



Formas del imaginario social de la muerte en las leyendas de la zona lacustre de Michoacán

Forms of death social imaginary in legends of the Michoacan area

Juan Carlos Valdez Cardona

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) carlosvaldez.es@gmail.com

Zilka Yiliani Briz González

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) psicologabriz@gmail.com

Raúl Ernesto García Rodríguez

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México) raulgarciar@gmail.com

Resumen

El presente artículo aborda el estudio de la muerte en las leyendas de la Zona Lacustre de Michoacán desde la teoría del imaginario social de Cornelius Castoriadis. Las leyendas expresan las formas en que las comunidades de Uranden de Morelos e Isla Pacanda han construido y significado, de manera procesual y contextual a la muerte, creadas por un imaginario social común, articulando el carácter identitario de los individuos con su muerte. Se obtuvieron narraciones orales de las leyendas a estudiar las cuales fueron transcritas y procesadas mediante un análisis cualitativo, en particular el análisis interpretacional. Al final de la reflexión se considera la tradición oral como ámbito gestado en el imaginario social mismo, tanto en lo individual como en lo colectivo, al tiempo que se asume la interiorización de significaciones en torno a una forma particular de percibir a la muerte.

Palabras clave: imaginario social, forma, muerte, leyenda.

Abstract

The present work discusses the study of death in the legends of the lacustrine Zone of Michoacán from the social imaginary theory of Cornelius Castoriadis. Those legends express the forms that the communities of Uranden de Morelos and Pacanda Island has built and given their own meaning to death in a procedural and contextual way, built by a common social imaginary, joining the identity character of individuals as well with their own death. These oral narrations of the legends were obtained, transcribed and processed to be studied through a qualitative analysis, particularly the interpretational analysis. At the end of the reflection the oral tradition is considered as a sphere developed in the social imaginary itself, both individually and collectively, while assuming the internalization of meanings around a way of perceiving death.

Key words: collective imagination, form, death, legend.



INTRODUCCIÓN

El presente artículo aborda el tema de la muerte desde la teoría del *Imaginario Social* de Cornelius Castoriadis, haciendo uso de la narrativa de las leyendas recopiladas en la Zona Lacustre de Michoacán. Para hacer el análisis de las leyendas se retoma el *análisis interpretacional*, permitiendo analizar y describir las *formas* manifiestas de la muerte en las leyendas. La noción de *forma* se habrá de entender a lo largo del desarrollo de este de artículo como:

“...una cosa (objeto, entidad, etc.), física o no física (verbal, situacional, etc.) que consiste en algo más o distinto que sus descripciones o medidas, que se presenta o aparece como una unidad independientemente de sus componentes, y que contiene dentro al observador (uno mismo, la sociedad, etc.) o de la cual uno (la sociedad) es coexistente” (Fernández 2004: 30).

En este sentido, la forma es aquello en lo que una sociedad se representa y también uno mismo. Representa el pensamiento de la sociedad (Fernández 2013), es decir, sus obras, tales como el lenguaje, las normas, la ciencia, la técnica, las producciones artísticas, *las leyendas*, etc., son objetos de la cultura que muestran en mayor o menor medida el pensamiento de la sociedad. Tal como afirma Vázquez Sixtos, citado por Pablo Fernández, “no hay función del espíritu que no tenga necesidad de formas, no sólo para explicarse, sino también para ser” (Fernández 2013: 144).

La introducción de la teoría del *imaginario social* a los quehaceres de la psicología social y la antropología permite una nueva manera de estudiar los fenómenos sociales y más en concreto, la *muerte* precisamente como imaginario social. En este estudio, se da especial importancia a aquella condición sensible-imaginativa del ser humano, que permite dotar de sentido la vida individual y social, desde la creación de nuevas formas de existencia, de nuevos espacios y maneras de relacionarse con la muerte.

