

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SINALOA
FACULTAD DE HISTORIA
MAESTRÍA EN HISTORIA**



**Piedad por los muertos y resignificación
de los espacios públicos. Los cenotafios
en Culiacán, 1980-2010.**

Tesis que presenta

Stephanie Cortés Aguilar

para obtener el grado de

Maestra en Historia

Directores de Tesis

Dr. Samuel Octavio Ojeda Gastélum

Dra. Martha Lorenza López Mestas Camberos

Culiacán Rosales, agosto de 2023



Dirección General de Bibliotecas
Ciudad Universitaria
Av. de las Américas y Blvd. Universitarios
C. P. 80010 Culiacán, Sinaloa, México.
Tel. (667) 713 78 32 y 712 50 57
dgbuas@uas.edu.mx

UAS-Dirección General de Bibliotecas

Repositorio Institucional Buelna

Restricciones de uso

Todo el material contenido en la presente tesis está protegido por la Ley Federal de Derechos de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

Queda prohibido la reproducción parcial o total de esta tesis. El uso de imágenes, tablas, gráficas, texto y demás material que sea objeto de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente correctamente mencionando al o los autores del presente estudio empírico. Cualquier uso distinto, como el lucro, reproducción, edición o modificación sin autorización expresa de quienes gozan de la propiedad intelectual, será perseguido y sancionado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial
Compartir Igual, 4.0 Internacional



Agradecimientos

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a todas las personas que hicieron posible la realización de esta tesis, aunque me haya tardado un poco en titularme. ¡Pero como dicen, lo bueno se hace esperar, y aquí estamos!

En primer lugar, quiero agradecer a mi querido Cesar Hernández, por su inquebrantable paciencia y apoyo durante este proceso. Tu apoyo incondicional ha sido importante para llegar hasta aquí. A mi madre, Rosario E. Aguilar, gracias por tu constante respaldo incondicional. Tus palabras siempre han sido como un faro que me ha guiado.

A todas y todos los docentes de la maestría de historia, incluyendo a algunos ya jubilados, quiero expresar mi profundo agradecimiento por brindarme la valiosa oportunidad de sumergirme en el apasionante mundo de la investigación histórica. Ha sido un recorrido repleto de emocionantes descubrimientos y un constante aprendizaje, por lo que estoy sinceramente agradecida.

También deseo hacer una mención especial a aquellas personas que, desde fuera de la facultad, generosamente compartieron sus conocimientos conmigo sin esperar otra recompensa que una auténtica amistad. El Dr. Carlos Maciel y el Dr. Raymundo Erns merecen un reconocimiento especial, ya que a lo largo de todos estos años han continuado creyendo en mí y en mi capacidad. La amistad y el apoyo incondicional que he recibido de ellos son un testimonio de la importancia de la comunidad académica y el impacto que tiene en la formación de los investigadores. Estoy profundamente agradecida por su confianza en mi potencial y por su contribución a mi crecimiento tanto académico como personal. Su influencia perdurará en mi trayectoria, siempre llevaré conmigo sus enseñanzas y amistad.

Al Dr. Samuel Ojeda, ¡gracias por su paciencia!, sus consejos y orientación, quien como una buena brujula apuntando hacia el norte, sus correcciones han sido invaluable para rescatar y llevar a buen puerto este trabajo.

A todos aquellos que, a lo largo de estos años, me preguntaron por qué tardé tanto en titularme, ¡gracias por preocuparse! Sé que mi ritmo es un poco peculiar, pero al final del día, lo importante es llegar.

Y por último, pero no menos importante, quiero expresar mi gratitud a CONACYT, ahora CONAHCYT, por el apoyo económico que brindaron para mi desarrollo. Su respaldo fue fundamental para hacer posible este logro.

Esta tesis es el resultado del esfuerzo conjunto de muchas personas, un poco de paciencia y un toque de humor. ¡Ahora puedo decir que lo logré!

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	7
EL CENOTAFIO: CLAVES PARA SU COMPRENSIÓN.....	7
1.1.- Un referente general.....	7
1.2.- El cenotafio bases para su objeto de estudio.....	12
CAPÍTULO II	20
CATOLICISMO POPULAR: UN MODO DE VER LA VIDA Y CONSTRUIR EL MUNDO.	20
2.1 Una propuesta para el análisis de la religiosidad y la cultura popular.....	20
2.2 De la historia de las mentalidades a la historia cultural, hacia una antropología histórica o el reconocimiento de una zona confusa.	33
CAPITULO III.	38
TRANSFORMACIONES EN LA MEMORIA DE UNA VIDA: DEL CULTO PÚBLICO A LA MUERTE EN OCCIDENTE HACIA LOS CENOTAFIOS EN LA AMÉRICA LATINA MODERNA.....	38
3.1 El culto público a la muerte en Occidente. Sobre los espacios, los lugares y la memoria.	38
3.2 Todos hemos de morir, punto de partida sobre la muerte en occidente. Cambios en la concepción de la muerte.	42
3.3 El surgimiento de los cenotafios en América Latina.....	49
3.3.1 Paisajes argentinos.	56
3.3.2 Paisajes chilenos.	65
3.4 Funciones y simbolismo de los cenotafios.....	72
CAPÍTULO IV	75
LOS LUGARES DE MEMORIA Y LA CATEGORIZACIÓN DE LOS ESPACIOS DE LUTO	75
4.1 La memoria y sus lugares	75
4.2 Espacios públicos y su función en el duelo colectivo.....	78
4.3 Cementerios vs Jardines conmemorativos, la naturaleza como elemento sanador y su carácter sagrado	79
4.5 Los espacios de luto como un acto político	82
CAPÍTULO V	84
EL RÉGIMEN ETERNO, CULIACÁN Y LOS AVATARES SOCIALES.....	84

5.1 Sinaloa y Culiacán. Transformaciones económicas.	84
5.2 Influencia política entorno a la violencia y la sociedad.	91
5.3 Cambios sociales y transformaciones en la vida cotidiana	97
CAPÍTULO VI	99
EL CENOTAFIO DOMESTICADO, ANÁLISIS DE LOS ESPACIOS EN LO	
URBANO	99
6.1.- Significados rituales sobre los cenotafios.....	99
6.2 Una cruz para Malverde, un espacio heterotópico.	104
6.3 La arquitectura funeraria y significados de poder.....	110
6.4 Propuesta tipológica.	117
6.4.1 Cenotafios homenaje.....	117
6.4.2 Lugares de memoria.....	120
6.4.3 Espacios sagrados.	123
6.4.4 Espacios prohibidos.....	127
6.5 Cenotafios frente a la geografía urbana.	128
CONCLUSIONES	137
FUENTES	140

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se desarrolla a partir de los resultados de la interpretación¹, de todo el conjunto de signos considerados en este caso como el rito y las creencias imaginadas a partir de la construcción de los cenotafios y la clasificación de los espacios donde se encuentran, lo cual puede servir para futuros trabajos antropológicos, históricos-culturales, como antecedente sobre trabajos de patrimonio cultural desde la geografía histórica sobre dichos lugares.

Se considera a la etnohistoria² por ser un método disciplinario que se caracteriza por trabajar tanto el pasado, como el presente, donde resalta su interdisciplinariedad como aspectos determinantes de esta forma de investigación y procurando rescatar los objetos habituales de los estudios etnológicos con un enfoque meramente histórico. El etnohistoriador al igual que el historiador busca en el pasado no sólo veracidades sino que también trata de recolectar la realidad cultural, sus formas de expresión, vida cotidiana y en este caso también de la religiosidad, así como lo definen Tavares y Smith: “La etnohistoria como una disciplina híbrida resultante de la convergencia de cuestionamientos antropológicos y metodologías históricas en la segunda mitad del siglo XX”.³

¹ Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación —toda *phonésemantiké*, toda *vox significativa*, véase en Paul Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Octava edición en español, Siglo XXI editores, 1990, pp. 22-31.

² En sentido estricto, la etnohistoria es la utilización antropológica del material documental con que el que habitualmente trabajan los historiadores. Por lo general se trata de documentación generada por una cultura en la que el uso de la escritura es frecuente en la sanción de decisiones y en las prácticas sociales ordinarias, dotada de mejores recursos tecnológicos y situada en términos de dominación respecto a otra cultura ágrafa o de uso restringido de la escritura o de cuyos documentos no se han conservado o no se han descifrado, de recursos tecnológicos más limitados y en situación de dependencia y sumisión.

En cierto modo el etnohistoriador se sitúa ante esos documentos para hacerles las preguntas que el antropólogo hace a quien le proporciona información oral, véase en Demetrio Castro Alfin, «Próximos extraños; sobre el pasado y el presente de la relación entre la historia y la antropología». Conferencia, Universidad de Navarra 10-12 de abril de 1998, pp. 113-131.

³ David Eduardo Tavárez y Kimbra Smith, «La etnohistoria en América: Crónica de una disciplina

Se analiza y reconstruyen las estructuras sociales y culturales, enfatizando el análisis y la interpretación de la historia cultural, considerando el papel que desempeña la transmisión oral, especialmente en los sectores sociales populares, ya que buena parte de la comunicación al interior de los grupos se logra a través de la oralidad.

Es por ello que para la realización del presente análisis se opta por un trabajo basado en dos tipos de fuentes, teniendo como la principal fuente a los cenotafios, y como segunda fuente las entrevistas, fuentes orales, denominadas así ya que otorgan presencia histórica a todos aquellos cuyos puntos de vista y valores fueron borrados por “la historia desde arriba”.⁴

Se realizaron diez entrevistas, para realizar historia oral, considerando que las fuentes orales son; historias de vida, fuentes vivas de la memoria, las cuales se pueden especificar de la siguiente forma; las propias historias de vida, los relatos de vida y por último los testimonios orales.

Lo antes mencionado es el contenido que obtenemos a partir de entrevistar a nuestro informante de primera mano, Aceves⁵ afirma que en la historia oral se puede optar por dos caminos, mismos que fueron complementarios a la hora de realizar nuestro trabajo con el informante; a) *Producir “historias de vida”* y b) *realizar una historia oral de carácter temático*⁶, en este sentido el giro que se le dio a las entrevistas fue saber el dónde, cuándo, por cuánto tiempo y con qué recursos las familias levantan un cenotafio.

Al trabajar con las entrevistas nos enfrentamos a una serie de problemas de interpretación, porque algunos informantes quisieron quedar en anonimato, por tal

bastarda» Desacatos, número 007, 2001.

⁴ Gwyn Prins, «Historia Oral», en *Formas de hacer Historia*, Ed. Peter Burke. Madrid: Alianza Universidad Editorial, 1996, pp. 144-187.

⁵ Jorge E. Aceves Lozano, «Un enfoque metodológico de las historias de vida» en *Cuentame tu vida. Historia oral: historias de vida*, coord. Graciela de Garay. México: Instituto Mora, 1997.

⁶ *Ibid*, 11.

motivo se tomó la decisión de retomar lo que Lau Jaiven nos explica en su artículo *La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres*⁷

En el proceso de la historia oral nos podemos enfrentar a serios problemas: de procedimientos, de ética, de interpretación, de política. Pero siempre tenemos que tomar en cuenta que lo que subyace bajo todo esto es un ser humano conversando o transformándose.⁸

Por tal razón se discurrieron algunos elementos de índole espiritual, sobre todo en la disposición del entrevistado, para reconstruir la memoria histórica y entender el significado del rito, al seleccionarse personas importantes en materia religiosa, política y social, así como también a quienes conservan una animita.

Las limitaciones fueron en este sentido, sobre todo en la práctica de la investigación, en donde la situación social urbana sobrepasó las expectativas durante a la recopilación del material para la realización de la geografía histórica sobre los cenotafios, en donde se nos presentaron actitudes y manifestaciones negativas en colonias e incluso por la veracidad de los datos aportados por los entrevistados.

Se utilizan técnicas metodológicas de la antropología, como el uso de diario de campo y la etnografía, porque:

...los etnólogos han asumido la existencia de «culturas» en esta doble dimensión intelectual e institucional al interesarse por las relaciones de filiación, de alianza o de poder, aunque también por los mitos y los ritos, todos ellos realidades antropológicas que imponen a los hombres en sociedad a someterse al tiempo para aceptar la muerte y a reinventarlo para vivir juntos.⁹

⁷ Ana Lau Jaiven, «La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres» en *La historia con microfono*, Coord. Graciela de Garay. México: Colección Ediciones Fuera de colección, Instituto Mora, 1994, pp. 90-101.

⁸Ibid, p. 98.

⁹Marc Augé, *El oficio del antropólogo. Sentido y libertad*. Barcelona: 1ª Edición Editorial Gedisa, 2007, p. 12.

Sobre el uso de los enfoques el cualitativo y el cuantitativo, se emplearon porque la investigación cualitativa requiere un profundo entendimiento sobre los comportamientos humanos y las razones que los rigen, porque busca explicar las razones de los diferentes aspectos de tal comportamiento, investigar el por qué y el cómo se tomó una decisión, bajo el interés de la micro observación se abordó lo cualitativo, dada la dispersión regional en la que se encuentran las animitas, al analizar las similitudes entre ellos desde el testimonio directo, tomando en cuenta la relación con las vivencias de los que poseen un cenotafio.

Se integraron y ponderaron distintos aspectos, lo cualitativo, en este sentido para responder preguntas tales como cuál, dónde, cuándo, basándose en la toma de muestras de cenotafios, para la observación de grupos, también porque se llevaron a cabo, entrevistas, análisis de fotografías, trabajo de campo para así integrar y presentar resultados, ya que se utilizaron técnicas de análisis descriptivas.

Sustentando un interés particular en la tradición y la relación que hay con otros países, en especial Argentina y Chile, que es donde se realizaron estancias, revisiones bibliográficas, trabajo de campo y asesorías con especialistas en el tema, para así entender las dimensiones inconscientes, vistas desde otras perspectivas o estudios.

Como parte de las técnicas de investigación, se realizó investigación hemerográfica en los periódicos Noroeste (de circulación regional), La Jornada, Reforma, El Universal y la revista Proceso. Esto permitió conocer la difusión a niveles locales y regionales de nuestro objeto de estudio. El uso de estas técnicas nos permitió observar con detalle el proceso de implantación de un cenotafio y esclarecer la relación entre los mismos y la historia local.

Con esta tesis pretendemos aportar a las investigaciones de religiosidad popular, espacios públicos, etnohistoria e históricos, analizando las manifestaciones culturales de la región Noroeste de México. Para ello se organizaron los resultados en la siguiente estructura capitular:

El primer capítulo se enfoca en proporcionar una comprensión profunda de la naturaleza y función de los cenotafios. A través de un análisis interdisciplinario que combina la historia, la antropología y la etnohistoria, se explora cómo estos monumentos funerarios se han convertido en parte integral del tejido social de Culiacán. Además, se examinan los distintos significados y simbolismos asociados a los cenotafios en diversos contextos culturales y religiosos a lo largo del tiempo, desde sus raíces en la antigua civilización romana hasta su manifestación contemporánea en la ciudad.

El segundo capítulo se sumerge en la religiosidad popular y los cambios culturales en relación con los cenotafios en Culiacán. La religiosidad popular es analizada como un fenómeno complejo que se manifiesta en la intersección entre el catolicismo institucionalizado y las dinámicas sociales y culturales locales. Se exploran cómo las prácticas religiosas relacionadas con los cenotafios reflejan las actitudes cambiantes hacia la muerte y el duelo en la sociedad culiacanense.

El tercer capítulo trasciende las fronteras de América Latina moderna para situar los cenotafios en un contexto más amplio. Se analiza la evolución de las actitudes hacia la muerte en Occidente a lo largo de los siglos, y cómo esta evolución se refleja en la práctica de erigir cenotafios conmemorativos. Además, se explora cómo estos monumentos se han convertido en un medio de diálogo con los difuntos y en una forma de preservar la memoria colectiva en las sociedades latinoamericanas.

El cuarto capítulo aborda las transformaciones económicas y su impacto en la sociedad culiacanense. Se examina cómo el cambio de una economía agrícola a un centro comercial y de servicios en el siglo XX ha influido en la vida cotidiana y en la identidad de la ciudad. También cómo los cenotafios y la subcultura del narcotráfico han interactuado con estas transformaciones económicas y han contribuido a la configuración de la sociedad actual.

El capítulo final de la presente investigación se centra en la exploración en profundidad de los significados rituales de los cenotafios en Culiacán. Postulando

cómo estos monumentos narran historias de ausencia y presencia, a menudo relacionadas con eventos políticos o violentos. Además, se explora cómo la devoción a figuras como Malverde ha influido en la consolidación de prácticas rituales en torno a los cenotafios.

En conjunto, la presente propuesta busca arrojar luz sobre la complejidad y profundidad de los cenotafios como elementos significativos en la cultura, la religión y la sociedad de Culiacán. A través de un enfoque multidisciplinario, se espera contribuir a una comprensión más completa de la relación entre los cenotafios y la identidad sociocultural de la ciudad.

CAPÍTULO I

EL CENOTAFIO: CLAVES PARA SU COMPRENSIÓN

1.1.- Un referente general

En términos amplios un cenotafio es una tumba vacía. Se trata de un monumento funerario dedicado a una persona o varias a las que se les guarda un recuerdo especial. A los cenotafios también se les conoce como crucecitas, cruces, animitas, sepulcro sin cuerpo, monumentos fúnebres.

En los diccionarios históricos enciclopédicos se les puede encontrar como *monumentum* o *tumulum inane* (latín), *cenotaphion* (griego). En sentido popular religioso se trata de promesas en honor a alguien cuyo cuerpo no fue encontrado; otro sentido es con el objetivo de dedicarlo a aquella persona que no recibió cristiana sepultura, para que su alma no anduviese errante; otro más es porque popularmente se cree el alma de una persona permanece en el lugar donde falleció y se les tiene que recordar para que su espíritu no pierda el camino.

Desde los tiempos de la antigua civilización romana el cenotafio ya estaba presente. En su visión, un individuo fallecido, *para pervivir como tal, necesitaba que alguien recordara su existencia, que rindiera culto a su “numen” y a su “nomen”.* Cuando era olvidado, su individualidad desaparecía y el *ánima del individuo entraba a formar parte de una masa indefinida, los “dii inferi”, los “manes”, de los que los romanos creían que podían ser perniciosos para el hombre. La única manera de pervivir dentro de la mentalidad romana era que alguien te recordase: memoria aeterna.*¹⁰ De ahí que el individuo necesitase dejar constancia de su existencia y el cenotáfio era plasmar una forma existencia del cuerpo ausente.

¹⁰ José Remesal Rodríguez, “Aspectos legales del mundo funerario romano”, Desiderio Vaquerizo Gil (coord.) *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Vol. 1, 2002, p. 370..

En todos sus ámbitos de la presencia de esta civilización, los cenotafios han sido una costumbre común: *eran tumbas simbólicas, vacías, en las que no existen restos humanos, y en ocasiones ni siquiera ajuar, nos están hablando, con más claridad incluso que las ordinarias, de la trascendencia de las ideas de ultratumba ibéricas y de la importancia que tenía para el ibero contar con una tumba y un ajuar, aunque su cuerpo se encuentre en otro lugar. Así pues, la tumba y los ritos que rodean su instalación parecen ser necesarios para el cadáver y su posible alma*¹¹. Muchos de estos cenotafios se erigieron para combatientes muertos en campos de batalla, se erigían en la memoria del difunto ausente. Para estas sociedades la tumba tenía una importancia fundamental en ceremonias o actos sepulcrales y los cadáveres insepultos en su mentalidad, era propio de lo no humano, de lo bestial, y aquí el cenotafio era su “tumba” simbólica donde sus almas descansaban y eran objeto de actos rituales. Era, también, perdurar después de la muerte.

Pero, hay una diferencia fundamental con respecto a la actualidad: los espacios donde se erigían no se consideraban sagrados, y se les reverenciaba solamente como simulacros de sepulcros. Sin embargo, en la actualidad, este sentido ha experimentado un cambio notable, especialmente en Culiacán, durante un periodo que se puede rastrear aproximadamente desde 1980 hasta 2010. Durante este tiempo, los cenotafios han transformado la cartografía de los espacios públicos.

Se trata de un periodo en el que la escalada de violencia derivada del narcotráfico ha modificado la forma en que percibimos y significamos la muerte. Durante esta década, se ha observado una diversificación y un aumento considerable en la construcción de estos monumentos funerarios.

La práctica cultural de los cenotafios ha sido objeto de análisis desde diferentes áreas del conocimiento social, desde la arqueología y luego pasando por la historia con Aloïs Riegl con su libro *El culto moderno a los monumentos*,¹² hasta

¹¹ Ma. Paz García-Gelabert Pérez y Miguel García Díaz, “La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos”, *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, Servei d'Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques de la Diputació Provincial de Castelló, Castelló de la Plana, núm.18, 1997, p. 414.

¹² Aloïs Riegl, *El culto moderno a los monumentos*, Editado por Valeriano Bozal. España: La

lo analizado por la antropología con María Ana Portal y su investigación sobre *Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México*.¹³ También se pueden encontrar trabajos periodísticos como el de Diego Osorno de *Milenio Diario* con un artículo realizado en 2009, llamado “La ciudad de los cenotafios”,¹⁴ por solo mencionar algunos. En suma los trabajos mencionados realizan diversas aportaciones importantes al tema de los espacios y en particular este tipo de rituales de exequias.

Un fenómeno muy recurrente que remite a cuerpo, el espacio, la memoria y hasta la veneración de fallecidos. Sitios funerarios sin cuerpos que poseen altos significados, lo que se reitera desde tiempos antiguos hasta los recientes. Conductas que se propagan en el tiempo y el espacio. Por ejemplo, en algunas regiones del orbe, para ciertos primitivos actuales, *los cadáveres insepultos son considerados como muertos temidos, susceptibles de convertirse en espíritus malignos que pueden afectar negativamente a los vivos*;¹⁵ así la capilla en su honor y recuerdo se convierte en un sitio donde gravita el alma de quien falleció, un lugar cargado de significantes que hace presente lo ausente.

Y esto es así porque, a través del paso del tiempo, en el interior de nuestro universo social y cultural este tipo de manifestaciones o expresiones sociales, reviste una forma de homenaje a los muertos que deja en el plano terrenal de manera inesperada, súbita y trágicamente. Pero también imaginario sensible que se impone o mantiene pese al paso del tiempo. Son, en pocas palabras, *expresiones simbólicas o una respuesta social ante la muerte, el dolor o la pérdida*¹⁶

balsa de la medusa, 1987.

¹³ María Ana Portal Ariosa, «Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México», *Cuadernos de Antropología Social el Caribe, España y Portugal*, núm. 30, Sistema de Información Científica Red de Revistas Científicas de América Latina, 2009.

¹⁴ Diego Enrique Osorno, «La ciudad de los cenotafios», sección *Crónica*, *Milenio Diario*, 2 de marzo de 2009, <http://blogs.milenio.com/node/390>.

¹⁵ Ma. Paz García-Gelabert Pérez y Miguel García Díaz, op. cit., p. 407.

¹⁶ Carlos A. de la Cruz, Villanueva, “Muerte, memoria y cenotafios en la autopista norte entre Lima y Trujillo”, en *Scientia*, N° 24, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2022, p. 80.

Nichos de sentimientos y evocaciones que se han convertidos en temas de observación y análisis desde casi hace varias décadas, arrojan investigaciones que:

*abordan elementos materiales, que abarcan la trascendencia de la vida, mediante el recuerdo material en cenotafios, que marcan la muerte de un ser querido. Una actitud ante la muerte que a través de lo material y el ideario de preservar en la memoria social el sentimiento de vida mediante el recuerdo*¹⁷

Del mismo modo esta investigación se pensó bajo el supuesto particular de que esta práctica cultural en Culiacán y sobre todo en el contexto del aumento de la violencia en las recientes décadas del siglo XXI requiere un análisis importante para entender las dinámicas sociales que significan los espacios públicos, por ello nuestro estudio se centra en la ciudad de Culiacán de 1980-2010.

Cenotafios que modifican las zonas urbanas y zonas o rutas de tránsito impersonales. Son montículos evocativos que, aunque provenientes de lo personal y privado, irrumpen en la esfera de lo público, generando la sacralización del espacio y el objeto, pero, esencialmente es la memoria material de una historia personal y familiar vedada al resto, la cual es notoria, observada, pero apropiada por los seres cercanos al fallecido. Es recordar, pero también es duelo, a decir de Felipe Gaytán, *El cenotafio representa ex post la maldad acaecida que es necesario denunciar civilmente pero también purificar el lugar donde la muerte hizo efectivo el daño que unos provocaron sobre otros.*¹⁸ Con esa dualidad de contenidos el cenotafio aparece ante la vista del ser público.

Monumentos que condensan la conclusión de una vida o de varias ya sea de manera premeditada o accidental, pero regularmente de forma violenta. Pequeñas edificaciones colocadas en la vía pública que testimonian el sentimiento y hasta el reclamo por el mal y la pena que genera en los seres cercanos lo acaecido.

¹⁷ *Ibid.* P. 81.

¹⁸ Felipe Gaytán Alcalá, "En la senda de las tinieblas: humilladeros y cenotafios religiosos frente a la maldad en la ciudad", *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la religión en el Cono Sur*, Vol. 30, N° 54, p. 172.

Para algunos puede significar indiferencia o curiosidad, pero para otros tiene valor icónico, es el dolor y el morir sentido, sufrido sacado de su área de confinamiento en el interior de una subjetividad humana.

Respectos a las prácticas culturales que contienen y los agentes sociales involucrados, Según Paola Massa:

los monumentos dedicados a los caídos constituyen productos humanos que conducen a otro tiempo reportándolo a hoy, evocándolo gracias a su propia presencia. Representan las huellas empíricamente perceptibles de un *continuum* histórico, se sitúan como indicadores de un pasado que gracias a ellos se actualiza incesantemente; se colocan, pues, entre los elementos constitutivos de la formación de esa conciencia histórica cuya importancia en los procesos de constitución de la identidad es bien conocida. Dicho de otro modo, constituyen *lugares de memoria*, entendiendo esta expresión en su acepción más amplia.¹⁹

Son un lugar donde la memoria adquiere viva expresión, y reviste una intencionalidad conmemorativa, se edifica y se visita para mantener vivo en el tiempo el recuerdo de personas queridas, respetadas, e incluso para “perpetuarlas” a otras generaciones. El afecto, el cariño y el respeto dan esencia a ese presente y a esa persona ausente.

Así, la acción de construir un cenotafio más allá de lo material tiene una especie de trasfondo mental, intangible. Posee un discurso sobre un relato sentimental de vida, profundamente resignificado. Tiene signos lingüísticos con significados que son bañados por los deudos del fallecido. Un lugar concreto y abstracto, con una gran carga simbólica.

¹⁹ Paola Massa, “Antropología y patrimonio cultural. Un estudio sobre los monumentos a los caídos”, en *Alteridades*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Vol. 8, N° 16, julio-diciembre de 1998, p. 87.

1.2.- El cenotafio bases para su objeto de estudio

La orientación de la investigación se basa en la realización de un estudio consciente que no pretende ofrecer un modelo único aplicable a todos los casos. Esta investigación se desarrolla dentro de los límites disciplinarios establecidos y se trata de una experiencia interdisciplinaria en la que se emplean la historia cultural, la etnohistoria, la semiótica y la historia de las mentalidades. Todo esto se justifica tomando como referencia la definición de Augé:

en cierto modo, el 'diálogo' entre los dos pilares de la antropología es por cierto también un 'dialogo' entre dos concepciones de la historia o de las relaciones entre antropología e historia, entendida la primera como el estudio de las culturas (que son ellas mismas conjuntos funcionales de 'rasgos' culturales) y entendida la segunda como el estudio de la circulación de esos 'rasgos' (su difusión) y/o entendida como identificación de una situación en la escala de la evolución.²⁰

Para enmarcar esta investigación, discurriremos nuestras aportaciones desde varias perspectivas, una de ellas es la historia cultural que nos permite interpretar los significados simbólicos en la práctica cultural de los cenotafios, entendiendo en este sentido que cultura es:

un repertorio común de referencias, como una vasta gama de significados colectivos que sirven precisamente para facilitar la relación y la comprensión. Cultura es... la principal actividad humana, seamos creadores de textos e imágenes o seamos meros usuarios, porque en cualquier caso deberemos descifrar esas figuras o enunciados ajenos...²¹

Dicha aseveración se cita porque nos da pie para entender la función de las prácticas culturales que los seres humanos desarrollan en distintas épocas, en este caso lo que buscamos es darle relevancia a los cenotafios, que además son expresiones de una cultura popular y de la relación del hombre con la muerte.

²⁰ Marc, Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. 3ª Edición. Editorial Gedisa. Barcelona, 2006, p. 26.

²¹ Justo Serna y Analet Pons, *La historia Cultural. Autores, obras, lugares*. México: Ediciones Akal, 2013, p. 11.

Para Peter Burke la historia cultural se inclina a tratar temas tan diversos como: género, política, religión, entre otros. El autor asevera que la historia cultural trata de desmenuzar casi por completo cualquier tema, poniendo énfasis en lo social y cultural. Como lo realizó en su investigación *La cultura popular en la Europa moderna*, donde se apoya de la sociología, la antropología y el folclor para definir lo que es cultura y cultura popular.²²

También optamos por incluir lo planteado por Carlo Ginzburg, en su obra *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*,²³ donde aporta una definición desde la antropología cultural sobre “cultura de las clases subalternas o cultura popular como definición de un conjunto de actitudes, creencias patrones de comportamiento etc., propios de las clases subalternas en un determinado período histórico”.²⁴

Los historiadores culturales han utilizado como referencia las evidencias que los seres humanos producen, ya que según sus propuestas todos los seres humanos realizan actividades a partir de ciertos códigos y valores con los que gravan identidad, reproducen y transmiten a partir del dominio cultural. En las huellas materiales de cualquier tipo existe un pensamiento expresado, experiencias, anhelos, así como también expectativas. Se trata de huellas materiales que producen pistas que pueden ser seguidas e interpretadas desde su contexto sociocultural para acceder al plano de lo real.

²² Abarca en su investigación un periodo largo el cual va de 1500 a 1800, con el objetivo de rastrear cambios y continuidades, tratando temas como la vida cotidiana, carnavales, aristocracia y para lo popular, bufones, división de la clase campesina, pobres o ricos, para lograr su análisis se sustentó en teóricos como el sociólogo Pierre Bourdieu y el antropólogo Robert Redfiel, su trabajo fue considerado como una etnografía histórica porque analizó los cambios culturales dentro de la historia.

²³ Un título polémico, puesto que es la interpretación del cosmos de un molinero, la construcción de su mundo, su forma de ver al mundo y de lo que sucedía alrededor del mundo de este personaje.

²⁴ Carlo, Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores S. A., 1999, p. 3.

Son los cenotafios constituidos en la zona urbana de Culiacán, los que en este caso tomamos como fuentes para interpretar y reconstruir los códigos de la cultura popular, porque consideramos que se encuentran conformados como estructuras icónicas que dan coherencia y simbolizan una trama del mundo real. Los cenotafios están constituidos por un sistema de creencias religiosas, se transmiten de generación en generación, mantienen elementos reconocibles, semejantes, tienen un pasado, transforman la geografía urbana y los espacios públicos, formas que desde tiempos inmemoriales se utilizan en los ritos mortuorios.

El estudio de estos cenotafios nos permite reflexionar sobre la relación entre historia y antropología, la cual se reconoce desde de la fundación de los dos campos disciplinarios. Desde el campo historiográfico de la escuela de los *Annales*²⁵ configuró un enorme fulgor interdisciplinario desde el pasado siglo, debido sobre todo a la capacidad de la historiografía para generar amplios consensos asumiendo como propios enfoques de la antropología, iniciando en los vastos deseos de los historiadores por investigar temas relacionados con la cultura popular, la historia de las mentalidades o la historia cultural, poco a poco se delimitaba un campo sobre objetos y nuevos tratamientos de fuentes sacados de las disciplinas antropológicas como la lingüística antropológica o la etnohistoria, de la cual hablaremos un poco más adelante.

Durante los años cincuenta y en especial los setentas la disciplina y el quehacer de la historia dio un giro, la Escuela de los Annales sembró la necesidad de tomar una metodología con formación antropológica hacia los aspectos culturales, abonando al fortalecimiento de la construcción de un nuevo campo de investigación en el estado de la historia, nace una nueva historia, con inclinaciones hacia lo cultural y lo simbólico a la cual Daniel Roche llamaría historia sociocultural.

²⁵ *Annales d'histoire économique et sociale*, revista creada 1929 por Marc Bloch y Lucien Febvre, dos historiadores franceses que buscaban dar un giro historiográfico a partir de investigaciones innovadoras e interdisciplinarias teniendo una gran difusión a partir de su publicación, lo cual a lo largo del siglo XX se convertiría en una corriente historiográfica con acercamientos a las metodologías de las ciencias sociales.

En la actualidad las formas de abordar la historia son diversas, es aquí donde nosotros entramos, al definirnos como parte de una investigación interdisciplinaria, nuestro objeto de estudio se basa en los vastos territorios de la cultura popular, inspiradas no solo desde la historia de las mentalidades francesa sino también desde las reflexiones de la antropología cultural, de la cual Clifford Geertz afirma que la cultura es un texto, el cual debe descubrirse desde el trabajo de campo etnográfico, es decir a partir de la sociedad que lo ha formulado. Es nuestro deber realizar las interpretaciones desde el contexto en el cual se obtienen los significados, para esto nos apegamos a la definición de cultura de Geertz:

El concepto de cultura que propugno... es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.²⁶

La antropología siempre se encontrará abierta a diversas posibilidades de interpretaciones teóricas, nuestro marco teórico por tal razón busca dar continuidad a partir del análisis antropológico de los cenotafios como una interpretación de un fenómeno social, adoptando de otros estudios afines para poder aplicar a nuestro problema de interpretación para arrojar una luz y encontrar su función en el sistema estructural de la cultura.

