ahí la invocación a San Roque). Otra prueba es cuando San Pedro (el informante se

refirió a él en su ambivalencia del “Señor del Monte”) invita al alma a curar a los animales que hirió en vida. Si se niega, esos animales se lo comerán siete veces y el alma no llegará a su destino.

Esta advocación del “Señor del Monte”, al parecer, pudiera estar vinculada con la reminiscencia de la idea de *Tláloc* en su dualidad de dios de la Tierra, llamado actualmente en distintos pueblos indios, “Chaneco”, “Señor del Monte” o “Rey de la Tierra”, porque es quien cuida de los animales y del agua (López-Austin, 1995: 181). En principio no apreciamos la función cristiana de San Pedro, pese a que se menciona en los rezos, en su advocación de “Portero” y poseedor de la llave del Cielo. En última instancia, quien decide si el alma continúa hacia su destino final, no es él, ni siquiera el “Señor del Monte”, sino radica en la cualidad moral de la propia alma y no en una voluntad superior, pues debe poseer el valor y la humildad para pedir perdón y curar las heridas infringidas a los animales, de lo contrario se lo comerán. Este momento también remite al eco de la cosmogonía prehispánica de los cielos y el inframundo, donde se narra que los difuntos, después de haber pasado por seis niveles del inframundo, llega finalmente al séptimo que es el lugar donde los animales acechan al espíritu para comerle el corazón e impedir que llegue a su destino final: el Mictlan.

El ritual de velación conmemora y reproduce en el tiempo mítico social, las dificultades del viaje y se intenta, mediante una representación simbólica, ayudar al alma del familiar para que logre la trascendencia al “más allá”. El amortajar con ropa limpia para protegerlo del frío; el colocar alimentos en el altar y en el ataúd; el proporcionarle agua y plantas consideradas medicinales; el ofrecer el alma mediante rezos y alabanzas a la Madre Tierra, *tlatikpaktle*, a los *tlalokantatame*, a los elementos de la naturaleza y santos cristianos; el purificar su cuerpo y simbólicamente su alma con el humo de copal blanco y flores de *cempualxòchitli* (flor que nació en la casa de *Mictlantecuhitli*, según la tradición descrita en el Códice Vaticano); así como el depositar siete semillas de cacao o cacahuate, siete de café y siete de capulín seco, elementos de transacción necesarios para adquirir el mensaje requerido para el paso por cada uno de los planos del inframundo, reafirma la concepción de que el morir no es sino el momento en que se da la trascendencia de la vida terrenal a una nueva vida en el lugar donde moran los muertos. Morir aquí significa renacer allá, dualidad estrechamente relacionada con la renovación de la naturaleza y la fertilidad.

El entierro es un acto sacralizado de despedida cuyo sentido es encaminar al difunto hacia su tumba, morada última de su transición individual al “más allá”, y forma de indicarle que ya no pertenece a este mundo, por tanto no debe retornar. El ritual del entierro lo constituyen un conjunto de prácticas relacionadas e intersecuenciales que consagran la despedida y manifiestan el duelo colectivo. Antes de proceder al traslado del difunto al cementerio, se le pide a tres personas que sean quienes cavén la fosa y también se invita a otros para que carguen y trasladen la caja hasta su destino. Ni cavadores ni cargadores deben ser familiares, pues existe la creencia de que si un familiar “acarrea” al muerto, enseguida morirá.

La actividad da inicio hacia las seis de la mañana, hora en que se da de desayunar a los cavadores. Dos horas después desayunan los dolientes. Los alimentos los comen frente al difunto, y consisten en frijoles, tortillas, tamales, café, pan, pero nunca carne, pues consideran que de consumir ésta se “comería la del difunto”. Concluido el desayuno se realiza la ceremonia de despedida. Se reza por última vez ante el cuerpo “abrazado” en su ataúd; posteriormente se purifica a los cargadores sahumándolos, y diciéndole al difunto que ellos lo van a llevar hasta su “morada” y se les ofrece una copita de aguardiente y un cigarro para con el humo “alejar lo malo o *tlawelilok*, pues el difunto ya no es mundano”. Concluida la purificación, se carga el ataúd y se saca al difunto de la que fue su casa, procediendo de inmediato a clausurar la puerta por donde salió. La clausura se realiza clavando dos estacas a los lados de la puerta, y después se abrirá otra puerta; también se amarra un hilo negro a lo largo de la cerca que bordea la casa y se esparce cal alrededor de la casa y en las cuatro esquinas. Con esto se le indica a él alma que ya no pertenece a esta vida, que ya no tiene nada que hacer en ella y que no regrese por un familiar, pues la creencia es que los muertos se sienten solos y por ello retornan por un pariente para que les haga compañía.

