
ARTICLES/ARTÍCULOS

**MICCAILHUITL ~ XANTOLO. DÍA DE MUERTOS Y TODOS SANTOS
EN OCTAVIO PAZ Y EL PADRE JOSÉ BARÓN**

MICCAILHUITL ~ XANTOLO. DAY OF THE DEAD AND ALL SAINTS IN
OCTAVIO PAZ AND PRIEST JOSÉ BARÓN

Guillermo Alonso Meneses¹

El Colegio de la Frontera Norte (El COLEF)

Recibido: 26 de noviembre de 2020; Aprobado: 2 de febrero de 2022

Cómo citar este artículo / Citation: Meneses, Guillermo Alonso. 2022. «Miccailhuitl ~ Xantolo: Día de Muertos y Todos Santos en Octavio Paz y el padre José Barón». *Disparidades. Revista de Antropología* 77(2): e025. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2022.025>>.

RESUMEN: Este artículo confronta dos evocaciones y representaciones que de la muerte y del Día de Muertos, Todos Santos o Xantolo hicieron Octavio Paz y el sacerdote José Barón Larios. En concreto, el capítulo 3 de *El laberinto de la soledad*, titulado «Todos Santos, Día de Muertos» [1950] y los testimonios recogidos por el padre Barón [entre 1971 y 1990] en varias comunidades de la Huasteca hidalguense. El objetivo final es contrastar las cosmovisiones implícitas que proyectaron dos mundos e imaginarios, en torno a la muerte y sus festividades de otoño, el mestizo urbano de Ciudad de México y el indígena rural de la Huasteca nahua.

PALABRAS CLAVE: Día de muertos; Fiesta; Xantolo; Octavio Paz; Padre Barón.

ABSTRACT: This paper confronts two evocations and representations of death and the Day of the Dead, Todos Santos or Xantolo, written by Octavio Paz [1950] and the priest José Barón Larios [1971-1990]. On one hand, we have what Octavio Paz wrote in chapter 3 of *The Labyrinth of Solitude*, entitled "The Day of the Dead". And on the other hand, we have the narratives collected in several communities of Huasteca, Hidalgo state, by the father Barón between 1971 and 1990. The ultimate goal is to contrast the implicit world views which show us two worlds and imaginaries, about death, and their autumn festivals; both, Mexico City urban mestizo and rural indigenous from the nahua Huasteca.

KEY WORDS: Day of the Dead; Celebration; Xantolo; Octavio Paz; Priest Barón.

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: gui@colef.mx ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0001-9441-0956>>.

Et in Arcadia ego.

INTRODUCCION. LA REPRESENTACION DE LA MUERTE SIN MUERTOS.

México es campo fértil por su diversidad étnica y pluralidad cultural para comparar las distintas prácticas, significados y representaciones que de la muerte realizan sus pobladores. Aquí propongo contrastar dos tipos bien distintos de evocaciones y representaciones que de la muerte y la festividad del Día de Muertos [*Miccailhuitl*], Todos Santos o Xantolo [*Sanctorum*, santos] hicieron Octavio Paz [poeta, escritor, intelectual, Premio Nobel de Literatura] y el padre José Barón Larios [sacerdote, hablante de náhuatl, que sirvió más de 40 años en la Huasteca hidalguense solidarizado con los indígenas que luchaban por salir de la pobreza] (Paz 1959 y 2003 [1950]; Barón 1994).

La finalidad de este análisis comparativo y crítico es comprender aspectos culturales del capítulo «Todos Santos, Día de Muertos» de Paz, perteneciente a ese deslumbrante y vulnerable ensayo que es *El laberinto de la soledad*. El punto de partida es lo que escribió Paz y la contraparte lo que recopiló y tradujo el padre Barón, pues ambos reflejan cómo evocaban la muerte y los muertos dos conjuntos sociales del México del siglo XX. El análisis procura una lectura informada etnográfica y etnológicamente que rastrea en el ensayo de Paz claves e inconsistencias culturales. Parto de la premisa que el ensayo –centauro de los géneros según Alfonso Reyes– debe respetar la visibilidad de ciertos referentes fundamentales de la realidad que aborda, y no difuminarlos hasta hacerlos invisibles, desaparecerlos; o acaso ignorarlos y olvidarlos. De ahí mi escepticismo a las referencias culturales que –y esto es una crítica severa– sesgada e inconsistentemente recreó Paz.

Los testimonios, descripciones y detalles que el padre Barón rescató en el último tercio del siglo pasado –los testimonios más antiguos datan de 1971– son importantes porque son de informantes indígenas ancianos, de distintas comunidades y municipios hidalguenses. Unas comunidades que se hallan entre la Sierra Madre oriental y el golfo de México. Ellos le relataron en náhuatl recuerdos y explicaciones que él tradujo y transcribió, no solo sobre el Xantolo sino también de creencias sobre la muerte, los muertos y otras tradiciones (Barón 1994).

Es a partir de estos testimonios, matizados con aportes de otros autores, que busco contrastar los relatos y las cosmovisiones implícitas para hacer aflorar una visión de la fiesta de muertos/Todos los Santos que, al cuestionar el capítulo de Paz, busca hacer notar las lagunas y ampliarlo con la voz de «los olvidados» de *El laberinto*: los pueblos indígenas vivos.

El testimonio de los indígenas huastecos nahuas permite profundizar en el significado que hay detrás de algunas descripciones formales o culturalmente superficiales que Paz abordó al recrear algunas prácticas y elementos festivos. Porque si bien en *El laberinto de la soledad* se intuye el sincretismo de la fiesta y su relevancia, Paz no alcanza a explicitar o mostrar abiertamente la raíz indígena, que es la que le confiere identidad y singularidad a esta festividad en México. Sin negar que sabemos que en su adolescencia y primera juventud tuvo contactos con indígenas cercanos a su familia y con las festividades de «Todos Santos» en Mixcoac, donde creció (Paz 2001: 341-349; Sheridan 2015: 17-88; Poniatowska 1998). Solo que su familia era especial; su padre era mexicano y su madre española; tapatío y andaluza, respectivamente, y esto necesariamente influyó en las tradiciones culturales mestizas celebradas por la familia.

Tenemos así que Paz y Barón registraron unas realidades, imposibles de abordar pormenorizadamente en un artículo, que hablan de pervivencias simbólicas y de sutilidades culturales, convirtiendo la muerte y sus celebraciones en un horizonte de reflexión. Sin negar que haya en México quienes prefieren olvidarla, aceptarla con temor, afrontarla con cierta perplejidad e incertidumbre, desdeñarla, etc. Por tanto, la intención teórica de este artículo –visto desde otro plano– es mostrar por contraste los elementos de las cosmovisiones implícitas que ponen de manifiesto dos mundos, llamémosle descriptivamente –no analíticamente– el mestizo urbano de Ciudad de México y el indígena rural de la Huasteca nahua.

Finalmente, asumiendo que ambas obras contienen diferentes testimonios y conceptos, diversas ideas e imágenes sobre la fiesta de muertos centradas en distintos momentos del siglo XX, la lectura que estoy proponiendo anuda la experiencia etnográfica y el conocimiento etnológico con el ensayo literario. Para ello, el análisis da el salto desde la antropología cultural a la arena del análisis textual, contextual y

subtextual, y en ciertos pasajes anuda y desanuda la lengua náhuatl con la lengua castellana o español.

ALGUNOS ANTECEDENTES CONTEXTUALES Y HOJA DE RUTA METODOLÓGICA.