En el afán de describir no a los individuos, sino a sus obras y creaciones, elegimos recuperar algunas leyendas que nos dejaran ver las formas manifiestas de la muerte en la narrativa misma. Para esto se escogieron a las comunidades de Uranden de Morelos e Isla Pacanda, pertenecientes al municipio de Pátzcuaro y de Tzintzunzan, Michoacán, respectivamente. Se escogieron estas comunidades porque mantienen un arraigo fuertemente mayor a sus tradiciones, además de que no han sido trastocadas de manera violenta por el turismo.

Es pertinente señalar que, en el presente trabajo, no se pretende ofrecer una respuesta definitiva a la complejidad de la muerte y su relación con el ser humano en el contexto social estudiado; se trata en todo caso, de un artículo que intenta posibilitar y generar nuevas y diversas reflexiones en torno a las expresiones que rodean a la muerte, así como su contexto socio-histórico, es decir, abrir vías de indagación a partir de la interrogante que estructura el desarrollo del texto, a saber, ¿Cómo se expresan las formas del imaginario social de la muerte en las leyendas de la zona Lacustre de Michoacán?



ASPECTOS TEÓRICOS

Sobre el imaginario social

Toda sociedad tiene formas, crea formas (objetos, entidades), físicas o no físicas (verbales, situacionales) que consisten en algo más o algo distinto a sus descripciones o medidas, que se presentan o aparecen como unidades independientes de sus componentes y que contienen dentro al observador (uno mismo, la sociedad); o de la cual uno (la sociedad) es coexistente (Fernández 2004); formas que se expresan en un tiempo y circunstancias determinadas que son definidas por la misma sociedad. No son definitivas, ni son el resultado de unos procesos irrevocables, sino se trata de la constante (re) creación de la sociedad y de sus formas.

Esa facultad creadora de la sociedad, o también como diría Oliver Fressard (2006), esa potencia de inventar de los pueblos ha permitido una meditación profunda acerca de la radicalidad de los fenómenos sociales y autores como Castoriadis, han hecho uso del concepto de *Imaginario Social* que permite reflexionar sobre tales fenómenos y que sin duda brinda una nueva inteligibilidad para comprenderlos.

Por tanto, si logramos entender a la sociedad como obra de la acción humana, es fundamental la reflexión sobre lo *Imaginario Social*, y su relación con los fenómenos sociales: “El lenguaje, las costumbres, las normas, la técnica, no pueden ser explicados por factores externos a las colectividades humanas, por lo que resulta absolutamente natural llamar a esta facultad de innovación radical, de creación y de formación imaginario e imaginación” (Castoriadis 2002: 94).

Entonces ¿qué se entiende por *Imaginario Social*? En principio es algo que no conocemos y que no podemos relacionarlo a través de conceptos establecidos o preestablecidos incorporados a nuestra estructura psíquica. El imaginario no es dado de forma simple o de manera espontánea, sino que se trata de un entretrejado complejo que penetra el psiquismo del individuo y que lo dirige a actuar en sociedad.

Querer comprender los fenómenos sociales a través del imaginario social, es reconocer que “la historia de la humanidad es la historia del imaginario humano y de sus obras mismas que aparecen apenas existe una colectividad humana” (Castoriadis 2002: 93). El imaginario social viene a caracterizar a toda sociedad humana, como creación ontológica de un modo de ser *sui generis*, absolutamente irreductible al de otros entes (Fressard 2006). Se consolida en las instituciones de la sociedad, entendiendo *institución* en el sentido más amplio de la palabra, es decir, como “el conjunto de herramientas, del lenguaje, de las maneras de hacer, de las normas y de los valores, etc., de todo lo que impone con o sin sanción formal maneras de actuar y pensar” (Castoriadis 2006: 77) y siendo la sociedad misma una institución. Entender a la sociedad como institución, quiere decir, que no ha sido producida naturalmente, sino que ha sido obra de la acción humana. La acción propiamente humana implica una intención por un sistema simbólico, lo que la convierte en un proyecto irreductible a cualquier comportamiento animal y a toda explicación causal; su inteligibilidad remite más que a causas, a razones (Fressard 2006).

