

Ánimas, fantasmas y capillas. Representaciones de la muerte en Venezuela y Latinoamérica (Exploración etnológica e histórica)*

Franco Graterol, Francisco **

RESUMEN

En este artículo mostraremos la relevancia que el tema de la muerte, en sus distintas variantes, ha experimentado en las investigaciones antropológicas e históricas, tanto en la disciplina en general como para América Latina. Luego exploraremos desde una perspectiva etnológica e histórica, el tema de la muerte a partir de una serie de manifestaciones culturales que muestran una relación constante, cercana y familiar entre vivos y muertos en Venezuela y Latinoamérica, las cuales no necesariamente concuerdan con la concepción católica que hace hincapié en la posibilidad de alcanzar una continuidad superior en el más allá, el cielo o el paraíso; más bien forman parte de una realidad cultural heterogénea y una concepción peculiar de la muerte en el venezolano y el latinoamericano, distinta a la católica ortodoxa. Así por ejemplo, el día de difuntos, las ánimas del purgatorio, el *Ánima Sola*, la existencia de cuentos de fantasmas y aparecidos, y las "tumbas" o "capillas" en las carreteras que conmemoran la muerte sufrida por alguna persona, a consecuencia de un accidente de tránsito. Estos no los únicos aspectos que puedan señalarse con respecto a la muerte en Venezuela, sólo apuntamos los que más nos han llamado la atención, considerados fenómenos marginales o "folklóricos", aunque son parte central de la conciencia y actitud acerca de la muerte del venezolano. **Palabras clave:** representaciones de la muerte, antropología cultural, espíritus y fantasmas en Venezuela

ABSTRACT

In this article we will show the relevance the death issue has, in its different variants, experimented in anthropological and historical research; in the general discipline as well as for Latin America. Then, we will explore the death issue from a series of cultural manifestations that show a constant, close and familiar relationship between the living and the dead in Venezuela and Latin America from an ethnological and historical perspective. Such manifestations do not necessarily concur with the catholic conception which stresses the possibility of reaching a superior continuity in heaven or paradise; they are actually a part of a heterogenic cultural reality and of a peculiar conception of death among Venezuelans and Latin-Americans, different from the catholic orthodox one. For example, the day of the dead, spirits of purgatory, the Lone Spirit (*Ánima Sola*), the existence of ghosts' tales, and the *tombs* or *chapels* on highways, commemorating a death as a consequence of a car accident. These are not the only aspects that can be mentioned about death in Venezuela, we are only indicating those that have gotten our attention, considered marginal phenomena or *Folk stories*, even though they are a central part of the conscience and attitude about death in Venezuela.

Key words: representations of death, cultural anthropology, spirits and ghosts in Venezuela.

* **NOTA DEL COMITÉ EDITORIAL:** Artículo culminado en mayo de 2006. eniado a Presente y Pasado, Revista de Historia en junio y aprobado para su publicación en septiembre del mismo año.

** Licenciado en Historia, con Maestría en Etnología (ULA). Profesor Asistente, adscrito al Departamento de Antropología y Sociología. Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. e-mail: franco@ula.ve

La conciencia de la muerte, ya sea que se manifieste como insistencia, sospecha u olvido, pone al hombre de manera dramática frente a su pasado y a su “futuro”, a su historia y a lo que “viene” después de su propio deceso; al individuo y a la sociedad, a su anonimato y a su gloria, a la finitud y a la eternidad. En pocas palabras, a la realidad y al misterio de la muerte. Ella de forma contundente e ineludible le revela al hombre su radical y universal discontinuidad, aunque existen mil maneras culturales de negarla.

Según los antropólogos la conciencia de la muerte distancia al hombre del animal, supone una actitud cultural que enfrenta al grupo ante ella y, a la vez, lo protege de sus consecuencias¹. Louis-Vincent Thomas, al respecto, nos dice que el hombre es el único “animal que entierra a sus muertos” y su actitud frente a la muerte y al cadáver es el “rasgo natural” por el cual “escapa” de la naturaleza hacia la cultura². Dicho de otro modo, la indeterminación natural del hombre con respecto a la muerte supone una actitud que se manifiesta en los distintos rituales funerarios y en las creencias que el hombre ha creado para sortear y enfrentar su muerte. De manera parecida, Edgar Morin³ (1992) considera que la aparición de una conciencia de la muerte fue un paso fundamental en el proceso de hominización, provocando una brecha en la evolución biológica del homínido que lo llevaría a buscar una especie de camino propio, cultural, separado de la naturaleza; esta brecha entre las visiones subjetivas (la conciencia de la muerte) y objetivas (el hecho de morir) fue colmada de mitos y ritos de supervivencia⁴. En este sentido, el arqueólogo y etnólogo Leroi-Gourhan⁵ afirma que las prácticas funerarias en los primeros homínidos corresponden al desarrollo “de una afectividad propiamente humana”, la cual pertenece “a unos estratos profundos del comportamiento psíquico” humano y en las sociedades actuales “... cuando se borran las superestructuras religiosas, las prácticas funerarias no pierden nada de su importancia.”⁶. Las afirmaciones anteriores estarían más o menos de acuerdo con lo que sostiene el historiador Philippe Ariès⁷, quien afirma que en gran parte de la historia

de la humanidad ha prevalecido un “modelo” de la muerte que él llama *domada*, característico de casi toda la humanidad. Se reconocería por los siguientes rasgos: asume la muerte sino como un acto social, ritualizándola para arrancarla de la naturaleza y así proteger al grupo de la discontinuidad peligrosa que ella implica; no constituye un fin sino un tránsito o una espera hacia un más allá; está vinculada al *mal*, al dolor físico, a la desgracia, a la enfermedad, al sufrimiento, a la mala suerte, la envidia, etc., manifestaciones de la “violencia ciega de las fuerzas naturales” y sociales, las cuales hay que ritualizar para defenderse de ellas, siempre vinculada a algo o alguien⁸. Este modelo de muerte no cambió en sus aspectos fundamentales sino en los últimos siglos en el occidente europeo cristiano y aún así, reconoce el autor, no se puede afirmar que hoy en día haya desaparecido. Aunque este historiador se dedica a estudiar el desarrollo histórico, desde la Edad Media hasta el presente, de la concepción, la actitud hacia la muerte y las “mentalidades” implicadas con aquella en el occidente cristiano, reconoce un sustrato universal en la concepción y actitud acerca de la muerte más o menos permanente en el hombre. Más que un modelo histórico acerca de la muerte, la “muerte domada” de Ariès, se refiere a rasgos que nos parecen propios de casi cualquier cultura no occidental.

La muerte, pues, está rodeada de mitos, rituales, creencias, actitudes, etc., lo cual es un fenómeno universal; incluso en la actual sociedad moderna donde a la muerte se le ha puesto un velo que sólo en ciertas ocasiones es levantado⁹. En la actualidad, existen diversas actitudes que muestran una preocupación por la sobrevivencia después del “final”, producto de la influencia de las religiones y el pensamiento oriental; otras están caracterizadas por la confianza y la esperanza en la tecnología y la ciencia, en la posibilidad de que gracias a ella podamos vencer definitivamente la enfermedad y la muerte, una aspiración a cierto tipo de inmortalidad.

Hoy el tema de la muerte está de moda, aunque nunca ha estado ausente del pensamiento del hombre, ya sea mítico, religioso o

filosófico. Es la ciencia social occidental que en las últimas décadas del siglo XX ha reconocido como una novedad la importancia del estudio de la muerte. Thomas¹⁰, citando a un autor, señala que a comienzo de los años sesenta los estudios en psicología sobre la muerte habían aumentado de manera exponencial. Nosotros hemos observado que los estudios sobre la muerte en antropología y en historia han tomado un auge en las últimas décadas.¹¹

Dos antropólogos en un congreso de Americanistas de comienzos de los años noventa, Cipolletti y Langdon¹², reclamaban que hacía falta en América Latina un acercamiento etnográfico de la muerte¹³. Hasta los años ochenta, en la disciplina antropológica la muerte normalmente aparecía en los trabajos etnográficos en un breve apartado o contenida en los subtemas acerca de la religión o las costumbres. Actualmente, la investigación sobre la muerte ha alcanzado un estatus de subdisciplina (ver nota 11).

En la actualidad se está examinando de manera más particular las concepciones y rituales acerca de la muerte. Esto se evidencia en el aumento de trabajos etnográficos sobre etnias sudamericanas. Los antropólogos han reconocido la estrecha vinculación entre las creencias y las prácticas acerca de la muerte con la mayoría de los aspectos de la cultura. Pareciera que no hay ningún ámbito en el cual *“...los muertos no ejerzan su influencia o sea posible concebir algo acerca de la muerte sin concebir, al mismo tiempo, algo acerca de la vida”*...¹⁴ O como dice Octavio Paz¹⁵: *“La muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida”*. Estudiando la muerte, pues, podemos profundizar en el conocimiento sobre la concepción del poder en una cultura determinada; apreciar las ideas acerca del cuerpo y su relación con la enfermedad; explorar a través de la noción de ‘muerte-social’ la influencia de la sociedad en la vida psíquica del individuo; el culto a los ancestros puede mostrar la influencia de los muertos en la vida cotidiana de los vivos y cómo estos se sirven de aquellos para mantener el control y el poder en la sociedad; parece existir una vinculación universal entre los sueños y

los muertos; también, las ideas acerca de la muerte parecen mostrar la concepción del individuo dentro de la sociedad, en este sentido podemos hablar del alejamiento de los muertos o glorificación de ellos; por su parte, los rituales funerarios, constantes en todas las culturas y pueblos, nos pueden decir mucho acerca del psiquismo del hombre; asimismo, existen diversas actividades que están en relación directa con la muerte como la guerra, el sacrificio, el canibalismo, etc.

Pero la importancia de la investigación del tema de la muerte y de los muertos en América Latina no ha sido reconocida solamente por la antropología, también los historiadores y los llamados etnohistoriadores lo han hecho. Francois Chevalier¹⁶, por ejemplo, se lamentaba de que los “etnohistoriadores”¹⁷ latinoamericanos no se hubiesen abocado al estudio del culto a los muertos, fenómeno en el que confluyen interesantes tradiciones prehispánicas y europeas. Aunque no alude a la contribución cultural africana, primordial en amplias zonas de esta región.

En la disciplina histórica el tema de la muerte comenzó a tomar relevancia con las investigaciones seriales sobre los testamentos, indagando el fenómeno como hecho demográfico y como parte de la mentalidad de una época (Pierre Chaunu, George Duby, Michel Vovelle, Jacques Le Goff)¹⁸. Con el trabajo de Phillipe Ariès, *El hombre ante la muerte*, donde el autor intenta historiar la muerte en occidente, se propone una forma más abierta de tratar el tema sirviéndose de distintas fuentes e incluso las literarias.

En América Latina hay un número considerable de trabajos particulares, más o menos recientes, elaborados por investigadores de diversas disciplinas, donde converge el interés histórico y antropológico sobre la muerte¹⁹.

Planteada ya, aunque no de manera exhaustiva, el puesto significativo que el estudio sobre la muerte ha alcanzado en las ciencias sociales contemporáneas, vamos a explorar algunos temas donde mejor podría el investigador afincarse su curiosidad, aunque parezcan poco interesantes y más bien marginales. Precisamente, estas

características hacen de estos temas, más provechosos para los historiadores y antropólogos. No pretendo formular “vías de investigación para futuras investigaciones” sino más bien ordenar algunas ideas que nacieron del trabajo de tesis presentado en la Maestría de Etnología de la Universidad de Los Andes a finales de 2000, sobre el mito de los muertos milagrosos venezolanos. Alrededor de este fenómeno gravitan otros mitos, creencias, supersticiones, rituales, etc. que es necesario investigar histórica y etnográficamente, así como interpretar para entender aspectos fundamentales de nuestra cultura e historia²⁰.

