

FUNERALES DE ANGELITOS: ¿rito festivo sin duelo? Rito y desmentida a falta de una vida con historia para un duelo sin memoria. (Publicado en la Revista *Litoral* No.34, Edelp, México).

Araceli Colin

Mi interés por el tema lo suscitó la presentación de *El arte ritual de la muerte niña* en la revista *Artes de México*¹, la cual formaba parte de las referencias bibliográficas propuestas por Jean Allouch en ocasión del seminario que impartió en México en 1993.

Observé esas fotos y pinturas de niños muertos de diferentes épocas, vestidos como angelitos o como santos, o como niños vivos. Leí el texto de Luis Mario Schneider² sobre los “juegos de la muerte celestial”, juegos rituales cuyo fin sería el de *festejar* el tránsito celestial del niño muerto. Su descripción del ritual detallaba también las flores, los colores del papel picado, los rasguídos de guitarras y violines y hasta los petardos que acompañan en Malinalco a *la muerte angelical*. Me sorprendió que habiendo comenzado su artículo con estas graves palabras : “...hay una muerte cruel, aquella que degolló, que cercenó una existencia antes del recorrido de una vida”, lo concluyera sin haber extraído consecuencias de esta observación mayor. Más grande fue mi sorpresa cuando di con la interpretación que sobre las fotos del niño muerto hace Jean Allouch, al sostener que “sirven para un ritual de *no-duelo*, de regocijo provocado por la muerte del niño...”³.

Desde estas lecturas comencé una investigación. El primer indicio⁴ de lo que buscaría se anunciaba ahí con mi sorpresa ante la afirmación: *no hay duelo*. Me propuse cuestionar dicha certeza.

Es innegable que los ritos tienen eficacia simbólica y que su solo tránsito produce transformaciones subjetivas⁵. Pero, o bien el rito ayuda a resolver el *duelo subjetivo* y entonces se trata de un *rito de duelo*, que reconoce que hay sufrimiento por la pérdida, o bien la significación de la muerte es tal que no hay lugar para el *duelo subjetivo* y entonces faltaría saber qué tipo de rito era el de angelitos si no era un *rito de duelo*.

¹ *El arte ritual de la muerte niña*, Revista *Artes de México*, N°15, Artes de México y del Mundo, S. A. de C. V., México, Primavera, 1992.

² Luis Mario Schneider “La muerte angelical”, en *El arte ritual de la muerte niña*, revista *Artes de México*, N° 15, op. cit., pp.58-59. También publicada en *La función del duelo*, *Litoral* N° 17, Edelp, Córdoba, 1994, pp.85-87.

³ Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, trad. Silvio Mattoni, Edelp, Bs.As., 1996, coeditado con Epeele, México, 1998, 2001, p. 194.

⁴ Jean Allouch afirma que una de las mejores entradas posibles en una interpretación consiste en leerla a partir de lo que en ella sorprende a su lector, y se refiere a Carlo Ginzburg y su *paradigma del indicio*. Jean Allouch, *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, Edelp, Córdoba, 1996, p. 216. Obra reeditada en México, Epeele, 1998 y 2001.

⁵ Claude Lévi-Strauss, “La eficacia simbólica” en *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona, 1987, pp.211-227.

Me refiero al duelo adjetivándolo de subjetivo, aunque al lector versado en temas psicoanalíticos pudiera parecerle una redundancia, para distinguirlo del *rito de duelo*. En la antropología la dimensión subjetiva del duelo no ha sido estudiada y menos aún reconocida. En la escasa teoría antropológica sobre el tema se estudia el duelo como rito, y sus tiempos y comportamientos claramente pautados por la tradición, pero no se estudia el *duelo subjetivo* que sigue caminos completamente singulares y únicos. Como la investigación se realizó en el Instituto de Investigaciones Antropológicas y buscó articular aportes de dos disciplinas –antropología y psicoanálisis- me referí explícitamente a estos dos términos: *rito de duelo* y *duelo subjetivo* y a su relación.

Según Durkheim los *ritos de duelo* o *piaculares*⁶ son los ritos que se cumplen para enfrentar una calamidad, recordarla o deplorarla, pero evidentemente no es sólo ese criterio el que define al *rito de duelo*. La diferencia con el rito funerario es que éste último le da un tratamiento al difunto, mientras que el *rito de duelo* está destinado a sostener la transformación subjetiva del deudo.

Las preguntas.

¿El rito festivo por angelitos, es o no un *rito de duelo*? ¿El *duelo subjetivo* y el *rito de duelo* son sincrónicos? Los antropólogos contestarían que sí, que culminado el rito culmina la transformación del pasante. Las respuestas no podrían provenir, según mi criterio, solamente de la teoría antropológica sino del sentido que tiene esta experiencia de pérdida y estas tradiciones para la comunidad estudiada. Si es un *rito de duelo*, no podemos asegurar sin riesgo de equivocarnos que el *duelo subjetivo* se resuelve en todos los deudos por un rito, por muy fuerte y cohesiva que sea una tradición cultural en pleno siglo XXI. No podemos asegurar que la significación cristiana de la fiesta por la muerte infantil tiene tal solidez en la creencia y tanto impacto en ella que produce la inexistencia del duelo, pues si la significación de la fiesta fuera sólo cristiana no se entendería por qué habría de ser un fenómeno predominantemente campesino. Si la supuesta inexistencia del *duelo subjetivo* no encuentra su resorte en la significación cristiana sino en otra creencia, falta saber cuál es ésa, en qué consiste y por qué se fusionó con la creencia cristiana. Para resolver estas cuestiones no bastaba con la observación etnográfica del rito, era preciso deshilvanar el tejido semiótico del mismo a través de un análisis histórico y determinar dónde terminaba el rito y dónde comenzaba el *duelo subjetivo*. No consideraba que fuera válido generalizar, era preciso además interrogar uno por uno a los padres y madres para responder a las preguntas. Esto implicaba realizar otro tipo de aproximación que los etnólogos mexicanos no han efectuado hasta ahora en torno a este tema⁷. Había que hacer entrevistas de carácter muy íntimo con padres y madres que hubieran perdido hijos. Era preciso constituir una muestra que contemplara factores diversos, como edad del hijo al morir, causa de la muerte y naturaleza de la misma.

⁶ Proviene del latín *piacularis* y significa expiatorio, de mal agüero; *piaculum* significa sacrificio expiatorio o propiciatorio. Dice Durkheim que todo lo que suscita angustia, inquietud o tristeza necesita un *piaculum*. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, editorial Coyoacán, México, 2000, p.363.

⁷ El estudio más aproximado al que yo me proponía efectuar lo realizó G. Gorer, en Inglaterra, a través de encuestas, para conocer en detalle los ritos que los ingleses practican luego de un duelo por un familiar. Geoffrey Gorer, *Ni pleurs ni couronnes*, trad. del inglés por Helène Allouch, EPEL, Paris, 1995, 204 pp.

La investigación etnográfica.

Realicé la investigación etnográfica de 1998 a 2001 en la comunidad de Malinalco, Estado de México, de tradición indígena nahua⁸. Cuando propuse el proyecto a mis asesoras⁹ se me señaló que la suposición de un duelo en dicho rito era una hipótesis sesgada por el pensamiento occidental. Yo pensaba que el cristianismo ya nos había occidentalizado suficientemente y que las comunidades suburbanas no escapaban a esa influencia¹⁰. Insistí en mi proyecto, no obstante considerar sus opiniones. El tema mismo se me impuso con terquedad ya que encontraba en él la oportunidad para adentrarme en el duelo por mi hermano muerto antes de que yo naciera. Un angelito sin historia, el peso de la no-realización de una vida.

La diferencia de opiniones de mis asesoras fue mi brújula. Su diferencia de opiniones coexistió con el respeto a que diera curso a mis preguntas y a que corriera mis propios riesgos. Me parecía que la interlocución con ellas en el franco desacuerdo me ayudaba más que si compartieran conmigo mis puntos de vista. Era la *desmentida* (Verleugnung)¹¹ del *duelo subjetivo* en boca de mis asesoras, contra la que tenía que avanzar.

Me dediqué entonces a la espantosa tarea de ir a tocar puerta tras puerta, en Malinalco, para preguntar por “ese” niño muerto que cada familia tenía. Tuve que vencer el horror de aproximarme una y otra vez a esa escena intrusiva donde irrumpía mi pregunta.

Las reacciones de los entrevistados me confirmaron una y otra vez el escotoma o desconocimiento de los etnógrafos cuando sostienen que no hay duelo por el pequeño niño muerto. No había ausencia de duelo en mis entrevistados. ¡Se respiraba un dolor no tramitado! Lo que constató mi percepción intuitiva fueron sus testimonios.

La investigación teórica.

Me sorprendió encontrar una desproporción enorme en la literatura sobre el tema. Por un lado cientos y cientos de artículos sobre la muerte, hallazgos arqueológicos de entierros, estudios sobre los mitos en torno a la muerte y abundantes descripciones etnográficas de funerales, más de funerales de adultos que de niños, en México y en otros lugares del mundo. En cambio, no había una teoría antropológica sobre el duelo con excepción del estudio de Geoffrey Gorer¹²; del trabajo de Robert Hertz¹³, discípulo de Durkheim, en el que explica la causa material del duelo; y del propio trabajo de Emile Durkheim, que tiene un carácter clasificatorio, aunque pretende explicar también

⁸ Araceli Colin, *Ha muerto un angelito en Malinalco, del rito de duelo al duelo subjetivo*, Investigación con la que obtuve el título de doctora en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2001.