El historiador del arte alemán Paul Westheim (1985 [1953]), refugiado en México desde 1941 huyendo de la persecución nazi por su condición de judío, publicó un trabajo clásico titulado *La calavera*, pocos años después de la primera edición de *El laberinto*. Allí ya confrontaba ese sentimiento de miedo o temor a la muerte usual en Occidente –recuérdese su etimología: ocaso, muerte–, con la actitud poco temerosa que se puede encontrar en gran parte de México. Actitud ésta que tiene sus raíces en las fuerzas socioculturales de tradición mesoamericana, el México profundo de Bonfil (1986), que aún siguen transmitiéndose en el México contemporáneo. De esta forma, la fiesta del 2 de noviembre, día de los Fieles Difuntos [formalmente de clara tradición católico-romana], cobra en México una dimensión especial [por los componentes de clara tradición nativoamericana]. «En la capital el 2 de noviembre se ha convertido en fiesta popular. Todo el mundo va a los cementerios, para «llorar el hueso», como se suele decir, y come, sobre las tumbas, los alimentos que ha traído» (Westheim 1985: 18).

La fiesta de muertos le quedó mejor caracterizada al autor alemán, que publicó tres años después que Paz. Además, Westheim ya bosquejaba un hojaldrado de distintas capas culturales con motivo de las celebraciones de noviembre, y aunque sus observaciones las remitía a la capital, asumía que sus raíces profundizaban siglos atrás y en el mundo indígena; en el México antiguo y mítico de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl.

Precisamente para dar cuenta de la complejidad cultural que envuelve las festividades de «Todos Santos, Día de Muertos», en este trabajo están operando subyacentemente los conceptos de transculturación (Ortiz 2003[1963]), etnogénesis (Breton 1983: 86), epidemiología de las representaciones (Sperber 2016: 76-79), morfogénesis cultural (Bartolomé 2006: 101). Porque estos conceptos permiten explicar y dar cuenta de la persistencia de fenómenos socioculturales a lo largo del tiempo. A efectos estructurales o sincrónicos operan los conceptos de estratos culturales o sustratos, adstratos y superestratos lingüísticos (Breton 1983: 87) y el de representación cultural

(Sperber 2016: 38-40). Obviamente en las páginas de *El laberinto de la soledad* se hallan estratos de representaciones culturales junto con sustratos, adstratos y superestratos lingüísticos.

Un aspecto como el persistente sustrato cultural indígena y sus representaciones en el México del siglo XX y XXI o en las festividades de la muerte, ya fue señalado, investigado y explicado o interpretado en algunas de sus facetas o componentes por autores clásicos de la antropología o más contemporáneos (Redfiel 1944; Aguirre 1957; Westheim 1985; Bonfil Batalla 1986; López Austin 1997; Broda y Báez-Jorge 2001; Sevilla 2002; Lomnitz 2006; Brandes 2007; Rubalcaba 2012).

Por ejemplo, del Xantolo o fiesta de muertos entre los nahuas [descendientes de los mexicas] sabemos que estuvo y está inserto en una estructura ceremonial anual más amplia, que culmina en el otoño. «Esta fecha es muy significativa, pues es el tiempo en que además de la abundancia de alimentos, debido a que la cosecha de maíz ha sido recogida casi en su totalidad, conviven los vivos y los muertos para compartir un gran banquete: la fiesta de muertos, Día de Todos Santos» (Báez 2004: 91).

Por otro lado, si retomo los «textos» de Paz y Barón, disímiles en su naturaleza e intención original, como representaciones culturales de realidades conocidas de primera mano por ambos autores, y que tienen en común que nos hablan de creencias y celebraciones presentes en México, de sus actitudes y prácticas ante la muerte en una festividad concreta, es para obtener luz del contraste. Más allá de sus diferencias, no sólo estilísticas, ambas son piezas compatibles y coherentes de un complejo y cambiante puzzle más extenso que podríamos llamar «dimensiones socioculturales de la muerte en México». Pero en este artículo –insisto– lo que quiero alumbrar es la superficialidad sesgada con la que Paz abordó la festividad de «Todos Santos, Día de Muertos» en el capítulo 3 de *El laberinto*.

La hipótesis de partida apunta a que Paz se acercó formalmente a un conjunto de tópicos situaciones y concepciones mexicanas relativas a la fiesta y la muerte, pero fue insensible a los rituales y costumbres indígenas que son los que aportan el sello original a esta festividad muy extendida heterogéneamente por todo México. El patrimonio indígena, como cualquier artefacto cultural, está sujeto a transformaciones en sus formas, función, usos y significados, y legado el

caso incluso desaparece o cambia por aculturación (Herskovits 1976; Aguirre 1957), por transculturación (Ortiz 2003), por «creolización» (Hannerz 1987) o por transfiguración, extinción cultural y etnocidio (Bartolomé y Barabas 1999: 23-25). Esta vulnerabilidad de todo patrimonio cultural no bastaría para explicar el tratamiento superficial o desconocimiento por parte de Paz. Máxime cuando hay autores e instituciones que citan a Paz como gran reivindicador de esta fiesta indígena o nativoamericana declarada patrimonio de la humanidad (CONACULTA 2005).

Por tanto, asumo que hay un sustrato cultural compartido en los textos de Paz y Barón, más allá de las diferencias formales e incluso epistemológicas, tanto en las dimensiones metatextuales –estéticas y éticas, morales y religiosas, etnográficas y artísticas– como en las de orden vivencial y subjetivo que toda narración alberga con mayor o menor densidad de detalles cuando está adscrita al género ensayo. Porque no debemos confundir, y Paz lo hizo, festividades como la fiesta de muertos con la experiencia dolorosa de la muerte; aspecto ya señalado por Ruvalcaba (2012: 26-27).

OCTAVIO PAZ: TODOS SANTOS, DÍA DE MUERTOS.

Examinar críticamente lo escrito por Paz en *El laberinto de la soledad* para calibrar algunas cuestiones es un planteamiento ya utilizado por distintos autores (Santí 2003; Lomnitz 2006; Brandes 2007; Ruvalcaba 2012). También en este trabajo es un paso obligatorio. El capítulo comienza con un sentencioso, «El solitario mexicano ama las fiestas y las reuniones públicas». Depositarios especiales del ancestral «arte de la Fiesta [con mayúscula], envilecido en casi todas partes, se conserva intacto entre nosotros» (Paz 2003: 182). Porque los mexicanos, «somos un pueblo ritual». Y para demostrarlo, hace una descripción que condensa los rasgos típicos de una fiesta mexicana que el lector extranjero o el desconocedor del complejo y culturalmente heterogéneo de México –máxime cuando se publicaron la primera y segunda edición en la década de 1950– inducirá que así deben ser todas las fiestas mexicanas, desde Tijuana en Baja California a Champotón o Chetumal en la península de Yucatán, desde Matamoros lindante con Texas cerca de la desembocadura del Río Bravo a Tapachula en Chiapas colindando con Guatemala.

Paz prosigue:

En pocos lugares del mundo se puede vivir un espectáculo parecido al de las grandes fiestas religiosas de México, con sus colores violentos, agrios y puros, sus danzas, ceremonias, fuegos de artificio, trajes insólitos y la inagotable cascada de sorpresas [...] Ciertos días, lo mismo en los lugarejos más apartados que en las grandes ciudades, el país entero reza, grita, come, se emborracha y mata en honor de la Virgen de Guadalupe o del general Zaragoza. (2003: 182).

Al llegar aquí sabemos que esta tríada conceptual de fiesta y borrachera, fiesta y muerte, Paz la maneja como un leitmotiv y como un estereotipo; o, ¿el estereotipo hace de leitmotiv?