Existen diversas manifestaciones culturales que muestran una relación constante, cercana y familiar entre vivos y muertos en Venezuela y Latinoamérica, las cuales *no necesariamente* concuerdan con la concepción católica que hace hincapié en la posibilidad de alcanzar una continuidad superior en el más allá, el cielo o el paraíso²¹. Así por ejemplo, el día de difuntos, las ánimas del purgatorio, el *Ánima Sola*, la existencia de cuentos de fantasmas y aparecidos, y las “tumbas” o “capillas” en las carreteras del país que conmemoran la muerte sufrida por alguna persona, a consecuencia de un accidente de tránsito.

A continuación, vamos a caracterizar brevemente estos fenómenos, como parte de una realidad cultural heterogénea y una concepción peculiar de la muerte en el venezolano, distinta a la católica ortodoxa. No creemos que éstos sean los únicos aspectos que puedan señalarse con respecto a la muerte en Venezuela, sólo queremos apuntar los que más nos han llamado la atención, considerados fenómenos marginales o “folklóricos”, aunque son parte central de la conciencia y actitud acerca de la muerte del venezolano.

PREOCUPACIÓN POR LA MUERTE: ESTEREOTIPO DEL LATINOAMERICANO

Parece existir un estereotipo del latinoamericano, como el del “latin lover” o el del gobernante corrupto y déspota, que lo distingue e

identifica por una acentuada preocupación (o des-preocupación) por la muerte. Se evidencia en las diversas y “exóticas” creencias y rituales fúnebres latinoamericanos que se publicitan en los famosos canales de cables de divulgación científica y en miles de páginas Web en Internet. Sin embargo, todo estereotipo supone alguna “verdad” acerca de la realidad que intenta simplificar. Esta presunta correspondencia entre cultura y muerte en Latinoamérica se sustenta y tiene su comprobación en las prácticas y creencias mexicanas acerca del día de los difuntos, considerándose fenómenos comunes a toda Latinoamérica. Sin embargo, las creencias y prácticas sobre la muerte en América Latina son heterogéneas. En primer lugar, porque los grupos autóctonos, u originarios —como los llaman ahora— son diversos y sus ideas y rituales sobre la muerte son a veces muy distintas; en segundo lugar, la sociedad criolla que nace de la colonia española es también heterogénea y la concepción y la actitud sobre la muerte muestra una polifonía que no sólo incluye elementos españoles, indígenas y africanos sino que recientemente ha asimilado a otros como el espiritismo kardeciano y las ideas de la reencarnación de las religiones orientales, sólo por nombrar dos ejemplos conocidos, configurando así concepciones y prácticas de la muerte particulares.

Otro rasgo destacado de la cultura latinoamericana, según este estereotipo, es la “domesticación” de la muerte, a diferencia de los europeos y norteamericanos, nosotros no le tememos a la muerte. Convivimos con ella y mostramos una gran familiaridad con los muertos que se evidencia en el día de difuntos, en un sinnúmero de rituales y en nuestra vida cotidiana. Sin embargo, como dice Vincent Thomas²² la idea de la “muerte domada”, acuñada por P. Ariès²³ para referirse a la muerte antes de la modernidad occidental, puede llevar a equívocos. El hablar y poseer rituales explícitos sobre la muerte no implica un manejo consciente de sus implicaciones colectivas e individuales:

“...Se ha pretendido que algunos pueblos muestran una verdadera familiaridad con la muerte; basta

ver la desinhibición con que hablan de ella, o su comportamiento en los funerales (desórdenes de conducta, bufonadas, trifulcas, comidas copiosas, embriaguez)... estas apariencias escandalosas, a veces indecentes o cuando menos despreocupadas, ocultan en verdad actitudes o ritos de una rara complejidad y de un gran alcance simbólico. Hasta el humor sirve para ocultar tomas de conciencia indiscutiblemente dramáticas. No se domestica gratuitamente a la muerte.”²⁴.

Un ejemplo, tomado de la película *Gringo viejo*, basada en la novela homónima de Carlos Fuentes, nos sirve para entender esto. En plena Revolución Mexicana, un escritor estadounidense viene a morir a México. En una de sus correrías con los revolucionarios, de regreso al campamento conversa animadamente con un prisionero, un oficial del gobierno que al día siguiente sería fusilado. La actitud cínica y vanidosa del federal hacia su próxima ejecución le pareció al gringo insoportable. El protagonista entonces, para bajarle los humos al condenado, exhorta al general Miranda, su amigo, a que lo fusilara de inmediato. Ante la incitación del gringo decide fusilar a los dos. La actitud del prisionero cambia radicalmente y llorando suplica que lo dejen vivir por lo menos un día más; su actitud “familiar” y “despreocupada” ante su propia muerte se desvanece cuando aquella se hace presente e inminente. Algo parecido le pasa al gringo que finalmente no es fusilado y su actitud racional hacia la muerte termina por diluirse en una reacción corporal: se orina en los pantalones.

EL DÍA DE DIFUNTOS O DÍA DE LOS MUERTOS

En la Europa medieval el día de los difuntos se llevaba a cabo en distintas fechas dependiendo de la zona. Era un ritual para ayudar a las almas de los muertos que carecían de dolientes y para rezar por ellas. En el siglo IX la Iglesia católica intentó homogeneizar esta

celebración fijando como día oficial de los difuntos el 2 de noviembre. Al parecer, esto no se logró en la práctica sino hasta el siglo XII²⁵. De forma parecida, en América, la imposición del día de los difuntos intentará homogeneizar las prácticas religiosas indígenas.

Durante la conquista, los españoles vieron con horror y repugnancia las distintas ceremonias funerarias y el trato ritual que los indígenas daban a los cadáveres. Como parte de la evangelización pretendieron exterminar estas prácticas homogeneizándolas a través de la implantación del “día de los difuntos”. En la actualidad, este ritual se realiza en toda Latinoamérica —creemos, sin excepción—, pero en algunas zonas de Mesoamérica y en el Altiplano Andino constituye una fiesta fundamental dentro de su calendario religioso.

En el caso de Mesoamérica²⁶, según Hugo Nutini²⁷, no se toma suficientemente en cuenta las implicaciones sociológicas y religiosas del culto a los muertos y sus manifestaciones rituales y ceremoniales en el ciclo anual, que se extienden más allá de la celebración de la fiesta *Todos los santos* y constituyen una parte integral del culto a los santos. Los orígenes de esta festividad mesoamericana son prehispánicos, como lo señala Nutini:

*“...El desempeño regional del culto de los muertos en la segunda mitad del siglo veinte es una variación sincrética compleja, en la cual los componentes prehispánicos son siempre importantes, tal vez predominantes, en la configuración de la religión popular local. Este es un aspecto bien conocido de la religión indígena y mestiza de Mesoamérica que ha sido reportada y ocasionalmente discutida por antropólogos en más de dos generaciones de continua investigación. Sin embargo, el bagaje prehispánico del culto sincrético de los muertos nunca ha sido enteramente, a fondo, y sistemáticamente presentado...”*²⁸

Agrega que hacía falta estudiar los cambios que había sufrido la concepción de la muerte y las costumbres funerarias a partir de la conquista, lo cual aclararía las ideas originarias de los grupos indígenas de Latinoamérica. Se pregunta, además, si acaso la actividad ritual alrededor de los muertos en la Mesoamérica prehispánica apunta hacia el culto de los ancestros, valorando críticamente las interpretaciones de algunas crónicas mexicanas, como la de Sahagún, acerca de los muertos²⁹.

Para los Aymará, campesinos actuales del Altiplano boliviano, la celebración de la fiesta de difuntos también juega un papel fundamental en la vida de la comunidad. Las categorías de almas que maneja esta cultura están muy ligadas a la fiesta de difuntos católica. Berg³⁰ muestra que esta festividad está en vinculación con distintos aspectos de la sociedad Aymará, que no son precisamente occidentales (ni españoles, ni modernos); "...Para el Aymará, el alma que se va al cielo, no abandona por completo a su familia, sino que tiene que recordar y, hasta cierto punto, trabajar por el bien de su familia..."³¹.

Desde un punto de vista funcional, la fiesta de muertos en Mesoamérica y en el Altiplano cumple con varios propósitos: Contribuye a establecer una red de relaciones entre familiares y amigos del difunto, entre familiares y comunidad; destaca la actuación de los niños, adolescentes y jóvenes, desplegando un sentido simbólico de la muerte como posibilidad de continuación o de la renovación de la vida; marca un momento destacado dentro del ciclo agrícola anual; por último, se celebra a los antepasados remotos, a los fundadores de la comunidad, en este sentido, es un mecanismo de identidad étnica³².

Sin embargo, debemos aclarar que el ritual del día de los muertos que actualmente se lleva a cabo en México ya no es indígena, ni siquiera campesino. Se celebra en zonas urbanas e incluso se ha extendido al sur de los EEUU, donde se practica un "Halloween" con notorias influencias del día de los muertos mexicanos; al igual que en México donde el día de difuntos se lleva a cabo con claras influencias del Halloween estadounidense, lo cual ocurre seguramente en toda Latinoamérica³³.

En otras regiones de Latinoamérica los rituales del día de difuntos no tienen la espectacularidad ni la ostensible importancia de los rituales de la festividad mexicana. Parece limitarse a la visita del muerto al cementerio, tal como podemos testimoniarlo en el caso de Venezuela. Además, es durante la Semana Santa cuando los espíritus de los muertos parecen vagar y andar sueltos en el mundo de los vivos y no especialmente durante el día de difuntos. Por otra parte, habría que explorar cómo lo conciben los distintos sistemas religiosos “populares” como el de María Lionza y las creencias alrededor de esta festividad. En Latinoamérica, pareciera que el día de difuntos es más importante donde la influencia cultural y demográfica indígena se ha mantenido más acentuada y manifiesta en el presente. Y una idea a tomar en cuenta: la celebración del día de difuntos dentro del santoral católico ha perdido su relevancia cuando el lugar de los muertos parece ocupar cada vez más espacio dentro de los llamados “cultos populares” no católicos.

LAS “ÁNIMAS DEL PURGATORIO”

Otro de los temas de investigación que Chevalier³⁴ propone, a los etnohistoriadores latinoamericanos y que interesaría también a los antropólogos, es la devoción a las ánimas del purgatorio. Su inquietud —de nuevo— se fundamenta en datos de México donde las almas de los muertos, para ser aplacadas y evitar que cometan diabluras domésticas se les ofrecen oraciones, velas y misas³⁵.

La devoción o culto a las ánimas del purgatorio es una noción escatológica católica que se desarrolló en Europa a fines del siglo XII, aunque estaba presente de manera incipiente en la Alta Edad Media. Durante esta primera época, la noción de “fin” la representaba el Apocalipsis; final de los tiempos, final glorioso que se alcanzaría sin hacer mucho, sólo bastaría ser cristiano para obtener la salvación. Es a partir del siglo XII cuando la representación del final de los tiempos por la figura del Cristo glorioso y triunfante del Apocalipsis comienza a ser sustituida por la figura del juicio final. El texto del Apocalipsis de San Juan será relegado por el Evangelio de Mateo. En las representaciones

del juicio final se encuentra la figura del libro donde están anotados los bienaventurados que alcanzarán a Dios; en el siglo XIII este libro de los elegidos se transformará en el libro de los condenados. Pero la sustitución es paulatina. En la iconografía medieval, todavía hasta el siglo XIII la imagen del final glorioso de los elegidos convive con la del juicio final y aunque aquella no desaparece deja de ocupar un lugar central. De esta manera, el juicio final terminará representado como un “pesaje de las almas” y como un proceso de “intercesiones”. El final de los tiempos se resuelve en un juicio donde Jesucristo y su corte imparten justicia a los hombres, el alma es pesada y la decisión a donde irá, cielo o infierno, queda siempre en suspenso. A la vez, en este juicio final y divino intervienen una serie de agentes que pueden ser influidos; “... el papel conjugado del abogado (*PATRONUS*), del suplicante (*ADVOCARE DEUM*) que apelan a la piedad, es decir, a la gracia del soberano juez. El juez es tanto el que perdona al culpable como el que lo condena, y corresponde a ciertos familiares suyos inclinarle hacia el perdón...”³⁶

La noción de purgatorio nuestra pareciera que no va a insistir en el “pesaje de almas” sino en la figura de “intercesión”, pero no como justicia divina sino más bien en el sentido de las entidades amorales que en la magia intervienen en los asuntos de los hombres a petición o por insistencia ritual de estos.