Una vez que se ha concluido con la ceremonia de protección de la casa y del núcleo familiar, cargadores y cortejo fúnebre se dirige al cementerio. Detrás del ataúd va el rezandero que lleva consigo un vaso conteniendo agua bendita, una flor de *cempualxohitl* con la que rociará el agua bendita y el sahumerio con copal. El rezandero canta alabanzas a lo largo de trayecto, alabanzas que son secundadas por mujeres y hombres cuyos tristes lamentos resuenan por el camino: “Salgan, salgan animas de penas (...). Adiós Reyna del Cielo (...). Buenos días paloma blanca (...)”. Las mujeres portan las flores que serán depositadas en la tumba y velas encendidas.

Cuando se llega al cementerio, la fosa mortuoria se encuentra completamente cavada y su orientación siempre es poniente-oriente. Antes de iniciar la excavación de la tumba, se coloca en el lado poniente una cruz cuya función es no permitir que se acerque el *tlawelilok* (Satanás). Antes de ingresar al cementerio se hace alto en la Cruz del Perdón, se abre el ataúd para acomodar difunto y todos los acompañantes se despiden de él sahumándolo, rociándolo con agua bendita utilizando para ello la flor de *cempualxohitl*, previamente impregnada, y se esparce en forma de cruz, se persignan y rezan. En tanto, la campana de la iglesia toca a duelo. Concluido el acto de despedida, el féretro es conducido hasta donde se encuentra la tumba; ahí se sahúma el ataúd y se rocía con agua bendita, se bendice la fosa con agua bendita y se limpia con el humo de copal y, antes de descender el ataúd, se destruye la cruz provisional que se había colocado para alejar al *tlawelilok*. Después se introduce la caja cuidando que la cabeza del difunto quede al oriente (“donde sale el sol”) y los pies al poniente (“donde el sol se oculta”), significando que los muertos van al poniente. Acto seguido, los familiares se despiden arrojando siete puños de tierra que representan los siete lugares por donde tendrá que pasar el alma antes de llegar al “otro mundo”. En el mito prehispánico, antes de llegar al Mictlan se tenía que pasar por siete lugares y arrostrar diversas dificultades. Arrojada la tierra, el padrino o

madrina, a su vez, coloca una cruz provisional en la cabecera, misma que será remplazada a los cuarenta días por una definitiva. Las mujeres ponen las flores, velas y veladores, sahuman la tumba, le arrojan agua bendita y se arrodillan para besarla. Antes de retirarse los presentes, se purifican bebiendo aguardiente y limpiando su cuerpo con siete hojas de saúco para “dejar el mal aire”.

El retorno. Al iniciar el retorno del cementerio con rumbo a la casa que habitó el difunto, un mensajero se adelanta y mediante un silbido avisa, a quienes se quedaron en la casa, que las exequias de enterramiento concluyeron y los miembros del cortejo van de regreso. El aviso es con el fin de señalar que es momento de preparar el *Weipopochtle*, Gran Sahumador. Cuando llegan las personas que acompañaron al difunto hasta el cementerio, los familiares que no asistieron los sahumán para purificar su cuerpo y su alma, alejando así cualquier mal o aire frío que le hubiese seguido. El humo para sahumar se produce quemando palma bendita, escobilla seca, flores benditas, cáscara de ajo, chile seco, y copal blanco. Después se bañan dando por concluido el ritual funerario. El *Weipopochtle* es el momento liminal de retorno al tiempo de la vida normal para continuar con las actividades cotidianas que fueron interrumpidas; representa el fin del intervalo sagrado que como tiempo primordial posee una estructura y un ritmo no-histórico señalado por el rito de ingreso que se identifica con la limpieza de la casa y sitio donde se encontraba el difunto y el rito de regreso con la purificación realizada sahumando a los dolientes. De no realizarse la ceremonia de purificación para el retorno al tiempo profano, se tiene la creencia de que las personas enferman y mueren o de que los cultivos se secan o son afectados por alguna plaga.

