Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades
ISSN: 1575-6823
hermosa@us.es
Universidad de Sevilla
España

Alberro, Manuel
El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México
Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 5, núm. 12, segundo semestre, 2004, p. 0
Universidad de Sevilla
Sevilla, España

Disponible en: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28251201

Cómo citar el artículo
Número completo
Más información del artículo
Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el Día de los Difuntos cristiano, y el Día de Muertos en México

Manuel Alberro
*University of Wisconsin-Milwaukee**

Resumen:

En el artículo se analiza la festividad mexicana del Día de Muertos, sus raíces parciales en la Festividad de los Muertos de los antiguos aztecas, y la forma en que se desarrolló a partir del Día de los Difuntos cristiano, cuyo origen se retrotrae a su vez a la antigua festividad céltica pagana de Samain. Se estudia también la reciente introducción en México de la actual fiesta laica de Halloween, derivada asimismo de Samain, y la forma en la que los mexicanos reaccionan ante este acontecimiento.

Palabras clave: Samain, Día de los Difuntos, Día de Muertos en México, Halloween.

Abstract:

The article focuses on the Mexican Día de Muertos (Day of the Dead), its partial roots in the Feast for the Dead of the Aztecs, the way it evolved from the Christian All Souls´ Day, and the latter´s origins in the pagan Celtic feast of Samain. The parallel celebrations of Halloween, also derived from Samain, and the different ways Mexicans react to the introduction of this festivity into their country are also analyzed.

Keywords: Samain, All Saints Day, Mexico´s Día de Muertos, Halloween

* Editor, e-Keltoi 6. Center for Celtic Studies. Univ. of Wisconsin-Milwaukee.

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades N°12. Diciembre de 2004. Págs. 03-31.

Introducción

En México se recuerda a los difuntos durante los dos primeros días de noviembre en una celebración muy peculiar que es hoy sin duda una de las fiestas tradicionales más populares, extendidas y arraigadas en la cultura mexicana, y una atracción turística de grandes dimensiones. Cada año, al llegar esas fechas, tiene lugar en muchas partes de México una serie de singulares eventos con objeto de conmemorar a los miembros de la familia que han dejado este mundo. A este ritual se le conoce como Día de Muertos, y se celebra también en otras regiones de América Central y, últimamente, en zonas de Estados Unidos.

Cuando los españoles llegaron a México se encontraron con que los nativos celebraban un ritual en el que aparentemente se burlaban de la muerte. Los recién llegados cristianos trataron entonces, sin lograrlo, de erradicar esta práctica que se venía realizando desde al menos 3000 años. Con ella, los pueblos mexica-tenochca (comúnmente conocidos como aztecas), que imperaban en Mesoamérica cuando Hernán Cortés invadió México (1519), honraban a sus muertos en Agosto y veneraban a Mictecacihuatl, Señora de Mictlan, Reina de Chignahmictlan, el Noveno Nivel del Mundo Subterráneo. Los aztecas conservaban calaveras como trofeos, y las exhibían durante estos rituales anuales. Las calaveras simbolizaban muerte y renacimiento, y servían para honrar a los muertos, que ellos creían que regresaban a este mundo a visitarles durante ese festival de un mes de duración. Al contrario que los españoles, que consideraban la muerte como el final de la vida, los mexicanos la veían como una continuación de la vida. Para ellos, la vida era un sueño, y sólo la muerte podía hacer que se sintieran plenamente despiertos. Los clérigos españoles consideraron ese ritual como sacrílego y trataron de suprimirlo, pero ello resultó casi imposible, como había sido imposible erradicar otros muchos festivales y ritos paganos en otros muchos lugares del mundo, incluyendo el arcaico Samain de los antiguos celtas, que poseía sorprendentes similitudes con ese Festival Azteca de los Muertos. Las autoridades cristianas siguieron entonces las prácticas que ya habían adoptado en casos similares para tratar con estas (para ellos) difíciles situaciones: cuando no podían acabar con una práctica, rito o creencia pagana firmemente establecida, la asimilaban. En este caso particular, el Papa Gregorio I convirtió en el año 601 la antigua festividad céltica de Samain la víspera del 1 de noviembre en el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos. Éste fue desde entonces celebrado en los países cristianos, y trasladado de España a México, donde esa festividad de origen céltico fue incorporando características locales hasta convertirse de manera gradual en un singular, claramente distintivo y extraordinariamente complejo ritual formado por una rica mezcla de elementos célticos, españoles y mexicanos. Implica a casi todos los ciudadanos, tanto como participantes o como observadores, y a

una enorme multitud de visitantes, sobre todo de Estados Unidos y Canadá. Debido a esto último, ha venido sufriendo en muchas localidades alteraciones visibles, quizá inevitables, que lo han convertido en cierto modo en un show teatral orientado al consumo turístico.

Al tiempo, Halloween, una versión moderna del antiguo Samain céltico, arraigado en Estados Unidos por la acción de la enorme cantidad de irlandeses que emigraron a ese país durante el siglo XIX, ha penetrado ahora en México de la misma forma con que lo ha hecho en otras muchas regiones del mundo donde la gente, consciente o inconscientemente, imita las costumbres provenientes del rico país del Norte. Sin embargo, existen muchos mexicanos que consideran Halloween como una muestra más de la agresividad norteamericana y de su imperialismo cultural, sin darse cuenta de que tanto Halloween como el Día de los Difuntos y su Día de Muertos no son más que modernas versiones de las arcaicas festividades del céltico Samain y de la Festividad de los Muertos de los aztecas. De todas formas, el Día de Muertos sigue siendo primordialmente un símbolo con el que los mexicanos tratan de re-simbolizarse a sí mismos.

El Día de Muertos en México

El Día de Muertos, considerado por la general como la festividad más distinguida del calendario mexicano, es básicamente una alegre celebración durante la cual millones de ciudadanos creen que de alguna forma recibirán la visita en espíritu de sus familiares difuntos. Considerando que ya existen numerosas descripciones del mismo (Ochoa Zazueta 1974; Ramos Galicia, 1987; Nutini 1988; Carmichael and Sayer 1991; Sayer 1993; Brandes 1998), éste será presentado aquí en forma de sinopsis.

El Día de Muertos (Fotos 1-6) dura dos días. El primer día, el de Todos los Santos (1 de noviembre), está dedicado a los niños difuntos; en el siguiente, Día de los Difuntos, se conmemoran los adultos fallecidos. Las celebraciones engloban tradiciones célticas, aztecas y católicas que varían de región a región. En algunos lugares la fiesta es un acto social: una ocasión de reunión e intercambio entre los miembros de la comunidad en los cementerios locales. En ciudades medianas y pequeñas, y en pueblos y aldeas la festividad conserva un fuerte contenido religioso, mientras que en las grandes ciudades las tradiciones culturales y las costumbres culinarias prevalecen sobre los aspectos espirituales de la fiesta. Sin embargo, los rituales básicos son idénticos y generalizados.

Las flores son de la mayor importancia para la decoración de los altares familiares y las tumbas en los cementerios. Montañas de flores son expuestas para la

venta en puestos callejeros a lo largo del país. Entre ellas, la amarilla y naranja cenpasuchitl, una variedad local de la flor maravilla, constituye el adorno floral más tradicional para los difuntos. También se usan otras como el crisantemo. Durante semanas, los mercados ofrecen también variedades especiales de pan dulce, hojaldres y rosquetes, y en especial el "pan de muertos", un típico panecillo con cortezas en forma de huesos cruzados y una calavera en la parte superior. Otros tipos de pan tienen forma de momias, o un minúsculo esqueleto de plástico en el interior que se cree trae buena suerte a aquél que logra morderlo en el primer intento. Las tiendas y puestos callejeros presentan también grandes cantidades de caramelos o chocolates con forma de esqueletos, ataúdes o calaveras. En algunos lugares, amigos y familiares acostumbran a intercambiar regalos con motivos fúnebres, como esqueletos de caramelo, que se consideran como más sofisticados si portan en su superficie el nombre del recipiente.

Durante los dos días de las celebraciones, las familias se reúnen en los cementerios con ofrendas de comida y bebida para sus familiares difuntos, creyendo que de alguna forma éstos las han de compartir. Al mismo tiempo cuentan historias u ocurrencias acerca de sus difuntos para conservar de esta forma su memoria, mientras celebran picnics con platos típicos, como mole negro (carne con salsa muy picante) y tamales. Las tumbas y los altares familiares levantados junto a las mismas son adornados con una profusión de flores, amuletos religiosos, fotografías de los difuntos y ofrendas con sus platos favoritos, bebidas y otras cosas que esos difuntos habían disfrutado en vida, como por ejemplo cigarrillos. También depositan en los altares atoles, y una bebida espesa, dulce y caliente hecha con harina de maíz, agua, y frutas variadas. Sobre ellos colocan también velas con la intención de alumbrar el camino que ha de seguir el espíritu de el difunto para llegar a ese lugar y recibir las ofrendas. El autor mexicano Víctor Buendía describe cómo es este día, en la localidad de Mizquic,

> "Dicen que los espíritus llegan a la aldea en una hilera, como en una procesión, y al pasar por delante de las casas abandonan el grupo para entrar a saludar a sus familiares, y por eso es que las puertas son dejadas abiertas hasta muy entrada la noche. En esta ocasión, los visitantes pueden entrar y salir de las casas donde son expuestas espléndidas ofrendas" (Buendía 1983: 43).

La pequeña y montañosa localidad de San Mizquic, a unos sesenta kilómetros al SE de la Ciudad de México, ofrece una de las más destacadas y emotivas celebraciones del Día de Muertos. Se enciende una vela para cada difunto y, según las leyendas locales, cuando el sol se pone tras el horizonte todos los espíritus de los

difuntos de la aldea regresan al lugar y a sus antiguas viviendas, guiados por el olor de sus platos favoritos.