Por otra parte, la noción de muerte individual en la Edad Media era difusa, como un intervalo, un tiempo de nadie entre el juicio y la resurrección donde la muerte no era completamente muerte. Al término de su vida, para el hombre del medioevo se sobrevivía a medias en su sombra:

“... Semi-vivo semi-muerto, siempre tenía el recurso de ‘aparecerse’ para reclamar a los hombres de la tierra la ayuda, los sacrificios o la plegaria que le faltaban. Se consentía una tregua que los bienaventurados intercesores o los fieles piadosos podían aprovechar en beneficio propio. Los efectos lejanos de las obras de beneficencia cumplidas durante la vida tenían todavía tiempo para hacerse sentir.”³⁷.

Esto irá preparando el desarrollo del purgatorio. Desde mucho antes del siglo XVII, los cristianos admitían la existencia de un espacio intermedio donde sus plegarias, obras, indulgencias, sufragios, etc. podían ayudar a los que se encontraban allí. Como señala Ariès "...Este espacio debía derivar tanto de viejas creencias paganas como de visiones de la sensibilización monástica medieval: a la vez lugar donde vagaban las sombras insatisfechas (limbos), y lugar donde el pecador, gracias a su expiación, podía escapar a la muerte eterna..."³⁸.

La noción de purgatorio, entonces, se formalizará y se hará corriente a finales de la Edad Media (siglo XVII más bien), para hacer frente a la doctrina protestante que acentuaba la idea de una salvación individualista por la fe, o ya determinada por la predestinación³⁹, lo cual hacía innecesario el intercambio con los muertos⁴⁰. Como señala Lorenzo:

*"...El purgatorio aparece a modo de un estado previo hacia la santidad, situación espiritual que coincide con una finalización de las penas, puesto que la posibilidad de la perfección sin necesidad de permanecer en este recinto estaba limitada a un reducido número de fieles. Un mal comportamiento en la tierra podría acarrear muchos años de sufrimientos, por esto insisten en una vida austera, purgando las penas en la tierra para no tenerlo que hacer en el más allá... Dado que las almas del purgatorio no podían alcanzar méritos propios, excepto con sus padecimientos, quedaba abierta la intervención y solidaridad del individuo hacia sus antepasados a través de la oración, limosna, ayuno y misas. Este tipo de actuaciones con los difuntos, consideradas como un negociar adelantamientos, hallarían su recompensa cuando las almas liberadas intercediesen delante de la divinidad a favor de quienes les auxiliaron."*⁴¹

Auxiliando así a las ánimas del purgatorio, los vivos conseguían indulgencias futuras ante dios; en otras palabras, a través de los sufragios a las ánimas los vivos acumulaban durante su vida méritos futuros para cuando estuviesen ellos mismos en el purgatorio.

La aparición de la figura del purgatorio viene a flexibilizar la idea de la importancia del juicio final definitivo al momento de la muerte; antes de su establecimiento si una persona no había vivido según los preceptos cristianos su única opción en el más allá era el infierno. Con el purgatorio, se da la oportunidad de que las almas “aguarden” el tiempo necesario para “pagar” sus pecados, purificándose y, finalmente, seguir su camino hacia el paraíso.

La concepción del purgatorio que hoy en día tienen los venezolanos y tal vez los latinoamericanos, ha permanecido hasta nuestros días, pero con influencias y cambios producto del desarrollo de los llamados cultos mágicos religiosos “populares” como el culto a los Muertos Milagrosos, de María Lionza, la penetración de ideas religiosas orientales y esotéricas e ideas más modernas acerca de la muerte.

América Latina heredó la importancia del purgatorio del medioevo católico español. Del siglo XIX, hallamos un testimonio que nos muestra la presencia y la particularidad de la devoción a las ánimas del purgatorio en Venezuela. Existe un texto de 1884, escrito por Enrique María Castro, titulado *Vida de un cura santo*, donde se narra la vida del sacerdote Francisco Rosario (1860-1877),⁴² sacerdote trujillano, con el fin de proponerlo como posible santo. Hoy en día, la gente del pueblo y sus alrededores todavía lo recuerda. En su biografía se señala la enorme devoción que este sacerdote profesaba a las ánimas del purgatorio, poseyendo la facultad de determinar o conocer cuáles ánimas estaban en trance de pasar al cielo o cuáles se iban a quedar allí por mucho tiempo. Su biógrafo, Enrique M. Castro, cuenta acerca de su relación con las ánimas:

“... El mismo padre confió a algunas personas timoratas de Dios, que había tenido varias veces

aviso o revelaciones de que alguna alma había salido del purgatorio, mediante sus sufragios, y volado al cielo. Esta revelación se le hacía o bien por la misma alma que le avisaba estar ya en libertad para ir al cielo, y le daba las gracias por el inmenso beneficio que le había hecho, o bien por una íntima inspiración en que Dios le daba á conocer que su oración había sido oída en favor de tal alma; quedando el Padre después de esta inspiración completamente tranquilo y confiado de que aquella alma había ido ya a gozar de Dios.”⁴³.

Esta práctica del padre Rosario, seguramente fue mal vista por la jerarquía eclesiástica de la época. Su facultad para “ver” a los muertos, aunque común en la Edad Media, era demasiado heterodoxa para la época. Las oraciones, las velas y las misas para los difuntos era una ayuda que los vivos prestaban a los muertos, pero en última instancia esa devoción no garantizaba la posibilidad de “saber” cuando un alma alcanzaba el camino hacia el cielo, sin embargo ya en la tradición europea católica existían los *exempla* o historias propagadas por los predicadores y sacerdotes que confirmaban la existencia del purgatorio y sus sufrimientos⁴⁴. Esto es una muestra que en pleno siglo XIX, el más allá estaba presente en el mundo de los vivos. En este caso, un sacerdote, muy peculiar, era quien daba las señales acerca de los muertos en el purgatorio.

Actualmente se puede observar que en muchas circunstancias la gente relata que el muerto, o su espíritu, se manifiesta de varias formas: presencias, con o sin ruido, a altas horas de la noche sentidas y escuchadas por un familiar en su casa; los escalofríos que alguien siente aparentemente sin ninguna explicación; también en el sueño los muertos se manifiestan; en el culto a María Lionza, a través de los médiums o por intermedio de otros espíritus conocemos o podemos preguntar acerca de la situación de algún muerto querido o familiar.

En todos estos casos, o en su mayoría, los muertos se manifiestan para comunicar que están abandonados que han sido olvidados, pareciera una manera de que los familiares o amigos mantengan el recuerdo del muerto. Cuando se habla de ánimas a secas se refiere a aquellos muertos familiares, cuyo recuerdo permanece en la memoria de los vivos, incluso hay señales que muestran que aquellos se manifiestan a sus familiares o amigos cercanos, la más común de éstas señales es soñar con el familiar muerto, también éste puede hacer sentir su presencia o aparecer en su casa o en algún lugar que en vida frecuentaba. Con los muertos lejanos en el tiempo no se sueña casi nunca; esto tal vez mide la sensibilidad que se siente por el difunto, cuando el sobreviviente se acostumbra a la muerte del ser querido deja de soñar, su presencia se va esfumando, las manifestaciones son cada vez más alejadas y las precauciones rituales (misas, visitas al cementerio, velas, rezos, etc.) se dejan de hacer.

El criterio en el siglo XIX, a juzgar por lo que se cuenta del padre Rosario, lo determinaba el sacerdote con las misas, las oraciones, las velas que se le dedicaban al muerto. Hoy en día, con el culto a María Lionza las señales, signos y presencias del muerto son aún más palpables y cercanas, el muerto incluso puede “bajar” o un espíritu de “mayor luz” avisar cómo se encuentra el espíritu del muerto familiar, si necesita velas, misas o rezos por su alma. Es de notar que el papel que jugaba el padre Rosario como intermediario entre los familiares y los muertos, ha sido sustituido en la actualidad en el culto a María Lionza por el médium o materia.

Por su parte, el culto a los Muertos Milagrosos ha ampliado la noción de purgatorio, este culto se ha convertido en un verdadero sistema —si no lo es desde siempre— donde la importancia de los muertos intercesores llegan a convertirlos en verdaderas deidades, donde convergen elementos de todos los sistemas de creencias. En algunos casos parece el desarrollo de culto a los ancestros. En este sentido, Gustavo Martín⁴⁴, sostiene que en el culto a las ánimas del purgatorio en Barlovento, pueblo con gran influencia cultural africana,

ha permanecido el culto a los antepasados de los antiguos esclavos, además la figura del las ánimas del purgatorio resuelve los problemas "...de ambivalencia afectiva que genera la muerte, mediante la despersonalización de la misma, sino también se reduce la angustia de la muerte escatológica, conservando a la vez la tradición del culto a los antepasados; los cuales en la creencia del barloventeño instituyeron las normas de reciprocidad que rigen la vida social del Grupo..."⁴⁵.

En el testimonio del Padre Rosario, existe mucha preocupación por el destino de las ánimas de los muertos y la preocupación por el futuro individual de aquellos. Hoy en día la relación con las ánimas está determinada por los favores e incluso milagros que aquellas ánimas ofrecen a los vivos. Lo importante no es asegurar futuras ventajas en el más allá sino que se "fuerza" a las ánimas para que ayuden en el presente a los vivos, esto supone, por supuesto, un compromiso con las ánimas que no se puede eludir.

Las ánimas del purgatorio representan una figura colectiva, los familiares y amigos muertos, en este sentido podría pensarse en una especie de figura de los antepasados.

A la vez, las ánimas del purgatorio implican una noción individual, cada una de las almas de los muertos, en este sentido es considerada individualmente, como ya lo vimos en el testimonio del padre Rosario. La doctrina de las ánimas del purgatorio es uno de los soportes de la noción en Venezuela de que cualquier ánima —dicho de otra forma, cualquier muerto—, puede ayudar a los vivos con favores a condición de que estos le celebren misas, recen por ellos, etc. Si uno se encuentra sólo en su casa y siente miedo puede pedirle a un familiar muerto que lo proteja, también si uno necesita introducir algún papel en alguna institución puede solicitar la ayuda de una ánima familiar (es decir, un padre muerto, un abuelo, un hermano, etc.); éstos cumplen la función de ánima protectora, una especie de ángel de la guarda o, podríamos decir, un "muerto de la guarda". Igualmente, es muy común encontrar la idea de que la muerte de un familiar cercano constituye más que

una tragedia una “suerte”, ya que se transforma en protección y ayuda a los familiares, éstos, luego de la muerte de aquél, van a “echar pa'lante”, van a tener más suerte gracias a la intercesión en el más allá del muerto familiar.