Más adelante vuelve a enlazar la celebración festiva con el exceso y la muerte, asumidos como una tradición, no como una inercia sociocultural, por ejemplo, pernicioso. Así –nos dice– los enamorados le llevan mariachis a sus pretendidas y a veces los amigos se matan entre sí, «para probarse», porque es costumbre. Los cohetes que explotan o el rasgueo de guitarras conviven con cuchillos y balazos; la violencia y el frenesí son parte de la fiesta. La fiesta mexicana –para Paz– no es para divertirse, sino para extralimitarse, sobrepasarse, «salir de sí mismo» (2003: 188). Esta visión bosqueja un paisaje humano de conductas y hábitos de un pueblo mexicano irreal por metonímico. El ensayista tomó alguna parte por el todo.

Paradójicamente, parece como si todo lo que escribe pudiera ser comprobado por cualquier observador externo o imparcial, «lo mismo en los lugarejos más apartados que en las grandes ciudades». En cierto sentido, parece un etnógrafo posmoderno que no describe grupos étnicos o pueblos en contextos comunitarios y en actividades bien definidas, sino que describe fragmentos privilegiados de fenómenos culturales; algo ya señalado positivamente por Santí (2003). Incluso logra descripciones sintéticas de rasgos culturales hechos con perspicacia y detalles elocuentes, que muestran una sociedad mexicana reconocible. Acaso porque fue de su libre invención; ventajas de una magistral escritura ensayística animada por una inspirada expresividad y fuerza poética.

Por otra parte, la influencia de etnólogos franceses como Marcel Mauss, Roger Callois –en especial *El*

hombre y lo sagrado, tal como lo señaló Santí (2003)—, Michel Leiris o George Bataille, explicarían por qué se recreó en la fiesta. A algunos de estos antropólogos y sociólogos galos que escribieron sobre la fiesta los conoció en París, cuando escribía *El laberinto*. De ahí que diga cosas como: «Entre nosotros la Fiesta es una explosión, un estallido. Muerte y vida, júbilo y lamento, canto y aullido se alían en nuestros festejos, no para recrearse o reconocerse, sino para entredevorarse [sic]. No hay nada más alegre que una fiesta mexicana, pero también no hay nada más triste. La noche de fiesta es también noche de duelo» (2003: 188).

A partir de ahí comienza la segunda parte del capítulo: «LA MUERTE es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida» (2003: 189). Y continúa con un pasaje que, a mi modo de ver, mucho tiene de autobiográfico:

Si nuestra muerte carece de sentido, tampoco lo tuvo nuestra vida. Por eso cuando alguien muere de muerte violenta, solemos decir: «se la buscó». Y es cierto, cada quien tiene la muerte que se busca, la muerte que se hace. Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir. Si la muerte nos traiciona y morimos de mala manera, todos se lamentan: hay que morir como se vive. [...] Dime como mueres y te diré quiéneres. (2003: 189-190)

La crudeza de este pasaje no puede leerse sin tener en cuenta la manera en que murió el padre de Octavio Paz Lozano —Octavio Paz Solórzano— en 1934, cuando el autor de *El laberinto* tenía veinte años. Él mismo relató las circunstancias de la muerte de su padre al investigador Felipe Gálvez, que entrevistó al escritor cuando estaba compilando los escritos del padre publicados en *Hoguera que fue*. El testimonio ha sido reproducido en distintas ocasiones en la revista *Proceso*. La siguiente es una síntesis, que cito *in extenso* —aunque he recortado frases y párrafos del original— con las palabras de Paz evocando reflexivamente la muerte paterna:

Difícil y tensa fue nuestra relación. Él era víctima del mal que por tanto tiempo lo aquejó [el alcoholismo] y yo vivía esos años en los que uno está en lucha por llegar a ser. Luego vino su muerte. Un episodio terrible, muy doloroso por las circunstancias en que se dio. El que yo piense que tal vez no se percató siquiera de mi afecto no significa que el signo de nuestro trato haya sido

el desamor. Nunca pensé algo semejante. [...] él ante todo era un hombre bueno. Otra fue mi falta y la reconozco: el olvido. Después de su muerte lo confiné en el olvido.

Yo olvidé; pero la causa de ese olvido no fue el desamor. Mi padre nunca mereció eso de mi parte. [...] Pero nada le reprocho. Al respecto hace unos años escribí: «Lo encuentro ahora en sueños, / esa horrorosa patria de los muertos».

[...] Mi padre nació el 20 de noviembre de 1883. Murió en la estación del Ferrocarril Interoceánico en Los Reyes-La Paz, el 8 de marzo de 1936. Había ido a esa población a una fiesta [...] Cuando me enteré de lo ocurrido llegué a pensar que había sido víctima de un crimen. [...] a mi padre le quitó la vida un tren del Ferrocarril Interoceánico que desmembró su cuerpo sobre los rieles. [...] fue víctima del potro del alcohol [...].

Los restos de mi padre fueron llevados al cementerio Civil de Dolores, en una fosa que desapareció cuando ese panteón sufrió cambios, modificaciones que dieron pie a muchas arbitrariedades, entre otras a la desaparición de la tumba de mi padre, que también lo era de mi abuelo Ireneo y de mi tía [Amalia]. En esa tumba depositamos los restos de mi padre la mañana del 10 de marzo de 1936, luego de velarlos en la casa de mis abuelos, en la plaza de San Juan, en Mixcoac, en la que yo viví hasta que me convertí en adulto. (Gálvez y Paz 2014: 12-16)

El testimonio es duro, pero valiosísimo. Sabemos que tras morir su padre lo confinó en el olvido. Pero trece años después en París, al escribir *El laberinto* parece saber de quién está hablando cuando escribe: «Muerte de cristiano o muerte de perro son maneras de morir que reflejan maneras de vivir. Dime como mueres y te diré quién eres». El padre fue a una fiesta y murió [fiesta y muerte son el leitmotiv del capítulo]. Murió brutalmente, descuartizado por un tren. Porque *la muerte es un espejo que refleja las vanas gesticulaciones de la vida*.

Pero Paz no solo decide pontificar y generalizar en aquellos pasajes que parecen inspirados en su biografía, también lo hizo al hablar de la familiaridad de trato con el horror y la muerte violenta en México. La crudeza con la que se expresó tal vez refleja cierto *ethos* políticamente incorrecto del México que conoció. Siguiendo los pasos de Paz por *El laberinto*, el lector descubre que hay distintas y recurrentes maneras de morir, culturalmente determinadas por un *ethos* mexicano ampliamente compartido. Todo ello compatible con las distintas concepciones que sobre la muerte hay en el México multiétnico y

multicultural. «Nuestros antepasados indígenas no creían que su muerte les pertenecía, como jamás pensaron que su vida fuese realmente «su vida», en el sentido cristiano de la palabra» (Paz 2003: 190). Paz, en *El laberinto*, estaba más interesado en «nuestros» antepasados indígenas muertos [los aztecas] que en los indígenas coetáneos vivos.

Seguidamente asegura que la muerte, «gran boca vacía que nada sacia», aun con su razón de ser aniquiladora de la vida, es incorporada de manera natural y asumida en la cultura popular mexicana hasta el extremo de convertirla en alguien más de la familia o una presencia casera más. «El mexicano, en cambio, la frecuente, la burla, la acaricia, duerme con ella, la festeja, es uno de sus juguetes favoritos y su amor más permanente» (Paz 2003: 193). Esta concepción de la muerte, más retórica o literaria que existencialmente sublimada, mucho tiene de metafórico tópico, pero también de percepción distorsionada que Paz reprodujo reflejamente. Aunque podría pasar por un guiño surrealista; para André Breton, amigo de Paz, México es un país surrealista.

Resulta evidente que Paz hizo apreciaciones superficiales cuando no distorsionadas para poder generalizar y así comunicar plásticamente. Hay un momento en el que la muerte y la festividad de la muerte de las que habla resultan ser una faceta más de su multifacética presencia en la vida mexicana urbanizada de principios del siglo XX. En concreto la mestiza urbana que hablaba español; según Ruvalcaba, la de las clases populares y más concretamente «el pelado» de Tepito (2012: 31). Tepito es en la actualidad un referente en el culto a la Santa Muerte o al comercio informal [narcotráfico incluido], pero a lo largo del siglo XX también emblema de cierta identidad chilanga-proletaria (Nivón, 1989).

