

EL TIEMPO Y LA MUERTE

Mariano Gallego
Universidad de Buenos Aires (Argentina)
mariano_gallego@hotmail.com

Resumen

Los modos de concebir la muerte han cambiado históricamente. Si, como afirma Philippe Ariès, en la edad media ésta era concebida como un momento necesario y era exhibida públicamente, durante la modernidad comenzó a ser negada y a transformarse en un acontecimiento privado que debía ser resguardado de la mirada pública. Pero estos cambios, que tienden a generalizarse, parecieran no haber afectado de igual manera a todos los sectores sociales. Es posible observar que algunos sectores populares han repetido ciertos rasgos en sus maneras de concebir la muerte a lo largo de la historia.

El objetivo de este trabajo radica en la posibilidad de dar cuenta, por medio de un caso particular (el día de los muertos en México), cómo la muerte es representada de maneras diversas de acuerdo con el espacio social ocupado y cómo las influencias de las ideas de la modernidad y del capitalismo pueden haber afectado estas representaciones.

Palabras clave: la muerte – simbólico – temporalidad - representaciones.

Los modos de concebir la muerte han cambiado históricamente. Si, como afirma Philippe Ariès, en la edad media la muerte era concebida como un momento necesario y era exhibida públicamente, durante la modernidad comenzó a ser negada y a transformarse en un acontecimiento privado que debía ser resguardado de la mirada pública (1). Walter Benjamín sostiene que es imposible no dejar de notar la relación que tiene la transformación con respecto al concepto de eternidad cuando se tienen en cuenta los modos de concebir la muerte; si la muerte hoy se vive de modo trágico es porque la relación con el tiempo ha mutado notablemente

“Morir era antaño un proceso público y altamente ejemplar en la vida del individuo (...) morir, en el curso de los tiempos modernos, es algo que se empuja cada vez más lejos del mundo perceptible de los vivos” (2).

Hoy la finitud no es más que la expresión de la formación de la individualidad, ello teniendo siempre en cuenta al sujeto como un modo de construcción discursiva. Según Jean Baudrillard

“Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general” (3).

Y ello gracias a que la iglesia ha logrado apropiarse de la muerte y transformarla en moneda de cambio; en ello radica su poder ya que se erige como mediación entre la vida terrena y finita y la eterna del más allá.

Ahora bien, si tomamos en cuenta las investigaciones de Philippe Ariès podemos observar que la vivencia de la muerte se transforma notablemente durante finales de la edad media y principios del renacimiento. Es imposible dejar de notar la inflexión que marca sobre el sujeto esta época como una de las más importantes que tienen lugar en la historia de la humanidad. Es durante este mismo período que nace la perspectiva en la pintura como un modo de autoridad sobre las representaciones de la naturaleza (4); la mirada única e individual. Es ésta indicadora de una nueva relación en la que se enaltece por sobre todas las cosas a la naturaleza pero en que se termina de objetivarla y de hacerla depender del hombre, de sujetarla a un modo de existencia “racional”. Es evidente que durante esta misma época termina de desarrollarse el subjetivismo cartesiano, y digo termina de desarrollarse porque no es Descartes más que el depositario de un giro histórico que puede captar en su pensamiento. Es durante este mismo momento que tiene lugar la Reforma que, según interpretaciones como la de Max Weber, dará forma a un nuevo modo de racionalidad económica: el capitalismo. Es decir que durante el renacimiento tiene lugar un nuevo modo de observar el mundo, por lo que no es extraño que las maneras de concebir la muerte sufran una importante modificación; a partir de este momento “en el espejo de su propia muerte cada hombre redescubría el secreto de su individualidad” (5). La muerte puede ser observada a través de diversas representaciones como aquello trágico que impone un respeto sobre la vida. El terror que produce ésta

en las representaciones de Holbein, Durero o Hans Balduin Grien son una expresión de ello. La muerte no está de paso, la muerte viene a recordar la fatalidad del hombre y su destino sobre este mundo. Pero, por sobre todas las cosas, siempre un destino trágico: el temor a la muerte se hace evidente y la muerte debe ser alejada de la cotidianidad.

Ahora bien, ¿son éstos los únicos modos de concebir la muerte? En la mayoría de los autores, tanto en Ariés como en Baudrillard entre otros, observamos una generalización homogeneizadora que unifica a la totalidad de la sociedad en cuanto a la percepción de una mismidad que la enfrenta a su destino fatal. Sin embargo podemos observar determinadas representaciones acerca de la misma en la que se escapa a estas representaciones; en el carnaval dice Bajtin (6) la muerte se transforma en vida y adquiere el carácter dual que tenía durante la época clásica. Esta ponencia intenta mostrar uno de tantos casos en los que la muerte adquiere dimensiones que escapan a estas generalizaciones. Si bien es cierto que la transformación de la muerte ha sido muy fuerte, es posible encontrar espacios de retorno de otra concepción: como un retorno de lo reprimido, espacios en los que ésta se cuela como parte de una visión en la que la individualidad es trascendida por una mirada mayor que no es simplemente la sumatoria de las individualidades, sino generadora de las relaciones individuales y lo que les da sentido.

