

El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana

STANLEY BRANDES*

El Día de Muertos mexicano es una versión de las fiestas católicas de Todos los Santos y de Ánimas. Este ensayo analiza cómo ha sido examinada esta festividad, dentro y fuera de México, como un legado mesoamericano único y, por ende, un símbolo de la nación misma. El turismo y las relaciones internacionales han sido responsables de este fenómeno. La reciente difusión del Halloween en México ha desencadenado una competencia simbólica en la que éste se ha asociado con Estados Unidos y el Día de Muertos con México. La presencia de símbolos del Halloween en México se ha interpretado como un síntoma de la agresión imperialista estadounidense.

Como ha demostrado David Kertzer, el ritual, religioso o no, es “un medio importante de estructurar nuestras percepciones políticas y de interpretar nuestras experiencias de ciertas formas” (Kertzer, 1988: 85). Los “símbolos empleados” en los rituales, dice, “sugieren una interpretación particular de lo que se observa” (1988: 85). En México, el Día de Muertos, que se celebra de manera ininterrumpida desde tiempos coloniales, es a primera vista un evento ostensiblemente apolítico, una ocasión comunal en la que las familias honran a sus parientes fallecidos. Empero, esta festividad ha asumido recientemente un tinte cada vez más político, que enlaza la celebración a México mismo y a la identidad nacional mexicana. El Día de Muertos ha contribuido a crear una interpretación del mundo en la que México es único, culturalmente delimitado y, sobre todo, diferente de las dos potencias que lo han dominado a lo largo de su historia: España y Estados Unidos. De especial importancia ha sido, pues, la reacción mexicana al *Halloween*. Dicha festividad y el Día de Muertos, con obvios orígenes históricos comunes, han llegado a

simbolizar tradiciones nacionalmente discretas. La veloz penetración en México de los símbolos del *Halloween* hace que afloren los sentimientos nacionalistas mexicanos, encarnados en campañas para defender al país del imperialismo cultural estadounidense.

Este ensayo explora el Día de Muertos como un hecho político que expresa, entre otras cosas, la complejidad de la relación entre México y Estados Unidos. Asimismo, adopta un punto de vista fenomenológico de la tradición en tanto que, en palabras de Handler y Linnekin, “un modelo del pasado... inseparable de la interpretación de la tradición en el presente” (1984: 276). Linnekin, en efecto, señaló con tino que “la tradición es un modelo consciente de modos de vida pasados que la gente emplea para construir sus identidades” (1983: 241).

Antes de empezar, es necesario definir exactamente qué es el Día de Muertos. Es un término específicamente mexicano que se refiere a la versión mexicana de dos festividades católicas, panromanas: el día de Todos los Santos y el de las Ánimas, celebrados respectivamente el 1 y el 2 de noviembre. En sentido

* Profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley.

estricto, ambos días, llamados también Día de los muertos o Día de los Fieles Difuntos, normalmente acaecen el 2 de noviembre. Únicamente cuando cae en domingo la festividad se celebra el día 3. El Día de Muertos abarca una gama tal de actividades interrelacionadas que en el habla coloquial ha llegado a denotar no solamente al 2 de noviembre, sino también, más comúnmente, a todo el periodo que se inicia el 31 de octubre y acaba el 2 de noviembre. En realidad, constituye una secuencia de días por lo cual ocasionalmente se habla de “Días de Muertos” o “Días de los Muertos”.

Adviértase que, a despecho del modo tan complejo en que se celebra el Día de Muertos, la Iglesia católica exige tan sólo la convocatoria de misas especiales el 1 de noviembre en honor de todos los santos y el 2 de noviembre por las almas en el Purgatorio. Estas misas, que se remontan al siglo XI (Cornides, 1967: 319; Smith, 1967: 318), ganaron importancia en el calendario litúrgico (ocupa un sitio casi equivalente a la Navidad y a la Pascua) para el siglo XIV (Gaillard, 1950: 927-932). En la actualidad, la Iglesia obliga a los párrocos a officiar una misa especial el 1 de noviembre y otra al día siguiente, aun cuando lo común sean tres misas el 2 de noviembre: una en recuerdo de las almas fenecidas, la segunda en pro de una causa que el papa anuncia cada año, así como la tercera para una causa cara para el párroco. Éstas constituyen la única parte oficial de los días de Todos los Santos y de las Ánimas a lo largo del mundo católico, del cual forma parte México.

Irónicamente, la mayoría de los observadores coinciden en que en México la misa es la parte menos descollante de la festividad (Brandes, 1981). A fines de octubre, una multitud de visitantes extranjeros llegan a este país con el fin de atestiguar ritos coloridos —que algunos calificarían de carnavalescos— así como de festivales artísticos. Panes decorados, figuras de papel y juguetes de plástico —la mayoría de los cuales se mofan de la muerte— se exhiben dondequiera. Calaveras, esqueletos y ataúdes de azúcar sugieren un enfrentamiento macabro e irreverente con la mortalidad. Del 31 de octubre al 2 de noviembre, los mexicanos preparan, decoran y velan las tumbas de sus parientes. Desde los sepulcros más elaborados hasta las fosas comunes se adornan con arreglos de flores, velas y alimentos en honor de los difuntos. La mayoría de las actividades y ofrendas artísticas ligadas a esta festividad —ofrendas de comida, la vigilia en el cementerio, los altares y demás— son manifestaciones populares completamente desligadas de los requerimientos litúrgicos. Su origen ha sido discutido tanto por eruditos como por la gente común. Lo que queda claro a los

mexicanos, a los extranjeros y a los descendientes de los primeros, es que ha llegado a simbolizar a México y a la mexicanidad. Representa un símbolo clave de la identidad nacional.

No es un tema fácil de discutir. Desde hace mucho ha sido objeto de largas polémicas y de apasionados debates filosóficos e históricos. Las reflexiones académicas y literarias acerca del carácter nacional mexicano incluyen los retratos profundos e influyentes de Samuel Ramos (1962), Octavio Paz (1961) y Roger Bartra (1987), entre otros. Además, este asunto ha recibido recientemente un agudo tratamiento en los escritos de Matthew Gutmann (1993), quien demuestra que las ideas acerca de la supuesta singularidad de lo mexicano se han transformado a lo largo de varias generaciones en virtud de la enorme diversidad cultural del país. Afirma:

Los analistas de un supuesto “carácter nacional” (o cultura) mexicana uniforme a menudo recurren a mitos de origen, a ocultar las divisiones de clase, género y etnia dentro de los límites geográficos del Estado-nación, además descartan que nuevos e importantes rasgos culturales han brotado desde la Revolución y la Independencia” (1993: 56).

El Estado mexicano no sólo ha tenido que hacer frente a una necesidad que muchos otros estados han confrontado, o sea, la de forjar una conciencia y una unidad nacionales entre una multitud de regiones y pueblos diversos. También ha debido —o al menos ha considerado necesario— crear un sentido de distinción nacional opuesta a las dos potencias que lo han subyugado en el transcurso de los siglos: España y Estados Unidos. Respecto a España, a México se le dificulta sobremedida crear un sentido de singularidad. Después de todo, la mayoría de los analistas concuerdan en que los dos rasgos más descollantes que unen a todo pueblo son el idioma y la religión. Los mexicanos, que hablan abrumadoramente el español y practican el catolicismo romano, no los estiman como fuente de distinción de su conquistador imperial. En cuanto a Estados Unidos, el idioma y la religión constituyen un recurso cultural para forjar potencialmente una identidad nacional distinta. Lo más importante, sin embargo, respecto a las relaciones con Estados Unidos, recae en los abusos que los mexicanos han sufrido por parte de su poderoso —tanto militar como económicamente— vecino norteamericano. Desde 1840, cuando Estados Unidos (EEUU) arrebató casi la mitad de su territorio al México recientemente independizado, hasta nuestros días, que se han distinguido por extraordinarias iniquidades económicas nacionales y por la creciente presencia

de las instituciones financieras e industriales estadounidenses, los mexicanos han debido luchar denodadamente para mantener un sentido de autonomía e igualdad. Desde cierto punto de vista, la dependencia mexicana de y la dominación por España y EEUU han obstruido el surgimiento de una nación completamente autónoma. Desde otro, en cambio, los mexicanos han empleado a estos países como pantallas ideológicas contra las cuales realzar su innegable particularidad.