El clímax de estos argumentos emerge del imaginario mestizo *paciano* cuando explicita la lógica última que mueve todos estos resortes: «la indiferencia ante la muerte del mexicano se nutre de su indiferencia ante la grandeza». (Paz 2003: 193). Anverso y reverso de una misma moneda, águila o sol, «Matamos porque la vida, la nuestra y la ajena, carece de valor» (2003: 194). O, lo que es lo mismo, «¿qué me importa la muerte, si no me importa la vida?» (2003: 195). Aparentemente, con las masacres del narco, la historia reciente del México del siglo XXI le daría la razón a Paz. El problema es que son una

minoría los mexicanos que encajan en ese tópico. Más adelante veremos cómo esa «indiferencia» del mexicano ni es tal, ni se puede generalizar.

Y en su intento por mencionar el mayor número de facetas de la muerte en México, Paz afirma: «La muerte mexicana es estéril, no engendra como la de aztecas y cristianos» (2003: 195). Aunque a diferencia de los criminales de las modernas sociedades occidentales de la primera mitad del siglo XX, «Cuando el mexicano mata –por vergüenza, placer o capricho– mata a una persona, a un semejante. Los criminales y estadistas modernos no matan: suprimen. Experimentan con seres que han perdido ya su calidad humana. En los campos de concentración, primero se degrada al hombre; una vez convertido en un objeto, se le extermina en masa» (2003: 196).

Este pasaje sobresale porque es una discreta, pero temprana, denuncia de la *Shoah*, del holocausto judío perpetrado por el nazismo, y del genocidio a gran escala ideado por los estadistas sanguinarios del siglo XX. Se atribuye a Stalin la frase: Si cada muerte individual es una tragedia, la muerte de un millón de personas es una estadística. Una vez convertido en un objeto o en una cifra, el ser humano puede ser banalizado, cosificado y aniquilado. Pero este riesgo también lo corren quienes juegan con el lenguaje y la realidad, usando la palabra deshumanizadamente, y así el ensayista también puede cometer un error equivalente. Todo apunta a que Paz lo comete cuando afirma: «Para nosotros [los mexicanos] el crimen es todavía una relación –y en ese sentido posee el mismo significado liberador que la Fiesta y la confesión. De ahí su dramatismo, su poesía y –¿por qué no decirlo?– su grandeza. Gracias al crimen, accedemos a una efímera trascendencia» (2003: 197).

Esta afirmación desconcierta, porque el escritor que implícitamente denunciaba la *Shoah*, la «solución final» del nazismo, acaba frivolisando el crimen al hablar a la ligera del asesinato en «su» México... ¿o se trata de una ocurrencia políticamente incorrecta? Paz en su reivindicación del crimen, no lo oculta con el «lenguaje en clave» como los nazis (Arendt 2003 [1963]), sino que abraza la contraproducente jactancia del crimen en aras de una insensible plasticidad literaria: «De ahí su dramatismo, su poesía y –¿por qué no decirlo?– su grandeza». Estaríamos ante la *banalización del mal* [Arendt] en nombre de las necesidades expresivas del ensayista, que no de un novelista o poeta.

Paz optó por ignorar lo que la historia oral de México cuenta con pesadumbre y lujo de detalles, aunque la literatura, la cinematografía o la prensa escrita también ofrecen testimonios y representaciones hartamente realistas. A saber, que detrás de un crimen la mayoría de veces quedan deudos, madres y padres que pierden a un hijo o hija. Pero también quedan huérfanos condenados de por vida a vivir luchando contra la adversidad, vulnerables a las inclemencias brutales que azotaron y azotan a la sociedad mexicana. Proyectos de vida que de pronto, sin padre en una sociedad patriarcal y machista, saltan por los aires y se quedan expuestos a la explotación y la pobreza, al sufrimiento y la resignación. Esta es la otra cara, todavía hoy, 70 años después de que lo escribiera, de esa chulería del crimen-como-relación en México. Toda una *boutade* si fuera una novela, pero que en un ensayo suena a cruel banalización de la muerte, o, ¿se trata de una muestra de humor negro, de un atrevimiento políticamente incorrecto?

El capítulo del Día de Muertos comienza a cerrarse invocando a Rilke, los primeros versos de la *Octava elegía de Duino*, una libre y habilidosa glosa del sentido de un fragmento de la misma: «El miedo nos hace volver el rostro, darle la espalda a la muerte. Y al negarnos a contemplarla, nos cerramos fatalmente a la vida, que es una totalidad que la lleva en sí» (Paz 2003: 197). También nos recuerda que dos poetas mexicanos ya habían sublimado un concepto de la muerte que mucho le debía a cierto *ethos* mexicano, a esa forma de sentir y estar en la vida que de tan asumida parece ser un rasgo distintivo de gentes y pueblos. En concreto Xavier Villaurrutia y *Nostalgia de la muerte*, así como José Gorostiza y *Muerte sin fin*.

Estas referencias a poetas cierran los distintos abordajes que de la muerte ensayó Paz en el capítulo «Todos Santos, Día de Muertos», en la que manejó conocimientos libresco y experiencias personales. Sin embargo, el *pathos* popular mexicano ante la muerte conforma un complejo y plural multiverso históricocultural difícil de reducir a esquemas compartidos y menos aun de generalizarse. Es más, si las generalizaciones a la muerte sin referencias a contextos específicos en Paz han sido cuestionadas (Ruvalcaba, 2012), también existen ejemplos legítimos que intentan explicar los fundamentos de un común denominador ampliamente extendido por la geografía nacional, como en Lomnitz (2006).

Este autor sostiene que «la nacionalización mexicana de la muerte no es un simple caso de las llamadas tradiciones inventadas» (2006: 26) [...] «La peculiaridad del culto mexicano de la muerte se hace evidente en cuanto se comprende que lo que está en juego no es la sublimación de la muerte estoica (aunque ésta también existe en México), sino la nacionalización de la familiaridad juguetona y la cercanía con la muerte» (Lomnitz, 2006: 34). La obra gráfica de José Guadalupe Posada con la Calaca [un estilizado esqueleto con atuendo femenino] es un referente visual que avalaría el impulso de esa cosmovisión «moderna», promovida desde el siglo XIX. La nacionalización de la familiaridad mexicana con la muerte que Paz apadrinó en el capítulo tercero de *El laberinto*, paradójicamente es la versión mestiza y aculturada [desnaturalizada, híbrida] de la cosmovisión indígena.

El Xantolo, la otra fiesta de muertos: transculturación, sincretismo y resistencia cultural.

Leyendo a Paz se podría pensar que él no había celebrado ninguna Fiesta del Día de Muertos, ni de Todos Santos, en comunidades indígenas alejadas de Ciudad de México. De lo contrario habría escrito páginas, no ya de las ahora turísticas Janitzio u Oaxaca, sino sobre la Huasteca, esa región que se extiende por los estados de Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí [con flecos en Tamaulipas, Querétaro o Puebla]. Una región que estuvo históricamente marcada por la opresión y las revueltas (Herrera 1995); a fines del siglo XX por el conflicto, la violencia y la migración (Ruvalcaba 1991; Gutiérrez 1992) y ahora es confluencia de rutas que se disputan los cárteles de la droga. Ahí están los municipios con el mayor número de hablantes del náhuatl, la lengua de los idolatrados aztecas de Paz, y con índices de pobreza inmorales. Paz pudo habernos hablado de las costumbres durante la festividad del *Xantolo* o *Xantoloj*, neologismo náhuatl que procede del latín *Sanctorum Omnium*: Todos los Santos (Barón 1995: 45). Pero no lo hizo.