Es aquí donde la etnohistoria entra en la escena, una disciplina cruzada, hija “bastarda”²⁷ como algunos la llaman, proveniente de la aproximación entre la antropología y el giro historiográfico del siglo XX, pariente cercana de la historia de las mentalidades donde los aportes Philippe Ariès fueron el ampliar los terrenos de

²⁶ Clifford, Geertz, Descripción densa hacia una teoría interpretativa de la cultura en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003, p. 36.

²⁷ La denominación de bastarda se retoma desde la idea de una condición de ilegitimidad que podría proceder de un posible rechazo por parte de la Historia y la Antropología, en David Eduardo Tavárez y Kimbra Smith, Op.cit., pp. 11-20.

la historia dando valor al inconsciente colectivo desde las causalidades propias de la mente como los gestos, representaciones y actitudes ante la muerte, es entonces cuando se comienza a hablar más de investigaciones cercanas a la historia cultural, es también cuando se empieza a discutir sobre historia, antropología y etnohistoria como parte de una metodología naciente, ya que desde su quehacer se pueden realizar análisis y reconstrucciones de las estructuras sociales y culturales, confrontado temas que se definen desde la antropología como por ejemplo prácticas rituales, temas sobre religión popular o vida cotidiana desde distintas fuentes documentales. En este sentido nosotros retomamos la etnohistoria por ponderar la visión analítica, contextual y perspectivista (hace referencia de los hechos concretos de los cuales el sujeto individual tiene y hace experiencia), que nos llevan a la reflexión. Se consideró también incluir a este análisis autores la historia cultural y de las mentalidades, para poder identificar cuáles son las motivaciones de los habitantes de la ciudad de Culiacán para utilizar y resignificar el espacio público como una forma de manifestar su religiosidad a través de los cenotafios, tomando como período de partida los cenotafios edificados desde 1980 al 2010 por tratarse de un periodo de cambios y sucesos convulsos en la sociedad culiacanense que fueron creando un pico en la construcción de dichas edificaciones funerarias como lo propone Ariès en sus textos sobre la muerte y sobre las actitudes colectivas, las cuales menciona que son el reflejo inconsciente de las representaciones arraigadas en las sociedades.

Para el análisis de lo religioso tomamos diversas propuestas, las cuales parten de los análisis de los procesos sociales y simbólicos, conformando a partir de sus observaciones parte importante para la propuesta metodológica de las ciencias sociales de las religiones, los autores a los cuales recurrimos destacan por sus aportes como: Emile Durkheim y su influencia de la tradición francesa al pensamiento social, su concepción de los fenómenos sociales como fenómenos psíquicos sobre todo en los postulados del libro *Las reglas del método sociológico*²⁸

²⁸ Émile, Durkheim, *Las reglas del método sociológico* México: 4ª Edición. Colofón S.A. 2000, p. 49.

en el camino hacia la construcción de una teoría de la religión como un papel estratégico para la integración social.

Otros autores entre los que acentuamos por sus aportes es a Peter Berger con el libro *El dosel sagrado*, puesto que su teoría sociológica sobre religión desarrolla una perspectiva derivada de la sociología del conocimiento conjuntamente con Thomas Lukmann (sociólogo de la religión) para considerar a los fenómenos religiosos como fenómenos socioculturales insertos en la historia y presentes en la construcción del mundo, Berger llega a considerar a la religión como un medio de legitimación, el cual mantiene un papel importante para la preservación de lo ya construido en la sociedad.

En este sentido retomamos lo que Elio Masferrer menciona en su libro *¿Es del César o es de dios?* En donde plantea la necesidad de formular marcos conceptuales, teóricos y analíticos que operen en el marco de la antropología de las religiones, busca que se dejen de lado los etnocentrismos para concentrarnos en las visiones del mundo que se formulan desde la otredad, el autor considera religión “a todo sistema conceptual, mítico, simbólico y ritual que se plantee en términos de verdades absolutas, operando sin necesidad de verificación o si la reclama es en realidad un proceso de verificación, que se verifica a sí mismo, un esquema tautológico”.²⁹

Otro autor que analiza el fenómeno religioso desde la antropología y del cual retomamos sus propuestas es José Luis González *Fuerza y sentido, El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI* quien aborda el catolicismo popular como la dialéctica intercultural dentro del campo religioso como el conjunto de sistematizaciones de lo cristiano elaboradas desde las culturas marginales y desde la práctica social de los desposeídos, donde se configuran parámetros culturales y códigos de significación distintos y en su mayoría de las veces contrapuestos a los de la religión dominante.

²⁹ Elio Masferrer, *¿Es del César o es de dios? Un modelo antropológico en el campo religioso* México: Ed. Plaza y Valdez, 2004, p. 76.

Consideramos este trabajo como un análisis de una manifestación de religiosidad popular que pretende profundizar en el culto y las prácticas rituales ligados a una muestra de catolicismo no convencional, denominado también catolicismo popular, entendiéndolo en términos usuales a partir de lo que define Manuel Marzal: se trata de “una cultura en el sentido antropológico del término, es decir, un modo de ver la vida y de construir el mundo”,³⁰ que se transmite a través de creencias, ritos, experiencias espirituales y normas, transferidas generacionalmente. Hablamos de la religión del pueblo, la religión de las mayorías poco cultivadas religiosamente, un modo de vivir, de significar la fe y la cohesión social.

El objetivo general de esta investigación es reconstruir el proceso resignificación de los espacios públicos dentro del contexto político, religioso, histórico y cultural en el municipio de Culiacán Sinaloa, una visión de la realidad cultural escuchada desde la polifonía entre la historia y la antropología, recuperando la posibilidad de cruzar métodos como alguna vez lo vislumbró Lévi-Strauss:

Hasta el presente, una distribución de tareas justificada por antiguas tradiciones y por las necesidades del momento ha contribuido a confundir los aspectos teóricos y prácticos de la distinción, y de esa manera separar más de lo conveniente la etnología de la historia. Sólo cuando ambas aborden conjuntamente el estudio de las sociedades contemporáneas, se podrán apreciar plenamente los resultados de su colaboración y se llegará a la convicción de que, en ese caso como en los demás, nada puede la una sin la otra.³¹

Es entonces que nuestra tarea fue configurar, a partir de una geografía histórica, como recurso de locación, cuáles cenotafios funcionan como memoriales y cuáles han llegado a convertirse en espacios sagrados, a partir de la descripción de los estilos, objetos y pertenencias que se utilizan para la decoración y edificación.

³⁰ Manuel M. Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: 1º Edición, Editorial Trotta, 2002, p. 316.

³¹ Claude, Lévi-Strauss, «Etnología e historia» en *Anuario de etnología y antropología social*. México: Volumen 1, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. 1988, p. 72.

Los objetivos específicos fueron, Describir la trama social e histórica bajo la cual se introduce la construcción de los cenotafios en las costumbres católicas. Identificar el período al que pertenecen los cenotafios de la ciudad de Culiacán. Definir e interpretar qué tipo de ritualidades se le asignan a estos espacios y que son consistentes con los códigos sociales que hasta hoy día se preservan.

Dado que un rasgo recurrente en los seres humanos es el de rendir tributo o memoria a los muertos, la hipótesis con la que se ligó la investigación fue; los cenotafios son monumentos funerarios conmemorativos que desde tiempos inmemoriales y siguiendo conductas y códigos rituales inveterados, han resignificado los espacios públicos y por tanto su presencia se impone en un lugar, sacralizándolo, exteriorizando sentimientos y emociones.

A lo largo del tiempo las costumbres funerarias se han transformado, los monumentos funerarios son un signo de conmemoración, es a partir de la inserción de esta práctica en la religión católica cuando surge dicha ofrenda y su manifestación en determinados lugares. Los valores, ideologías y creencias plasmadas en los cenotafios son representaciones que responden a un discurso y sentido social, reflejo del quebranto del sistema político y social.

La construcción de los cenotafios en los espacios públicos de la ciudad parte de una costumbre popular católica, práctica que se ha incrementado a partir de una serie de eventos sociales transcurridos a finales del siglo XX comienzos del XXI, que han extendido y diversificado la edificación de los mismos. Sumado a la edificación de los cenotafios, las familias logran establecer continuidades religiosas y rituales, a las cuales se le asignan símbolos y significados de poder.

CAPÍTULO II

CATOLICISMO POPULAR: UN MODO DE VER LA VIDA Y CONSTRUIR EL MUNDO.

Las prácticas religiosas han ocupado un lugar especial para la historia y la antropología, en particular desde estas ciencias se han dedicado diversos estudios a la religiosidad popular debido a que en ella se concentran valores, representaciones y expresiones de la sociedad. Es por esto que el presente capítulo comprende las perspectivas teórico conceptuales que nos permiten entender la función de los cenotafios como parte de la religiosidad popular, abordándolo desde una perspectiva interdisciplinaria, sustentada a partir de los cruces entre la historia y la antropología. Para ello en las siguientes páginas se integran diferentes concepciones que atraviesan a ambas disciplinas. Del lado historiográfico se reflexiona sobre el concepto de religiosidad popular, entendiéndola como una manifestación simbólica no oficial. Siguiendo el hilo desde las conceptualizaciones realizadas desde la perspectiva de historia de las mentalidades con atención a los fenómenos religiosos, creencias y comportamientos colectivos. Finalmente se acude a la historia cultural que nos permite ligar el estudio de los símbolos y significados con la forma en que las personas representan el mundo.

2.1 Una propuesta para el análisis de la religiosidad y la cultura popular.

Del lado antropológico, uno de los conceptos primordiales es el de religiosidad popular, como expresiones de la religiosidad popular, que implica un conjunto de acciones centradas en una religión institucionalizada, en este caso el catolicismo, pero lo reformula de acuerdo a las relaciones y conflictos de los actores sociales que en ella participan, lo que le constituye para que se convierta en una tradición comunitaria, entendiendo que toda religión aparte de dogmas, posee ritos, organización y cánones éticos.

El catolicismo popular es identificado también como religión popular, religión del pueblo, religiosidad popular, piedad popular o piedad del pueblo, términos que por algunos estudiosos pueden ser considerados como sinónimos, en esta tesis se utilizarán indistintamente independientemente del contexto en el que se manejen.

Para comenzar con las definiciones teóricas sobre la religiosidad popular es importante comenzar por precisar a qué nos referimos cuando hablamos o analizamos a lo religioso, exponiendo sucesivamente cada una de las dimensiones del catolicismo popular desde lo histórico-cultural y lo antropológico, comenzando por lo desarrollado por Mircea Eliade, fundador de los estudios de la historia moderna de las religiones, uno de sus conceptos sitúan al *Homo religiosus* y lo sagrado, así como también por su interpretación de mitos y símbolos, entre ellas el *Tratado de Historia de las Religiones*³² para darnos una idea de la complejidad conceptual que las ciencias humanas han recorrido para definir el amplio mundo religioso, en este libro el autor utilizó una gran diversidad de documentos como: símbolos, mitos, rituales, entre otros, junta la historia con la filología y la arqueología para analizar desde el funcional estructuralismo el pensamiento mítico. Para este apartado se discutirán diversos conceptos para tomar a la religión como área de estudio y así entender las dinámicas sociales por las que tuvo que pasar la comunidad culiacanense en la resignificación de los espacios públicos a través de los cenotafios, por ello consideramos importante proponer las definiciones más adecuadas para el análisis de los procesos sociales y simbólicos.

La palabra *religio*, que se remonta a su etimología, se ha incorporado a todos los idiomas actuales, ya sea que se derive de *religere* o *religare*, y transmite una idea de estar vinculado o conectado a alguien o algo. Según el diccionario, la religión implica que el ser humano se encuentra atado a algo o alguien alrededor de lo cual

³² Se trata de un estudio comparativo para comprender la historia de las religiones y nociones básicas de cómo funciona el pensamiento mítico. Eliade en este libro se esfuerza por dar a conocer la tarea científica del historiador de las religiones, una labor cultural para la construcción de una síntesis de las manifestaciones de lo sagrado y lo profano. Mircea, Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. México: Ediciones Era, 2008.

gira, medita, reflexiona y se polariza.³³

En la perspectiva de Emile Durkheim, se puede entender la religión de la siguiente manera:

Un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas interdictas, creencias a todos aquellos que unen una misma comunidad moral llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.³⁴

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras profano y sagrado. Así toda vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los cuales existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico.³⁵

Esta concepción estructura lo religioso como un comportamiento que debe ser seguido por un grupo de personas, fundamentándose en la dualidad de la vida cotidiana. En este sentido, se busca sacralizar y predicar las acciones pacíficas, mientras que se castigan o se oponen a los actos profanos.

Según la opinión de Peter Berger:

La religión es la cosmización de un modo sagrado. Entendemos aquí por sagrado una cualidad de poder misterioso y temible, diferente del hombre, pero relacionado con él, que según se cree reside en ciertos objetos de la experiencia. Puede atribuirse esta cualidad a objetos naturales o artificiales, animales o a hombres, o a las objetivaciones de la cultura humana.³⁶

³³Pedro, Rodríguez Santidrián, *Diccionario de las religiones*. España: Alianza editorial, 2004.

³⁴Émile, Durkheim, *Las reglas del método sociológico*. México: Edición Colofón S.A., 2000, p. 49.

³⁵ Ibid, p. 41

³⁶ Peter L., Berger, «Religión y construcción del mundo» en *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu Edit., 1971, p. 40.

Según el autor, el aspecto fundamental de la religión radica en el carácter sagrado que la comunidad atribuye a los elementos que adquiere de su entorno y a los que les asigna un significado simbólico. Esto, a su vez, se traduce en la eficacia simbólica de dichos objetos, personas o elementos naturales. Desde la perspectiva de Clifford Geertz, la religión se concibe como:

Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.³⁷

Partiendo de los anteriores conceptos, se entiende que el pueblo desarrolla un sistema religioso a partir de símbolos, los cuales marcan pautas de comportamiento, dentro de un contexto específico, por lo tanto, la religión es una institución social concebida a partir de una idea fundacional, la cual se sostiene en uno o varios seres sobrenaturales y su relación con los seres humanos. Los grupos y las personas entienden que lo religioso tiene que ver con aquellos significados más profundos en los que descansa el sentido de su vida y su historia.

Pero ¿qué función cumple la religión en la sociedad? Para definir la función que cumple la religión en la sociedad, se debe centrar en la función que cumplen las prácticas religiosas que se llevan a cabo alrededor de la construcción de los cenotafios, donde la experiencia subjetiva tiene una gran importancia.

La religiosidad popular, es y ha sido, ampliamente abordada desde las ciencias sociales; estudiosos han analizado distintos cultos y prácticas rituales, tanto en los ambientes rurales como urbanos, pero al mismo tiempo basándose en las prácticas católicas no convencionales.

³⁷ Clifford, Geertz, «La religión como sistema cultural» en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 89.

Masferrer y Boege, en el libro *Religión popular: Hegemonía y resistencia*, analizan la religiosidad popular, donde desarrollan que no se debe de estudiar la religión desde el punto de vista fenomenológico, sino que más bien se realice el estudio de los procesos religiosos en el contexto de cómo los pueblo desafían y se levantan en contra de la opresión y la explotación, pero sin implicar que se hable de la teoría política de las clases oprimidas, más bien que debe hacerse desde el punto en donde lo religioso puede ser manipulado a partir de las clases dominantes.³⁸ Pero en lo que no concordamos con Masferrer y Boege es que sean una manifestación manipulada a partir de las clases dominantes, porque se trata de epifenómenos, es decir, no son fenómenos con una sola significación y en nuestro caso de estudio los cenotafios son recreados desde abajo y por grupos al margen de la clase dominante.

Cabe apuntar que los significados múltiples de los cenotafios nos permiten contradecir la idea de que éstos se derivan de la subcultura del narcotráfico, la cual se ha convertido en práctica novedosa y excedida fincada en las tradiciones populares locales de unos años a la fecha, tema que se tratará a lo largo de esta investigación.

En este sentido nos centramos en la construcción de los cenotafios porque popularmente forman parte de un proceso religioso, el cual se inscribe en un contexto moderno, ya que representan una doble causa: son establecidos como memoriales y cierto tipo de animitas funcionan como como espacio sagrado; esto se entiende por las formas y representaciones que se encuentran en dichos espacios.

Entre los conceptos que ha definido Marzal en sus disertaciones antropológicas, nos concierne la noción que da sobre religión porque está ligado a lo que esta investigación delimita, y expone que la religión: "...es la forma cultural como se expresa la fe, y es imposible un rito religioso que no exprese, de modo más

³⁸ Eckart Boege y Elio Masferrer, *Religión popular: Hegemonía y resistencia*. México D.F.:Ediciones Cuicuilco, 1986.

o menos consciente, una fe, porque su objeto es vivirla”.³⁹

La fe popular cumple significaciones y funciones diversas: ofrece un sentido a la vida en las penosas condiciones de miseria y explotación que viven las masas populares del continente; sirve como símbolo de la identidad en diversos planos y posibilita una resistencia cultural bajo códigos y símbolos netamente populares; constituye un lenguaje y gramática culturales y religiosos muy diferentes al de la religión oficial y de la cultura dominante.

En el extenso y variado camino sobre la construcción del concepto para el análisis de la religión popular, para esta investigación es importante la definición que da Marzal sobre religión popular o catolicismo popular⁴⁰ y lo define de la siguiente manera:

La forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso. Esto se debe a la falta de una mayor atención por parte de la iglesia institucional, que no tiene hoy una presencia permanente en muchos pueblos por falta de clero suficiente, ni en ciertos sectores de la sociedad por el creciente proceso de secularización de la vida pública, como a que dichas

³⁹ Manuel M., Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América latina*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, p. 315.

⁴⁰ Marzal también destaca cuatro puntos importantes para llevar a cabo un análisis sobre el catolicismo popular: a) Como todo sistema de creencias, está formado por un conjunto peculiar y complejo de creencias, de ritos, de formas de organización, de sentimientos y de normas éticas. Los católicos populares creen en dios, en los santos y en el demonio. Participan en todos los ritos y fiestas patronales, se asumen católicos por tradición cultural, aunque su instrucción religiosa sea limitada. b) Es una cultura, en el sentido antropológico del término, es decir, un modo de ver la vida y de construir el mundo. Se transmite de generación en generación, por medio de devociones populares y la socialización de la catequesis formal. c) Forma diferentes sub-culturas religiosas, según el marco socio-económico del sector social que lo vive, que son el mundo indígena y africano que guarda elementos de sus viejas culturas, el campesinado, las colonias suburbanas marginales fruto de la emigración de las ciudades propia de las últimas décadas, los sectores medios y la misma burguesía. En este sentido la religión popular no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco cultivadas religiosamente, aunque sean pobres la mayor parte de sus adeptos y por lo mismo descubran en el catolicismo popular un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social. d) Se denomina también religiosidad popular, religión popular, religión del pueblo y, en la *Evangelii muntiandi* de Pablo VI, piedad popular. Estos términos pueden ser considerados sinónimos y emplearse indistintamente. Véase en Stephanie Cortés Aguilar y Yolloxochitl Mancillas López, «Religiosidad popular. Canonización popular y culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa». Tesis de Licenciatura, ENAH, 2007, pp. 39-40.

mayorías no buscan mayor atención religiosa y se contentan con «ser católicos a su modo».⁴¹

De esta forma, el pueblo sigue las normas de una religión institucionalizada, en este caso el catolicismo, pero lo reformula de acuerdo a las relaciones y conflictos de los actores sociales que en ella participan, para que se convierta en una tradición comunitaria, manifiestan las necesidades de algunos sectores sociales, por construir prácticas religiosas alternativas en una atmósfera de dominación y sometimiento político; las cuales encuentran su fundamento en la tradición oral, donde a partir de prácticas originarias u oficiales, reformulan un nuevo espacio de culto, como lo son las animitas.

Las conductas religiosas desde todos los tiempos han estado presentes y han sido parte importante dentro de la construcción de las distintas culturas que han poblado el mundo. Este tema se puede entender desde la perspectiva de cómo lo explica Marzal, que el investigar sobre el existir de los fenómenos religiosos puede que venga de más atrás:

En el mundo occidental los primeros en hacer tal reflexión fueron quizás los filósofos clásicos de Grecia y Roma; a éstos se unieron pronto los teólogos cristianos, para entender mejor la revelación, que es la base del cristianismo.⁴²

Marzal en su tratado religioso menciona una larga lista de antropólogos, sociólogos y teólogos que han hecho análisis del fenómeno religioso, justificando que la religión es un área de estudio importante, es sobre todo un elemento, cuyo análisis es básico para entender las dinámicas sociales de los distintos pueblos, la religión incluso satisface distintas necesidades, ya sean económicas, psicológicas o sociológicas, es decir, que al analizar la religión no se tienen que generar juicios, sino verla como un fenómeno social común, presente en los distintos ámbitos de la vida de los humanos la cual es irreductible, por formar parte de las distintas culturas

⁴¹ Manuel M., Marzal, Op. Cit., pp. 315-316.

⁴² Ibídem, p. 320.

y sociedades.

Es necesario también entender que, al analizar la religión, se debe de tomar en cuenta cómo es que el pueblo sigue las normas de una religión institucionalizada, en este caso el catolicismo, para así confirmar que el pueblo reformula las relaciones de acuerdo a los conflictos que en ella se dan, para que se convierta en una tradición comunitaria.

Asimismo, los fenómenos religiosos manifiestan las necesidades de algunos sectores sociales, porque constituyen prácticas religiosas alternativas en una atmósfera de dominación y sometimiento político que encuentran su fundamento en la tradición oral, donde a partir de prácticas originarias u oficiales, reformulan un nuevo espacio de culto.

Los cenotafios son importantes, porque forman parte de una representación de religiosidad popular, que surgió como tradición en un ámbito rural y que se representa hasta hoy en el ámbito urbano, pero que tiene su sustento en costumbres ancestrales, las cuales se adhirieron al cristianismo durante el periodo romano como lo observaremos más adelante.

De la misma forma, los cenotafios son objeto de análisis en tanto expresiones de la cultura popular. Bajo este concepto se han realizado innumerables trabajos e investigaciones, los cuales han partido de marcos metodológicos específicos. Autores de diferentes disciplinas como: Carlo Ginzburg, Peter Burke, Jacques Le Goff, Roger Chartier y, desde la historia; y Néstor García Canclini, desde la antropología; y Pierre Bordieu, Stuart Hall, Raymond Williams desde la sociología, son algunos de los que se dedicaron a buscar matrices teóricas que fueran capaces de encontrar la relación entre los sujetos sociales y sus expresiones culturales.

Son historiadores como Carlo Ginzburg, quien sustenta que el sistema cultural se define en el enfrentamiento entre lo de arriba y lo de abajo, proceso en el cual la cultura oficial es modelada a partir de su reacción frente a las expresiones culturales que vienen desde abajo.⁴³ Otros como Peter Burke, sostiene que la

⁴³ Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*. España:

cultura popular o baja cultura se define en primera instancia en un sentido negativo: como la cultura no oficial y de las clases de las clases subordinadas.

Jacques Le Goff define *lo popular* como algo en por lo que no es (erudito, científico, racional, noble, etcétera). Si en algunos momentos de la historia existe una admiración excesiva por lo popular es por reacción a un juicio cualitativo –en circunstancias de depreciación-, dirigido contra lo popular.⁴⁴ Para el autor el concepto de *lo popular*, al que llega a poner en duda es un concepto problema, vago y fluctuante del cual sólo tenemos la certeza de que existió, ha existido, siendo aquello que la cultura erudita ha buscado contener, domesticar o destruir en diferentes épocas y civilizaciones.⁴⁵

Otro autor Raymond Williams vira el concepto de “popular” en cuatro significados corrientes: “que gusta a muchas personas”; “obra de tipo inferior”, “obra que intenta deliberadamente ganarse el favor de la gente”, “cultura hecha por la gente para ellos mismos”.⁴⁶ En ese sentido, la categoría de cultura popular se vuelve compleja de explicar porque se encuentra en sus múltiples definiciones de acuerdo a las claves proporcionadas por Williams como: “cultura que gusta a muchas personas”; categoría residual, aquello que queda de la división y distinción respecto a la alta cultura; “cultura de masas”, producida para una masa de consumidores incapaces de discriminar; cultura folclórica, que tiene origen en la “gente” para la “gente”; y finalmente como cultura de “resistencia” de los grupos subordinados de la sociedad y las fuerzas de incorporación que operan en el interés de los grupos dominantes.⁴⁷

Muchnik editores S.A., 1999.

⁴⁴ Jacques Le Goff en el Prefacio a Geneviève Bollème, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo “popular”*, México, CONACULTA/Grijalbo, 1990, p. 9. El estudio de Bollème sobre la literatura popular en los libros de la Biblioteca azul, difundida en Francia desde fines del siglo XVI hasta la mitad del XIX, es la oportunidad propicia para que Le Goff nos invite a pensar sobre lo popular que, nos recuerda, estaba de moda desde la década de 1960.

⁴⁵ *Ibíd.* p. 13.

⁴⁶ Raymond Williams, *Keywords*, Londres, Fontana, 1983, p. 237; citado en John Storey, *Teoría cultural y cultura popular*, Barcelona, OCTAEDRO, 2002, p. 19.

⁴⁷ John Storey, *Op. Cit.*, pp. 20-26.

Retomando a Peter Burke, en relación con lo planteado por Le Goff y la residualidad del concepto de lo popular en Williams, sugiere que la cultura popular o baja cultura se define en un sentido negativo: como la cultura no oficial y de las clases subordinadas.⁴⁸ La contribución de Burke al concepto se encuentra en señalar que la noción de cultura popular tiene una historicidad propia, pues hasta el siglo XVI funcionaba en Europa como una cultura compartida entre los instruidos y el resto de la población, funcionando como una segunda cultura donde los miembros del clero, la nobleza, los profesionistas y comerciantes participaban en una esfera cultural común con los campesinos, mendigos, mineros y artesanos. Por lo que la separación entre una alta y baja cultura sucedió cuando los Estados europeos y las Iglesias, protestante y católica iniciaron un proceso de Reforma de la cultura popular, mediante el cual trataron de cambiar las actitudes y valores del resto de la población.

Dicho destino trágico permite explicarnos que durante el siglo XVIII preexistieran profundas diferencias entre ambos mundos culturales, debido a ello la elite de participar en la cultura popular como una segunda cultura y empezó a verla como un ente ajeno al que debía conocerse. En este siglo empiezan a notarse los efectos de la industrialización y frente a ellos, la élite retoma a la cultura popular bajo una mirada idealizante y romántica, se le rescata en forma de cuentos, baladas, proverbios y demás manifestaciones populares a punto de desaparecer. Al mismo tiempo estos aspectos se rescatan como la esencia de las culturas nacionales en construcción. Como nos señala Burke, esta mirada romántica e idealizante no permitía ver la variedad de la cultura popular, que en realidad se componía de distintas sub culturas, que correspondían a diferentes grupos sociales y personas de regiones distintas.

⁴⁸ Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Maurice Temple Smith Ltd., 1968; reed., New York, Harper and Row, 1978.

En otro sentido, desde la perspectiva de la Cultura Popular como cultura de resistencia, Stuart Hall la define en el marco de la lucha continua con la cultura dominante, donde por una parte la cultura popular está sujeta a las formas de incorporación y tergiversación y por otra es uno de los escenarios de la lucha por el poder, donde el pueblo resiste y consiente.⁴⁹ De acuerdo a Hall, el “pueblo” es históricamente un objeto de reforma, del “cambio cultural”, proceso que ejemplifica con lo sucedido entre las décadas de 1880 a 1920, en el momento de “reformación de la clase obrera inglesa” y lo lleva hacia la sociedad del siglo XX que le es contemporánea, donde lo popular se define por lo que consumen, escuchan, leen, etc., las masas de personas. Durante todo ese devenir Hall resalta que existe “una lucha continua y necesariamente irregular y desigual, por parte de la cultura dominante, cuyo propósito es desorganizar y reorganizar constantemente la cultura popular”.⁵⁰

Por su parte, Roger Chartier señala en primera instancia que “La cultura popular es una categoría erudita”,⁵¹ pero aporta a esta categoría al conceptualizar “lo popular” como una especie de relación, una manera de utilizar productos o códigos culturales compartidos en mayor o menor grado, por todos los miembros de la sociedad, pero comprendidos, definidos y usados en estilos de forma variable. De esta forma sobrepone su propuesta por encima de la definición de lo popular en contraste a la cultura letrada y aquella que entiende los artefactos culturales como socialmente puros, populares en y por sí mismos.

Para Chartier, nociones como “literatura popular” o “religión popular” no se refieren a lo que es radicalmente diferente de la literatura de las élites o la religión de los clérigos, sino a como ambos son compartidos por diferentes grupos sociales, no exclusivamente populares. En base a la noción de “apropiación” el autor busca superar la dicotomía entre la cultura popular como un mundo simbólico totalmente

⁴⁹ Stuart Hall, “Notas sobre la deconstrucción de lo popular” en Ralph Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.

⁵⁰ *Ibíd.*

⁵¹ Roger Chartier “Cultura Popular”: revisitando um conceito historiográfico” en *Estudios Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, pp. 179-192.

autónomo y al mismo tiempo como un ente moldeado y manipulado por la alta cultura.

En el caso concreto de su estudio del libro y la lectura de impresos con destino popular, en la Europa de los siglos XVI al XVIII, Chartier pone el énfasis en cómo los objetos culturales comunes, como los textos, son objeto de diferentes formas de apropiación, pues existía un pluralidad y movilidad de significados asignados a un mismo texto por parte de públicos diferentes. Al mismo tiempo, se podían reconocer las tensiones entre las intenciones que propone un texto a la mayoría de los lectores y sus recepciones.

Para García Canclini no existe una cultura popular, sino culturas populares, éstas se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales, propias de trabajo y de vida.⁵²

Partiendo de las nociones sobre Cultura Popular aquí expresadas queda de manifiesto que este es un concepto problema; a pesar de que existe un consenso respecto a su definición como lo opuesto de la cultura erudita, la problemática reside en el tipo de relación que se establece con respecto a dicha cultura y al mismo tiempo en lo que se encuentra en los límites entre una cultura y otra ¿Es esta una relación mediante la cual la cultura erudita ha buscado circunscribirla, domesticarla o destruirla en diferentes épocas y civilizaciones, como nos plantea Jacques Le Goff?, ¿O dicha relación se caracteriza por el espacio de lucha entre la cultura dominante que trata de imponer su hegemonía y la cultura popular que resiste y consiente como lo señala Stuart Hall?; ¿La cultura popular es un ente homogéneo o es un grupo de subculturas, según nos dice Burke, que al mismo tiempo participan de una cultura general de la que forman parte en una escala más amplia?, ¿O la cultura popular reside en la apropiación de productos o códigos culturales compartidos por parte de diferentes grupos, en lugar de una oposición entre dos

⁵² Nestor,Canclini García, *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva imagen-Grijalbo, 2002.

grupos sociales opuestos?.

Desde nuestra perspectiva, esta serie de preguntas son claves para entender la cultura popular en su complejidad y a pesar de sus diferencias, son una invitación a no ver a la cultura popular como un todo homogéneo, a través de los estereotipos que la reducen y folclorizan; también son una tentativa a reconocer que el lugar de *lo popular* es construido desde su opuesto, bajo la intención de contenerlo, dominarlo, clasificarlo, no puede negarse dicha intención, claramente existe una separación entre lo alto y lo bajo, pero dicha barrera no es infranqueable, sin duda existen tránsitos entre lo alto y lo bajo, existe la posibilidad de compartir prácticas y bienes simbólicos, de apropiarlos de maneras distintas. Así nuestro interés gira entre la diversidad y los estereotipos que conforman nuestra idea de lo que es la cultura popular y los momentos emerge dicha diversidad o es confinada bajo visiones estereotipadas.

Definir la cultura popular, es en la actualidad más que una suma de categorías, un cúmulo de problemas e inquietudes donde lo específico pierde peso y deja lugar a instancias concretas y particulares, donde lo interesante es centrarse entonces, en indagar acerca de estas manifestaciones y no en la posibilidad de una acabada categorización y construcción tipológica.

Se analizaron los cenotafios bajo esta traza porque de esta forma nos fue más factible profundizar sobre los símbolos que se encuentran presentes dentro de los cenotafios que se insertan en el entorno cultural, es decir, colocados físicamente en un espacio público y por ende libre, en donde se integran elementos religiosos.

2.2 De la historia de las mentalidades a la historia cultural, hacia una antropología histórica o el reconocimiento de una zona confusa.

Los cenotafios⁵³ ubicados en la Ciudad de Culiacán son figuras que permiten entender los cambios que se han generado en los ritos mortuorios hasta llegar a la resignificación de los espacios públicos a partir de la reutilización de los cenotafios como símbolos de una mera proyección de lo social. En este sentido, la historia cultural, nos permite comprender su larga permanencia dentro de la historia.

Uno de los primeros autores en poner atención a las creencias fue Marc Bloch, fundador de la escuela historiográfica de *Annales* y exponente de la historia de las mentalidades, quien en su libro *Los Reyes Taumaturgos* se avoca al origen de una creencia popular sobre los reyes de Francia e Inglaterra, en torno a los poderes sobrenaturales atribuidos para curar las escrófulas, identificando la mentalidad religiosa, Bloch se interesa por investigar y describir ritos, mitos y un sin fin de creencias nacidas en la edad media. Su metodología interdisciplinaria le sirvió para aproximarse a los sistemas de valores desde la psicología colectiva y la etnología, en este ejercicio el autor situó a las ciencias sociales hermanas de la historia desde la interdisciplinarietà para aproximarse a las creencias de las sociedades antiguas para descubrir la memoria colectiva y social, es decir, memoria e historia. Se trata de un ensayo en el cual el autor busca desarrollar la historia profunda, comprender el pasado a través del presente, respaldando sus ideas bajo una reflexión epistemológica sobre el ser y el tiempo.