⁹ Dra. Noemí Quesada, Dra. Martha Lilia Mancilla, Dra. Isabel Lagarriga.

¹⁰ Malinalco, lugar donde realicé la investigación, es zona de alta migración a Estados Unidos por parte de los trabajadores del campo, es destino turístico nacional e internacional por su zona arqueológica y es también una comunidad que recibe influencia de una población flotante de altos ingresos, procedente del Distrito Federal, que tiene sus residencias de descanso en dicha población.

¹¹ Sigmund Freud utilizó el término Verleugnung, al que me referiré más adelante.

¹² G. Gorer, op.cit.

¹³ Robert Hertz, *La muerte, la mano derecha*, trad. al español por Rogelio Rubio, CONACULTA, Colección Los noventa, México, 1990, pp.15-102.

el dolor por la ruptura del vínculo¹⁴. Podían construirse aproximaciones a la transformación del deudo por el rito, a partir de los trabajos de Van Gennep¹⁵ sobre los ritos de paso y de los de Victor Turner¹⁶, pero no encontré ningún trabajo desarrollado en este sentido; había que hacerlo. Se han estudiado pormenorizadamente los ritos de paso de los adolescentes, en cambio, no se ha estudiado, con la atención que requiere, el rito de duelo como rito de paso.

La sobrevaloración del rito y el desprecio por la subjetividad son una herencia del positivismo en la antropología, herencia que empieza a ceder paulatinamente un lugar a los estudios antropológicos y sociológicos de la subjetividad. Estas dos actitudes implican también la reaparición de la *desmentida*: si el duelo no existe ¿para qué estudiarlo!

En Durkheim encontré el desprecio por el *duelo subjetivo*. El sabía que existía, reconoció que el duelo tenía dos dimensiones, una ritual y una que llamó sensibilidad privada, pero minimizó el valor de ésta última. Para él lo importante y decisivo era el duelo ritual. Durkheim desmintió con su propia experiencia tal certeza, pues la muerte de su hijo André lo devastó tanto que se lo llevó¹⁷. Su hijo murió en la guerra y no pudiendo soportar su muerte lo siguió al poco tiempo. El, que decía que la gente se lamentaba porque “tenía” que lamentarse por prescripción ritual, casi como una simulación¹⁸, nos lega una transmisión diferente con su muerte.

La *desmentida*.

Me interesaba poner en cuestión la extendida creencia, en la antropología y en la opinión general, de que a los niños en el mundo campesino no se los llora cuando mueren. Que en el rito haya música, juegos y bromas no es suficiente para afirmar la inexistencia del *duelo subjetivo* en los padres. Tampoco es suficiente para sostener que no se trata de un *rito de duelo*. En estos decires populares el llanto es signo del *duelo subjetivo* y, en consecuencia, si no hay llanto se asume que no hay duelo, como si lo primero fuera prueba de lo segundo. En Malinalco se cree que la madre no debe llorar por su hijo porque de ocurrir esto la Virgen no lo recibe: “Si te duele entregármelo no lo recibo”. El cambio ontológico del infante requiere una madre sustituta y celestial que es además madre de ambos, del angelito y de la madre del angelito¹⁹. Difícil oponerse a una madre divina o competir con su maternidad. El imperativo del rito es ceder ese lugar en favor de una “mejor madre” y alegrarse por ello²⁰.

El número de muertes infantiles que conoció la colonia²¹ provocadas por epidemias, hambrunas, enfermedades importadas desde España a las que no podía

¹⁴ E. Durkheim, op.cit., pp.363-385.

¹⁵ A. van Gennep, *The rites of passage*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960.

¹⁶ Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México, 1997.

¹⁷ Este episodio es referido por Marcel Mauss en “Lo sagrado y lo profano”, *Obras I*, Breve Biblioteca de Reforma, Barral, Barcelona, 1970, p.41.

¹⁸ E. Durkheim, op. cit., p 408.

¹⁹ A. Colin, op.cit., p.390-391.

²⁰ No está presente en todas las madres entrevistadas la asociación o sentimiento de haber fallado como madre lo que la obligaría a ceder su sitio a favor de una madre celestial.

²¹ La mortalidad infantil actual, en las zonas de alta marginalidad, sigue golpeando a la población. Es violencia política leída como muerte natural. La desnutrición desde el embarazo y las enfermedades respiratorias son los diagnósticos más frecuentes en Malinalco, establecidos en las actas de defunción.

enfrentar el código genético de los indígenas, y por la propia injusticia política que condenaba a la marginalidad a los campesinos - se “resolvió” con un imperativo ritual que, en cierta medida, culpabiliza a las madres. La falta de buenos cuidados al hijo por parte de la madre terrenal hace necesaria una mejor madre en la Gloria. En el seno de un supuesto rito alegre yace la violencia política transformada en *mexican curious*. En esto reside para mí el carácter escandaloso, no del rito, sino de la manera de entenderlo de los estudiosos, pues un rito está hecho para hacer más soportable una contradicción: la rabia por la muerte del hijo por razones que no son naturales y la supuesta dicha porque se va a la Gloria. Estos dos sentimientos están presentes en el rito, el rito los convoca y al mismo tiempo desconoce la razón económica y política de la muerte infantil. Su análisis deja al descubierto el factor ideológico que encubre los verdaderos resortes de la muerte precoz.

Jean Allouch, en su libro *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*, toma por cierta esta afirmación de que no hay duelo:

La muerte de un niño da lugar, en México, a una producción de pinturas y hoy de fotos del niño muerto, más exactamente del niño muerto tomado como *angelito* [en español en el original], como pequeño ángel; esas fotos sirven para un ritual de no-duelo, de regocijo provocado por la muerte del niño; ese niño en efecto, bautizado pero no llegado todavía a la edad del juicio, no es un pecador (se realiza alegremente el impás acerca del pecado original!), irá pues derecho al paraíso, lo que no puede sino regocijar a su entorno ²².

No dejaba de sorprenderme que la creencia en el supuesto **regocijo por la muerte de un niño** estuviera parafraseada por la pluma de Jean Allouch. La afirmación: “no hay duelo” por los angelitos, como la actitud festiva del mexicano ante la muerte, es recreada en numerosos artículos. Es sorprendente cómo los mexicanos nos recreamos en la reproducción de nuestros propios estereotipos respecto de nuestra actitud ante la muerte. La afirmación de que no hay duelo, la he escuchado reiteradamente y no podría citar aquí los nombres de las personas, es una creencia de los etnólogos y es también una creencia popular urbana. Pero una madre que forma parte del “entorno” del niño muerto no está en la misma posición que la comunidad. Es necesario saber si es posible que una madre se regocije por la muerte de su hijo por mero dictado ritual. No todos los dictados rituales devienen creencias. El imperativo del rito no se traduce necesariamente en realización subjetiva en la madre.

Si se le otorga al rito esa capacidad de resolución es porque se está suponiendo una de dos hipótesis:

- a) Una primera hipótesis es que sí hay duelo. En ese caso el rito produciría el tránsito del mismo, lo que permitiría el *sacrificio de un trozo de sí*²³ en todos los padres y madres que pierden un hijo y participan de las creencias comunitarias.

Según el Estado esta población fue de alta marginalidad y ahora es de marginalidad media. Pero existen poblados que pertenecen a Malinalco, que siguen siendo de alta marginalidad aunque no se consideren así estadísticamente. *Índices de Marginación 1995*, Consejo Nacional de Población, México, 1998.

²²J. Allouch, op.cit., pp. 194-195. La foto que J. Allouch pone en su libro, proveniente de esa colección que aparece en la revista, presenta a una madre cuyo rostro no expresa precisamente ese regocijo supuesto. Es un rostro profundamente triste. Es necesario aclarar que ni en Malinalco, ni en el Estado de México, ni en Tlaxcala, ni en Oaxaca, se llama *muerte niña* al rito; este nombre *muerte niña* es el empleado por los historiadores de arte, autores de la citada revista.

²³ Esta es la tesis de Jean Allouch sobre el duelo, véase su obra *Erótica...* op.cit. particularmente las páginas 25 a 43 donde se refiere a la participación del rito en este sacrificio.

Era preciso investigar cómo se realizaba esto. Parte de la investigación consistiría en explorar cómo intervenía la variable subjetiva, singular, en ese *sacrificio*. O bien, ¿cuándo se realizaría ese sacrificio si no es durante el rito? Allouch, apoyándose para ello en Lacan, sostiene

El rito hace coincidir el agujero real con la hiancia simbólica . Su función es tomada por Lacan como equivalente a la del trabajo del duelo, y hallamos aquí una confirmación y al mismo tiempo la razón de lo que advertimos en el “Estudio a”: no hay rito en “Duelo y melancolía” porque el trabajo del duelo es puesto en el lugar del rito, sustituyendo el duelo psíquico al duelo social. Pero ese hacer coincidir el agujero real con el agujero simbólico, cualquiera sea su vía, social o psíquica, no es según Lacan la totalidad del duelo, no concierne, por así decir, más que a la parte de arriba del grama. El segundo paso del duelo, sacrificial, recobra, cuando se había perdido, la función de un público. No se podría en efecto concebir un acto sacrificial privado, privado de todo público. El sacrificio de Abraham, que parece estrictamente un asunto entre Dios y él (siendo aquí Isaac el objeto), sin embargo tiene como público a Kierkegaard ²⁴.

Se trataría de otro público que el del rito. Faltaría precisar entonces lo que él entiende por público. Pues un rito además de que es una producción colectiva en la que de por sí están muchos otros públicos del pasado, siempre convoca a un público.