Para hacer su corta visita más agradable, ofrecen juguetes a los espíritus de los niños difuntos, y pulque o tequila a los adultos. Todas las puertas de las casas están abiertas durante esos dos días a fin de ofrecer cobijo y bienvenida a los familiares y amigos que vienen a participar en las celebraciones y visitar las tumbas y el altar erigido por la familia. Un ataúd con un esqueleto de cartón blanco encima es llevado en procesión por las calles y, a su paso, mujeres vestidas de riguroso luto negro portando velas encendidas lloran como muestra de adhesión. Tras entrar en algunas de las casas a lo largo de la ruta, en las que el dueño entrega a los visitantes pan o calaveras de azúcar como ofrenda, la procesión termina su curso en el cementerio local, donde se realiza un funeral simulado. A las cuatro de la tarde del día dos de noviembre, las campanas de un antiguo convento agustino llaman a los fieles para que se congreguen en una procesión dirigida al cementerio. Los vecinos se acercan en silencio portando ramos de gladiolos, *cempasuchitl* (flor maravilla) y velas[1]. Los familiares barren y limpian las tumbas, las cubren con pétalos, prenden las velas, queman copal e incienso, y oran. Al llegar la medianoche, todas las tumbas están alumbradas por cientos de velas que brillan sobre los rostros de los allí presentes, que susurran o lloran en silencio para renovar la conexión con los familiares difuntos.

Estos actos en Mizquic son sólo un ejemplo, ya que en general la mayor parte de los festivales del Día de Muertos muestran características comunes: la gente decora las tumbas de sus difuntos con flores maravilla y velas, y deposita sobre ellas juguetes para los niños y botellas de tequila para los adultos. Después se sientan sobre mantas al lado de las tumbas y comen el plato favorito del difunto al que honran. En lugares como Guadalupe, la gente pasa el día entero en el cementerio. En otros sitios los vecinos acostumbran a ponerse *calacas* (máscaras de madera imitando calaveras), y tras danzar en honor de sus familiares difuntos colocan esas calaveras sobre los altares a ellos dedicados. Los familiares y amigos de los muertos comen también esqueletos de azúcar con el nombre de la persona fallecida en la frente. Brandes describe tres características que según él son únicas, y solo se dan en México: “la primera, el nombre de Día de Muertos; la segunda, la abundancia y variedad de fantasiosos panes dulces y velas; y la tercera el humor y alegría presente en la festividad” (Brandes 1998: 363). Otros detalles peculiares son las ofrendas, que suelen ser velas y luces votivas, el uso de “papel picado” para las decoraciones, un

1 El término cempasuchitl, que designa a la típica flor mexicana de los muertos, tiene su origen en cemposalli (veinte) y xochitl (flor), en este caso una flor con veinte pétalos (Andrade 1999:34).

brasero de cerámica ante el altar para quemar copal (un tipo de resina utilizado por los antiguos aztecas para realizar ofrendas a sus dioses), senderos realizados con pétalos de *cempasuchitl* que terminan ante los altares, platos típicos colocados en diversos potes de cerámica (de composición diferente según las regiones) acompañados por el omnipresente pan de muerto, trozos de "calabaza en tacha" (cocida en un jarabe de azúcar moreno), rebanadas de alfajor (caramelo de coco), agua fresca, calaveras hechas de madera, cartulina, barro cocido, cera y azúcar, ramas largas de carrizo (caña) formando un arco triunfal sobre el altar, y ofrendas especiales para los "angelitos" que han muerto en su tierna infancia. El "doble" (toque de campanas) es también corriente en muchas aldeas; como recompensa por esa labor, los jóvenes poseen en muchos pueblos el derecho de pedir a los vecinos el pago del "doble", que consiste por lo general en comida, leña o dinero en metálico. Una "velación", o vigilia con velas, es también mantenida tradicionalmente en muchos lugares en las primeras horas del día dos de noviembre en el cementerio local (Foster and Ospina 1948: 220; Lok 1991, *passim*; Salvo 1997, *passim*; Brandes 1988: 90-95 y 1998: 363). Las ceremonias estrictamente religiosas más comunes son las misas de difuntos, a las que aún hoy atiende mucha gente, aunque el lugar central de la fiesta es el altar familiar en cada hogar.

En el estado de Oaxaca la gente provee al Día de Muertos con un significado aún mucho más intenso, que comienza muchos días antes de los dos días principales. En los remotos pueblos situados en los riscos de las altas montañas de la Sierra Madre del Sur, los aldeanos celebran estas fiestas con una melancolía profunda y genuina, acompañada por música triste y dolorosa, sin sentirse afectados por la presencia de visitantes de las ciudades o turistas extranjeros. Y existen también otros lugares donde son mantenidas con firmeza las antiguas tradiciones, entre otros la arriba descrita localidad de San Andrés Mizquic, y la isla-aldea de Janitzio en el Lago Pátzcuaro, en el estado de Michoacán. Incluso en los cementerios principales de la Ciudad de México, Panteón Jardín, Panteón Municipal y Panteón Francés, se pueden ver tumbas decoradas con flores, velas y comida y bebida, familias manteniendo vigilias ante los altares erigidos a sus difuntos y celebraciones tan elaboradas como las mantenidas en cualquier otro lugar del país.

Al percatarse de la gran importancia económica e ideológica de estas fiestas tradicionales, desde la década de 1970 el gobierno de México ha estado promoviendo sistemáticamente el Día de Muertos en varios lugares. El ejemplo más evidente es Tzintzuntzan, una pequeña comunidad de 3000 vecinos situada varios cientos de kilómetros al NO de la Ciudad de México, en las orillas del Lago Pátzcuaro, donde la intervención gubernamental contribuyó a transformar en gran manera la fiesta original. Miles de familias mexicanas de clase media y miles de turistas extranjeros (sobre todo estadounidenses) atascan las carreteras de acceso al lugar y las calles de la

aldea, que se encuentran también rebosantes de puestos callejeros y vendedores ambulantes, así como el cementerio local, iluminado por los miles de velas ardiendo y los brillantes reflejos de las cámaras de televisión (Brandes 1988: 88-89; 1988: 367-69). Otro ejemplo es el citado pueblo de Mizquic, donde se requiere ahora que los visitantes paguen por entrar al viejo convento agustino, a la vigilia en el cementerio, e incluso a los altares familiares dentro de las casas (Ochoa Zazueta 1974: 100). Muchas otras comunidades campesinas se han vuelto famosas dentro y fuera de México por su Día de Muertos, y atraen como resultado enormes cantidades de turistas nacionales y extranjeros. En muchos lugares, las originales y genuinas vigilias y celebraciones familiares se han convertido en shows. En Tzintzuntzan ofrecen incluso representaciones profesionales del clásico drama *Don Juan Tenorio*, de José Zorrilla, por su conspicua relación con los muertos.

Samain

La Antigua festividad céltica de Samain en la víspera del día 1 de noviembre ha sido regularmente descrita por celticistas, historiadores y otros eruditos como una ocasión de comunión con los espíritus de los difuntos, autorizados esa noche a deambular en el mundo de los vivos; una ocasión en que las puertas de separación entre este mundo y el próximo estaban abiertas; una oportunidad para dirigirse a los antepasados, que podrían proveer consejos, advertencias e indicaciones para ayudarnos en los años venideros; una fiesta de fin-de-verano o de recogida de las cosechas; y en general una ocasión para poder comunicarse con el mundo de los espíritus (Alberro 2004: 257-58 y *passim*). Durante ese día, nadie "podría sorprenderse realmente... si despertara en medio de la noche y se encontrara con los familiares difuntos sentados alrededor del fuego del hogar" (Danaher 1972: 207).

Dos distinguidos eruditos, Sir John Rhys en Oxford (1886: 514-15) y Sir James Frazer en Cambridge (1907: 301-9, y 1914: I, 224-26), han sugerido que Samain ha sido el Año Nuevo céltico, y la fiesta céltica pagana de los muertos. Samain marcaba el final de un año y el comienzo de uno nuevo. Powell divide al año ritual céltico en dos estaciones principales, caliente y fría, sub-divididas en Irlanda de forma que cuatro festivales marcaban los cambios de estación. El más importante era Samain, y "la importancia de este festival era tan grande que prácticamente todos los acontecimientos importantes durante el período pre-cristiano giraban alrededor del mismo"(Powell 1991: 145). Otro famoso erudito, Nora Chadwick, señala que "Samain era la época en que se bajaban las barreras entre el hombre y lo sobrenatural" (1971: 181). Proinsias MacCana definió Samain como "un retorno parcial al caos primigenio... el escenario apropiado para mitos que simbolizan la disolución del orden esta-

blecido como un preludio a su recreación en un nuevo período de tiempo" (1970: 127). Años más tarde, Jeffrey Gantz concuerda con la definición de Powell: Samain podía ser considerado como un período de inusual poder sobrenatural "debido al gran número de historias y leyendas que tienen lugar durante esa fiesta, en las que seres humanos son atacados o abordados por divinidades, hadas, o monstruos... y el número de reyes legendarios que fueron muertos violentamente en esas fechas (1981: 361-62). Para Alwyn and Brinley Rees, "la rotación de día y noche y luz y oscuridad poseía un profundo y significativo sentido para los celtas", y "al igual que el día consiste de dos mitades", el año céltico consistía de verano e invierno. En la víspera de Noviembre, Samain, los pastores regresaban a casa desde las montañas, para pasar el invierno. Los poderes sobrenaturales irrumpían "en una forma de mal augurio las vísperas de Noviembre y de Mayo, los nexos entre las dos grandes estaciones del año. Estas dos vísperas, junto con Midsummer (el solsticio de verano, hoy la noche de San Juan en los países cristianos), eran conocidas como ´las noches de los espíritus´... Los *síds* estaban abiertos en esta noche de *púcas*, y sus habitantes subterráneos salían a la superficie... Los espíritus de los muertos regresaban al mundo de los mortales y se hacían visibles" (Rees and Rees 1990: 83-90)[2]. En resumen, durante Samain, la noche del 21 de octubre, la tierra se abría, los espíritus acechaban a lo largo del país, reinaba la oscuridad y prevalecía un espíritu sobrecogedor y estremecedor. En los principales países célticos, Irlanda, Gales y Escocia, las asambleas más importantes eran celebradas en esa fecha. Barry Raftery, un distinguido arqueólogo y erudito, señala también cómo Samain era un importante festival dentro del calendario pre-cristiano céltico con orígenes muy anteriores a la Edad del Hierro (2000: 82).