Por lo tanto, existe tanto en las colectividades humanas como en la singularidad del individuo un poder de creación, radical y de formación, y esto es porque ni la sociedad, ni la evolución de la historia misma, pueden ser explicados totalmente por factores biológicos, naturales, tampoco a través de una actividad racional por un ser racional, “y si no podemos recurrir a factores trascendentes para dar cuenta de eso,



tenemos que postular necesariamente un poder de creación, una *vis formandi*, inmanente tanto en las colectividades humanas como a los seres humanos singulares” (Castoriadis 2002: 94).

De esta manera, el imaginario social vendrá a ser lo que dote de sentido, cohesión, pensamiento, acción y aquello que mantendrá unida a una sociedad. Así, la sociedad como cada especie viviente, como cada ser viviente, establece su propio mundo, en el cual, evidentemente, también está incluida una representación de sí misma (Castoriadis 2006).

La organización propia de la sociedad, es decir, sus instituciones y las significaciones imaginarias que llevan estas instituciones, es la que plantea y define cada vez lo que es considerado información para la sociedad. Es la institución de la sociedad la que determina qué es real para esta sociedad y qué no lo es (Castoriadis 2006). Cada sociedad posee un sistema de interpretación del mundo e incluso, de manera más rigurosa, es constitución, de hecho, creación del mundo que vale para ella, de su propio mundo (Castoriadis 2006) y su identidad no es otra cosa más que este sistema de interpretación, dicho de otra manera, de donación de sentido. Constituye el modo de construcción y definición de aquello que los individuos perciben y asumen como realidad; lo real es siempre algo significativo para un sujeto, el imaginario social es el elemento que permite otorgar una particular significación a la realidad.

En este sentido Castoriadis (2002) dice que será necesario que esta imaginación radical de los seres humanos: “sea dominada, canalizada, regulada y convertida en apta para la vida en sociedad y también para lo que llamamos *realidad*. Esto se lleva a cabo mediante la socialización, en el curso de la cual absorben la institución de la sociedad y sus significaciones” (Castoriadis 2002: 97).

Esta interiorización de significaciones que se dará con el proceso de socialización y que penetrará la psique del individuo, es lo que Castoriadis (2002) llama *significaciones imaginarias sociales*. Pero no sólo es a través de una interacción social directa por la cual se interiorizarán tales significaciones imaginarias, sino que también la sociedad y sus más diversas instituciones (estado, religión, moral, valores, herramientas, ideas, ciudadano, nación, fetiches, etc.), serán también las que encarnen en el psiquismo humano individual y colectivo las maneras de *hacer* y categorizar aquello que será real y lo que no será. Se trata de un entretrejo de sentidos, de significaciones, que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan (Castoriadis 2006). Las significaciones imaginarias sociales son el conjunto más vasto para orientar nuestras vidas tanto individual como colectiva.

El mundo social es constituido y articulado en función de este sistema de significaciones y es a través de este sistema que se encuentra un sentido a la vida, a la vida social y que permite a los individuos convivir (bien o mal) dentro de un mismo campo social. El papel de las *significaciones imaginarias sociales* es proveer a la sociedad identidad, su articulación con el mundo, sus relaciones con él y con los objetos que contiene, sus necesidades y sus deseos (Castoriadis 1989). Así:

“Cada sociedad define y elabora una imagen del mundo natural, del universo en el que vive, intentando cada vez hacer de ella un conjunto significativo, en el cual deben ciertamente encontrar su lugar los objetos y los seres naturales que importan para la vida colectiva, pero también esta misma colectividad, y finalmente cierto orden del mundo” (Castoriadis 1989: 258).



Por tanto, el mundo nunca es algo con una entidad ontológica preexistente, por el contrario, es siempre una interpretación que de él se hacen los sujetos y esta interpretación lleva incluida una significación, es decir, la realidad social es siempre interpretada significativamente por el sujeto (Carretero, 2003). Con base a esta lógica, la realidad social es el resultado de la materialización de un conjunto de *significaciones imaginarias sociales*, que dona a una entidad como algo real, y además, son comunes en cada sociedad, asegurando la integración de la misma y de lo que es lo social, “constituyen el *cemento colectivo* que liga a los individuos en torno a una unívoca interpretación del mundo” (Carretero 2003: 99).