- b) Otra hipótesis es que no hay duelo puesto que la creencia de que el niño va a la Gloria y la realización del rito, por el cual se efectuaría dicho tránsito, producirían un cambio en la significación de la muerte del hijo en razón del bautizo²⁵. Se estaría asumiendo entonces que no hay *privación* en esta muerte. No es posible pensar cómo se produciría de manera uniforme esta ausencia de duelo en todos los padres y madres que participan del rito, sin que intervenga la significación que el hijo tiene para cada uno de los padres

Allouch afirma que el rito de los angelitos realiza un no-duelo. Este “no” del no-duelo puede entenderse como una negación o como una ausencia de duelo o como una *desmentida*. Si se trata de una *desmentida* entonces quizás no proviene de Allouch, ni de los historiadores de arte ni de los etnólogos, ni de la opinión popular sino de la creencia ritual misma. Se trataría de una *desmentida* de la muerte propuesta por el dogma cristiano, en el seno mismo del rito, y produciría una desmentida del duelo en quien observa el rito y en quien intenta “comprender” el fenómeno que produce el rito.

El mecanismo llamado por Freud *Verleugnung*, que ha pasado al español como *desmentida*, consiste en que una tendencia subjetiva desconoce, como mecanismo defensivo, lo que otra tendencia subjetiva ha reconocido respecto de un fragmento de la realidad.

Al principio, Freud empleó este término *Verleugnung* para referirse a la actitud defensiva del niño frente a la percepción de las diferencias anatómicas en el complejo de castración.

Es notoria su reacción frente a las primeras impresiones de la falta del pene. Desconocen (*leugnen*) esa falta; creen ver un miembro a pesar de todo; cohonestan la contradicción entre observación y

²⁴ J. Allouch, *Erótica...*, op.cit, p. 316.

²⁵ Los niños bautizados van directo a la Gloria, los no bautizados en cambio irían al Limbo que se concibe como un lugar sin luz y lejos de la presencia divina.

prejuicio mediante el subterfugio de que aún sería pequeño y ya va a crecer, y después, poco a poco, llegan a la conclusión, afectivamente sustantiva, de que sin duda estuvo presente y luego fue removido. La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la referencia de la castración a su propia persona²⁶.

Hacia el final de su obra le fue concediendo mayor importancia a dicha actitud defensiva.

Esa diferencia inicial se expresa en el resultado final del siguiente modo: en la neurosis se evita, al modo de una huida, un fragmento de la realidad, mientras que en la psicosis se lo reconstruye. Dicho de otro modo: en la psicosis, a la huida inicial sigue una fase activa de reconstrucción; en la neurosis, la obediencia inicial es seguida por un posterior (nachtraglich) intento de huida. O de otro modo todavía: la neurosis no desmiente la realidad, se limita a no querer saber nada de ella; la psicosis la desmiente y procura sustituirla²⁷.

La *desmentida* de la muerte es sostener la creencia de que la muerte no existe, aunque en otro lugar del yo –dice Freud– se sepa de su existencia. Una tendencia subjetiva reconoce la muerte, la otra la desconoce, la desmiente: “murió pero no murió”, “ya lo sé... pero aún así”:

Resultó en efecto, que esos dos jóvenes no habían “escotomizado” la muerte de su padre más que los fetichistas la castración de la mujer. Dentro de la vida anímica de aquellos, sólo una corriente no había reconocido la muerte del padre; pero existía otra que había dado cabal razón de este hecho; coexistían, una junto a la otra, la actitud acorde al deseo y la acorde a la realidad²⁸.

Aquí vuelve a usar el término escotimización que antes había descartado y reemplazado por *Verleugnung*. En su artículo *Esquema del psicoanálisis*, Freud considera que este mecanismo no es privativo del fetichista y que es muy común.

No se crea que el fetichismo constituiría una excepción con respecto a la escisión del yo; no es más que un objeto particularmente favorable para el estudio de ésta. Recurramos a nuestro anterior señalamiento: que el yo infantil, bajo el imperio del mundo real-objetivo, tramita unas exigencias pulsionales desagradables mediante las llamadas represiones. Y completémoslo ahora mediante esta otra comprobación: que el yo, en ese mismo período de la vida, con harta frecuencia da en la situación de defenderse de una admonición del mundo exterior sentida como penosa, lo cual acontece mediante la *desmentida* de las percepciones que anuncian de ese reclamo de la realidad objetiva. Tales desmentidas sobrevienen asaz a menudo, no sólo en fetichistas; y toda vez que tenemos oportunidad de estudiarlas se revelan como unas medidas que se tomaron a medias, unos intentos incompletos de desasirse de la realidad objetiva. La desautorización es complementada en todos los casos por un reconocimiento; se establecen siempre dos posturas opuestas, independientes entre sí, que arrojan por resultado la situación de una escisión del yo. También aquí, el desenlace dependerá de cuál de la dos pueda arrastrar hacia sí la intensidad más grande²⁹.

La fetichización del niño en el funeral de angelitos es una protección ritual contra el reconocimiento de la muerte. Lo sagrado sostiene con diversos objetos fetiche este desconocimiento de la muerte por vía ritual. La *desmentida* propone aquí lo siguiente: *murió el niño pero no murió, pues hemos visto que adquirió otra forma de vida; ahora*

²⁶ Sigmund Freud, “La organización genital infantil”, en *Obras Completas*, tomo XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 147.

²⁷ Sigmund Freud, “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis” en op.cit, tomo XIX, p.195

²⁸ Sigmund Freud, “El fetichismo”, op. cit. tomo XXI, p. 151.

²⁹ Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis”, op. cit., tomo XXIII, 1986, p. 205.

*es un angelito*³⁰. La religión -dice Freud- contiene un sistema de ilusiones de deseo con desmentida.

La religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre. Es cierto que la esencia de la religión no se agota con esta analogía. Si por una parte ofrece limitaciones obsesivas como sólo las conlleva una neurosis obsesiva individual, por la otra contiene un sistema de ilusiones de deseo con desmentida³¹.

El rito funeral de angelitos es un rito cristiano pero posee también reminiscencias prehispánicas. El sincretismo, entre las tradiciones antiguas y las españolas, se produjo en el México colonial. El rito propone que no hay muerte, no hay privación. Se pierde una forma de vida y se gana otra. El modelo del duelo por un hijo, cuando el niño está bautizado, se basa en la concepción del duelo cristiano más importante de la religión católica, es decir el duelo por la muerte de Cristo. María es el modelo de realización del duelo para el cristiano³². La muerte de Cristo, su hijo, no es una muerte a secas³³ porque hay un *plus* de ganancia que es la redención de la humanidad, por lo cual es un duelo gozoso³⁴. Pero una cosa es el dogma de la redención de la humanidad y otra, el *plus* que cada madre obtiene, por un lado, por el acceso a la Gloria de su hijo y, por otra, por el carácter intercesor del niño en el cielo respecto de los deudos. La identificación tiene límites. Ningún hijo muerto va a redimir a la humanidad; “pequeño” detalle de diferencia. Era preciso, entonces, analizar si esta intercesión se realizaba de manera más o menos uniforme, porque formaría parte de la experiencia ritual aunque fuese realizada en la intimidad, es decir, ya no públicamente sino en la intimidad del hogar³⁵. Si hay intercesión entonces esto forma parte del duelo y desmiente la idea de que el rito es un rito de no-duelo.

El funeral festivo

El funeral festivo no es exclusivo de México. O’Suilleabbáin afirma que se realizaba en Irlanda, que se extendió la tradición a diversos pueblos de Europa, Escandinavia, Hungría, Rumania, hasta Rusia; la hubo entre los pueblos indígenas de

³⁰ La comunidad sanciona con su mirada (o con la fotografía o pintura en su caso) la transformación del cadáver infantil en angelito, por el atuendo, vía ritual.

³¹ Sigmund Freud, “El Porvenir de una ilusión”, op. cit., 1979, tomo XXI, p. 43.

³² El rito funerario por infantes fue refrendado en el Concilio Tridentino (1542-1563). El Concilio buscaba combatir a Lutero y al luteranismo. Buscaba luchar contra la libre interpretación de los textos sacros y por tanto poner un coto al libre desarrollo de las creencias. De allí proviene la creencia de que el niño va a la Gloria si está bautizado, pues es un alma pura. Desde entonces la mayor parte de las normas rituales no han cambiado. Los ritos ponen en juego creencias, en este caso la creencia en la Gloria, y dictan el modo de asumir la pérdida del niño. Este imperativo ritual (no llorar pues se fue a la Gloria) subsiste intacto, no así la forma de asumir el imperativo. Entre el dogma dictado (desde hace cuatro siglos) y la creencia vigente hoy en día hay un enorme abanico de expresiones, pero el eje sigue siendo ese dogma ritual. El trabajo etnográfico refleja que hay diferencias entre unos barrios y otros. En los barrios más lejanos al centro predominan más las creencias prehispánicas. El análisis histórico de estas creencias rituales se despliega en: Colin, op.cit., pp.227-305.

³³ La muerte a secas es la que se produce sin ninguna compensación. No hay esperanza alguna de reencuentro celestial, ni una ganancia que venga en el lugar de la pérdida para restituir esa falta.

³⁴ Collin, pp.262-270.

³⁵ Las familias acostumbran levantar un pequeño altar dentro de su casa, donde ponen imágenes de los santos de su devoción.