En su *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, Miranda Green describe cómo Samain es "registrado en las tabletas de bronce conocidas como Calendario de Coligny, que datan del siglo I aC, como "Samonios... una época de gran peligro y

2 *Síd* o *sidh* es uno de los montículos o colinas mágicas o sagradas, considerados por los antiguos celtas de Irlanda como lugares liminales de acceso al "Otro Mundo" (Mac Killop 1998: 340-41); y *púca* o *pooca* es un famoso tipo de hada descrita en Irlanda, Escocia, la Isla de Man, Gales y Cornualles (Mac Killop 1998: 325), incluida por Shakespeare como uno de los principales personajes en su famosa obra *A Midsummer Night´s Dream*. Mary Low, que enseña Filosofía y Religión en la Universidad de Edimburgo, realizó un profundo estudio de la Naturaleza y el mundo sagrado de principios de la Edad Media en Irlanda y las Islas Hébridas. En una reciente publicación, esta erudita declara que en una época tan tardía como el Siglo XII aún existían tratados en esos lugares donde se hacía referencia a "una creencia de que en ciertas épocas del año los *sid* o montículos sagrados estaban abiertos... y Samain era una de ellas" (1996:44). La lista de referencias a Samain es casi interminable (Macalister 1931; O´Fáolain 1954; Le Roux 1961: 485-506; de Vries 1963: 237-8; Ross 1967: 237, 1986: 120-21; Danaher, 1982; Green 1986: 74; O´ hÓgáin 1991: 402-4; Glass 1993: 3).

vulnerabilidad... fuera del tiempo actual o suspendida del mismo, cuando se disolvían las barreras entre el mundo real y el sobrenatural, y los espíritus del ´Otro Mundo´ podían trasladarse libremente desde el *síd* donde habitaban hasta la tierra de los vivos... y cuando ocurrían los sucesos más extraños" (1992: 185-86). MacKillop declara también que "la antigüedad de Samain está avalada por el Calendario de Coligny (siglo I aC)", y añade que "Julius Caesar informó que el *Dis Pater* de las Galias, dios de la muerte y del frío invernal, era especialmente venerado en esa época mediante el sacrificio de seres humanos que eran ahogados en grandes barriles" (Mac Killop 1998: 333-34).

Los equivalentes de Samain en el mundo cristiano son el Día de Todos Los Santos, introducido por el Papa Bonifacio VI en el siglo VII para suplantar este festival pagano de los muertos, y Halloween como forma no religiosa. En una reciente obra, el erudito galés John Davies describe a Samain como representando "el corte entre el año viejo y el nuevo, cuando el mundo era invadido por los poderes de la magia. Ello proveía una oportunidad para que los espíritus de los muertos pudieran mezclarse con los vivos, una tradición que aún sobrevive en Halloween" (2000: 86).

A pesar de todo lo anterior, Ronald Hutton expresa en un reciente trabajo su creencia de que no existen testimonios antiguos acerca de la existencia de Samain, "que depende completamente de deducciones proyectadas hacia atrás recogidas del folklore en los últimos siglos" (Hutton 1996: 365). Esta posición escéptica de Hutton puede ser vista en la misma forma que la de dos distinguidos autores, que han ido recientemente tan lejos como para poner en duda e incluso cuestionar seriamente la propia existencia de los antiguos celtas como tales (Chapman 1992; James 1999). Ken Dowden argumenta a su vez que los cuatro festivales cuatrimestrales del calendario céltico-irlandés, Samain (1 Noviembre), Imbolc (1 Febrero), Beltaine (1 Mayo) y Lugnasad (1 Agosto), "han sido objeto de considerables especulaciones" (2000: 209). Sin embargo, el mismo Hutton admite a continuación, en su obra *The Station of the Sun*, que "las creencias pre-históricas en el peligro representado por fuerzas sobrenaturales durante los días de cambio de estación ha sido reforzadas por las arcaicas y marcadas asociaciones con el día 1 de mayo...". Esto, según Hutton, "es lo que concede credibilidad a la caracterización de Samain como un ´particular numinous time´ realizada por Jeffrey Gantz y Proinsias MacCana, a pesar de la falta de evidencia clara en la arcaica literatura oral" (Hutton 1996: 366). Más adelante, este autor concluye el argumento admitiendo que no hay duda alguna de que el día 1 de noviembre era la ocasión de un importante festival pan-céltico, "un tiempo en el que había que protegerse contra las fuerzas sobrenaturales, a las que había que dedicar las oportunas ofrendas propiciatorias" (K. Dowden, 2000: 370).

En todo caso, el que los celtas celebraran una festividad a los muertos en Samain está en línea con sus actitudes y creencias al respecto. Aún hoy, cuando la

mayoría de los irlandeses son firmes creyentes en la doctrina católica de otra vida tras la muerte, éstos participan de extensas nociones a-cristianas acerca de los muertos propias de la tradición y el folklore irlandeses, que incluyen la creencia de que los muertos pueden regresar a este mundo, y que de hecho ocasionalmente lo hacen (Lysaght 1995: 289).

El Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos

Ken Dowden escribió que "la historia del final del paganismo es la historia de la implantación del cristianismo. Por ello, el final del período pagano es una época de soberanos cristianos y concilios de obispos exterminando los últimos vestigios de prácticas paganas" (2000: 4). Sin embargo, numerosas prácticas, creencias y costumbres paganas fuertemente arraigadas resultaron extremadamente difíciles de erradicar. Por ello, en lugar de tratar de extirpar tales creencias, las autoridades cristianas hicieron uso de la pauta establecida por Gregorio I antes citada: adaptar esas prácticas al uso cristiano. Las fuentes y manantiales sagrados fueron consagrados y colocados bajo el patronazgo de un santo o santa, y las fiestas religiosas de la Iglesia fueron fechadas de forma que coincidieran con los días sagrados paganos. Así fue cómo la Navidad quedó fijada el día 25 de diciembre, a fin de hacerla coincidir con las celebraciones del solsticio de invierno comunes en muchos pueblos de la Antigüedad, y la gran festividad pagana del solsticio de verano, Midsummer, se convirtió en la Noche de San Juan. Amalario, obispo de Metz, incluyó en su *Ecclesiastica Oficii* del año 827 un oficio u oración oficial para los difuntos. En 998, Odilo, Abbad de Cluny, instituyó una misa solemne para Todos los Cristianos Difuntos en todos los monasterios de esa Orden. En el Concilio de Oxford de 1222, el Día de Todos los Santos (1 noviembre) y el Día de los Difuntos (2 noviembre) fueron declarados oficialmente festividades cristianas anuales (*Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* 1930: XVII, 1, 1082). Ambos festivales se convirtieron en el medioevo en una oportunidad de rezar por los miembros de la familia o amigos muertos (J. Dowden 1910: 23; Frazer 1907: 301-9), y al final de la Edad Media, la fiesta cristiana de los difuntos se había convertido ya en un festival muy común y popular en muchas regiones de Europa. Un componente de los servicios era el de los entretenimientos, que incluían un famoso ritual consistente en tocar las campanas de la iglesia para confortar a las almas del purgatorio, después de que toda la congregación había orado por ellas.[3] En 1539, parte del servicio celebrado en la igle-

3 Esta es la costumbre conocida en España como "doblar las campanas", y como "doble" en México.

sia de St Mary Woolnoth en Londres consistió de un sofisticado show, lleno de colorido, realizado por cinco doncellas vestidas de blanco y adornadas con guirnaldas de flores que tocaban el arpa bajo las luces de las lámparas (Hutton 1996: 371). Esta festividad se siguió celebrando en Irlanda (y en otros países célticos) como lo que era en realidad, una continuación o acomodo cristiano del antiguo festival pagano de Samain: "La mayor parte de las gentes... consideraban estas festividades y estas fechas... como la ocasión de la visita de los familiares difuntos..." (Danaher 1972: 207).

Influencia española en el Día de Muertos de México

Tras la conquista de México, la sistemática destrucción de la civilización indígena era justificada por los invasores como una acción encaminada a erradicar las creencias y los rituales paganos, e introducir "la verdadera fe". Empero, prácticas firmemente establecidas, como el culto a los muertos, resultaron extremadamente difíciles de extirpar, y las autoridades españolas tuvieron que permitir su continuidad. Siguiendo el ejemplo de la Iglesia Cristiana de Europa, las nuevas autoridades determinaron que tales festividades autóctonas tuvieran lugar el Día de Todos los Santos (para los niños difuntos) y el Día de los Difuntos (para los adultos). Este arreglo correspondía con las arcaicas creencias y prácticas paganas de los mexicanos. En la propia España, en esos días se colocaban en las tumbas ofrendas de pan, vino y alimentos, y flores, como crisantemos. Se preparaban platos especiales para ser consumidos por los familiares de los difuntos, se encendían velas y lámparas de aceite, y se colocaban jarros con agua para saciar la sed de los difuntos. Los jóvenes se reunían para tocar las campanas la noche víspera del 1 de noviembre, se encendían fogatas, y a la puerta de la iglesia se colocaba un catafalco negro con una calavera blanca en un extremo (algo sumamente parecido a uno de los detalles más típicos y comunes del actual Día de Muertos en México). Y lo que es aún más importante, en España en esa época aún existía la creencia de que las ánimas de los muertos acostumbraban regresar esos días para compartir los alimentos preparados para esa ocasión por sus familiares en la Tierra. Un ejemplo: esta creencia en el regreso temporal de los muertos estaba tan firmemente establecida en algunas aldeas de Asturias, que muchas personas no se acostaban la noche víspera del 1 de noviembre para que las ánimas de los difuntos pudieran volver y descansar en sus camas tras su largo viaje a la Tierra (Caro Baroja 1968; Hoyos Sáinz 1944; Hoyos Sáinz y Hoyos Sáinz 1947; Scheffler 1991: 25).