La muerte en México

1. Hoy sabemos que, por lo menos un día al año, la muerte en México se convierte en una invitada de lujo; el dos de noviembre se celebra el "día de muertos", y sino todos los mexicanos, gran parte de ellos acuden ese día a algún cementerio llevando algunas ofrendas; bebidas fuertes (alcohol), comida u otros objetos que se colocan en las tumbas de sus familiares. También se depositan flores de cempealxóchitl, unas flores muy coloridas que transmiten parte de ese sentido festivo que tiene aquel día para el pueblo, se comen calaveras de azúcar con los propios nombres inscriptos sobre éstas, pan de muertos y se construyen altares en las propias casas a los familiares ya fallecidos. Este es uno de los ritos con mayor adhesión en México y en el que participa gran parte de la población, y de ninguna manera podría pensárselo como un rito nostálgico que sólo incita a llorar a los que ya se han ido. Por el contrario, todo transcurre en un ámbito de alegría en el se mezclan las borracheras, la música y sobre todo, la risa. El consumo de alcohol es característico tanto para los vivos como para los muertos. Se supone que por la noche los muertos abandonan sus tumbas y toman tequila u otras bebidas junto con la comida que les hubieran dejado sus familiares. Es para éstos un día de fiesta ya que tienen acceso a placeres que habían abandonado hacía tiempo a causa de su condición de muertos, y la música es fundamental para alegrarles su día. Existen varios relatos que refieren la importancia que estas prácticas tenían a principios de siglo. Josefina Pérez, por ejemplo, una empleada doméstica de cuarenta y tres años de la ciudad de México narra en una entrevista realizada en 1981,

"mi abuelita nos decía que el padre les había dicho que eso de los muertos sí existía, y así pienso que empezó uno a creer" (7).

Si se hace la cuenta de su edad más las edades de su abuela y del padre de su abuela, no nos encontramos lejos de aquella época, a finales del siglo XIX. Este día era muy importante para quienes adoptaban estas creencias, puesto que, de no llevar a cabo estos preparativos, su muerto no sólo quedaba privado de aquellos placeres y tenía que esperar un año más para gozarlos, sino que, en algunos casos quien había olvidado a su muerto podía vérselo aparecer esa misma noche y hasta perder la vida a manos de éste. Además del testimonio anterior, Josefina Pérez narra una leyenda que era muy común y que aparece en varios relatos en aquel momento, y refiere que existían casos en que a quienes habían olvidado depositar las ofrendas, o que no lo habían hecho de manera suficiente, esa misma noche se les aparecía el familiar muerto y vengaba su descortesía llevándoselos a su mundo (8).

El origen de estas prácticas no está del todo precisada; si provienen directamente de las antiguas culturas precolombinas que habitaban el suelo mexicano o si es producto de la mezcla entre éstas y la cultura occidental es un misterio. Pero sí conocemos que las viejas culturas mesoamericanas que habitaban suelo mexicano tenían una relación muy estrecha con la muerte. González Crussí, médico patólogo y ensayista mexicano que se dedica a investigar sobre estos temas, afirma que la concepción de la vida que tenían las diferentes culturas que habitaban este suelo era muy pesimista, vivían a la espera de una catástrofe y gran parte de sus ritos estaban orientados a aniquilar esta posibilidad. Es decir que podría suponerse que la vida no era vivida como algo alegre sino que ésta

se soportaba como un sufrimiento inevitable.

“Los antiguos aztecas (...) sentían la inminencia de la destrucción. Jacques Soustelle sugiere que el gran desarrollo de la astronomía en las civilizaciones antiguas de Mesoamérica puede haber estado alentado por un deseo de predecir, mediante la observación de las estrellas, la ocurrencia de desastres futuros (...) Los Aztecas vivían con un sentimiento que lo impregnaba todo, de la futilidad de las aspiraciones humanas; su filosofía pesimista debe de haberles dado una enorme aceptación resignada respecto a la vulnerabilidad del hombre. (...) Los aztecas veían la vida como una prisión, cuyo principal mérito era su transitoriedad” (9).