Estados Unidos y en las islas del Pacífico³⁶. En España se realizaba con guitarra, castañuelas y algarabía, aunque del otro lado llorara la madre³⁷. De allá vino la tradición a México, así que no es “curiosidad” mexicana. Se extendió la tradición en toda América Latina con más o menos variantes. Los clérigos censuraban los excesos pues al parecer el sentido festivo de la doxa religiosa no era precisamente el de la tradición popular.

El funeral festivo por angelitos, en México, tiene el antecedente del rito sacrificial infantil prehispánico. El hijo se ofrece como un don. Las causas de su muerte no son rituales, pero no deja de ser ofrenda. El sacrificio infantil tampoco era exclusivo de México. Se realizó entre los incas y en decenas de culturas en el mundo, entre ellas la cultura hebrea, y su *Tofet* sacrificial de Yahvé. Este es el mayor cementerio de sacrificios humanos jamás descubierto³⁸. El sacrificio de los niños también era asumido festivamente por el rito, en razón de su carácter propiciatorio, lo que no impedía que lo sufrieran los padres; baste recordar el pesar de Abraham del que habla la Biblia y que ha sido profundamente analizado por Kierkegaard en *Temor y Temblor*³⁹. Sahagún se refiere al dolor de los padres de entregar su hijo al sacrificio⁴⁰. Entre los incas el niño o *capacocha* (que significa pecado real) era muerto con júbilo –por la comunidad, no por los padres- pues liberaba al monarca de su falta y a la comunidad de la ira de Viracocha. Después de morir los infantes se transformaban en divinidades⁴¹. Para el rito lo que se deifica no muere. La sacralización de un objeto es el proceso de fetichización de un valor. La sacralización es la erección simbólica de una potencia; es uno de los lugares de localización del falo en una cultura. Comprobamos así que el rito propone una negación del duelo, lo que no significa que el *duelo subjetivo*, a pesar de la creencia, no se realice. El saber que se intenta producir sobre este fenómeno no se alcanza generalizando sino investigando, deudo por deudo, cómo se ha asumido la pérdida del niño.

La tradición ritual de angelitos en Malinalco.

En Malinalco el rito no se llama *muerte niña*. Este es el nombre que le dieron los historiadores de arte, parafraseando un poema de José Gorostiza⁴². En Malinalco algunos asistentes al rito lo llaman, por metonimia, *La Rata* porque uno de los juegos de los funerales se llama “la rata”. En Puebla se llaman Velorios de juguete. Entre los zapotecas, en Oaxaca, el niño no se transforma en angelito sino en flor.

La tradición ritual de angelitos en Malinalco comprende: el *velorio* del angelito, la *despedida* y *procesión al panteón*, el *levantamiento* y *entierro de la cruz/sombra* a los 9 días de fallecido (variable), la *ceremonia de muertos nuevos* que se realiza el primero

³⁶ Sean O’ Suilleabháin, *Irish Wake Amusements*, Mercier Press, Holland, 1967, p.160; citado por Lilian Scheffler en “Los Juegos de Velorio de Angelitos en Tlaxcala” en *Cuadernos de trabajo etnográfico*, INAH, México, 1975, No. 4, pp.40-66.

³⁷ Georges Foster, *Cultura y conquista, La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, México, 1985, Cap. 12, pp.247-270.

³⁸ Patrick Tierney, *Un altar en las cumbres*, Muchnik, Barcelona, 1991, pp.445-457.

³⁹ Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Fontamara, México, 1994, 212 pp.

⁴⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, CONACULTA, México, 2000, LII, Cap.-XX, p.179.

⁴¹ Tierney, op.cit., pp.48-49.

⁴² José Gorostiza, *Muerte sin fin*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.130.

de noviembre siguiente al deceso, y la *petición de intercesión* con todas las variantes que en cada deudo se presentan y cuya duración es también variable.

El velorio de angelitos es alegre, con juegos, cantos y bromas entre los asistentes, todo alrededor del niño vestido y colocado sobre una mesa. Se dice que esos juegos son para alegrar al angelito. Los deudos me dijeron que ayudan a pasar la noche más difícil para los padres.

La despedida del niño de la casa no es alegre y la procesión al entierro tampoco lo es. Los que cargan al angelito son también niños. El momento de la salida del niño de la casa es enormemente triste y arranca muchas lágrimas cuando comienzan las notas de la canción ritual “Te vas ángel mío”. Los músicos tradicionales opinan que la melodía y lo que dice la letra contribuyen a la emergencia del dolor. Es un momento de caída de la *desmentida*: los ángeles se entierran.

El rito funerario termina con el entierro de la cruz/sombra que se levanta y lleva al panteón a los nueve días⁴³. Pero es difícil saber dónde empieza y dónde termina el *rito de duelo* en el caso de los niños⁴⁴.

Al explorar el pasaje ritual que consiste en el *levantamiento de la sombra* de los niños advertí que no había acuerdo sobre si los niños tienen o no sombra; se trata de una creencia difusa, de poca consistencia. El levantamiento de la cruz/sombra ritual no siempre se realiza. En el difunto adulto no hay ninguna duda, sí tiene sombra y se lo entierra para que descansa y no se quede ninguna parte de él en la tierra. Para el adulto la cruz es de cal. Si la sombra se queda en la tierra produce efectos peligrosos y contaminantes en los deudos y les amenaza también de muerte. Por eso no hay que soñar al muerto adulto porque *se carga la sombra*; es un resto del difunto que desprendido del cuerpo hay que enterrar ritualmente después. Pero en el caso del niño no se sabe si tiene o no sombra cuando se trata del entierro. Es claro que la tiene cuando se trata de explicar la enfermedad. La sombra es una especie de entidad anímica que si se separa en vida del cuerpo produce enfermedad y amenaza con la muerte. Soñar al angelito no es peligroso. La noción de sombra es heredera de concepciones anímicas antiguas: Para los nahuas cada persona tenía tres: *teyolía* (residía en el corazón), *ihíyotl* (residía en el hígado) y *tonalli* (residía en la cabeza).

Cuando se habla de *espanto*⁴⁵ en los niños, los malinalcas lo explican de este modo: con el susto se le salió la sombra y hay que curarlo para que regrese al cuerpo⁴⁶. Pero cuando se habla de funeral de angelitos la inconsistencia en la creencia salta por todos lados y hay enormes variaciones entre unos barrios y otros y en el seno de un mismo barrio.

La sombra es uno de los lugares de menor eslabonamiento sincrético entre las dos tradiciones, la nahua y la española cristiana, cuando se trata de explicar el destino *post mortem* del infante. Es el punto donde las creencias, de ambas tradiciones, no

⁴³ La sombra de los niños es una entidad incorpórea que, en el velorio, se representa en pétalos de flor colocados en forma de cruz. Esta cruz se coloca debajo de la mesa en que yació el cuerpo del niño.

⁴⁴ Es frecuente que rito funerario y rito de duelo estén imbricados. El rito funerario está destinado a dar tratamiento al difunto, el rito de duelo busca producir transformaciones en el deudo.

⁴⁵ El espanto es una enfermedad folk, produce malestares diversos en los niños.

⁴⁶ Quizás de ahí provenga la expresión *me volvió el alma al cuerpo* para aludir a la recuperación de la calma, al fin de la zozobra.

hacen un sólido tejido y muestran contradicciones. Los barrios más antiguos, más tradicionales, menos cristianizados, llaman a la cruz adulta *sombra*; no la piensan como una cruz cristiana sino como una estilización de la forma del cuerpo con los brazos extendidos; los más cristianizados dicen *levantar la cruz* y le dan un significado más acorde con la doxa cristiana.

La fase ritual que sin ninguna duda es un *rito de duelo* es la *ceremonia de muertos nuevos*. Se realiza el día primero de noviembre siguiente a la fecha del deceso del niño. El niño viene de nuevo y se va por primera y única vez de modo singular para cada uno de los deudos recientes; los siguientes años volverá con el colectivo de todos los niños y ya no acuden los vecinos sino sólo los familiares más cercanos. Este ceremonial es triste y consiste en que los amigos y familiares llevan una vela a los padres, lo cual es ocasión para conversar sobre cómo murió. Es un momento íntimo en el marco de una ceremonia de participación comunitaria. Es otra forma de presencia de lo público. La comunidad sabe qué deudos tienen muerto nuevo; acude a la casa del deudo uno por uno; el contacto es personal aunque se reúnan varios. Los padres del niño difunto ofrecen tamales, dulces y bebidas calientes o rompopo, según los ingresos familiares. Es el momento en que reciben el pésame, aunque no tenga la fórmula convencional que se emplea para adultos. Nadie dice “te doy mi más sentido pésame”, pero existe un acuerdo según el cual a todos les pesa. Es un evento lamentable que no se le desea a nadie, no obstante la creencia de que el niño se irá a la Gloria.

La quinta y última fase del rito es la intercesión del angelito en favor de los deudos desde el más allá⁴⁷. Considero que es parte del *rito de duelo* aunque sea la práctica menos ritualizada en sentido estricto pues presenta enormes variantes. Esta fase tampoco es alegre. La calificación de triste es de los propios malinalcas.

Perpetuar la imagen *viva* del hijo muerto.