En su búsqueda de una identidad única, México ha gozado de un recurso de gran importancia: el indígena, tanto del pasado como del presente. Gutmann acierta en que los intelectuales mexicanos se inclinan por remontar al México actual a partir de los tiempos de la conquista española, “ora desde el triunfo de los españoles en el caso de Ramos, ora desde la derrota de los aztecas en el caso de Paz” (Gutmann, 1993: 53). Sin embargo, es la herencia indígena mexicana, como ha sido demostrado a través de la evidencia arqueológica y etnográfica, la que claramente distingue al país tanto de España como de Estados Unidos, y dicha herencia ha sido exaltada simbólicamente por el Estado mexicano. Un modo eficaz de fomentar un sentido de identidad nacional singular ha sido a través del arte y las exposiciones en los museos (véase Karp y Lavine, 1991). Al respecto, el Museo Nacional de Antropología puede considerarse un glorioso monumento a la autenticidad y la unicidad mexicanas. En sus dos pisos se exhibe, primero en el nivel inferior, el registro arqueológico de manera cronológica y, segundo, en el piso superior, dentro de las salas dedicadas a las comunidades indígenas más importantes, la presencia indígena contemporánea. De manera general, dicho museo fue diseñado para exponer a nacionales y extranjeros una visión oficial del México auténtico, exento de los contaminantes influjos del exterior.

En México, como en todos lados (véase Hague, 1981; Herzfeld, 1982; Wilson, 1976), el folklore ha sido muy importante en la búsqueda de una identidad nacional y a menudo refleja las ideas populares acerca del origen de un pueblo. Se cree que pertenece al corazón de lo que subyace a las capas superficiales y culturales de la vida moderna, de lo que representa en última instancia la esencia de un pueblo, su estilo y sus valores primordiales. El folklore, además, lo comparte frecuentemente un grupo dado en contraposición a otros grupos. En todo caso, obedece a metas nacionalistas.

Por lo regular, los ritos y festivales son, desde luego, las formas folklóricas más sobresalientes. Un pueblo, ya sea una minoría nacional o una nación definida estatalmente, puede robustecer su identidad distintiva mediante la referencia a ceremonias aparentemente singulares, que acaban percibiéndose como parte

de aquello que vuelve único al pueblo, así como lo que reflejan las normas y valores que definen al grupo. Es en este contexto ideológico que debemos comprender el Día de Muertos en México.

La aparente unicidad del Día de Muertos

Ahora, y desde hace mucho, el Día de Muertos es un símbolo de México. Pero la dimensión nacionalista se remonta a tiempos relativamente recientes, acaso no más allá del siglo XX. Casi con seguridad, desde la conquista española en 1521 los mexicanos celebraban el Día de Todos los Santos y el Día de las Ánimas, festividades obligatorias para los católicos. Parte de la ineludible liturgia, las misas especiales eran intrínsecas a la celebración, como en la actualidad. Existen también fuertes evidencias (Brandes, 1988: 88-109) de que durante la Conquista, en España y en Europa se visitaban las tumbas, ofreciéndoles flores, velas y alimento a los parientes difuntos, con solicitudes y súplicas rituales.

No obstante, respecto al Día de Todos los Santos y al de las Ánimas en Nueva España existe muy poca documentación, de modo que es imposible determinar exactamente cómo los celebraban los mexicanos. Podemos asumir que, mediante decreto eclesiástico o procesos informales de transmisión cultural (Foster, 1960), ambos días seguían más o menos las prácticas europeas. Sin embargo, sólo puede especularse la exacta distribución regional de las actividades rituales y su aceptación relativa entre las diversas comunidades lingüísticas y clases sociales. Sabemos que en los años de la década de 1740, estas fiestas comenzaron a asumir en el valle de México el tinte de los eventos contemporáneos. Fue entonces, según nos enteramos por vez primera un fraile capuchino llamado Francisco de Ajofrín (1958: 87), cuando sobrevino la producción mercantil y la venta de figurillas de pasta de azúcar llamadas “alfeñiques”. Asimismo, el relato clave de Ajofrín alude al término “Día de los Muertos”. Tanto la existencia de los alfeñiques, como la referencia a los días de Todos los Santos y de las Ánimas como “Día de los Muertos”, son característicos de la festividad mexicana (Brandes, 1997).

El grado en el cual la celebración del Día de Muertos es único sigue siendo discutido, y no puede resolverse aquí. Es necesario reiterar, empero, que los elementos clave de la celebración popular contemporánea, que incluye vigiliias al cementerio, la construcción de altares caseros, la confección de dulces especiales, la presentación de flores, velas y alimentos a los difuntos y la elevación de plegarias ritualizadas, pueden hallarse en todo el mundo católico, incluyendo Latinoamérica y Europa meridional. Las plegarias ritualizadas son

muy comunes en el Día de Todos los Santos entre los pueblos indígenas del sudoccidente de los Estados Unidos, mismos que fueron conquistados por España y sobre los cuales ejerció su influjo (Espinosa, 1918; Parsons, 1917). Lo que me parece singular de México son tres rasgos de la festividad: primero, el nombre “Día de Muertos”; segundo, la abundancia y variedad de panes y dulces; tercero, el humor y el júbilo que permea la festividad.

Buena parte de la incertidumbre acerca de sus orígenes estriba en la ausencia de fuentes adecuadas para su estudio. Igual que el carnaval, el Día de Muertos siempre representó una amenaza para el sistema político y religioso oficial. De aquí que durante la era colonial los gobernantes españoles intentaran menguar, cuando no suprimir, la fiesta popular de Todos los Santos y de las Ánimas. Escribe el historiador Pedro Viqueira:

La visita nocturna que los aldeanos, hombres, mujeres y niños, hacen a los cementerios, las festividades y la embriaguez que allí ocurría, sólo podían escandalizar y, sobre todo, aterrar a las élites ilustradas, las cuales aspiraban a expulsar a la muerte de la vida social. Esta fiesta, que deslindaba a los vivos de los muertos e invertía parcialmente sus papeles, mostraba la presencia de la muerte en medio de la vida en una era en la cual la élite de la Nueva España... intentaba olvidar su existencia (Viqueira, 1984: 13).

No debe sorprender, dice Viqueira, que en octubre de 1766 la Real Sala del Crimen prohibiera la asistencia a los cementerios así como la venta de bebidas alcohólicas después de las nueve de la noche (1984: 13).

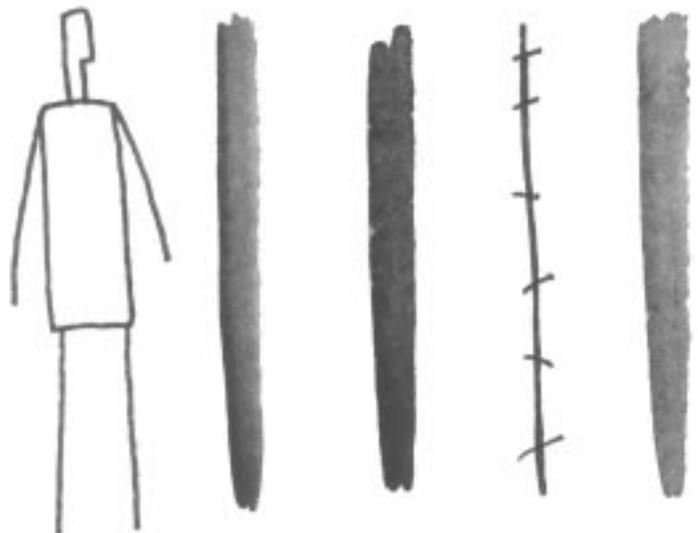
Casi un siglo más tarde, tras la independencia mexicana, el Día de Muertos aún representaba un problema a la estabilidad y al orden públicos. En 1847, como medida de seguridad, salvo por durante dos o tres horas, las licorerías fueron cerradas los días 1 y 2 de noviembre. El *North American Star*, periódico de la comunidad estadounidense en México, declaró un 2 de noviembre que “ayer, el primer día del festival transcurrió en perfecta tranquilidad, sin perturbación alguna, que hayamos podido escuchar, y creemos que podremos decir lo mismo hoy y mañana” (1847). Pese a la calma observada, la festividad aparentemente causó un descontento social anticipado. Fundado o no, fue precisamente este molestar el que motivó un grado de censura de la prensa. A lo largo de la era colonial y durante el siglo XIX, los periódicos mexicanos y otras fuentes populares brindaron la cobertura más limitada, más inocua, de las actividades del Día de Muertos. De estas fuentes obtuvimos una visión del suceso desde el punto de vista de la élite, consistente principal-

mente en relatos de la actividad religiosa formal. Ausentes están aquellos detalles etnográficos que pudieran proporcionar una apreciación sobre qué aspectos de la fiesta se derivarían de España, cuáles del México antiguo, y cuáles del encuentro colonial.