Esto puede haber inducido a que en el calendario Azteca existieran dos meses dedicados a la muerte, “novenos” o “fiesta de los muertecitos” y “décimo” “gran fiesta de los difuntos”, fecha en que se sacrificaba gran número de hombres” (10). Con esta descripción pretendo hacer notar que la muerte entre los aztecas se llevaba a cuestas, que era mucho más que una posibilidad cercana y previsible, que podía ser encontrada en cualquier recodo; con la muerte se convivía todo el tiempo.

Durante los siglos posteriores, principalmente con la llegada de los españoles a América, las representaciones, así como la relación con la muerte cambiaron notablemente. Durante el siglo XVI, se expande en el territorio mexicano la idea del infierno, hasta entonces desconocida, y con ésta se generaliza el temor hacia la muerte. Los cráneos, que anteriormente se habían usado para adornar algunos altares, comienzan a desaparecer por influencia de la iglesia católica. La muerte comienza a ser representada por medio de un esqueleto con una guadaña, esto puede observarse bien en la obra “El triunfo de la muerte” que permanece en el museo del virreinato, en la que aparece un personaje con una guadaña en una mano y una vela a punto de extinguirse en la otra. Es evidente la significación que esta obra adquiere y no necesita de mayores interpretaciones. Durante el siglo XVIII, ya la muerte deja de ser representada como algo terrorífico y se transforma en una figura amable, pero todavía tendrá que pasar algún tiempo para llegar a adquirir el carácter notable que tiene en los siglos XIX y XX.

Esta relación con la muerte, por lo tanto, parece ser un hecho que se acarrea desde las culturas ancestrales pero lo que más nos importa en este caso, es que este rito del “dos de noviembre”, si bien no se tiene acabada información al respecto, a partir de algunos hechos observables, como los grabados de José Guadalupe Posada y el surgimiento de determinados géneros como los “versos calavera”, parece haber recobrado fuerza a partir de finales del siglo XIX (11). Y lo que puede observarse claramente en las ilustraciones de Guadalupe Posada es que la muerte en ese momento ocupaba un lugar importante en la vida cotidiana. En sus ilustraciones, la muerte es un personaje corriente que llega para quedarse, que se establece como un amigo lejano que viene a visitarnos desde lejos y decide permanecer por un prolongado tiempo en nuestra casa. Es evidente que durante este período la muerte ocupa un lugar especial en la vida de algunos sectores en México, y uno de los hechos más importantes al respecto es el giro humorístico que ésta adquiere que podemos observar en las ilustraciones y que también puede percibirse en los “versos calavera”.

“No puede decirse que las ideas que expresa el folclor mexicano sean originales. Lo que parece peculiar es el tono, el sincero toque de humor festivo y diversión. La rica imaginería europea respecto de la muerte – los grabados de Durero, y los realizados por Holbein en madera de la *danse macabre*- tiene claramente el propósito de atemorizarnos al mismo tiempo que hacer que nos arrepintamos de nuestros pecados. La representación simbólica de la muerte, el esqueleto, parece decir: ‘recuerda que pronto estarás como yo. Reflexiona sobre la vanidad de tu vida en el mundo. Tu destrucción, tu putrefacción está muy cerca. Está justo aquí, ¡te está tocando!’. El esqueleto mexicano, en notable contraposición, no es una aparición. Es un policía, un dandi ciudadano, un peón o un camarero de bar. ‘No es más horrible ni más aterrador que cualquier hombre (...) una calavera, con todo y que es un esqueleto, no supone una amenaza’” (12).

No existe ninguno de los grabados de Posada en que la muerte aparezca como algo lóbrego o trágico. La presencia de sus calaveras no es algo que genere tensión, ni aparecen como si fuesen un elemento ajeno que mereciera una explicación dentro del contexto en que se encuentran; la muerte no necesita invitación ni presentación, ya que inevitablemente, se quiera o no, estará. Como observa muy bien González Crussí, en Holbein podemos ver una representación muy diferente, y esto podría mencionarse en parte como producto de la influencia que tenía la Iglesia en aquel momento y la presión que ejercía sobre las representaciones de los diferentes artistas. Si bien Holbein no tenía afinidad con ninguna de las iglesias, sabía que había cánones que debía respetar si no quería entrar en malas con estas instituciones.

2. Esta relación que podemos observar a través de los grabados de Guadalupe Posada en que aparecen sus calaveras, en las que se mezclan los vivos con los muertos, la risa y lo grotesco, pareciera ser una característica de las culturas populares a lo largo de la historia. Según las interpretaciones que hace Bajtin sobre la cultura popular europea en la edad media y el renacimiento, la risa se manifestaba como la concepción misma de la vida. La risa desde este punto de vista parece ser aquello que tiene el poder de invertir lo dado, aquello que nos cuenta de un mundo "no oficial" construido desde las culturas populares que opera como un demarcador, separando dos territorios (nunca en sentido geográfico). En este sentido, en las fiestas populares, los contextos cotidianos se transforman adquiriendo un sentido nuevo, pero un sentido que se hace perfectamente comprensible para todos los participantes y que no necesita más que algunos elementos para cambiar el modo de actuar de toda una cultura, ya que todos los involucrados poseen las competencias necesarias para comprenderlo y poder adecuarse. En este sentido, uno de los principales factores respecto a este cambio pareciera ser el modo de concebir el tiempo y las mutaciones respecto a su representación en estas fechas, volviendo a adquirir en el imaginario social un carácter circular, aunque solamente sea por el espacio que dura el carnaval.