Halloween

Halloween, el 1 de noviembre, es una versión moderna del Samain pagano y la fiesta cristiana de los difuntos representada por el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos (Stokes 1903: 173,178-89). Halloween era un festival solemne y extraño, y mucha gente en Irlanda creía que durante el mismo los espíritus de los muertos regresaban a la Tierra, y hasta fechas muy recientes, nadie salía esa noche de su casa, a no ser que fuera absolutamente necesario. Y si tenían que hacerlo, tomaban extraordinarias precauciones: evitaban acercarse a los cementerios, y no miraban hacia atrás si oían pasos a sus espaldas, que ellos consideraban como provenientes de los muertos (Wood-Martin 1902: II, 266-68; Ó Súilleabháin, 1942; Foster, 1951; Danaher 1972). En Gales existía la creencia generalizada de que en cada escala de madera de las que allí existen para pasar por encima de un cerco habitaba un fantasma o un espíritu. Los aldeanos dejaban comida al lado de su casa como ofrenda propiciatoria a las almas errantes; la puerta de entrada no se cerraba con llave o cerrojo, y la cocina y la chimenea del hogar se mantenían limpias y dispuestas para la visita durante esa noche de los familiares difuntos (Trevelyan 1909; Jones 1930: 152; Owen 1959). En Escocia, tal noche era también una ocasión de inquietud, estremecimiento y confusión, en la que muchos jóvenes deambulaban por las calles vestidos con capas blancas (Banks 1937-41: III, 160-62; McNeill 1970). Vestigios de tales actos pueden observarse aún hoy de varias maneras; un *samhnag*, u hoguera, era encendida en forma comunal en la colina conocida como Càrn nam Marbh, ´El túmulo de los muertos´ en Fortingall, a la entrada de Glen Lyon en Perthsire (Ross 2000: 147-49). Costumbres y tradiciones similares han sido descritas también en Cornualles (Bottrell, 1870; Deane and Shaw, 1975; Courtney 1998: 3).

El Halloween moderno es aún conmemorado en todo el mundo céltico como una de las más importantes ocasiones anuales de fiesta, ya que todavía existe una fuerte memoria colectiva de dicha fiesta. En muchos de estos lugares la festividad consiste ahora de una mezcla de oraciones cristianas y rituales paganos, como es el caso en Caernarvonshire, Gales, donde los vecinos colocan un trozo de pan en el alféizar de la ventana para los espíritus ancestrales junto con una nota pidiéndoles su bendición (Hutton 1996: 379-85). Halloween era también famoso en todas las regiones célticas por la costumbre de las prácticas divinatorias que se realizaban en ese día con objeto de predecir el futuro con respecto a muertes o futuros matrimonios de las personas que participaban de la fiesta y comida común, y por las actividades de los llamados *mummers* o *guisers*, que trataban de imitar o mantener a raya a los espíritus sobrenaturales que se creía que estaban sueltos ese día. Esos personajes eran muchachos y muchachas con rostros tiznados o con máscaras, con ropas y vestidos estrafalarios y estrambóticos, que llamaban a las puertas de las casas

para recitar poesías y pedir bollitos, pasteles o fruta, especialmente manzanas (McCulloch 1923; Glass 1993: 3). Estos *guisers* deambulaban por las calles en la oscuridad de la noche alumbrados con su propia y peculiar iluminación, consistente en nabos ahuecados con velas en su interior para actuar como linternas, esculpidos en su exterior para darles forma de rostros grotescos que se suponía imitaban a los espíritus (Miller 1889: 63). Todo ello era común en Irlanda (Danaher 1972: 210-17), y en regiones de Inglaterra como Somerset, donde estos personajes eran conocidos como ´punkies´ (Palmer 1972: 240-4). Las linternas hechas con nabos eran generalmente conocidas como ´Jack o Lanterns´, un nombre que parece comenzó a usarse por primera vez en el Este de Inglaterra (Rye 1865: 112). Uno de los "espectros" principales en esa noche era la llamada "White Lady", que representaba quizá a una antigua y ya olvidada diosa pagana. Algo muy difícil de calcular es la proporción indígena de esas actividades (original de los países célticos de Europa), y cuánto se deba a la influencia ejercida por Estados Unidos en las últimas décadas.

En suma, Halloween ha sido y es aún celebrado anualmente en todas las regiones habitadas por gentes con raíces célticas: Gran Bretaña, Irlanda, Estados Unidos y Canadá, y Australia y Nueva Zelanda (Long 1930: 201-2; McNeill 1970; Danaher 1972). En Irlanda, donde la mayor parte de la población es católica (muchos protestantes muestran cierta animadversión a celebrar esta fiesta), las dos versiones originales, el festival pagano y la fiesta cristiana de los difuntos, han sido unidas para formar el presente ritual: un día liminal de renovación personal asociado con las arcaicas tradiciones populares. Por razones desconocidas, las celebraciones de Halloween son hoy más extensas en ciertas regiones como Irlanda del Norte, donde según George Long "the custom has a strong hold" (1930: 201). Jack Santino, que investigó recientemente este hecho, corrobora la aserción de Long: "Halloween puede ser la festividad que mejor captura lo más fundamental de la vida y las costumbres del Ulster... No es extraño que sea una celebración tan popular, tan excitante, tan importante..." (1998: 162).

Con el transcurrir del tiempo, la gente comenzó a vestir de las formas más estrambóticas y diversas a los niños y los jóvenes que rondaban por las calles esa noche de Halloween, actuando de la misma manera que los antiguos *mummers* a cambio de comida o bebida (Long 1930: 217-33). Ello dio paso a su vez a la presente práctica de llamar a la puerta y proferir el "trick-or-treat" que el inquilino ha de contestar con caramelos, manzanas, una Coca-Cola o incluso unas monedas. Hoy día los disfraces más comunes son los que encarnan a fantasmas, brujas y esqueletos, y las costumbres más comunes son las de ofrecer a los solicitantes un "treat" compuesto de manzanas u otras frutas, o nueces, y de esculpir el exterior de los nabos o las calabazas. Estas son reminiscencias del original Samain, que poseía claros elementos típicos de una fiesta pagana para celebrar el final de la cosecha.

Un desarrollo dramático en la historia de esta festividad tuvo lugar debido a la fuerte emigración de irlandeses hacia Estados Unidos durante el siglo XIX, que introdujeron allí las costumbres de celebrar Halloween, que no tardaron en hacerse populares en ese país y en convertirse en una fiesta nacional norteamericana. Las calabazas substituyeron a los nabos como cubiertas para las linternas, y desde entonces multitudes de niños de ambos sexos vestidos con ropas que representan fantasmas, hadas, y brujas van de casa en casa con el usual "trick-or-treat", siendo el *treat* más corriente una manzana o caramelos.

En el mundo de los adultos, hombres y mujeres vestidos con las ropas más extravagantes y funestas participan en desfiles callejeros organizados por los ayuntamientos o por juntas de vecinos de barrio con sus calabazas con una vela dentro, o atienden numerosas fiestas privadas en las que se reviven las antiguas costumbres. Los participantes en estos actos con ecos tan arcaicos siguen en cierta forma invocando a los temidos poderes de la oscuridad, de las ánimas y de "Otro Mundo" que se funde con el nuestro en esa noche de posibilidades reversibles, roles invertidos y trascendencia. Y al hacerlo, reafirman el poder de la muerte y su lugar como parte de la vida en esa excitante celebración de un evento sagrado y mágico. Desde 1965, la UNICEF ha tratado de introducir en las fiestas de Halloween una recolección de dinero para el Children´s Fund de las Naciones Unidas (Bannatyne 1990: *passim*; Santino 1994). Y últimamente, como resultado de la gran expansión mundial de las costumbres y la cultura norteamericana, Halloween ha sido introducido y adoptado en un extenso número de países.

En Inglaterra, una corriente de censura y criticismo a la celebración de Halloween, especialmente en las escuelas y las iglesias, comenzó en la década de 1980 y aún continúa. No se trata de una reacción chauvinista en contra de una fiesta extranjera, sino de un eco de la campaña realizada en el mismo sentido por elementos cristianos fundamentalistas en Estados Unidos, en especial grupos evangélicos de denominación protestante, que tratan de presentar Halloween como a-cristiano y como una glorificación de poderes malignos. Los que lo hacen no parecen advertir que Halloween es en esencia parte de una fiesta cristiana de los difuntos que de manera inevitable conlleva reminiscencias de su previo origen pagano (Hutton 1996: 383-84). Además, estas objeciones a Halloween pueden tener quizá su origen en el hecho de que la alegría de esta fiesta consiste en su forma atrevida y burlesca de parodiar dos temas con los que la presente sociedad post-industrial se encuentra particularmente incómoda: lo sobrenatural y la muerte. Los detractores no se paran a considerar que Halloween, a pesar de sus raíces paganas, no debería ser temido, sino bienvenido como una ocasión de relajación, una forma de juego-terapia en la que los niños se pueden vestir y participar juntos en juegos y trucos, y los adultos pueden también vestirse en forma estrambótica y asistir a sofisticadas fiestas; y

todo ellos pueden obtener placer, alegría y entretenimiento con los usuales fuegos artificiales y otros deleites. Esta es una ocasión en la que la gente puede entrar en los reinos del mito y la imaginación, que son importantes factores para el mantenimiento de la salud mental y del bienestar producido por la creatividad. Es una oportunidad para celebraciones que no deberían suscitar temor, sino aprecio por su ayuda a niños y adultos a vencer sus ocultos temores al cambio, a lo desconocido y a la muerte.

Halloween en México

En su estudio acerca de las formas actuales de celebración del Día de los Muertos en México, Cristina García Alba señala la cada vez mayor penetración en esa fiesta de las prácticas de Halloween, especialmente en los grandes centros urbanos (Fotos 7-8). En su análisis de los varios distritos de la Ciudad de México, esta investigadora descubrió que el Día de Muertos sigue teniendo allí tanta importancia como en el resto del país. Sin embargo, mientras que la fiesta se sigue celebrando según el típico estilo mexicano en los barrios populares, en los distritos donde viven las nuevas clases pudientes se han abandonado casi por completo las antiguas tradiciones del país, adotándose el Halloween proveniente de Estados Unidos (1991: 29-35).