EL ÁNIMA SOLA

Un personaje interesante en el imaginario de la muerte del venezolano es el *Ánima Sola*, seguramente presente en toda Latinoamérica. Hay varias versiones, muy breves, acerca de su historia. Todas parecen estar de acuerdo en que era una mujer que vivió en la época de Jesucristo, fue quien le negó el agua cuando éste sufría camino hacia el Calvario, y por ello maldita por toda la eternidad. En las “perfumerías” o “tiendas esotéricas” se consiguen estampitas⁴⁶ y novenarios o novenas del *Ánima Sola*⁴⁷. En estas últimas también se narra su historia, se le otorga una identidad precisa, Celestina Abdenago, cuyo nombre, según el *Diccionario de la Lengua Española*, remite al sentido de la alcahueta por alusión al personaje de la tragicomedia de *Calisto y Melibea*; la mujer que interviene para que dos personas se unan sexual o amorosamente; una intercesora, una negociadora, una intermediaria, función que la acerca a las ánimas del purgatorio, a los santos católicos y a los muertos milagrosos.

La novena del *Ánima Sola* contiene unas oraciones que deben rezarse todos los días y otras por nueve días seguidos por su alma, curiosamente van acompañadas de una invocación a las ánimas del purgatorio. Se dice es una santa aunque no ha sido consagrada por la Iglesia⁴⁸. Esta *ánima* concede cualquier favor, aunque es muy peligrosa ya que “cobra” muy caro. Luego de cumplir con lo solicitado le “quita” al devoto algo muy querido, como por ejemplo un familiar. A pesar de esto la popularidad del *Ánima Sola* es muy grande.

Las estampitas contienen una oración que es utilizada para invocarla y pedirle favores. Una de estas reza así:

*“Oye mortal el lamento de un alma aprisionada.
Sola, triste, abandonada. En este oscuro aposento.*

Anima mía. Anima de paz y de guerra. Anima de mar y de tierra, deseo que todo lo que tengo ausente o perdido se me entregue o aparezca. ¡Oh Ánima: la más sola y desamparada del purgatorio, yo os acompaño en vuestro dolor, compadeciéndoos al veros gemir y padecer en el abandono de esa dura y estrecha cárcel, y deseo aliviaros vuestra aflicción; ofrendaos todas aquellas obras meritorias que he pasado, paso y he de pasar en esta vida para que paguéis vuestras culpas a Dios, y alcancéis su gracia esperando que me haréis el gran beneficio de pedirle que dé a mi entendimiento la luz necesaria para que yo cumpla su Santa Ley, amándole sobre todas las cosas como a mi único y sumo bien, a mi prójimo como a mi mismo, pues así mereceré de su “Divina Majestad” y misericordia infinita mi salvación.”

El rasgo del “Ánima Sola” es la soledad y el abandono. Posiblemente representa a los muertos que mueren solos, sin familiares que los sobreviva, sin posibilidad de que puedan velar por el buen camino de sus almas hacia el más allá. Su relación trágica con Jesucristo remite al pecado que cometió, terrible para poder llamar la atención, para convertirse en relato y constituirse en un mito. Sirve además de enseñanza, de moraleja —una moral por cierto nada cristiana—: aunque una persona cometa un terrible pecado como el Ánima Sola puede gracias a los sufragios de los vivos ser perdonada en el purgatorio. ¿Será que la popularidad de esta ánima, así como en otro tiempo el de las ánimas del purgatorio, radica en esa identificación con la posibilidad de pecar y la de redimirse en el más allá? ¿Se debe su popularidad a una mentalidad que no le interesa mucho el futuro? ¿O, dicho de otra manera, refleja la preocupación desesperada de la gente por resolver sus problemas inmediatos?

Como ya señalamos, las ánimas del purgatorio condensan un doble significado, representan un aspecto individual y uno colectivo. Por su parte, el *Ánima Sola* puede considerarse como una especie de entidad o potencia colectiva de las ánimas o muertos que en el purgatorio tienen muy poca posibilidad de “alcanzar la luz”; sin embargo, esa condición la hace de alguna manera atractiva para ayudar a los vivos.

Dentro de las ánimas del purgatorio se reconoce a algunas que son especiales y sobresalen por encima de las demás. Si bien las ánimas del purgatorio son principalmente colectivas algunas se singularizan y mantienen su individualidad. Éste es el caso de los santos católicos y los muertos milagrosos.

CUENTOS DE FANTASMAS Y APARECIDOS

Cualquier venezolano, no importa la clase social a la que pertenezca, si es ciudadano o campesino, ha escuchado o conoce algún cuento de fantasmas o “aparecidos”: La casa del vecino abandonada donde ciertas noches podemos escuchar ruidos extraños; la urbanización construida por el Banco Obrero donde antes había una hacienda y podemos escuchar en las noches un caballo corriendo y hombres arrastrando cadenas; los famosos entierros y las búsquedas de botijas; el profesor que desanda en los pasillos del liceo en que trabajaba y donde se suicidó, etc.⁴⁹ Según creemos, los ‘cuentos de fantasmas, aparecidos o muertos’ actualizan un tipo de relación entre vivos y muertos donde la conexión entre ellos no se rompe a pesar de la muerte. Los protagonistas de estos cuentos se mantienen atados al mundo de los vivos debido a una mala muerte, por lo general mueren de manera más o menos trágica y sus almas en pena quedan atadas a los lugares donde vivieron, trabajaron o murieron. Estos relatos ayudan a la comunidad que los crea a establecer una relación con su propio pasado a través de las figuras y el imaginario de los fantasmas y aparecidos. Todo barrio, toda nueva urbanización que se va abriendo paso y consolidándose, va creando sus propios fantasmas que dicen y

hablan, en forma mítica, acerca del origen y la historia de esos supuestos inhabitados espacios. Son una especie de “mito de origen”, como si los muertos fueran necesarios para socializar el espacio, al igual que en muchas culturas eran necesarios los sacrificios humanos cuando se iniciaba alguna construcción o cuando estas se comenzaban a habitar⁵⁰.

Una actitud bastante estereotipada al escuchar estos relatos es la de expresar mucho miedo y temor, lo cual va acompañado de una creencia generalizada que sostiene que basta mencionar el nombre de un muerto para atraerlo, sin embargo el gusto por contar y escuchar estos relatos es más fuerte, incluso se cultiva en los niños desde muy pequeños. Esta creencia es sostenida por un número abrumador de personas, católicos o no-católicos, participantes o no en el culto a María Lionza, hombres modernos o campesinos tradicionales. Todo lo cual, creemos, está en relación con otro tipo de relatos, con la costumbre de hablar sobre los muertos familiares y amigos (sobre todo de los recién muertos), así como de las muertes violentas y trágicas (asesinatos, accidentes, catástrofes, etc.), ambos para “conjurar” o “domesticar” el miedo a la muerte.

Se piensa en la muerte no desde la soledad individual sino desde la protección del grupo, se cuenta o se escucha cuentos acerca de personas que murieron, la mayoría de las veces trágicamente. No obstante, hablar o pensar acerca de la muerte es algo de lo que hay que cuidarse. El individuo generalmente, por lo menos en algún momento de su vida, se enfrenta de manera íntima solitaria a la muerte, pero en algunos casos podría ocasionar desequilibrios psicológicos, contra estos la sociedad provee protección al individuo con rituales, creencias, etc. Sin embargo, en la modernidad contemporánea (lo cual también ya sucede en Venezuela y en Latinoamérica) pareciera que el individuo ya no cuenta con esas “protecciones”, se enfrenta desnudo e indefenso ante la conciencia de la muerte.

Frente a la costumbre de contar cuentos de muertos y aparecidos está presente otra que señala como tabú hablar de los muertos y de la

muerte misma. En este punto es oportuno citar lo que dice Thomas sobre el tabú de la muerte: En la medida en que culturas como la negra africana “dominan”, o más bien conjuran, la muerte a través de lo simbólico “...todo ocurre como si la multiplicidad de los tabúes referentes al desenlace final impidieran hacer de la muerte el tabú por excelencia. El pensamiento de la muerte es frecuente, sobre todo entre los ancianos, pero no es casi traumatizante, salvo frente a una eventualidad de la mala muerte, y los niños lo aprenden desde temprano...”⁵¹. En Venezuela, no debemos hablar de un muerto porque podemos atraerlo hacia nosotros o provocar que quede en pena, sobre todo si está recién muerto. Asimismo, es común que luego de escuchar alguna historia de muertos digamos “descanse en paz” o nos persignemos, tanto por la paz del muerto como para protegernos. También, es frecuente que aludamos al muerto, hagamos referencia a él de manera tangencial como el finado “tal” sin pronunciar su nombre.

Como vemos, el tabú sobre los muertos y la muerte es frecuentemente violado pero esto se hace colectivamente. Cuando en el relato hablamos del deceso de otro quedamos siempre por fuera, como si de alguna manera no fuésemos a morir. Freud ha afirmado que “...nuestro inconsciente no cree en la propia muerte, se conduce como si fuera inmortal...”⁵². Lo mismo señala Jung, para quien “...la psique inconsciente presta relativamente poca atención a la muerte como final abrupto de la vida del cuerpo y actúa como si la vida espiritual o bien el proceso de individuación de cada uno sencillamente continuara.”⁵³ Esto estaría en correspondencia con la universal creencia de que la muerte no constituye un verdadero fin.

En las historias de muertos y fantasmas la muerte deja de ser algo lejano y se hace presente para aquellos que escuchan y cuenta; de alguna manera se ponen frente a su propia muerte. Esto podría explicar la fascinación que produce en Venezuela las crónicas policiales de los periódicos, donde no sólo se habla de muertes sino de terribles y espectaculares muertes. Sobre el “amarillismo” de la muerte en los

medios de comunicación, Baudrillard sostiene que éstos “...se contentan con aprovechar el hecho de que los únicos acontecimientos que significan algo inmediato para nosotros, sin cálculo ni rodeos, son los que ponen en juego, en una u otra forma, la muerte...”; es decir, que aquellos ponen en evidencia una “pasión colectiva”, no es que manipulen o remuevan el profundo inconsciente, aunque lo intentan, sino más bien ponen en juego “...la pasión del grupo hacía sí mismo, que en una u otra forma [la muerte] ... transfigura y rescata delante de ellos.”⁵⁴

“CAPILLAS” EN LA CARRETERA: ¿FASCINACIÓN POR LA MUERTE SÚBITA?

Tal vez, desde la época de Pérez Jiménez el venezolano común comenzó a asociar las carreteras y las autopistas con la modernidad y el progreso⁵⁵. Al mismo tiempo, se han convertido en lugares peligrosos donde mueren al año gran cantidad de venezolanos. Lo cual, según dice Oscar Rodríguez Ortiz “propone a los venezolanos su irresponsabilidad y no su contingencia”⁵⁶.

Las carreteras venezolanas son también lugares de recuerdo de las ánimas de aquellos infortunados que perdieron la vida en algún accidente de tránsito, ya sea por imprudencia, por la bebida, por algún problema “técnico” del vehículo o por la peligrosidad de la carretera. En todo caso, víctimas del “azar”. En esos sitios precisos donde ocurre el accidente, allí mismo se levanta una “capilla” para rememorar tanto el accidente como la muerte de la persona fallecida; lo hace por lo general un familiar y es sorprendente —si uno pone atención— darse cuenta de que la mayoría de estas capillas mantienen velas encendidas e incluso muchos de esos pequeños nichos se encuentran en perfecto estado⁵⁷.

La capilla normalmente tiene forma de iglesia, de allí su nombre⁵⁸. Son pequeñas, la mayoría de ellas, aunque algunas alcanzan el metro y medio de alto, con rejas o vidrios para resguardar las velas y las figuras de los santos que allí dejan como protección. Otras tienen

una cruz con una inscripción señalando el día del fallecimiento y la muerte del difunto y la mayoría solamente con un pequeño nicho para colocar las velas.