Lo que aquí interesa no es, sin embargo, la derivación histórica real de la fiesta, sino su derivación *atribuida* y su lazo con México. Considérese, por ejemplo, que el segundo capítulo de *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (1961) se intitula “El Día de Muertos”. Para Paz esta ocasión ritual muestra que el mexicano “...la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente” (1961: 57). Paz cree que el mexicano mira a la muerte “cara a cara, con impaciencia, desdén o ironía” (1961: 57). A este respecto, la visión mexicana de la muerte difiere mucho de la norteamericana o de la europea.

Para el habitante de Nueva York, París o Londres, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia porque quema los labios... La indiferencia mexicana hacia la muerte se nutre en su indiferencia ante la vida. El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir... Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor... El desprecio a la muerte no está reñido con el culto que le profesamos (Paz, 1961: 57).

Paz, uno de los escritores más leídos y agudos de México, claramente emplea el Día de Muertos como una lente desde la cual discernir una visión de la muerte peculiarmente mexicana. Su perspectiva ha sido compartida por muchos otros intelectuales de su país, como Caso (1953: 122), Covarrubias (1947: 390), Díaz Guerrero (1968: 15), Fernández Kelley (1974: 533) y



Lope Blanch (1963: 8). Los extranjeros también se han identificado con lo que estiman una actitud específicamente mexicana hacia la muerte. Para el cineasta soviético Sergei Mijailovich Eisenstein es en el Día de Muertos donde mejor se despliega dicha actitud:

A cada paso [en México] la vida y la muerte se fusionan constantemente; asimismo la apariencia y la ausencia, el nacimiento y la muerte. En el Día de Muertos hasta los niños pequeños se atragantan con calaveras de azúcar cristalizada [sic] y ataúdes de chocolate y se divierten con juguetes en forma de esqueletos. El mexicano desprecia a la muerte... Lo más importante de todo, el mexicano se ríe de la muerte. El 2 de noviembre, Día de Muertos, se entrega a la irresistible burla de la muerte (en Sayer, 1993: 45).

Para los mexicanos y el mundo en general esta fiesta representa a México y lo mexicano. Elektra y Tonatiuh Gutiérrez resumen esta actitud perfectamente diciendo que lo único que el Día de Muertos tiene en común con el Día de Todos los Santos es que “ambos casos representan un día consagrado a la memoria de los parientes difuntos” (1971: 75). Como ha sido señalado, ciertamente existen muchos otros rasgos que comparten con diversas fiestas mexicanas y europeas. Pero estas autoras, como muchos, difunden la idea del Día de Muertos como un fenómeno singular. El Día de Muertos y la actitud hacia la muerte que representa han llegado a simbolizar al México mismo.

El Día de Muertos y el indígena mexicano

El pasado y el presente indígena de México, como ya he aseverado, distinguen innegablemente al país tanto de Europa como de Estados Unidos. No debe sorprender, pues, que luchando por la identidad nacional, al indígena se lo asocie estrechamente con el Día de Muertos. Esta asociación aparece explícitamente en la literatura. Quizás más que cualquier otro rito mexicano, el Día de Muertos ha adquirido la reputación de ser ora un resabio indígena precolombino con un barniz católico europeo, ora una fusión de prácticas ceremoniales prehispánicas y católicas. Tómese en consideración la aseveración de Haberstein y Lamers de que “dondequiera en México, las fiestas del Día de Muertos combinan una curiosa mezcla de creencias y prácticas indígenas y católicas” (1963: 592) del mismo modo Childs y Altman afirman que “las creencias y prácticas asociadas a las festividades de los Días de Muertos, aun cuando no implican resabios directos y simples de rituales prehispánicos, hunden sus raíces en las antiguas religiones de Mesoamérica” (1982: 6). Prosiguen:

...a pesar de lo aparentemente exitosa que fue la Iglesia española en la destrucción de sus cultos estatales, luego de un examen detenido, mucho del “catolicismo” de las comunidades indígenas contemporáneas es de origen prehispánico, especialmente las creencias y costumbres relativas a la muerte y los difuntos (Childs y Altman, 1982: 6-7).

Un punto de vista análogo lo expresaron Alan y Pamela Sandstrom, quienes han sostenido que, al menos para tres grupos lingüísticos indígenas del altiplano central mexicano (los nahuas, los otomíes y los pepehuas), “incluso las celebraciones que claramente ostentan una base prehispánica, como las Ánimas y el carnaval, se han sincretizado con la fiesta cristiana” (1986: 254).

Para muchos académicos, la aparente base prehispánica del día de las Ánimas es, en efecto, “clara”. Desafortunadamente dicha relación jamás ha sido demostrada sistemáticamente. Mejor dicho, se presume una sobrevivencia prehispánica, ostensible en una asociación casual del Día de Muertos con el rito azteca, por un lado, y el actual rito fúnebre indígena por el otro. En *The Skeleton of the Feast: The Day of the Dead in Mexico* (1991), Carmichael y Sayer recopilaron una enorme cantidad de información documental y etnográfica respecto a esta fiesta. Todo un capítulo está dedicado a las creencias y prácticas mortuorias prehispánicas, sin que los autores hayan podido fincar un nexo explícito entre el pasado y la actualidad. No concluyen algo contundente acerca de “hasta qué punto estos festivales prehispánicos y sus ritos asociados devinieron en los festivales cristianos, [pues] ello sigue siendo tema de debate” (1991: 33), pero tampoco discutieron el contenido del debate. Su capítulo titulado “El trasfondo prehispánico” apoya implícitamente la idea de que el Día de Muertos puede remontarse a un rito prehispánico. En una popular antología intitulada *México: The Day of the Dead* (1993), Sayer reproduce un capítulo de Evon Vogt en el cual describe los funerales de Zinacantán, una comunidad tzotzil en Chiapas. Pese a que el Día de Muertos en absoluto es un rito funerario, la inclusión de este capítulo en la antología responde al hecho de que el rito zinacanteco representa su expresión indígena ejemplar.

Ciertamente los indígenas han demostrado, a través tanto de la evidencia arqueológica como de la etnográfica, que poseen ideas complejas y sutiles acerca de la muerte y los muertos. Asimismo siempre han celebrado a los difuntos con ritos específicos. Pero la posesión de ideas elaboradas acerca de la muerte, así como la conmemoración ritualizada de los difuntos, son hechos humanos distintivos de todas las sociedades del presen-

te y del pasado (véase Metcalf y Huntington 1991). El festejo de la muerte no puede mostrarse razonablemente como evidencia de un origen indígena del Día de Muertos. Sin embargo, dicha festividad se presenta en todo México como definitivamente indígena. Su supuesto carácter indígena la asocia automáticamente con México y lo disocia correspondientemente de Europa y Estados Unidos.

A través de varios mecanismos, ello se reconoce y afirma públicamente. Entre los que más destacan se encuentra la creencia popular de que existe un número limitado de comunidades —todas ellas indígenas— donde el Día de Muertos se celebra de modo sofisticado y auténtico. Estos pueblos abarcan la isla purépecha de Janitzio en Michoacán, la aldea nahua de Mixquic en el Estado de México, y el pueblo zapoteca de Xococotlán en Oaxaca. Tales pueblos, y otros similares, comparten un rasgo importante: fama nacional e internacional por sus celebraciones del Día de Muertos, de modo que atraen grandes contingentes turísticos de dentro y fuera de México. No obstante, quienquiera que visite los cementerios de la ciudad de México durante el Día de Muertos puede percatarse de su elaborado festejo en la enorme, mercantil e industrial capital nacional. El decorado de las lápidas, las ofrendas de comida y flores, la asistencia de deudos que respetuosamente guardan vigilia a sus parientes difuntos, entre otros, se realizan con tanto esmero en el Panteón Jardín, en el Panteón Francés o el Panteón Municipal como en cualquier lugar del país. En tales cementerios urbanos, empero, la presencia de turistas es mínima. Los mexicanos de clase media de la capital, Guadalajara, y demás, que buscan sus raíces culturales, prefieren viajar a algunos pueblos indígenas ya famosos por la autenticidad de sus Días de Muertos. A menudo, a estos mexicanos se unen las comitivas turísticas internacionales.