Elisa Mandell realizó una investigación sobre las pinturas de infantes muertos y concluyó que la pintura del infante angelito no fue una tradición vernácula extendida, en razón de su costo. Esto sólo fue propio de las familias criollas adineradas. Esta práctica de pintar a los niños muertos fue introducida por las reinas españolas desde el inicio del siglo XIV. El antecedente de estos retratos fueron pinturas de las familias nobles en pasajes bíblicos, luego se encargaron pinturas de niños nobles que habían fallecido. Esta iniciativa de las mujeres nobles españolas fue precursora de la fotografía angelical⁴⁸. La fotografía del angelito sí se constituyó luego en tradición popular en algunas regiones de México, en Jalisco y en algunas zonas del Estado de México. También en Perú se acostumbraba retratarse con el niño vestido como si estuviera vivo. Keith McElroy recoge una fotografía, de ese país, de una niña muerta vestida con ropón y sentada sobre las piernas de su padre⁴⁹. En Malinalco, Estado de México, no existe la costumbre de

⁴⁷ La intercesión vale incluso para los niños no bautizados. Varias mujeres me dijeron que no creían que un ser inocente fuera al limbo, un lugar sin luz; ellas lo consideraban por tanto también angelitos.

⁴⁸ Elisa C. Mandell, “The Birth of Angels: the Role of Spanish Queens in Establishing the Foundations of Mexican *Angelito* Portraiture”, Paper Delivered at the World Vernacular Congress, Puebla, Mexico, October 8-11, 2003, 10 pp.

⁴⁹ Keith McElroy, “Death and Photography in Nineteenth century Peru”, en *Arte Funerario*, Coloquio Internacional de Historia del Arte, UNAM, México, 1987, Vol II, pp.279-287.

retratar al niño. Al menos tres generaciones no recuerdan que se la haya empleado; en cambio sí era costumbre en Jalisco⁵⁰.

La sacralización del niño es otra manera de prolongarle “la vida”, sólo que en el más allá. No basta prolongarle la vida con el pensamiento, ni fantasear cómo sería él si hubiera crecido. Para algunas comunidades se precisa una imagen que le dé otra forma de vida, o que lo represente vivo y de mayor edad. Se trata de construir un lazo imaginario para poder, acaso, perderlo luego⁵¹ pues no se puede dar por muerto y perdido a quien no ha vivido.

La pintura y la fotografía del cuerpo del niño en estos ritos es uno de los soportes imaginarios para sostener la *desmentida* de que ha muerto. Como ya lo expusimos, el rito, de carácter sincrético, está construido por dos tradiciones: la prehispánica y la tradición cristiana. Antes de la conquista española los niños en Mesoamérica eran vestidos con el atuendo de la deidad a la que serían sacrificados⁵². Luego de la conquista los niños no dejaron de ser ofrendas, pero se cambió el atuendo por el de un santo o de una virgen y el nombre de la deidad a la que serían dirigidos. Incluyo el nombre, porque el análisis de las creencias religiosas muestra cómo se sincretizaron antiguas advocaciones y éstas se mantuvieron acomodándose a las imágenes sagradas cristianas que se difundieron durante la colonia.

El lazo imaginario con el hijo.

La intercesión, en las comunidades que no recurren a la fotografía, es también una forma de construir un lazo imaginario con el hijo. La iglesia considera la intercesión como un consuelo. Donde hay dicha por la muerte no se requiere un consuelo. La concepción de la muerte en la colonia, cuyo dogma sigue vigente hoy en día para el mundo católico, es que la muerte era vida y la vida muerte. Ya lo decía Santa Teresa: “*Vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero porque no muero*”. La vida terrenal, la vida de la carne y del placer era la muerte para el espíritu, y la muerte corporal era la vida eterna⁵³. El dogma no se ha modificado, mientras que las creencias de la comunidad sí. Se ha transformado su manera de entender la vida y la muerte. Hoy en día ya no existe la rigidez y severidad para tratar los *placeres de la carne*, como ocurría en la colonia, para alcanzar la vida eterna. En cambio, la idea de intercesión se mantiene.

Esta era una de mis hipótesis: la intercesión está destinada a construir ese lazo que nunca existió con los bebés que murieron de días, o al nacer. Luego entonces era preciso estudiar cómo se realizaba la intercesión, si tenía formas socialmente

⁵⁰ Encontré en Malinalco, en un tianguis, una fotografía de un angelito con toda la familia y asistentes, de hace aproximadamente un siglo. No se sabe si corresponde a Malinalco o fue traída de otras regiones. Don Sadot López, comerciante y anticuario del lugar, me la vendió y me dijo que no sabía si era de ahí porque en Malinalco no se acostumbraba retratar a los difuntos. Sí habían algunas personas que retrataban así a los angelitos pero no era una tradición.

⁵¹ Araceli Colin, “Corps d’enfant representation de l’ange”, ponencia presentada en el XXVe. Colloque du groupement des anthropologistes de langue française, Université de la Méditerranée, Marseille, 2000.

⁵² Francisco Javier Clavijero, *Historia Antigua de México*, Porrúa, México, 1991, p.198.

⁵³ Juan de Palafox y Mendoza, *Suspiros espirituales, descansos del alma y jaculatorias devotas para disponer la vida a una buena muerte y muy propias para ayudar en la muerte a los que salen de la vida*, Puebla de los Angeles, s.e., México, 1671, p.62.

constituidas o si cada pareja, o cada padre por separado, se dirigía de manera particular a sus hijos y cuánto tiempo duraba el pedido de intercesión.

Existen enormes variantes en la intercesión ya que no sigue una fórmula fija. Las variantes no sólo son de orden temporal, es decir de la duración de esta comunicación con el angelito. Para el dogma católico la palabra intercesión es pedir por otro. Para los malinalcas no necesariamente. Ellos utilizan el término a veces en sentido estricto y a veces como conversación, como recuerdo. Hubo madres que me dijeron que se acordaban del niño durante uno a dos años. Cuanto menos tiempo de edad tenía el niño al morir, menos tiempo le hablaban. A un angelito no se le reza, más bien se le pide. En ningún caso estos recuerdos o esta comunicación se extendía por más de dos años.

La mirada.

El tiempo en que el niño está como un cadáver, antes del velorio, es muy breve. Podría mirarlo la madre y pensar que aún está dormido, pues no ha perdido la flexibilidad. Ese corto lapso se reduce al tiempo de avisar a la madrina para que ordene y pague la confección del atuendo ritual, que se elige según la devoción de padres y padrinos⁵⁴, y dé aviso a las autoridades. La madre no lo baña ni lo viste sino la madrina, situación que protege a la madre de encontrarse con una verdad insoportable y sostiene la *desmentida*. Una vez vestido el niño ya es un ente sagrado. La imagen del cuerpo se ha transformado y, por tanto, la transformación ontológica del niño en ángel ha ocurrido también⁵⁵. Perdió una forma de vida pero adquirió otra.

Es interesante advertir que también para la tradición mexicana el sacrificio de los niños ocurría en las literas detrás de unas mantas, privando a los participantes de la posibilidad de mirar el momento mismo de la muerte. Esta sustracción de la mirada pública respecto de la imagen mortal también aparece en el sacrificio de Ifigenia en la tragedia griega⁵⁶. Los jefes no estaban exentos de entregar sus hijos al sacrificio. En cambio la mirada era obligatoria cuando se trataba de la escena sacrificial mexicana de los prisioneros de guerra, tanto lo fueren por decapitación como por extracción del corazón. Para garantizar que la escena fuera vista por la multitud, el sacrificio ocurría en la parte elevada de una pirámide⁵⁷. Cada cultura “sabe” qué goces escópicos son insoportables y cuáles son necesarios para la legitimación del poder político⁵⁸.

Una prescripción ritual es que la gente no debe ver al niño hasta que esté “vestido”. Se entiende que el vestido es el traje ritual del santo a quien el niño es encomendado y al mismo tiempo lo representa. La mirada de los participantes, vecinos,

⁵⁴ Las advocaciones más frecuentes en Malinalco son: San Miguel, Sagrado Corazón (de enormes resonancias sacrificiales), Inmaculada Concepción y Virgen del Carmen.

⁵⁵ A. Colin, “Corps...” op. cit.

⁵⁶ Los Atridas y todo el ejército estaban firmes con la vista fija en el suelo. La mirada que no cesa de estar es la de Artemisa, diosa que goza con el sacrificio. El sacerdote tomó la espada e hizo su oración mientras escrutaba el cuello de Ifigenia, para hincar allí un golpe seguro. Esa no-mirada hace posible la sustitución milagrosa de Ifigenia por una cierva decapitada instantes después del golpe, ante la sorpresa y griterío. Eurípides, “Ifigenia en Aulide”, en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1979, tomo III, pp. 319-320.

⁵⁷ Véase un estudio de Patrick Johansson sobre la mirada y el carácter teatral del sacrificio en: *Teatro Mexicano historia y dramaturgia*, CONACULTA, México, 1992.

⁵⁸ El sacrificio como piedra fundacional del poder político ha sido estudiado particularmente por René Girard, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986. Esta relación entre sacrificio y poder la encontramos en México en el conflicto político entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. El segundo se oponía al sacrificio, el primero lo instituyó y desplazó del poder a Quetzalcóatl.

amigos y familiares está destinada a confirmar la transformación ontológica del niño terrenal en angelito. La mirada pública constituye un elemento sustitutivo del lente de la cámara fotográfica en las comunidades donde el retrato no se acostumbra. Todos han visto que tiene vida, pues es un ángel. En San Francisco del Rincón (Guanajuato), la sacralización se produce cuando los padrinos le ciñen al niño una corona de azahares⁵⁹. En Malinalco este pasaje ritual no existe como tal. Lo que no excluye que algunos trajes lleven corona.