En consecuencia, la historia de las mentalidades tomó impulso entre los historiadores, Jacques Le Goff en su artículo *Las mentalidades. Una historia ambigua*, define a esta corriente como una vocación de naturaleza imprecisa, dado que el objetivo principal no trata de analizar fenómenos por el contrario se basa en

⁵³ Etimológicamente hablando es una palabra compuesta proveniente de dos palabras griegas **Κενός** = *Kenos* que significa vacío, y **τάφος** = *Taphos* que significa tumba. En el diccionario de la Real academia española aparece de la siguiente forma: Del lat. *cenotaphium*, y este del gr. **κενοτάφιον**, sepulcro vacío. Diccionario de la lengua española, «RAE», última modificación mayo del 2012, <https://dle.rae.es/?w=cenotafio>.

las representaciones, como por ejemplo las prácticas ceremoniales funerarias, para estudiar las mentalidades en una larga duración y así lograr identificar las continuidades y los cambios culturales como lo menciona Le Goff:

la historia de las mentalidades [...] se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento.⁵⁴

En suma, Le Goff considera que es importante reflexionar el contexto de una sociedad, porque es donde se producen las ideas y se difunden; textos, discursos políticos, imágenes, entre otros objetos culturales que nos pueden servir para estudiar la forma en que los individuos se adaptan a las transformaciones y procesos socioculturales.

Otro aspecto que es importante mencionar es que Le Goff acuñó el concepto de *antropología histórica*, una propuesta fundamentada en las correlaciones que se dan entre los diferentes estratos sociales de la edad media, para la cual se tiene que recurrir a una narrativa interpretativa, por lo que en nuestro caso haremos de esta corriente por su relación con la corriente histórico cultural, porque se habla sobre lo contingente, desde la recolección e interpretación de crónicas, relatos, novelas, tradición oral y todo aquel material tangible que forme parte del patrimonio cultural material e inmaterial, en tanto que se analice desde la mirada de la historia cultural para observar las representaciones y los imaginarios, considerando como parte importante el contexto de las prácticas sociales de igual modo a los espacios en que se producen.

⁵⁴ Jacques Le Goff, «Las mentalidades. Una historia ambigua», en *Hacer la historia* Ed. Por Pierre Nora y Jacques Le Goff, Barcelona: Editorial LAIA, vol. III, 1974, p. 93.

Dado que la historia de las mentalidades se centra en estudiar las formas de pensar de sociedades, por lo tanto, se trata de una corriente que en su conformación epistemológica reivindica un diálogo con las ciencias sociales por su forma de utilizar las fuentes documentales, lo cual ha permitido una diversificación de los objetos de estudio y temáticas a estudiar.

En resumen, las propuestas teóricas y metodológicas realizadas por los autores mencionados fueron indispensables para el desarrollo de la historia de las mentalidades y como consecuencia para el desarrollo de nuestra investigación. Mejor dicho, todo lo referente a las actitudes ante la muerte, en este sentido es a Philippe Ariès a quien incluimos, porque incorporó a la historia de las mentalidades en un diálogo con otras ciencias sociales como por ejemplo en las obras: *El hombre ante la muerte* y *Morir en Occidente*, en ellos analiza las ideas colectivas, las relaciones en las actitudes ante la muerte y los muertos. Ariès en sus tratados sobre la muerte vira de lo colectivo a lo no-consciente, de lo mental a lo común en una sociedad en momentos determinados en los que se generaron los cambios en los cultos a los muertos, los códigos morales y lo desplazado. Asimismo, los estudios de Ariès traspasaron las fronteras de la historia cultural con la geografía, invitándonos a interrogar al pasado de diferentes formas.

Evidentemente nuestra investigación se realizó partiendo de la historia cultural y de distintas categorías culturales como: la de experiencia, representación y resignificación, lo cual nos permitió captar la mediación simbólica, es decir, entender la práctica a través de la cual los individuos aprehenden y organizan significativamente la realidad social, una realidad que nos ayudó a desentrañar las estructuras de sentido que se dan en los espacios donde se erige un cenotafio. De este modo nos apoyamos en la antropología dado que:

La antropología quiere ser la ciencia del hombre por excelencia que busca las leyes universales del pensamiento y de la sociedad, tomando en cuenta las diferencias espacio-temporales, con el fin de justificarlas tratando de reducirlas a modelos universales y abstractos, a esquemas explicativos lo

más generales que sea posible.⁵⁵

Puesto que la antropología agrega a la historia un auxilio desde la etnografía, se trata de una labor interdisciplinaria, esta nos sirvió como instrumento para el análisis de los cenotafios como representaciones, por medio de las que los culiacanenses los han resignificado en los espacios públicos a partir de diversos signos y símbolos, los cuales forman parte de la cultura, entendiendo este último concepto como lo explica Clifford Geertz: “la cultura es pública porque la significación lo es”.⁵⁶

En este sentido las actitudes ante la muerte en la época contemporánea son inherentes a la vida de las personas, porque implican sensibilidades y religiosidades, que van desde la visita al cementerio, la piedad por los muertos y la veneración a las tumbas. Históricamente todo esto ha formado parte de las manifestaciones de las personas ante la muerte. Sin duda de dichas conductas se desprenden varias costumbres, una de ellas es: los rituales ante la muerte, de las cuales podemos decir que son de las que más prevalecen en México. En nuestro caso específico, en Culiacán, la construcción de cenotafios es analizada desde los cruces entre historia de las mentalidades y la antropología, cuya relación se trata de un maridaje pretérito, ya que se dio desde la historia de las mentalidades, como lo menciona Robert Darton:

En Francia se le denominó l'hisotrie des mentalités. Este campo aún no tiene nombre en inglés, pero sencillamente podría llamarse historia cultural, porque trata nuestra civilización de la misma manera como los antropólogos estudian las culturas extranjeras, es historia con espíritu etnográfico.⁵⁷

⁵⁵ Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, México: FCE, 1983, p. 11.

⁵⁶ Clifford, Geertz, «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa», en *La interpretación de las culturas* Barcelona: Gedisa, 2003, p. 26.

⁵⁷ Robert, Darton, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*. México: FCE, 1987, p. 11.

A partir de la historiografía revisada podemos entender que poco a poco desde la historia se dio un viraje de mentalidades psicologizadas, se transitó a mentalidades más antropologizadas, porque se tomó más en cuenta la relación entre el mundo mental y la cultura material. En suma y tal como lo hemos venido exponiendo desde la historia cultural y de las mentalidades, nosotros nos acercamos desde dichas corrientes realizando al tiempo un cruce con la antropología histórica.

En conclusión, nuestro trabajo nace desde las articulaciones de la historia cultural y la antropología por la difícil tarea de entender el mundo de las representaciones mortuorias, es en este sentido que recogemos lo que Le Goff dice al respecto:

La historia de las mentalidades está en vías de establecerse en el campo de la problemática histórica. Si se evita que sea un cajón de sastre, coartada de la pereza epistemológica, si se le dan sus utensilios y sus métodos, hoy tiene que desempeñar su papel de una historia distinta que, en su búsqueda de explicación, se aventura por el otro lado del espejo.

En la diversificación epistemológica y metodológica se encuentra la clave, el quehacer de la historia se trata de una tarea múltiple la cual dependerá nuestro abordaje, porque buscamos una visión de la historia con otro ritmo.

En este sentido la historia cultural, se interesa por el estudio de las representaciones, los imaginarios y las prácticas sociales en las que se reproducen.⁵⁸ Desde esta perspectiva se observa el porqué de las representaciones y prácticas religiosas tras las cuales se levantan los cenotafios, para así entender que la religión es un medio por el cual los individuos aprehenden y organizan significativamente la realidad social. Si la sociedad funciona así y su naturaleza no es imparcial, entonces debemos entender que tiene eficacia y el análisis de los conceptos sobre los motivos sociales, son piedra angular de la estructura argumentativa de la historia social.

⁵⁸ Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Gedisa, 2007.

CAPITULO III.

TRANSFORMACIONES EN LA MEMORIA DE UNA VIDA: DEL CULTO PÚBLICO A LA MUERTE EN OCCIDENTE HACIA LOS CENOTAFIOS EN LA AMÉRICA LATINA MODERNA.

Para entender la costumbre de levantar un cenotafio en el lugar de la muerte de una persona, antes tenemos que entender o preguntarnos ¿si se trata de una práctica de atribuciones lejanas o de un fenómeno colectivo de reciente creación? Para argumentar esta cuestión debemos de remontarnos a conocer las costumbres funerarias que desde Occidente se nos han heredado culturalmente. En este capítulo se intentará discutir y comprender si en realidad se trata del resultado de un proceso religioso continuo, esto porque durante siglos las prácticas funerarias y las actitudes ante la muerte no estuvieron exentas a los cambios sociales. Quizá una de las pistas más antiguas nos podrá remitir a las prácticas funerarias romanas y así continuar hasta llegar a la individualización de las sepulturas.

3.1 El culto público a la muerte en Occidente. Sobre los espacios, los lugares y la memoria.

Los cenotafios son representaciones de la cultura y religiosidad popular, que se hacen en ciertos espacios públicos. Dado este carácter, el presente apartado es una reflexión sobre los conceptos de: *lugar, espacio, espacio sagrado y lugares de memoria*, términos que, aunque semejantes refieren a formas distintas en que los sujetos se apropian de determinados sitios.

En el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española es posible observar un total de siete usos referidos sobre la palabra espacio, *espacio vital* es el que nos interesa, el cual lo define como; “Ámbito territorial que necesitan las colectividades y los pueblos para desarrollarse”.⁵⁹ Esta palabra la utilizamos para

⁵⁹ Diccionario de la lengua española, «RAE», última modificación mayo del 2012,

hacer referencia a cuanta extensión abarca nuestra vista y con lo que nos relacionamos en la vida diaria.

Las reflexiones sobre los espacios, no parten de investigaciones o metodologías recientes, el espacio en la experiencia occidental, es una temática que se ha venido relacionando con el tiempo, como por ejemplo durante la Edad Media el espacio formó parte de una jerarquización de lugares: “lugares sagrados y profanos, lugares resguardados y lugares por el contrario abiertos sin defensa, lugares urbanos y lugares rurales (dispuestos para la vida efectiva de los humanos)”;⁶⁰ Foucault menciona que durante este período hubo lugares que fueron apartados, los cuales con el tiempo se convirtieron en lugares en donde los objetos encontraban su espacio propio, formando así una jerarquía en oposición, lo que conformó el espacio medieval:

Jacques LeGoff mostró cómo, desde la Edad Media, se había construido, alrededor de su iglesia y de su campanario, mediante la conciliación de un paisaje nuevamente centrado y de un tiempo reordenado.⁶¹

Podemos retomar lo anterior como una incidencia, en la forma de como los cenotafios forman parte de los lugares desplazados que con el tiempo transformaron el espacio natural. En esta misma tónica Augé menciona que los lugares y ritmos antiguos son espacios que la modernidad no los elimina si no que los ubica en un plano secundario, porque son señales de que el tiempo ha transcurrido y han subsistido como los conceptos o palabras que los representan.⁶²

Un lugar se define a partir de que las personas se sienten identificadas, son establecidos como sitios de pertenencia en relación con el medio y con las tradiciones. Augé plantea la suposición que la sobremodernidad es productora de no lugares, los cuales los define como espacios que no son en sí lugares

<https://dle.rae.es/?w=espacio>.

⁶⁰ Michel Foucault, «Los espacios otros». Conferencia, Círculo de Estudios Arquitectónicos, 14 de marzo de 1967, p.1.

⁶¹ Marc, Augé, *Los no lugares, espacios del anonimato, una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000, p.82.

⁶² *Ibíd.*

antropológicos y que a la vez no forman parte de *lugares antiguos*, sino más bien *lugares memoria* que ocupan un lugar establecido y delimitado⁶³, para que nos quede más claro el autor define los no lugares de la siguiente manera:

... un no lugar existe igual que un lugar: no existe nunca bajo una forma pura; allí los lugares se recomponen, las relaciones se reconstituyen; las “astucias milenarias” de la invención de lo cotidiano y de las “artes del hacer”.⁶⁴

En este sentido de Certeau en su libro *La invención de lo cotidiano*,⁶⁵ hace la distinción entre lugar y espacio, sobre lugar sugiere que es una; “configuración instantánea de posiciones”⁶⁶ que llevan consigo una permanencia, siguiendo con lo planteado se puede decir que los cenotafios son lugares que las personas asumen como propios y que cada uno lo define bajo la *ley de lo propio* en donde los elementos están considerados unos al lado de otros, donde cada creyente se encuentra en un *sitio propio* y distinto definido por ellos. En cuanto al espacio de Certeau lo define como el lugar practicado como; la calle, la cual es delimitada a partir de lo urbano, se transforma en espacio cuando es practicado por los caminantes.⁶⁷

En pocas palabras lo que en esta investigación planteamos es que: los lugares y los espacios son semejantes, la diferencia dista que, lugar es un cúmulo de universos que cohabitan bajo un orden y el espacio es donde se exaltan dichas esferas. Lugares que siguiendo la clasificación que Foucault define se distinguen por; Utopías, es decir lugares sin espacio real; espacios reales; espacios efectivos; espacios delineados; *contraespacios*, en donde la cultura se encuentra representada, impugnados o invertidos y que no es posible su localización, opuestos a los lugares utópicos, estos últimos que son los que nos corresponden entender

⁶³ *Ibíd.*

⁶³ Augé, Marc. *Op. Cit.*

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 82.

⁶⁵ Michel, de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Las artes de hacer*. México: ITESO-Universidad Iberoamericana, 2000.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 129.

para esta investigación, el autor los denomina como *heterotopías*,⁶⁸ son espacios que parten de distintas experiencias, persistentes en el imaginario, pero no surgen de 1 formas establecidas ni universales, se clasifican en dos formas;

- *Heterotopías de crisis*: son determinados lugares sagrados o prohibidos, reservados a los individuos que se encuentran en relación con la sociedad, y en el medio humano en cuyo seno viven, estas se ven representadas en las sociedades autóctonas, ejemplos; los adolescentes, las menstruantes, las embarazadas, los ancianos, etc.
- *Heterotopías de desviación*: son aquellas que reciben a individuos que mantienen un comportamiento equivocado en relación con el medio o con la norma social. Mediante el transcurso de la historia, una sociedad asigna funciones distintas a una misma heterotopía vigente.⁶⁹

En general las heterotopías cumplen funciones concretas y determinadas dentro de una sociedad dada, se reproducen según las necesidades del medio cultural, pueden llegar a tener una u otra función, pueden ser en espacios comunes o estar en relación con otros espacios delineados de la ciudad. Partiendo de lo anterior podemos delimitar que las heterotopías son los lugares en los que se encuentran los cenotafios, por ser depositarios del imaginario religioso y colectivo de la comunidad que los impone.

Bajo las metodologías y conceptos mencionados hicimos el presente estudio, siguiendo las percepciones culturales, explicamos los acontecimientos sobre los cenotafios, procurando ser sensibles a los cambios para destacar las inercias y lograr identificar las magnitudes resultantes de las transformaciones dentro de los espacios.

⁶⁸ Foucault, Michel, Op. Cit., p. 5.

⁶⁹ Foucault, Michel, Ibídem, p. 3.

3.2 Todos hemos de morir, punto de partida sobre la muerte en occidente. Cambios en la concepción de la muerte.

A partir de las investigaciones revisadas sabemos que existe insuficiente información que nos confirme cómo se da la introducción de los cenotafios en nuestra cultura, pero bajo el análisis comparativo se puede confirmar que se trata de una costumbre acrónica adquirida por la religión católica y esta a su vez lo adoptó de las costumbres romanas de la antigüedad clásica, como Ariès afirma:

Los fragmentos arqueológicos y epigráficos de las sepulturas romanas de los primeros siglos de nuestra era abundan en museos y campos de excavaciones, en muros y paredes de iglesias de origen paleocristiano: repiten hasta la saciedad las mismas fórmulas cuya trivialidad se vuelve hoy, para nosotros, instructiva.⁷⁰

Esto se puede distinguir en las inscripciones funerarias paganas o cristianas, que eran colocadas con el deseo de conservar la identidad de la tumba, con el objetivo de marcar el lugar donde fue depositado el cuerpo, para preservar la memoria del desaparecido o también en ofrenda a un Dios, como se advierte en la ilustración 1.

Es importante mencionar que durante el siglo V desaparece la práctica de identificar lápidas, las sepulturas se convierten en anónimas,⁷¹ porque durante este período los cementerios fueron confinados dentro de las iglesias, es decir que la tradición de inscripciones funerarias cesa cerca de novecientos años aproximadamente, se supone que fue retomada en el siglo XIII e intensificándose en el siglo XIV, perfeccionándose como arte funerario en el siglo XVII, para entender lo anterior, Ariès menciona que durante “la Edad Media, el hombre occidental rico, poderoso o letrado, se reconoce a sí mismo en su muerte: ha descubierto la muerte propia”.⁷²

⁷⁰ Philippe, Ariès, «Yacentes, orantes y almas», *El Hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 2011.

⁷¹ Philippe, Ariès, *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Argentina Adriana Hidalgo editora, 2008.

⁷² *Ibidem*, p. 52.

Los muertos suelen regresar y asustar, por lo menos esto es lo que la mayoría de los mortales mantienen en el inconsciente colectivo, la muerte ha sido y será momento de conmemoración para el hombre. Observar las actitudes sobre la muerte, es interpretar el inconsciente, porque es ahí donde habitan los temores, en donde el imaginario desarrolla las creencias en lo espiritual o sobrenatural, como por ejemplo el fallecimiento de un ser querido, el cual puede llegar a ser terrible y aterrador;

Para nuestro inconsciente, es inconcebible imaginar un verdadero final de nuestra vida aquí en la tierra, y si esta vida nuestra tiene que acabar, el final siempre se atribuye a una intervención del mal que viene de fuera.⁷³

Desde tiempos antiguos los rituales funerarios fueron actividades inalteradas, el mundo de los vivos debía de estar separado del de los muertos, existía un reglamento en Roma, llamado la *Ley de las 12 tablas*,⁷⁴ de este código en particular la tabla X, es en la que especifica sobre la disposición de funerales y sepulcros. Después se dictó el *Código teodosiano*,⁷⁵ que en su; Libro Primero, Título XXVII: *De episcopali definitione* (acerca de las decisiones episcopales) se establecía que los difuntos no debían enterrarse dentro de la *urbe*. Una de las causas por las que mantenían a los muertos fuera, era por la creencia en que ellos volverían a angustiar a los vivos, en las antiguas ciudades romanas los cementerios estaban situados fuera de las ciudades o al borde de las rutas como la Vía Appia en Roma o los Alysamps en Ariès⁷⁶.

La coexistencia de los vivos con los muertos, no es un fenómeno reciente, los muertos regresan a las ciudades después de tantas prohibiciones, comenzando con el culto a los mártires, en este sentido Ariès explica cómo es que se dio el

⁷³ Elizabeth, Kübler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona: Grupo Grijalbo-Mondadori, 1993, p.38.

⁷⁴ Fernando, Martínez Gil, *La muerte vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*. Madrid: Saljen Editores, 1996, p. 83.

⁷⁵ Código Teodosiano, traducción, director Agustín Díaz Bialet, Instituto de Derecho Romano de la Universidad Católica de Córdoba. Argentina: 2 volúmenes 1964-1967.

⁷⁶ Actualmente pertenece a Francia, pero en sus inicios se trató de una ciudad perteneciente al imperio romano.

retorno de los muertos a las ciudades.

Los mártires eran enterrados en las necrópolis suburbanas, comunes a los cristianos y a los paganos. Los emplazamientos venerados de los mártires atrajeron a su alrededor a las sepulturas.⁷⁷

Las actitudes ante la muerte a lo largo de los siglos pueden parecer inmóviles si se observan desde la correspondencia temporal sincrónica, pero si se posicionan detenidamente desde lo diacrónico se pueden percibir los cambios en las actitudes y en las reconfiguraciones sociales.

La muerte como problema para los vivos, “se debe de mirar de frente a la muerte como un dato de la propia existencia; acomodar nuestra vida, sobre todo nuestro comportamiento para con otras personas”,⁷⁸ se dice que existe una barrera invisible, entre los muertos y los vivos, se tiene la creencia que a los muertos se les debe de temer hasta que se les entierra;

La tradición de la lápida sepulcral puede que tenga su origen en este deseo de mantener a los malos espíritus allá abajo, en lo hondo, y los guijarros que muchas personas ponen sobre la tumba son símbolos del mismo deseo.⁷⁹

El Código Teodosiano promulgado el 15 de febrero del año 438,⁸⁰ en el período romano, prohibía enterrar *in urbe*, para que fuera preservada la *sanctitas* de los moradores, de ese tiempo también viene la palabra *funus* cuyo significado es cuerpo muerto, de esta deriva funeral, fúnebre y por extensión, homicidio. Después de Teodosio, San Juan Crisóstomo practicaba el repudio por los antepasados diciendo en una homilía;

⁷⁷ Philippe, Ariès, Op. Cit., p. 29.

⁷⁸ Elias, Nortbert, *La soledad de los moribundos*. México: FCE, 2009, p. 19.

⁷⁹ Elizabeth, Kübler-Ross, Op. Cit., p. 18.

⁸⁰ Constituido por 16 libros, formado por las constituciones imperiales dadas desde Constantino hasta el tiempo definido como teodosiano (Teodosio II), en donde se ordenaba la realización de una compilación, formada de dos partes; constituciones y doctrinas, sobre los juriscultos clásicos. Código Teodosiano, traducción, director Agustín Díaz Bialet, Instituto de Derecho Romano de la Universidad Católica de Córdoba. Argentina: 2 volúmenes 1964-1967, p. 1.

“Procura no construir jamás una tumba en la ciudad. Si depositaran un cadáver allí donde tú duermes y comes, ¿qué harías? Y sin embargo lo haces no donde duermes y comes sino sobre los miembros de Cristo”, es decir en las iglesias.⁸¹

Sin embargo, los muertos regresan a las ciudades, pero no con el cristianismo sino bajo el culto a los mártires, en particular de origen africano, los cuales eran enterrados o inhumados en los cementerios cercanos a las ciudades cristianas y a los paganos, en esos lugares se edificaron las primeras basílicas, atendidas por monjes y alrededor de las cuales, los cristianos pedían ser enterrados; posteriormente dejó de haber diferencia entre iglesia y cementerio.

Las construcciones funerarias de tipo monumental aparecen en diversas formas sepulcrales romanas, durante el periodo final de la época republicana. Los ejemplos se encuentran representados por los grandes mausoleos⁸² circulares, entre los que cabe destacar la tumba de *Caecilia Metella* construida durante el tercer cuarto del siglo I en la *Vía Appia*.⁸³ En sí el uso de dichas edificaciones proviene de ritos funerarios no católicos, practicados desde tiempos inmemoriales, en distintas regiones, como por ejemplo;

Para los antiguos egipcios, el alma no podía ser feliz sino en medida que subsistía el cuerpo como soporte del doble (ka) y del alma (ba), lo que explica la práctica del embalsamamiento. Una imagen podía, en caso de necesidad, reemplazar, a la momia; de ahí el gran número de estatuas funerarias.⁸⁴

⁸¹ Philippe, Ariès, Op. Cit., p. 29.

⁸² En el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española aparece Mausoleo del Lat. *Mausoléum*, sepulcro de Mausoleo, rey de Caria. Sepulcro magnífico y suntuoso. Diccionario de la lengua española, «RAE», última modificación mayo del 2012, <https://dle.rae.es/?w=mausoleo>.

⁸³ Gustav, Gamer, «La Torre de los escipiones y otros monumentos funerarios sucesores del mausoleo de Halicarnaso», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA. Tomo 47*. (1981): 72, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2690690>.

⁸⁴ Alexander, Jacques, *Los enigmas de la supervivencia*. Barcelona: Editoria Bruguera, 1973, p. 12.

Más tarde los antiguos romanos llegaron a utilizar los monumentos civiles, militares o sagrados, a las orillas de las calzadas de la *Vía Appia* o en la *Bética Romana*,⁸⁵ ya sea con la función de marcar territorios, colocarse bajo la protección de dioses, para que los viajeros o milicianos los encontrasen y también para identificarlos por los caminos que transitaban. Investigadores comentan que en los mismos caminos se veían también mausoleos de personajes conocidos, erigidos en honor a ellos, para recordarlos.

A continuación, se pueden observar dos ejemplos de las estelas colocadas en los caminos de la hispania romana, en Valencia de Alcántara, España:



Ilustración 1: Ara izquierda; de granito de 46 x 16 x 13, la traducción es “A Júpiter Optimo Máximo Julia Megale” puso este ara de buena voluntad. Ara derecha; Lápida sepulcral de granito blanco adornada con una cruz del tipo de las de Malta y una media luna, en ella se lee “Camilius Arrus hijo de Aion Cluniense de setenta años yace aquí. Séale la tierra leve.”

Susana Saulquin socióloga que analiza la historia de la indumentaria y los textiles, menciona que hacia 1335, el concepto de luto era más una forma de manifestarse como signo de exteriorización del duelo y la aflicción,⁸⁶ la autora afirma que el concepto de luto aparece;

⁸⁵ Concepción, Fernández Martínez, *Carmina Latina Epigraphica de la Bética Romana. Las primeras piedras de nuestra poesía*. España: Editado por Rafael Llamas Cadoval-Universidad de Sevilla. 2007.

⁸⁶ Susana Saulquin, *Las Moda después*. Argentina: Instituto de Sociología de la Moda edit., 1999.

... como reacción frente a lo trágico, resultó a partir del siglo XIV... Ya en el siglo XVII con el lento despertar del amor a la vida, la muerte comenzaba a tenerlo y por lo tanto causaba terror.⁸⁷

No es sino hasta finales del siglo XVIII, cuando dentro de la tradición católica que se fundan los primeros cementerios en el centro de la ciudad contiguos a las iglesias, bajo las disposiciones jerárquicas marcadas por la Iglesia Católica, y es en los Prontuarios en que se establecen las *Exequias Funerales*, en estos escritos se menciona que los primeros cristianos ya realizaban los entierros, bajo ciertas oraciones, que después *Paulo V.*⁸⁸ los establecería en su *Ritual Romano*⁸⁹ bajo la Bula de 1614,⁹⁰ lo que posteriormente se convirtió en la norma bajo la cual se celebrarían los ritos mortuorios en las iglesias de occidente, durante este período los cementerios se encontraban localizados en el centro de las ciudades y en los espacios sagrados aledaños a las iglesias, a razón de esto Foucault menciona que;

Allí se encuentra el pudridero en el que los cadáveres terminan por despojarse de sus últimas briznas de individualidad, sepulturas individuales y sepulturas en el interior de la iglesia. Tales sepulturas eran de dos clases, a saber:

⁸⁷ Ibídem, p. 27.

⁸⁸ Camilo Borghese, Paulus V, nació en Roma, el 17 de septiembre de 1550, fue electo papa el 16 de mayo de 1605 y muere el 28 de enero de 1621, fue el papa 233° de la iglesia católica.

⁸⁹ Ritual Romano original, según el *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi Jussu Editum, Aliorum que Pontificum Cura recognitum. Atque ad normam Codicis Juris Canonica ccommodatum. SSMI D. B. PIIPAPAE XII auctoritateordinatum et auctum. Editio Iuxta Typicam Vaticanam:*

I (caput unicum)

II De sacramento baptismi

III De sacramento confirmationis

IV De sacramento poenitentiae

V De sanctissimo eucharistiae sacramento

VI De sacramento extremae unctionis

VII De exsequiis

VIII De sacramento matrimonii

IX De benedictionibus

X De processionibus

XI De litaniae approbatae

XII De exorcizandis obsessis a daemonio

⁹⁰ «Ritual Romano de exequias», Google Books, acceso 24 de junio de 2012, http://books.google.com.mx/books?id=ul0i3l0tVXMC&pg=PA9&lpg=PA9&dq=ritual+romano+VI+DE+EXEQUIAS&source=bl&ots=xJj1aug0k2&sig=k1clYn6ncown4Bn21kWibTZNZAs&hl=es-419&sa=X&ei=TA8OUOj_MqWe2gWEs4D4Cg&ved=0CFIQ6AEwAjq.

lápidas con una inscripción o mausoleos con una estatuaria.⁹¹

Foucault asevera que fue durante el siglo XVIII cuando la cultura occidental fundó lo que hoy conocemos como el culto a los difuntos, bajo el indicio de que es durante esta época que la civilización *se torna, como suele decirse groseramente, «atea»*⁹². Es a partir del siglo XIX que se les concede a las familias la facultad de acceder a los nichos, los cuales solo estaban destinados a la familia Real, burgueses y religiosos, también durante este período se realizaron emplazamientos funerarios en las periferias de las ciudades.

Surge la individualización de la muerte y el desafecto hacia la muerte como enfermedad, porque se descubrió que los muertos eran los que propagaban las infecciones a los vivos, por la proximidad con los difuntos;

... pared con pared con las viviendas, la iglesia, en medio de la calle, esta proximidad de la muerte es la que propaga la misma muerte. Esta gran cuestión de la enfermedad propagada por el contagio de los cementerios persiste desde finales del siglo XVIII, siendo a lo largo del siglo XIX cuando se comienzan a trasladar los cementerios a las afueras.⁹³

Los cenotafios se convierten en el memorial que se queda en la ciudad, los pueblos, los caminos. Lugares de memoria como representación, para entender lo anterior en 1972, el medievalista contemporáneo M. Pacault, citado por Ariès , describe que se da una *mutación histórica* entre el año mil y el siglo XIII,⁹⁴ en dónde;

La manera en que los hombres aplicaron su reflexión a cuanto los rodeaba y concernía se transformó profundamente, de captar las realidades concretas o abstractas y de concebir las ideas – evolucionaban radicalmente.⁹⁵

⁹¹ Michel Foucault, Op. Cit., p. 3.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ *Ibíd.*, p. 3.

⁹⁴ Philippe, Ariès, Op.Cit., p. 52.

⁹⁵ *Ibíd.*

Se puede decir que la costumbre de la construcción de los cenotafios retorna, por los reordenamientos urbanos y sanitarios, que provocaron la salida de los cementerios de las zonas pobladas, en donde por lo visto en el trabajo de campo y estancias, es más factible para el deudo visitar la animita puesta en el lugar donde falleció el familiar que ir hasta donde se localiza su cuerpo, como lo declara Foucault; “Los cementerios no constituyen tampoco el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino la «otra ciudad», en la que cada familia tiene su última morada”.⁹⁶

Entendiendo esto, se puede afirmar que la resignificación de los espacios públicos a partir de la colocación de un cenotafio parte de la *mutación histórica*, en donde los espacios son lugares heterotópicos, porque en ellos se adoptan formas reformadas de la religión católica.

3.3 El surgimiento de los cenotafios en América Latina.

Para el desarrollo de este apartado se tratarán solamente las investigaciones que durante el proceso de redacción se adquirieron y que son atingentes al tema; cabe mencionar que son trabajos tanto nacionales como internacionales, por lo tanto, se trata de proyectos relativamente recientes, que son utilizados como antecedentes para enriquecer el proceso de la investigación.

Los siguientes estudios, precisan, entre otras cosas, las perspectivas metodológicas, empíricas y objetuales de las que parten, que tipo de fuentes emplean sobre el tema de las animitas, también se hace referencia a estudios realizados con temáticas afines.

⁹⁶ Michel Foucault, Op. Cit., pp. 3-4.

Uno primeros trabajos son: *Capillitas a la orilla del camino*,⁹⁷ en donde los hermanos⁹⁸ realizan un análisis sobre los cenotafios que se encuentran en las carreteras y ciudades de Venezuela. La base de la que parten los investigadores es la descripción, análisis e interpretación de un fenómeno cultural de constante presencia en el paisaje vial venezolano, para conocer los mecanismos intrínsecos de una práctica funeraria y de interpretarla en un contexto nacional e internacional. Las conclusiones rescatables del análisis de lo que ellos llaman *microcultura funeraria*, es que son edificados a partir de;

... una estructura semiótica fundamentada en la interrupción súbita e inesperada del curso esperado de la vida o, como lo expresan los testigos, 'no les tocaba todavía', y es precisamente por esa contingencia fatal la que hace que las almas de las víctimas se aferren al espacio concreto donde su muerte se produjo...⁹⁹

A diferencia de lo que encontraron en Chile, que en palabras de los autores; las animitas son una práctica por valores como "heroísmo, inocencia, injusticia y minusvalía",¹⁰⁰ dicho estudio lo llevaron a cabo a partir de recorridos en carreteras venezolanas, cenotafios localizados sobre autopistas, también realizaron observaciones sobre lo que ellos denominan; arquitectura de la devoción, elaboran un pequeño esbozo sobre las capillitas en otros países como en; Argentina, México, Chile, Estados Unidos y Europa, de este apartado se puede decir que no presentan muchos aportes, solo realizan un trabajo tipo etnográfico a partir de fotografías, pero no ahondan mucho en los casos de cada país, excepto por el caso de Chile.

⁹⁷ José Enrique, Finol y David Enrique, Finol, «Para que no queden penando... Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria». Venezuela: Universidad del Zulia LUZ-Universidad Católica Cecilio Acosta, 2009.