Esta costumbre recuerda la importancia que existió en la colonia de enterrar a los muertos dentro de las iglesias, lo cual proviene de una más antigua, el enterramiento *ad sanctos* o adyacente al cuerpo del santo, es decir en los templos o iglesias levantadas en el lugar donde supuestamente yacía el cadáver del mártir.

En casi toda Europa, según Ariès⁵⁹, entre el siglo XVII y XVIII se pasó de ser enterrados los cuerpos dentro de las iglesias a enterrarse al lado de pequeñas capillas familiares, donde el ataúd era puesto bajo tierra y encima se le colocaba un monumento, verdadera tumba visible. En el siglo XIX, esta costumbre desapareció casi en su totalidad gracias a que los cementerios se impusieron como lugares únicos para recibir a los cadáveres. Sin embargo, la importancia simbólica de la iglesia como protectora del muerto permaneció trasladándose al cementerio. La capilla ha sido desde entonces una de las formas dominantes que se adoptó para los monumentos funerarios, tanto en los campos santos decimonónicos como en los cementerios del siglo XIX.

No creemos que este proceso haya sido igual para toda Venezuela, no hay muchos estudios que ofrezcan datos acerca de este tema⁶⁰. En todo caso, sabemos que los cementerios oficiales manejados por el Estado con características modernas, configurados de acuerdo con criterios de orden y de higiene en el enterramiento, se impusieron en Venezuela muy tarde. En Caracas, por ejemplo, el cementerio General del Sur se inauguró en 1876, bajo los auspicios de Guzmán Blanco, no sin grandes oposiciones; a pesar de la oficialización de éste existían todavía numerosos cementerios que continuaron funcionando⁶¹. De Mérida solamente podemos decir que el Cementerio de El Espejo a finales del siglo XIX parece ser ya un lugar donde son enterrados la mayor parte de los muertos de la ciudad; esto lo podemos afirmar, gracias a que sabemos que la calle que conduce de la Catedral al cementerio era llamada calle “La Igualdad”⁶²,

por donde pasaban la mayoría de los muertos de la ciudad, ya fuesen ricos o pobres, lo cual acentúa la idea que se tenía de la muerte como “la gran igualadora” que ‘con su guadaña corta a todos por igual’. Esta figura de la muerte viene del Medioevo, pasó a América durante la colonia y se plasmó en el imaginario de la ciudad de Mérida en el nombre de aquella calle, como lo dice Lorenzo⁶³:

*“...la muerte con la hoz adecuada para cortar del mismo modo la hierba alta como la menuda y engullir todo lo que se le pusiera por delante, sedienta de vidas. Los sacerdotes desde los púlpitos difundían esta idea paritaria en la que la muerte pisaba del mismo modo la torre real que la choza del pobre. La igualdad también iba ligada a la incertidumbre de su hora de manera que afectaba tanto al joven como al anciano...”*⁶⁴.

Esta imagen de la muerte habla tanto de la igualdad social ante la muerte como de su inevitabilidad; de la imposibilidad del hombre para escapar de ella.

En la actualidad, podemos observar en los cementerios merideños que muchas tumbas tienen la forma de capillas, muy pequeñas al igual que aquellas que vemos al lado de la carretera. En el caso del cementerio del Espejo, en Mérida, este tipo de tumbas fueron erigidas ya en el siglo XX, a partir de la década de los cincuenta o sesenta, son pues relativamente nuevas⁶⁵.

Las capillas que se encuentran al lado de la carretera no guardan ningún cuerpo, sirven para marcar el lugar de la tragedia, convertido en sitio de culto de la memoria del muerto. La forma de capilla del monumento también rememora la protección que la Iglesia antes ofrecía a los muertos, hoy queda como símbolo de protección y en algunos casos sólo se marca con una cruz. Como ya señalamos, el santo católico aparece en muchas capillas, siendo José Gregorio Hernández el más requerido. Hay que agregar que en los caminos de

tierra de los pueblos merideños es común observar pequeñas capillas conmemorativas de personas que han muerto en el lugar donde está el monumento, al igual que las capillas de carretera. Los campesinos guardan la costumbre de dejar una piedra cuando pasan al lado de éstas como signo de respeto y de intercesión, para que ayude al transeúnte a seguir con bien su camino, pero a la vez es una señal de temor y reverencia, para que el ánima o el fantasma no hagan daño o no perjudique al viajero. Se puede entonces observar un gran cúmulo de piedras en esas humildes capillas. Esto podría guardar relación con las piedras que se colocan en las “tumbas” que se hacen durante los velorios en los Andes venezolanos, así como las piedras que entregan en la tumba de Machera como una especie de reliquia, las cuales sirven de protección al devoto, o también las piedras que aparecen en el culto a Carnevali relacionado con su tumba⁶⁶.

La capilla de carretera también podría ser un lugar de peregrinaje para los familiares el día de la muerte del difunto. Suponemos que ésa es la fecha predilecta para visitar la capilla, aun cuando se mantengan bien cuidadas no es fácil observar a familiares visitando estos lugares. Hay que resaltar que las “tumbas-capillas” de las carreteras son erigidas para la memoria de un familiar muerto en un accidente de tránsito, pero sobre todo para fijar el lugar de la tragedia, el lugar de la muerte violenta, de la mala muerte. Pareciera que la protección que necesita el difunto en estos casos es mayor que la de los “muertos comunes”. Esta ha sido a veces instantánea, en plena juventud y siempre imprevista. Nos encontramos con el tipo de muerte que hemos llamado “mala muerte” que en este caso posee tres sentidos distintos:

- Primero. Ante la muerte hay que “prepararse”, en el sentido de que la vida no es sino preparación ante el final definitivo. Noción cristiana, medieval y colonial (reflejada en los famosos *Ars Moriendi* y en los testamentos) que acentúa la idea de la muerte como momento fundamental para arrepentirse de los pecados, de resolver todos los problemas pendientes que hemos acumulado durante toda la vida, en otras palabras, el terror a la muerte súbita.

- Segundo. En los casos de las tumbas-capillas la muerte es considerada “antinatural”, ha cortado la vida de jóvenes en plenas posibilidades vitales, lo cual resulta insoportable para los sobrevivientes. La persona que muere en accidentes de tránsito no ha muerto de una “muerte normal”, con lo cual se alude a la idea de la vida como capital, acumulación que debe sensatamente llegar al final cuando le corresponda “naturalmente” en la vejez. Afirma Baudrillard:

“La muerte natural no significa... la aceptación de una muerte que estaría dentro del ‘orden de las cosas’, sino una denegación sistemática de la muerte. La muerte natural es la que depende de la ciencia, y que tiene vocación de ser exterminada por la ciencia. Esto significa claramente: la muerte es inhumana, irracional, insensata, como la naturaleza cuando no está domesticada... No hay muerte buena sino vencida, y sometida a la ley: tal es el ideal de la muerte natural.”⁶⁷

Este sentido de la muerte es moderno, contemporáneo, influenciado por la medicina occidental que busca a toda costa vencer la muerte definitivamente, además refleja la aspiración a un orden social racional llevado a su máxima expresión donde la muerte también tendría su puesto bien definido y delimitado. Esto explica que periódicamente se hagan reportajes en la televisión venezolana, en la prensa, etc. para mostrar lo insensato y absurdo de las muertes en carretera, al parecer una de las primeras causas de muerte en Venezuela.

- Tercero. Debido a que la muerte se produjo de manera violenta es posible que el muerto quede en pena. Se debe entonces levantar una capilla en el lugar del accidente. Como en el caso de los caminos, los campesinos no sólo dejan la piedra en señal de respeto también es para protegerse, para pasar por el camino sin “problemas con el muerto”; la capilla socializa al muerto que ha tenido una muerte “asocial”, “antinatural”, una mala muerte. Para la mentalidad mágica

la muerte nunca es algo accidental, tiene un sentido, una significación dentro del orden cósmico y mágico del universo.

Estos tres discursos ante la muerte accidental se mezclan y señalan porque se asume este tipo de muerte de manera tan peculiar. Los familiares buscan proteger al muerto con una doble tumba⁶⁸, una en el cementerio y otra en el lugar del deceso, de esta manera se aseguran doblemente que su alma alcance el camino escatológico correcto. Y seguramente tendrá un lugar especial no sólo en el recuerdo sino en el altar físico —los que lo tengan— y en el altar espiritual de santos y muertos milagrosos a los que todos normalmente recurrimos.

Como en casi todos los temas que hemos expuesto, la heterogeneidad de los discursos y las prácticas sobre la muerte son evidentes. Profundizando etnográfica e históricamente podríamos proponer ideas, nociones, interpretaciones y lecturas provechosas acerca de la muerte en Venezuela y Latinoamérica pero siempre desde la particularidad cultural.

Notas

¹ En estudios de etológicos se han descubierto en los animales comportamientos que tal vez muestran en éstos una “cierta actitud” frente a la muerte; en todo caso, ésta no parece que supere la determinación biológica (al respecto ver THOMAS, Louis Vicent 1993. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 97). Por su parte, Morin (1992), más escéptico, señala que el animal es ciego a la idea de su propia muerte y esta ausencia de conciencia quiere decir adaptación del individuo a la especie: “...La conciencia sólo puede ser individual, y supone una ruptura entre la inteligencia específica... el instinto, y el individuo. La individualidad animal no existe...” (p. 59).

² THOMAS, Louis Vicent 1993. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica. Pág. 11

³ MORIN, Edgar. 1994. *El hombre y la muerte*. México. Editorial Kairós.

⁴ “... todas las futuras religiones y filosofías intentarán superar o profundizar

a través de mil distintos caminos este irrompible vínculo, esta insuperable ruptura... Asimismo, la etnología "...muestra que en todas partes los muertos han sido, o son, objeto de prácticas que corresponden a creencias relacionadas con su supervivencia (bajo la forma de espectro corporal, sombra, fantasma, etc.) o con su renacimiento...". MORIN. 1994. *El hombre y la muerte*. México. Editorial Kairós.

⁵ LEROI-GOURHAM, Andre. 1971. *El gesto y la palabra*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela. p. 111.

⁶ "El entierro entre los hombres de Neandertal es prácticamente seguro. En el paleolítico superior, la sepultura es también segura, igualmente el uso del ocre, aunque esto con menos precisión, y el muerto conservaba sus vestiduras personales ... Las tumbas de Monte Carmelo (40 mil años), las de la capilla de los Santos (45-35 mil años), las del Monte Circeo (35 mil años), son sepulturas auténticas: el difunto se encuentra en posición fetal ... a veces con huellas de polen, como en una tumba irakiana (¿lecho de flores?); los huesos están untados de ocre (¿funerales?); los despojos protegidos por piedras, que más tarde estarán acompañados de armas y alimentos (¿muerte=viaje?)." (Leroi-Gourham, A. *Las religiones de la Prehistoria*, citado por Thomas, L. 1993 *Antropología ...* pág. :303).

⁷ ARIÈS, Philiphe. 1999. *El hombre ante la muerte*. Madrid-España: Editorial Taurus.

⁸ *Idem*, pág. 500

⁹ En el Occidente moderno, poco a poco, se fue alejando a los muertos del centro de la vida de los hombres y a la misma muerte; ésta desaparece en la exaltación de la vida como valor absoluto que se acumula, pretendidamente sin término: sin muerte. Con Baudrillard. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila Editores, podríamos decir que en las actuales sociedades los muertos han dejado de existir; "...Son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo. No son seres protagonistas, compañeros dignos del intercambio ... han sido proscritos y alejados cada vez más de los vivos ... arrojados cada vez más lejos del centro hacia la periferia, y finalmente a ninguna parte ..." (p. 145).