Sobre el término *xantolo*, Bonfill documentó en 1963 en la Huasteca veracruzana «*xantolo* en nahuatl [sic] y *santoorom* en huasteco [teenek]» (Bonfill, 1995: 277). Para la misma región del lado veracruzano, Gómez (2004: 209-210) registra *Mihcailhuitl* y *Xantolo*, y propone otra etimología –discutible– para *Xantolo*, y Hernández anota *Mijkailhuitl*, *Xantoloj* [Fiesta de muertos, Todos Santos] en el Diccionario nauatl-

castellano, variante de la Huasteca veracruzana, (Hernández, 2007). Finalmente, Alvarado señala que, entre los mexicaneros de Durango, hablantes de una variante dialectal náhuatl, a la Fiesta de Muertos la llaman *santur* o *santoro* vinculándola a «Todos Santos» (2004: 269).

Hallamos así coherencia a pesar de la distancia entre huastecos y mexicaneros [xantolo, *santoorum*, *santur* o *santoro*] o los distantes en el tiempo entre el dato etnográfico y las fuentes historiográficas clásicas [*Mihcailhuitl*, *Mijkailhuitl*, *Miccailhuitl*]. Ya el cronista fray Diego Durán había hablado del mes llamado *Miccailhuitontli* o «fiesta de los muertitos» que se celebraba antes del decimocuarto mes, que coincidía con el Xantolo actual, que llamaban *Huey Miccailhuitl* o fiesta grande de los muertos (CONACULTA 2005: 34; Casillas 2008: 6-7).

Del Xantolo en la Huasteca se ha escrito desde distintas perspectivas (Barón 1994; Nava 1996; Sevilla 2002; Báez 2004; Gómez 2004; Ruvalcaba 2012). Sin negar transformaciones y pérdidas, todos coinciden en que ha habido cierta continuidad histórica de rasgos culturales en las festividades del Xantolo. Ha persistido a lo largo de siglos un sustrato de prácticas y creencias culturales en las comunidades huastecas de lengua náhuatl, con sus ceremonias y ofrendas, con sus músicas y bailes sobre las tumbas. Siendo la peculiaridad que la distingue de la celebración católica, el que transforman a la irremediable muerte con esos sentimientos e «instrumentos» que son el recuerdo, la gratitud y el amor, en una tradición que fomenta el don [Mauss] y anima a personas, familias y comunidades.

En los días del Xantolo los muertos insuflan vida, impulsan las relaciones y la fraternidad entre familias y la comunidad. Paralelamente, visto desde un plano materialista, se produce un proceso de redistribución de comida y regalos (Báez 2004). Es más, los muertos en el Xantolo vuelven a la vida y al presente sin la necesidad de la mediación del sueño o la pesadilla: *esa horrorosa patria de los muertos*, a la que se refirió Paz.

Esta festividad sincrética refleja un proceso de «transculturación» (Ortiz 2003) sobre un sustrato nativoamericano [nahua, teenek], donde se hallan otras capas o estratos con rasgos culturales católicos e hispanos, igualmente con orígenes transculturales y sincréticos. La festividad católica de Todos los Santos tiene raíces paganas y apareció en Europa hacia el siglo X (CONACULTA 2005: 30-31). En el México

colonial, como en todo proceso de aculturación, hubo coerción y violencia. Pero de las intersecciones y entrelazamientos que teje la transculturación, persiste la vinculación entre la festividad del Día de Muertos con las celebraciones por la cosecha del maíz, acorde a la cosmovisión de los pueblos originarios del México actual, evidenciando el sincretismo entre la fiesta católica y la nahua (Broda 2004: 75).

El Xantolo ofrece así otro ejemplo más de los pueblos y sociedades que resisten culturalmente y «se aferran a sus formas de ver el mundo tradicionales, las solapan frente a la dominación tecnoeconómica y política foráneas, y las trasforman anecdóticamente para mejor conservar su estructura» (Cardín 1990: 13). Y otro aspecto relevante de esta fiesta radica en lo que apuntó Ruvalcaba: «Es la celebración que condujo a propios y extraños a pensar en los estereotipos que ven a los mexicanos como desdeñosos de la muerte, que nos hace reírnos de ella, que la provocamos y sentimos indiferencia hacia ella, hasta constituirse en una característica de la identidad nacional» (2012: 38). En ese sentido, Paz en su ensayo optó por seguir estereotipando.

Paz fue testigo de cómo el componente humano indígena se iba inhibiendo en la ciudad. Por descuido, ignorancia o racismo se erosionaban las especificidades autóctonas de la cosmovisión indígena y de la cultura nahua subyacentes en esta festividad en Ciudad de México. No estoy idealizando lo perdido, ni hablando de rasgos culturales indígenas puros. Tampoco niego que el proceso aculturador haya continuado desde hace décadas en la actual Huasteca. El propio Padre Barón, en una entrevista a dos ancianas huastecas-nahuas fechada en septiembre de 1971, registra esta queja: «Mis entrevistadas lamentan que tan hermosas costumbres vayan decayendo en el aprecio de la juventud» (Barón 1994: 77). Un lamento que es universal y que explica por qué la fiesta de Todos Santos en *El Laberinto* de Paz está tan desvaída, tanto que ni siquiera habla del compasúchil: la flor emblemática de estas festividades.

EL XANTOLO EN LA HUASTECA HIDALGUENSE. LA FIESTA DE MUERTOS DE LOS OTROS MEXICANOS QUE HABLAN NÁHUATL [NAHUATLATOS].

La primera vez que estuve en el Xantolo fue en 1997 y desde entonces estuve seis veces más, en comunidades hidalguenses y potosinas de los

municipios de Huautla, Huejutla, Xaltocan –Jaltocán–, San Felipe Orizatlán, Tamazunchale y Xilitla. Y más de una vez en las comunidades de Macuxtepetla y Tlalzintla [Huejutla] con el padre Barón, en las semanas anteriores y posteriores a la festividad. Esta fiesta está unida a otras celebradas en semanas inmediatamente previas como las ceremonias del *elotlamanaliztli* [ofrenda al maíz tierno] en septiembre y octubre, siendo San Miguel el 29 de septiembre o San Lucas el 18 de octubre hitos señalados (Gómez 2004: 208-209).

La fiesta del Xantollo o Xantolo, el padre Barón registra ambas grafías, tiene en las ofrendas a las ánimas de los deudos muertos uno de sus fundamentos. Por esta razón, los preparativos comienzan por prever las cosas que se deben comprar. «Cuando falta un mes o tres semanas para la fiesta, la gente empieza a salir en busca de trabajo para obtener dinero» (San Juan y Barón 1994: 38). Una parte de las ofrendas [*tlamanalli*] se consiguen en el mercado local o tianguis y otras en el entorno natural de las comunidades. Entre las primeras estaban las canastas, morrales, cera, servilletas, tela de manta, *chachapales* [olla para cocer tamales], *tlicomitl* o *popoxocomitl* [cálices de barro para quemar copal: una resina olorosa], etc.; aretes, collares o pañuelos para las ánimas de mujeres difuntas, y sombreros, aguardiente de caña o tabaco para los hombres. Y, de sobrar dinero, ropa nueva para los que siguen vivos. Entre las segundas, las que se consiguen en el entorno inmediato, estaban los plátanos, naranjas, mandarinas, *chichilimas* o limas *chichonas* [porque recuerdan un seno femenino, *chichi*], hojas de plátano para tamales, leña, etc.