Podemos entonces decir que durante este período puede observarse que algunos sectores en México enfatizaban esta relación con la muerte, que por un lado parecía encontrarse en relación directa con los modos de representación de sus ancestros y por otro aparecía dotada de significados nuevos. En este sentido cabría preguntarnos ¿cuáles pueden haber sido las posibles causas del resurgimiento de estas prácticas que parecían moverse en relación opuesta a las ideas dominantes (positivismo, racionalismo) que en ese mismo momento habían sido adoptadas por las clases dominantes de la sociedad mexicana?

3. Con el ascenso de Porfirio Díaz al poder en México comienza a desarrollarse una incipiente industrialización. Este proceso es llevado a cabo por algunos terratenientes (hacendados) que se han visto beneficiados con las leyes de tierras sancionadas algunos años antes por los liberales, que en un principio tenían el propósito de hacer productivas grandes extensiones de tierras ocupadas por la iglesia y las grandes corporaciones, pero que durante el porfirismo son puestas en práctica perdiendo su sentido originario y favoreciendo el surgimiento de los latifundios (13). El mismo proceso que les permite acumular grandes extensiones de tierra, les permite a la vez a estos terratenientes generar grandes ganancias y gracias a ello llevan a cabo este proceso de industrialización. Para ello se necesitaba mano de obra barata que les fue posible conseguir a causa de las mismas leyes, ya que produjeron el destierro de gran cantidad de pequeños campesinos y grupos de indígenas que poseían propiedades comunales llamados ejidos y los indujeron a vender su fuerza de trabajo por unos pocos centavos. Así, nos encontramos en México con una ciudad en la que habitaban gran cantidad de migrantes provenientes de lugares rurales que acarreaban consigo diferentes costumbres, así como una clase obrera en desarrollo. Estos sectores sentaron un punto de encuentro en la ciudad marcando un quiebre definitivo sobre la vida cotidiana.

Al mismo tiempo, los sectores hegemónicos, dueños del capital y las tierras, intentaron reproducir los modos de comportamiento y las costumbres europeas, en algunos casos pasadas de moda, lo que dio surgimiento a una cultura mezcla de rasgos tanto feudales como modernos que de alguna manera se reflejaba en los estilos artísticos. A riesgo de caer en un reduccionismo podríamos trazar una analogía con respecto a los modos de producción, ya que como mencionábamos anteriormente, se desarrolló lo que algunos autores dieron en llamar hacendismo; una especie de capitalismo industrialista incipiente con el que se mezclaban tintes feudales. Así, no resulta tan extraño que se hayan importado artistas de Europa para sentarlos al mando de las principales academias de arte, generando un estilo de bajo vuelo que resultaba extraño para la época, e intentaba legitimar un arte que, a la mayor parte del pueblo mexicano se le hacía muy extraño.

Estos sectores dominantes, a su vez, adoptaron la filosofía positivista que gozaba de una enorme importancia en toda Europa, e intentaron sentar las bases para su apropiación en el territorio mexicano. Como menciona Octavio Paz, esta adopción del positivismo en Europa era producto de una burguesía ilustrada que en México no existía, y esto provocó un desfase que hizo que esta nueva filosofía no tuviera "nada que ofrecer a los pobres; (ya que) su función consistía en justificar la conciencia de la burguesía europea" (14) (15). En este sentido aquella doctrina no tuvo mayor finalidad que la de la justificación de las desigualdades apelando ya no a Dios o a la sangre, sino a la ciencia. Así, llegamos a comprender cómo la clase dominante de aquel período, influida a la vez por los resabios de una constitución y reformas sancionadas por los liberales, que, siempre con mejores intenciones que el porfirismo, no dejaron de mirar hacia Europa al redactarla, perdiendo de vista la tradición y la historia mexicanas,

intentó borrar el pasado mexicano eliminando dioses y tradiciones ancestrales y en su lugar creó un vacío que hizo que las clases populares se encontraran sin historia y sin identidad y que hizo que “al cabo de cien años de luchas, el pueblo se (encontrara) más sólo que nunca, empobrecida su vida religiosa, humillada su cultura popular” (16).