¹⁰ THOMAS, Louis Vincent 1993. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica, pág. 15

¹¹ La proposición hecha por Morin en los años cincuenta, sobre la necesidad de "copernizar la muerte y elaborar una ciencia total", o lo que algunos

han propuesto en llamar *antropotanatología* (Thomas, L. 1993. *Antropología...*:pág. 10) retoma una tradición mítica y religiosa (y si se quiere filosófica) acerca de la muerte. Este autor (1994) en su libro *El hombre y la muerte* (publicado por primera vez en 1951) en varios de sus capítulos hace un recorrido por la historia de la filosofía mostrando las posiciones de algunos filósofos occidentales acerca de la muerte, desde los griegos hasta Sartre y mostrando por último la posición de los científicos contemporáneos (biólogos y bioquímicos). Por su parte, Philippe Ariès 1999. *El hombre...* en su historia de la muerte en Occidente se vale en gran medida de fuentes literarias, de grandes y pequeñas obras, para reconstruir los cambios en la mentalidad acerca de la muerte. Ver también: FERRATER MORA, José. 1988. *El ser y la muerte*. Madrid: Alianza editorial y TOYNBEE, Arnold y otros. 1971. *El hombre frente a la muerte*. Buenos Aires: Emecé editores.

¹² CIPOLLETTI, M. S. y LANGDON, E. J. (Coordinadores). 1992. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

¹³ Esto fue en el 47º Congreso Internacional de Americanistas (New Orleans, 1991). Los trabajos fueron publicados en 1992. Algunos de los títulos y los autores de las ponencias son las siguientes: Pablo G. Wright, *La política de la muerte. Discurso shamánico y evangélico de los Toba*, Argentina; Lydia Nakashima Degarro, *Sueños de muerte y de transformación de los Mapuche de Chile*; Clarice Novaes da Mora, *La oscuridad y el mar. Comienzo y fin de los Guarní*; Regina Polo Muller, *Muertos y seres sobrenaturales. Separación y convivencia. Principios cosmológicos en la concepción asurini de la muerte*; Jean Pierre Chaumeil, *La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía*; Michel Perrin, *Tradición, muerte y memoria entre los huicholes*; Jesús Ruvalcaba Mercado, *La fiesta y las flores de los muertos en La Huasteca*.

¹⁴ Cipolletti, M. S. y Langdon, E. J. 1992: *La muerte ...* pág. 4.

¹⁵ PAZ, Octavio. 1992. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, pág. 48.

¹⁶ Chevalier, Francois 1983. "La religión popular iberoamericana" en *América latina, de la independencia a nuestros días*. Barcelona: Editorial Labor, S.A.

¹⁷ Es difícil precisar qué significa etnohistoria para este autor, de cualquier modo creemos que se refiere a la investigación histórica que hace hincapié

en la evolución de aspectos culturales de la sociedad latinoamericana, los procesos de transculturación y de contacto implícitos en éstos.

- ¹⁸ “Alrededor de 1968, la muerte se convirtió en tema de punta de la ‘nueva historia’ francesa, con Pierre Chaunu, François Lebrun y Michel Vovelle. Esta ‘nueva historia de la muerte’, como la llamó Emmanuel Le Roy Ladurie... adoptó un punto de vista antropológico. Anteriormente, los historiadores habían estudiado la muerte por el lado demográfico y con métodos cuantitativistas (con Chaunu a la cabeza). Poco después se convertía en objeto de un nuevo campo de investigación: la historia de las epidemias y de la mortalidad, campo que derivaba hacia la historia de los procesos ecológicos. La importancia que se dio a las epidemias vino a revolucionar nuestra comprensión de aquel encuentro de dos mundos que surgió de la conquista española de América, así como de la formación de la ciudad occidental moderna entre los siglos XVII y XVIII.” PEROTIN-DUMON, Anne. 1998. “Isabel Cruz, La Muerte. Transfiguración de la Vida” en *Historia*. Santiago: Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile. En http://scielo-estconicyd.scielo.php?script=sci_isetoc&pid=719420000033&lng=es&nrm=iso recuperado el 30/03/2005

- ¹⁹ Un trabajo que podemos considerar etnohistórico, elaborado por el antropólogo mexicano Hugo Nutini (NUTINI, HUGO G. 1988. “Pre-hispanic component of the syncretic cult of the Dead in Mesoamérica” en *Ethnology an international journal of cultural and social anthropology*. Pittsburgh: Department of Anthropology, The University of Pittsburgh, enero, Vol. XXVII, N° 1, pp. 57-78), estudia el componente sincrético del culto a los muertos en Mesoamérica y muestra la importancia que se le otorgaba a éste en la vida religiosa, en la teología y la cosmología de los náhuatl de México. Por su lado, Hans Van den Berg 1979. “El cargo de las ánimas. Mortuary rituals and the cargo system in highland Perú” en *Anthropological Quarterly*, Washington D.C.: The Catholic University of América, The department of Anthropology, Vol. 51, N° 2, abril, pp. 129-136, estudia la celebración del día de difuntos entre los campesinos aimaras del altiplano boliviano y propone que sus fiestas agrícolas se reestructuraron con la “fiesta” católica de los difuntos, señalando la importancia social y el intercambio constante entre las “almas” de los difuntos con la comunidad de los vivos. Otro trabajo, es el de Castillo, Alma y Torres, Juan (1995. “La transformación epistémica de los sujetos:

del no creer al creer. Análisis semiótico de relatos sobre el culto a los muertos en Mízquic” en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. N° 11, 12, enero-diciembre, pp. 171-197) quienes aplican una metodología semiótica a los relatos sobre los muertos en el pueblo mexicano de Mízquic, develando en el discurso la importancia de los muertos para los campesinos contemporáneos de origen náhuatl. Hay que hacer notar que estos tres trabajos se han hecho en regiones donde la influencia indígena, hasta hoy en día, es muy acentuada. Existen otras investigaciones desarrolladas principalmente en ámbitos urbanos contemporáneos, como la de Rodrigues Brandao (1988. El banquete de los brujos (Relaciones sociales y simbólicas en la práctica del curanderismo en Brasil)” en *Mito y ritual en América*. Madrid: Alhambra; 1993. “El alma del otro. La ética de las relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil” en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. 3. *La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI editores. Tomo III), quien investiga, desde una perspectiva antropológica, las normas por las cuales se rigen las relaciones entre los vivos y los muertos en cinco sistemas religiosos brasileños (umbanda, candomblé, catolicismo rural, protestantismo pentecostal y el espiritismo), estudiando como categorizan los espíritus, el destino que las personas después de muertas siguen y el “código del alma” que cada uno de estos sistemas establece. Mucho de lo propuesto por este autor para el Brasil corresponde claramente con la realidad venezolana y de otras zonas de América Latina. Muestra la complejidad y heterogeneidad de las creencias y prácticas de la muerte y el juego que se establece entre sistemas que compiten y se complementan entre sí, donde además el individuo tiene un papel activo al participar de forma paralela en estos cultos. Eduardo Espinosa (1996. “En compañía de los espíritus” en *Alteridades* México: Universidad Autónoma Metropolitana, Año 6, N° 12, pp. 77-97) en un artículo publicado en la Revista *Alteridades*, hace una descripción del proceso que las religiones africanas siguieron en Cuba comenzando desde su arribo en épocas de la colonia hasta el presente. La supervivencia sincrética y la práctica de hoy en día, señala Espinosa, muestra el vigor y la extensión fuera de sus raíces en la sociedad cubana. Este autor considera, como algo reciente, la importancia que se le otorga a los espíritus de los muertos y los

antepasados en la santería cubana, lo cual de alguna manera muestra un desarrollo reciente y un papel que los muertos no tenían dentro de esta religión. El libro de Godoy, Cristina y Hourcade, Eduardo (1993. *La muerte en la cultura. Ensayos históricos*. Rosario-Argentina: UNR Editora, Universidad Nacional de Rosario (Argentina), producto de un seminario en la Universidad de Rosario (Argentina), reúne varios trabajos en la línea de la historia de las mentalidades. Aunque colectivo, el libro posee su unidad, el hilo que los une es el tema de la muerte y el enfoque de las mentalidades como categoría que propone el acento del estudio histórico en las marginalidad de las fuentes, de los testimonios, la búsqueda de la historia en aquellos ámbitos donde la sociedad histórica estudiada debe sus rasgos más difíciles de aprehender, sus aspectos más inconscientes, donde mejor se observa sus contradicciones y permanencias. Siendo historiadores, el interés de Godoy y Hourcade (1993) se vuelca hacia la cultura, de allí el nombre de la obra. Enfocan sus miradas al fenómeno de la muerte y a las distintas formas y expresiones que esta tiene en la cultura argentina. El historiador hace de etnógrafo y etnólogo, pero también se sirve de la iconografía para estudiar el famoso cementerio de La Recoleta. También se reconstruye el suicidio de un hombre público y su impacto en la colectividad. Se explora además la relación entre la locura y la muerte, dos ámbitos marginales en los estudios históricos. El intento de adentrarse al tema de la muerte lleva a estos investigadores a recurrir a fuentes no usuales y a mirar el tema desde perspectivas historiográficas tradicionales. Entre otros trabajos, podemos brevemente mencionar el de San Félix Álvaro (1993 “Testamentos y mortuorias registradas en el Asiento de San Luis de Otavalo en los siglos XVI y XVII” en *Sarance*. Otavalo-Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, Centro de Investigaciones. N° 18, Octubre, pp. 145-199) quien elabora un trabajo histórico en San Luis de Otavalo (Ecuador), siguiendo una tradición historiográfica europea de explorar los testamentos acerca de la muerte. Nina Friedemann (1994. “Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores” en *América Negra*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Diciembre, N° 8), por su parte, lleva a cabo una interesante investigación acerca de la concepción de la muerte en un pueblo colombiano de la costa, de origen cimarrón. Gussinyer, Jordi (1995. “La muerte en la literatura precolombina de

Mesoamérica” en *Boletín Americanista*. Madrid. Año XXXV, 1995, N° 45, pp. 121-175) en cambio basándose en distintas fuentes se propone plantear la complejidad de las ideas, nociones y prácticas acerca de la muerte en Mesoamérica, sirviéndose de fuentes y metodologías disponibles, como por ejemplo nociones y conceptos arquitectónicos. No es esta una revisión exhaustiva ni detallada, es una exploración para plantear algunos de los temas que mayor presencia, o si se quiere importancia, tienen en Venezuela y Latinoamérica sobre la muerte y los muertos (Ver además, al final de este artículo, una muestra de los textos que existe en Internet sobre la muerte).

- ²⁰ No tratamos aquí este tema porque ya lo hemos hecho en otras publicaciones (Franco Graterol, Francisco 2000 *El culto a los muertos milagrosos en Mérida: Estudio Etnohistórico y Etnológico*, Tesis de Maestría en Etnología, Mención Etnohistoria (Mimeografiada), Mérida, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Mérida; 2001. *El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio Etnohistórico y Etnológico* en *Boletín Antropológico*. Mérida: Centro de Investigaciones Etnológicas, Universidad de Los Andes, N° 52, Mayo-Agosto, pp. 107-144). La aparición de muertos milagrosos no es un fenómeno puramente contemporáneo ni urbano. En distintos contextos históricos podemos encontrar numerosos muertos que han recibido un culto parecido al que hemos estudiado en Venezuela. Argentina cuenta con una cantidad importante de muertos milagrosos que han sido registrados y estudiados en distintas publicaciones (Coluccio , Félix 2001. *Devociones populares. Argentinas y americanas*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, tercera edición; Dri, Rubén 2003. *Símbolos religiosos y fetiches religiosos. En la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Universidad de Buenos Aires; revisar la página Web www.naya.org.ar “Ciudad Virtual de Antropología y Arqueología” que ofrece un CD titulado “Almas milagrosas, santos populares y otras devociones”). Evita Perón es en este país es una muerta milagrosa. El Ché Guevara, otro mito más universal, en la Higuera (Bolivia), lugar donde murió, cumple favores y milagros a los campesinos de esa región. En México se ha estudiado la formación de santos para el período colonial, los cuales cuentan con una hagiografía muy interesante (Rubial García, Antonio 1999. *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica; Ragón, Pierre 2000.