Esta consolidación de vínculo de coparticipación colectiva es lo que construye la identidad social, que además de tener (la sociedad) condiciones materiales de existencia, es también una autorrepresentación de sí misma (Carretero 2003). De esta manera: “Las cosas sociales son lo que son gracias a las significaciones que figuran, inmediata o mediata, directa o indirectamente y, recíprocamente, las significaciones imaginarias sociales están en y por las cosas – objetos e individuos – que las presentifican y las figuran” (Berriain 2003: 57).

Proveen a la psique y a los individuos los medios para poder comunicarse y también formas de cooperación colectiva (Fressard 2006), que los hace, bien o mal, funcionales para tal sociedad permitiendo a su vez la autorreproducción de la misma y asegurando su continuidad y existencia. Pero también estructuran las representaciones del mundo en general y figuran lo que es real, y establecen “el tipo de afectos característicos y las intenciones en las que se reconoce una sociedad, manera de vivir el mundo y la vida de la sociedad, así como los fines que guían su actuar, su impulso propio y característico” (Pedrol 2002: 28). Así mismo, “deben ser coherentes y completas para la sociedad en cuestión, van más allá de las clases, las propiedades, y las relaciones lógicas, puesto que ellas mismas determinan las clases, las propiedades y las relaciones de la sociedad” (Curtis 2002: 55).

Y es a través de estas *significaciones imaginarias* que la sociedad se instituye, se *autoinstituye*, son las apropiaciones para dar sentido al mundo que se habita, para crear determinadas realidades, representaciones, deseos, afectos. Por todo esto, se tiene que entender que tanto el imaginario como las significaciones proveen al individuo y principalmente a la psique todo un sistema para crear su mundo, es el mundo, es decir, no es sólo una manera de interpretar al mundo, sino es una manera de hacer el mundo.

De esta manera, las narraciones sobre el pasado, son interpretaciones y versiones de otros discursos, otros contextos, otros escenarios y otros espacios de relación por los que se transita y que acorde al contexto y a la situación particular, se utilizan unos argumentos u otros, apoyándose en puntos de referencia que en cada contexto y situación se encuentre pertinente; es a través del imaginario social donde se interpretan activamente los diferentes acontecimientos, lo que convierte a las personas en *agentes* (Vázquez 2001).

El imaginario construye la muerte, la crea y le da forma; así, se puede afirmar que aquello que existe en torno a la muerte ha sido y es obra de los seres humanos, es decir, es creación del imaginario social. No se trata de argumentar que el lenguaje es obra de este, sino reconocer el lenguaje como vínculo que sirve para interiorizar el imaginario social y sus significaciones.



Imaginario social y muerte

Al igual que la sociedad, el imaginario social de la muerte se va recreando una y otra vez, y análogo a la humanidad, es cambiante, contingente, “evoluciona, se transforma y se adapta a cada estadio del desarrollo de la vida y de la historia” (Hallado 2005: 58). Cada período histórico, refleja la manera en que ha sido organizada la muerte, su forma de institucionalización y las significaciones imaginarias dominantes. Pero ¿por qué la muerte es un imaginario social? y ¿cuáles son las significaciones imaginarias de la muerte?

Para Castoriadis (2002) el ser humano sólo vive en y a través de la sociedad, la muerte presumiblemente, también *vive* en y a través de la sociedad, pero no como un ente que esté merodeando y esperando el mejor momento para surgir, sino que está en lo humano, se la ha nombrado, es decir, se han creado formas que permiten a los individuos de una sociedad determinada hacer de la muerte un acto que concierne a todos; en el rito funerario, en la literatura, dichos populares, refranes, leyendas, fábulas, etc., va implícita la sociabilidad de la muerte, porque todos tenemos la muerte y en algún momento es compartida.