En un reciente trabajo, Stanley Brandes (1998) ofrece los resultados de un amplio estudio que muestra la gran difusión de Halloween en México, la aparición de una competición simbólica entre el "American Halloween" y el "Mexican Día de Muertos", y cómo los símbolos de Halloween son interpretados en ciertos círculos de México como un síntoma más del imperialismo cultural norte-americano. Disfraces pre-fabricados de brujas, demonios y fantasmas, máscaras de plástico representando monos, figuras diabólicas, bestias, monstruos e incluso representaciones cómicas de líderes de México y Estados Unidos, y "Jack-o´-lanterns" (calabazas ahuecadas con una vela dentro) de plástico de todos los tamaños son ahora comunes en todos los mercados y puestos de venta del país, mezcladas en manera indiscriminada con los accesorios típicos del Día de Muertos. La forma agresiva y ritual de pedir el "trick-or-treat" es especialmente considerada por muchos como irrelevante en este contexto. Sin embargo, al igual que sus semejantes en Estados Unidos, los niños de las clases medias y altas de México hallan al Halloween extremadamente atractivo, y brujas, fantasmas, esqueletos, vampiros y demonios son ahora algo muy común en estas fechas. Al respecto, el autor de este trabajo puede añadir su experiencia personal, que confirma todo lo anterior: cuando en la década de 1960 se asentó con su familia en Canadá, sus tres hijos, ante la sorpresa de sus

padres, ambos españoles, adoptaron en forma entusiasta esta fiesta como si la hubieran vivido toda la vida. En todo caso, Halloween provee también una oportunidad para que los niños de las clases trabajadoras de México puedan pedir esos días de manera digna a lo largo de las calles y en los cementerios, además de juntar un poco de comida o dinero (Brandes 1998: 370, 373).

Así, Halloween crece en popularidad cada año que pasa, y ello induce a que muchos mexicanos se sientan irritados y preocupados, y lamenten que esta "American feast" esté eclipsando a su Día de Muertos, fiesta que ellos sienten más y más como una sagrada y distinguida tradición nacional. Esto ha colocado en los últimos años a estas dos festividades (o a las dos versiones de una misma festividad original), en un curso de colisión. En todos los supermercados, tiendas y puestos callejeros las calabazas "Jack-o´-lanterns" han desplazado en muchos casos a la calavera típica y tradicional, que era el símbolo más destacado del Día de Muertos, y brujas y duendes adornan ahora muchos hogares de la clase media en lugar de los retratos de sus familiares difuntos. Homero Aridjis, un autor mexicano que se ha mostrado muy crítico al respecto, ha declarado que "El Día de Muertos es un día de fiesta familiar. Halloween es una fiesta superficial y comercial". Sin embargo, se da cuenta y teme "que por el momento Halloween es irreversible... una festividad nueva que crece y crece". Aridji, al igual que muchos mexicanos, tras atender un año más a los cientos de niños que llamaron a su puerta hasta bien entrada la noche de Halloween, ha abandonado la práctica de darles caramelos. Otros han ido más lejos aún, y han colgado en sus puertas letreros indicando que "no honran festivales no-mexicanos". El Padre Sergio Ruiz, director de la Oficina de la Iglesia Católica para Costumbres Religiosas de la Ciudad de México, ha afirmado que "Halloween es un festival extranjero muy alejado de la cultura latino-americana y mexicana... que ha encontrado aquí un espacio con la ayuda de todo lo que lleva detrás de marketing y consumismo". Ruiz cree no obstante que aunque Halloween está penetrando con fuerza en las clases medias urbanas de las grandes ciudades, es aún casi desconocido en las vastas zonas rurales. Pese a dicha afirmación, el hecho es que Halloween está extendiéndose sobremanera por todas las regiones del país, debido en gran parte a los contactos con los millones de emigrantes mexicanos que viven hoy en Estados Unidos. Hémera Angélica Vargas Barragán ilustra en una reciente obra como esta fiesta ha llegado a la pequeña comunidad de Santa Ana Tlapaltitlán (10,000 habitantes), en el SO de la Ciudad de México. Refiriéndose a las celebraciones anuales del Día de Muertos en esa localidad, "Un gran cambio" –dice– "es la adopción de las costumbres de Halloween procedentes de Estados Unidos... Los niños han comenzado a disfrazarse de brujas, vampiros o monstruos, con vestidos y utensilios comerciales...(refiriéndose a las calabazas de plástico)". Esta autora concluye que si bien las costumbres típicas del Día de Muertos, incluyendo sus

componentes religiosos, continúan como antes, la gran expansión de Halloween se debe "al gran bombardeo publicitario" y a la propaganda masiva (2000: 27-47). De hecho, en todo el país se registra una gran aceptación de Halloween por los niños mexicanos. En un estudio realizado por seis autores mexicanos acerca de la celebración del Día de Muertos en Tenancinango y Capulhuac, en el Estado de México, éstos describen cómo "esa semana los niños van vestidos de brujas, vampiros, momias... aun cuando siguen todavía portando las tradicionales calaveritas" (Fernández Becerril *et al* 2000: 130).

Los mexicanos que perciben a Halloween como una amenaza a su cultura nacional no son en realidad muy numerosos, pero la mayor parte de ellos son personajes famosos y muy sofisticados: artistas, intelectuales y altos oficiales de la iglesia y del Estado. Y para muchos de ellos Halloween representa lo peor del comercialismo y consumismo norteamericano. Ellos consideran que Halloween representa los intereses de Estados Unidos al cultivar un segmento pro-norteamericano en las clases media y alta que puede ayudar a ese país económica y políticamente (Brandes 1998: 376). Para completar el cuadro, existen también los que no ven en todo esto contradicción real alguna, ni antagonismos o inconsistencias en la celebración de ambos festivales en forma simultánea. En la escuela de párvulos Kinder Kin de la Ciudad de México, la rectora Flora Barragán y sus ayudantes aprovechan esta oportunidad para ayudar a sus alumnos a celebrar al mismo tiempo ambas festividades, y los orientan de forma gráfica e ilustrativa acerca de los orígenes de ambas. Esta educadora mantiene que a los niños les encanta participar en ambas tradiciones, y que en especial "adoran Halloween". Sin embargo, como Brandes indica, "la mayor parte de los mexicanos de clase media son conscientes de que los símbolos de Halloween son parte de la cultura de Estados Unidos, país que usa esos símbolos de forma consciente para elevar su status en México" (1998: 373). Para los niños de las clases populares, como se ha indicado arriba, Halloween es una oportunidad de recoger dinero o caramelos; y para las vastas masas rurales, como indica el Padre Ruiz, Halloween no significa mucho aún. Todo esto introduce en esta discusión las ideas de Thomas Sowell acerca de los diferentes niveles de receptividad en los diferentes segmentos de una sociedad: "Cuando los diferentes grupos de un país conquistado han sido sujetos o expuestos a la cultura de sus conquistadores, su receptividad a esa cultura foránea ha mostrado siempre grandes y radicales variaciones" (1994: 66). En este caso el país conquistado es México, y el conquistador "El imperialismo político, económico y cultural de los gringos" (*Ibid*.).

La Festividad de los Muertos de los antiguos aztecas

Los temas de la muerte, las creencias religiosas y astrológicas, los conceptos acerca del tiempo y el espacio, y los sistemas del calendario, son las manifestaciones más significantes de las antiguas civilizaciones de México. La muerte era considerada como el acto de despertar con objeto de proceder hacia el mundo de los muertos. Esto está claramente indicado en un verso que data de la época de la civilización pre-Colombina *nahua*:

> Sólo venimos a soñar, sólo venimos a dormir:
> No es verdad, no es verdad
> Que venimos a vivir en la tierra.
> (García Alba 1991: 19)

Un concepto fundamental en la filosofía de los aztecas era que primordialmente el hombre es un intermediario entre éste y "el otro" mundo, y el responsable por la conservación del cosmos. La misión del hombre en la Tierra es la de perpetuar la creación, y la energía indispensable para la continuación del Universo sólo puede ser aortada por el hombre. La Creación, la re-Creación y la continuación del Universo son sólo posibles por medio de sacrificios y muertes rituales. La muerte es así la fuente de la vida, y la sangre humana como *Chalchiuatl*, el "Líquido Precioso" que nutre al Sol (Salazar Cárdenas 1991: 7).

El calendario azteca es un relato orgánico de muerte y continuidad de la vida. El cosmos particular de los aztecas era *4-Ollin*, el Movimiento-4. Bajo la superficie de la Tierra estaba Mictlan, el mundo subterráneo, donde moraban Mictlanteuctli y su mujer Mictecacihuatl, los señores de la muerte, y las gentes de la tierra de los muertos. "Estos mundos, sobre y bajo la superficie de la Tierra, podrían ser considerados como las dos caras de una misma moneda, o como gemelos siameses que comparten un mismo *saíe* (corazón) localizado exactamente en el centro del cosmos" (Read 1998: 8-9). Por ello no existe en la mente de los mexicanos un deber más importante que el conmemorar a los familiares difuntos, una tradición que viene desde la época de la civilización azteca. Los aztecas, al igual que otros pueblos que vivieron en Meso-América mucho antes que ellos, creían firmemente en un Universo místico donde la muerte no era considerada como el fin de la existencia, sino como una vía de acceso a otras dimensiones. En la cosmología azteca, la vida y la muerte son co-dependientes: la vida brota de la muerte, que es el material básico de la vida. La muerte hacía posibles los sacrificios humanos a los dioses, un tributo que había que pagar para poder asegurar que el sol continuara viajando a través de los cielos y que el maíz siguiera creciendo para alimentar al pueblo. El pasaje ritual de la muerte

ordenaba que los muertos habían de ser enterrados junto con sus mejores ropas, comida y joyas para ayudar a sus almas en su largo y peligroso viaje hacia el mundo de los muertos. Este viaje duraba cuatro años, sin contar el período que las almas pasaban entretenidas en la Tierra antes de emprender su viaje al "Otro Mundo". Este lapso era observado por los familiares o amigos del difunto con específicos ritos funerales que incluían sofisticadas ceremonias con base en el calendario anual para asegurar al espíritu del muerto un pasaje suave a través de esa etapa. El antiguo calendario señalaba las festividades en honor de los niños difuntos conocidas como *Miccailhuitontli*, "La Pequeña Fiesta de los Muertos", seguida inmediatamente por *Hueymiccaihuitl*, "La Gran Fiesta de los Muertos" para los difuntos adultos, y *Xocotl Huetzi* ("La Caída de la Fruta"). Esas festividades, que eran celebradas con danzas, música, ofrendas de chocolate, diversas clases de comida y bebida, y el alumbrado con velas para honrar a los muertos, tenían lugar en el noveno mes del Calendario Solar Azteca, aproximadamente en Agosto; estaban presididas por la diosa Mictecacihuatl, y duraban todo el mes (Vargas Tentori 1952: 30; Jaruntowsky 1994: 128; Scalora 1997: 63-65). Tales fiestas continuaron celebrándose durante los años siguientes a la conquista de México por los españoles. Tanto Fray Diego Durán (Durán, 1951) como Fray Juan de Torquemada (Torquemada 1976) informan como los nativos celebraban una fiesta dedicada a los muertos adultos y otra a los niños, con ofrendas de flores, incienso y alimentos, así como con sacrificios (Salazar Cárdenas 1991: 12-13).