Cabe destacar que, a diferencia de la fotografía, las pinturas de los niños criollos en México tenían escrita una leyenda al pie del retrato donde aparecía el nombre de la criatura, la fecha de nacimiento y muerte y la edad a la que había fallecido. La mirada interviene de modo esencial para sostener la *desmentida*. La muerte puede aparecer en el texto, en las palabras, pero no como imagen ante los ojos. G. Gorer afirma que los informantes que él entrevistó le referían la importancia de mirar, en la ceremonia del entierro, que el cadáver de un familiar descendiera a la tierra para confirmar la muerte del mismo. Ese es el momento en que se producen los estallidos de llanto más generalizados en muy diversas comunidades y culturas. Y es también notable que, en Malinalco, frecuentemente la madre es dispensada de asistir al panteón para quedar eximida de ver cómo entierran a su hijo.

Lo cómico, el chiste, lo festivo y la risa.

Comentaré sobre estos cuatro términos con la finalidad de mostrar la vecindad que existe entre ellos pero también sus diferencias, aunque en la literatura antropológica se han usado como sinónimos cuando se trata del tratamiento cultural que los mexicanos otorgamos a la muerte. Considero que el caso del funeral de angelitos ha quedado integrado, sin más análisis, al conjunto de tradiciones y objetos que suscitan risa, alegría o comicidad.

Es sorprendente la cantidad de lugares comunes que encontramos en los trabajos sobre la muerte que intentan la comprensión o descripción de nuestra idiosincracia. Los estereotipos se recrean sin ser cuestionados: *Que a los mexicanos la muerte nos mueve a risa. Que las fiestas de día de muertos, son eso: fiestas, tertulia, bebida, pachanga. Que retamos a la muerte, que la desafiamos. Que no nos horrorizamos frente a la muerte. Que la muerte nos hace los mandados. ¿Y en qué quedamos pelona / ¿me llevas o no me llevas?* dice Tomás Méndez en una canción que se llama “La muerte” que interpreta el Charro Avitia. “La vida no vale nada” dice José Alfredo Jiménez en la canción titulada “Camino de Guanajuato”.

El tratamiento cómico de la muerte en los ritos y tradiciones culturales no es necesariamente sinónimo de ausencia de *duelo subjetivo*⁶⁰. De la calaca de azúcar en su caja, que se levanta sola con un hilo, o sentada en su computadora, que nos mueve a risa, a la muerte de un hijo hay una distancia enorme. Nadie se congratula en sus cabales de la muerte de su hijo. Ni siquiera aquél que padece la muerte de un hijo no deseado.

⁵⁹ Gutierrez Aceves, “Imágenes de la inocencia eterna”, en Revista Artes..., op.cit. p. 28.

⁶⁰ En otro lugar me referí a esta diferencia, Araceli Colin, “El chiste la risa, lo cómico y la muerte”, ponencia presentada en II Coloquio Nacional de Antropología y Psicología, organizado por CONALCULTA, INAH, UNAM, CPM y el ILEF, México, 3- 7 diciembre 2001.

Existen innumerables objetos y actos culturales que expresan el tratamiento cómico que la cultura mexicana ha construido en torno a la muerte en cuanto fenómeno universal. Ese tratamiento no comprende al sentimiento de pérdida por una muerte particular, y menos aún por la de un hijo. No es lo mismo la construcción colectiva de la comicidad frente a la muerte como un hecho universal, que la manera de asumir una pérdida particular en el curso de un duelo y el sentido cómico que eventualmente pueda tener esa muerte para un deudo.

Lo cómico, decía Lacan, se contenta con una relación dual, una vertiente de lo cómico tiene que ver con lo postural, con la imagen. Está comprometido con el falo imaginario⁶¹. El fenómeno cómico y la función de lo imaginario en el hombre tienen una relación estrecha dice Lacan:

Si por ejemplo, alguien nos hace reír simplemente porque se cae al suelo, ello está en función de la imagen mas o menos pomposa de su andar y en relación con fenómenos de estatura y de prestigio. De pronto algo se libera de la imposición de la imagen, y se podría decir que la imagen, por su lado va a pasarse sola⁶².

Los resortes de lo cómico y los del chiste espontáneo son fenómenos diferentes, aunque ambos nos produzcan risa. Los recursos de lo cómico son muy diversos, pueden ser verbales o visuales. Mientras que los recursos del chiste espontáneo son exclusivamente verbales y sus técnicas muy diversas⁶³.

El chiste, lo sabemos por Freud, no es sinónimo del fenómeno cómico. El chiste requiere de tres términos, un emisor, un destinatario y el tercer término es el lenguaje. El chiste despliega un juego signifiante y el consecuente efecto de sentido. Los chistes que se cuentan en los velorios ciudadanos al tiempo que se bebe café están destinados a tramitar la angustia y a poner distancia de la muerte. Participan de los chistes los que no están tan cercanos al difunto. La misma función tuvieron las decenas de chistes espontáneos que circularon luego de los cientos de muertos que produjeron el terremoto del 85 en el D.F. y el incendio de San Juanico, en el Estado de México. Estos chistes no aparecieron en cualquier momento sino pasado un periodo de shock, de angustia y atención de la emergencia, y tampoco se prolongaron indefinidamente⁶⁴.

El sentido de la palabra fiesta, tratándose de un rito, no es el coloquial, no es sinónimo de alegría. La fiesta ritual es una escenificación que comprende fases que se suceden por tradición, con todas sus manifestaciones anímicas; comprende el desbordamiento de los límites, el borramiento temporal de los opuestos y la angustia, y por todo ello es irreductible a un fenómeno o a una sola adjetivación de aquello con lo que el rito trata.

⁶¹ Véase Jacques Lacan, *Seminario 22 R.S.I.* Sesión del 11 de marzo, inédito, París, 1975 y *Seminario 4 Las Relaciones de Objeto*, sesión del 10 de abril, inédito, París, 1957. Lacan retoma el análisis freudiano del chiste en su *Seminario 5 Las formaciones del inconciente*, inédito, París, 1957-8

⁶² Jacques Lacan, *Las formaciones del inconciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1977, p.82.

⁶³ Sigmund Freud, "El chiste y su relación con lo inconciente", op.cit., tomo VIII, p. 223.

⁶⁴ Cuando preguntaba a diversas personas si recordaban alguno de estos chistes, invariablemente me decían que sí les habían contado muchos pero que no recordaban ninguno, y les parecía terrible ese humor negro. La censura se había reinstalado no obstante que en aquél momento hubieran reído.

Las nociones de fiesta y festivo se han tergiversado tanto que han perdido su sentido ritual. La fiesta, considerada en ese sentido, es un legado de muchas generaciones, es un tejido de diversos hilos semióticos de diferentes períodos históricos. La fiesta -dice Roger Caillois-⁶⁵ es el momento de la alegría pero también el de la angustia. Los etnólogos se contentaron con describir la risa y la supuesta alegría en estos ritos y atribuyeron esa alegría a la muerte del niño. No advirtieron que era preciso interrogar a los participantes para conocer la función de la comicidad y la procedencia y significado de objetos tales como los cohetes; o actos “alegres”, como los juegos y bromas; o la presencia de mariachis en algunas regiones. La fiesta, en sentido cotidiano, es muy diferente de la noción de fiesta ritual. Ambas comparten los excesos, el desbordamiento de los límites, el alcohol, pero la fiesta ritual está tejida para tratar con la angustia: es la recreación de los orígenes. La fiesta común, a lo mucho genera la culpa con la cruda, culpa que, como sabemos, es un recurso que protege de la angustia. Esta fiesta busca llenar un vacío, mientras que la fiesta ritual bordea la falta, aunque el rito dicte la desmentida.

La risa, dice Lacan, sobrepasa ampliamente la cuestión, tanto de lo chistoso como de lo cómico. La risa de los niños, la risa de los locos, la risa por angustia o llamada “risa nerviosa”, la risa de la desesperación o la risa por el duelo bruscamente aprehendido son muy diferentes entre sí⁶⁶. No todo lo que produce risa puede considerarse alegre. La risa de los locos no tiene nada de alegre. La risa del velorio de angelitos, no es producida por la alegría de que el niño se va a la Gloria, la suscitan los juegos, y tiene por objeto poner a distancia la angustia.

Por las razones antes expuestas no podemos clasificar el funeral de angelitos como un rito de no-duelo a partir de las situaciones cómicas que se escenifican ritualmente, ni tampoco por la presencia de algunas piezas musicales “alegres”.

El ángel: Un icono, un símbolo, una filiación.

Dice Van der Leeuw que los ángeles son esencias anímicas, poderes idos hacia afuera: no están encerrados en sí mismos como piensa una moderna atomística⁶⁷. Afirma que cuando se habla del ángel de la guarda en el cristianismo rara vez se advierte que quien cuida al niño no es un ángel enviado por Dios, sino el propio poder del niño enviado hacia afuera.

El ángel fue un objeto de sincretismo de primer orden. Malinalco fue evangelizado por agustinos y San Agustín es el teólogo que más ha escrito sobre los ángeles. En Malinalco se destacó el sentido guerrero del ángel cristiano. El ángel representa al antepasado, es el nombre y el icono de la filiación de un pueblo tradicionalmente guerrero. En esa comunidad, antiguamente, se nombraban a los caballeros ocelotes y a los caballeros águilas⁶⁸. El ángel es el eslabón que une a los dioses prehispánicos destituidos y al cristianismo. El ángel con su espada flamígera

⁶⁵ Véase la teoría de la fiesta de Roger Caillois, en *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1942, pp.109-145.

⁶⁶ Jacques Lacan, sesión del 18 de diciembre de 1957. Véase también: Henri Bergson, *La risa*, Buenos Aires, Losada, 1953, 152 pp.