Nos encontramos entonces, con la existencia de algunas costumbres que nos permiten dar cuenta de dos bloques antagónicos. Uno dominante o hegemónico, que (como ellos mismos afirmaban) intentaba mirar hacia el futuro, que se encontraba en otro continente, a la vez que intentaba imponerse sobre el subalterno, que se encontraba ante la necesidad de construir sus propios relatos y prácticas en un intento de resistir a los embates de la clase dominante y a sus modos de explotación. Podemos identificar a esta clase dominante, reunida en torno a la figura de Porfirio Díaz, que como afirma Carlos Monsiváis, se encontraba rodeado de

“un grupo de funcionarios, poetas, historiadores, narradores, gramáticos y ‘científicos’ (que se habían puesto de acuerdo) para no (ceder) a la doble tentación de la piedad y la curiosidad, y (prescindir) de referencias y concesiones visuales a los semblantes, las vidas y los ambientes ‘de los de abajo’, con su fardo de productos deleznable, sin oportunidad alguna de que alguien los vea (con la mirada incluyente), ya no digamos que los tome en cuenta. Y para deshacerse del apretujamiento, el atraso y la ignorancia, (convirtieron) en dogma la selección de lo aceptado en el paisaje a la disposición. Con estrategia coral, el positivismo y la oratoria y la música italianizante y la poesía modernista y la atención a la moda parisina (se distanciaron) de la realidad maloliente” (17).

En este sentido podemos afirmar que ambos bloques luchaban por establecer los significados legítimos que fueran funcionales a sus “modos de vida”.

En México encontramos en aquel momento que, un conjunto importante de costumbres que habían sido adoptadas por los sectores populares, no era funcional al modo de producción impulsado por la clase dueña de los medios de producción. Y es importante tener en cuenta estos procesos para poder llegar a una interpretación acertada sobre algunos rituales y prácticas llevadas a cabo por los sectores populares, tanto como “el día de muertos”, como ese amparo en la muerte, y no creer que estas prácticas son puramente hechos caprichosos que devienen gracias al azar o que son producto de tradiciones, entendidas estas como reliquias del pasado. La cultura, en este caso, vendría a actuar como un modo de resguardo, el lugar desde donde se lucha por los intereses propios de un pueblo, desde donde se resiste a los intentos de imposición de un modo de vida afín a un modo de producción. Y este conjunto de prácticas que la componen se encuentran siempre en un continuo proceso de resignificación que se hace imposible entender sin tener en cuenta el contexto histórico, así como los actores que se encuentran en lucha. ¿No afirma E.P. Thompson, acaso, cuando analiza la cultura europea de los siglos XVIII y XIX, que

“¿la cultura plebeya es la propia del pueblo: (que) es una defensa contra las intrusiones de la gentry o del clero; (que) consolida las costumbres que sirven a los intereses del propio pueblo...?” (18).

Aunque estas costumbres de las que él habla están referidas a otro momento histórico y a otro continente, podríamos trazar una analogía con este razonamiento y afirmar que ciertas prácticas que acarrear algunas sociedades bajo el aspecto de “tradiciones-reliquias”, no son solamente prácticas resultado de formaciones anteriores carentes de sentido actual, sino que pueden ser interpretadas como un modo de resguardar sus propios intereses en detrimento de una clase que intenta dominar sus costumbres para hacerlas acorde al modo de producción vigente. Nos encontraríamos, en este caso, con un conjunto de “tradiciones-rebeldes”, que no son más que una forma de resguardo ante los “avances” técnico-económicos que se traducen en un modo de explotación de los sectores dominados. Varios son los momentos a lo largo de la historia que podemos interpretar en este sentido ¿cómo podríamos analizar de otro modo las prácticas de los Ludditas ante el desarrollo de las industrias?

4. El modo de concebir la existencia en México por la mayoría de las culturas mesoamericanas era circular. El tiempo, como ya mencionamos anteriormente, no era representado con un proceso lineal y este modo de concebir la existencia otorgaba la posibilidad de una búsqueda de un tiempo mejor que llegaría en algún momento ya que había existido anteriormente. Así, la muerte podría ser interpretada como la búsqueda de una edad de oro perdida, y de este modo adquirir infinitas connotaciones. A partir del Fedón de Platón podemos observar que los griegos también tenían una concepción circular al respecto del tiempo, lo que les permitía pensar este proceso muerte-vida como las dos caras de una misma moneda y que a la vez les permitía imaginar una edad ideal. A lo largo de la historia el modo de concebir el tiempo fue mutando pero pareciera ser que, a diferencia de lo que

opinan algunos historiadores, este modo circular de representar la existencia, nunca desapareció definitivamente del imaginario popular. Ya que encontró en algunos sectores un lugar donde mantenerse a resguardo y sólo salir a la superficie en las diversas prácticas populares como carnavales, día de muertos, etc.