Para los antiguos mexica (o aztecas), el nacimiento físico, la vida, y la muerte eran simples realidades de la vida en la Tierra. Muchos de los "cuerpos" de la vida deben cambiar constantemente, y viejas formas de vida deben morir continuamente para crear nuevas formas. Por lo tanto, la vida no es algo opuesto a la muerte, ya que su existencia se debe a la propia muerte. La muerte era un proceso en el que varios componentes corporales que representaban diferentes entidades animistas que eran parte de la constitución psíquica de cada persona, se separaban y se dispersaban hacia diferentes lugares. Uno de éstos, el tercero, *ihiyotl*, ha sido descrito como un espíritu o una sombra, potencialmente peligroso y ansioso de no cortar sus lazos con los vivos. Por ello se habían de tomar las debidas precauciones para favorecer las relaciones entre ese componente y los vivos. De este modo se mantenía cierto contacto entre los seres vivientes y al menos una parte de los muertos, y las entidades animistas de los antepasados permanecían en cierta forma entre los vivos (López Austin 1988: 201-36, 316-26, 342).

Mictlan, La Tierra de los Muertos, localizado bajo *Tlalticpac* (La Superficie de la Tierra), es un lugar húmedo con pasajes subterráneos, ríos y materia en descomposición. *Mictlanteuchtli*, El Señor de Mictlan, y *Mictlantecihuatl*, La Dama de

Mictlan, reinaban en ese oscuro mundo poblado por los *Micteca*, o gentes de El Mundo de los Muertos. *Mictlanteuchtli* suele ser representado generalmente como un esqueleto de huesos blancos con manchas rojas y sangrientas, a veces con plumas de lechuza, con ornamentos sobre el cráneo, y con una máscara con forma de calavera humana. Tiene el pelo negro y rizado, vive en la oscuridad más completa, y posee asociaciones con las arañas y con las lechuzas, consideradas aún hoy como pájaros de mal agüero (Miller and Taube 1993: 113). *Mictlantecihuatl*, La Señora del País de los Muertos, era conocida como la protectora de las ánimas que moraban en ese tétrico mundo subterráneo. Vivía en *Chignahamictlan*, el más profundo de los nueve infiernos de la mitología azteca. *Mictlan* es descrito en el *Código Florentino* como una mansión rodeada de agua donde los muertos tenían que ser trasladados cruzando *Tlalocan*, El Lugar de las Nueve Aguas, sobre el lomo de perros con piel de color gualda. La entrada a Mictlan estaba localizada en la línea terminal del horizonte, allí donde el cielo se encuentra con el mar y las montañas. El viaje de los muertos a través de esas aguas celestiales era considerado como un pasaje a través de los mares para terminar allí la vida (Sahagún 1953-82, *The Florentine Codex*, bk II, pt. 12, Chap 12: 247). Otra famosa divinidad entre los antiguos pueblos mesoamericanos era Miquixtli, diosa de la vida y la muerte (Foto 9).

En la civilización de los mayas, la vida y la muerte formaban también una combinación armónica. Los dioses de la muerte eran representados en la iconografía de esta cultura en forma antropomórfica, y el principal Dios de la Muerte era conocido como Ah Puch (de la Garza 1999: 40-45).

Vestigios del culto a los muertos de los aztecas en el presente
Día de Muertos

Una gran parte de los habitantes actuales de Meso-América ha continuado viviendo y actuando bajo formas que recuerdan en gran manera las de su pasado indígena. Un ejemplo de ello es el antiguo calendario adivinatorio de 260 días, "la cuenta de los días", que aún se utiliza hoy en algunas regiones rurales del SE de esa región (Tedlock 1982: *passim*). Numerosos mitos pre-hispánicos continúan vivos en la memoria de algunas personas, que siguen contándoselos a la gente (Tedlock 1983); y los campesinos de zonas remotas todavía construyen sus viviendas siguiendo modelos cosmológicos que recuerdan las arcaicas tradiciones indígenas (Lok 1987). Aún hoy, muchos ciudadanos de habla *nahuatl* de las zonas rurales de México han mantenido las antiguas creencias y prácticas, a pesar del shock y de los enormes disturbios que sin duda les produjo la colisión con los conquistadores

españoles y el subsiguiente colonialismo (McKeever Furst 1995: 18). En la lengua *nahuatl*, el vocablo *clachiutl* significa jade, la piedra preciosa de color verde, lo que indica la importancia de los antepasados muertos. Una gran cantidad de piedras de jade ha sido hallada bajo el Templo Mayor de Tenochtitlan, junto con los esqueletos de seres humanos que habían sido sacrificados y ofrendados (López Luján 1993); y en un famoso mito se narra cómo el gran dios meso-americano Quetzalcoatl se dedicó en una ocasión a recoger los huesos de los muertos con objeto de crear a los presentes seres vivientes. Esos huesos, junto con la piedra de jade, poseían propiedades ancestrales sumamente importantes para que los vivos pudieran seguir viviendo, lo que indica que ambos, el mundo subterráneo y los antepasados muertos, poseían relaciones especiales con los que vivían arriba en Tlalticpac, la Superficie de la Tierra (Read 1998: 62-63, 71-72).

En México, numerosas personas, y entre ellas muchos intelectuales, han analizado el Día de Muertos en relación con un peculiar punto de vista de los mexicanos acerca de la muerte, que ellos declaran que son capaces de discernir. El más distinguido es Octavio Paz, que incluso escribió un capítulo entero titulado "El Día de Muertos" en su obra *El Laberinto de la Soledad* (1963). Paz cree que el mexicano ve la muerte en forma muy diferente a la de un estadounidense o un europeo:

> "Está familiarizado con la muerte, se burla de ella... y la celebra. Muestra un grado de indiferencia hacia la muerte alentado por su indiferencia hacia la vida. Ve a ambas, la muerte y la vida, como algo no trascendente. Ve a la muerte con impaciencia, desdén o ironía" (Paz 1963: 57).

Entre los artistas plásticos, José Guadalupe Posada es famoso por sus dibujos satíricos acerca de los muertos, siendo uno de los más conocidos "La calavera de Catrina".

En cualquier caso, las ceremonias del Día de Muertos son proclamadas una y otra vez a lo largo de México como de indiscutible origen indígena, tratando de disociar esta festividad de Europa y Estados Unidos. Sin embargo, como indica Stanley Brandes, "la posesión de elaboradas teorías acerca de la muerte y las conmemoraciones rituales de los difuntos son hechos humanos, característicos de todas las sociedades conocidas, del pasado y del presente...", y "la celebración de la muerte no puede ser presentada por sí misma en forma razonable como testimonio de un origen indígena del Día de Muertos" (Brandes 1998: 366). Además, como se discute en varias partes de este trabajo, el Día de Muertos es en parte una continuación del Día de Difuntos y el Día de Todos los Santos cristianos, y a través de éstos del Samain céltico. Más aún, el Día de Muertos del México actual, al igual que sus

precursores Samain y la Festividad a los Muertos de los aztecas, no es la única festividad de esta índole: varios siglos antes de la era cristiana, los antiguos egipcios celebraban ya una serie de sofisticados rituales y una fiesta de los muertos. Y en la tradición de otros muchos pueblos existían también rituales de esta índole.

El culto a los muertos entre los antiguos egipcios, los inuitas (esquimales) y los estonianos

Entre todos los pueblos de la Antigüedad, la actitud de los egipcios era única en su relación con la muerte. Debido a que gran parte de los testimonios sobrevividos de esa arcaica cultura provienen de un contexto funerario, abundan en la actualidad los datos y el material sobre el tema de la muerte. Para los egipcios, la supervivencia de los muertos dependía de su entrada en un nuevo nivel de existencia, en el que venían a integrarse en los modelos cíclicos del universo, manifestados en el mundo por los ciclos del sol y el paso de las estaciones. Por ello es que debían de realizarse las debidas preparaciones: un lugar seguro de entierro, momificación, y un lugar sagrado donde pudieran tener lugar las apropiadas ofrendas y rituales. La mayor parte de la gente era enterrada en la comunidad donde había vivido, y las tumbas eran agrupadas en cementerios cercanos para facilitar el contacto entre los vivos y los muertos, y esos contactos eran intensificados durante los numerosos festivales religiosos que eran celebrados durante el año. Un detalle importante eran las ofrendas a los muertos para poder protegerlos contra la gran cantidad de peligros que amenazaban a los que no se habían preparado adecuadamente. Magia, el uso de medios sobrenaturales tratando de alcanzar los efectos deseados, era también un método utilizado por los sacerdotes y los familiares del difunto para ayudar al mismo durante la momificación, en los ritos funerarios, en los cultos y ofrendas, y en los festivales por los muertos. La magia egipcia estaba basada en la creencia en la palabra hablada y escrita, y en el uso de amuletos y otros objetos rituales, y era utilizada para ayudar a los muertos en las tumbas al depositar sobre ellas textos, imágenes y amuletos (Taylor 2001: 7-9).