⁹⁸ José Enrique Finol, Licenciado en Letras por la Universidad de Zulia, Venezuela, cuenta con un Post Doctorado en Semiótica y Antropología por la Universidad de Indiana en EUA. David Enrique Finol, Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Zulia, además se ha desempeñado como periodista y fotógrafo.

⁹⁹ José Enrique, Finol y David Enrique, Finol, Op. Cit., p. 131.

¹⁰⁰ José Enrique, Finol y David Enrique, Finol, Ibídem.

La postura de los autores es que la práctica ritual funeraria tiene dos propósitos, el primero es el de conceder viaje tranquilo al alma de la víctima, de forma que el espíritu no quede penando, el segundo es el de establecer un espacio simbólico de comunicación con el alma del que murió, dicha comunicación menciona los autores es viable gracias a las prácticas y símbolos que se establecen entre los dos mundos. Al conjunto simbólico lo describen como los elementos utilizados en los cenotafios como; velas, flores y agua.

En cuanto a sus propuestas, ellos explican que los cenotafios son forma de sobrellevar la muerte, son la expresión de una creencia religiosa, que de una cierta manera mantienen un diálogo con los muertos. Los autores también acotan y exponen, que el sistema ritual que encontraron representado en las capillitas y la mitología que las explica, muestran un evidente carácter sincrético, en donde coinciden elementos católicos, afro-venezolanos, indígenas y al menos un elemento que consideran de origen judío como lo es la colocación de piedras.

A lo largo de la investigación los autores hacen referencia al sincretismo del caso, el cual lo refieren en el sentido que las personas reflejan ideas en la construcción de las animitas y adquieren nuevos significados, porque las personas instalan los cenotafios para poder rehacer su vida, sin olvidar la muerte del ser querido.

En el punto 5.2 de la investigación, referida al caso mexicano, los autores afirman que la aparición de capillas en Sinaloa ha ido en aumento por la creciente ola de violencia, desatada por la guerra en contra del narcotráfico, justificando que no tienen ninguna relación con el caso venezolano;

... estos cenotafios conmemoran muertes violentas y están colocados donde ningún cuerpo yace, sin embargo, no tienen la misma función de las capillitas venezolanas, caracterizadas, como se verá, por marcar el espacio donde ha ocurrido una muerte por accidente de tránsito. La semejanza es, sin embargo, evidente en cuanto que ambas tratan de marcar el sitio preciso donde la

persona murió.¹⁰¹

Contrario a lo que afirman los autores, la hipótesis que para el caso de Culiacán se plantea, ha arrojado otro tipo de datos que más adelante se describirán con detenimiento, por el momento se puede decir que lo que ellos afirman no es así, pero se comprende que ellos llegaran a tal aseveración, porque la fuente de la que parten es de un reportaje del periódico Milenio publicado el 2 de marzo del 2009, titulado *La ciudad de los cenotafios*,¹⁰² en donde resaltan que a partir del 30 de abril del 2007, día en que las “familias” unidas por el narcotráfico, que formaban el cártel de Sinaloa, se declararon la guerra, y que al poco tiempo después se vieron los decapitados, las *narcomantas* y otras tantas muertes en el estado. Pero aun así no todos los cenotafios en Culiacán cumplen con lo que los autores mencionan y se rechaza a la siguiente aseveración; *A veces la violencia llega a extremos inimaginables y los cenotafios se convierten en escenarios de repugnantes muertes*,¹⁰³ porque en Culiacán hay evidencias de que este tipo de elementos rituales se utilizan no necesariamente a partir de una muerte violenta sino también por accidentes viales y desde períodos anteriores al 2007.

El trabajo de campo que se propuso para esta investigación y los enfoques utilizados, difieren en razón de que se pretenden otro tipo de resultados, por lo cual se toma a esta investigación como mero antecedente y no como guía conceptual o metodológica.

El Dr. Cupul Magaña¹⁰⁴, *Cruces a la vera del camino*, realizó un repaso sobre las cruces, desde los persas, los romanos, pasando por los otomanos, mencionando que en esos tiempos los cenotafios eran utilizados en forma de espectáculo para hacer;

¹⁰¹ José Enrique, Finol y David Enrique, Finol, Op. Cit., p. 49.

¹⁰² Diego Enrique, Osorno, Op. Cit.

¹⁰³ José Enrique, Finol y David Enrique, Finol, Op. Cit., p. 49.

¹⁰⁴ Fabio Germán Cupul Magaña, es Doctor en Ciencias en Biosistemática, Ecología y Manejo de Recursos Naturales y Agrícolas de la Universidad de Guadalajara, es Investigador Nacional Nivel I del Sistema Nacional de Investigadores, México.

... valida su supremacía militar al exhibir los cuerpos empalados o crucificados (en un poste o en la variante con travesaño) de los derrotados a las afueras de los pueblos o a las orillas de los caminos.¹⁰⁵

Lo que después significaría lo contrario, es decir que en períodos posteriores los afligidos desarrollarían vínculos afectivos hacia esos espacios, para recordar, honrar y proteger, también menciona que se trata de una práctica que se realiza en distintos países con influencia cristiana, pero que no es totalmente exclusiva de esta religión, el autor menciona que ese tipo de representaciones se pueden observar en países asiáticos y hasta en África, pero no se detiene en exponer detalles sobre esos países, solo lo menciona en el sentido de que las cruces no son exclusivas de la religión católica, después solamente le dedica un pequeño análisis al hablar de cómo los observa actualmente en México, de esta parte se rescata lo siguiente;

Hoy en día las cruces en el camino son más bien un símbolo de consuelo, esperanza, resignación y hasta de alegre recuerdo. En algunas regiones de México, se sabe que la gente conmemora el aniversario de la muerte del ser querido al reunirse en torno al sitio del deceso marcado por la cruz...¹⁰⁶

Lo cual nos puede parecer interesante, puesto que en Culiacán se cumple con esta característica. También menciona que existen este tipo de representaciones en la provincia de Formosa, Argentina, en donde los pobladores realizan peregrinaciones desde el campo a las cruces localizadas en los caminos, para que éstas aboguen por ellas con una divinidad y lleguen las lluvias. Lo que se puede rescatar de este artículo, aunque no sea muy extenso, es que aporta, bibliografía y detalles sobre las representaciones en distintos países o períodos.

¹⁰⁵ Fabio Germán, Cupul Magaña, «Cruces a la vera del camino» *Elementos: Ciencia y cultura Redalyc Vers. 17.* (febrero-abril de 2010): 48, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio>

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 48.

Otro trabajo, que vale la pena mencionar es el de la investigadora Portal¹⁰⁷, *Las creencias en el asfalto*, en donde la autora se interesa por explorar las formas en que los habitantes de la Ciudad de México adaptan los espacios públicos a partir de la instalación de altares en la vía pública para la veneración de vírgenes, santos y cruces para los muertos, en su investigación afirma que;

... estas creencias constituyen una forma particular en la que el habitante de la urbe se reapropia y resignifica su entorno, en la medida en que le da un carácter de sagrado a un lugar público y deja una huella en el territorio urbano. Y es a partir de esta iconografía que ancla la memoria al lugar.”¹⁰⁸

Además menciona que dichos sitios están cargados de elementos de religiosidad popular y que cumplen con una función cotidiana que posee propiedades protectoras y memoriales, en general su trabajo lo divide en dos partes, en la primera menciona las rutas que se han seguido en la construcción del concepto de espacio público, reflexiona sobre dos tendencias, la de pensar el espacio público a partir de su degradación y la de pensarlo a partir de su revalorización en función de las prácticas que se desarrollan en los nichos.

La autora parte no sólo de los elementos de religiosidad popular que se conforman en el paisaje urbano, sino también en la función cotidiana que tienen, como lo es la protección, a la construcción de la memoria y al manejo de los espacios liminales.

También desarrolla los conceptos de espacio público, sacralización espacial, altares urbanos. Rescatando lo que la investigadora afirma sobre la apropiación del espacio, menciona que;

Son elementos que buscan poblar con rostros y nombres propios el espacio del anonimato urbano, generando lugares de sentido y memoria para los pobladores locales. De esta manera el espacio público se constituye en una suerte de escenario en donde lo más personal de los sujetos se hace

¹⁰⁷ María Ana Portal, es Doctora en Antropología. Profesora investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, México.

¹⁰⁸ María Ana, Portal, «Las creencias en el asfalto», *Cuadernos de Antropología Social, Redalyc*, (2009): 60, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=180913916004>.

visible.¹⁰⁹

Sus tendencias son más inclinadas hacia lo que constituye el escenario en donde lo más particular y subjetivo de las personas se hace visible, desde su perspectiva, la serie de creencias que desarrollan los habitantes, son reapropiaciones y resignificaciones del entorno, que a la larga se le otorga un carácter de sagrado a los espacios públicos, dejando huella en la ciudad.

Para la segunda parte desarrolla una descripción etnográfica, a partir de una tipología de los espacios públicos que consideró sacralizados, para explicar las creencias que en ellos se articulan y el significado que tienen para los habitantes. Dicha investigación, es relevante para la tesis, ya que aporta datos significativos en materia de metodología y de investigación, dado que las temáticas que se abordan son similares a lo que se propuso para analizar el fenómeno de los cenotafios en la ciudad de Culiacán.

Cabe mencionar que dentro de las diversas miradas hacia la religiosidad o sobre los significados de la muerte, también se encuentran las investigaciones hechas en la Universidad Autónoma de Sinaloa como la de Lara Caldera¹¹⁰, quien en su tesis *Conductas y representaciones hacia la muerte en la élite sinaloense del siglo XIX*, expone y plantea cuestiones sobre el análisis de las disposiciones testamentarias de la élite, en la forma que planean dejar vida las personas de dicho estrato social.¹¹¹

En lo particular puede servir para analizar, lo que sucedía en Culiacán durante el siglo XIX en torno a la concepción de la muerte, dicha tesis representa un gran esfuerzo de investigación, pero no aporta mayores elementos a esta investigación. En general los análisis sobre las animitas han sido tratados desde distintas perspectivas como por ejemplo la antropología y la semiótica, las

¹⁰⁹ María Ana, Portal, Op. Cit., p. 59.

¹¹⁰ Venecia Citlalli Lara Caldera, Alumna egresada de la Maestría en historia, adscrita a la Facultad de Historia de la Universidad Autónoma de Sinaloa.

¹¹¹ Venecia Citlalli, Lara Caldera, «Conductas y representaciones hacia la muerte en la élite sinaloense del siglo XIX». Tesis maestría en Historia, UAS, 2009, p. 9.

investigaciones desde esta última disciplina han sido específicamente sobre las cruces que han sido puestas tanto en los caminos, así como también en el ámbito de la ciudad, como lo ha analizado Portal o los hermanos Finol, quienes establecen de manera concreta la situación de los monumentos funerarios.

3.3.1 Paisajes argentinos.

Para darnos una idea de lo que acontece en América Latina respecto al tema de los cenotafios, se realizó una reseña general sobre las cuestiones animísticas en dos países Argentina y Chile, los cuales fueron visitados para fortalecer la investigación, conocer qué tipo de estudios se han realizado respecto a los ritos mortuorios o sobre el uso de los cenotafios.

Se lograron localizar distintas investigaciones interesantes, que se mencionarán durante el desarrollo del tema, también se realizaron recorridos para conocer los lugares donde las personas han colocado lo que en estos países denominan como animitas, concepto que como ya se ha explicado es sinónimo de cenotafio por el contenido simbólico que se le adjudica a dichas representaciones.

Por orden de observación haremos referencia primero a Mar del Plata, ciudad localizada en la costa atlántica del mar argentino, que mantiene su importancia por ser puerto, centro turístico y educativo, en dicha ciudad se concentra un núcleo específico de investigadores pertenecientes a la Universidad Nacional de Mar del Plata, que se especializan en temas sobre religión, una de las investigaciones localizadas fue la de Andrea Jáuregui; *Imágenes e ideas de la muerte en Buenos Aires*, quien realiza un análisis sobre la muerte, basándose en dos enfoques metodológicos complementarios: la iconografía y la historia de las mentalidades, su tema lo delimita sobre dos áreas; los catálogos de las Salones Nacionales que van de 1911 a 1945 y el cementerio de la Recoleta. En cuanto a los resultados la autora nos comenta; que se lograron captar los cambios formales y de sensibilidad sobre el imaginario porteño de la muerte.

También se localizó la tesina de Grado; *Prácticas de religiosidad local en el Obispado de Córdoba, entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX*, realizada por la alumna María Laura Mazzoni, dirigida por la Dra. Valentina Ayrolo, en la cual proyectan un análisis a cerca de las prácticas de religión del Obispado de Córdoba entre la Colonia y el período independiente, para delimitar y entender las características de la identidad. En dicha investigación logran; un balance para entender cómo vivían las manifestaciones de fe los habitantes del espacio central para el eje colonial Potosí-Buenos Aires, a partir del análisis de la apropiación de figuras universales del catolicismo por parte de los fieles, y cómo fueron transformadas en parte de la religiosidad local, para así comprender como se da la reapropiación del ritual católico, lo cual les permitió a los habitantes una identificación e interiorización aún mayor de la creencia católica.

Expresan también que durante las festividades comunitarias se podían observar a los fieles, los cuales se reunían para adorar, celebrar y honrar a sus propios santos y santas. Afirmando a partir de lo anterior que las celebraciones



Ilustración 2: Antonio Mamerto Gil Núñez.

civiles y religiosas permanecieron iguales en algún sentido, pero en otros sufrieron algunos cambios, observando que las continuidades residen en que las fiestas religiosas y civiles no estaban bien delimitadas y separadas unas de otras. Con todo lo anterior la autora confirma que la religión formaba una parte constitutiva del imaginario colectivo de la sociedad, considerando también que las materializaciones en las prácticas de religiosidad aportaron elementos al conocimiento de la identidad colectiva.

Siguiendo el tema de las identidades colectivas, explorando las representaciones sobre el tema de las animitas, localizamos varios cultos hacia este tipo de formas, uno de ellos es el de Gauchito Gil, figura religiosa, la cual es objeto de devoción popular en Argentina, se trata de un personaje, el gaucho Antonio Mamerto Gil Núñez (ver ilustración 3), de él no se tiene una referencia histórica segura o específica, se cuenta que nació en Pay Ubre o Paiubré, pueblo cercano a la ciudad de Mercedes en 1840.

Entre el imaginario colectivo de los fieles se cuentan varias leyendas sobre la vida de éste personaje, una de ellas refiere que fue un gaucho trabajador rural, quien tuvo un romance con una viuda adinerada, ganándose por esa razón varios enemigos entre ellos los hermanos de la viuda y el jefe de la policía local porque también la pretendía, hecho que provocó que Gil dejara el pueblo y se enlistara en el ejército para pelear en la Guerra de la Triple Alianza conformada por los países de Brasil, Uruguay y Argentina en contra de Paraguay, suceso que se dio a finales 1864 y finalizó en 1870.¹¹²

Al finalizar la guerra se incorporó al Partido Autonomista, el cual se encontraba en lucha por la guerra civil correntina, oponiéndose al Partido Liberal, poco tiempo después desertó, otra versión cuenta, que fue un ladrón que ayudaba a los pobres. En lo que sí coinciden las leyendas es que; fue capturado el 8 de enero de 1878,¹¹³ colgado de un pie en un árbol, unos difieren un poco porque cuentan que fue fusilado otros que fue degollado en el árbol, el punto es que mientras permanecía colgado imploró por su inocencia al verdugo, sentenciándole que llegando a su casa encontraría a su hijo enfermo y que tendría que rezarle a él para que se salvara el niño. En efecto, las cosas sucedieron como lo predijo el gaucho, el verdugo comenzó a rezarle a Gil, salvándose su hijo, en forma de agradecimiento y arrepentimiento, esta persona dio cristiana sepultura al pie del árbol donde lo había dejado colgado, convirtiéndose en el primer devoto, que con el tiempo las personas se enteraron del milagro erigiendo su santuario en el mismo lugar, cerca

¹¹² Oreste Plath, «L' Animita, hagiografía folclórica». Chile: FCE, 2010.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 305.

de la ciudad de Mercedes, que al paso de los años se difundió en toda Argentina, venerado sobre carreteras y caminos urbanos principalmente.



Ilustración 3: Animitas dedicadas al gauchito Gil.

La característica particular de las animitas dedicadas al gauchito Gil, son las banderas, cintas rojas y pintura roja, tradición que explica Plath, proviene porque era el color característico del Partido Autonomista en la provincia de Corrientes al que perteneció el gauchito.¹¹⁴ Es importante mencionar que este santo popular, no es reconocido por la Iglesia Católica, aun así se le rezan rosarios y se le dedican misas en su nombre.

Deolinda Antonia Correa o María Antonia Deolinda, conocida popularmente como La difunta Correa, es otro personaje popular en la Argentina religiosa, cuenta la leyenda que se trata de una mujer que encontraron muerta en pleno sol en la pampa, con un hijo de meses vivo, el cual estaba pegado a su pecho lactando. Encontrada por unos arrieros, lograron identificar al niño por una medalla que decía Correa. Se cuenta que los arrieros que la encontraron tallaron sobre un tronco su

¹¹⁴ Oreste Plath, Op. Cit., p. 297.

apellido y con unas ramas formaron una cruz para proteger la tumba de la mujer. Otra leyenda cuenta que en 1835 un criollo de apellido Bustos fue reclutado por la fuerza para luchar en La Rioja, Su mujer Deolinda cae en la desesperación por dicho evento, lleva a su hijo con ella para seguir las huellas de la montonera, después de mucho andar, sedienta y agotada, cae, unos arrieros que transitaban por la zona alcanzaron a ver animales de carroña que volaban, se acercaron y encontraron a la madre muerta y al bebé aún con vida amamantándose de su pecho.

Más información sobre su leyenda no se tiene, lo que se preserva hasta nuestros días de ese relato es su imagen, la cual ha sido reproducida ininidad de veces. Lo que si se mantiene es una gran cantidad de milagros, uno de ellos es sobre la fundación de su capilla;

Un arriero que tenía perdido su ganado, disperso una noche de tormenta, se encontró con la cruz y con la misma Difunta Correa. Primero le dijo una oración atropelladamente y luego: “anima vendita, por tu muerte, quizás más cruel que mi vida, estás muy cerca de Dios. Ayúdame, hazme el milagro de que aparezca el ganado... yo te prometo construir aquí mismo una capillita y venir a rezarte hasta el fin de mis días”. Al día siguiente, el arriero miró hacia el valle y vio reunidas todas sus vacas.¹¹⁵



Ilustración 4: Deolinda Antonia Correa.

¹¹⁵ Oreste Plath, Op. Cit., p. 309.

A ella año con año, acuden centenares de creyentes, llevando consigo botellas de agua como ofrenda para pedir milagros, lo interesante de este caso, es que su veneración se da a partir de la colocación de un nicho, que con el tiempo se ha convertido en un enorme santuario, las botellas de agua son el símbolo principal entre las diversas ofrendas que le rinden, otras son las capillitas de diversos materiales.



Ilustración 5: Diversidad ofrendas.

El uso de los cenotafios como memoriales en la ciudad de Mar del Plata, en comparación con la ciudad de Culiacán puede parecernos una costumbre no muy generalizada, pero cada ciudad tiene su particularidad. En la ciudad marplatense recientemente la ONG Asociación Pro Ayuda a las Víctimas de Accidentes de Tránsito ¹¹⁶, reclaman un trabajo serio en materia de prevención en apoyo a personas que han perdido algún familiar a causa de accidentes viales, se han organizado para pedir a la municipalidad que se generen leyes más estrictas para castigar a los conductores inconscientes, por su parte la organización ciudadana pretende también que se genere una mejor educación vial, para esto se han dado

¹¹⁶ APRAVAT, se trata de una institución de bien público que funciona en la ciudad de Mar del Plata desde 1986, al principio se conformó como un voluntariado, hasta que adquiere su nombre definitivo como Asociación Civil sin fines de lucro en el año 2003, para más información visite la página: <http://www.aprvat.org.ar/index.html>.

a la tarea de colocar en los lugares donde han sucedido personas han fallecido en accidentes viales, señalizaciones parecidas a las de tránsito representadas con un gran estrella sobre el piso, agregándoles el nombre de la persona, la fecha en que nació y en que murió, recordándoles a los transeúntes y conductores quien falleció.

A continuación, se presentan ejemplos de memoriales localizados en Mar del Plata, Argentina:



Foto 1: Esta señalización se encuentra entre las calles Avenida San Juan y B. Justo, debajo de un semáforo, las personas comentan que se trata de una calle muy transitada.

Foto 2: Este tipo de estrellas marcadas sobre el asfalto se pueden encontrar dispersas, por toda la ciudad marplatense, la característica en estas es que algunas se encuentran identificadas y otras no, pero lo que indican es que ahí falleció una persona.





Foto 3: cenotafio localizado en la salida norte del puerto de Mar del Plata.

Otro caso que se observó fue el de la Capital Argentina, Buenos Aires, en donde el uso de los cenotafios, es una práctica también muy común, para este ejemplo es importante mencionar que además de las representaciones que se localizaron en Mar del Plata también se lograron ubicar cenotafios de tipo tradicional, como los que se utilizan en México, pero éstos se encontraron en espacios de tipo más urbano.

Muestras existen varias, uno de ellos es el santuario por las víctimas de Cromañón¹¹⁷, este cenotafio, no es el único en la Capital, existen más espacios similares como recuerdo de víctimas. La tragedia de Once¹¹⁸, los fallecidos por accidentes de tránsito, las víctimas de diciembre de 2001, la masacre de Floresta, los desaparecidos por la última dictadura, entre otros sucesos, los cuales han dejado su huella y conviven en Buenos Aires, todos tienen un memorial que los recuerda, que se cruza con el paisaje y el paso de los transeúntes, que pretende atención y que mantienen una única misión: preservarse en la memoria colectiva para que un hecho así no vuelvan a ocurrir.

¹¹⁷ El 30 de diciembre del 2004 un grupo de aproximadamente 2.811 jóvenes, de variados orígenes e intereses, acudieron a ver el show en vivo de la banda conocida como Callejeros, en un lugar llamado República de Cromañón o también conocido como Cromañón. Lo que iba a ser una fiesta terminó con la trágica muerte de 194 jóvenes, más de 700 heridos. Para más información visitar <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/carabajal-nid1436490>

¹¹⁸ El 22 de febrero del 2012 se da la muerte de medio centenar de personas en un accidente ferroviario, el tren que dirigía a Sarmiento no pudo frenar en la estación Once de Buenos Aires e impactó violentamente contra el parachoques. https://elpais.com/internacional/2012/02/22/actualidad/1329921646_764629.html



Foto 4: cenotafio localizado en avenida 9 de julio y calle Sarmiento, fue puesto para recordar el asesinato de un joven durante las represiones sociales del 2001 en la ciudad de Buenos Aires.



Foto 5: Santuario a las víctimas de cromañón, localizado en la calle Bartolomé Mitre nº 3.300, en el barrio porteño de Balvanera.



Foto 6: Baldosa en la que recuerdan a los desaparecidos durante la dictadura. Foto del periódico La Nación.

3.3.2 Paisajes chilenos.

Las animitas, como se les conocen a los cenotafios en Chile, son representaciones pertenecientes a la religión popular, existen varias clases de este tipo de alegorías, su uso se expande desde la capital Santiago; Valparaíso, en la zona norte como; Arica, Iquique, Antofagasta, Calama entre otras, en la zona sur lugares como; Talca, Linares, Temuco, Valdivia, San Carlos Chillán, Puerto Montt y en un sin fin de pueblos, ciudades donde se localizan cenotafios dedicados a las ánimas quienes, como se piensa, “no han encontrado el camino al cielo”. Para este apartado solo se realiza la descripción de los casos que a nuestro criterio son los más sobresalientes e interesantes por las características que presentan.

Plath¹¹⁹ quien fue un destacado especialista en este tema realizó una descripción densa y particular en cada zona del país, sobre las creencias animísticas, de entre las que es importante destacar las siguientes, para así comprender la tipología que se da sobre cenotafios en dicho país:

- Las personas que mueren trágicamente tienen poderes para resolver “mandas”.
- Las almas de los sentenciados injustamente, son “milagrosas”.
- Las ánimas cobran el pago de una “manda” “cargando” a los vivos durante el sueño.
- La aparición de un ánima indica que necesita oraciones “para salir de pena y ver la cara de Dios”.
- Si a una persona se le aparece un ánima, esta debe decirle: “De parte de Dios te mando que me digas quién eres y lo que quieres”. “Las ánimas tiene que trabajar para llegar a Dios y por eso nos ayudan”. Ella respondería si Dios no se lo hubiese prohibido (Santiago, La Serena).
- Las ánimas que vengan de personas que en vida las ofendieron, presentándose de espaldas a su enemigo, “para que éste les vea las ‘penas’ y se espante”. Las “penas” son llamas que las ánimas llevan en sus espaldas. Se cree que quien las ve “queda espantado y muere antes de cumplirse un año”.
- “Quienes tienen la desgracia de ver las ‘penas’, caen al suelo arrojando

¹¹⁹ Oreste, Plath, Op. Cit.

sangre por boca y narices” (Chiloé).¹²⁰

Dentro de las costumbres hacia las animitas se cuentan con rezos, uno de ellos es la *Oración a las 13 Ánimas Benditas*, plegaria que se acostumbra usar en la Capilla de Teatinos o Capilla de Ánimas, localizada en Santiago, de la cual extraemos la siguiente frase:

¡Oh! Dios de bondad, Tú que eres mi defensor en la vida y en la muerte, pido que me libres de las dificultades que le aflijen. ¡Oh! mis trece Ánimas Benditas sabias y entendidas, alcanzadas a la gracia que os pido, (petición)...¹²¹

Es importante mencionar que este ejemplo de rezo forma parte de una gran lista de oraciones y plegarias de los practicantes católicos, no sólo de los católicos chilenos, de ésta se han localizado varias versiones en varios países, como es común no se sabe de autor o año en que fueron escritas las plegarias. Para nosotros interesante conocer la parafernalia que envuelve la costumbre de los cenotafios, porque eso nos indica que se trata de una práctica popular dedicada a las personas que sufren una muerte inesperada, algunas de las devociones hacia las ánimas surgen en contextos muy populares, como por ejemplo la *Oración del Caído*, la cual es dedicada a todos los camioneros que han perdido la vida en las carreteras de Chile, a quienes además de erigírseles cenotafios les dedican una página web como una forma de memorial virtual ¹²² .

Un estilo de cenotafio poco conocido en nuestro país son las *Animitas del Mar*, ubicadas en la comuna de Talcahuano, se trata de un pequeño cementerio, en donde no se ha enterrado a ningún cuerpo, el camposanto únicamente se compone de cruces dedicadas a los pescadores que han perdido la vida en el mar y cuyos cadáveres no fueron localizados.

¹²⁰ Ibídem, pp. 18-19.

¹²¹ Anónimo n.d.

¹²² Memorial virtual dedicado a las *Animitas del camino*, para más información remitirse a la página web: <http://www.camionchileno.cl/galeria-de-joyitas-3/galeria-de-fotos-camionchileno/memorial-camionchileno/>.

El cenotafio se erige después de intensas búsquedas de los cuerpos perdidos en el mar, los familiares del pescador realizan un ritual, la comunidad pesquera participa, comienza en la casa del difunto con un velatorio, ponen en un ataúd dentro del cual colocan algo de ropas que le hayan pertenecido, existen algunas ocasiones en las que el féretro es llevado a la iglesia para que se le oficie un responso, después salen camino al cementerio donde es sepultado, le rezan y ponen una cruz blanca con el nombre de la persona y la embarcación en la que viajaba.¹²³

El Ñatito Cabrera o Finao Ñatito, se trata de un ánima milagrosa. Se le venera en la localidad de Leyda en San Antonio, aproximadamente a noventa kilómetros de Santiago. Localizada en la orilla norte sobre la autopista del sol en lo que popularmente se le conoce como paso superior Sepultura¹²⁴, a simple vista se reconoce un sin número de animitas, podríamos imaginarnos que se trata de un accidente vial que sucedió hace muchos años, al acercarnos y recorrer el espacio, se pueden ver desde; cenotafios con nombres, hasta placas, casi en el centro del pequeño cerro existe una especie de altar principal, con agradecimientos colgados a su alrededor, se le pide por tener buena salud o favores de distinta índole.



Foto 7: Vista parcial del paso superior sepultura. Fotografía Dr. Raymundo Ernst.

¹²³ No se sabe desde cuando se lleva a cabo esta costumbre, Plath menciona que realizó una visita en 1980, señalando que este culto se realiza desde hace más de sesenta años, pero el investigador no precisa un dato exacto, se revisaron otras fuentes y no se localizó información alguna referente a este caso.

¹²⁴ Se le conoce así porque las personas recuerdan que hubo un accidente entre un tren y un automóvil, en el cual fallecieron muchas personas.

Están dedicados al alma de *Ñatito*, un joven con un retraso mental que vivió en 1911, en este lugar las animitas cumplen la función de exvotos, sobre el altar en uno de los muros tiende un cuadro en el cual se puede leer una leyenda narrando la vida del difunto:

Ayudando a los demás sin pedir ni recibir nada a cambio todos los del pueblo y los alrededores lo querían mucho. Todos lo querían por su nobleza y alegría, hasta que un día un capatas le tenía mucha envidia hasta que le dio muerte aplastándole la cabeza con una carreta destrozándole el cráneo y dejando su cuerpo en la orilla del camino los pueblanos al ver la carreta con hueyes solo se alertaron y lo salieron a buscar hasta que encontraron su cuerpo. Aunque intentaron ayudarlo los intentos fueron en vano y en el mismo lugar le hicieron su sepultura...¹²⁵

Se cuenta que los pobladores en ese período comenzaron a pedirle favores a la animita de *Ñatito* porque en vida fue noble, hoy en día algunas de sus avenencias es dar protección y tranquilidad a quienes le realizan rezos o se persignan al pasar por el sitio, muchos son los favores o milagros que ha realizado desde aquel día fallido en que pereció, ejemplos los hay de distintas formas, son muchos los cenotafios los cuales nos recapitulan que se trata de un espacio sagrado y honrado.



Foto 8: Vista panorámica. Fotografía Dr. Raymundo Ernst.

¹²⁵ Cita textual del escrito localizado en el altar. Prieto Alanís Familia. n.d.



Fotos 9-10: Detalle de ejemplos de animitas y exvotos, sobre la izquierda se puede leer: gracias Ñatito por el favor concedido, te ruego cuides mucho mi salud. José miguel Canelo. En la imagen derecha tenemos una vista parcial de uno de los muros que cubren el altar. Fotografía Dr. Raymundo Ernst.

Otro ejemplo no podemos dejar de mencionar es el de *Romualdo*, dada la veneración y milagrería que sucede alrededor de este personaje. Se trata de un cenotafio ubicado en Santiago, sobre la calle San Francisco de Borja casi esquina con avenida Bernardo O'Higgins, en uno de los muros de los de la estación central se localizan un cenotafio muy particular, el de Romualdo Ivani Z., quien falleció un 3 de agosto de 1933.



Foto 11: Muro de la estación central, Santiago de Chile.

Sobre su muerte existen varios relatos, la mayoría coincide que se trata sobre un personaje que convaleciente, había abandonado el hospital, caminaba solo hacia su casa, cuando unos maleantes le quitaron el poco dinero que traía y lo asesinaron en la Estación Central en uno de sus muros.

...la piedad comenzó a crecer entre los vecinos. Como siempre ocurre en estos casos, una vecina encendió velas en el mismo sitio donde cayó la víctima y pronto dijo que el alma del asesinado era extraordinariamente “milagrosa”.¹²⁶

Con el paso de los años se ha convertido en un punto de referencia entre los habitantes, asombra la cantidad de testimonios de fe sobre el muro, con una extensión de quince metros aproximadamente, se pueden observar desde pequeñas placas, nichos, zapatos, mochilas, peluches, entre otros. Los devotos le consideran la animita más milagrosa de Santiago, porque cuenta con una gran feligresía, su altar es uno de los más extensos.



Foto 12: Exvotos y milagrerías dedicadas a Romualdito.

¹²⁶ Oreste, Plath, Op. Cit., p. 41.



Foto 13: Exvotos y milagrerías sobre el muro dedicado a Romualdito.



Foto 14: Vista panorámica del muro sobre el cual le rezan y le piden a Romualdo.

Es importante mencionar que la costumbre de erigir animitas en Argentina y Chile se ha convertido en una práctica popular, su uso cumple varias funciones; la primera como *animitas milagrosas*, su uso es la de mantener y reproducir las tradiciones populares al venerar santos no oficiales, estos mantienen un capital religioso que día con día se va acrecentando, se trata de representaciones más populares sobre personajes que en vida fueron buenos o antes de morir realizaron un milagro.

La segunda, va en función de *memoriales*, lo cual consiste en recordar a las personas que fallecieron por diferentes circunstancias como; en el mar, en el campo, en la vía pública; en accidentes viales, asesinatos o en represiones sociales.

3.4 Funciones y simbolismo de los cenotafios.

Los cenotafios en América Latina cumplen diversas funciones en la memoria colectiva. Por un lado, representan un lugar de conmemoración y homenaje para los familiares y seres queridos del difunto. Además, se convierten en espacios públicos de reflexión, para evocación para la sociedad en su conjunto. Estos monumentos suelen estar acompañados de símbolos, que mantienen representaciones artísticas evocando la identidad y el legado de la persona recordada.

La necesidad de comprender las dinámicas culturales de una sociedad que ha experimentado un pasado reciente marcado por la muerte y la violencia. Abordar el fenómeno de la muerte desde una perspectiva histórico-cultural, alejándose de las cifras, categorías y actores relacionados con los hechos violentos, centrándose en el análisis de los componentes simbólicos que la población afectada construye para comprender y enfrentar su realidad.