Por este motivo es que creo que no es casual el uso de la muerte como práctica simbólica, no hay que olvidar el sentido social que tenían estas prácticas en la antigüedad antes de que la vida fuera separada de la muerte con el fortalecimiento de la Iglesia católica y la monopolización por parte de ésta de la vida eterna (19). Existen muchos ejemplos que demuestran una tendencia que se hace más fuerte a medida que corre el tiempo que estaría dada en que cada vez más, desde los sectores más cercanos al pensamiento occidental "subjetivista-humanista-individualista-existencialista (o como se quiera llamarlo)" que siempre parecen corresponder con los sectores dominantes, pareciera quererse negar a la muerte, alejándola de los lugares cotidianos, dejándola reservada para los días de descanso o hablando como si ésta realmente no existiera. Esto lo muestra muy bien el trabajo de Martín Barbero sobre los cementerios en Colombia. Su trabajo muestra que los cementerios privados, pertenecientes a las clases altas, se encuentran en las afueras de las ciudades, y solamente se asiste los domingos, es decir, los días de descanso en que no se trabaja, ajenos a la cotidianidad y a la producción de las condiciones materiales de existencia. Contrariamente, los cementerios públicos, en que se entierran a las personas pertenecientes a las clases populares, se encuentran en el corazón de las ciudades y se los visita los días de la semana, días laborales. De este modo, según las interpretaciones de Martín Barbero, pareciera que

"la muerte no es para ellas (las clases populares) un asunto de mero recuerdo, sino el referente cotidiano de la vida. La creencia está integrada al vivir, como el lunes de la semana de trabajo y el espacio del cementerio en el espacio profano de la ciudad" (20).

Si bien este es un trabajo reciente podemos encontrar algunas analogías que nos sirven para analizar el período estudiado y observar el lazo que siempre existió entre las clases populares y la muerte, en relación con la cotidianidad y a la representación del tiempo.

¿No podrían ser, entonces, estas representaciones acerca de la muerte, una búsqueda en la historia para ejercer una reafirmación de la propia cultura en el presente y reforzar los lazos de solidaridad, a la vez que para invertir los valores propuestos por la clase dominante, a la vez que un modo que escapa a una subjetividad determinada y construida por un modo racional-capitalista? Antes mencionábamos el valor social que tuvo la muerte a lo largo de la historia. La mayoría de las sociedades primitivas no conocían una palabra que significase "muerte" en sentido biológico, porque ésta no existía como un proceso diferente de la vida. Vida-muerte era un proceso conjunto, sin distinción, que estaba relacionado con la concepción circular del tiempo. No existía la separación entre vida y muerte. Tanto la vida como la muerte eran un mismo proceso vital. La entrada a la comunidad del individuo estaba representada por una muerte simbólica, en la que el iniciado se integraba al "volver" a nacer. El paso hacia civilizaciones más complejas lleva a un principio diferenciador en el que un líder o grupo hegemónico adquiere los derechos de la inmortalidad, por ejemplo, como en el caso de los egipcios. Dos mil años antes de cristo se socializa la vida eterna, es decir que ésta pasa a ser un derecho social (lo cual resulta muy gracioso), y no solamente de los faraones. Pero la inmortalidad como institución se generaliza definitivamente con el surgimiento de la iglesia católica como fuerza hegemónica.

Los ritos, siguiendo las interpretaciones que hace Roberto DaMatta (21) tienen la propiedad de hacer conscientes procesos que de otra manera pasarían desapercibidos en un colectivo social. El ritual tiene la capacidad de investir un hecho de forma tal que se le otorgue la capacidad de identificar a un colectivo. Y por este motivo, para que existan los ritos, aunque sólo fuera por ese instante que duran, es necesario que exista la construcción de un sujeto social que tenga mayor importancia que el "sujeto individual". Si volvemos a estas comunidades en que la muerte tenía un fuerte sentido social encontramos que la constitución de ese todo social, era mucho más importante que las partes, y que el sujeto, entendido como lo entendemos hoy, bajo la lógica cartesiana, sería imposible de concebir para aquellos. ¿No podrían ser éstos, algunos de los significados residuales, que pueden ocupar el imaginario social de un pueblo como el de México, con una herencia indígena en la que la muerte tenía un lugar privilegiado, en la que se sacrificaba "en beneficio social" a los sujetos individuales, en que el universo necesitaba de sangre humana para "circular"? La mayoría de las civilizaciones mesoamericanas no tenían una concepción del sujeto "individual", y esto es lo que hacía posible los sacrificios humanos. Es interesante el análisis que hace Todorov (22) en relación con este hecho en "La conquista de América" ya que podemos observar a

través de unas ilustraciones la visión social que tenían estas culturas. No existía una mirada personal, simplemente porque era imposible que mirara un individuo, sino que lo hacía un colectivo social y ello queda representado en la dificultad o directamente la imposibilidad de la aparición de la perspectiva en sus ilustraciones. Los aztecas no conocieron la perspectiva, y sabemos que para que el nacimiento de la perspectiva fuera posible, fue necesario el surgimiento del sujeto moderno, del sujeto individual, cartesiano; del humanismo.