La investigadora mexicana Juanita Garciagodoy, quien ha llevado a cabo un profundo estudio acerca de este asunto (Garciagodoy, 1994: 33-34), decidió unirse a dos grupos de turistas que visitaban Xococotlán. Registra lo siguiente:

A cada uno se nos entregó un ramo de flores, dos veladoras, y teas que consistían en una vela colocada sobre un palo de bambú y cubierta de papel de celofán naranja. Antes de que el grupo partiera del punto de reunión, se nos dio una breve charla (una vez en español, otra en inglés, ésta mucho más corta y sencilla) acerca de la importancia del Día de Muertos. Se nos recordó que éramos invitados a un evento espiritualmente importante y se nos aconsejó que nos comportáramos adecuadamente. Y se nos instruyó a que colocáramos nuestras flores y veladoras en las

tumbas que no estuvieran atendidas y sin adornos, para que así ganáramos mérito espiritual y fuéramos recompensados en el más allá. La mayoría de la gente del grupo venía de Estados Unidos, había algunos de Canadá, Europa y México. Los guías bilingües, un hombre y una mujer, eran mexicanos (1994: 33-34).

Por mi parte, visité Xococotlán durante el Día de Muertos en 1998, al tiempo que dictaba cátedra a un grupo de norteamericanos del programa de extensión académica de la Universidad de California. Aun cuando no los había contado, era obvio que había mucho más fuereños deambulando en el cementerio de Xococotlán en la víspera de la noche del 1 de noviembre que habitantes del pueblo. Xococotlán, con muchos locales de comida y visitantes atascando sus estrechas calles, había cobrado un ambiente de carnaval.

Lo mismo ocurre en Tzintzuntzan, con la diferencia de que la mayoría de los visitantes son mexicanos. Comunidad de alrededor de 3,000 artesanos, campesinos y mercaderes, Tzintzuntzan se halla a muchos kilómetros al noreste de la ciudad de México en las riberas del lago de Pátzcuaro. Es famoso por haber sido la capital del antiguo imperio purépecha, entidad política que resistió exitosamente la dominación azteca. Sin duda por su ilustre pasado como centro de la cultura purépecha, tanto antigua como actual, ésta ha sido codificada y difundida en una exposición etnográfica que ocupa toda una sala del Museo Nacional de Antropología, la cual retrata a Tzintzuntzan como el epítome de la durable cultura purépecha. En realidad es (y desde hace mucho ha sido) una comunidad abrumadoramente mestiza, donde durante las décadas de los ochenta y noventa tan sólo el 7 por ciento podía hablar purépecha (Kemper, 1996). Incluso a comienzos de los años sesenta, cuando se emprendió la edificación del Museo Nacional de Antropología, tan sólo el 11.4 por ciento de la población era de origen indígena (Foster, 1988: 35). Aun así, la fama de la comunidad como centro de la cultura purépecha se ha agudizado desde entonces, en vez de declinar.

Uno de los motivos de este error ha sido la propaganda oficial del Día de Muertos en Tzintzuntzan como un auténtico ritual religioso indígena (Brandes, 1988: 88-109). Desde hace mucho tiempo, Tzintzuntzan ha celebrado ese día exactamente igual que en innumerables comunidades michoacanas y mexicanas, o sea, de un modo más bien discreto. Por supuesto, siempre ha habido misas especiales, las familias erigen altares domésticos y visitan las tumbas con flores y velas. George M. Foster y Gabriel Ospina, quienes presenciaron el evento en 1945, lo describieron así:

Como a las cuatro de la mañana, las familias empiezan a dirigirse al cementerio, portando arcos y otras ofrendas de comida, para guardar vigilia ante las tumbas de sus difuntos. De nuevo, los compasúchiles se esparcen sobre las tumbas y las veladoras se encienden. Al amanecer unas 40 tumbas se encuentran decoradas de este modo, y el reverbero de centenas de veladoras en la oscuridad sugieren fuegos fatuos. Al amanecer vienen otros a hablar con sus amigos que mantienen vigilia, a escuchar un poco y ver qué sucede. Para las once de la mañana la mayoría de la gente han vuelto a sus casas y las tumbas quedan desiertas (1948: 220).

En 1971, las agencias gubernamentales intervinieron para transformar este evento por completo. Junto con dos organismos, la Casa de la Cultura y la Casa de las Artesanías, la Secretaría de Turismo de Michoacán emprendió una campaña con el objeto de atraer turistas a la entidad. Eligieron once pueblos, entre ellos Tzintzuntzan, como núcleos turísticos. Ampliamente divulgado por medio de carteles y comerciales de radio, dirigidos al público urbano de clase media, anunciaron la celebración tradicional del Día de Muertos en Tzintzuntzan, entre otros. Los carteles mostraban a una mujer indígena, flanqueada por dos velas, hincada ante una tumba. En Tzintzuntzan mismo, los turistas reciben un folleto cuya portada exhibe el título *Noche de muertos en Michoacán*, con una resaltante versión en purépecha, *Animecha Kejtzitakua*. Desde que se interesaron las agencias estatales, el Día de Muertos, otrora denominación de esta festividad, pasó a llamarse “Noche de Muertos”, reconociendo el hecho de que los pueblerinos pasaban la noche del 1 al 2 de noviembre en las tumbas. Las agencias han alentado esta transformación y, en todo caso, los turistas ya la esperan. Éstos, quienes empezaron a llegar por miles en grandes autobuses y largas caravanas de automóviles, han sido llevados por la publicidad a anticipar la presencia de ciertos ritos, los cuales empezaron a llevarse a cabo para darles gusto.

Gradualmente, en las décadas de los setenta y los ochenta, el turismo masivo definió de manera creciente el entorno de la Noche de Muertos de Tzintzuntzan. Desde luego, se presentaba la vigilia nocturna, aunque su exotismo potencial fue empañado por la presencia de cámaras televisivas que grababan la escena en vivo para la teleaudiencia nacional. Enormes y ruidosos generadores eran instalados estratégicamente en el cementerio con la finalidad de proveer alumbrado a las cámaras. Cerniéndose sobre el pueblo, en una explanada al pie de cinco imponentes pirámides precolombinas, la Secretaría de Turismo celebró un “Festival de Danzas y *Pirekuas* (canciones purépechas)”. Empleando



una capilla abierta del siglo XVIII como escenario, las agencias estatales produjeron asimismo una función del *Don Juan Tenorio* de José Zorrilla. La obra teatral y los bailarines fueron traídos de afuera y, a causa de lo caro de la entrada, sólo los turistas asistieron. A lo largo de la carretera que conduce a Tzintzuntzan podían adquirir comida y bebida que se vendía en diversos puestos y podían acudir al dispensario de la Cruz Roja aledaño a la plaza si algún mal los aquejaba.

A finales de los años ochenta e inicios de los noventa, le volvieron a cambiar el nombre al evento. Ahora se le llamó comúnmente la “feria”. Una pueblerina expresó su opinión: “El evento ya da pena. Ya la gente apenas habla de la Noche de Muertos. Lo llaman la feria. Dicen ‘¡Vamos a la feria de los muertos!’ ¡Da pena!” Esta lectura de la celebración probablemente refleja una opinión minoritaria entre los vecinos, quienes obtienen un ingreso considerable de la descomunal afluencia de turistas. De hecho, los jóvenes solteros, quienes solían tañer las campanas toda la noche y pedían limosna de comida y bebida casa por casa, ya no desempeñan este papel. Están demasiado ocupados ayudando a sus familias en los puestos de comida. “Este evento antes era bien triste”, recuerda un anciano, como si esta emoción fuese inapropiada.