Para los antiguos egipcios, las barreras entre el mundo de los vivos y el de los muertos eran fluidas, y los muertos no eran excluidos de la sociedad, sino recordados a través del monumento funerario y la ejecución de cultos, que incluían visitas de los familiares y amigos a los cementerios para realizar ofrendas y comunicarse con ellos. A fin de equipar al difunto en su viaje al otro mundo, se utilizaban grandes recursos materiales; los textos funerarios contienen listas con fechas especiales en las que los muertos esperan recibir ofrendas sobre sus tumbas, incluyéndose entre ellas las de los festivales religiosos más importantes. En Tebas la ocasión más espe-

cial era el Bello Festival del Valle, un evento anual centrado en una visita de dos días a la imagen cultual de Amon-Ra, que era sacada del santuario en Karnak en el segundo mes de la estación de verano y portada con gran ceremonia en un barco hasta los templos funerarios de los faraones difuntos del Nuevo Reino en la margen occidental del Nilo. El punto culminante era la visita del dios al valle sagrado de Deir el-Bahri, donde estaba instalado el templo funerario de Hatshepsut. Este festival constituía también una oportunidad de reunión de los vivos con sus familiares difuntos: grandes multitudes de gente acompañaban los barcos sagrados en su viaje por el río y en el trayecto por tierra hacia los acantilados que rodeaban el valle de La Dama del Bello Oeste, la bondadosa diosa que daba la bienvenida a los difuntos y confortaba a los vivientes. Todo ello se veía facilitado por el hecho de que los egipcios creían que en su sociedad los vivos y los muertos compartían la misma comunidad (Karkowsky 1979: 356-64; Baines 1995: 147-50). Imágenes de los muertos formaban también parte de la procesión y de la subsiguiente festividad, en la que los fallecidos, protagonistas genuinos, recibían nuevas ofrendas. Dicha fiesta, documentada desde la Undécima Dinastía, cuando el faraón Mentuhopep edificó un santuario a la diosa Hathor dentro de su propio mausoleo, localizado en ese lugar, puede haber sido el mayor acontecimiento sagrado del calendario religioso egipcio (Lesko 1999: 223; Martin 1989: 93).

La cosmología de los inuitas (nombre con el que prefieren ser denominados los esquimales), les prescribe reglas de conducta muy específicas "para vivir": las *alerquutet* (prescripciones) y las *inerquutet* (prohibiciones), que sirven para conformar las cambiantes y permeables fronteras entre el mundo de los humanos y los animales, y el de los espíritus. Los numerosos actos rituales y ceremoniales realizados incluyen reglas que definen las fronteras y los pasajes entre los dos mundos. *Aviuqaryaraq* es el proceso de presentar ofrendas de alimentos a los muertos, y también un seguro que garantiza a los vivos un continuado acceso a los alimentos. La fiesta anual por los muertos de los inuitas es conocida como *Merr´aq*, o *Merr´aryaraq*, que significa "el proceso de proveer *meq* (agua fresca) a un ser humano". Los familiares y los amigos de los difuntos esparcen diminutas cantidades de alimentos y agua sobre la hoguera ritual o el suelo de las cercanías, nombrando cuidadosamente en alta voz las personas que han recogido y preparado esos alimentos (Nelson 1899: 313; Fienup-Riordan 1994: 9, 214, 247).

Entre los estonios existe también un concepto muy extendido y aceptado de las ánimas de los muertos y sus visitas al país y a sus antiguas viviendas durante ciertos períodos del año, y las fiestas más importantes del otoño son las que indican esas ocasiones. En esa época, los estonios colocan con frecuencia sobre la

mesa alimentos para los antepasados, especialmente en los días de Todos los Santos y de los Difuntos. En las tradiciones de este y otros países de esa región báltica, tal era el momento de recibir a las ánimas de los antepasados, a quienes se honraba con varios tipos de ofrendas (Hiiemäe 1995: 125).

Conclusiones

Muchos intelectuales y artistas del México actual creen en "una visión de la muerte peculiar entre los mexicanos", de la que el Día de Muertos es sólo un ejemplo. Para muchos mexicanos el Día de Muertos es un fenómeno único que representa a México y a todo lo mexicano, y la élite cultural de ese país se esfuerza en proclamar una y otra vez que el Día de Muertos y la peculiar actitud hacia la muerte de los mexicanos que esta fiesta representa simbolizan al propio México. Algunos llegan incluso a declarar que el Día de Muertos no tiene nada que ver con el Día de los Difuntos (Brandes 1998: 364-65). Sin embargo, como se ha discutido arriba, el Día de Muertos de México, pese a constituir hoy un acontecimiento único y distintivo, posee raíces inmediatas en el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos introducidos por los españoles, y a través de esta festividad cristiana con el Samain de los antiguos celtas. Asimismo, posee una clara asociación con Halloween, en cuanto ambas festividades comparten ese origen en Samain. Más aún, debido a las marcadas características que poseen México y los mexicanos, el Día de Todos los Santos y el Día de los Difuntos desarrollaron en ese país características distintivas y peculiares, remarcadas por el hecho de que allí se siguió celebrando durante mucho tiempo una Fiesta por los Muertos que databa de la era pre-azteca. Por ello es lógico asumir que el Día de Muertos adoptó también un cierto número de características de su propia cultura nacional y meso-americana.

En el México actual, el Día de Muertos, debido a intereses nacionalistas (realce de la identidad) y económicos (promoción turística), se ha convertido más y más en un enérgico símbolo de la identidad y autonomía del país, cada vez más independiente y distanciado del Día de Los Difuntos cristiano, mientras que Halloween representa para muchos un signo del imperialismo cultural norte-americano. Sólo que tales actitudes tienden a ignorar el origen y el significado de muchos de los ritos, prácticas y creencias propias del Día de Muertos y su virtual interconexión no sólo con la Fiesta por los Muertos de los aztecas, sino también con Samain, el Día de los Difuntos y Halloween. Las costumbres heredadas de las civilizaciones mesoamericanas precoloniales ejercieron su influencia sobre una ceremonia en la que esas

creencias prehispánicas se mezclaron con las católicas, que a su vez portaban una clara influencia pagana y céltica. Por lo tanto, el Día de Muertos en México puede verse como una vistosa mezcla de elementos provenientes de la Festividad Azteca de los Muertos, el arcaico Samain de los celtas, el cristiano Día de los Difuntos y, gradualmente, de Halloween, que no es sino una forma actual de Samain. Y quizá a ello se deba que el Día de Muertos no sea una conmemoración sombría, triste y lúgubre, ni aterradora o intimidante, sino una celebración alegre y llena de colorido, en la que la muerte toma una expresión vívida, alegre, animada y amistosa.

Agradecimientos

El autor agradece la ayuda de: Ana Luisa Alberro por la búsqueda de material en México y la toma de las fotografías; el Prof. Séamus Mac Mathúna, University of Ulster, Coleraine, N. Ireland; el Prof. Tomás Ó Cathasaigh, Harvard University, Cambridge, Massachusetts; y la Prof. Elissa R. Henken, University of Georgia, por las facilidades recibidas de la Biblioteca Central y Data-Base de CSANA (Celtic Studies Asociation of North America).

Referencias bibliográficas

ALBERRO, M. (2004). *Diccionario mitológico y folklórico céltico- Desde Galicia a las Islas Shetland, pasando por Bretaña, Irlanda, Isla de Man, Cornualles, Gales, Escocia y las Islas Orkney*. Betanzos: Brigá Edicións.

ANDRADE, M.J. (1999), "A través de los Ojos del Alma, Día de Muertos en México, Michoacán". San José, Cal: *La Oferta Review Newspaper*, 2ª. ed.

BAINES, J. (1995), "Origins of Egyptian Kingship". En: *Ancient Egyptian Kinghsip*, eds. D. O´Connor and D.P. Silverman, 95-156. Leiden: E.J. Brill.

BANKS, M.M. (1937-41), *British Calendar Customs: Scotland*. London.

BANNATYNE, L.P. (1990), *Halloween: An American Holiday*. New York.

BOTTRELL, W. (1870), *Traditions and Hearthside Stories of West Cornwall*. Penzance: W. Cornish (repr. Newcatle upon Tyne: Frank Graham, 1970).

BRANDES, S. (1988). *Power and Fiestas and Social Control in Rural México*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.

—— (1998), "The Day of the Dead, Halloween, and the Quest for Mexican National Identity". *Journal of American Folklore* 111 (442): 359-380.

BUENDÍA, V. (1983), "Los Vivos Días de los Muertos en Mixquic". *México Desconocido*, Oct., pp. 42-43.

CARMICHAEL, E. y SAYER, C (1991), *The Skeleton and the Feast. The Day of the Dead in México*. London.

CARO BAROJA, J. (1968), *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.

CHADWICK, N. (1971), *The Celts*. Harmondsworth: Penguin.

CHAPMAN, M. (1992), *The Celts - The construction of a myth*. London: Mac Millan.

CHILDS, R.V. y ALTMAN, P.B. (1982), *Vive tu Recuerdo: Living Traditions in the Mexican Days of the Dead*. Los Angeles: Museum of Cultural History, University of California at Los Angeles.

COURTNEY, M.A. (1998), *Cornish Feasts & Folklore*. Penzance: Oakmagic Publ.

DANAHER, K. (1972), *The Year in Ireland*. Cork: Mercier Press.

—— (1982) "Irish folk tradition and the Celtic calendar". En *Celtic Consciousness*, ed. R.O´Driscoll, 217-25. Edinburgh.

DAVIS, J.(2000), *The Celts*. London: Cassell.

DEANE, T. y SHAW, T. (1975), *The Folklore of Cornwall*. London: Batsford.

DOWDEN, J. (1910), *The Church Year and Calendar*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOWDEN, K.(2000), *European Paganism*. London and New York: Routledge.

DURÁN, D. (fray). (1951), *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*. México: Editora Nacional.

ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EUROPEO-AMERICANA (1930). Barcelona: Hijos de J. Espasa.