“Sebastián de Aparicio: un santo mediterráneo en el altiplano mexicano” en *Estudios de Historia Novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 23, N° 23, pp. 18-45). En el presente es muy venerado Juan Soldado quien ayuda a los inmigrantes ilegales a pasar sin ser descubiertos la frontera de EEUU (Solange, Alberro y otros. 2000. *Retablos y exvotos*. México: Museo Franz Mayer, Artes de México (Colección Uso y estilo, N° 8). En Perú la figura de Santa Rosa de Lima reconocida oficialmente por la Iglesia católica en el siglo XVII ha hecho sombra a otros muertos venerados. La figura de San Martín de Porres fue un muerto milagroso y fue reconocido como santo apenas en el siglo XX (Rodríguez Creso, Pedro 1964. *Santa Rosa de Lima. San Martín de Porres*. Lima: Editorial Universitaria (Col. Biblioteca Hombres del Perú; Hansen, Leonardo 1984. “El doloroso éxtasis” en Rodríguez Monegal, Emir (Editor). *Noticias secretas y públicas de América*. Barcelona-España: Tusquets Editores y Circulo de Lectores; Millar Carvacho, Rene 2003. “Rosa de Santa María (1586-1617). Génesis de su santidad y primera hagiografía” en *Historia*, Santiago de Chile: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. Vol. 36, pp. 255-273; Araya Espinosa, Alejandra 2004. “De espirituales a históricas: Las beatas del siglo XVIII en la Peripetia España” en *Historia*, Santiago de Chile: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile. N° 37, Vol. I, enero-junio, pp. 5-32). En Colombia Pedro Claver llegar a ser santo oficial en el siglo XIX (Picón Salas, Mariano 1954. *Pedro Claver. El santo de los Esclavos*. México: Aguilar, Ediciones Sección Venezolana, Caracas) en una región donde seguramente proliferan el culto a los muertos milagrosos.

- ²¹ Con Ariès P. (1999. . *El hombre ante la muerte...*) resumimos de manera básica la concepción de la muerte y la escatología cristiana en las siguientes ideas: 1º) *la vida como paso*: la vida del hombre es una mortificación que comienza con el nacimiento y acaba con la muerte; 2º) *juicio final*: la idea de que el hombre luego de su muerte será sometido por dios a un juicio moral, ya sea individual, al final de la vida, o colectivo, ‘al final de los tiempos’, cuando Jesucristo regrese a la tierra por segunda vez (Apocalipsis), lo cual dependerá de si su vida siguió el modelo de vida cristiana señalada por la Iglesia; 3º) *inmortalidad en la reencarnación*: como religión de salvación, hace hincapié en que aquellos hombres que pasen con bien el juicio final, serán los escogidos, lograrán

- la encarnación y la redención en Cristo (p. 87).
- ²² THOMAS, Louis Vincent 1993... Pág. 369.
- ²³ ARIÈS, Philippe. 1999.
- ²⁴ THOMAS, Louis Vicent 1993. *Antropología de la muerte...* Pág. 370
- ²⁵ Ariès P. 1999. *El hombre...* pág. 138
- ²⁶ Existe una extensa bibliohemerografía sobre el día de los muertos y la muerte en México. Ver la extensa bibliografía que recopiló la Biblioteca Juan Rulfo, adscrita a la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en México. Su dirección web: http://cdi.gob.mx/difusion/diamuertos/bilbio_muertos.pdf.
- ²⁷ NUTINI, HUGO G. 1988. "Pre-hispanic component of the syncretic cult of the Dead in Mesoamérica" en *Etnhology an international journal of cultural and social anthropology*. Pittsburgh: Department of Anthropology, The University of Pittsburgh, enero, Vol. XXVII, N° 1, pp. 57-78.
- ²⁸ *Idem*. Pág. 60.
- ²⁹ Hugo Nutini (1988. *Pre-hispanic...*) dice al respecto: "...la razón principal de por qué yo pienso que los pueblos de Mesoamérica en general, y estos del centro de México en particular, no tuvieron un sistema de adoración de ancestros ("ancestors wordship") es que Sahagún describe el culto de los muertos no tanto como un complejo separado sino como una parte del ciclo ceremonial y ritual anual. Igualmente, yo concuerdo con Carrasco (c.p.), quien piensa que los pueblos náhuatl de México Central no tienen adoración a los ancestros porque ellos carecen de linajes (y descendencia unilineal)...". (p. 61).
- ³⁰ Van den BERG, Hans. 1979. "El cargo de las ánimas. Mortuary rituals and the cargo system in highland Perú" en *Anthropological Quartely*, Washington D.C.: The Catolic University of América, The department of Antropology, Vol. 51, N° 2, abril, pp. 129-136.
- ³¹ *Idem*. Pág. 55
- ³² *Ibiden*. Pág. 57
- ³³ En Internet se pueden conseguir numerosas páginas Web que publicitan esta festividad. En muchas escuelas norteamericanas es frecuente su celebración como actividad didáctica para conocer la cultura mexicana y latinoamericana. La doble influencia entre el Halloween y el día de difuntos es producto de la frontera entre estos dos países.

³⁴ Chevalier, F. *La religión...*

³⁵ CASTILLO ROJAS, Alma Y. y TORRES ROMO, Juan J. 1995. “La transformación epistémica de los sujetos: del no creer al creer. Análisis semiótico de relatos sobre el culto a los muertos en Mízquic” en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Nº 11, 12, enero-diciembre, pp. 171-197.; Nutini, H. *Pre-hispanic...*

³⁶ “Esta sensibilidad a la noción y a las manifestaciones de la justicia data realmente de la segunda Edad Media, y pervivirá en el Antiguo Régimen. La vida humana aparece como un largo proceso, en el que cada acción es sancionada por un acto de justicia, o, cuando menos, por gentes de justicia. La institución pública misma es concebida sobre el modelo de esas cortes de justicia, y cada comunidad de oficiales de policía, de las finanzas, está organizada como un tribunal con un presidente, unos consejeros, un procurados y un escribano.” (Ariès P. 1999. *El hombre...*92).

³⁷ (Ariès P. 1999: *El hombre...* pág. 96)

³⁸ *Idem*. Pág. 133.

³⁹ LORENZO PINAR, Francisco Javier. 1991. *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca Pág. 88)

⁴⁰ Max Weber (1979. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Quinta edición. Barcelona: Ediciones Península) sostiene que el protestantismo ascético al proponer el abandono de una salvación eclesiástico-sacramental, eliminaba todas las posibilidades mágicas de intervención para ese fin; “...El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental...” (p. 124). Otros cristianos de la época con argumentos tempranamente ilustrados acentuaban la idea de que el intercambio entre muertos y vivos era una necedad, era simple idolatría. Erasmo de Rotterdam (1992. *Elogio a la locura*. Barcelona: Editorial Planeta), por ejemplo, en su *Elogio a la locura* [1511], opinaba de manera parecida a los protestantes, pero consideraba simples tonterías o delirios el interés de la gente vulgar por la intercesión de los santos en sus vidas, lo cual

podía extenderse para el culto de las ánimas del purgatorio; de igual manera estimaba que la excesiva preocupación por los rituales fúnebres era una tontería, como "...los que disponen en vida sus funerales y establecen con toda minuciosidad cómo han de ser y quienes oficiantes deben intervenir en ellos, y cuántas loas y plañideras y músicos y cantores tomarán parte en los solemnes actos que se celebren. Diríase de estos tales que van a poder presenciar el espectáculo de su entierro o que se les va a indultar por ello de la muerte..." (p. 71).

⁴¹ LORENZO PINAR, Francisco Javier. 1991. *Muerte y ritual...* pág. 91.

⁴² Perteneció a una familia de cierto nivel económico, como oficio escogió ser cura pero sin llevar realmente una vida acorde con el hábito; era parrandero, tuvo muchas mujeres, unos cuantos hijos y no se cuidó de mantener en secreto sus andanzas. Ya a cierta edad, se arrepintió de su vida de pecador y decidió cambiarla drásticamente sometiéndose a duras disciplinas ascéticas, muchas de las cuales hizo de manera pública para mejor expiar su culpa. El martirio al cual se sometió fue extremo y en algunos casos tuvo problemas con el obispo de su jurisdicción. La Iglesia del pueblo de Mendoza, donde vivió la mayor parte de sus años, fue construida por él. Hoy todavía se puede visitar y observar la estatua que preside su frente, donde el pueblo mendocino en los años cuarenta le hizo un homenaje y reconocimiento (ver Castro Enrique María. 1988 [1884]. "Vida de un cura santo". [Primera Edición. Imprenta del Dr. Espinal e hijos. Caracas] en *El patriota y el Santo. Padre Rosario*. (Edición Personal de Josefa María Quintero), Imprenta Nacional y Gaceta Oficial. González Rivas Ángel. 1993. *Crónicas y cuentos trujillanos*. Valera: Edición personal, pp.32-38).

⁴³ "Como esta devoción del Padre a las almas del Purgatorio se divulgó en el pueblo, ocurrían muchos a pedirle responsos por sus deudos difuntos, los cuales rezaba él a millares sin interesar ni un centavo. Algunas personas le hacían el encargo especial de que en sus oraciones rogase por tal alma deuda suya; y le hacían este encargo ora por el natural deseo de que aquella alma recibiese muchos sufragios de un sacerdote tan santo, ora porque el conocimiento de la vida de su finado pariente les hacía temer que costase mucho su salida del purgatorio. El Padre entonces tomaba a pechos el rogar por aquella alma con especialidad, y después de algún tiempo tenía la complacencia de participar a sus

parientes, que estaba ya gozando de Dios; otras veces guardaba silencio y nunca jamás volvía a hablar sobre el encargo que se le había hecho. ¡Silencio pavoroso! ¿No lo guardaría, porque Dios le había manifestado que no se empeñase por aquella alma que estaba perdida para siempre? Parece probable ser esta la causa de aquel silencio...” (Castro, E. 1988: Vida de.... Pág. 64).

- ⁴³ Según Lorenzo Pinar (1991. *Muerte y ritual...*), para España (1500-1880), “...Los contactos perceptibles que mantenidos por las almas de los difuntos con los vivos parecían escasos. Los tratadistas afirmaban que sus apariciones deberían ir subordinadas al consentimiento divino y el aspecto de los seres espirituales por lo general no daba pena ni espanto sino consuelo y ánimo. Estas visiones fueron utilizadas por los escritores religiosos para justificar ciertas creencias, caso de los *exempla* que avalaban la existencia del purgatorio; o para inducir a las personas al arrepentimiento al mostrar el estado de condenación en que se encontraban.” (p. 83).

- ⁴⁴ MARTÍN, Gustavo. 1983. *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela.

- ⁴⁵ *Idem*. Pág. 66

- ⁴⁶ Estas estampas tiene la imagen del santo, virgen o muerto milagroso por un lado y al reverso una oración.

- ⁴⁷ Especie de breviario que contiene varias oraciones y sobretodo el Rosario que se usa en los novenarios o velorios. Durante estos rituales se entrega estos impresos que llevan la foto del difunto como un recordatorio de la persona fallecida.

- ⁴⁸ “...por su intercesión se puede orar y alcanzar muchos beneficios de lo Alto palpables en grandes milagros obtenidos mediante su invocación sin alterar en nada la fe católica instituida por Jesucristo y legada por nuestros mayores...” (Novena del Ánima Sola, p. 1).