A despecho de las grandes transformaciones, desde 1971 el gobierno michoacano ha tachado a este suceso de tradicional e indígena. Se ha vuelto nacionalmente famoso como un resabio de prácticas antiguas y, por lo mismo, un tesoro cultural de todo el pueblo mexicano. Lo mismo ha acontecido en las comunidades indígenas—ya lo fuesen aparentemente como Tzintzuntzan o de verdad como Xococotlán— de todo México.

El Día de Muertos *versus* el Halloween

En los años noventa a cualquier observador del Día de Muertos le impresionaría la presencia del simbolismo del Halloween. Disfraces infantiles prefabricados, principalmente de brujas, diablos y fantasmas, se ponen a la venta en los tradicionales mercados de todo el país. Se muestran diversas máscaras de plástico y hule, desde caricaturas de líderes políticos mexicanos y estadounidenses hasta figuras satánicas, simios y una plétora de bestias singulares. Uno puede hallar, a su vez, lámparas en forma de calabazas (*jack-o'-lanterns*) de todo tamaño imaginable. Estos artículos se mezclan indiscriminadamente entre los más comunes del Día de Muertos, incluyendo los panes dulces, las calaveras y ataúdes de azúcar y chocolate, los esqueletos articulados de madera y *papel maché*, así como los brillantes cempasúchiles y las altas velas blancas destinadas a usarse como ofrendas en las tumbas y altares domésticos.

A primera vista, la presencia de los símbolos de Halloween no debiera asombrar. En primer lugar, el Halloween, que sucede en la víspera de Todos los Santos, por siglos se ha asemejado mucho al Día de Muertos. Jack Santino lo remonta al festival celta (irlandés, escocés y galés) de Samhain, el año nuevo celta, que se celebraba el 1 de noviembre. Esta festividad precristiana, según Santino, “fue asimismo un día de los muertos, un tiempo en que se creía que a las almas de aquellos que habían muerto durante el año se les permitía acceder a la tierra de los vivos. Era un tiempo en que se creía que los espíritus deambulaban” (1994: XV). Muchas prácticas y creencias que distinguen al Samhain sobrevivieron en la era cristiana. Incluyen la creencia de que el 31 de octubre los muertos erraban, así como la costumbre de ofrecer alimentos y bebidas a festejantes enmascarados y disfrazados, que ambulaban durante la noche, conocida entre los cristianos como “Víspera de Todos los Santos” o *Hallows Even*, término que más tarde se aglutinó como el familiar *Hallowe'en* (Santino, 1994: XVI). Santino indagó la incorporación de símbolos de los difuntos, incluyendo esqueletos, fantasmas y criaturas malévolas, como las brujas y demonios, a la celebración de Todos los Santos. Tales figuras, en pocas palabras, fueron dioses y diosas precristianos transmutados, mediante los cuales los cristianos primitivos esparcieron su religión a través de un esfuerzo de sincretismo. “Por tales eventos —concluye Santino—, al Halloween se le asocia con el día de Todos los Santos y, por extensión, con el calendario eclesiástico” (1994: XVI).

Santino denomina al Día de Muertos un “cognado” (1994: XVIII) o, podría decirse, un equivalente funcional

del Halloween. En efecto, los orígenes históricos de ambas festividades si bien no son idénticos, al menos sí están entrelazados estrechamente. Por siglos han desplegado una gama de símbolos mortuorios compartidos, una especie de juego con la muerte, que incluye socarronas réplicas de calaveras, esqueletos y almas en pena, en forma de fantasmas del Halloween y, durante el Día de Muertos, de espíritus inanimados pero siempre presentes. Dulces especiales forman parte importante tanto del Halloween, con sus distintivos dulces naranja y negro, así como del Día de Muertos, con su pan de muertos y sus calaveras y esqueletos. La petición ritual es también un rasgo importante de ambas festividades. Durante los días de Todos los Santos y de las Ánimas en México, así como en Europa, pandillas de jóvenes deambulan de casa en casa pidiendo alimento y bebida. Por mi parte, he observado esta costumbre tanto en Tzintzuntzan (Brandes, 1988: 94-95) como en Becedas, España (Brandes, 1975: 135), aun cuando esta tradición de este día pedir en las calles se ha institucionalizado en el mundo católico (véase Aguirre Soronda, 1989; Brandes, 1997; Espinosa, 1918; Llabrés Quintana, 1925; Parsons, 1917). El Halloween incorpora, no obstante, una forma especialmente agresiva de pedimento, llamado “broma u obsequio” (*trick or treat*) (Tuleja, 1994).

Estos orígenes y símbolos comunes en modo alguno borran las importantes diferencias entre el Halloween, por un lado, y los festejos de Todos los Santos y de las Ánimas, del otro. Una diferencia significativa, desde luego, es que estos últimos forman parte del calendario sagrado católico, en tanto que desde hace mucho el Halloween ha asumido un tinte enteramente secular. Pese a las posibles lecturas contrarias, podemos aseverar asimismo que, en México, estos días son fundamentalmente ocasiones para efectuar ritos adultos, mientras que el Halloween, al menos como hoy se celebra en Estados Unidos, es esencialmente una festividad infantil. Aparte de esta distinción, existe un relevante conflicto simbólico entre el Halloween y el Día de Muertos: en México, el Día de Muertos ha llegado a simbolizar la identidad y la autonomía nacionales, en tanto que el Halloween se ha convertido en un símbolo de Estados Unidos y sus designios culturales imperialistas. Los verdaderos orígenes y significados de las creencias y prácticas rituales durante ambas festividades son, pues, más o menos irrelevantes a su creciente significación respecto a la identidad nacional.

En su tesis doctoral, Juanita Garciagodoy afirma:

No puedo contar cuántos informantes han respondido mis preguntas respecto a qué significan para ellos los Días de Muertos, acerca de sus razones para representar

este o aquel aspecto del mismo, su razón (o razones), por lo mismo, para celebrar todo esto diciéndome: “Es muy mexicano”, o “Porque somos mexicanos” (1994: 28).

Luego, hablando como mexicana, prosigue:

Muchos de nosotros nos sentimos más patriotas durante esta fiesta y por ella misma. Esto se debe en parte a que pensamos que nuestra manera de relacionarnos con la muerte y los muertos —y por implicación a la vida— es única en el mundo, que nos distingue (al menos nos hace superiores) del resto. Somos más machos y tenemos más corazón que otras culturas (1994: 28).

Como académica internacional, Garciagodoy comprende bien cómo el Día de Muertos aporta elementos a la identidad nacional mexicana. Pero, como mexicana, le es imposible no sentir el sentimiento nacionalista crecientemente ligado a la festividad. En efecto, ella se incluye entre un grupo de “investigadores mexicanos nacionalistas” (1994: 163). El nacionalismo la lleva, como a muchos otros intelectuales, no solamente a reafirmar al Día de Muertos como un símbolo de la identidad mexicana sino además a rechazar el Halloween; “El Halloween es una amenaza a la tradición e identidad nacionales” es, de hecho, el título de uno de sus capítulos.

Garciagodoy no es la única en afirmarlo. Considérese la afirmación del autor y médico Frank González-Crussi (1993: 36) de que hay señas inquietantes en el origen del Halloween. Durante un reciente viaje a la ciudad de México en pleno Día de Muertos, González-Crussi descubrió que:

...las tiendas están repletas de objetos para su uso en el Halloween, muchos importados de Estados Unidos. En los aparadores, calabazas vacías, la mayoría hechas de plástico, con agujeros que representan los ojos, la nariz y la boca, esbozan sus fantasmales sonrisas, ayudados por la vacilante luz adentro. Grupos de niños salen de las escuelas o de sus casas disfrazados de monstruos, hombres-lobo, vampiros y seres extraterrestres. ¿Hemos llegado tan lejos para ver una imitación, tercermundista, del Halloween norteamericano? (1993: 36).