Mario Margulis afirma con respecto a la risa;

“es el gran instrumento de liberación, el humor, la burla, el insulto y la ridiculización de los poderosos, y ello es sólo posible en la fiesta, en el espacio y tiempo acotados en que es lícito invertir las condiciones habituales de existencia” (23).

Esta fiesta de la muerte, con la que se relacionan tanto la risa, como el ridículo que aparece representada por Guadalupe Posada, ¿no podría ser entonces, una búsqueda de liberación, a la vez que como mencionáramos antes, la construcción de un imaginario común, es decir, de una identidad propia que agrupe a los oprimidos bajo la protección de un manto de costumbres ancestrales rescatadas de un imaginario colectivo?

Conclusión

En este caso, a diferencia de lo supuesto por autores como Baudrillard o Benjamin, tenemos una cultura de finales de siglo XIX y principios del XX que, en lugar de desterrar las representaciones sobre la muerte, decide transformarla en una figura cotidiana ante la cual se identifican. Sus miembros se reúnen en los cementerios para festejar a sus muertos con comida y bebidas alcohólicas al igual que sucedía en la Europa medieval antes de que en 1231 el concilio de Ruán prohibiera bailar en los cementerios bajo pena de excomunión (24). Algo semejante podríamos encontrar en el caso citado por Martín Barbero en los cementerios colombianos y en algunos pueblos del norte argentino en donde se festeja el día de todos los santos y en los que la muerte cobra un significado muy diferente al resto de las culturas que se encuentran plenamente atravesadas por las representaciones surgidas durante la modernidad.

Por lo que la pregunta que subyace es ¿qué tipo de subjetividad construyen estas comunidades y qué relación encuentran estos modos de concebir la muerte con respecto a la misma? Evidentemente que no podemos mencionar a estas culturas como comunidades aisladas o “descontaminadas” como pretendió el romanticismo durante el siglo XIX, pero sí podemos esbozar como respuesta que en la mayoría de estos casos la modernidad no influyó en forma definitiva y que en su mayor parte las formas económicas capitalistas no se encuentran plenamente desarrolladas. Téngase en cuenta que el de México es un caso en el que las economías de los sectores populares respondían más bien a economías formadas por grupos familiares en las que no podía encontrarse un sujeto económico individual. Es indudable que la forma de construir la subjetividad moderna se encontraba en estrecha relación con un modo de producción en el que el pilar de su desarrollo lo constituyó el hombre individual capaz de vender su fuerza de trabajo y sus energías a un empresario capitalista; por lo que en donde este sistema no penetró más que de un modo indirecto es posible encontrar modos de representación que parecieran no obedecer directamente a la construcción del sujeto de la “modernidad”. Y es por ello que podemos observar simbolizaciones sobre la muerte muy diferentes a las que tienen las economías capitalistas más desarrolladas.

Pérez Reverte en el libro “La muerte” afirma sobre los ritos post mórtem:

“Otros se han vuelto obsoletos, a veces difíciles de cumplir, como el acompañamiento del moribundo y el prolongado velatorio del cadáver; o han sido prohibidos directamente, como el paso del cortejo fúnebre por el centro de la ciudad; o incluso se los considera costosos, impropios e inútiles, como el banquete funerario” (25).

Si bien esto es lo que sucede en la mayoría de las grandes metrópolis, existen aún hoy lugares como en Tlayacapan en las afueras del distrito federal de México, en los que el cortejo fúnebre atraviesa las calles principales y la muerte es celebrada como una fiesta. Con esto se quiere poner en evidencia que las representaciones que hallamos, por ejemplo en la literatura de García Márquez o de Juan Rulfo en que nos encontramos varias veces con muertos caminando no obedece puramente a una cuestión ficcional, sino que se arraiga a un espacio social en el que los verosímiles se construyen de maneras diferentes y en la que los sujetos no pueden ser comprendidos de manera estrictamente cartesiana como entidades identitarias autónomas.