Los días 28 y 29 de octubre se suelen recolectar las flores. «Tres días antes de la fiesta vamos a cortar flores de *cempoaxóchitl* [flor de las veinte flores: *cempoal*, *xóchitl*] y palmas [*tlalchihuaxihuitl*] para adornar el altar. Con tiempo se compra carne. Para quienes tengan guajolotes o pollos no hay problema. El día 30 de octubre se empiezan a hacer los adornos del altar y tamales para los muertos» (Farías y Barón 1994: 37).

Los hombres limpian los caminos y las mujeres asean las casas para que los difuntos no se extravíen. Los arcos de los altares, interpretados como la puerta de entrada al mundo de los vivos, se hacen con «varejones o carrizos», adornados con palmilla y *cempasúchil* [*cempoaxóchitl*], contrastando la

vivacidad cromática del verde y del anaranjado amarillento, y de ellos cuelgan ofrendas frutales, figuritas de pan que representan a los muertos u ofrendas manufacturadas [compradas] como morrales o paliacates. En el altar o mesa para ofrendas suele haber variedad de éstas: desde tamales envueltos en hoja de plátano a chicharrones y jarritos con atole de maíz. Al pie del arco se ponen velas prendidas porque la luz orienta a las ánimas y suele colocarse el tronco de la platanera o planta de plátano [*cuaxiloteshuatl*] con huecos para incrustar las velas de forma alargada.

El 31 de octubre es el día que llegan las almas de las niñas y niños fallecidos [*conetzitzi* o *konetsitsij*, bebés o bebidos]. La mortalidad infantil en la Huasteca fue altísima durante décadas (Gutiérrez 1992). Hay música de violinistas que tocan sonos porque cuando los chamaquitos viven «en el mundo» les agrada escucharla. Ese día por la mañana se sacrifican pollos y guajolotes para elaborar los tamales para niños; porque los de carne de cerdo les caen pesados. Cerca del mediodía comienzan los rituales propios de la festividad.

Las señoras preparan la mesa con tamales, café, chocolate, jarritos de agua, pan de muerto. Preparan «a dos niños, mujercita y varón, para ir al encuentro de las ánimas de los chiquitos. Una y otro llevan flores [de *cempasúchil*] deshojadas» (San Juan y Barón 1994: 40). Esta ceremonia se denomina *tlanamiquilistli* (Gómez 2004: 210). Salen de la casa, se retiran varios pasos, veinte o treinta metros, y regresan dejando caer un reguero de pétalos y flores que marca para las ánimas el camino de entrada a la casa y a las ofrendas. Un adulto los puede acompañar sahumando con copal. Una vez dentro se sirve en la mesa platos para cada muertito y todos, vivos y ánimas [invisibles], se ponen a comer.

El 1 de noviembre, Día de Todos los Santos en el calendario católico, es el día de los difuntos adultos [*huehueyinti*, viejitos, *huehueme* o *huehues* viejos]. Ellos «representan a los difuntos que pasan por el arco y vuelven a encarnarse, en las máscaras, y entran de nuevo a nuestro mundo para estar con nosotros en este tiempo. El último día de noviembre regresan otra vez pasando por el arco» (Hermanas Teresianas de Huejutla y Barón 1994: 45). El arco es un elemento importante de los altares de muertos, es la puerta de entrada al mundo de los vivos. No obstante, en otras celebraciones y contextos rituales con arcos, como una boda, adquiere otro uso y significación diferente.

Tradicionalmente, a los *huehueme*, cuyos bailes o danzas juegan un papel importante con los danzantes cubiertos con máscaras, se les suele ofrendar tamales de carne de puerco, pan dulce, café, chocolate [*¿xocolatl?*, *cacahuatl*], agua de caña dulce [*uhuatl*]. Hay tamales de diferentes tamaños, grandes [*tapepexolo*], con una gallina entera dentro [*ixpepech*], aunque no tan grandes como el *zacahuilli* o zacahuil típico del carnaval. Obviamente, con el tiempo aparecieron como ofrendas las cervezas, los refrescos, botellas de licor o aguardiente con sabores de frutas locales [*jobo*] y paquetes de cigarrillos.

El día 2 noviembre es conocido como día de ofrenda o *tlachichiquilhuilistli* (Gómez 2004: 210). Ese día la celebración tiene lugar especialmente en el campo santo. Si el sacerdote puede acudir —es imposible atender a cada una de las comunidades— bendice todas las tumbas por la mañana. Además de ofrendas, la comunidad por medio de las autoridades [*tlanahuatiani* o *tekiuajmej*] le paga a un rezandero [*moteochiquetl*] y se queman cohetes pirotécnicos (Barón 1994). Los familiares, tras adornar los sepulcros con arcos, flores y depositar ofrendas, comen y algunos bailan huapangos sobre la tumba mientras toca un trío o una pequeña banda de viento. El estruendo de los cohetes puede considerarse como una ofrenda sonora, otras veces operan como la señal que marca distintos momentos rituales. Antes de regresarse, se despiden de los deudos, aunque hay otras despedidas. Una primera, ocho días después y otra a final de noviembre.

Rodríguez y Barón reproducen una frase que sintetiza el sentir de muchos dolientes al final: «Aunque ya no te vemos, recibe estas ofrendas pues bien sabemos que es el último día que estás con nosotros. Nos encontramos hasta dentro de un año, si Dios nos permite vivir» (Rodríguez y Barón 1994: 43). Los vivos platican y conviven con los muertos. Desde la perspectiva católica, «Esta fiesta tiene un sentido trascendente, de resurrección. No lo tendrá si se descarta la existencia de otra vida» (Hermanas Teresianas de Huejutla y Barón 1994: 45).

Así mismo, durante la festividad, quienes nada pudieron ofrendar a sus difuntos, se lamentan y lloran en sus tumbas del campo santo. Saben que sus deudos están desconcertados. «Dicen que los muertos llegan a sus casas y, como no hay nada de comer, salen y andan paseando. Andan viendo —¡pobrecitos!— a los que comen y beben. Esto piensan las gentes» (Farías

y Barón 1994: 50). Ante esta situación, generalmente en un rincón o en el centro del camposanto se hace el altar para los difuntos que no tienen familia que los recuerde y celebre, y los miembros de la comunidad aportan distintas ofrendas, entre ellas tamales, que también son consumidas por los visitantes; al final del día los sobrantes se reparten o pueden dar cuenta de ellos los perros famélicos.

Antaño —décadas atrás— las celebraciones se podían alargar por tres o cuatro días. Regía una temporalidad más acorde con la noción del tiempo festivo en la cosmovisión indígena nahua, y que confirma que el calendario católico encorsetó en tres días una celebración que originalmente duraba semanas. La despedida del Xantolo que se hace ocho días después, «debe hacerse un día «bueno» (que no sea un día en que los brujos salen a hacer sus ofrendas)» (Hermanas Teresianas de Oceloco y Barón 1994: 50).

La ofrenda y el acto de ofrendar son fundamentales en estas celebraciones. Durante la fiesta, los jóvenes, aunque puede haber niños, mayores y algunas chicas, se disfrazan de *huehues* [viejos]. Para representar la presencia de ambos sexos, parte de los danzantes se visten con ropas de hombre y otros de mujer. Tapan sus rostros con máscaras para darle rostro a los muertos que regresan, unas máscaras que antiguamente se tallaban en madera, mientras que hoy las hay de hule o goma con cara de gorila o del ex-Presidente Salinas de Gortari. También se cubren con pañuelos o paliacates, y recorren la comunidad danzando. Los *huehues* bailan huapangos y sones, zapateados que se ejecutan descalzos o con sandalias de cuero [huaraches] sobre senderos o patios de tierra, al son de la música de tríos huastecos de violín, guitarra y jarana o pequeñas bandas con instrumentos de viento.