Exactamente ¿cómo se adentró el Halloween en la celebración del Día de Muertos? Garciagodoy identifica acertadamente a dos tipos de mexicanos que, en la actualidad, conmemoran el Halloween empleando sus símbolos y costumbres. Primero, están los muchos pertenecientes a la clase media urbana, que visten a sus hijos con disfraces de Halloween adquiridos en tiendas. Juzgando por los disfraces que he visto en los centros

comerciales, así como por lo que he apreciado en los niños, yo diría que casi todos se refieren a cinco temas: brujas, fantasmas, esqueletos, vampiros y demonios. A diferencia de Estados Unidos, raramente he visto disfrazado a un adulto mexicano, ni siquiera con parte de un traje. Por ejemplo, en 1996 en la ciudad de Oaxaca observé un desfile de centenares de escolares disfrazados, acompañados de docenas de maestros y otros adultos. Ninguno de los mayores llevaba siquiera un sombrero de bruja. El Halloween urbano clasemediero se manifiesta igualmente en los bailes en las discotecas, con sus carteles y decoraciones basadas en iconos, como brujas, calabazas, fantasmas y demás, coloreadas ordinariamente en negro y naranja. Incorporando a su vez símbolos del Halloween, los periódicos mexicanos publican anuncios dirigidos a un público de clase media. Tómese en consideración el de una tienda de computadoras aparecido el 31 de octubre de 1996 en el diario *Reforma*, en el que contrastan con un fondo negro un letrero de tipografía blanca, una lámpara de calabaza y la silueta de la muerte que porta una guadaña. “¿Te asustan los precios de la competencia?”. En el mismo periódico apareció el día anterior un anuncio de llantas Goodyear que mostraba una escena nocturna impresa en blanco sobre negro. Arriba sobrevuelan murciélagos, gatos callejeros arquean el lomo y las lámparas sonríen a los lectores. “Venta macabra de llantas”, reza. A todo esto, los clubes más exclusivos de la ciudad de México —por ejemplo el Snob y el The Men’s Club— recurren a la prensa para anunciar las fiestas de Halloween que se celebran en esta época.

Para la clase obrera, el atractivo del Halloween es algo distinto. En primer lugar, aunque algunos niños luzcan una máscara barata, la mayoría va sin disfraz. Para ellos —y los participantes tienden a ser más niños que niñas— el Halloween significa una oportunidad para ganar dinero. Echando mano de un recipiente de alguna clase, sean cajas de cartulina o una minúscula calabaza de plástico —como las que se usan en Estados Unidos para recoger dulces—, mendigan en las calles y entre las tumbas, pidiendo su “Halloween”. Esa palabra ya ha entrado al léxico mexicano, pronunciado *jalouín*. Los niños, a su vez, pueden pedir para “mi calabaza”. Aparte de esto, el Halloween de la clase obrera parece limitarse a la simple adquisición de dulces blancos, naranjas y negros en forma de brujas, fantasmas y calabazas. También la ocasional calabaza horadada o la lámpara de plástico yace en las tumbas junto con las ofrendas ordinarias.

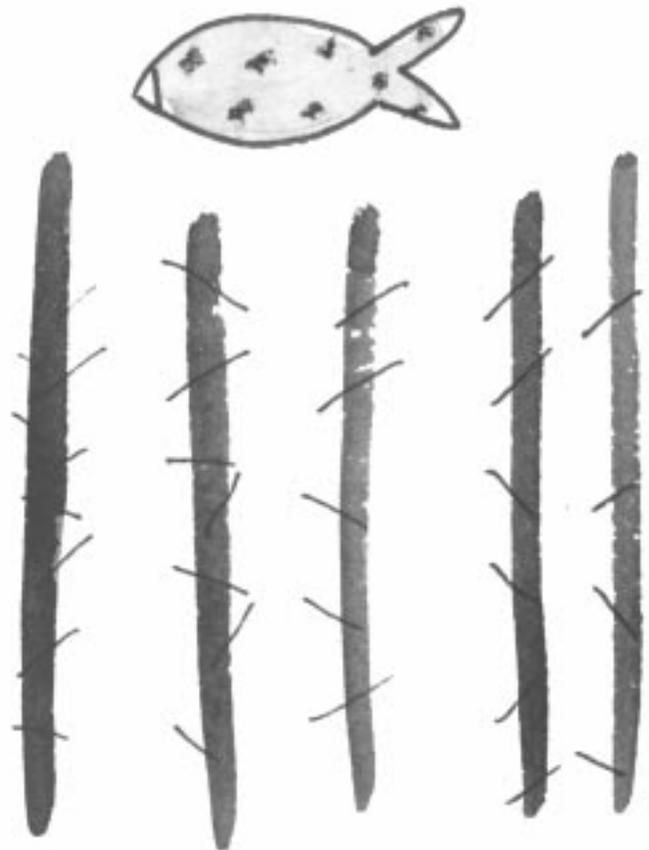
La mayoría de los mexicanos de clase media están muy conscientes de que los símbolos de Halloween son parte de la cultura estadounidense y, probable-

mente, lo emplean deliberadamente como medio para elevar su posición social. No está claro si esto puede decirse de las clases obreras, para las cuales el Halloween parece haberse entreverado imperceptiblemente en el tejido de los ritos del Día de Muertos. Pregunté a un vendedor de frutas mixteco y a su esposa mestiza, quienes tienen una pequeña tienda en la ciudad de México, por qué vendían dulces de Halloween y si sus clientes se quejan de esta celebración. La esposa solamente rió. "Si los mexicanos somos muy fiesteros. Nos gusta todo lo que se agrega a las fiestas." Mientras en 1996 veía la procesión de los niños oaxaqueños, pregunté a un par de adolescentes que transitaban cuándo había empezado a efectuarse este desfile. Respondieron: "Tal vez hace unos diez años, o quince... o cinco". No sabían. Dijeron, sin embargo, que si quería yo conocer acerca de "estas costumbres", debería ir a los pueblos aledaños donde se han estado practicando desde tiempo inmemorial. Los estudiantes rurales de Oaxaca, en efecto, no participan en desfiles de Halloween, ni se visten como brujas, fantasmas, demonios y demás. Aquellos muchachos a los que interrogué simplemente habían confundido el Halloween con el Día de Muertos. Para ellos, como para la mayoría de los mexicanos del centro y el sur de México, existe un solo día festivo a fines de octubre y principios de noviembre. La distinción entre el Día de Muertos y el Halloween no les pasa por la cabeza.

De hecho, en ciertos lugares en México, la celebración del Día de Muertos tradicional es relativamente reciente. En los estados de Chihuahua, Coahuila y Sonora, por ejemplo, desde hace mucho el Halloween goza de una presencia visible. Un amigo coahuilense de clase media recuerda que en su infancia solamente celebraba el Halloween. Asegura que durante los años cuarenta y cincuenta, en Coahuila no existía el Día de Muertos. Ocasionalmente, cerca de finales de octubre, su familia lo llevaba a la ciudad de México a visitar a su parentela. Recuerda su terror ante los elaborados despliegues de calaveras y esqueletos que hallaba, por lo cual endilgaba a los chilangos un morbo inexistente en su estado natal. En 1996, empero, en los estados nortños el alto clero prohibió el Halloween porque, en vista de que era secular y mercantil, representaba una amenaza a la santidad y existencia misma del Día de Muertos.

Desde el punto de vista numérico, pocos mexicanos probablemente perciben al Halloween como una amenaza a la cultura nacional. Pero quienes así lo sienten son aquellos mexicanos elocuentes y visibles, o sea representantes de la Iglesia y el Estado, así como los personeros de importantes instituciones culturales. Hoy, por todo México se evidencia una resistencia for-

mal e informal a la invasión del Halloween procedente del norte. Un enorme mural pintado en Tepoztlán, Morelos, muestra a un futbolista derribando a puntapiés a un sujeto cuya cabeza tiene forma de calabaza. El texto reza así: "No al Halloween. Conserva tus tradiciones". Asimismo, los ayuntamientos comienzan a organizar competencias de altares de muertos. Entre las bases de un concurso en la ciudad de Oaxaca puede verse que "los altares que presenten elementos ajenos a nuestra tradición serán descalificados automáticamente". Por doquier, en efecto, tales competencias están convirtiéndose en parte integral de los festejos del Día de Muertos. Se vuelven de hecho tradicionales. No hay prueba más dramática del enunciado perspicaz de Handler y Linnekin de que "una de las mayores paradojas de la ideología de la tradición es que los intentos de preservar tradiciones inevitablemente alteran, reconstruyen o inventan las tradiciones que tratan de mantener" (1984: 288). El 29 de octubre de 1996, el diario *La Jornada*, famoso por sus fotografías, mostró la de un hombre que en una calle transitada andaba vestido y enmascarado como un esqueleto. El pie de foto decía "costumbre extranjera". Irónicamente, tal traje no es extraño a México. Las figuras de la muerte visten muy similarmente en los bailes pueblerinos, donde fungen como "payasos" (Brandes, 1979).