Notas

- (1) ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente; desde la edad media hasta la actualidad*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 1975.
- (2) BENJAMIN, Walter. "El narrador". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid. Taurus. Pág. 121.
- (3) BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas. Monte Avila editores latinoamericana. 1993. pág. 170.
- (4) PANOFKY, Erwin. *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Cátedra. 1990.
- (5) Ariès: Op. Cit.; pág. 52.
- (6) BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Madrid. Alianza. 1999.
- (7) Revista "Razones", Núm 48/ 2-15 de noviembre de 1981, México. Entrevista hecha por Laura Herrero.
- (8) Sobre día de muertos, ver VVAA, "Los días de muertos, una costumbre mexicana", México, G. U., 1995, Revista "Comunidad CONACYT", México. Núm. 83, año III, nov. 1947.
- (9) GONZÁLEZ CRUSSÍ, Francisco. *Día de muertos y otras reflexiones sobre la muerte*. México. Verdehalago. U.A.M. 1997. págs. 43-46.
- (10) VVAA, "Los días de muertos, una costumbre mexicana", México, G. U., 1995. pág. 17.
- (11) Con esto no se quiere decir que el rito del dos de noviembre haya nacido en esa época, pero sí que se popularidad creció, y esto es lo que nos interesa a los efectos de este análisis.
- (12) GONZÁLEZ CRUSSÍ, Op. Cit. Pág. 56.
- (13) Ver Silva Hersog, Jesús, *Breve historia de la revolución mexicana*, México, FCE, 1960, tomo I.
- (14) PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México. Fondo de Cultura Económica. 2000. pág. 144.
- (15) Para mas información sobre el positivismo en México ver Zea, Leopoldo, *El positivismo y la circunstancia mexicana*, México, FCE, 1997, y Weimberg, Gregorio, *La ciencia y la idea de progreso en América Latina*, México, FCE, 1998.
- (16) PAZ. Op. Cit. 145.
- (17) MONSIVAIS. Texto conseguido personalmente.
- (18) THOMPSON. E.P. *Costumbres en común*. Barcelona. Crítica. 1990. pág. 25.
- (19) Ver Jean Baudrillard. Op. Cit.
- (20) MARTÍN BARBERO. J. "Prácticas de comunicación en la cultura popular" en SIMPSON GRIMBERG, Máximo: *Comunicación alternativa y cambio social*. México. UNAM. 1981. pág. 248.
- (21) DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Río de Janeiro. Rocco. 1997.
- (22) TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. El problema del otro. Buenos Aires. Siglo XXI. 2003.
- (23) MARGULIS, Mario. *La cultura de la noche*. Buenos Aires. Espasa Calpe. 1994. pág. 16.
- (24) ARIES, Op. Cit.
- (25) PEREZ REVERTE, 1990: 128.

Bibliografía

- ARIÈS, Philippe. *Morir en Occidente; desde la edad media hasta la actualidad*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 1975.
- BAJTÍN, Mijail. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Madrid. Alianza. 1999.
- BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas. Monte Avila editores latinoamericana. 1993.
- BENJAMÍN, Walter. "El narrador". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid. Taurus.
- COLLAZO, Alberto (1975). H. Revista "El arte". N°. 17. Guadalupe Posada. Buenos Aires. Centro Editor América Latina. Buenos Aires. 1991.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, Malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Río de Janeiro. Rocco. 1997.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa. 1987.
- GONZÁLEZ CRUSSÍ, Francisco. *Día de muertos y otras reflexiones sobre la muerte*. México. Verdehalago. U.A.M. 1997.
- Guadalupe Posada: Calaveras y otros grabados. Buenos Aires. Brújula. 1969.
- José Guadalupe Posada Aguilar. Commemorating the 75th anniversary of his death. Chicago. The Mexican fine arts center museum. 1988.
- José, G. Posada: ilustrador de la vida mexicana. México. Fondo editorial de la plástica mexicana. 2000.
- MARGULIS, Mario. *La cultura de la noche*. Buenos Aires. Espasa Calpe. 1994.
- MARTÍN BARBERO. J. "Prácticas de comunicación en la cultura popular" en SIMPSON GRIMBERG, Máximo: *Comunicación alternativa y cambio social*. México. UNAM. 1981.
- MONSIVÁIS, Carlos. *En este carnaval se admiten estos rostros*. Bibliografía conseguida personalmente.
- ORTIZ, Renato. *Otro territorio*. Buenos Aires. Universidad Nacional de Quilmes. 1996.
- PANOFKY, Erwin. *Idea. Contribución a la historia de la teoría del arte*. Cátedra.1990.
- PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México. Fondo de Cultura Económica. 2000.

SILVA HERZOG, Jesús. *Breve historia de la revolución mexicana*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica. 1966.

THOMPSON. E.P. *Costumbres en común*. Barcelona. Crítica. 1990.

TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. El problema del otro. Buenos Aires. Siglo XXI. 2003.