En la ciudad de Culiacán se observan múltiples escenarios y comportamientos que reflejan la creación, recreación de referentes simbólicos asociados a la muerte. Uno de estos escenarios son los cenotafios, que constituyen el contexto natural de la simbología fúnebre y ocupan un lugar prominente en el imaginario colectivo. Durante el desarrollo de esta investigación, se realizaron recorridos de las calles más importantes del área urbana de la ciudad, donde se llevaron a cabo entrevistas a los deudos se analizó la iconografía presente en las cruces. Esta experiencia permitió registrar y analizar los diálogos en los que se expresaban las causas de muerte de sus seres queridos, así como los sentimientos, actitudes y comportamientos que habían surgido a raíz de dichos fallecimientos.

El trabajo de campo en las calles reveló la existencia de un "mapa simbólico" conformado por espacios heterotópicos caracterizado por el uso recurrente de elementos fúnebres que se alejan de las formas tradicionales, muy similar a lo que se observó en Chile y Argentina, donde se identifican elementos propios de rituales observados en ciertos grupos de la población. Esta reapropiación de espacios públicos donde dichas edificaciones encuentra sus raíces en las experiencias individuales. Es en este punto donde se introduce la premisa inicial: las nuevas tendencias relacionadas con lo fúnebre encuentran una correlación con la situación de violencia que históricamente ha atravesado la ciudad, especialmente en las colonias populares. Cabe destacar que la selección del grupo social estudiado en este texto no fue el resultado de una premisa inicial, sino de los resultados obtenidos del análisis de los rituales funerarios relacionados con la muerte violenta, como los espacios públicos, notas de periódicos de los periodos comprendidos entre 1980 al 2010, que permitieron el contacto con una población que mayoritariamente perteneciente a los barrios populares. Philippe Ariès en su obra más influyente, "El hombre ante la muerte" ¹²⁷, Ariès donde exploró cómo ha evolucionado la concepción y la experiencia de la muerte a lo largo de la historia europea, argumentaba que la forma en que una sociedad comprende y enfrenta la muerte refleja su estructura social y sus valores culturales. Según él, en la Edad Media, la muerte era una parte natural de la vida cotidiana y se integraba en la sociedad de manera más directa y visible que en épocas posteriores, donde a medida que la sociedad moderna se desarrolla, sostiene también que la muerte se fue alejando del ámbito público y se convirtió en un tema más tabú. Surgiendo nuevas formas de transformar la muerte, desarrollándose rituales y prácticas funerarias más privatizadas.

Ariès también argumentó que la percepción de la muerte cambió con la llegada de la industrialización y la urbanización, ya que la gente comenzó a experimentar la muerte en hospitales y lejos del entorno familiar. Esto llevó a una mayor profesionalización de los cuidados paliativos y una mayor separación entre

¹²⁷ (1977)

la vida y la muerte.

Es importante tener en cuenta que las ideas de Ariès han sido objeto de debate y críticas por parte de otros historiadores. Algunos argumentan que su visión de un antes y un después marcado por una "invisibilidad" de la muerte puede simplificar la complejidad de las actitudes o prácticas en diferentes períodos históricos con contextos culturales desiguales. En resumen, el concepto de muerte se centra en cómo la percepción, las experiencias sobre la muerte han cambiado a lo largo del tiempo, y cómo estas transformaciones reflejan la evolución de la sociedad y la cultura occidental.

En muchas culturas indígenas de América, existe la creencia en una vida después de la muerte, donde se le ha asignado una importancia inveterada de enterrar adecuadamente a los fallecidos. Estas prácticas funerarias varían ampliamente según la región y la cultura específica.

En algunas tradiciones, se cree que el cuerpo físico es solo una parte temporal del ser humano, que el alma o espíritu continúa existiendo después de la muerte. Las tumbas se consideran lugares de descanso final para el cuerpo, pero no necesariamente para el alma. En cambio, se cree que el alma puede emprender un viaje hacia otro mundo o reino espiritual.

En otras culturas, las tumbas pueden tener una conexión más directa con el alma. Por ejemplo, entre los antiguos mayas, se creía que las tumbas eran portales a otros niveles de existencia. Estas tumbas a menudo se construían con elaboradas cámaras subterráneas donde se enterraban a los gobernantes y a otros individuos importantes junto con objetos valiosos que les ayudarían en su viaje al más allá.

Cabe destacar que estas creencias, así como también las prácticas que varían significativamente en las diferentes culturas de América. Además, hay que tener en cuenta que la América precolombina existió un amplio y diverso continente con una gran cantidad de tradiciones, por lo que es importante tener en cuenta la especificidad de cada región y grupo cultural en particular al hablar de las creencias y prácticas funerarias.

CAPÍTULO IV

LOS LUGARES DE MEMORIA Y LA CATEGORIZACIÓN DE LOS ESPACIOS DE LUTO

Al pasar frente a un cenotafio, las personas se descubren. La categorización de los espacios de luto a lo largo de la historia ha sido abordada por varios autores desde una perspectiva histórica y sociocultural. El entorno en el que se erige un cenotafio juega un papel fundamental en la forma en que se percibe de cómo vive el proceso de duelo, la composición de la memoria colectiva asociada a la persona recordada, en este sentido trabajos de historiadores así como también de antropólogos nos pueden proporcionar una perspectiva rica al igual que variada sobre la relación entre el espacio físico de los cenotafios, los lugares de duelo y la memoria colectiva. Espacios como los lugares y los monumentos conmemorativos dedicados a los difuntos influyen en la forma en que se percibe o se vive el proceso de duelo, así como en la construcción de la identidad y la preservación de la memoria histórica.

4.1 La memoria y sus lugares

El entorno en el que se erigen los cenotafios tiene un impacto significativo en la forma en que se percibe y se interactúa con estos monumentos conmemorativos. El entorno puede variar desde espacios públicos, como plazas, parques, hasta lugares más privados, como cementerios o jardines conmemorativos. Cada entorno proporciona un contexto único que influye en la experiencia del visitante y en la conexión emocional con el difunto.

Como Pierre Nora lo desarrolla en su disertación sobre *Los lugares de la memoria*¹²⁸, la memoria opera de manera independiente de la historia, pero utiliza los eventos pasados como base para su formación. Anteriormente, se consideraba

¹²⁸ Pierre Nora, *Los lugares de la memoria*, Uruguay, Ediciones Trilce, 2008.

qué la aceleración histórica consistía en la acumulación de sucesos en un período de tiempo determinado, pero ahora se entiende como una creciente separación entre la historia y la memoria. Para el autor, la aceleración histórica en la sociedad contemporánea ha llevado a un distanciamiento entre la historia y la memoria, esto porque a medida que el tiempo avanza rápidamente, los cambios sociales provocan una brecha cada vez mayor entre los eventos pasados, la forma en que se recuerdan así como también la forma en que se transmite a memoria colectiva.

Para entender más sobre concepto de aceleración histórica, Nora se plantea la pérdida de la memoria y la búsqueda de un pasado que parece desvanecerse rápidamente. La vivencia arraigada en la tradición y la costumbre se ve afectada por este cambio, es decir que el sentimiento histórico se ve amenazado. Se habla tanto de memoria porque se percibe una falta de ella en la sociedad contemporánea, esto implica un cambio en las formas de cómo se concibe, se percibe y se relaciona con el pasado, con una mayor discontinuidad, la pérdida de la memoria así como la búsqueda de preservarla para comprender el pasado en contextos de rápida transformación son aspectos clave para analizar el fenómeno de los cenotafios y los espacios donde se erigen. Para entender esto Pierre Nora menciona lo siguiente:

La curiosidad por los lugares en los que se cristaliza y se refugia la memoria está ligada a este momento particular de nuestra historia. Momento bisagra en el cual la conciencia de la ruptura con el pasado se confunde con el sentimiento de una memoria desgarrada, pero en el que el desgarramiento despierta suficiente memoria para que pueda plantearse el problema de su encarnación. El sentimiento de continuidad se vuelve residual respecto a lugares. Hay lugares de memoria porque ya no hay ámbitos de memoria¹²⁹.

La afirmación que existen lugares de memoria se basa en la idea de que ya no hay ámbitos generales en los cuales la memoria pueda perdurar de forma orgánica. En lugar de eso, la memoria se concentra y se conserva en lugares específicos que van adquiriendo un significado especial y se convierten en símbolos o representaciones del pasado, donde el sentimiento se vuelve residual en relación

¹²⁹ Ibid. pp. 19.

con los lugares, lo cual implica que la conexión con la memoria se establece principalmente a través de los sitios físicos que representan el pasado.

Es decir que en un momento de ruptura con el pasado y una memoria fragmentada, los lugares van adquiriendo una importancia particular como los sitios donde se erige un cenotafio, donde la memoria se cristaliza y encuentra refugio. Entonces podemos plantear que los cenotafios surgen porque los espacios generales para la memoria se han vuelto escasos o inexistentes en esta época histórica.

Los lugares de memoria representan la forma más extrema, en la cual perdura la conciencia conmemorativa en una historia que la requiere, pero al mismo tiempo la desconoce, en este sentido Nora hace referencia a que la desritualización del mundo es aquello que:

... segrega, erige, establece, construye, decreta, mantiene mediante el artificio o la voluntad una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo, lo joven frente a lo viejo, el futuro frente al pasado¹³⁰.

Bajo esta idea podemos entender que los lugares de memoria surgen debido a la necesidad de crear rituales en una sociedad desacralizada, las personas crean en ellos signos de reconocimiento o de pertenencia al margen de los espacios privilegiados, donde se pueda afianzar la memoria viva, conmemorar aniversarios o nombrar a sus muertos, es en este sentido que los espacios públicos donde se erigen los cenotafios se consideran como focos que privilegian la verdad de los lugares de memoria, ya que estas acciones no son intrínsecas o naturales, ya que si lo fuesen no habría la necesidad de crearlos. Como corolario breve, podemos afirmar que los cenotafios representan la defensa de una memoria resguardada en lugares públicos y protegidos por parte de las minorías, lo que destaca aún más la realidad en la que se encuentran los lugares de memoria.

¹³⁰ Ibid. pp. 24.

4.2 Espacios públicos y su función en el duelo colectivo

Los lugares como un palimpsesto¹³¹, se nos presentan como una serie de capas superpuestas de información que poco a poco van quedando unas sobre otras borrando lo que queda debajo, pero se encuentran presentes de alguna u otra manera, lo que nos dice que solo se puede comprender y analizar lo disponible en el momento, las personas utilizan y se apropian de los espacios públicos, incluidos los lugares de duelo, donde las reflexiones sobre los lugares están condicionados por las decisiones epistemológicas que el historiador toma, así como por sus criterios y objetivos. La diferencia que define a cada lugar vira sobre cómo se ha transformado la ciudad, es decir no solo la yuxtaposición de elementos, sino que también los estratos están interconectados de manera ubicua¹³² quedando solo fragmentos.

Al segmentar los espacios urbanos se crean necesidades las cuales van justificando la construcción de nuevas estructuras que van satisfaciendo el sentido común que las elabora, bajo una lógica de producción continúa generando espacios discursivos, basados en puntos de concentración. La práctica de la renovación urbana que borra lo que existe va creando composiciones basadas en necesidades.

Entre los espacios segmentados existen lugares que son opacos, conservan estratos ocultos dentro de las costumbres, ritos y prácticas espaciales, como lo son los cenotafios, articulados por un lenguaje lejano del cual solo quedan fragmentos en la memoria. Una ubicuidad en la densidad¹³³, que se articula en las operaciones que se reconstruyen en los lugares como si fuera un *collage*¹³⁴, capas heterogéneas que remiten a distintas formas de organización territorial, distribución socioeconómica y simbolización identitaria, otorgándoles un carácter auténtico de la realidad, entrelazando las capas bajo una compleja red de significados y estructuras que no son visibles a simple vista, su éxito depende en gran medida del

¹³¹ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, pp. 221.

¹³² *Ibid.* pp. 221.

¹³³ *Ibid.* pp. 221.

¹³⁴ *Ibid.* pp. 221.

poder y la capacidad de los habitantes para transformar y reinterpretar los lugares.

Los cenotafios ubicados en espacios públicos cumplen una función importante en el duelo colectivo y la memoria social. Estos monumentos se convierten en lugares de encuentro para la comunidad, donde las personas pueden reunirse para honrar y recordar a aquellos que han partido. Estos espacios públicos promueven la solidaridad y la identificación colectiva, ya que permiten a las personas compartir su dolor y su recuerdo en un entorno común.

4.3 Cementerios vs Jardines conmemorativos, la naturaleza como elemento sanador y su carácter sagrado

Los cementerios son lugares especialmente dedicados a la memoria y el luto. Estos lugares sagrados albergan tanto tumbas individuales como cenotafios, y su diseño y organización reflejan la importancia cultural y religiosa que se le atribuye a la muerte. Los cementerios proporcionan un ambiente tranquilo y sereno, propicio para la reflexión y la conexión espiritual con los seres queridos fallecidos, pero qué relación mantienen con los espacios donde se imponen los cenotafios, posiblemente la correlación la podremos encontrar en el concepto de lo conmemorativo, que en *Memorial Mania: Public Feeling in America*¹³⁵ de Erika Doss se explora, donde la autora analiza fenómeno de la proliferación de memoriales en los Estados Unidos y por qué los estadounidenses contemporáneos crean tantos y tan variados monumentos conmemorativos. Doss argumenta que esta tendencia puede ser explicada por lo que ella llama *manía memorial*¹³⁶, una obsesión con la memoria y la historia que impulsa la necesidad urgente de reclamar estos temas de manera visible y pública.

Lo que distingue la creación de memoriales modernos de los impulsos pasados hacia la conmemoración es el lugar elevado de las emociones en la

¹³⁵ Erika Doss, *Public Feeling, Public Healing: Contemporary Memorials and the Mediation of Grief. Cultures of Privacy: Paradigms, Transformations, Contestations*. Ed. Reinhard Isensee and Karen Körber. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015, pp. 35-55.

¹³⁶ *Ibid.* pp. 35.

sociedad estadounidense contemporánea. Los memoriales se convierten en *archivos de afecto público... repositorios de sentimiento y emoción*¹³⁷, que mantienen una íntima relación en torno a diferentes temas afectivos, como el duelo, el miedo, la gratitud, la vergüenza y la ira que se reflejan en los memoriales.

En el caso de Culiacán podríamos compararlo con deseo e impulso de crear memoriales motivado por las luchas continuas por la identidad y la representación, una constante presente en naciones que encuentran envueltas en conflictos violentos. En este sentido se pueden observar ciertos cambios en contraposición a los memoriales del pasado, que encarnaban narrativas unificadas de una historia nacional celebratoria, hacia un paisaje conmemorativo más fragmentado que conmemora memorias individuales, agravios personales, tragedias, traumas y agendas sociales y políticas de grupos de interés formados por *ciudadanos portadores de derechos*¹³⁸ y su relación con el giro hacia los sentimientos públicos en la sociedad.

Podemos destacar en nuestra investigación el creciente interés por vivir experiencias históricas y emocionales, donde los cenotafios pueden ser considerados como fuentes de conocimiento e identidad, ya que un cenotafio inicia como un *memorial temporal*¹³⁹, para posteriormente ser instalada una minicapilla o una cruz, que en particular, representan expectativas elevadas en cuanto a la capacidad de la cultura material y afectiva para abordar la crisis psicológica de pérdidas repentinas e inexplicables. Cabe resaltar que los memoriales temporales

¹³⁷ Ibid. pp. 47.

¹³⁸ Ibid. pp. 38.

¹³⁹ Los memoriales temporales son formas de conmemoración que surgen de manera espontánea en lugares donde ha ocurrido una muerte trágica o traumática. Estos memoriales suelen estar compuestos por ofrendas temporales como flores, velas, globos, peluches y tarjetas, y son creados por la comunidad o por personas afectadas por el evento. A diferencia de los monumentos conmemorativos permanentes, los memoriales temporales son efímeros y se erigen rápidamente después de una calamidad o tragedia. Estos memoriales reflejan prácticas culturales y sociales cambiantes en relación con los sentimientos de dolor y duelo, y representan una mayor visibilidad y presencia pública del proceso de luto. Su objetivo es proporcionar un espacio donde las personas puedan expresar su dolor y rendir homenaje a los fallecidos, así como promover la sanación pública y la reflexión sobre la tragedia, ver en Ibid. pp. 44.

generan debates en torno a la materialidad excesiva y a las muestras enérgicas de duelo. Algunos los consideran exagerados y critican su estética sentimental, pero se puede argumentar que estos memoriales buscan transmitir sensaciones y emociones, más que simplemente ser vistos.

En lo colectivo la creación de memoriales está impulsada por la ansiedad ante la división y la reivindicación de derechos en una esfera pública cada vez más individualizada. El arte público se convierte en un campo de batalla sobre la autoridad cultural, social y económica, donde los procesos culturales y políticos que dan origen a los memoriales, en los cuales se acentúa la importancia de las emociones y los conflictos políticos y culturales en esta práctica.

Los jardines conmemorativos, a diferencia de los cementerios tradicionales, buscan integrar la naturaleza como elemento sanador en el proceso de duelo. Estos espacios están diseñados para brindar un entorno tranquilo y pacífico, donde los visitantes pueden encontrar consuelo y renovación espiritual. Los cenotafios ubicados en jardines conmemorativos se integran armoniosamente con la vegetación y los elementos naturales, creando un ambiente de serenidad y conexión con la vida y la muerte.

La relación de estos espacios con la memoria se puede analizar desde los lugares que tienen que ver con el duelo y su impacto en la construcción de la memoria colectiva. Centrándonos en diferentes aspectos de la memoria condensada en la cultura popular, han sido simbolizados en una multiplicidad de lugares, un ejemplo de dichos espacios los podemos encontrar en Chile, donde la memorialización del espacio público a partir de la construcción de lugares de memoria como una forma de abordar la reparación a las víctimas de la dictadura, son también una forma de asegurarse que no se vuelvan a repetir los hechos ocurridos durante la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1990). Que buscan redimir elementos que enlacen en una visión unitaria y homogénea de la nación, dejando de lado hechos y personajes que no se ajusten a esta concepción, en ellos destacan la importancia de una memoria plural y la participación de diferentes actores sociales para construir una cultura de los derechos humanos, como es el

*sitio de memoria Parque por la Paz Villa Grimaldi*¹⁴⁰, ubicado en la comuna de Peñalolén, Santiago de Chile, lugar de conmemoración que en su paisaje cuenta con un jardín de rosas, proyecto que consistió en un rosedal en el que honran la memoria de las mujeres que fueron torturadas y asesinadas en Villa Grimaldi.

En este punto es importante resaltar, que el papel que desempeñan los lugares en la memoria colectiva son un punto nodal para revitalización de la memoria reciente, los jardines como los cenotafios son testimonios visuales de la cultura popular que se sincretizan con una religiosidad, creando simbolismos con un significado importante para la sociedad contemporánea.

4.5 Los espacios de luto como un acto político

La categorización de los espacios de luto es fundamental para comprender la diversidad de formas en que las sociedades gestionan y representan el duelo. Los cenotafios se pueden encontrar en diferentes tipos de espacios, como monumentos conmemorativos, plazas de la memoria, mausoleos, entre otros. Estas categorías reflejan las distintas visiones culturales y simbólicas en torno a la muerte y el recuerdo de los difuntos.

Judith Butler, aunque es principalmente conocida como filósofa y teórica de género, también ha abordado la cuestión de los espacios de duelo y la memoria colectiva. En su obra *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*¹⁴¹, examina cómo los espacios de duelo pueden ser utilizados para resistir la violencia y reclamar la dignidad de las vidas perdidas. Para contextualizar su hipótesis parte de los hechos ocurridos el 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos, aborda la relación entre el duelo, la violencia y la fragilidad de la vida humana. En el libro, Butler examina cómo el duelo y la pérdida pueden afectar nuestras respuestas a la violencia y cómo la sociedad construye narrativas en torno a la muerte y la violencia.

¹⁴⁰ Inaugurado en marzo de 1997, se trata de un jardín construido sobre el excuartel Terranova, uno de los centros de secuestro, tortura y exterminio establecido durante la dictadura militar de Augusto Pinochet, se construyó como un símbolo de defensa y lucha por los derechos humanos.

¹⁴¹ Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, México, PAIDÓS, 2004.

También reflexiona sobre la importancia de reconocer nuestra interdependencia y vulnerabilidad compartida como seres humanos.

La relación entre el duelo, la violencia y lo frágil de la vida humana, pueden afectar nuestra respuesta a la violencia, es por esto que la sociedad crea narrativas entorno a la muerte y la violencia como un acto fundamental en la vida política, la capacidad de crear espacios de luto son formas de comprender y oponerse a la violencia. Así como Nora, Butler reflexiona que la pérdida y el duelo no siempre son reconocidos históricamente y por ende públicamente, ciertas vidas y muertes son desvalorizadas y desatendidas.

Los actos de duelo autorizados en los espacios públicos se establecen a partir de normas institucionalizadas, las cuales determinan qué espacios son destinados para atender las muertes y cuáles son excluidos del reconocimiento público. Una distribución diferencial de los lugares de duelo contribuye a la territorialización de la memoria, esto conduce a una melancolía generalizada sobre los muertos, que implica una negación y desrealización de la pérdida.

El dar reconocimiento a los espacios de duelo como una forma de resistencia es la base para la conformación de una memoria política, con la capacidad de elaborar espacios de duelo compartidos, lo cual permitiría un sentido más profundo sobre la vida y una oposición a la violencia. Además aportaría a la construcción de contornos culturales de lo humano y la valorización de la pérdida, para que se puedan elaborar las experiencias del duelo y forjar una comunidad política crítica sobre los sucesos en contextos violentos.

El espacio en el que se erigen los cenotafios desempeña un papel esencial en la forma en que se vive y se perpetúa la memoria de una vida. Ya sea en espacios públicos, cementerios o jardines conmemorativos, estos entornos proporcionan un lugar tangible y simbólico para honrar y recordar a aquellos que han partido, así como para compartir el duelo colectivo y la memoria social. La categorización de los espacios de luto refleja la diversidad de enfoques culturales y simbólicos en torno a la muerte y la memoria colectiva.

CAPÍTULO V

EL RÉGIMEN ETERNO, CULIACÁN Y LOS AVATARES SOCIALES.

Las colectividades de los pobladores de la ciudad de Culiacán se han construido sobre un entorno sociocultural que desde la segunda mitad del siglo XX se fue transformado, a lo largo de este siglo se fundaron una serie de imágenes sobre su entorno en relación con su vida cotidiana. Para este capítulo resulta entonces conveniente reconocer los aspectos económicos, políticos, sociales y religiosos, que influyeron en la redefinición de la población en un contexto específico.

5.1 Sinaloa y Culiacán. Transformaciones económicas.

Las transformaciones económicas han sido determinantes en la configuración de la sociedad culiacanense. Durante el siglo XX, Culiacán experimentó cambios significativos en su estructura económica, pasando de una economía agrícola basada en la producción de alimentos a convertirse en un centro comercial y de servicios. Estos cambios influyeron en la forma en que los habitantes se relacionaban con su entorno y en las dinámicas de vida cotidiana, generando nuevas oportunidades y desafíos para la población.

La economía sinaloense proviene principalmente de los productos agrícolas y pesqueros, empezando por el procesamiento de la caña dulce para la fabricación de azúcar y de subproductos como el alcohol y las melazas; el empaque de frutas y hortalizas de exportación es otra actividad muy extendida. Existen plantas procesadoras de frutas y verduras que producen pasta de tomate, jugos y verduras enlatadas. Los productos marinos se congelan o se deshidratan.

Las plantas industriales no empleaban tecnología avanzada, fue poco el grado de transformación que se operaba sobre la materia prima, en su mayor parte, se fabricaban productos de consumo inmediato. La industria sinaloense se

concentró en los municipios de Culiacán, Mazatlán, Ahome, Navolato y Guasave. La industria de la transformación durante los años setenta fue el sector menos desarrollado de la economía de Sinaloa.

La zona de Sinaloa más marginada del progreso, la que no recibió los beneficios de los cambios, fue la fracción serrana del estado, la región de los altos que comprende los municipios de Choix, El Fuerte, Sinaloa, Mocorito, Badiraguato, Cosalá y parte de Culiacán, de Elota y de San Ignacio, se localizaban la mitad de las tierras ejidales y la cuarta parte de la población total, la principal actividad económica era la agricultura de temporal con cultivos como el maíz y el sorgo.

Recordemos que a principios del siglo XX con el arribo de pobladores chinos, durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y con el financiamiento de Roosevelt, en 1942 el presidente Manuel Ávila Camacho apoya la introducción del cultivo de amapola, iniciando en la sierra sinaloense.

Posteriormente en la década de los años setenta el gobierno del presidente Luis Echeverría empezó a ocuparse de esta abandonada región de Sinaloa.¹⁴² Se intensificó el reparto agrario, aunque no se logró la organización del ejido colectivo, sino aquella forma en que cada ejidatario organiza su trabajo de manera individual. Se impulsó la formación de núcleos ejidales de población, con escuelas, clínicas, energía eléctrica y otros servicios. Se promovió también la industrialización de las labores agrícolas en donde el terreno lo permitía; se procedió a desmontar campos, a desempedrarlos, destroncarlos y nivelarlos para que se pudiera usar la maquinaria agrícola, de modo que el empleo del tractor se ha extendido entre estos campesinos. Lo anterior se llevó a cabo bajo el financiamiento desde varias instituciones del gobierno federal, las cuales, además de prestar ayuda a los campesinos, sirvieron también como instrumentos para el control político de las comunidades serranas.

¹⁴² José María, Figueroa Díaz, «Los Gobernadores de Sinaloa 1831-1996» (Culiacán: Imprenta Once Ríos Editores, 1996).

Como movimiento cíclico, los meses de otoño e invierno, los campesinos que habitaban en los altos emprendían migraciones a la planicie para contratarse como trabajadores de los horticultores, después emprendían el retorno a sus tierras para atender a la siembra y cosecha de temporal. Los migrantes se desplazan por la necesidad de lograr otro ingreso que les ayudara a aminorar las penurias de la vida campesina. Algunos de estos migrantes llevaban a la familia y todos sus miembros a trabajar con los horticultores; otros hombres se desplazan solos, lo que causó desintegración familiar en la sierra.

Las tierras altas donde en algún momento la minería se desarrolló se transformaron en los sitios donde se producían estupefacientes para exportar al mercado internacional de narcóticos. Fenómeno que no se originó en nuestro estado, sino que vino por influencia del mercado estadounidense, pues en este país se concentra el mayor número de consumidores de drogas que, en 1988, se calculaba en 30 millones de adictos, y en 100 000 millones de dólares anuales sus utilidades.

El desempleo, la reducción de salarios, el desequilibrio entre la industria y la agricultura, aunados a las devaluaciones y a la inflación, provocaron en el país una serie de fenómenos sociales, entre los que sobre sale el auge de los hechos ilícitos y el desarrollo de la delincuencia en todos sus órdenes.¹⁴³

Durante los años períodos setenta y ochenta el estado se caracterizó por ser un centro de desarrollo regional de suma importancia para el noroeste de México, por la gran variedad de productos agrícolas que distribuían al resto del país, peculiaridad que durante los años posteriores fue en detrimento por distintos motivos sociales, los cambios fueron desfavorables tanto en el ámbito nacional como en el internacional.

En el ámbito político de Sinaloa, fue evidente el dominio del Partido Revolucionario Institucional (PRI), con una larga lista de gobernadores afiliados al partido. Uno de ellos, Alfonso Genaro Calderón Velarde (1975-1980), se destacó

¹⁴³ Eleuterio, Ríos Espinoza y Juan José, Ríos Estavillo, «Sinaloa, sociedad y violencia» (Culiacán: Ediciones El caballito S.A., 1991), p. 110.

durante su mandato por su apoyo a las comunidades marginadas de Sinaloa;

Durante seis largos años, Calderón y sus “voluntarios” invitados, subieron y bajaron las cuestas y laderas de las montañas sinaloenses, a pie, en carro, en burro, en avión, en lo que fuera, para hacer presente “su gran amor por los pueblos olvidados y marginados de la mano de Dios y de los hombres”.¹⁴⁴

Durante su gobierno se construyó el palacio de gobierno y el edificio que contenía al Supremo Tribunal de Justicia, los cuales tuvieron un costo de más de mil millones de pesos, pero no solo eso fue lo que logró edificar su gobierno, también durante su periodo se creó Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional (DIFOCUR) para el apoyo y creación cultural sobre las bellas artes, siendo su hija Sandra Calderón la primera directora del centro cultural.

La promoción y apoyo a la cultura fueron la base de las acciones del gobierno en todo el estado, no obstante el mandato de Alfonso G. Calderón estuvo marcado por el narcotráfico, que durante el régimen del gobernador Alfredo Valdés Montoya (1969-1974) tuvo poca presencia, pero fue durante el período de Calderón, específicamente en 1977, tras la muerte del mayor Gustavo Sámano, acibillado a balazos entre las calles Paliza y Leyva Solano, lo que disparó una ola de violencia, el periodista de la Jornada, Arturo Cano explica;

Eran los tiempos de la *Operación Cóndor*, cuando Sinaloa conoció que había generales que eran unos caballeros, pero también mandos que no respetaban a ninguna autoridad civil...¹⁴⁵

Fidel Velázquez quien en ese tiempo era el dirigente de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) durante un mitin en Culiacán dijo: “Lo que le hagan a Calderón se lo hacen a la CTM”,¹⁴⁶ respaldo a Alfonso G. Calderón, palabras que no evitaron que la Operación Cóndor entrara al Estado.

¹⁴⁴ José María, Figueroa Díaz, Op. Cit., p. 234.

¹⁴⁵ Arturo, Cano, «REPORTAJE /Entre el Ejército y el crimen organizado», La Jornada, 24 de mayo de 2009, acceso 24 de febrero 2010, <https://www.jornada.com.mx/2009/05/24/politica/004r1pol>, p. 4.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁶ Eleuterio, Rios Espinoza y Juan José, Rios Estavillo, Op. Cit.

La represión que implementó la Operación Cóndor durante los años setenta provocó la caída de la producción de goma de opio, posteriormente la cocaína se implantó como el principal tráfico, este hecho trajo consigo el surgimiento de los cárteles del narcotráfico, dicha acción fue el primer programa de lucha antinarco que se establecía en el estado.

A la administración que dio inició un 1º de enero de 1981 y culminó el 31 de diciembre de 1986 bajo el mandato de Antonio Toledo Corro, le tocó gobernar en el período más difícil de la economía nacional. El peso tuvo que devaluarse bruscamente en 1982, una inflación provocó que las arcas del gobierno federal y de los gobiernos estatales quedaran vacías. La recuperación económica fue lenta y difícil,¹⁴⁷ a esto se le sumó una serie de fenómenos naturales: sequías, inundaciones, provocadas por devastadores ciclones que hicieron más penosa la situación económica de los habitantes.¹⁴⁸

La corrupción imperante en los altos círculos judiciales y policiacos federales, aletargaron la lucha contra el narcotráfico. Tal parecía que mientras más se combatía, la actividad aumentaba y se multiplicaba como las plantas trepadoras.¹⁴⁹

A pesar del esfuerzo de las autoridades, la historia del cultivo de drogas en la sierra de Sinaloa fue siguiendo las fluctuaciones del mercado internacional, lo que cambió las demandas de la marihuana a la heroína y posteriormente a algunos otros alcaloides. La marihuana es el producto que actualmente mantiene más demanda, se siembra en la sierra de Sinaloa. La lucha del gobierno mexicano contra el narcotráfico también ha seguido los dictados del gobierno estadounidense, de modo que es inequitativa porque es tolerante con los consumidores de las drogas y muy drástica con quienes la cultivan y la ofrecen. Este problema parece no tener fin, porque el mercado no se agota por las utilidades que reditúa a los principales traficantes y por la miseria que priva en la sierra de Sinaloa.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.110.

El cultivo generó una bonanza en la región. Campesinos e intermediarios encontraron redituable el negocio. Al terminar la guerra los gobiernos acuerdan finalizar los cultivos, recomendando a los agricultores volver a sembrar maíz y frijol, situación por demás absurda, sobre todo cuando llegaron compradores americanos dispuestos a financiar el cultivo de manera ilegal.

A partir de ese momento el estado de Sinaloa, principalmente el municipio de Culiacán, se convierte entonces en unos de los puntos más productivos y redituables del tráfico, surgen nuevos grupos de poder, a los que el gobierno regional y nacional combate con poca eficacia y con un alto grado de complicidad.

La crisis hizo que se abandonaran las políticas rehabilitadoras en los centros penitenciarios del país y el andamiaje de la justicia se hizo más lento y pesado. La falta de una política policiaca a nivel nacional y la falta de cultura y educación en las grandes capas de la población abonaron su cuota para que el problema delincencial se hiciera más grande y agudo.¹⁵⁰

Cinco sexenios pasaron, en los que Sinaloa experimentó disparidades económicas, por momentos, se convirtió en una entidad próspera y en constante desarrollo, en otros, existieron períodos en los que sobrevinieron cambios en los escenarios nacionales e internacionales que resultaron desfavorables. Se trata de políticas públicas implementadas por algunos gobiernos federales en los que no se dio aliento al desarrollo regional, ocasionando pérdidas al sector primario, el cual mantenía un liderazgo en la dinámica de ascenso económico,¹⁵¹ como consecuencia de lo anterior, en los últimos once años, el estado se fue convirtiendo en una de las entidades con la menor tasa de generación de fuentes de trabajo y más lento crecimiento.