⁶⁷ Van der Leeuw, *Fenomenología de la Religión*, FCE, México, 1964, pp.134-137.

⁶⁸ Este era el nombre con que se designaba a una orden militar en tiempos prehispánicos. El ordenamiento se realizaba en el Cuauhcalli cuyos restos arqueológicos se conservan.

lucha contra la emergencia del antiguo culto que fue considerado idolátrico y satánico por los españoles. El ángel es la expresión misma del conflicto sincrético, representación y negación del pasado a la vez. El ángel es al mismo tiempo expresión del niño y del misionero, del hijo y del padre⁶⁹. Los misioneros fueron los magnificadas de los dioses indios y además se propusieron como tutores de los nuevos huérfanos. Destruyeron la referencia paterna del mundo antiguo y se asumieron como representantes terrenales de la nueva referencia parental divina⁷⁰. El misionero es una parte del cuerpo del ángel, la parte guerrera que lucha contra Satanás; el niño fue considerado como el ala del misionero, sin ala no hay ángel. Sin los niños los misioneros serían halcones sin alas y sin plumas⁷¹.

El puente que existe entre la noción guerrera del ángel en Malinalco, sobre todo en Semana Santa, con el funeral de angelitos es estrecha; forma parte de un entretejido que articula varios mitos y ritos de la comunidad, y varios mitos mesoamericanos cuyo desarrollo rebasa los propósitos de este trabajo y que realicé en otro lugar⁷².

Los niños, en el mundo mexica, antes de nacer libaban como avejillas de los pechos que pendían del árbol nodriza Chichihualcuauhco⁷³. Los guerreros al morir se transformaban en aves. A los niños sacrificados les colocaban alas de papel. Sahagún interpretó que eran alas de ángel, pero evidentemente eran de ave. El papel es materia sagrada y se lo empleaba de diversos colores. Las plumas de las aves también se colocaban a los sacrificados, particularmente las de color blanco. La idea de alma y vuelo es una asociación simbólica presente en todas las culturas incluso en aquellas que aparentemente no tuvieron intercambio⁷⁴. También está asociada el alma con las mariposas. Diversos pueblos del México actual consideran que las almas llegan a las ofrendas del mes de noviembre en forma de mariposa⁷⁵. Cuando un cadáver yace un determinado tiempo acostado, la sangre se concentra en la espalda y los glúteos, y forma una mancha con aspecto de mariposa o ave. Probablemente de ahí se deriva la creencia de que el alma ha volado y se ha separado del cuerpo⁷⁶.

Tanto en la creencia cristiana como en la mexica el niño es un poder que permanece como potencia, sea como ángel, sea como *teyolía*. Si el niño no había

⁶⁹ El niño es el hijo terrenal y a su vez, por el atuendo, está identificado con el padre celestial. Los malinalcas se refieren a Cristo como *nuestro padre Jesús*.

⁷⁰ Es interesante que en Semana Santa, en Malinalco, se vuelve a ese origen y parteaguas de la historia, al punto bélico llamado sutilmente “encuentro de dos mundos” pero la relación se invierte. Esta vez es Cristo el vencido por los otros guerreros, los otrora caballeros ocelotes y águilas, vestidos hoy, en el rito, de judíos. Los malinalcas visten a Cristo como un guerrero vencido, con plumas negras y blancas. La satisfacción que los guerreros malinalcas experimentan ritualmente por la muerte de Cristo es notable. Golpean los tambores por espacio de media hora en plena celebración, en el templo católico, a pesar de los llamados del sacerdote a reducirlos en tiempo. Es la ritualización del goce de la victoria sobre el guerrero enemigo, el del otro país, el extranjero, el impuesto. Siguiendo a Caillois sería la permitida unión de los opuestos y el libre curso de las pasiones.

⁷¹ Toribio Benavente Motolinía, *Historia de las Indias de Nueva España*, Porrúa, México, 1995, p. 182.

⁷² Ha muerto un angelito... op. cit., cap. III y IV.

⁷³ De ahí viene el nombre de “chichi” a los senos, la etimología es de la lengua náhuatl.

⁷⁴ Mircea Eliade, “Symbolisme du vol magique” en *Numen*, International Review for the history of religions, Brill, Leiden, Netherlands, 1956, vol. III.

⁷⁵ Ma. Cristina Suárez, “Mariposas blancas, ánimas que esperan”, *Revista México Desconocido*, editorial México Desconocido, México, nov. 1999, Año XXIV, N°273, pp.46-54.

⁷⁶ Daniela Riquelme, *La imagen del ángel en el siglo XVI Novohispano*, Université Paris 8, Vincennes Saint-Dennis, Paris, 1997, p. 59.

probado aún alimento de la tierra entonces renacería⁷⁷. Esta idea del renacimiento es muy importante, pues simboliza la necesidad de que esa potencia tenga una vida para que pueda luego morir. No se puede morir si no hay realización de una vida humana y no sólo de la vida en sentido biológico.

El niño, y las semillas, germen de lo no realizado.

El niño está asociado a las semillas. El sacrificio infantil ha sido una institución propia de las culturas agrícolas. El campesino sacrifica la semilla que podría germinar para comerla. Es una interrupción abrupta de la vida vegetal para alimentar otra forma de vida. La vida humana interrumpida es un don, como son dones los alimentos de la naturaleza. El don de la vida humana alimenta a los dioses o al orden cósmico para perpetuar o reestablecer un equilibrio. Antiguamente se enterraba a los niños debajo de los graneros⁷⁸. La fiesta de la Candelaria establece claramente este vínculo entre niño y semilla⁷⁹. Se cambia el vestido de los *niños-Dios* el 2 de febrero; el cambio de vestido es una metáfora del cambio de textura de la tierra. La tierra se viste de diferentes colores según el período del cultivo. La piel, el vestido y la superficie de la tierra entran en ecuación simbólica. El niño muerto prematuramente es una semilla que no germinó, una vida no realizada; por eso es un don.

La envoltura del niño, su atuendo sagrado, envuelve un vacío de huellas, envuelve la pura potencia de una vida que se entrega como don. Se entrega porque los dioses o el Dios ya lo ha recogido. Esa envoltura que lo sacraliza y le quita su carácter de cadáver, al mismo tiempo representa la divinidad. El niño se inscribe así en la filiación celeste, pues el atuendo es una identificación con los padres celestiales⁸⁰. El hijo es dedicado de este modo al padre a través de una madre celestial. La elección del atuendo es otra manera de nominar al niño además del nombre de “angelito”⁸¹. Todo renacimiento requiere un nombre. El niño siempre es un angelito independientemente de cómo esté vestido. Los malinalcas le llaman a todos los celestes personajes “santitos”. Aquí predomina el lecho mítico prehispánico que consiste en ubicar a las divinidades siempre por parejas (hombre y mujer) y sin una distinción jerárquica entre unas advocaciones y otras. Los malinalcas no tienen la creencia cristiana de que Jesús esté en un rango superior a María y los santos en un rango inferior respecto de ella; para ellos todos son santitos. Esto se deriva del lecho mítico prehispánico que concibe a la deidad como un ser que se multiplica.

No sé de la existencia de ritos de duelo en el mundo urbano mexicano cuando la muerte ocurre *in útero* o al nacer⁸². En Chile, en las fachadas de algunas iglesias de Valparaíso, hay inscripciones grabadas en una piedra en memoria de las almas de los

⁷⁷ Este renacimiento es como potencia que alimenta una nueva forma de vida; no tiene el sentido de la reencarnación.

⁷⁸ Yolotl González, “El culto a los muertos entre los mexica” en *Boletín INAH*, México, 1975, Vol.2, N°14, p.40.

⁷⁹ Federico Vargas S. “Bendición de niños, semillas y velas en Amealco” *Revista México Desconocido*, editorial México Desconocido, México, febrero 2003, N° 312, Año XXVII, pp.10-15.

⁸⁰ Esto vale para las dos tradiciones, aunque lo celestial en una y otra tradición sea muy distinto.

⁸¹ El angelito se transforma por el atuendo en ese Santo o Virgen cuya advocación se eligió.

⁸² El algunas comunidades campesinas otomíes del norte del Estado de México, existe un día para el ánima de los niños abortados y se les llama “abrojós”. Comunicación personal de Isabel Lagarriga.

niños muertos antes de nacer. En Japón sí existe un lugar a donde van los Mizukos o “niños del agua”. Se trata de ciertos templos budistas que hicieron lugar a la memoria de los fetos. Se les llama “cementorios de fetos” aunque ninguno haya sido enterrado ahí. Se trata en realidad de campos de estatuillas. Después de un aborto, muerte en útero, parto fallido o niño nacido muerto, los padres que han atravesado ese evento pueden comprar un muñeco (Mizuko) y colocarlo en ese cementerio. Es un espacio físico real donde compartir con otros la posibilidad de llevarle ropa, biberones, flores y juguetes para que el Mizuko no se aburra⁸³. Es un lugar para la memoria sin memoria. Es decir, ahí donde se produjo un evento casi sin huellas de memoria, el cementerio se ofrece como la posibilidad de un escenario para construir lo que habría sido vestirle, alimentarle, jugar con él y producir *post mortem* ese lazo imaginario que faltó.

¿Reponer el nombre? ¿cuál privación?