La Novena se inicia a partir de la noche siguiente del entierro. La primera noche los dolientes descansan y al día siguiente, desde muy temprano, realizan los preparativos para recibir a todos los asistentes a los rezos. La Novena consiste en rezar y rogar por el alma del difunto durante nueve tardes. El ritual se realiza ante el altar del hogar y en él se colocan ofrendas alimenticias. El rezo es conducido por el *Wewetlakatl*, Maestro Rezandero. Al concluir la Novena, en el noveno día, se coloca en el altar el *etlakual*, que es un alimento hecho a base de frijol. Éste será el último alimento terrenal que comerá el familiar muerto.

El *Tlachpanolistli* se realiza cuando se cumplen cuarenta días de muerto el familiar. Éste ritual significa barrer. Ese día, los familiares salen de su casa acompañados por el *Wewetlakatl* y se dirigen al cementerio. El ritual comprende tres momentos ceremoniales fundamentales: el levantamiento de la Cruz, el *Tlachpanolistli* y el lavamanos. La Cruz definitiva se hace de madera y en ella se grava el nombre de la o el difunto, la fecha en que nació y la fecha de su muerte. Un día antes de ser llevada al cementerio, se adorna con estrellas de oropel y un listón azul que se coloca circundando los cuatro puntos de la cruz, símbolo de los cuatro rumbos, se lleva a la Iglesia para que el padre la bendiga y luego se lleva a la casa de los compadres para ser velada por los familiares y la madrina o el padrino. Luego se dirigen a la casa donde vivió el ahijado. Frente a ella, el padrino se detiene portando la cruz en la mano derecha y al lado izquierdo se coloca la madrina con el aguardiente.

Acto seguido, los compadres salen a recibirlos y les colocan collares de flor, *xochikoskatl*, los sahúman y arrojan *xochiyapanali*, pétalos de flor, al mismo tiempo que se reza y cantan alabanzas. Posteriormente avanzan todos con lentitud y en silencio al interior de la casa. Luego colocan la Cruz frente al altar y en el lugar donde descansó el difunto para ser velada. Una vez hecho el acostamiento de la Cruz, se procede a rezar el rosario y se concluye sahumando a los presentes. Después, compadres y familiares, beben el aguardiente que llevo el compadre y se realiza el *tetlamakas*, ofrecimiento de comida. Hacia el filo de las cuatro de la mañana, el rezandero inicia nuevamente los rezos y el padrino o la madrina, levanta lentamente la Cruz con la mano derecha al compás de una oración pausada. Al salir el sol todos toman la última copa de aguardiente y el padrino o la madrina se despiden del “casero” y se dirigen al cementerio portando la Cruz para realizar el levantamiento de la provisional y colocar la Cruz definitiva. Mientras el padrino o la madrina se dirigen al cementerio, los ahijados se quedan en casa para preparar la ceremonia de *Tlachpanolistli*. Los objetos personales del difunto y la basura, se recogen y se depositan en una bolsa o en una caja para ser enterrados bajo un árbol. Mientras se hace la limpieza, cada objeto y lugar de la casa es sahumado para purificarlo y se mantienen velas encendidas.

A medida que se avanza hacia el cementerio, existe tensión en el grupo de familiares que van hacia él, pues temen ver el estado en que se encuentra la tumba. La causa de esa angustia radica en la creencia de que un cambio en la tumba, como el hundimiento, significa que un familiar morirá pronto y entonces “hay tristeza en los corazones y miedo”; pero si está como se dejó el día en que se sepultó “al difuntito”, entonces hay regocijo en los “corazones”. Visto el estado de la tumba se procede a realizar el levantamiento de la Cruz. Este ceremonial consiste en retirar la cruz que se puso provisionalmente el día del entierro, para colocar la definitiva. La ceremonia corre a cargo de la madrina, si es que era mujer, o del padrino si era hombre el difunto. Se reza y se sahumá la tumba, mientras la madrina o el padrino retira la cruz provisional y procede a ofrecer y colocar la nueva y definitiva, dirigiéndose al ahijado a quien se le dice que “ahí está su Cruz” y que es “la que siempre le acompañará”, pues con ella el alma adquiere el derecho de descasar en paz. Concluido el cambio se retorna a la casa para el *weipopochtle*, acto purificador. Una vez en la casa, los compadres lavan y sahúman las manos de los padrinos. Luego del lavamanos, les dan las gracias y les piden con humildad que al “cabo de año” renueven la Cruz del ahijado. Con esta ceremonia concluye el ritual funerario.