Durante el período comprendido entre 1980 a 2010, Sinaloa y su capital, experimentaron un importante desarrollo socioeconómico, aunque también enfrentaron desafíos, problemáticas asociadas al crecimiento y la actividad del

¹⁵⁰ Eleuterio, Rios Espinoza y Juan José, Rios Estavillo, Op. Cit., p. 110

¹⁵¹ Gerardo, López Cervantes, «El contexto económico del desarrollo rural de Sinaloa, 1994-2005» en *Sinaloa en la Globalización*, ed. por Óscar Aguilar Soto y Carlos Javier Maya Ambía (México: Plaza y Valdés, 2007).

narcotráfico. En la década de 1980, se comenzaron a experimentar un auge en la producción de drogas, particularmente en la producción de marihuana y amapola. Este auge generó una importante actividad económica ilegal que tuvo impactos tanto positivos como negativos en la región. Por un lado, la economía local se vio impulsada por la inversión en el cultivo al igual que el tráfico de drogas, lo que generó empleo aumentando la demanda de bienes y servicios. Sin embargo, este crecimiento económico estaba respaldado por actividades ilegales lo cual tuvo consecuencias negativas en términos de seguridad, violencia y corrupción.

A medida que avanzaban los años, tanto el narcotráfico como el crimen organizado se consolidaron en la región, Culiacán se convirtió en uno de los principales centros de operaciones de los carteles de la droga, como el Cartel de Sinaloa. Esta situación generó una gran violencia, a la vez que hubo un aumento en la tasa de homicidios, lo que poco a poco afectó la seguridad, la calidad de vida de los habitantes de la ciudad. A pesar de los problemas asociados al narcotráfico, Sinaloa y Culiacán también experimentaron avances en otros sectores económicos. La agricultura desempeñó un papel importante en la economía regional, especialmente en la producción de productos como el maíz, el frijol, tomate y chile. La región también se destacó en la producción de camarones y otros productos pesqueros.

Además, Sinaloa se convirtió en un importante centro de producción de alimentos procesados, posicionándolo a nivel internacional como un exportador de productos agrícolas. Empresas dedicadas a la producción de alimentos enlatados, como frutas y vegetales, tuvieron un crecimiento significativo en la región. La industria manufacturera también se desarrolló, especialmente en la producción de textiles, prendas de vestir y productos metálicos.

En términos de infraestructura, se llevaron a cabo importantes proyectos de desarrollo, como la construcción de carreteras, así como la modernización de puertos y aeropuertos. Estos avances contribuyeron a mejorar la conectividad de la región de manera que se dio una mayor apertura al comercio tanto a nivel nacional como internacional.

Es importante destacar que el narcotráfico además de la violencia asociada a él siguió siendo un problema durante este período, atizando un impacto significativo en la vida de las personas y en la percepción de seguridad en la región. A pesar de estos desafíos, se lograron mantener un crecimiento económico y diversificar su base productiva más allá del narcotráfico la agricultura, aunque la influencia de estas actividades ilegales persistió en la economía y la sociedad de la región.

5.2 Influencia política entorno a la violencia y la sociedad.

El entorno sociocultural de Culiacán también ha sido moldeado por factores políticos. La ciudad ha sido testigo de la influencia de diferentes regímenes y sistemas políticos a lo largo del tiempo, lo que ha impactado en la vida de sus habitantes. Los procesos de urbanización, la distribución de recursos y las políticas públicas han tenido un papel relevante en la redefinición de la población y en la configuración de su identidad colectiva.

Culiacán goza de una cultura y una sociedad rodeada de un caos violento, una política paternalista y un crecimiento económico con pasos superficiales, que a su vez ha ido generando una atmósfera de relativa estabilidad política-económica, aunque sólo para algunas esferas políticas y culturales los cambios han sido favorables.

En la región persiste una sombra de atraso económico y de servicios públicos deficientes en las zonas periféricas. Es fiscalizada sobre todo por la creciente narcocultura, con énfasis en la zona limítrofe porque la mayoría de los vecinos vienen de los pueblos ubicados en la parte serrana colindante con Durango, tomando como punto intermedio la zona marginal sur de la ciudad como: las colonias el Barrio, San Juan, Guadalupe Victoria, Amistad, 7 gotas, entre otras, las cuales cuentan con muy pocos servicios públicos, otras como el Fraccionamiento San Valentín, Camino Real, Villas del Real y Villa Satélite, cuentan con servicios públicos completos, todos los asentamientos anteriores se han convertido en sitio

de encuentro y vivienda de distribuidores de sustancias ilegales, cholos y prostitutas.

Hay personajes emblemáticos para la narco cultura de Culiacán que a lo largo de los años han sufrido una metamorfosis en su forma de vida, muchos sinaloenses los toman como ejemplo de subsistencia, ya sean *puchadores* (distribuidores de drogas locales), *los chivos* (transportan droga a cortas distancias dentro del estado), o sólo personas que prestan nombres a grandes narcotraficantes a cambio de *echar andar el negocio* (lavar dinero).

Hasta hace relativamente poco no se le daba importancia plena a las diversas manifestaciones de la violencia, pero en la actualidad cada vez son más los trabajos de investigación que se realizan para conocer este problema en sus diversas áreas. En general la violencia es un fenómeno complejo que se ve reflejado tanto en el ámbito interpersonal, individual, como en lo social.

En este sentido, definirla en un concepto es un tema muy amplio el cual puede dirigirse en diferentes temáticas y por ende llega a ser multisemántico, ya que se deben señalar los distintos atributos que hacen énfasis según el campo específico desde el que se habla.

En particular el fenómeno de la violencia está imbricado con las causas nacionales e internacionales mismas que se ven reflejadas en la guerra que en el crimen organizado y la delincuencia común han desatado a lo largo de dos décadas. Qué cómo efectos de la modernidad, porque si somos francos una y otra vez queremos repetir la modernidad, va dejando a su paso *víctimas colaterales*, y produciendo un número significativo de cenotafios.

El tráfico de estupefacientes es un problema de la industrialización, el consumo de drogas se convierte en una forma de ver la vida y concebir el mundo, cómo una forma de expresión frente a la sociedad inmersa en problemas económicos. En la actualidad vivimos en un mundo de fantasías e imaginarios fomentados por la televisión, el cine y la realidad virtual. Por eso existe el imperativo de sentirse bien dentro de un contexto.

Los efectos de la droga en Estados Unidos durante los años ochenta, superó incluso el comercio de la marihuana, que tuvo su época de mayor esplendor en los setenta, es en esta época cuando se consolidan como empresas los cárteles sudamericanos de cocaína pues se aprovechan los beneficios que les aporta el dinero del narcotráfico como fuente de financiamiento y como fuente de poder territorial.

El consumo de drogas en los Estados Unidos se ubica en el horizonte de un imaginario colectivo que fascina y de un dispositivo cultural que seduce y atrapa, incorporando a nuevos fragmentos de la población. Los límites de la escena y de la verdad se han transformado. El paraíso soñado, el edén maravilloso del american dream ya no atrae, como antaño, el ancla de los barcos.¹⁵²

El estado de adicción colectiva que vive la sociedad norteamericana de los noventa no es un asomo, ni en sus formas más elementales, de ese escepticismo creador underground tan característico de los jóvenes voceros de la corriente contracultural, que se gestó a principios de los sesenta en las grandes ciudades de Europa y Estados Unidos, la adicción de los noventa es sólo la esencia de un escepticismo a ultranza.

El tráfico de sustancias ilegales como fuente de ingresos a lo largo de los años fue dividiendo la percepción regional de la gente, por un lado existía la percepción simple y por otro imperaba la percepción informal. La primera tenía o mantiene la pretensión de monopolizar una visión del mundo fundada en el derecho y las reglas aceptadas, la segunda era la aceptación y la reproducción como una serie de reglas no escritas, representadas por la narcocultura, se fundamentó una subcultura de la violencia, una especie de hibridación sobre una construcción simbólica de la realidad, la cual consagraba a los narcotraficantes como héroes de un cierto sector de la población, como los líderes y los jefes deseados por una parte la sociedad.

¹⁵² Juan de Dios, Cajas Castro, «Los orígenes sociales la incertidumbre, cultura, drogas y narcotráfico en Nueva York» (tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997), p. 234.

El comerciante de drogas existe porque la misma sociedad lo tolera, lo permite; sus instituciones lo engendran. La transformación química de la planta natural, inició una subcultura adictiva en la que los hombres no llegan a convertirse en toxicómanos al margen de las sociedades en que viven, el clima cultural y los deseos se entrecruzan para completar el cuadro del usuario. No es la droga la que mata, es el individuo el que transforma la droga en veneno. Es apenas natural que si el individuo se administra dosis por arriba de lo normal, se exponga a una muerte prematura.

La definición cultural de narcotraficante¹⁵³ es la de un personaje en su mayoría de origen campesino, aunque en ocasiones, perteneciente a la ciudad. Forma una identidad que tiene como común denominador ser violento, es una persona de pocos estudios pero sociable y fiestero; su forma de vestir en parte es moderna pero cae dentro de lo estafalario todas sus pertenencias son de marca, siempre en el lugar que habitan marca tendencia ya sea por su forma de vestir, de actuar, de vivir o de pensar, se caracteriza por ser una persona machista pero familiar, ya que por el dinero que obtiene puede llegar a tener más de una familia y mantener a todas, aun estando casado. Puede llegar a vivir de incógnito, en la práctica social y vida cotidiana desde la institución eclesiástica hasta las de gobierno y en la misma comunidad a la que pertenece, se sabe como secreto a voces quién es y cómo vive.

El narcotraficante es un personaje totalmente religioso, su fervor transcurre entre lo popular y lo católico institucional, uno de los fenómenos que han venido reactivando este tipo de personas son los cenotafios, pero ellos le dan un particular

¹⁵³ Para el ejército, el narcotráfico es algo más que crimen organizado: lo cataloga como una cultura con música, religión y literatura propias. Clasifica a los narcotraficantes menos pintorescos y más refinados en sus gustos. Más preparados para el manejo de sus organizaciones criminales e incluso con estudios de economía o sociología y posgrados. Entre ellos ubica a los “narcojuniors”, que son los hijos y sobrinos de la primera generación de narcotraficantes con carreras profesionales. Describe a los “narcojuniors” como más tecnificados en sus operaciones, por lo que manejan sus organizaciones como empresas privadas, allegándose a los mejores talentos en las áreas de finanzas, transporte, distribución, seguridad y tecnología, además de que son más exigentes en sus gustos y forma de vida. Jiménez, Benito. *Apud* Stephanie, Cortés Aguilar y Yolloxochitl, Mancillas López, Op. cit., p. 53.

significado, imponen tendencias en formas, en ornamentos que acompañan al cenotafio etc. como por ejemplo la construcción de cenotafios más llamativos, no importa el perfil que la persona haya tenido en vida, la forma de celebrar al difunto no difiere, llegan a utilizar iluminación, globos con notas como “te extrañamos”, “te queremos”, “nos haces falta” o “eras tan buen padre, hijo y esposo”, otra característica es que en la cruz o capilla no graban el nombre del difunto solo las iniciales, el apodo o solamente la fecha, dichas peculiaridades se han generalizado entre las costumbres o prácticas que se difunden entre los practicantes.

Los cenotafios son la representación de una mutación en las nuevas generaciones, que bajo una serie de productos culturales mantienen una relación estrecha con las pretensiones o las ideas que tiene un narcotraficante sobre el mundo, la religión y la violencia, glorifican un poder paralelo al poder político.

Las características que presentan los cenotafios en Culiacán en su mayoría parten de la influencia que la subcultura del narcotráfico tiene sobre los habitantes, además partiendo del registro de animitas que se realizó de la zona urbana de la capital, el 60% de ellas pertenecen a una periodicidad del año 2000 en adelante, las muertes en algunos casos comprobados están ligadas con la violencia o el narcotráfico.

A continuación, presentamos una tabla de porcentajes en donde se puede determinar por períodos de diez años el aumento en la construcción de cenotafios.

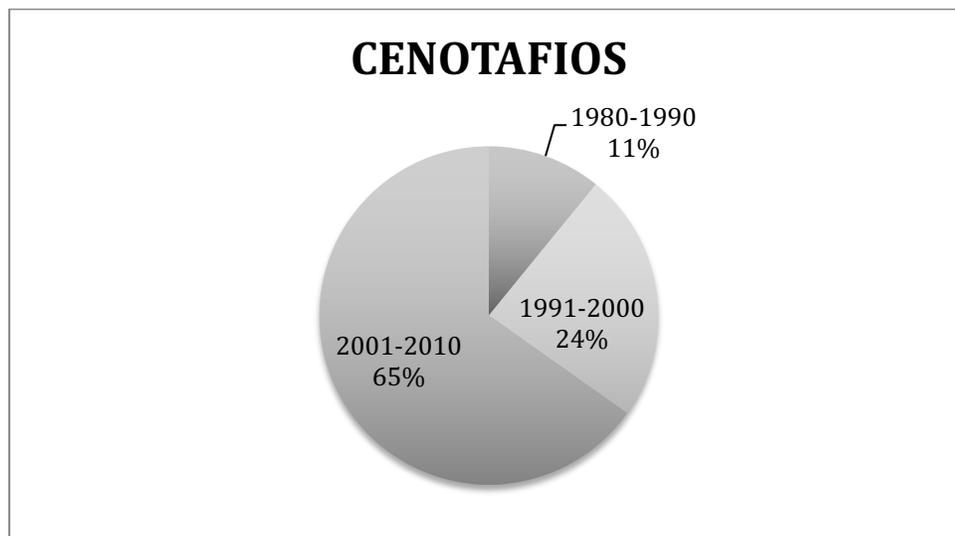


Tabla 2.

A partir de estos datos comprobamos que en efectivo a partir del año 2000 se da un incremento en la forma de exteriorizar la muerte en las calles, coincidiendo con el aumento en los índices de violencia que nos arroja la Sexta Encuesta Nacional sobre Inseguridad (ENSI-6), la cual nos permite estimar las características de la incidencia delictiva ocurridas durante 2008.¹⁵⁴

La violencia generada por el combate a la delincuencia organizada fue en aumento año con año, la ENSI-6 con datos actualizados al 2008 menciona que en la capital del estado solamente se registraron 554 homicidios dolosos, comparado con los datos obtenidos, podemos afirmar entonces que el aumento en la edificación de cenotafios en la ciudad mantiene una relación estrecha con la violencia.

¹⁵⁴ Instituto Ciudadadno de Estudios Sobre la Inseguridad, «Sexta Encuesta Nacional sobre Inseguridad» Encuesta, ICESI-INEGI, 2008, en <http://alec.com.mx>.

5.3 Cambios sociales y transformaciones en la vida cotidiana

Los cambios sociales han tenido un impacto significativo en la vida cotidiana de los habitantes de Culiacán. Los avances tecnológicos, la migración, la diversificación cultural y los cambios en los roles de género son algunos de los aspectos que han influido en la forma en que la población se relaciona con su entorno y entre sí. Estas transformaciones han generado nuevas dinámicas sociales y reconfiguraciones en las interacciones comunitarias.

Durante el período de 1980 a 2010, se experimentó una alta incidencia de violencia asociada principalmente al narcotráfico y la actividad de los carteles de la droga. El auge del narcotráfico en la región generó una escalada de violencia que afectó tanto a la sociedad en general como a las estructuras gubernamentales y de seguridad. Los carteles de la droga, especialmente el Cartel de Sinaloa, establecieron su presencia en la región y lucharon por el control del territorio, lo que resultó en enfrentamientos armados y asesinatos entre grupos rivales. Estos enfrentamientos también involucraron a las fuerzas de seguridad del estado, lo que condujo a una creciente militarización y a una espiral de violencia.

La violencia relacionada con el narcotráfico tuvo un impacto significativo en la sociedad sinaloense. Muchas comunidades experimentaron altos niveles de inseguridad, miedo y desplazamiento forzado debido a la violencia. La presencia de carteles de la droga también generó un clima de intimidación y control social, donde el narcotráfico ejercía una gran influencia en la vida cotidiana de las personas.

La corrupción y la infiltración del crimen organizado en las instituciones también contribuyeron a la perpetuación de la violencia. La influencia y el poder económico de los carteles de la droga llevaron a la corrupción de funcionarios gubernamentales, policías y autoridades locales, lo que dificultó los esfuerzos para combatir el narcotráfico y garantizar la seguridad. La violencia en la región alcanzó niveles alarmantes durante este período, con altas tasas de homicidios y desapariciones forzadas. Además, se registraron casos de extorsión, secuestro y violencia de género relacionados con el narcotráfico.

A pesar de estos desafíos, la sociedad sinaloense también mostró resiliencia y resistencia. Surgieron movimientos ciudadanos que buscaban la paz, la justicia y la seguridad, y que exigían la participación activa del gobierno y el fortalecimiento de las instituciones para combatir la violencia y la impunidad. Se vieron afectados por altos niveles de violencia relacionada con el narcotráfico. Esta violencia tuvo un impacto profundo en la sociedad, generando inseguridad, miedo y desplazamiento forzado. La corrupción y la infiltración del crimen organizado en las instituciones gubernamentales complicaron aún más la situación. A pesar de estos desafíos, surgieron movimientos ciudadanos que buscaron la paz y la justicia, demostrando la resiliencia de la sociedad sinaloense en medio de la violencia.

El contexto específico de Culiacán ha sido fundamental en la redefinición de la población y en la construcción de su identidad colectiva. Las interacciones entre los aspectos económicos, políticos, sociales y religiosos han generado un entorno complejo y dinámico en el que los habitantes han tenido que adaptarse y construir nuevas formas de colectividad. Es necesario comprender estos elementos en conjunto para tener una visión integral de cómo la población se ha transformado y ha construido su sentido de pertenencia a lo largo del tiempo.

La ciudad de Culiacán y sus habitantes han experimentado una serie de cambios y redefiniciones en su entorno sociocultural a lo largo del siglo XX. Los aspectos económicos, políticos, sociales y religiosos han influido en la forma en que se ha construido la identidad colectiva y la vida cotidiana de la población. Reconocer y analizar estos elementos nos permite comprender la complejidad de las colectividades en Culiacán y su constante adaptación a un entorno en constante transformación.

CAPÍTULO VI

EL CENOTAFIO DOMESTICADO, ANÁLISIS DE LOS ESPACIOS EN LO URBANO.

Inscritos en una serie de historias urbanas, que van del hito al mito, cientos de pequeños monumentos nos cuentan diariamente la historia de la ciudad, acompañándonos en el ir y venir, en el ser y el hacer. Monumentos que recuerdan la fragilidad del ser, son representaciones de una ausencia de familiares a quienes amaron alguna vez, en Culiacán existe una reticencia para dejarles ir, de esquina en esquina se nos presentan, a los familiares parece verles, les llaman, les cuentan sus pecados, les celebran con canciones y regalos, en un ritual cuya fórmula solo conocen quienes lo practican.

6.1.- Significados rituales sobre los cenotafios.

En Culiacán el uso de los cenotafios se trata de una liturgia contradictoria por irreverente, los que la practican hacen del retruécano una plegaria, de un corrido una alabanza, de un trago la comunión, pero todo con el debido y profundo respeto que merecen los que se han adelantado a lo desconocido.

Historias de ausencia y presencia. El que se va, se va suspirando y el que se queda apela al único rastro tangible que dejó la desgracia. Son nichos ingeniosos que narran sucesos políticos, la confronta de un hecho violento o un accidente de tránsito, todo con una fuerte carga emocional.

El rito que se realiza en un cenotafio representa la vieja tradición mexicana hacia la muerte, lo que se considera como el elemento más antiguo, fundamental y auténtico de la cultura mexicana,¹⁵⁵ el arraigo, la pertenencia a un sitio, la vida

¹⁵⁵ Claudio Lomnitz, *Idea de la Muerte en México* (México: FCE, 2011).

después de la muerte y las conmemoraciones nos ofrecen un gran repertorio de imágenes las cuales son utilizadas en un sin número de contextos.

Son construcciones culturales promovidas por un cierto sector de la sociedad, representan una identidad local, forman parte de los mecanismos de cohesión que ha configurado cierto sector de la población culiacanense, pero al mismo tiempo este mecanismo provoca tensiones entre las personas que no lo practican, es decir por un lado tenemos que el narcotráfico adopta la cultura tradicional, la transforma y crea un prototipo de una cultura diferente, van estableciendo sus propios constructos culturales y los regresa a la sociedad en forma de música, en la manera de vestir o en lo religioso, que una parte de la sociedad los ha adoptado, otros sólo contemplan y le dan un significado a lo que más les atrae, algunos sólo admiran críticamente los nuevos postulantes, una muestra de esto último es lo que el escritor Elmer Mendoza opina respecto al tema; “El culto a los muertos es una cosa que da para mucho, esperemos que la ciudad no se convierta en un cementerio nada más”.¹⁵⁶

La religiosidad popular en Culiacán, al igual que en otras partes del mundo, nunca será estática, siempre cambiante, bajo las influencias exteriores o a partir de las creaciones de nuevos símbolos y valores. La construcción de los cenotafios en cierto sentido es parte integrante de una pieza de la subcultura del narcotráfico, dotada de representaciones religiosas que no pueden ser ignoradas por los conductores que transitan por las calles de la ciudad, las animitas desde su rara divinidad y su pequeño tamaño expresan la creencia, que al paso de los siglos no han desaparecido, al contrario encuentran un dinamismo en la inesperada muerte.

Deudos, familiares y amigos veneran con constancia y dedicación a los cenotafios, no obstante en esa religiosidad popular practicada se encuentra lo sagrado, ocupando una posición dominante entre las personas que la practican, las siguientes características son una muestra de dicha religiosidad: 1. Son veladas o mantenidas por algún familiar. 2. Se les visita sin días fijos ni horarios,

¹⁵⁶ Elmer Mendoza, entrevista por Alejandro Cortés y Stephanie Cortés, octubre de 2009, entrevista Los cenotafios en Culiacán, transcripción Stephanie Cortés, archivo particular.

frecuentemente los fines de semana o cuando las flores están marchitas o muertas en el caso de ser naturales, si se trata de flores artificiales las visitas son más esporádicas. En forma especial el 1 y 2 de noviembre, 3. Desempeñan distintas funciones; a) Memoriales, b) Sagrados, c) Prohibidos.

Dichas características cumplen una posición dominante en los grupos que la creen y lo practican. Las manifestaciones religiosas parten de degradaciones simbólicas de una *hierofanía* simple, es decir que se trata de un acto que manifiesta lo sagrado a través de un objeto en este caso el cenotafio y mantiene un capital religioso, pero degradando el carácter o la forma que se le imponía en tiempos inmemoriales, como se colocaban por ejemplo durante el período romano en la *Vía Appia* o en el siglo XVIII.

En el caso de Culiacán encontramos que se reproducen algunos hábitos como los que se observaron en Chile, una muestra es lo que durante una entrevista un practicante nos mencionó:

No le veo que sea algo malo aquí donde murió la persona, nosotros nada más venimos, nomás a prender una vela para que su alma descansa en paz porque es la tradición, no le veo nada de malo, sea lo que sea; malviviente, narcotraficante, víctima de un choque pueden ser muchas cosas, lo atropellaron, todo eso se da, como a gente inocente, como gente culpable y a fin de cuentas el familiar visita el lugar donde falleció, ya sea cada 2 de noviembre, a visitar donde murió.¹⁵⁷

Los cenotafios se reproducen en un entorno cultural en el que imperan códigos populares, se levantan un entorno físico libre urbano, se trata de un espacio *heterotópico*. No mantienen ninguna simbiosis con la naturaleza porque las construcciones son invasoras. El tiempo sagrado que se les dedica se trata de un tiempo liberado, es decir que no existe ningún horario o día en el que no se les pueda visitar. La producción simbólica que presentan se encuentra en constante creatividad e innovación, como ejemplo tenemos las siguientes imágenes:

¹⁵⁷ Francisco informante, entrevista por Stephanie Cortés, 7 de octubre de 2009, entrevista Creencias en los cenotafios en Culiacán, transcripción Stephanie Cortés, archivo particular.



Foto 15: Cenotafio dedicado al alma de tres personajes, este se encuentre localizado sobre Diego Valadez, debajo del puente Gral. Aquiles Serdán



Foto 16: Cenotafio de Édgar Cuén Pérez, tenía 15 años cuando murió, al estrellar su auto contra una palmera, al jugar arrancones con un narco junior. Localizado sobre Avenida de las Américas, su altar luce, como otros, globos, flores de plástico, veladoras y una manta con sus fotos.

El código predominante es la expresión emocional y simbólica religiosa, lo cual representa un liderazgo popular entre los que comulgan con esta tradición, porque se trata de algo que permea en un ámbito comunitario, espontáneo, como lo que nos cuenta informante x:

Pues aquí venimos a traerles la ofrenda a mi papá y a mi tío, es una tradición de todos los mexicanos, más que nada traerles flores al lugar donde fallecieron porque aquí se fue, su espíritu aquí está y pues es algo muy tradicional en México, aquí en Sinaloa, es la idea con la que venimos aquí a visitarlos, traerles sus flores sus veladoras, rezarles un rosario cada año como es la tradición, es algo que todo el tiempo ha existido y que no se nos puede quitar.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Anónimo, entrevista por Stephanie Cortés Aguilar, 10 de marzo de 2010, entrevista Los cenotafios en Culiacán, transcripción Stephanie Cortés, archivo particular.

El espacio donde se instalan, es un espacio reinterpretado y a su vez definido por los deudos, pues transitan la mayoría del tiempo, el recuerdo lo fijan en la animita, porque se trata del último lugar donde le vieron, donde queda el recuerdo, las visitas al panteón donde se encuentran los restos son más esporádicas, por ser un lugar alejado de la cotidianidad.

La iglesia en relación a este tipo de representaciones, manifiesta que se trata de una tradición muy arraigada en el pueblo cristiano, pero que se tienen espacios más dignos para el culto a los difuntos, son las criptas, los lugares de reposo, espacios asignados para tal oficio.¹⁵⁹

La resignificación de los espacios se da a partir de la necesidad espiritual de un sector de la población de Culiacán, consideramos a las actitudes como componentes primarios de las representaciones, porque nos ofrecen un panorama constructivo para comprender mejor la religiosidad popular y cambio de creencias compartidas socialmente.

Los espacios heterotópicos son conceptos desarrollados por el filósofo y teórico francés Michel Foucault. Según Foucault, los espacios heterotópicos son lugares físicos o mentales que tienen la capacidad de desafiar, cuestionar o subvertir las normas y estructuras establecidas de la sociedad.

Estos espacios se caracterizan por ser diferentes a los espacios habituales y cotidianos, y tienen la capacidad de crear realidades alternativas o contrapuestas. Pueden ser espacios reales, como un cementerio, un hospital, una cárcel o un jardín, pero también pueden ser espacios mentales, como los sueños, la imaginación o los recuerdos, como los cenotafios en este caso.

Donde los cenotafios tienen la capacidad de generar tensiones o contradicciones, ya que pueden desafiar las normas sociales, las jerarquías establecidas o las concepciones tradicionales de tiempo y espacio. En ellos, se

¹⁵⁹ Op. Cit.

¹⁵⁹ Elmer López Félix, entrevista por Stephanie Cortés, 25 de mayo de 2009, entrevista Los cenotafios en Culiacán y la iglesia católica, transcripción Stephanie Cortés, archivo particular.

pueden experimentar y explorar diferentes identidades, relaciones y modos de existencia. Es importante tener en cuenta que los espacios donde se ubican no son inherentemente buenos o malos, sino que su valor y significado dependen del contexto en el que se encuentren y de cómo se utilicen. Además, los espacios donde se encuentran los cenotafios no existen de forma aislada, sino que están intrincadamente relacionados con el sistema social y político en el que se encuentran.

En resumen, los cenotafios son lugares que desafían las normas establecidas y permiten la creación de realidades alternativas o subversivas, tanto físicas como mentales. Estos espacios ofrecen la posibilidad de cuestionar y explorar nuevas formas de existencia y relaciones sociales.

6.2 Una cruz para Malverde, un espacio heterotópico.

La resignificación en los espacios públicos en Culiacán se da de una manera particular, para entenderla es preciso retomar ciertos elementos que han ido conformando la identidad popular de los habitantes, un espacio que no podemos dejar pasar es la *Capilla de Malverde*, que desde nuestro punto de vista y bajo el análisis de los cenotafios, la consideramos en el sentido estricto de que en un principio se conformó como un culto alrededor de una animita, porque los restos de Malverde nunca fueron encontrados. Pero para entender cómo se da el culto también nos es obligatorio conocer a grandes rasgos como es que surge dicho fenómeno.

El área en el que se fundó el culto a *Malverde*, en un principio se mantuvo como un *no lugar*, su cenotafio se conformó como un espacio que se caracterizó por tener una condición de enclave anónimo para hombres anónimos, ajenos por un período de tiempo a su identidad, origen u ocupaciones, se trataba de un sitio que no existía en el pasado, pero con el tiempo se le identificó como lugar necesario en la vida de los culiacanenses.

El cenotafio como *lugar practicado*, se fue transformando en una *heterotopía*, creado a modo de los templos católicos, como una oposición a los espacios, fundando una ilusión que denuncia al resto de la realidad como si fuera ilusión, o bien, por el contrario, creando realmente otro espacio real, nimio y arreglado cuanto el resto está desordenado y confuso, esta *heterotopía* mantiene siempre un sistema de apertura y cierre que la aísla a los visitantes del espacio que los rodea.

Se dice que Jesús Juárez Mazo, nació en Las Juntas, Mocorito el día 24 de diciembre de 1870,¹⁶⁰ sus padres murieron de hambre cuando apenas era un niño, víctimas de la explotación de los hacendados.

En su juventud fue a trabajar en la construcción de la vía del ferrocarril Sud Pacific, apodado “la punta de Fierro”,¹⁶¹ de dueños norteamericanos y cuya ruta era Nogales, Sonora – Guadalajara, Jalisco. Esta compañía empleaba a los mozos más afanosos de los pueblos hacia donde avanzaba la construcción, mientras que en los poblados que dejaban atrás, la gente quedaba desempleada y en la miseria. No fue difícil para Jesús Juárez Mazo conseguir trabajo en la compañía pues era un tipo robusto, fuerte, de estos indígenas sinaloenses de la región serrana de Mocorito.

Al quedar desempleado de la ferrocarrilera, trabajó en las labores agrícolas, donde los hacendados tenían a sus trabajadores en condición de esclavos, abusaban de sus mujeres, los mantenían endeudados con las tiendas de raya y cuando estos protestaban recibían castigos inhumanos como latigazos, o simplemente los acusaban de robo e inmediatamente eran enviados a la cárcel, donde pasaban el resto de sus días.

Las injusticias que vivió en su época lo obligaron a convertirse en bandolero. Asaltaba las diligencias que transitaban los caminos de Badiraguato, Navolato, Quila y Mocorito, así como las haciendas del valle de Culiacán. Los asaltos que realizaba eran espectaculares, se disfrazaba cubierto de hojas y refugiándose entre los árboles o cosechas cercanas. Se le otorgó el apodo de “*Jesús Malverde*”.

¹⁶⁰ García Canclini, Op. Cit., p. 2.

¹⁶¹ Heberto Sinagawa, *Sinaloa historia y destino* (México: Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, 2004), p. 60.

Realizó los robos burlando a las fuerzas policíacas de la época:

Se atribuyeron al inteligente bandolero cualidades sobrenaturales, se decía que podía cambiar de apariencia física y encontrarse en dos lugares al mismo tiempo.¹⁶²

El motín de los robos era repartido entre los pobres de la región, este sector de la población le otorgó la protección por medio del silencio sobre su paradero. José Genis, antropólogo y maestro de tiempo completo en la Escuela Nacional de Antropología e historia opina que *Jesús Malverde* es:

La imagen del buen ladrón; un valiente que por la fuerza arrebató, por la vía del “robo”, la riqueza que en realidad pertenece a los grupos desprotegidos. Al darles el producto del hurto a los menesterosos, en realidad les devuelve los bienes que les han sido quitados por la vía del elevado impuesto, por usura o la compra de las cosechas a bajo precio. Cuando roba al rico y poderoso, hace sentir a los pobres explotados un sentimiento de venganza; materializando además con un reparto de riquezas, una devolución de su propio trabajo mal remunerado.¹⁶³

Una de las versiones de su muerte, es que durante un asalto, recibe un balazo en una pierna, herido, se ocultó en la sierra de Sinaloa. No logró recuperarse pues su pierna se gangrenó y temiendo la cercanía de su muerte, pidió a su compadre que fingiera una traición, lo entregara a las autoridades, cobrara la recompensa y la entregara a los pobres.

Otra de las versiones es que *Malverde* es entregado vivo por su compadre al gobernador Cañedo, éste ordena que sea ahorcado en un mezquite ubicado a las orillas de Culiacán, cerca al ferrocarril, a un lado del viejo camino a Navolato. Este es el final de la vida terrenal de *Malverde*, murió y para escarmiento popular, se prohibió que fuera sepultado.

¹⁶² José Genis, «Jesús Malverde, patrono de narcotraficantes y desamparados», *Crónicas y Leyendas mexicanas*, N° X (2006), p. 73.

¹⁶³ José Genis, «El culto a Jesús Malverde», *Crónicas y Leyendas mexicanas*, N° XIII (2006), p. 66.

Se cuenta que uno de sus primeros milagros fue a partir que cierto día, cuando un arriero que había perdido un par de mulas, pasó cerca del mezquite donde Malverde se encontraba colgado, pidió a éste que las encontrara y a cambio del favor, él lo enterraría. Los animales aparecieron y se dirigieron directamente al cadáver putrefacto, el hombre, agradecido, sepultó al bandolero.