Entre las personas entrevistadas encontré que varias se referían a la muerte del niño y a la necesidad de *reponer el nombre*. Esta expresión significa que es preciso darle el mismo nombre del hijo muerto prematuramente a un nuevo hijo. En uno de los casos que entrevisté, la madre “repuso el nombre”, repitió el nombre de su hija muerta a la siguiente hija, quien falleció también y de la misma enfermedad que la primera. Este evento expresa que por muy socializada que esté la práctica, *reponer el nombre* no escapa a los efectos del significante y a los estragos de semejante pretensión de *reposición*. Si se repone el nombre, no hay privación. Pareciera necesaria la corporeidad imaginaria de un nuevo hijo para poder realizar con él el duelo del anterior.

Los testimonios.

No nos es posible reproducir aquí todos los testimonios por razones de espacio. Sólo reproduciré frases de algunos de los entrevistados. No encontré alguno que dijera sentirse dichoso por la muerte del hijo. Todos afirmaron que el velorio es alegre para que el niño se ponga alegre y que a ellos les permite olvidarse un momento de su pena en la noche más terrible de todas.

La primer partera que entrevisté para que me diera a conocer nombres de los padres que hubieran perdido a sus hijos me dijo:

- Cómo va usted a creer que no le lloran...lloran bien harto
- Pero entonces, ¿no se ponen dichasos porque se va al cielo?
- (Indignada, enfática) ¿Pero quién le dijo eso? ¡Si una uña⁸⁴ que se nos rompe mal, nos duele, ¿cómo no va a doler un hijo que lo tuvo uno nueve meses adentro?

Un padre me dijo:

“Nos habíamos hecho muchas ilusiones, no alcanzamos ni a desempacar los juguetes....fue muy difícil”. ¿Cómo sepultar las expectativas, *empacadas* junto con un cuerpo sin historia?

⁸³ Ambas referencias son de: Muriel Flis-Trèves, *Deuil de maternité*, Plon, París, 2001, pp. 19-20.

⁸⁴ Es muy interesante esta asociación del niño con la uña. Los mexicas pensaban que el niño era uña y cabello de los ancestros. Se consideraba que los reyes dejaron su generación como pedazos de sí mismos, que son sus cabellos y sus uñas; Bernardino de Sahagún, op.cit., Libro VI, Cap. XXXV.2 p.392.

Yo tengo una cuñada que perdió un bebé durante el embarazo. Tenía el niño 8 días de muerto y no se habían dado cuenta. Ella sólo tenía ganas de dormir. Hasta que se empezó a poner mal. Eso le pasó hace año y medio y no se ha vuelto a embarazar, tiene mucho miedo de que le vuelva a pasar lo mismo.

Otro testimonio:

Mi hija murió al día siguiente de nacida. Yo estaba todavía en el sanatorio. No me querían decir. Pero yo noté algo raro. Me puse muy triste. Nos habíamos hecho muchas ilusiones. Teníamos muchas cosas que mi esposo le había comprado cada vez que iba a otro lugar a comprar mercancía.

Dice Muriel Flis-Trèves: ¿cómo hacer el duelo de un hijo al que jamás se arrulló, jamás se tuvo en los brazos, jamás se pudo alimentar ni cuidar? Las mujeres que ella atendió después de un alumbramiento fallido, hablaban de que a su alrededor los familiares les decían que no habían perdido ningún bebé porque éste no había nacido nunca⁸⁵.

Año y medio después, en la misma comunidad de Malinalco, recibo esto de una madre:

Tengo una hija, me pude embarazar pronto, pero con ella me acuerdo mucho de la anterior.

Pienso qué edad tendría, cómo sería. A quién se habría parecido más, ya ve que los bebés van cambiando.

A esta hija cada rato le hacen ojo, y se siente mal, no se halla, le llevo a que le hagan limpia. Y ya mejor le pusimos esta pulsera con el listón rojo, eso ayuda a que no le hagan ojo⁸⁶.

-¿Por qué será que le hacen ojo?

-Pues quien sabe, dicen que es gente que tiene la mirada pesada y les hace mal.”

Otro relato:

Yo perdí una hija. Tenía 24 horas cuando murió. Pero yo me puse mal, me abandoné. No me importaba nada, ni mi marido ni mi hijo el grande. Tenía mucho miedo que me volviera a pasar, por eso me daba miedo embarazarme de nuevo. Han pasado varios años. Prefiero no contarle más porque me pone muy mal.

Una madre dice:

Perdí un hijo de tres meses, no lo habíamos bautizado, le íbamos a poner Juan. Recién que murió yo platicaba con él. Le pedía que intercediera por nosotros.

-¿Durante cuanto tiempo platicó con él?

-Como dos años, ya después se me pasó. Ahora con quien platico es con el hijo grande que murió.

Cuenta una madre:

Yo quedé huérfana de mamá siendo muy pequeña. Mi madre murió de parto. Ya de adulta tuve varios hijos. Perdí una hija también pequeña de siete años, murió por enfermedad. Yo nunca le pedí que pidiera a Dios por mí, sólo le ponía el altar cada Noviembre.

Otro testimonio de una madre que perdió dos hijas:

⁸⁵ Flis-Trèves, op. cit.p.43.

⁸⁶ Se cree que el color rojo desvía la mirada.

El pesar más grande es para la mamá. Pero me decían: *No les llores, ruega por ella*. Si está llorando la Virgen no la recibe hasta que no deja de llorar la mamá, porque si no, es que no está contenta. Así son las tradiciones (sic). Yo sufrí más por la más grande. Es más doloroso perder un hijo de más años que cuando son más chiquitos. Porque uno tiene más recuerdos, de lo que hacían, de sus gracias. Yo veía sus cosas, sus juguetes, y lloraba todas las noches. Me acordaba a cada rato de ella, de las dos. A mi suegra uno de sus hijos muertos le habló: *Mamá, mamá* y desde entonces dejó de llorar, yo le lloré como más de seis meses. Después se me fue pasando, se me fue haciendo menos difícil, pero siempre me acuerdo.

Otro testimonio:

Yo sí me sentía mejor de que en el velorio nos acompañe la gente, y que lo distraigan a uno de su pena. Para ellos es un gusto asistir, porque se divierten. Uno sólo se consuela un poco con la compañía y la ayuda que a uno le dan, cada uno trae lo que puede, una bolsa de arroz, pan...

Como se observa, para algunas madres el duelo por infantes muertos al nacer o muertos cuando tienen días de nacidos es menos doloroso que cuando ya tienen varios años, pero es más complejo el duelo cuanto más precoz fue la muerte del hijo, precisamente en razón de que no hay ninguna localización posible de quién sería ese bebé en la vida de esos padres.

¿Qué vías puede seguir un duelo donde no hay ni nombre para el niño? Los infantes que mueren al nacer o que mueren durante el embarazo, ni siquiera alcanzan el estatuto de ciudadanos ante el Estado. Los niños no logrados no existen ni para la ley, ni para el mundo ritual, ni para el discurso social. El mundo médico lo registra como hecho clínico en el mismo tenor de cualquier enfermedad. Los restos son considerados restos quirúrgicos y no tienen tratamiento de restos humanos. La pareja queda sumida en una horrorosa experiencia de la muerte del hijo sin nombre, ni acta, ni sitio, ni rito, ni lugar para la memoria. Esta experiencia traumática, sin soporte social, frecuentemente genera esterilidad o experiencias repetidas de gestación fallida.

A modo de conclusión.

Aunque sabemos que una conclusión siempre es parcial y relativa pues nos envía a nuevas búsquedas, después del recorrido realizado, afirmo que el rito de angelitos sí es un *rito de duelo* y sí hay *duelo subjetivo* al menos en los padres entrevistados en Malinalco. Las vicisitudes del *duelo subjetivo* son muy diversas. Los testimonios recogidos no son abundantes pero sí me parecen suficientes, dado que pude entrevistar padres para quienes la muerte de su hijo había ocurrido en diferentes edades, con diferencia de meses y años de su muerte y que habían muerto por diversas razones; en todos los casos encontré que no había tal dicha “por su partida a la Gloria”. La subsistencia de la fase “alegre” del rito, que en otros países como España ya desapareció, se desprende de dos cuestiones, una actual y otra histórica. La actual, que también es de larga data, es la marginalidad extrema del mundo campesino aunada a la significación que tiene engendrar hijos. El mundo campesino está asido quizás de la única manifestación creadora y esperanzadora que le queda: un niño. El hijo es un soporte vital. La fase alegre del rito hace más soportable la pérdida de lo único que podría dar esperanzas.

La segunda cuestión es la vigencia significativa de la tradición antigua aún presente por su extraordinario vigor, relativa al sacrificio infantil, el carácter de ofrenda

que da sentido al sinsentido de la muerte, el carácter cohesivo de la ritualidad y la religiosidad en estos grupos frente a los embates de la modernidad. Si el carácter alegre se derivara solamente de la creencia cristiana del acceso a la Gloria, se produciría también en el mundo urbano.

El *rito de duelo* y el *duelo subjetivo* no son isomórficos ni sincrónicos. Cuando termina el *rito de duelo* no necesariamente termina el *duelo subjetivo*⁸⁷. Esta desincronización de uno y otro depende del contexto cultural y familiar, de los conflictos comunitarios presentes en el momento del deceso y de las diferencias entre los sujetos.

Así como el psicoanálisis sólo puede hablar sobre algo en la consideración del caso por caso, proponemos extender este principio en el sentido de que no se puede hablar de la función de lo público y de la naturaleza del duelo en abstracto, sino que es necesario considerar cultura por cultura, barrio por barrio, familia por familia, deudo por deudo, y todo ello en el marco de momentos históricos específicos.

⁸⁷ El análisis que requiere este punto lo abordé en *Ha muerto un angelito...* op.cit. pp 54-58.