Estos bailes o danzas algo tienen de ofrendas, como cuando se danza sobre una tumba en el campo santo, al igual que las emblemáticas flores de color anaranjado ocaso del cempasúchil, las aromáticas ofrendas del copal o las invocaciones a deudos. En cierta ocasión, en el pequeño panteón de una comunidad, escuché a una anciana de más de 70 años que sahumaba con el copal las ofrendas de tamales y profería contenidas frases. Según me tradujo el padre Barón, presente también, les hablaba a sus abuelos, padres y otros deudos muertos tratados en diminutivo reverencial, diciéndoles que aquellas viandas habían sido preparadas para ellos.

DISCUSIÓN, INTERPRETACIONES E (IN) CONCLUSIONES.

En el otoño del año 2017, México y el mundo tuvieron noticias de dos acontecimientos con trascendencia mediática internacional que han redimensionado la festividad de «Todos Santos, Día de Muertos» e impactado el imaginario nacional, no solo de las generaciones más jóvenes. Uno fue la celebración por segundo año consecutivo en Ciudad de México del Desfile del Día de Muertos, inspirado en una escena pensada para la película *James Bond Spectre* y que se rodó en el Centro Histórico. La celebración en el 2021 tras la pandemia apunta a su consolidación. El otro fue el estreno de la película de animación *Coco*, que en el 2018 obtuvo dos premios Oscar de la Academia de las Artes y las Ciencias Cinematográficas en Hollywood. Podría decirse que ambos eventos reelaboran la tradición tal como lo hizo Paz: con libertad y osadía creativa. Solamente que en ellas el color anaranjado-atardecer del cempasúchil está omnipresente y en el capítulo de Paz, sencillamente se olvidó; este olvido del principal símbolo floral ilustra un descuido sintomático.

Esto ya plantea la emergencia de perspectivas inéditas; lo apuntado por observadores externos puede ilustrar estas perspectivas distanciadas. Brandes (2007) ya vio la fiesta de muertos como un elemento relevante para marcar las fronteras identitarias y culturales mexicanas en tiempos de globalización. Flores (2009), a la luz de las iniciativas de patrimonio cultural de la Humanidad fomentado por la UNESCO, observa el impacto en México de estos procesos de patrimonialización [de normalización estéticos e identitarios] de las culturas indígenas y mestiza, y cómo la Fiesta de Muertos lo mismo se convierte en un estandarizado atractivo de paquetes turísticos como en legitimador del culto a la Santa Muerte. Más recientemente, Suremain (2018) defiende que, con *Coco*, aparece un nuevo género cinematográfico, la película de dibujos animados [*cartoon*] patrimonial, dirigida a un público infantil global y a un actor menor de edad empoderado; un género que a todas luces redimensiona la transmisión de tradiciones culturales. La fiesta del Día de Muertos, por tanto, es presionada y moldeada por las fuerzas de la globalización o la sociedad de consumo capitalista. Las tradiciones se actualizan como un *software*, se personalizan a gusto del cliente o se tunean [*tuning*] como un auto;

se disparan los procesos de re-significación y los potenciales usos socioculturales.

Sea como fuere, de lo narrado por Paz en el capítulo «Todos Santos, Día de Muertos», inspirado posiblemente en las festividades del antiguo pueblo o barrio de Mixcóatl y alrededores donde creció, donde ciertamente sabemos que tuvo contactos con indígenas coetáneos, paradójicamente se podría inferir que los rituales y prácticas ceremoniales del «Xantolo» le eran en más de un sentido ajenos. Pero usurpó el nombre de esta importante festividad como pretexto para titular el capítulo 3 de *El laberinto de la soledad* y recrearla con un sesgo «mestizocéntrico».

Habló de la festividad en un desdibujado entorno que ni es barrio, ni pueblo, ni ciudad y expuso una síntesis sobre el eje fiesta-borrachera-muerte, donde insinúa que sus raíces son prehispánicas. Pero como se ha visto, aunque en los barrios urbanos y en las comunidades indígenas la festividad lleva siglos transformándose y distanciándose de sus raíces, la muerte y los muertos del Xantolo del último tercio del siglo XX o el contemporáneo poco tienen que ver con lo invocado por Paz en el celebrado ensayo.

En el contexto de una festividad dedicada a los muertos, el mestizo de la ciudad de México [que ya es un actor social de una heterogeneidad incómoda] y el indígena de las estribaciones de la sierra Madre Oriental y planicies del Golfo pueden emborracharse, bailar y tocar música. Pero los primeros abrazan creencias y vivencias mestizas con un importante componente urbano y occidentalizado, mientras los segundos abrazan creencias y vivencias de raigambre indígena y rural, que responden a una cosmovisión que ordena el mundo, los comportamientos y valores morales-comunitarios. En las festividades de «Todos Santos, Día de Muertos», la mayor o menor consciencia o sentido de la trascendencia que se le confiere a las tradiciones en general y a la ofrenda y memoria de los muertos en particular es diferente: la incumbencia y compromiso de una y otra, de mestizos e indígenas, tienen distinto peso simbólico y densidad vital.

No estoy insinuando ningún tipo de superioridad, menos aun enfrentándolos en términos de modernidad y tradición. Simplemente, Paz evocó y nos describió vagamente la presencia de viejas formas y creencias indígenas y populares relativas a la festividad del Día de Muertos, amoldadas a los nuevos contextos, estilos de vida y creencias

ciudadinos de principios del siglo XX. Los muertos son recordados y evocados por unos y otros, por el mestizo Paz [de padre mexicano y madre española; tapatío y gaditana, respectivamente] y por los indígenas huastecos del padre Barón, pero entre ambos hay diferencias de orden moral, simbólico, estético, identitario. Asimismo, por supuesto que en el Xantolo los hombres pueden embriagarse, pelearse e incluso lastimarse tal como lo glosó Paz para otros contextos; en lo expuesto aquí, sin embargo, prioricé los artefactos culturales, su estructuración y una milenaria racionalidad indígena configuradora de la fiesta para marcar una diferencia y una ausencia en relación al capítulo de Paz.

Una diferencia que nos permite señalar que Paz habló de un México y de una festividad de «Todos Santos, Día de Muertos» superficial y sin sustancia étnicocultural. La imagen que de México y los mexicanos arroja *El laberinto de la soledad* y más concretamente el capítulo «Todos Santos, Día de Muertos», cuando lo leemos en los estratos profundos del discurso donde enraízan las lógicas y racionalidades sociohistóricas a las que alude, se muestra incompleta y distorsionada. Pero su lectura de superficie ensayística parece haber reflejado una imagen verosímil y coherente de cierto imaginario de México y de cierto México imaginario. El capítulo resulta ser un ensayo-ficción o ensayo-poético que recrea un México metonímico, estereotipado y probabilístico; un México blanco y urbano como Paz. Insisto, su madre, Josefina Lozano, de la que apenas escribió, era una inmigrante española, de origen andaluz, rubia y de ojos azules; por fuerza la celebración familiar del Día de Muertos debió ser «diferente».

El problema está en que Octavio Paz quiso ensayar unas ideas de la fiesta y la muerte en el México que él conocía y acabó creando una poderosa imagen literaria. Las potentes imágenes estéticas *pacianas* plasmadas en *El laberinto*, en lo que tienen de urbanas y sesgadas, con el tiempo se convirtieron en hegemónicas y estereotipadas. De igual forma, tal vez la dimensión de frivolidad con la que Paz llegó a expresarse del crimen y la muerte en *El laberinto* resulte ser un extremo de la cultura mestiza y urbana de «su» México. Más centrada, más compartida socialmente, estaría la cercanía y familiaridad juguetona de la que habla Lomnitz. Y en el extremo opuesto a Paz estarían las tradiciones indígenas como el Xantolo rememorado

por el padre Barón. Estas tres dimensiones tienen partes en intersección o mezcladas y todas tendrían en común la amenaza constante de la aculturación y la banalización transformadoras.