- ⁴⁹ En muchas recopilaciones folklóricas, costumbristas y en algunos libros donde se intenta recoger la tradición histórica de algunos pueblos o ciudades se incluye invariablemente cuentos de aparecidos. Ver *El muerto sin cabeza* en González Rivas, Ángel.(1993.*Crónicas y cuentos trujillanos*. Valera: Edición personal, pp.32-38); Cardona, Miguel (1964. *Temas de folklore venezolano*. Caracas: Ediciones del Ministerio de

Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes pag. 406); Franco, Mercedes. (1996. *¡Vuelven los fantasmas!* Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana), Febres Cordero, Tulio (1931, *Archivo de Historia y Variedades*. Tomo II. Caracas: Parra León Hermanos Editores), Sánchez, Cristóbal (1988. *La vida es una historia*. Mérida: Gobernación del Estado Mérida, , pág. 88), Franco Graterol (1996. Los jeroglíficos de Rafael Salas: ¿Insignias aristocráticas o símbolos masónicos? (Mérida, 1826)” en *Presente y Pasado (Revista de Historia)*. Mérida: Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Año I, N° 2, julio-diciembre, pp. 87-109, pág. 94).

- ⁵⁰ En Francia existe la “superstición” según la cual “...en las casas recién construidas, uno de los habitantes ha de morir en el transcurso del año siguiente. ¿Necesita la casa un *ghost* protector, un Lar, o más bien el sacrificio humano necesario a la nueva construcción? Posiblemente se trate de ambas necesidades confundidas, mezcladas.” (Morin 1994:153). Según Eliade, Mircea (1985. *El mito del eterno retorno*. Sexta edición. Barcelona: Alianza Editorial) “...El sacrificio que se ejecuta cuando se edifica una casa (una iglesia, un puente, etc.) no es sino la imitación en el plano humano del sacrificio primordial celebrado *in illo tempore* para dar nacimiento al mundo...” (p. 36).

- ⁵¹ THOMAS, L. V. 1991 *Antropología...* Pág. . 346

- ⁵² FREUD, Sigmund. 1996. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza editorial, pág. 346

- ⁵³ Freud, S. (Citado en FRANZ, Marie-Louise Von. 1995. *Sobre los sueños y la muerte*. Segunda edición. Barcelona: Editorial Kairós pág. 9).

- ⁵⁴ BAUDRILLARD, Jean. 1992. *El intercambio simbólico y la muerte*. Segunda Edición. Caracas: Monte Ávila editores. Pág. 192.

- ⁵⁵ Atavismo decimonónico, producto de las doctrinas liberales y positivistas que consideraban las vías de comunicación indispensables y necesarias para conseguir el tan ansiado progreso.

- ⁵⁶ RODRIGUEZ ORTIZ, Oscar. 1994. Prólogo. “Morir en Caracas” en Landaeta Rosales, Manuel. *Los cementerios de Caracas*. Caracas: Fundarte, Alcaldía de Caracas. Pág. 8.

- ⁵⁷ En los Andes destaca el cuidado —lo cual se puede observar fácilmente— en que se mantienen las capillas apostadas en las carreteras andinas del Táchira, sobre todo alrededor de La Grita, El Cobre y hacia San Cristóbal.

- ⁵⁸ En el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (1992) podemos conseguir las siguientes acepciones de la palabra capilla que

nos remiten a los muertos y a su culto: "...Edificio contiguo de una iglesia o parte integrante de ella, con altar y advocación particular... Oratorio privado... *Ardiente*: La de la Iglesia en que se levanta el túmulo y se celebran honras solemnes por algún difunto. Se llama ardiente por estar alumbrada por muchas luces. Oratorio fúnebre provisional donde se celebran las primeras exequias por una persona, en la misma casa en que ha fallecido [esta acepción pareciera que se relaciona con las llamadas 'tumbas' de los Andes]... Cámara donde se vela un cadáver o se le tributan honras..." Como vemos no aparece una acepción que la relacione con las "tumbas" de carreteras.

⁵⁹ Ariés, *Op.cit.* pág. 445

⁶⁰ El único estudio que conocemos es el de Landaeta Rosales: *Los cementerios de Caracas*, de 1906, muy limitado en este sentido, no obstante ofrece escuetos datos que señalan ciertos cambios y tendencias en lo que respecta a los cementerios. Ver el trabajo de Andrea Jáuregui, *Imágenes de la muerte en Buenos Aires* (en Godoy, C. y Hourcade, E. 1993. *La muerte en la...*) donde hace un estudio icnográfico e histórico del cementerio de La Recoleta.

⁶¹ LANDAETA ROSALES, Manuel. 1994. pág. 22

⁶² Esto lo refiere Mariano Picón Salas en el capítulo titulado "Procesión de ataúdes" de su novela *Viaje al amanecer* (1943. en *Viaje al amanecer*. México: Selecciones Hispanoamericanas, pp. 79-80.) y se observa en un plano de la ciudad de Mérida elaborado en 1856, donde se señala el nombre de la calle "La Igualdad". Este plano fue levantado por orden de la Diputación Provincial en marzo de 1856; el levantamiento fue encargado a F. Méndez (Edición facsimilar, 1994, Imprenta de Mérida, Compañía Anónima INMECA). Curiosamente no está señalado el cementerio de El Espejo.

⁶³ LORENZO PINAR, Francisco Javier. 1991. *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. pág. 65

⁶⁴ Según Huizinga, Johan (1984. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial): "La figura misma de la muerte era conocida hacía siglos en más de una forma dentro de su representación plástica y literaria: como caballero apocalíptico galopando sobre un montón de hombres yacentes en el suelo, como Megara con alas de murciélago

que se precipita, así en el *Campo Santo* de Pisa, como un esqueleto con una guadaña o con una flecha y un arco, marchando en un carro tirado por bueyes, y finalmente, cabalgando sobre un buey o sobre una vaca”... (p. 203).

⁶⁵ Para Ariès P. (1999. *El hombre...*) la “tumba-capilla” del cementerio francés además de ser un monumento conmemorativo que perpetuaba el recuerdo del muerto, se convirtió en “...un lugar de visita y de peregrinación, organizado para la plegaria y la meditación, con algo donde sentarse o al menos arrodillarse...” (p. 445). Los primeros monumentos funerarios del siglo XIX se inspiraron tanto en la Antigüedad como en el neoclasicismo: estelas con urnas, pirámides, obeliscos, columnas completas o partidas, y también pseudo-sarcófagos; el arte funerario de este siglo es muy diverso “...siente repugnancia por las convenciones masivas de la costumbre, que por el contrario la Edad Media y los tiempos modernos habían aceptado...” (Ariès P. 1999 *Idem*. 445). Según este autor la tumba-capilla va a ser sustituida por la estatua de retratos que a su vez, en el siglo XX, será reemplazada por las fotos de los difuntos.

⁶⁶ Ver FRANCO Graterol, Francisco 2000. *El culto a los muertos milagrosos en Mérida: Estudio Etnohistórico y Etnológico*, Tesis de Maestría en Etnología, Mención Etnohistoria (Mimeografiada), Mérida, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Mérida.

⁶⁷ Baudrillard, J. 1992. *El intercambio...* Pág. 190

⁶⁸ Habría que hacer, por supuesto, un trabajo más extenso donde se pudiese observar más detenidamente la relación entre familiares y capillas de carretera.

ARTÍCULOS SOBRE LA MUERTE EN AMÉRICA LATINA EN INTERNET

BAUZÁ, Hugo F. 2000. “El matadero: estampa de un sacrificio ritual” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima-Hanover: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, Dartmouth Collage. Año XXV, N° 51, pp. 191-198. En <http://www.dartmouth.edu/~rcll/rcll51.htm> recuperado el 05/10/2005.

BUSTOS, Adriana Corral y VÁZQUEZ SALGUERO, David. 2001. “El cementerio

del Saucito en San Luis Potosí y sus monumentos a finales del siglo XIX” en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/default.htm> recuperado el 12/03/2004.

CABRERA, Araceli Colin. 2001. “Duelo por angelitos en Malinalco (Rito de Duelo y duelo subjetivo)” en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En http://www.ipsonet.org/congress/5/papers_pdf/acc16.pdf recuperado el 11/03/2004 recuperado el 12/03/2004.

GARCÍA, Analía S. 2000. “La muerte: incidencia de la religiosidad en la sociedad correntina de principios del siglo XVIII” en *Comunicaciones Científicas y Tecnológica*. Resistencia-Chaco-Argentina: Universidad Nacional del Nordeste. En <http://www1.unne.edu.ar/cyt/2000/cyt.htm> recuperado el 02/04/2005.

_____. “El ritual de la muerte en Corrientes. Cortejos y enterramientos. Siglo XVIII” en *Comunicaciones Científicas y Tecnológica*. Resistencia-Chaco-Argentina: Universidad Nacional del Nordeste. En <http://www1.unne.edu.ar/cyt/2003/comunicaciones/cyt.htm> recuperado el 01/04/2005.

GRAULICH, Michel. 2003. “El sacrificio humano en Mesoamérica” en *Arqueología mexicana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Septiembre-Octubre, Vol. XI, número 63, pp. 16-21. En <http://www.arqueomex.com/S8N3ArtLineaEsp.html> recuperado el 05/10/2005.

HUMBERTO RUZ, Mario. 2001. “Una muerte auxiliada. Cofradías y hermandades en el mundo maya colonial” en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/default.htm> recuperado el 12/03/2004.

IBARRA GARCÍA, Laura. 2001. “Los sacrificios humanos. Una explicación desde la teoría histórico-genética” en *Estudios de Cultura Nahuatl*.

México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Vol. 32. En http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/cultura_nahuatl32.html recuperado el 05/10/2005.

PEINADO RODRÍGUEZ, Matilde. 2005. “Muerte y sociedad en el siglo XIX” en *Revista de Antropología Experimental*. Jaén: Universidad de Jaén, N° 5. En <http://www.ujaen.es/huesped/rae/indice2005.htm> recuperado el 12/04/2005.

RAMÍREZ SEVILLA, Luis. 2001. “La vida fugaz de la fotografía mortuoria: notas sobre su surgimiento y desaparición” en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/default.htm> recuperado el 12/03/2004.

RODRÍGUEZ RIOBOO, F. 1998. “La vejez y la muerte” en *Anales de psicología*. Madrid: Universidad Complutense. Vol. 14, N° 1, pp. 127-135. En http://www.um.es/analesps/v14/v14_1e.htm recuperado el 12/03/2004.

RUIZ GUADALAJARA, Juan Carlos. 2001. “El cuerpo, la muerte y lo sagrado en la Nueva España del siglo XVII: Un caso inconcluso en Pátzcuaro, 1631” en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/default.htm> recuperado el 12/03/2004.

STUART, David. 2003. “La Ideología del Sacrificio entre los Mayas” en *Arqueología mexicana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Septiembre-Octubre, Vol. XI, N° 63, pp. 124-29. En <http://www.arqueomex.com/S8N3ArtLineaEsp.html> recuperado el 05/10/2005.

VILCHES SEGUEL, Liliana. 2000. “Concepciones, Creencias y Sentimientos Acerca de la Muerte en Adultos Mayores de Nivel Educativo Superior” en *Revista de Psicología*. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Volumen IX. En <http://www.vilchesseguel.cl/>

csociales.uchile.cl/publicaciones/psicologia/index.html recuperado el 11/03/2004

WILL DE CHAPARRO, Martina E. 2001. "De cuerpo a cadáver: el tratamiento de los difuntos en Nuevo México en los siglos XVIII y XIX" en *Relaciones. Estudio de historia y sociedad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán. N° 94, Volumen XXIV. En <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/default.htm> recuperado el 12/03/2004.