Se le han construido espacios tanto simbólicos como físicos, porque “ante la certeza de la inexorabilidad de la muerte, el hombre –tanto el primitivo como el moderno- necesita proteger su equilibrio para la cual desarrolla formas de control del sufrimiento” (Bartra 2007: 91). De esta manera cada sociedad crea su forma de abordar la muerte, lo que genera la creación de símbolos y formas que van de acuerdo a cada momento histórico, permitiendo que los individuos se identifiquen con ella. La muerte como proceso que deviene de lo sociohistórico, resulta posible re-significarla, es decir, las diversas representaciones de la muerte, nunca son fijas o invariables, sino que se van modificando junto con la sociedad.

Para Carl Jung (1997) constantemente solemos usar términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo, por lo tanto, la muerte por sí sola, no significa nada, necesita de símbolos y significaciones para tener sentido, para que represente y signifique algo para los individuos; “una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio...cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón” (Jung 1997: 18).

El hombre emplea palabras, habladas o escritas, para expresar el significado de lo que se desea transmitir (Jung 1997); sobre esta idea Víctor M. Ortiz (2008) plantea que la muerte “no es más que una idea, una representación psíquica, una imagen; un cúmulo de palabras, de ritos, y mitos; de construcciones culturales, formas de alejar a La Muerte o por lo menos olvidarla poco” (Ortiz 2008: 21). Y si es una idea de la representación psíquica, necesariamente se tendría que agregar, que estas representaciones psíquicas devienen del imaginario social como fuente de creación de la expresión cultural de las sociedades.

Plantear que la muerte deviene de un proceso histórico producida por el imaginario social, es plantear que es social y como social, es compartida, revelando parte del carácter identitario de una sociedad, como dice Octavio Paz (2009) “las maneras de morir reflejan las maneras de vivir...dime cómo mueres y te diré quién eres” (Paz 2009: 86). De manera que al significar a la muerte como social, ella no es indiferente, sino que obliga a mostrarle siempre una reacción determinada: una introspección íntima; un sentirse



exhibido; un sentimiento terrible, la sensación de una presencia monstruosa o violenta, etc., generando así una multiplicidad de significaciones y reconociéndola como tal para otorgar tanto un sentido individual como colectivo a la extinción de la vida.

Se construye a partir del lenguaje y conlleva la idea que solamente podemos trabajar con las palabras que adjudicamos a un hecho como tal (Ortiz 2008) y también a partir de los símbolos. Su conceptualización despliega en ella un conjunto de *significaciones imaginarias sociales* que permiten un espacio e interacción dentro de la cotidianidad social, así como también, las maneras de figurarla; no sólo precisa un acontecer en una tristeza, en angustia y horror que amarga el placer, no se puede establecer o constreñir estados anímicos depresivos, esos son solo posibilidades de comportamiento frente a ella (Fink 1995).

De esta manera la comprensión de la muerte hace referencia a la solicitud inquieta por entender a la vida en su ocaso y a la significación dada por la actitud interpretativa por la sociedad, “la aprehensión de la muerte designa tanto la experiencia de la anticipación como también, indisociablemente, la significación de la muerte que se esboza en este acercamiento aprehensivo” (Derrida 2000: 45).

El imaginario social de la muerte se constituye entonces por todas las actitudes, afectos, conductas, discursos, símbolos, artilugios, ideas, etc. que son expresadas en un devenir socio-histórico y que articulan una postura frente a ella, entendiendo, identificando y caracterizando la forma en que se apropia la muerte en una sociedad determinada; en este sentido, Sigmund Freud afirmaba que “la manera de considerar a la muerte depende enormemente de los aspectos sociales del superyó determinado por las creencias sociales y la opinión pública” (Alizalde 1996: 19).

Leyenda viva, nunca muere

Tanto memoria como olvido son funciones vitales de la cultura (Guzmán 2005), aquí se referirá a la memoria desde la visión de Félix Vázquez (2001) como “proceso y producto construido a través de las relaciones y prácticas sociales” (Vázquez 2001: 27). El *Hacer memoria* implica reconocer el lenguaje como proceso y producto de los significados compartidos engendrados en cada momento histórico (Vázquez 2001).

Así, en el momento en que una leyenda es contada se habla de un *hacer memoria*, un hacer memoria que es atemporal, pues conserva lo pasado como algo que opera en el presente y con base a significados presentes, dotando de sentido al pasado, con otras personas, mediante otras personas (Vázquez 2001).