Finalmente-y-paradójicamente, el capítulo de Paz aportó su grano de arena para que en el 2003 la UNESCO declarase a la «Festividad indígena dedicada a los muertos en México» como obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad. Ejemplo de un sentimiento de identidad y continuidad de una tradición y de la sostenibilidad de la diversidad cultural (CONACULTA 2005). La UNESCO tenía *in mente*, entre otras celebraciones, junto a la de mixtecos o purépechas, la festividad nahua del Xantolo que nos han descrito y explicado el padre Barón y sus informantes, o tantos otros investigadores que han contribuido a construir un acervo documental de la fiesta de «Todos Santos, Día de Muertos» o de las festividades indígenas dedicadas a los muertos en México. Paradójicamente, Paz, con su contribución sesgada donde se olvidó de los indígenas y el cempasúchil, suele ser una referencia obligada.

Probablemente esto se debe a que el capítulo «Todos Santos, Día de Muertos» de Paz refleja una libre y exitosa recreación de la festividad. Algo muy parecido al Desfile del Día de Muertos de Ciudad de México, inspirado en el recreado en la película *James Bond Spectre*, con un componente de carnaval espectacular pensado para turistas, que en su primera celebración coincidió con el Gran Premio de Fórmula 1 en la ciudad; o la producción de Disney/Pixar, la oscarizada *Coco*, que recrea mejor que Paz las principales claves conceptuales que subyacen al sentido original e incluso popular de la fiesta de «Todos Santos, Día de Muertos». Esta última pone de manifiesto, acertadamente, que tres de los pilares de la celebración son el recuerdo de los difuntos, las ofrendas de distinta naturaleza y la convivencia con los muertos en este mundo. No la tríada de Paz: fiesta, borrachera y muerte; que sería una percepción personal a partir de la trágica muerte paterna.

BIBLIOGRAFÍA CITADA.

- Aguirre, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. México: UNAM.
- Alvarado, Neyra. 2004. *Titailpi...timokotonal, Atar la vida, trozar la muerte: el sistema ritual de los mexicanos de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana-San Nicolás Hidalgo,

- Arendt, Hannah. 2003 [1.ª ed. 1963]. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen,
- Báez, Lourdes. 2004. «Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la sierra norte de Puebla», en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: CONACULTA/INAH, 83-104.
- Barón Larios, José (comp.). 1994. *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo,
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia M. Barabas. 1999. *La pluralidad en peligro*. México: INAH/INI.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI,
- Bonfil, Guillermo. 1986. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Bonfil, Guillermo. 1995 [1.ª ed. 1969]. «Notas etnográficas de la región Huasteca, México», en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil, Tomo 1*: 271-292. México: CIESAS, CONACULTA-Culturas Populares
- Brandes, Stanley. 2007. «Visiones mexicanas de la muerte», en José Antonio Flores y Luisa Abad (coords.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*: 31-52. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- Breton, Roland. 1983. *Las etnias*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Broda, Johanna. 2004. «¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola Mesoamericana en la etnografía actual», en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: CONACULTA/INAH, 61-82.
- Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix, (coords.). 2001. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cardín, Alberto. 1990. *Lo próximo y lo ajeno*. Barcelona: Icaria.
- Casillas, Akira Gustavo. 2008. «Ensayo acerca de la supervivencia o no del culto a los muertos prehispánico en el México actual». *Cultura y religión*, 2(1), 1-16. México.
- CONACULTA-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 2005. *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*. México: CONACULTA.
- Farías, Herminio y Barón, José. 1994. «Xantollo», en José Barón Larios (comp.), *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*: 37. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Flores, Juan Antonio. 2009. «Patrimonialización de la cultura indígena y tradicional en Bolivia y México. La UNESCO y los efectos no deseados en la medicina Kallawaya y el Día de Muertos», en Julián López y Manuel Gutiérrez (coord.), *América indígena ante el siglo XXI*: 463-498. Madrid: Fundación Carolina/Siglo XXI.
- Gálvez, Felipe y Paz, Octavio. 2014. «La tensa relación con su padre». *Proceso*, 37, edición especial 44: 2-16. México.
- Gómez, Arturo. 2004. «El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca Veracruzana», en Johanna Broda y Catherine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 97-214. México: CONACULTA/INAH.
- Gutiérrez, Irma Eugenia. 1992. *Caminantes de la tierra ocupada: emigración campesina de la Huasteca hidalguense a las minas de Pachuca*. México: CONACULTA.
- Hannerz, Ulf. 1987. «The World in Creolisation». *Africa*, 57: 546-559. Londres,
- Hermanas Teresianas de Occeloco y José Barón. 1994a. «Ritos y fiestas», en José Barón Larios (comp.), *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*: 48-52. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Hermanas Teresianas de Occeloco y José Barón. 1994b. «Fiesta de Xantollo», en José Barón Larios (comp.), *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*: 45-47. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Hernández, Severo. 2007. *Totlajtlopalis, Diccionario nahuatl-castellano (variante de la Huasteca veracruzana)*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México-UACM.
- Herrera, Arturo. 1995. *Los movimientos campesinos en el estado de Hidalgo 1850-1876*. Pachuca: Biblioteca Hidalguense Arturo Herrera Cabañas.
- Herskovits, Melville J. 1976. *El hombre y sus obras*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. 1997. «Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana», en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *Hombres y dioses*: 209-227. México: El Colegio Mexiquense/El Colegio de Michoacán,
- Lomnitz, Claudio. 2006. *Idea de la Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nava, Rafael. 1996. *La Huasteca, Uxtekapán*. México: Culturas Populares.
- Nivón, Eduardo. 1989. «El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito». *Alteridades*, 1. México UAM-Itztapalapa.
- Ortiz, Fernando. 2003 [1.ª ed. 1963]. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Paz, Octavio. 1959. *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Paz, Octavio. 2003 [1.ª ed. 1950]. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra.
- Paz, Octavio. 2001. *Miscelánea II, Obras Completas. Tomo 14*. México: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.
- Poniatowska, Elena. 1998. *Octavio Paz. Las palabras del árbol*. México: Plaza y Janés.
- Redfiel, Robert. 1944. *Yucatán, una cultura en transición*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Alberto y José Barón. 1994. «Fiesta del Xantollo (Sanctorum Omnium)» en José Barón Larios (comp.), *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias*: 42-44. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

- Ruvalcaba, Jesús. 1991. *Sociedad y violencia. Extracción y concentración de excedentes en la Huasteca*. México: Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS.
- Ruvalcaba, Jesús. 2012. «Las muertes en la Huasteca y la estereotipada identidad nacional». *Perspectivas latinoamericanas*, 9: 25-44. Disponible en <<https://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/PL2010-2012.html>> Fecha de acceso: 7-04-2017.
- San Juan, Miguel y Barón, José. 1994. «Xantollo (fiesta de Todos los Santos)», en José Barón *Nahuas. Tradiciones, cuentos, ritos y creencias: 38-41*. Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- Santí, Enrico M. 2003. «Introducción», en Paz, Octavio Paz, *El laberinto de la soledad: 11-137*. Madrid, Cátedra.
- Sevilla, Amparo (coord.). 2002. *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo*. Ciudad Victoria, México: Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.
- Sheridan, Guillermo. 2015. *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz. Tomo 1*. México: Era.
- Sperber, Dan. 2016. *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.
- Suremain, Charles Édouard. 2018. «Coco L'Enfant du Patrimoine? Sur la representation de la fete des morts au Mexique a partir d'un "dessin anime patrimonial"». *AnthropoChildren*, 8. Disponible en <<https://popups.uliege.be/2034-8517/index.php?id=3135>>.
- Westheim, Paul. 1985 [1.ª ed.1953]. *La calavera*. México: Fondo de Cultura Económica.