El 31 de octubre de 1996 *El Imparcial*, periódico de la ciudad de Oaxaca, publicó un artículo titulado “¿Halloween o no Halloween? Un dilema de miedo”. El término “de miedo” se refería más claramente al tema del Halloween que el artículo mismo, el cual si bien cuestionaba su validez, en realidad confirmaba su influjo. El artículo describe una campaña conjunta de las iglesias católica y protestantes en Oaxaca para erradicar el Halloween. Un chico de siete años de edad fue citado así:

Yo no sé qué hacer. En la Iglesia me dicen que no es bueno participar en el Halloween porque tiene que ver con espíritus malos, y que por eso las tiendas escogen trajes de brujas y vampiros para que lo llevemos en la calle. Lo malo es que mis amigos ya tienen sus disfraces y yo quiero ir con ellos, pero no quiero cometer pecado (*El Imparcial*, 1996: 1).

También a un chico de tercero de primaria se le exhortó en misa a que no participara en el Halloween. En la escuela, en cambio, se le dijo que eso estaba bien, “siempre y cuando primero conociera las tradiciones mexicanas del Día de Muertos” (*El Imparcial*, 1996: 1).

Para muchos intelectuales mexicanos, el Halloween representa lo peor de Estados Unidos. Se le reputa como excesivamente comercial. Garciagodoy declara:

¡Aunque el Día de Muertos es sin duda una ocasión para el gasto extravagante, no implica el consumismo que caracteriza todo el año al Halloween entre los estadounidenses! En lo que a la inculcación de creencias se refiere, especularía que la creencia más importante que los exportadores del Halloween desearían inculcar es la aceptabilidad de la mercancía temporal y desechable (1994: 131).

Para ella, como para una gran cantidad de pensadores mexicanos, el Halloween sirve al mismo tiempo a intereses políticos. “No deseo alimentar el fuego de la xenofobia o de la paranoia cultural”, dice,

...pero no quisiera trivializar el impacto cultural de la exportación de las tradiciones festivas que, seguramente de modo inadvertido, sirven a intereses norteamericanos no sólo económicamente, sino también cultivando un fuerte elemento proestadounidense que continuará asegurando la armonía política y diplomática entre dos países con una frontera extraordinariamente larga y porosa. No es imposible que tal efecto sea deseado conscientemente por algunos sujetos poderosos en un lado u otro del Río Bravo. Aun así, me parece más posible que el impacto cultural sea el efecto secundario del objetivo principal de la ganancia económica (1994: 129).

La ganancia económica, de hecho, se aprecia así mismo en el fondo de los festejos del Día de Muertos. Al menos desde el siglo XVIII existe un intenso mercado de alfeñiques. Considérense las palabras de Francisco de Ajofrín:

Antes del Día de Muertos venden ellos un millar de alfeñiques de ovejitas, corderos, etc., de pasta de azúcar, que llaman ofrenda y es un obsequio que es obligado dar a los niños y niñas de las casas que uno frecuenta. También venden ataúdes, tumbas y mil figuras de difuntos, clérigos, monjes, monjas y toda la jerarquía, obispos, jinetes, para los cuales hay un gran mercado y una colorida feria en el portal de los mercaderes, donde es maravilloso de ver la muchedumbre de hombre y mujeres de la ciudad de México en la víspera y en el día de Todos los Santos (1958: 87).

Ajofrín explica que los alfeñiques y otras “monerías” eran elaborados diestramente por “hábiles” artesanos que los vendían baratos (1958: 87). Sin embargo, advierte al inocente consumidor contra el pago por adelantado; la práctica, dice, a menudo desemboca en la entrega acaso a destiempo de una mercancía tal vez defectuosa.

Claramente, incluso en tiempos coloniales, el Día de Muertos tenía un molde mercantil. Hoy día, en las ciudades mexicanas las tiendas decoran sus aparadores con graciosos iconos. Los periódicos están llenos de anuncios relativos, en su mayoría con cráneos, esqueletos y versos satíricos conocidos como “calaveras”. Los tradicionales artesanos mexicanos por generaciones han apoyado a sus familias mediante la producción de calaveras y alfeñiques azucarados. A juzgar por testimonios contemporáneos no se oponen a los símbolos de Halloween, siempre que su mercancía se venda. Apréciense el testimonio de un artesano, Wenceslao Rivas Contreras, de Toluca, famoso centro de la producción de alfeñiques.

A mí me han dicho que me apegue a lo mexicano, pero me gusta intentar hacer cosas diferentes. Hace diez años que añadí las calaveras metidas en las calabazas. Las calabazas son cosa del Halloween en Norteamérica, pero las haré si se venden, ¡y también las brujas! Quiero que mi mercancía tenga variedad y que mis compradores puedan escoger. La verdad, aunque estos estilos tan variados venden, las calaveras son las que se venden mejor. Nos pertenecen a nosotros, ¡a México! (en Carmichael y Sayer, 1991: 115).

Aparentemente el Día de Muertos siempre ha incorporado un grado de comercialismo. Incluso la parte más sagrada de la festividad, las misas especiales en honor de las almas de los difuntos, originalmente tenían un componente económico. Durante la Colonia,



por ejemplo, era costumbre ceder parte de la ofrenda de alimentos al cura en pago por las misas (Carmichael y Sayer, 1991: 115).

Aun así, este aspecto de las festividades, el cual ha pasado inadvertido a lo largo del tiempo y permanece hasta nuestros días, sigue siendo relativamente desconocido para las mentes colectivas de los nacionalistas culturales mexicanos. Éstos se comparan con los folcloristas que, como dice Daniel Ben Amos, identifican y buscan limpiar a los enemigos de lo que estiman tradicional (1984: 107). Para los nacionalistas culturales, en contraste con el Día de Muertos, el Halloween es un festejo bastante comercializado y profano. Consideran que la introducción de elementos extranjeros a un rito antiguo y sagrado contamina también al Día de Muertos. En otras palabras, el Halloween y el Día de Muertos, festejos que provienen de una fuente común y que aun muestran muchos rasgos similares, se han convertido en metáforas de las relaciones entre México y Estados Unidos. El Halloween ha resultado, de hecho, un símbolo del imperialismo gringo.

Dada la prolongada presencia de la comunidad estadounidense en México, así como de la larga frontera compartida por los dos países, no debe sorprender lo evidente de los símbolos del Halloween en las pasadas generaciones. Sólo recientemente, empero, los mercados del Halloween —en particular los disfraces y las lámparas— se han vuelto parte obvia de las celebraciones octobrinas en el México central y sureño. Ciertamente sólo hoy, en los años noventa, han germinado reacciones vociferantes entre la élite religiosa e intelectual de que debiera organizarse una oposición a la incursión del Halloween en las actividades del Día de Muertos.

También ahora, desde luego, los destinos de México y Estados Unidos se han estrechado más que nunca. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte, ratificado en 1993, ha incrementado sobremanera la presencia de los estadounidenses en México. Sanborn's, una gigantesca cadena de tiendas mexicana que se orienta a las clases medias y altas más prósperas, ha empezado a vender disfraces y dulces de Halloween a gran escala. En cuanto a las clases obreras, la creciente migración ha significado que un cada vez mayor número de mexicanos retornen a su patria trayendo consigo ciertos aspectos de la cultura popular estadounidense, que o bien conocieron en las aulas estadounidenses, o en cualquier otro lado. Esta tendencia también se fomenta por la omnipresencia de la programación estadounidense en la televisión mexicana, que familiariza al público mexicano con festejos típicamente estadounidenses.