FERNÁNDEZ BECERRIL, G., *et al*. (2000), "Día de Muertos". En: *La muerte a fin de siglo: prácticas y tradiciones*, ed. M. Castillo Nechar, 113-132. México: Univ. Autónoma del Estado de México

FIENUP-RIORDAN, A. (1994), *Boundaries and passages- Rule and Ritual in Yup´ik Eskimo Oral Tradition*. Norman and London: University of Oklahoma Press.

FOSTER, J.C (1951), *Ulster Folklore*. Belfast.

FOSTER, G.M. y Ospina, G. (1948), "Empire´s children: The People of Tzintzuntzan, México". En *Aging: Biology and Behavior*, eds. J. L. McGaugh abd S.B. Kiesler, 115-137. New York: Academic Press.

FRAZER, J. (1907), *Adonis, Attis, Osiris*. London: Mac Millan.

——. (1914), *Balder the Beautiful: The fire festivals of Europe and the doctrine of the external soul*, 2 vols. (Part VII of the 3rd edition of *The Golden Bough*). London: MacMillan

GANTZ, J., ed. and tr. (1981), *Early Irish Myths and Sagas*. Harmondsworth: Penguin.

GARCÍA ALBA, C., *et al*. (1991), *La celebración de Días de Muertos en México*. México: Dirección General de Culturas Populares.

—— (1991), "Época actual". En *La celebración de Días de Muertos en México*, García Alba, C. *et al*., (eds.), 29-35. México: Dirección General de Culturas Populares.

GARZA, M. (de la).(1999), "La muerte y sus deidades en el pensamiento maya", *Arqueología Mexicana* VI (40): 40-45.

GLASS, R.(1993), "Seven Decades of Hallowe´en", *Folklore Society News* 17 (June).

GREEN, M. J. (1986), *The Gods of the Celts*. Gloucester and New Jersey.

—— (1992), *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. London: Thames and Hudson.

HOYOS SÁIZ, L.(de). (1944), "Folklore español del culto a los muertos", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Tomo I: 30-53.

—— y HOYOS SÁINZ, N.(de). (1947*), Manual de folklore: la vida popular tradicional en España*. Madrid: Manuales de la Revista de Occidente.

HIIEMÄE, M. (1995), "Souls´ Visiting Time in the Estonian Folk Calendar". En *Folk Belief Today*, M. Koiva and K. Vassiljeva, eds, pp. 124-29. Tartu: Estonian Language and Estonian Museum of Literature.

HUTTON, R. (1996), *The Stations of the Sun- A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford: Oxford University Press.

JAMES, S. (1999), *The Atlantic Celts- Ancient People or modern invention?*. London: British Museum Press.

JARUNTOWSKI, H. von. (1994), *Días de Muertos*. Mundus Reihe Ethnologic, Band 78. Bonn: Holos Verlag.

JONES, T. G. (1930), *Welsh Folklore and Folk- Custom*. London: Methuen.

KARKOWSKY, J. (1979), "The Question of the Beautiful Feast of the Valley as Represented in the Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri". En *First International Congress of Egyptology*, pp. 356-64. Berlin: Akademi Verlag.

LE ROUX, F. (1961), "Études sur le festiaire celtique: Samain", *Ogam* 13: 485-506.

LESKO, B. (1999), *The Great Goddesses of Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press.

LOK, R. (1987). "The House as a Microcosm". En *The Leiden Tradition in Structural Anthropology*, eds. R.de Ridder and J.A.J. Karremans, pp.211.23. Leiden: E.J. Brill.

—— (1991), *Gifts to the Dead and the Living- Forms of Exchange in San Miguel Tzinacapan, Sierra Norte de Puebla, México*. Leiden Centre of Non-Western Studies: Leiden University Press.

LONG, G. (1930), *The Folklore Calendar*. London: Senate.

LÓPEZ AUSTIN, A. (1988), *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*. 2 vols. Salt Lake City: University of Utah Press.

LÓPEZ LUJÁN, L.(1993), *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

LOW, M. (1996), *Celtic Christianity and Nature- Early Irish and Hebridean Traditions.* Edinburgh: Polygon.

LYSAGHT, P. (1995), "Traditional Beliefs and Narratives of a Contemporary Irish Tradition Bearer". En *Folk Belief Today*, M. Koiva and K. Vassiljeva, eds., pp. 289-308.

MACALISTER, R.A.S. (1931), *Tara. A Pagan Sanctuary of Ancient Ireland*. London.

MAC CANA, P. (1970), *Celtic Mythology*. London: Hamlyn. (New edition: Feltham, 1983).

MCCULLOCH, M.J. (1923), "Folklore of the Isle of Skye", *Folk-Lore* 34.

MCKEEVER FURST, J.L. (1995), *The Natural History of the Soul in Ancient México*. New Haven and London: Yale University Press.

MAC KILLOP, J. (1998), *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford and New York: Oxford University Press.

MC NEILL, E.M. (1970), *Hallowe´en: Its origins, Rites and Ceremonies in the Scottish Tradition*. Edinburgh.

MARTIN, G.T. (1989), *The Memphis Tomb of Horemhab, Commander-in-Chief of Tutankhamun, 55th Excavation Memoire*, London: Egypt Exploration Society.

MILLER, H. (1889), *Scenes and Legends of the North of Scotland*, Paisley: W.P. Nimmo. Repr., New York: Arno Press, 1977.

MILLER, M. y TAUBE, K. (1993), *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient México and the Maya*. London: Thames and Hudson.

NELSON, E.W. (1899), *The Eskimo about Bering Strait*. Bureau of American Ethnology Annual Report for 1896-97, Vol. 18, pt. 1. Washington DC: Smithsonian Institution Press (repr.1983).

NUTINI, H.G. (1988), *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton: Princeton University Press.

OCHOA ZAZUETA, J.A. (1974), *La muerte y los muertos: culto, servicio, ofrenda y humor de una comunidad*. México: Sep-Setentas.

O´ FAOLANI, E. (1954), *Irish Sagas and Folk-Tales.* Oxford.

Ó HÓGÁIN, D. (1991), *The Encyclopedia of Irish Folklore, Legend and Romance*. New York: Prentice Hall.

Ó SÚILLEABHÁIN, S. (1942), *A Handbook of Irish Folklore*. Dublin. (Repr. London: Jenkins, and Hatboro, Pa.: Folklore Associates, 1963).

OWEN, T. M. (1959), *Welsh Folk Customs*. Cardiff.

PALMER, K. (1972), "Punkies", *Folklore* 83: 240-4.

PAZ, O. (1963), *El laberinto de la soledad*. Tercera edición, México.

POWELL, T.G.E. (1991), *The Celts*. London: Thames and Hudson. (1ª edición 1958).

RAMOS GALICIA, Y. (1987), *Las tradiciones de Días de Muertos en México*. México: Dirección General de Culturas Populares.

RAFTERY, B. (2000), *Pagan Celtic Ireland*. London: Thames and Hudson.

READ, K.A. (1998), *Time and sacrifice in the Aztec Cosmos*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

REES, A. y REES, B. (1990), *Celtic Heritage*. London: Thames and Hudson.

RHYS, J. (1886), *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Celtic Heathendom*. (The Hibbert Lectures). London: Williams and Norgate, 1987,1898.

ROSS, A. (1967), *Pagan Celtic Britain*. London: Routledge and Kegan Paul; 2nd edit., London: Constable, 1992.

—— (1986), *The Pagan Celts*. Totowa, New Jersey: Barnes and Noble.

—— (2000), *Folklore of the Scottish Highlands*. Stroud, Gloucestershire: Tempus.

RYE, W.B., ed. (1865), *England as Seen by Foreigners in the Days of Elizabeth and James the First*. London.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de (1953-82), *The Florentine Codex: A General History of the Things of New Spain*. Trans. Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Monographs of the School of American Research no. 14, 12 bks, 13 pts. Santa Fe, New México: School of American Research; Salt Lake City: University of Utah.

SALAZAR CÁRDENAS, L. (1991), "El culto a los muertos en la época prehispánica". En *La celebración de Días de Muertos en México*, C. García Alba *et al.*, pp.7-15. México: Dirección General de Culturas Populares.

SALVO, D., *et al.* (1997), *Home Altars of México*. London: Thames and Hudson.

SANTINO, J. (1994), *Halloween and other festivals of death and life*. Knoxville: University of Tennessee Press.

—— (1998), *The Hallowed Eve- Dimensions of Culture in a Calendar Festival in Northern Ireland*. Lexington: The University Press of Kentucky.

SAYER, C. (1993), *México: The Day of the Dead*. Boston: Shambhala Redstone.

SCALORA, S.(1997), Flowers and Sugar Skulls for the Spirits of the Dead". En *Home Altars of México*, D. Salvo *et al*. London: Thames and Hudson.

SCHEFFLER, L.(1991), "Aportes españoles a este culto". En *La celebración de Días de Muertos en México*, C. García Alba, *et al*., pp. 25-28. México: Dirección General de Culturas Populares.

SOWELL, T. (1994), *Race and Culture- A World View*. New York: Basic Books/HarperCollins.

STOKIES, W. (1903), "The Death of Crimthann", *Revue Celtique* 24: 173-89.

TAYLOR, J.H. (2001), *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: British Museum Press.

TEDLOCK, B. (1982), *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: University of New México Press.

—— (1983), *Popul Vuh: The Definitive Edition of the Mayan Book of the Dawn of Life and the Glories of Gods and Kings*. New York: Simon and Shuster, Touchstone.

TORQUEMADA, Juan de (Fray). (1976, repr.), *Monarquía Indiana*, Vol. III. México: UNAM.

TREVELYAN, M. (1909), *Folk-lore and Folk-Stories of Wales*. London.

VARGAS BARRAGÁN, H.A. (2000), "La Fiesta del Día de Muertos en Santa Ana Tlapaltitlán". En *La muerte a fin de siglo: prácticas y tradiciones*, ed. M. Castillo Nechar, pp. 27-47. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

VARGAS TENTORI, F. (1952), *Janitzio*. Ciudad de México.

VRIES, J. de. (1963), *La religion des Celtes*. Paris.

WOOD-MARTIN, W.G. (1902), *Traces of the Elder Faiths of Ireland*. London.