Los hechos se difundieron rápidamente entre la población de Culiacán y en las rancherías del valle, la gente siguió acudiendo a pedir favores, como localizar un pariente perdido, una reconciliación, hallar un objeto perdido, entre muchos otros. Las personas cuentan que la tumba de Malverde se llenó de piedras que la gente dejó como expresión de gratitud al hombre que en vida fue bueno con los pobres. También se colocaron veladoras y ofrendas en agradecimiento a los favores que concedió convertido en ánima.

A finales de los setenta, la devoción hacia Jesús Malverde se consolida, gracias a la figura de Eligio González León, un vendedor de periódicos y chofer de una araña. Todo comenzó cuando una señora de nombre amadita narró la leyenda de Malverde a Eligio, quien en 1973 fue salvado milagrosamente por el ánima de este santo.

Durante años a Malverde se le veneró en un cenotafio rústico formado de piedras pintadas de blanco, posteriormente el Sr. Eligio González erigió una especie de altar cerca del antiguo, para así comenzar su culto. Jesús González, hijo de Eligio González comenta como su padre se volvió fiel de *Malverde*:

... a él lo balacearon, una vez le pegaron 4 balazos, con una 45, lo asaltaron y los asaltantes, para no dejar testigo, lo balacearon, y él le había pedido a Malverde que si se curaba le iba hacer esta capilla, para que la gente lo venerara, y mi papá al otro día se curó, fue cuando vino y dio gracias, fue cuando comenzó a levantar esta capilla, por eso fue que se hizo el encargado, y empezó pues a platicarle a la gente, y la gente pues empezó a creer y empezó a pedirle.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Jesús González, entrevista por Stephanie Cortés Aguilar y Yolloxochitl Mancillas López, 7 de febrero de 2006, entrevista 2 El capellán de Malverde, transcripción Stephanie Cortés,

Durante el gobierno de Alfonso G. Calderón (1975-1980), se realizó la donación de un terreno para la capilla, localizado en lo que hoy es Avenida Independencia cerca del palacio que alberga el Gobierno Estatal, dicho espacio se encuentra a nombre de Eligio González, mismo que empezó la construcción de la capilla con el dinero de las limosnas que la gente dejaba en el cenotafio; así comienza su actividad como Capellán. La capilla queda terminada en el año 1979. La prensa local ya menciona el fenómeno religioso de *Malverde*; por ejemplo, en el año 1981 se publicó una foto del cenotafio en el periódico Debate.



Ilustración 7: Nota de la foto, ¿Qué extraño influjo lleva a millares de creyentes hasta la tumba de Jesús Malverde? Todavía ayer continuaron fluyendo las ofrendas. Las coronas pueden contarse por centenas. Las velas y las veladoras por millares. (foto Inzunza).

La vida de *Jesús Malverde* no fue precisamente un modelo a seguir, un sector de Culiacán en una época lo consideraba un ladrón, asesino, detestado por el gobernador Francisco Cañedo. Otro sector, los pobres, los oprimidos, lo consideraron su benefactor, cuando les entregaba el botín de lo robado, ellos lo protegían, para que no fuera capturado.

La mayoría de los narcotraficantes de la región son gente provenientes de los estratos bajos de la sociedad de Culiacán, gente que cultivaba tierra que no era sustentable, con la siembra de cultivos legales, cuyo ganado no daba ni para el autoconsumo. Con el cultivo ilegal de amapola y opio, la agricultura es más que rentable, aunque la vida se enrede el sembrar y traficar cultivos ilegales es un oficio socialmente aceptado en la región.

Malverde en vida fue bueno con los pobres, como lo es ahora el narcotraficante que tiene una función dentro de su comunidad: es el benefactor, el líder, el ejemplo a seguir, ellos proveen los servicios que el gobierno no cubre.

De cenotafio a capilla, comenzaron a asistir aquellos personajes que, identificándose con el bandido temeroso, acuden a él para que sus negocios fructifiquen, no caigan en manos de la ley y salgan vivos de aquella travesía.

El cenotafio con el tiempo comenzó a llenarse de nichos y exvotos, agradeciendo a *Jesús Malverde* toda clase de favores, las ofrendas se transformaron en cuantiosas limosnas que el capellán Eligio González utilizó para transformarlo en la capilla que hoy conocemos.

La Capilla de Malverde podría considerarse como un ejemplo de espacio heterotópico en el contexto local. Al ser Jesús Malverde una figura legendaria, conocida popularmente como el "santo de los narcos" o el "santo de los pobres". Aunque no está reconocido oficialmente por la Iglesia Católica, muchos seguidores lo consideran un santo y acuden a su capilla en busca de protección, favores o agradecimientos. Convertida en un lugar de culto y peregrinación para personas de diferentes estratos sociales, especialmente aquellos relacionados con actividades delictivas. Este espacio se destaca por ser un sitio de reunión y devoción que desafía las normas religiosas y sociales establecidas.

Como capilla-cenotafio se encuentra en un área urbana y se caracteriza por tener una estética peculiar y una atmósfera distinta a la de los espacios religiosos tradicionales. Su ubicación en una ciudad asociada con el narcotráfico y la violencia, agrega una capa adicional de complejidad a su naturaleza heterotópica, donde

diferentes personas de diversos contextos sociales y culturales se encuentran, comparten un espacio común en busca de protección, ayuda o agradecimiento. Esta reunión de individuos con distintas trayectorias o afiliaciones desafía las divisiones y jerarquías sociales, creando un ambiente donde se mezclan al tiempo que se difuminan las diferencias y categorías establecidas.

La Capilla de Malverde en Culiacán podría considerarse como un cenotafio también, un ejemplo de espacio heterotópico debido a su naturaleza desafiante y transgresora de las normas religiosas y sociales establecidas, así como por su capacidad de reunir a personas de diferentes contextos en un espacio común.

6.3 La arquitectura funeraria y significados de poder.

Si bien históricamente los cenotafios se ubicaban en lugares donde ningún cuerpo reposa, se trata de una costumbre que desapareció casi totalmente, posteriormente la cultura del automóvil y la violencia, han resucitado una práctica que constituye piedra angular de las micro culturas funerarias no tradicionales. Comprender su funcionamiento y conocer su descripción es una tarea que nos permitirá entender las relaciones de los hombres con su entorno y las respuestas que éstos conciben, gracias a procesos creadores que se resuelven en dialécticas particulares que, como veremos, plantean una estética funeraria que aún no ha sido analizada.

Se pueden clasificar los cenotafios según diversos criterios. Los hay con forma de monolito con una cruz latina en el centro, compuestos de granito, las medidas son variables, van desde 1 metro al metro y medio de alto por 80 centímetros de ancho aproximadamente. Se localizaron otros dos tipos de representaciones con rasgos similares, en particular uno de ellos es el estilo *cruz evangelista* compuesto de material de granito y una cruz de herrería, sus medidas son 1 metro con noventa centímetros de alto por 1 metro con 50 centímetros aproximadamente, de esta forma solo se localizó un cenotafio en particular, pertenece al hijo de un personaje ligado al narcotráfico, el cual la mayoría del tiempo es mantenido con arreglos florales ostentosos en demasía, también del mismo

material o de marmolina, pero con una ligera variable, están que los poseen forma de *cruz latina*, las medidas van desde los 80 centímetros hasta el metro de alto por 60 centímetros de ancho aproximadamente, estas últimas, a menudo se construyen sobre una base corta que mide entre cinco y veinte centímetros, con el propósito de evitar que la maleza o la tierra terminen por cubrirlas, también es una forma de asegurar que la capillita no sea removida de su lugar por manos extrañas.



Foto 17: Estilo monolito con cruz latina; con un valor aproximado de \$5,000.00, este se localiza en la colonia La Campiña afuera de un centro comercial.



Foto 18: Estilo cruz evangelista, con un valor aproximado de \$15,000.00, dedicado al hijo del Chapo Guzmán, localizado en el estacionamiento de un centro comercial en la Avenida Universitarios.



Foto 19: Estilo cruz latina, con un valor de \$3,000.00 aproximadamente, se localiza sobre el puente para entrar a la Isla Musala.



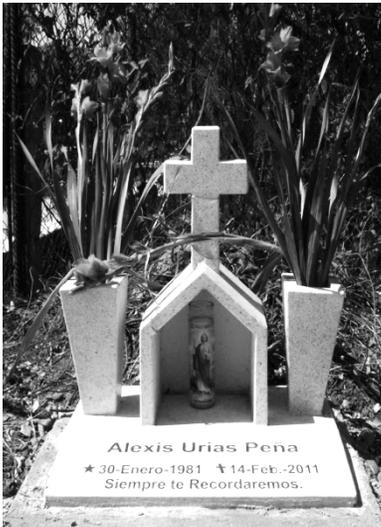
Foto 20: Estilo cruz latina, con un valor de \$1,500.00 aproximadamente, se localiza frente al Jardín Botánico sobre la calle Josefa Ortiz de Domínguez.

Hemos encontrado una gran variedad de cenotafios, según los materiales utilizados, van desde; cemento, granito, latón, mármol o marmolina, muy pocas, en madera. En general el diseño de las capillitas es muy simple, parten de un cuerpo central, el cual está compuesto de cuatro paredes y un techo, plano o de media agua, y todas tienen una puerta, en pocas ocasiones se observan dos puertas, y también son escasas las que tienen ventanas. En cuanto a las puertas es interesante notar el esfuerzo de los deudos por mantenerlas cerradas.

En cuanto a su ornamentación fija, lo más habitual son las cruces que se colocan en el techo, a los lados o en el frente. También encontramos las torres, particularmente cuando se trata de capillitas en forma de iglesia. La ornamentación móvil, la conforman; flores, velas, agua, licor o envases de bebidas embriagantes, veladoras dedicadas a santos, fotos del fallecido, rosarios y en algunos casos piedras, la costumbre de colocarlas sobre las tumbas los practicantes de esta costumbre comentan que pueden ser de milagros o favores concedidos por el alma del difunto.

Además del carácter funerario que mantienen las capillitas tienen otro tipo de funciones. Son marcas simbólicas de un espacio transformado en lugar, es decir dotado de un particular sentido, también representan un escenario de ritualización, por último, representan el carácter de quienes los imponen y de la persona que falleció, es decir, mantienen la función de demostrar que tan poderosos son los creyentes al edificar en gran tamaño, adornar día con día el cenotafio, mantenerlo siempre a la vanguardia de la florería, globos y demás parafernalia que se les ocurra.

Las capillitas son, pues, el resultado de un trabajo simbólico eficientemente realizado, gracias a su probada eficacia simbólica, ellas pretenden, exitosamente, rescatar y preservar ese límite último entre el lugar exacto donde la muerte ocurre y ese nuevo espacio mítico del más allá.



Tipos de ornamentación de cenotafios más recurrentes, localizados en distintas colonias de la ciudad, el patrón que se sigue durante la construcción casi siempre es el mismo, se comienza colocando *in situ* una veladora el día posterior a la muerte y después de haber enterrado al finado en el camposanto, los familiares acuden al lugar donde falleció para comenzar la construcción, como se ya se ha observado los costos varían dependiendo del material, comúnmente los cenotafios más económicos pertenecen a personas de bajo nivel social, contrario a los cenotafios más ostentosos, estos solo son visitados el día de muertos, aniversario luctuoso y cumpleaños.



Foto 21: Cenotafio localizado sobre avenida Revolución casi esquina con carretera a Sanalona.



Foto 22: Detalle del cenotafio anterior, donde aparece: agua, una botella de cerveza, una botella de Buchanan`s, una rosa y una veladora con imagen de la Virgen de Guadalupe.



Foto 23: Cenotafio localizado en avenida universitarios y calle Josefa Ortiz de Dominguez, este en particular es atendido mes con mes, se le mantiene siempre con arreglos de flores.

Al realizar el trabajo de campo, nos damos cuenta que ya no se trata sólo de un símbolo funerario que ha ido ocupando una posición central en las micro culturas, se trata además de un monumento que expresa valores estéticos de un innegable poder. Los cenotafios evidencian un gran repertorio de formas, materiales y dimensiones que hacen de ellas un arte cuya presencia y valor hemos ignorado

hasta ahora. La fotografía digital nos ha permitido en este caso presentar una muestra del conjunto de testimonios de un hacer simbólico que no desdeña ni menosprecia la preocupación por lo estético, pero que imponen un poder sobre los espacios comunes por los que se transita y se vive.

La arquitectura funeraria, en particular los cenotafios, ha experimentado cambios a lo largo de la historia. Inicialmente, estos monumentos conmemorativos se ubicaban en lugares donde ningún cuerpo reposaba, pero esta costumbre prácticamente desapareció con el tiempo. Sin embargo, debido a la influencia de la cultura del automóvil y el aumento de la violencia, ha surgido una práctica que se ha convertido en un elemento central de las microculturas funerarias no tradicionales. Para comprender su función y significado, es importante analizar su descripción y entender cómo los seres humanos se relacionan con su entorno y qué respuestas generan. Estos procesos creativos se resuelven en dialécticas particulares que plantean una estética funeraria que aún no ha sido completamente analizada.

Las características arquitectónicas de los cenotafios reflejan las diferentes formas en que las personas honran y recuerdan a sus seres queridos. El uso de diferentes materiales y diseños puede transmitir mensajes simbólicos y representar la importancia o el estatus del difunto. Además, el hecho de mantener algunos cenotafios adornados con arreglos florales ostentosos puede reflejar una forma de ostentación o exhibición de poder económico. Estos elementos estéticos y simbólicos de los cenotafios ofrecen una visión fascinante de las microculturas funerarias no tradicionales y su relación con el poder, la memoria y la expresión personal. Aunque todavía queda mucho por explorar y analizar en este campo, comprender la arquitectura funeraria y sus significados es un paso importante para apreciar la diversidad de las prácticas conmemorativas y la relación de las personas con la muerte y el legado de sus seres queridos.

6.4 Propuesta tipológica.

La relación de los cenotafios con la geografía urbana de Culiacán, han creado una cartografía de la cultura funeraria popular subalterna, generando una epistemología de la identidad, donde las representaciones de los sujetos en la narrativa local a través de la reinterpretación de los lugares donde se impone un cenotafio. Es en este sentido que en este apartado se mencionan los espacios específicos donde se localizan los cenotafios, destacando la zonas presentan una mayor cantidad de ellos, así como la zonas donde se encuentran los espacios prohibidos.

6.4.1 Cenotafios homenaje.

Se hace referencia a los cenotafios homenaje, para categorizar a los que presentan tipologías comunes, como lona impresa con leyendas en las cuales los familiares les dedican algunas frases u oraciones en su memoria, también se incluyen aquellos que en el imaginario de los dolientes el fallecido les habla y les da palabras de aliento para que sigan adelante después de la pérdida.

El discurso funerario es uno de los componentes más fundamentales y recurrentes en los cenotafios, pues ese particular sistema de signos mantiene la capacidad de expresar valores, sentimientos y emociones que no siempre otros sistemas simbólicos pueden expresar fácilmente. De modo que el análisis de esos epitafios arrojará luces sobre la organización semiótica sobre las animitas, asociadas a la muerte por accidentes de tránsito o violencia.

A continuación describiremos algunos ejemplos sobre los textos localizados en los cenotafios.

1. Quiero que sepas que aún cuando no me veas ya, estamos mas unidos que antes. Sé que extrañas mi voz, mi sonrisa, mi esencia en si, pero, sabes, no debes extrañarme. Me encuentro en un lugar lleno de luz, donde no existen lamentos, problemas, donde solo reina la paz eterna; la paz que les hace falta a muchos seres humanos. No pienses que con mi partida nos alejamos, siente mi presencia cuando el viento sopla, en el canto de un ave, cuando sientas la luz del sol, es como si mi mano se

posara en tu hombro. Cuando sientas que mi compañía te hace falta, y sin remedio las lágrimas broten, piensa que a mi me gustaría verte sonreír ¡Ánimo! . Tienes una misión que cumplir en la Tierra. Vive la vida como a mi me hubiera gustado vivirla ten la seguridad que en una mañana volveremos a reunirnos para no separarnos jamás. Cuando puedas, has una oración por mi y por ti.

2. Siempre te recordaremos te amo. Te apartaron de nuestras vidas, en nuestro corazón hay tristeza y dolor por tu partida inesperada, nos ha dejado un dolor muy grande y difícil de superar. Para nosotros la vida ya no es la misma, extrañamos ya no poder verte, ni platicar contigo; te damos gracias por el tiempo que nos hiciste feliz, nunca te olvidaremos. Recuerda que siempre vives en nuestro corazón y nuestra mente que difícil es la vida sin ti, no podemos aceptar pues te perdimos de repente y ahora no sabemos que hacer te extrañamos mucho y no haces mucha falta.
3. No lloren mi ausencia, me encuentro descansando al lado de Dios, cuando sientan que necesitan mi presencia, solo miren al cielo y estaré entre las estrellas cuidándolos. Dios me ha llamado para que este a su lado, pero el día que les toque recorrer el mismo camino aquí los estaré esperando con los brazos abiertos.
4. Te extrañamos Toñito estas en nuestros corazones. Ahora estamos unidos para siempre en nuestros amores, tu papá Paulino.

Los textos escritos en los cenotafios no pueden ser vistos sino en el contexto donde el fallecimiento se produce. Se trata de muertes inesperadas, imprevistas, que sorprenden no sólo a las víctimas sino también a sus familiares y amigos. Es en ese contexto, en el cual el azar se desarticula en una secuencia temporal y la lógica cultural de la vida, donde se construye un texto funerario, un epitafio, que estaría, sin duda, marcado de diferente manera y con diferentes contenidos si el fallecimiento hubiese sido la consecuencia de una *muerte natural*, que ocurre como consecuencia de una larga enfermedad o de una edad muy avanzada. Ese contexto explica una *intensidad emocional* que caracteriza los textos que hemos escogido, en los cuales se evidencia un esfuerzo por vencer a la muerte a través del recuerdo activo, un proceso en el cual el establecimiento de marcas fijas como; capillita, cruz, texto y temporales como; velas, flores y agua, cumplen un papel fundamental.

En el marco de los textos mencionados, los epitafios se articulan alrededor de símbolos tradicionales como la amistad, la familia y el orgullo, términos que aparecen como cohesionadores del grupo familiar y del grupo de compañeros. Pero también observamos que textos están acompañados de las fotografías de los fallecidos, un símbolo de identidad que permite asociar unos rostros con nombres.

Este tipo de representaciones consisten en un tipo de moda que va en ascenso, sobre el cual las instituciones no tienen ninguna regulación, las hay de distintos tamaños y son actualizadas constantemente, cada vez se le añaden más objetos para acompañar las mantas además de las flores, como globos rellenos de helio con mensajes también en alusión al fallecido, coloridos y de gran tamaño.

Detalles de mantas con epitafios:



Foto 24: Cenotafio localizado en avenida Álvaro Obregón dirección norte, finalizando el puente Miguel Hidalgo, se le mantiene con arreglos de flores artificiales, lo que nos indica también que se le visita pocas veces al año.



Foto 25: Cenotafio localizado en Blvd. De Las Américas, justo frente a Ciudad Universitaria. Este es decorado constantemente, además de cambiar manta se le cambia el arreglo floral y los globos con helio.

6.4.2 Lugares de memoria.

Los lugares de memoria son aquellos cenotafios que presentan evidencias de haber sido visitados, pero que transcurridos los años se han quedado en el olvido, son visitados casualmente, algunos de ellos son anónimos, datos que nos indican que se han convertido en lugares que han quedado solamente en la memoria de los transeúntes y no en la de los familiares, formando parte del paisaje urbano, figuras que al paso de los años subsisten, quedando descuidados y deteriorados.

Sin duda, los cenotafios están asociados a un tipo particular de muerte. Se trata de muertes inesperadas, constituyen una marca de la ruptura entre la vida y la muerte y no, como podría pensarse, en la marca de la presencia de un cadáver; así mismo, como veremos, constituyen un índice visual que delimita esa frontera entre vida y muerte.

Las capillitas, herederas de los antiguos cenotafios, surgieron y se fueron extendiendo en la época moderna con el uso del automóvil, las altas velocidades y con las muertes que éstas acarreaban. En la ciudad la cultura funeraria ha estado asociada con la muerte natural pero también, muy a menudo, con la muerte violenta, con la cercanía de las iglesias, en particular, de los cementerios.

Culiacán aún mantiene zonas poco urbanizadas, donde parecería ser necesario construir referencias simbólicas que colmaran la carencia de un espacio para el rito y la memoria, es entonces donde la capillita se construye, en primer lugar, como un objeto simbólico destinado a preservar la memoria, un objeto que se origina en las dinámicas articulaciones semióticas entre vida y muerte, con todo lo que esa polarización estructural tiene de tránsitos y estadios, de movilidad e inestabilidad, de equilibrios y desequilibrios. Frente a la carencia de un cementerio propio, frente a la lejanía que suponen los camposantos urbanos, los habitantes han buscado fijar una memoria a través de símbolos visuales, gracias a los cuales la familia y la comunidad combaten la verdadera y definitiva muerte: el olvido.

De este modo, los cenotafios son verdaderos monumentos funerarios, no sólo simbolizan la muerte, sino que también son signos de una memoria, de una permanencia que se resiste al tiempo, lo que, en cierto modo, los hace también símbolos de vida. Hay que señalar, que los cenotafios, no sirven de sepulcro como los monumentos funerarios, pues, como ya se ha dicho, en ellas ningún cuerpo reposa y se construyen fuera del cementerio. Este es uno de los aspectos han mantenido remanentes desde la época romana sobre los cenotafios.

Ejemplos de lugares de memoria, los cuales en su mayoría ya han sido olvidados por los deudos.



6.4.3 Espacios sagrados.

Dentro de nuestra propuesta tipológica sobre los espacios, identificamos como *Espacio Sagrado* a todos aquellos cenotafios que conforme a la religiosidad popular les otorgan un significado hieráticos, en dichos espacios se sigue un comportamiento ritual, el cual lo definimos de la siguiente forma:

- Cenotafio dedicado a jóvenes o infantes.
 - El ánima es intermediaria con Dios.
- Eficacia simbólica a partir del cumplimiento de milagros.
- Los creyentes siempre mantienen una veladora encendida para que el ánima ayude en las peticiones.
- Son encomendados con un santo o la Virgen de Guadalupe.
- Se le dedican oraciones para que encuentre paz.
- Las piedras significan la petición de una manda.

Los creyentes día con día mantienen una relación estrecha con el ánima, procuran transitar o caminar por donde se ubica el cenotafio con más frecuencia cuando esperan un milagro.

Un ejemplo de este tipo de espacios es el cenotafio dedicado a Ángel, un joven de 15 años que falleció a causa de un accidente en carro, la madrugada del 5 de julio del 2004, *Chikis Ángel*, manejaba y hablaba por teléfono con su novia, su auto modelo reciente, que sus padres le habían regalado por su cumpleaños, paseaba por los rumbos de la colonia Villa Satélite por la avenida Agricultores, cuando pierde el control, estrellando su auto contra una barda de dos metros, la barda y el auto quedaron destruidos, pierde la vida al instante mencionan los amigos.

Hermano menor, querido por toda la familia. Su hermana Susana recuerda que al día siguiente del fallecimiento, tenían que resarcir los daños causados por el percance, es cuando ella hace la petición a la familia que fue afectada, de instalar un nicho en memoria del joven, bajo la creencia que es el último lugar donde estuvo con vida, las personas acceden muy afligidos por lo sucedido y porque la hija menor

coincidió ser amiga del adolescente.

Transcurridos ocho años, aún la familia lo recuerda como si sucedió ayer, mantienen vivo un recuerdo, “lo llevamos en el corazón, su recuerdo nos mantiene unidos”,¹⁶⁵ los días 5 de cada mes desde que falleció realizan una misa en la parroquia del Espíritu Santo (conocida popularmente como iglesia del padre cuco), cuando es cumpleaños o aniversario luctuoso también se le rinde una misa, la familia ya no lo recuerda con tristeza si no con alegría, realizan fiestas en su honor, las llevan a cabo en la barda donde se encuentra el nicho.



Foto 26: Recuerdo que la familia regalo en conmemoración de un aniversario luctuoso.

El cenotafio, se trata de un nicho que sobre sale de una barda, con herrería y en la punta una cruz latina, el estilo ha ido cambiando año con año, por dentro tiene una foto de Ángel, una imagen de la Virgen de Guadalupe, un vaso con agua, para saciar la sed, una veladora para iluminar su camino con Dios, el día de muertos le preparan su comida favorita.

Lo que representa que este espacio se convierta en sagrado, son las ofrendas, las cuales van desde piedras hasta fotos, cuenta la familia que las personas acuden al nicho a pedir favores, lo honran porque creen que es un joven

¹⁶⁵ Azucena, entrevista por Stephanie Cortés, 30 de mayo de 2012, entrevista El cenotafio de Ángel, transcripción Stephanie Cortés, colección particular.

milagroso, la familia evita este tipo de manifestaciones porque creen que molestan a Ángel en su tranquilo descanso, pero los creyentes no dejan de acudir a dejar votos.



Foto 27: Cenotafio de Ángel, imagen capturada durante el día de muertos del 2011, día en que la familia acostumbra hacer remosamientos año con año y agregar adornos al espacio. Se pueden apreciar desde globos metálicos, flores frescas, una foto del difunto, imagen de la Virgen de Guadalupe a quien fue encomendado.

A demás del cenotafio dedicado a Ángel, ubicamos en diferentes partes de la ciudad este tipo de espacios, a continuación presentamos los cenotafios, con poca información porque se trata de construcción ya olvidadas por los dueños pero no por los creyentes.



Foto 18: Este espacio aunque parece abandonado, entra en la tipología de Sagrado por los elementos encontrados dentro del cenotafio, que aunque no se lograron recabar datos sobre la periodicidad de la construcción, se sabe porque nos confirman que se trata de una niña milagrosa. Ubicado en calzada de las Américas norte casi esquina con calle Martiniana Romero.

Foto 29: Cenotafio ubicado sobre le Boulevard Ricardo Arjona Amabilis, se le identifica como Espacio Sagrado por los elementos encontrados dentro del cenotafio, dado que se encuentra en un sitio alejado de complejos habitacionales o comerciales, creyentes caminantes, resignifican el espacio dejándole veladoras y piedras solicitando favores o dejando mandas.



Foto 30: Cenotafio dedicado a un joven que fue atropellado, más datos no se tienen porque ha sido remodelado recientemente, se trata de una animita relativamente anónima, pero lo que la convierte en Espacio Sagrado son la gran cantidad de piedras depositadas dentro de la edificación y sobre la cruz. Ubicado en la avenida Manuel J. Clouthier casi esquina con calle constituyente Enrique Colunga, en dicha zona se localiza la escuela Normal de Sinaloa, se trata de una de las avenidas con frecuentes atropellamientos por el exceso de velocidad.

6.4.4 Espacios prohibidos.

El *Espacio prohibido* se dibuja en el contexto donde se implanta un cenotafio dedicado a un personaje muy importante para la vida de los dolientes que lo erigen, se establece bajo normas no establecidas. Dicho espacio es expresivo, circundante sobre el medio físico donde el tiempo transcurre en el espacio y éste emerge en el tiempo; es un elemento físico afectivo, simbólico, sensible, expresivo, donde las personas se expresan y comunican un poder ilimitado sobre un espacio eminentemente público.

Se trata de espacios públicos que han sido tomados sin permiso de ninguna autoridad o particulares, la familia instala su cenotafio, lo convierten en prohibido al tomar decisiones arbitrarias y ofensivas hacia cualquier persona que desee acercarse al lugar.

En Culiacán existe un cenotafio de esta naturaleza, se encuentra localizado en el estacionamiento del centro comercial, se trata del sitio donde ultimaron a Édgar Guzmán López hijo del *Chapo Guzmán*, junto a dos personas más, su primo César Loera Guzmán y Arturo Meza Cázares hijo de Blanca Margarita Cázares Salazar, *La Emperatriz*, en mayo del 2008, en el se alcanza a leer la leyenda de *Siempre los amaremos*.

También se le otorga la categoría de *Espacio Prohibido*, porque eventualmente se encuentra una persona que cuida el cenotafio, guardia privado vestido de civil, con actitud amenazante hacia cualquiera que desee acercarse o tomar alguna foto al cenotafio.



Foto 31: Tomada del periódico, La Jornada. s/a. 25 de mayo 2009.

Es importante mencionar que no se lograron localizar espacios similares al ya mencionado, pero no se descarta la idea, de que con el paso del tiempo de que espacios como este surjan en más lugares de la ciudad, dadas las características que este presenta, varios cenotafios identificados podrían convertirse en *Espacios Prohibidos*.

6.5 Cenotafios frente a la geografía urbana.

La geografía urbana de Culiacán mantiene una estructura y funciones diversas, en este caso la ciudad, fue analizada y entendida a partir de la relación de los cenotafios dentro del paisaje urbano. El desarrollo del proceso de urbanización, ha sido un factor muy importante en los distintos periodos históricos, la determinación de las relaciones dentro de la ciudad han provocado el establecimiento de una jerarquía urbana, en este caso la estructura urbana ha seguido las pautas espaciales que ocurren dentro de la ciudad, modificándose así el medio ambiente urbano.

Los cenotafios en Culiacán son una tradición arraigada entre los que comparten costumbres católicas, la ciudad se encuentra invadida de este tipo de manifestaciones, durante una entrevista realizada el presbítero del Templo de Nuestra Señora de la Soledad, sugirió que a pesar de ser una tradición arraigada:

Tenemos los lugares más dignos para el culto de un difunto que son las criptas que son los lugares de reposo donde nuestros seres queridos que han partido de nuestra presencia son lugares donde pues son asignados para ese oficio para que nuestros seres queridos descansen sobre todo los cuerpos de ellos y pues cada quien tiene su manera de pensar su religiosidad popular pero pues ahí están esos lugares que son los más adecuados para ese oficio.¹⁶⁶

La presencia de los nichos, mantiene desavenencias con la concepción que mantiene la iglesia sobre el pensamiento oficial del culto a los muertos, porque de alguna manera la iglesia siempre ha estado a favor de rendir el tributo a los difuntos, “ya desde la antigüedad cuando fallece Abraham, Moisés, el pueblo rendía cierto

¹⁶⁶ Elmer López Félix, entrevista Op. Cit.

culto al cuerpo inerte de éstas personas por lo que representaban”,¹⁶⁷ pero los mantenían su lugar de reposo que eran los sepulcros especiales para eso.

Los nichos que se manifiestan en la ciudad, parten de la religiosidad popular, son porque se encuentran en un entorno cultural, cumplen con códigos representativos, su relación con la naturaleza es integradora porque los cenotafios se encuentran en un espacio libre, popular o marginal. Al respecto el escritor Elmer Mendoza menciona que:

Malverde es eso un cenotafio, es una señal donde cayó una persona, o sea que le pusieron piedras, es decir que esto es una tradición antigua, claro se ve la diferencia que ahora se ponen en las calles, en banquetas y que luego esas calles y esas banquetas las han arreglado las personas, eso de ver la tumba de una persona que tenía cierto perfil y que de pronto tenga sus globitos, es una manera muy curiosa de honrar la memoria de un ser querido.¹⁶⁸

En Culiacán la vía pública se ha constituido como un escenario de ritos familiares. A los cenotafios los posicionan en un lugar que ancla el recuerdo parental, pero también hace visible la muerte para todo aquel que transita por allí, trascendiendo al muerto específico. Asimismo, extiende el dominio familiar, es decir un ser querido puede morir cerca o lejos de su casa, ya que generalmente las personas en la ciudad transitan grandes distancias para llegar a sus trabajos o a realizar las diversas tareas cotidianas. Esto obliga a los familiares a volver a trasladarse a los lugares por los que viajaba el difunto y a llevar el recuerdo de un lugar a otro distante. Con el paso del tiempo la ciudad se ha ido llenando de recuerdos silenciosos.

Las autoridades municipales en el 2009 manifestaban un interés particular sobre los cenotafios y los espacios donde se localizan, intentaron realizar cambios urbanos, en una entrevista con un funcionario nos comentó que:

¹⁶⁷ Elmer López Félix, entrevista, *Ibidem*.

¹⁶⁸ Elmer Mendoza, entrevista por Alejandro Cortés Sánchez y Stephanie Cortés Aguilar. 17 de octubre de 2009, entrevista Los cenotafios en Culiacán, transcripción Stephanie Cortés, colección particular.