III. COLOFÓN

A través del ritual y las ceremonias implicadas, se percibe que en la concepción de la muerte entre los habitantes de Mixtla, hay elementos de la visión escatológica cristiana y fuertes componentes del núcleo mítico de raíz prehispánica, los que se encuentran entretreídos en una trama relacional que refleja el resultado de un

proceso de re-simbolización del sentido y visión de la muerte. Conceptos, creencias y práctica ceremonial, denotan la reminiscencia del mito autóctono de la trascendencia de las almas al “más allá”; trascendencia que se asocia con el lugar donde moran los dioses del inframundo, *Tlalokantatame*. No es la concepción hispano-cristiana de la muerte, mucho menos se corresponde estrictamente con el modelo religioso judío-cristiano; pero tampoco es la visión prehispánica. Hay componentes de ambas percepciones culturales que al entremezclarse detonaron nuevas redes simbólicas y una trasfiguración de la muerte y del ritual funerario, sin perder la liga con el entorno vivencial agrícola.

La liturgia funeraria no refiere estrictamente a la liturgia católica europea donde la muerte adquiere una individualidad y lo colectivo gira en torno al ruego por la salvación individual del alma. La liturgia náhuatl de Mixtla remite a un complejo sistema que va más allá del puro encuentro individual con la muerte, porque vida y muerte se corresponden en un plano simbólico como oposiciones complementarias y son parte del equilibrio comunitario. El fin no es sólo preparar al alma del difunto para el viaje, sino también proteger a los parientes vivos al despedirle para evitar su retorno. El ritual funerario involucra a un número mayor de personas que van más allá del seno familiar. Su ser es comunitario y contribuye a reproducir el *ethos* solidario del conjunto social, de ahí la elaboración sacramental del compadrinazgo de muerte.

Para finalizar esta descripción etnográfica, cabe resaltar cómo la muerte a su vez es símbolo de una renovación de la vida social. En torno al duelo de los familiares, los lazos parentales y la cohesión social de la comunidad se ven reforzados, reactualizados mediante la ceremonia del compadrinazgo. El padrino de bautizo es quien consagra al recién nacido para esta vida; el padrino del difunto es el que lo prepara, despide y ayuda a descansar en la otra vida. Y a través de ambos rituales se reproducen las estructuras de alianza parental y social en la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA:

- BOFF, Leonardo, (2007), *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, México, Ediciones DABAR.
- CASTELLÓN Huerta, BLAS Román, (1995), "Mitos cosmogónicos de los nahuas antiguos", en Jesús Monjarás-Ruíz, *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, INAH, pp. 125-164.
- DUNBAR, Robin, (2007), *La odisea de la humanidad. Una nueva historia de la evolución del hombre*, Madrid, Drakontos.
- ELIADE, Mircea, (1983), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
- JOHANSSON K., Patrick, (2003), "La muerte en Mesoamérica", en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 60, pp. 46-53.
- LADRÓN DE GUEVARA, Sara, (1995), *La mano. Símbolo multivalente en Mesoamérica*, México, Universidad Veracruzana.
- LEANDER, Birgitta, (1972), *Herencia cultural del mundo náhuatl*, México, SepSetentas.
- LIGORIO, SAN ALFONSO, María de, (1907), *Preparación para la muerte*, Madrid, Administración del Apostolado de la Prensa.
- LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo, (1994), *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, (1987), *El rostro de la muerte*, México, García Valdés Editores.
- MORIN, Edgar, (1974), *El hombre y la muerte*, Barcelona, Kairós.
- RIES, Julien, (1989), *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- RIVARA KAMAJI, Greta, (2003), *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, México, UNAM-Itaca.
- WESTHEIM, Paul, (1985). *La calavera*, México, Lecturas Mexicanas.