Como resultado de estos procesos, el Halloween se ha vuelto, en efecto, una parte evidente de las festivi-

dades del Día de Muertos. Los mexicanos que resienten el creciente influjo estadounidense en su economía y cultura reaccionan centrando su atención en un evento concreto, definido, el Halloween. Para ellos, el éxito del Halloween representa el fracaso de México, cuando en realidad el Día de Muertos se ha convertido en parte importante de las celebraciones del propio Halloween en Estados Unidos. Turner y Jasper han demostrado con vivos detalles su aserto de que “las tradiciones mexicanas del Día de Muertos actualmente disfrutaban de una inmensa popularidad en las galerías y museos al norte de la frontera” (1994: 133). Su cada día mayor presencia en Estados Unidos ocasiona poca preocupación competitiva en nuestras fronteras, en buena medida porque las relaciones de poder entre ambos países recaen claramente en favor de las costumbres estadounidenses. Probablemente éstos perciben las celebraciones del Día de Muertos como una curiosidad, relacionada con el Halloween con distancia. Para la mayoría de los estadounidenses, las costumbres del Día de Muertos sin duda aparentan un rito festivo a ser adoptado o abandonado a voluntad. En este lado de la frontera, pues, ciertamente no representa una tradición impuesta, ya fuera perceptualmente o en realidad. Pero esa historia, otra más en los siglos de la vieja saga de los días de Todos los Santos y de las Ánimas, está por relatarse.

Bibliografía

- AGUIRRE SORONDA, ANTXON
1989 “El fuego en el rito funerario vasco”, en Carlos Álvarez Santaló, Ma, Jesús Buxó y Rey y Salvador Rodríguez Becerra, eds., *La religiosidad popular*, vol. 2, Anthropos, Barcelona, pp. 344-584.
- AJOFRÍN, FRANCISCO DE
1958 *Diario del viaje que por orden de la sagrada congregación de la propaganda fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- BARTRA, ROGER
1987 *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.
- BEN-AMOS, DAN
1984 “The Seven Strands of Tradition: Varieties in Its Meaning in American Folklore Studies”, en *Journal of Folklore Research*, núm. 21, pp. 97-132.
- BRANDES, STANLEY
1975 *Migration, Kinship, and Community: Tradition and Transition in a Spanish Village*, Academic Press, Nueva York.
1979 “Dance as Metaphor: A Case from Tzintzuntzan”, en *Journal of Latin American Lore*, núm. 5, pp. 25-43.
1981 “Gender Distinctions in Monteros Mortuary Ritual”, en *Ethnology*, núm. 20 pp. 177-190.
1988 *Power and Persuasion: Fiestas and Social Control in Rural Mexico*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia.
- 1997 “Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico’s Day of the Dead”, en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 39, pp. 270-299.
- CARMICHAEL, ELIZABETH Y CHLOË SAYER
1991 *The Skeleton of the Feast: The Day of the Dead in Mexico*, University of Texas Press, Austin.
- CASO, ALFONSO
1953 *El pueblo del sol*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CHILDS, ROBERT V. Y PATRICIA B. ALTMAN
1982 *Vive tu recuerdo: Living Traditions in the Mexican Day of the Dead*, Museum of Cultural History, University of California at Los Angeles, Los Angeles.
- CORNIDES, A.
1967 “All Souls’ Day”, en *New Catholic Encyclopedia*, McGraw Hill, Nueva York.
- COVARRUBIAS, MIGUEL
1947 *Mexico South: The Isthmus of Tehuantepec*, Knopf, Nueva York.
- DÍAZ GUERRERO, ROGELIO
1968 *Estudios de psicología del mexicano*, Trillas, México.
- EL IMPARCIAL
1996 “¿Halloween o no Halloween? Un dilema de miedo”, 31 de octubre, p. 1.
- ESPINOSA, AURELIO M.
1918 “All Souls’ Day at Zuñi, Acoma and Laguna”, en *Journal of American Folklor*, núm. 31, pp. 550-552.
- FERNÁNDEZ KELLEY, PATRICIA
1974 “Death in Mexican Folk Culture”, en *American Quarterly*, núm. 25, pp. 516-535.
- FOSTER, GEORGE M.
1960 *Culture and Conquest: America’s Spanish Heritage*, Viking Fund Publications in Anthropology, Wenner-Gren Foundation, núm. 27, Nueva York.
1988 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Waveland Press, Prospect Heights, Ill.
- FOSTER, GEORGE M. Y GABRIEL OSPINA
1948 *Empire’s Children: The People of Tzintzuntzan*, Smithsonian Institution, México.
- GAILLARD, JACQUES
1950 *Catholicisme*, Presse Catholique, Paris.
- GARCIAGODOY, JUANITA
1994 *Romancing the Bone: A Semiotics of Mexico’s Day of the Dead*, tesis doctoral, University of Minnesota.
- GONZÁLEZ-CRUSSI, FRANK
1993 *The Day of the Dead and Other Mortal Reflections*, Harcourt Brace, Nueva York.
- GUTIÉRREZ, ELEKTRA Y TONATIUH GUTIÉRREZ
1971 “La muerte en el arte popular mexicano”, en *Artes de México* 1, pp. 75-86.
- GUTMANN, MATTHEW
1993 “Primordial Cultures and Creativity in the Origins of ‘Lo Mexicano’”, en *Kroeber Anthropological Society Papers*, núms. 75-76, pp. 48-61.
- HABERSTEIN, ROBERT W. Y WILLIAM M. LAMERS
1963 *Funeral Customs the World Over*, Bultin, Milwaukee.
- HAGUE, ABU SAEED ZAHURUL
1981 *Folklore and Nationalism in Rabindranath Tagore*, Bangla Academy, Dacca.
- HANDLER, RICHARD, Y JOCELYN LINNEKIN
1984 “Tradition, Genuine or Spurious”, en *Journal of American Folklore*, núm. 97, pp. 273-290.

- HERZFELD, MICHAEL
1982 *Ours No More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.
- KARP, IVAN Y STEVEN D. LAVINE, EDS.
1991 *The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- KEMPER, ROBERT V. SD
1996 *Taraskan Speakers in Tzintzuntzan, 1945-1990*, ponencia presentada en la Reunión Anual de la American Anthropological Association.
- KERTZER, DAVID I.
1988 *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, New Haven.
- LINNEKIN, JOCELYN
1983 "Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity", en *American Ethnologist*, núm. 10, pp. 241-252.
- LLABRÉS QUINTANA, GABRIEL
1925 "Los panetets de mort", en *Correo de Mallorca*, octubre.
- LOPE BLANCH, JUAN M.
1963 *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, Centro de Estudios Literarios-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- METCALF, PETER Y RICHARD HUNTINGTON
1991 *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- NORTH AMERICAN STAR
1847 *North American Star*, 2 de noviembre.
- PARSONS, ELSIE CLEWS
1917 "All Souls' Day in Zuñi, Acoma and Laguna", en *Journal of American Folklore*, núm. 30, pp. 495-496.
- PAZ, OCTAVIO
1961 *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico*, Grove, Nueva York.
- RAMOS, SAMUEL
1962 *Profile of Man and Culture in Mexico*, University of Texas Press, Austin.
- SANDSTROM, ALAN R. Y PAMELA EFFREIN SANDSTROM
1986 *Traditional Papermaking and Paper Cult Figures of Mexico*, University of Oklahoma Press, Norman.
- SANTINO, JACK, ED.
1994 *Halloween and Other Festivals of Life and Death*, University of Tennessee Press, Knoxville.
- SAYER, CHLOË, ED.
1993 *Mexico: The Day of the Dead*, Shambhala Redstone, Boston.
- SMITH, C.
1967 "Feast of All Saints", en *New Catholic Encyclopedia*, McGraw Hill, Nueva York.
- TULEJA, TAD
1994 "Trick or Treat: Pre-Texts and Contexts", en Jack Santino, ed., *Halloween and Other Festivals of Life and Death*, University of Tennessee Press, Knoxville, pp. 82-102.
- TURNER, KAY Y PAT JASPER
1994 "The Day of the Dead: The Tex-Mex Tradition", en Jack Santino, ed., *Halloween and Other Festivals of Life and Death*, University of Tennessee Press, Knoxville, pp. 135-151.
- VIQUEIRA, JUAN-PEDRO
1984 "La ilustración y las fiestas religiosas populares en la ciudad de México (1731-1821)", en *Cuicuilco*, núms. 14-15, pp. 7-14.
- WILSON, WILLIAM A.
1976 *Folklore and Nationalism in Modern Finland*, Indiana University Press, Bloomington.