Se han creado espacios concretos, espacios muy completos, espacios agradables, que están integrados al contexto urbano y en donde se pueden identificar que esos son los espacios donde se están colocando las ofrendas para los que fallecen en condiciones trágicas dentro de la ciudad.¹⁶⁹

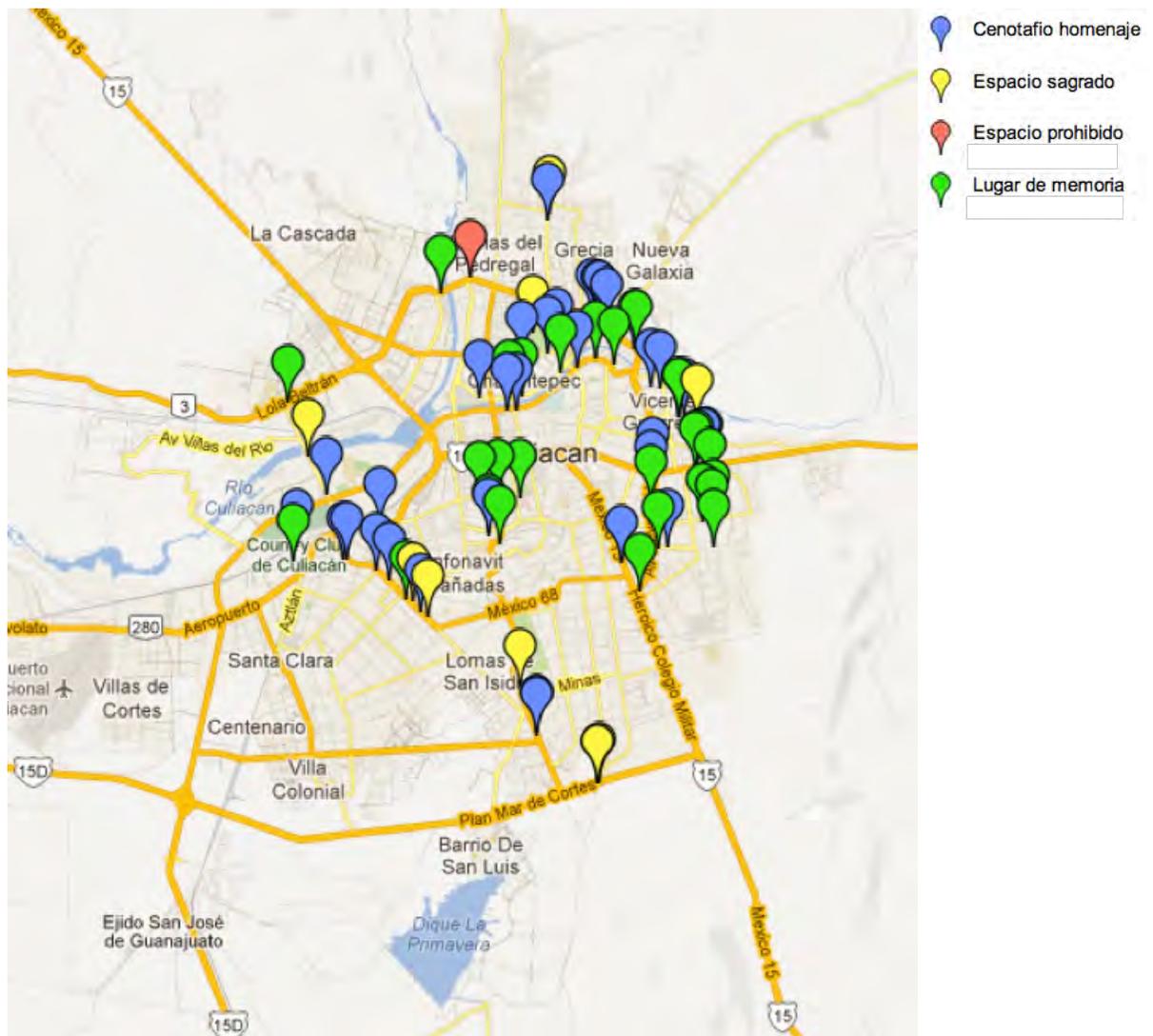
Nos mencionó también que no existe ningún conflicto, la idea que las autoridades tenían no era el de retirarlas, sino más bien tratar de buscar los mecanismos idóneos para dignificar la ciudad, convertirla en una ciudad de primer mundo, con espacios compatibles con el contexto urbano, donde se respete el dolor de las familias.

Es importante mencionar que si existió el proyecto de eliminar las cruces, pero lo que las autoridades municipales proponían solamente se quedó en el tintero, a pesar de los apoyos del alcalde Jesús Vizcarra y de la jerarquía católica, quienes incluían la propuesta de construir el *jardín de los recuerdos*, donde los deudos pudieran llorar a los asesinados en las calles. Así según las autoridades; los camellones, los estacionamientos y las banquetas dejarían de proyectar “la imagen de una ciudad violenta”.¹⁷⁰

Como consecuencia los muertos se apoderan de los espacios a partir de la presencia de nombres, edades y del dolor implícito que los íconos denotan, rompiendo el anonimato de lo público, convirtiéndolos en *espacios sagrados, prohibidos* o en un *lugares de memoria*.

En general los espacios donde se localizan cenotafios son lugares que se respetan, en algunas zonas de la ciudad que presentan carencias, donde los robos son frecuentes, llama la atención que un objeto de esta índole pueda permanecer durante años en el mismo lugar, aun los empleados de limpia la ciudad y aquellos que se encargan del mantenimiento de las calles, respetan estos espacios.

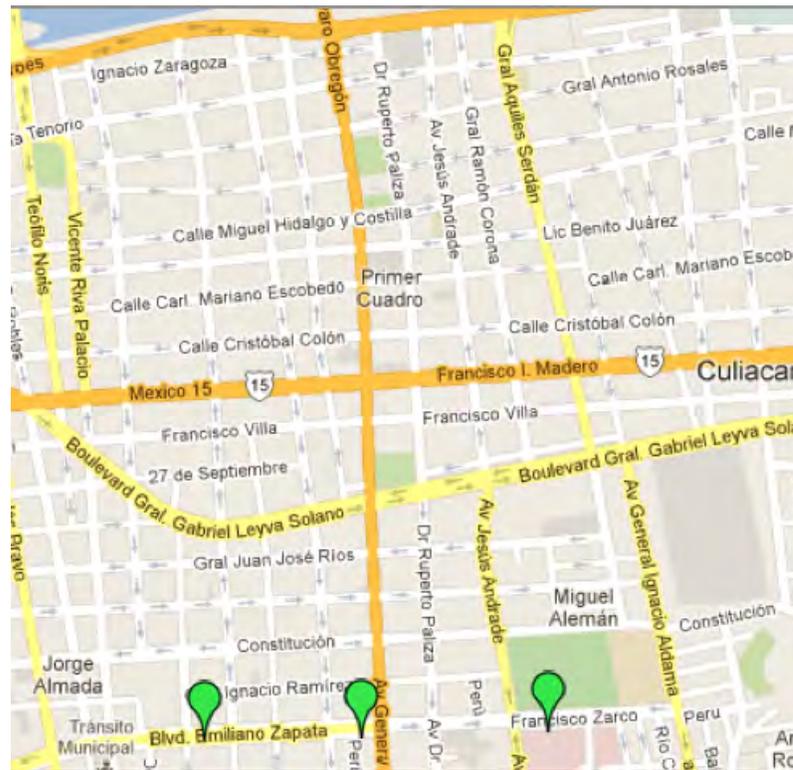
¹⁶⁹ José Alfredo Vargas G., entrevista por Alejandro Cortés y Stephanie Cortés, 1 de noviembre 2009, entrevista Desarrollo Urbano Culiacán, transcripción Stephanie Cortés, colección particular.



Plano general de la ciudad de Culiacán, en el que se pueden identificar las zonas donde aparecen más cenotafios.

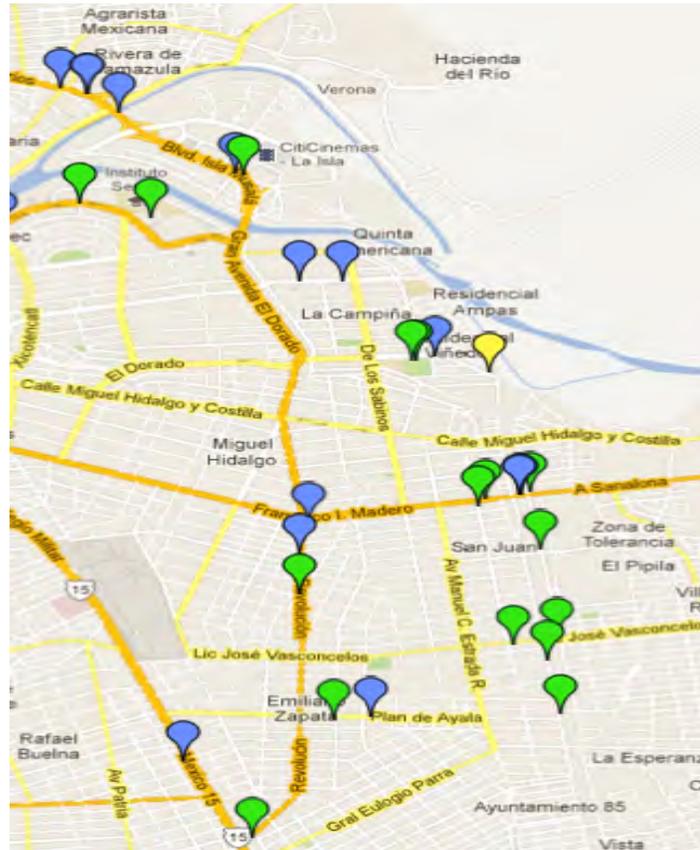
A partir del trabajo de campo y conforme a la recopilación de la información que se logró obtener, se dividió la ciudad de Culiacán por cinco zonas, para así tener un panorama general para el análisis sobre la geografía donde se localizan los cenotafios.

Zona centro



La zona centro de la ciudad a pesar de que se presentan una gran cantidad de accidentes viales, no se localizaron cenotafios, solamente a partir del boulevard Emiliano Zapata y del boulevard Niños Héroes principia la edificación de los monumentos, en estos dos espacio se localizan principalmente *Lugares de Memoria*.

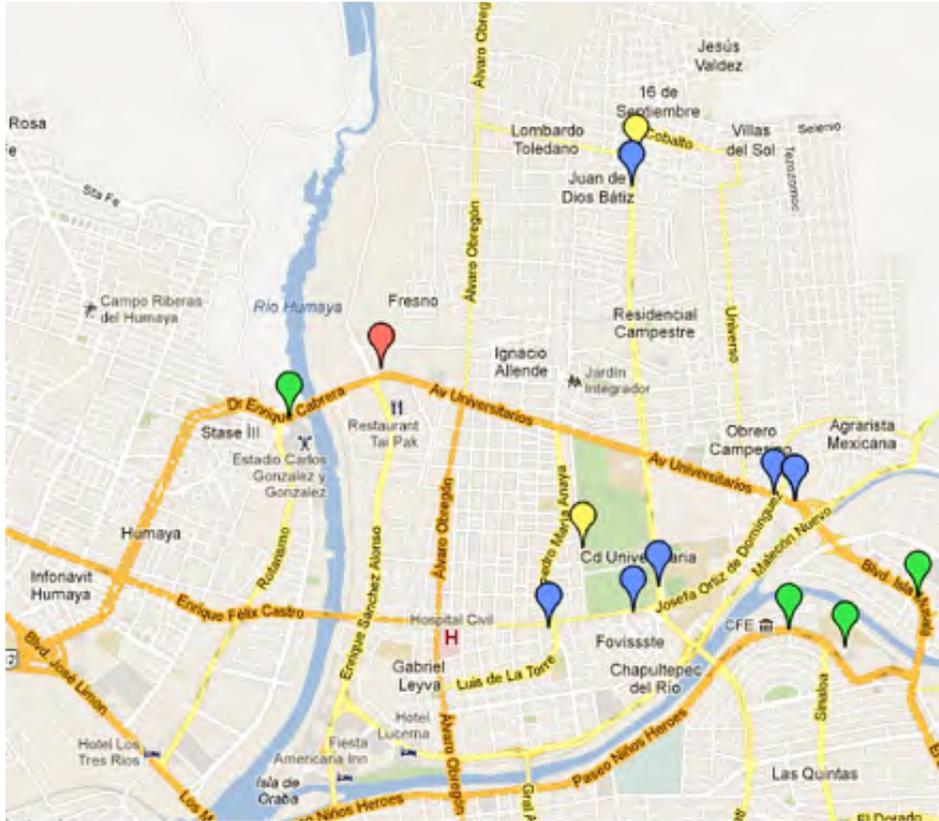
Zona este



De acuerdo a los recorridos realizados en la zona este, se llegaron a localizar una gran diversidad y cantidad de cenotafios, abarcando colonias como; Agrarista Mexicana, Rivera de Tamazula, Quinta Americana, La Campiña, Residencial Viñedos y Miguel Hidalgo, así como también en la parte periférica de la ciudad, como en las colonias; Emiliano Zapata, El barrio 7 gotas y San Juan principalmente.

Al realizar el análisis de este perímetro se identificaron de tres tipologías de espacios, *Cenotafios homenaje*, *Lugares de memoria* y en particular el cenotafio dedicado a Ángel, catalogado como *Espacio Sagrado*, este se encuentra en la colonia Residencial Viñedos, zona que se conforma de varios fraccionamientos amurallados, a pesar de eso los vecinos aceptaron la construcción sobre una de las bardas, con el tiempo los deudos han hecho habituales las fiestas en lugar, las personas han respetado el espacio y también han hecho participe de sus peticiones al finado Ángel.

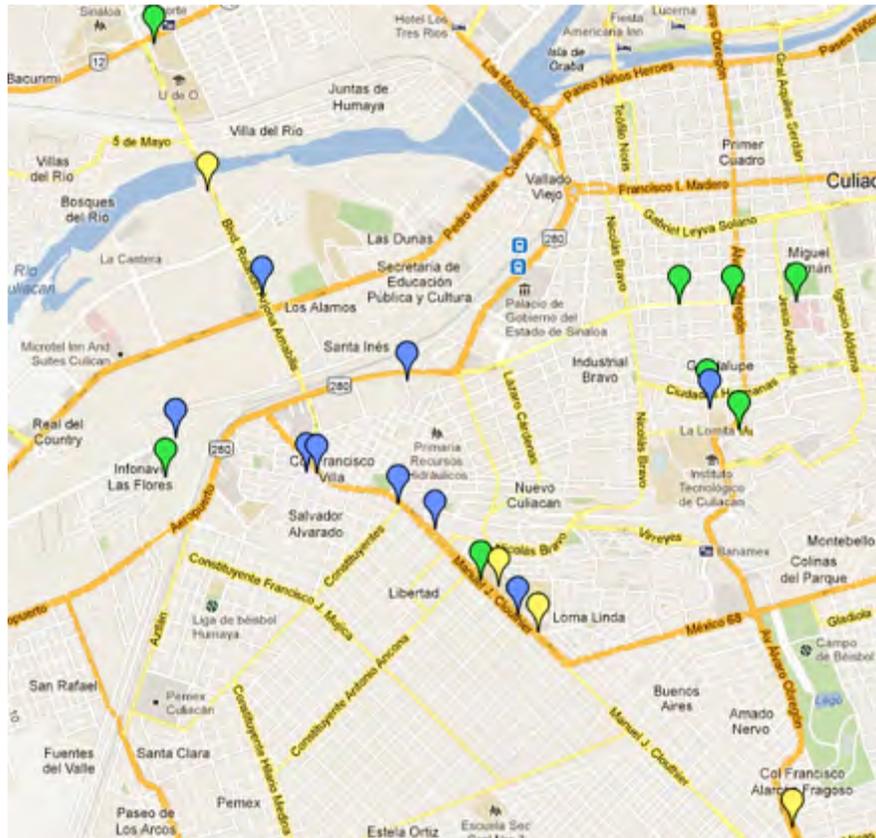
Zona norte



En la zona norte de la ciudad se localizaron menor cantidad de cenotafios, contrario al levantamiento de la zona este, se llegaron a identificar de las cuatro tipologías propuestas, es en este perímetro que se ubica el único *Espacio prohibido* identificado, recordemos que es el cenotafio múltiple dedicado a Édgar Guzmán López, César Loera Guzmán y Arturo Meza Cázares.

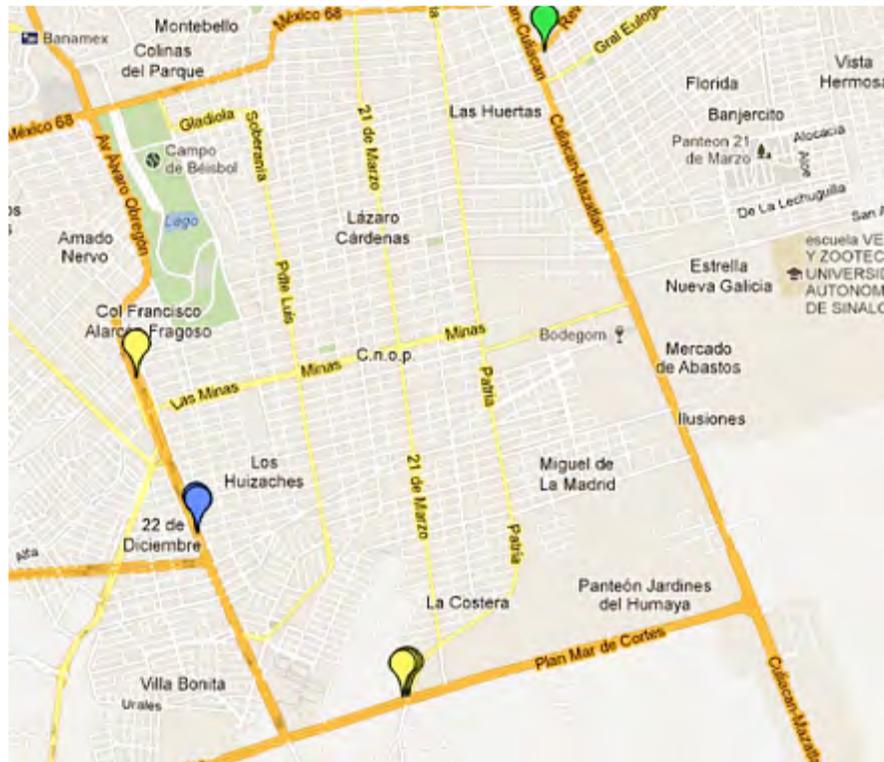
La mayoría de los cenotafios localizados en este perímetro se encuentran cercanos a Ciudad universitaria, Chapultepec, Fovissste, así como algunos dispersos en las colonias Juan de Dios Bátiz, Lombardo Toledano y 15 de septiembre.

Zona oeste



La característica particular de la zona oeste, es que se localizan los cenotafios con fechas más antiguas relativamente, que van desde 1990 al 2000, están ubicados sobre las avenidas o bulevares más concurridos por la cercanía con la Universidad de Occidente y la salida norte, algunos vecinos comentan que en su mayoría se tratan del resultado de accidentes viales, período de cuando las colonias que allí se asentaron mantenían una urbanidad menos desarrollada.

Zona sur



Los recorridos en la zona sur fueron más esporádicos por tratarse de colonias un tanto peligrosas y separadas, solo se realizaron recorridos por las avenidas principales, localizándose pocos cenotafios, los cuales en su mayoría se tratan de accidentes viales, la catalogación en este caso fue un tanto difícil ubicando pocos ejemplares y por ende pocas tipologías para analizar.

CONCLUSIONES

Culiacán es una ciudad en la que los espacios públicos se definen a través del uso y la práctica, la resignificación de los espacios públicos se impone a partir del surgimiento de un cenotafio como monumento funerario conmemorativo, que siguiendo conductas y códigos rituales inveterados se han logrado imponen en un lugar, estos espacios sagrados están relacionados a lo espiritual o moral, exteriorizan sentimientos y emociones.

Para varias personas que fueron entrevistadas, aseveran que los cenotafios son el tránsito de su familiar hacia su destino extraterreno, para ellos las almas regresan, ocasionalmente al lugar de su muerte, donde según la creencia vuelven para tener contacto con los familiares que visitan su capillita, dan consejos y escuchan las noticias de sus seres queridos, acuden también a tomar agua, pues, como dictan los credos sobre los difuntos, mueren con sed.

La explicación interpretativa sobre los cenotafios, centra nuestra atención en entender la sacralización los espacios, donde se da el fallecimiento súbito, en estos espacios se fundan los espacios heterotópicos y contraespacios sobre límites simbólicos donde se da la muerte, es precisamente en esos límites donde la religiosidad popular actúa como una bisagra comunicativa, desde la cual es posible, tanto para el alma como para los deudos establecer contacto, intercambiar información, expresar amor, cariño y recuerdo. Así mismo, los cenotafios se constituyen como marcas visibles, activas, en la constitución de una memoria colectiva, una memoria cuya dinámica principal se origina a partir de un ritual mortuorio, al cual, al mismo tiempo alimenta. Ambos, memoria colectiva y ritual mortuorio, son a su vez, tributarios y deudores de tradiciones inveteradas que determinan la concepción de la muerte y de la vida, del más allá de la vida cotidiana.

Las costumbres funerarias en los tiempos actuales se han transformado, las formas que adoptan las construcciones funerarias varían, ahora son un signo de conmemoración, en donde el más pujante económicamente tiene el poder de imponer y exteriorizar sus emociones, demostrando así un cambio histórico en las representaciones católicas populares, sin interesarse por lo que las personas ajenas a su dolor opinen. Lo interesante de destacar en este caso es qué a pesar de ser espacios que invaden arbitrariamente la cotidianidad urbana, la mayoría de los habitantes cohabitan, respetan ya sea por temor o por respeto al doliente, generando un cambio social, ya que se ven afectadas radicalmente las formas de relacionarse con los espacios.

Como todos los fenómenos culturales, las tradiciones populares que alimentan los imaginarios sociales de las personas, son el producto de una *hibridación* y un *sincretismo* activo, en Culiacán la característica particular o singular, es que los cenotafios son más que imposiciones colectivas derivadas de la religiosidad católica popular, en donde las estructuras de significación socialmente establecidas se han ido transformando a través de un proceso histórico social, el cual se ha visto influenciado por factores nacionales como el narcotráfico y la violencia, en donde las experiencias designan significados superficiales para ocultar la falta de capacidad de las instituciones de controlar los problemas sociales, lo cual coloca a los cenotafios en una posición accesible, los planta en el marco de las trivialidades y disipa su opacidad.

Ciertamente la muerte, a pesar de ser una presencia constante en la vida, siempre ha angustiado a los seres humanos, pero cuando la muerte sobreviene de forma inesperada y violenta y cuando afecta a niños, jóvenes y ancianos, las comunidades buscan respuestas simbólicas que les ayuden a soportar y a resistir, a diferencia de las animitas que se construyen en Chile y en Argentina, práctica realizada hacia personajes que en vida conservaron tipologías de *heroísmo*, *inocencia e injusticia*, en los cenotafios locales encontramos una estructura semiótica fundamentada en la interrupción súbita e inesperada del curso esperado de la vida o, como expresan los que practican la tradición, “no les tocaba todavía”;

y es precisamente esa contingencia fatal la que hace que las almas de las víctimas se aferren al espacio concreto donde su muerte se produjo, a ese lugar donde la persona exhaló su último suspiro.

Junto a esa interrupción súbita e inesperada de la vida, el otro elemento que se evidencia en esta práctica funeraria es la condición de muerte por violencia. En efecto, los testimonios recogidos en las calles revelan que del año 2000 al 2010 se ha dado un incremento en la construcción de cenotafios, esto producto de la movilización militar del gobierno federal en contra del narcotráfico, las muertes se convirtieron episodios violentos, las cuales fueron dejando sus rastros por toda la ciudad, convirtiendo así a la ciudad en un gran mausoleo.

Creemos que la conservación de los cenotafios se da porque forman parte del paisaje urbano, el cual parte de un arbitraje participante, tanto de los familiares y amigos de las víctimas, así como también de los funcionarios oficiales. Antes de entenderlas como un artificio pretencioso y sin algún fundamento histórico, dichas edificaciones asumen formas no habituales según la medida en que su significación varía, esto se entiende a partir de las dimensiones simbólicas de la acción social que se dan en el contexto social en el cual se desarrollan, como lo es el arte, la religión, la ideología, la moral, ley y sentido común, es decir, se trata de representaciones que están sintetizando de una forma subjetiva la violencia sobre la identidad de los habitantes de la ciudad.

FUENTES

Entrevistas

Jesús González, entrevista por Stephanie Cortés Aguilar y Yolloxochitl Mancillas López, 7 de febrero de 2006

Elmer Mendoza, entrevista por Alejandro Cortés Sánchez y Stephanie Cortés Aguilar. 17 de octubre de 2009 (colección particular).

José Alfredo Vargas G., entrevista por Alejandro Cortés y Stephanie Cortés, 1 de noviembre 2009, (colección particular).

Elmer Mendoza, entrevista por Alejandro Cortés y Stephanie Cortés, octubre de 2009, (archivo particular).

Francisco informante, entrevista por Stephanie Cortés, 7 de octubre de 2009, (archivo particular).

Anónimo, entrevista por Stephanie Cortés Aguilar, 10 de marzo de 2010, (archivo particular).

Elmer López Félix, entrevista por Stephanie Cortés, 25 de mayo de 2009, (archivo particular)

Bibliografía

Aceves Lozano, "Un Jorge E. enfoque metodológico de las historias de vida" en *Cuentame tu vida. Historia oral: historias de vida*, coord. Graciela de Garay, México, Instituto Mora, 1997.

Aloïs Riegl, *El culto moderno a los monumentos*, Editado por Valeriano Bozal. España: La balsa de la medusa, 1987.

Ariès, Philippe, *El Hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 2011.

Ariès, Philippe, *Morir en occidente desde la Edad Media hasta nuestros días*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008.

Augé, Marc *El oficio del antropólogo. Sentido y libertad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

Augé, Marc, *Los no lugares, espacios del anonimato, una antropología de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 2000.

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2006.

Berger, Peter L., "Religión y construcción del mundo" en *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu Edit., 1971.

Boege, Eckart y Elio Masferrer, *Religión popular: Hegemonía y resistencia*. México, Ediciones Cuicuilco, 1986.

Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, London, Maurice Temple Smith Ltd., 1968; reed., New York, Harper and Row, 1978.

Butler, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, México, PAIDÓS, 2004.

Cajas Castro, Juan de Dios, *Los orígenes sociales la incertidumbre, cultura, drogas y narcotráfico en Nueva York*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, [Tesis de Doctorado], 1997.

Cano, Arturo "REPORTAJE /Entre el Ejército y el crimen organizado", *La Jornada*, 24 de mayo de 2009, acceso 24 de febrero 2010.

Castro Alfin, Demetrio, "Próximos extraños; sobre el pasado y el presente de la relación entre la historia y la antropología". Conferencia, Universidad de Navarra 10-12 de abril de 1998, pp. 113-131.

Cortés Aguilar, Stephanie y Yollolxochitl Mancillas López, *Religiosidad popular. Canonización popular y culto a Jesús Malverde en Culiacán, Sinaloa*, México, ENAH, [Tesis de Licenciatura en Etnohistoria], 2007.

Chartier, Roger, "Cultura Popular": revisitando um conceito historiográfico" en *Estudios Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 8, N° 16, 1995, pp. 179-192.

Cupul Magaña, Fabio Germán, "Cruces a la vera del camino", en *Elementos: Ciencia y cultura Redalyc Vers. 17*, febrero-abril de 2010.

De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano. I Las artes de hacer*, México, ITESO- Universidad Iberoamericana, 2000.

De la Cruz Villanueva, Carlos A., "Muerte, memoria y cenotafios en la autopista norte entre Lima y Trujillo", en *Scientia*, N° 24, Lima, Universidad Ricardo Palma, 2022, pp. 79-95.

Díaz Bialet, Agustín (dir.) *Código Teodosiano*, Córdoba, Instituto de Derecho

- Romano de la Universidad Católica de Córdoba, 2 volúmenes 1964-1967.
- Doss, Erika, *Public Feeling, Public Healing: Contemporary Memorials and the Mediation of Grief. Cultures of Privacy: Paradigms, Transformations, Contestations*. Ed. Reinhard Isensee and Karen Körber, Bielefeld, Transcript Verlag, 2015.
- Durkheim, Émile, *Las reglas del método sociológico*, México, Edición Colofón S.A., 2000.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Ediciones Era, 2008.
- Elias, Norbert, *La soledad de los moribundos*. México: FCE, 2009, p. 19.
- Fernández Martínez, Concepción, *Carmina Latina Epigraphica de la Bética Romana. Las primeras piedras de nuestra poesía*, Sevilla, Rafael Llamas Cadoval-Universidad de Sevilla, 2007.
- Figuroa Díaz, José María, *Los Gobernadores de Sinaloa 1831-1996*, Culiacán, Imprenta Once Ríos Editores, 1996.
- Finol, José Enrique y David Enrique Finol, *Para que no queden penando... Capillitas a la orilla del camino: una microcultura funeraria*. Venezuela: Universidad del Zulia LUZ-Universidad Católica Cecilio Acosta, 2009.
- Foucault, Michel, “Los espacios otros”, Conferencia, Círculo de Estudios Arquitectónicos, 14 de marzo de 1967.
- Gamer, Gustav, “La Torre de los escipiones y otros monumentos funerarios sucesores del mausoleo de Halicarnaso”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA. Tomo 47*, 1981.
- García Canclini, Nestor, *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva imagen-Grijalbo, 2002.
- García-Gelabert Pérez Ma. Paz, y Miguel García Díaz, “La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos”, en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló, Servei d' Investigacions Arqueològiques i Prehistòriques de la Diputació Provincial de Castelló, Castelló de la Plana*, 1997, núm.18, 1997, pp. 405-416.
- Gaytán Alcalá, Felipe, “En la senda de las tinieblas: humilladeros y cenotafios religiosos frente a la maldad en la ciudad”, *Sociedad y religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, Vol. 30, N° 54, 2020, pp. 155-174.
- Genis, José, “Jesús Malverde, patrono de narcotraficantes y desamparados”, *Crónicas y Leyendas mexicanas*, N° X 2006.
- Genis, José “El culto a Jesús Malverde”, *Crónicas y Leyendas mexicanas*, N° XIII, 2006.

- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas* Barcelona, Gedisa, 2003.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik Editores S. A., 1999.
- Hall, Stuart. “Notas sobre la deconstrucción de lo popular” en Ralph Samuel, *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Jacques, Alexander, *Los enigmas de la supervivencia*, Barcelona, Editorial Bruquera, 1973.
- Kübler-Ross, Elizabeth, *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, Grupo Grijalbo-Mondadori, 1993.
- Lara Caldera, Venecia *Citlalli, Conductas y representaciones hacia la muerte en la élite sinaloense del siglo XIX*, Culiacán, Facultad de Historia/Universidad Autónoma de Sinaloa, [Tesis Maestría en Historia, UAS], 2009.
- Lau Jaiven, Ana “La historia oral: una alternativa para estudiar a las mujeres» en *La historia con microfono*, Coord. Graciela de Garay, México, Colección Ediciones Fuera de colección, Instituto Mora, 1994, pp. 90-101.
- Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en *Hacer la historia* Ed. Pierre Nora y Jacques Le Goff, Barcelona, Editorial LAIA, vol. III, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude, “Etnología e historia” en *Anuario de etnología y antropología social*. México, Volumen 1, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. 1988.
- Lomnitz, Claudio, *Idea de la Muerte en México*, México, FCE, 2011.
- López Cervantes, Gerardo, “El contexto económico del desarrollo rural de Sinaloa, 1994-2005”, en *Sinaloa en la Globalización*, ed. por Óscar Aguilar Soto y Carlos Javier Maya Ambía, México, Plaza y Valdés, 2007.
- Louis-Vincent, Thomas, *Antropología de la muerte*, Méxic, FCE, 1983.
- Martínez Gil, Fernando, *La muerte vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Madrid, Saljen Editores, 1996.
- Massa, Paola, “Antropología y patrimonio cultural. Un estudio sobre los monumentos a los caídos”, en *Alteridades*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Vol. 8, N° 16, julio-diciembre de 1998, pp. 85-94.
- Masferrer, Elio *¿Es del César o es de dios? Un modelo antropológico en el campo religioso*. México, Ed. Plaza y Valdez, 2004.
- Marzal, Manuel M., *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

- Nora, Pierre, *Los lugares de la memoria*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008.
- Osorno, Diego Enrique “La ciudad de los cenotafios”, sección *Crónica*, *Milenio Diario*, 2 de marzo de 2009, <http://blogs.milenio.com/node/390>.
- Plath, Oreste, *L' Animita, hagiografía folclórica*. Santiago de Chile, FCE, 2010.
- Portal Ariosa, María Ana, “Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México”, *Cuadernos de Antropología Social el Caribe, España y Portugal*, N. 30, Sistema de Información Científica Red de Revistas Científicas de América Latina, 2009.
- Prins, Gwyn “Historia Oral”, en *Formas de hacer Historia*, Ed. Peter Burke, Madrid, Alianza Universidad Editorial, 1996, pp. 144-187.
- Remesal Rodríguez, José, “Aspectos legales del mundo funerario romano”, en Desiderio Vaquerizo Gil (coord.) *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, Universidad de Córdoba, Vol. 1, 2002, pp. 369-377.
- Ricoeur, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI editores, 1990.
- Rios Espinoza, Eleuterio, y Juan José, Rios Estavillo, *Sinaloa, sociedad y violencia*, Culiacán, Ediciones El Caballito S.A., 1991.
- Rodríguez Santidrián, Pedro, *Diccionario de las religiones*, España, Alianza editorial, 2004.
- Saulquin, Susana, *Las Moda después*, Buenos Aires, Instituto de Sociología de la Moda Edit., 1999.
- Serna, Justo y Anaclét Pons, *La historia Cultural. Autores, obras, lugares*. México, Ediciones Akal, 2013.
- Sinagawa, Heberto, *Sinaloa historia y destino*, México, Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, 2004.
- Storey, John, *Teoría cultural y cultura popular*, Barcelona, OCTAEDRO, 2002.
- Tavárez, David Eduardo y Kimbra Smith, “La etnohistoria en América: Crónica de una disciplina bastarda”, *Desacatos*, N° 007, 2001, pp. 11-20.

Páginas Web

<http://www.aprvat.org.ar/index.html>.

<https://www.lanacion.com.ar/sociedad/carabajal-nid1436490>

https://elpais.com/internacional/2012/02/22/actualidad/1329921646_764629.html

<http://www.camionchileno.cl/galeria-de-joyitas-3/galeria-de-fotos-camionchileno/memorial-camionchileno/>.

<https://dle.rae.es/?w=cenotafio>.

<https://www.jornada.com.mx/2009/05/24/politica/004r1pol>

<http://alec.com.mx>.