La memoria no es para la cultura un depósito pasivo de leyendas, sino un mecanismo creador en sus diferentes estructuras, tanto en las que cambian como en las que no cambian, es decir, en las leyendas existen elementos que son constantemente reproducidos, que tienden a memorizarse y a repetirse, sin embargo, cuando opera el olvido, algunos elementos son sustituidos por completo, pero siempre manteniendo la misma intencionalidad. Son los códigos culturales compartidos los que hacen que se resignifiquen los contenidos de las leyendas, los cuales se refieren a elementos que están vivos en el imaginario o que pueden ser rescatados para el imaginario. Esto nos habla de que:



“Las leyendas no son meramente narraciones producto de la imaginación de la gente; sino que éstas tienen relieve, porque tienen un trasfondo histórico que nos abre la posibilidad de descubrir la cosmovisión de la sociedad en un espacio y tiempo determinados; penetrando en la imaginación popular, en la memoria de la gente y naturalmente en su manera de vivir las cosas; de tener un sentimiento de pertenencia y permanencia a un lugar; en otras palabras la convicción de que los lugares, hábitos y costumbres pertenecen a ellos” (De Paula León 1995: 7).

En las leyendas no existe ninguna intencionalidad de relatar la literalidad de un hecho histórico. Son discursos abiertos que transmiten esquemas temáticos, es decir, fragmentos o cualidades de elementos históricos del pasado que dan credibilidad, así como también elementos que siempre se van construyendo en la comunidad en el presente.

La auténtica leyenda vive en la tradición oral con una coincidencia de temas, pero también con una variedad individual de formas. Cada forma existente carece de trama retórica, las leyendas no son contadas con las mismas palabras, no hay en ellas formulismos connaturales como las marcas de apertura y cierre, lo que coadyuva a conservar su tradición oral, introduciendo historias fantásticas e históricas, pero conservando su forma.

La tradición oral es una manifestación cultural cargada de símbolos ubicados espacial y temporalmente, sin embargo: “Poseen un arraigo cultural que traspasa la frontera del tiempo y se manifiestan en épocas posteriores, tal es el caso de la cultura p’úrhépecha en la cual encontramos aún reminiscencias de la memoria antigua en los rituales híbridos de hoy” (Cárdenas Fernández 2006: 24).

También lo que destaca en una leyenda, es que señala en su historia lugares precisos, que son parte de la realidad. Además, se relaciona con hechos, lugares, monumentos, personas, etc. En lugar de explicar algo sobrenatural, trata de dar a conocer, de manera llamativa, las características de un pueblo, región, etc.; las leyendas son imprescindibles de otras manifestaciones discursivas, como las fiestas, los rituales y/o algunas celebraciones más significativas de una comunidad.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Análisis interpretacional

Con la intención de buscar una metodología que pudiese analizar y describir las formas de expresión del imaginario social de la muerte en las leyendas de la zona Lacustre de Michoacán y respetando la naturaleza misma de su tradición oral, se encontró un método rico en aportaciones heurísticas. Dentro de la investigación de índole *cualitativa*, se ubica la posibilidad del *Análisis Interpretacional* (Valles 1986) que ha permitido sobrellevar los requerimientos de indagación realizada.

Del *análisis interpretacional* se desprende la variante particular del análisis descriptivo-interpretativo, el cual no presupone la existencia de estructuras o de relaciones ocultas que el investigador tenga que descubrir, sino que en todo caso, se plantea la posibilidad de ubicar aspectos relevantes para el problema de investigación y lograr “la identificación (y categorización) de elementos (temas, pautas, significados, contenidos) y la exploración de sus conexiones, de su regularidad o rareza de su génesis” (Valles 1986: 387). En esencia, el método asume el análisis de elementos como un proceso cíclico y como una actividad



reflexiva con un carácter comprensivo y sistemático, pero no rígido, al tiempo que reivindica la flexibilidad sobre la base de un orden interpretativo (Scribano 2007).

Contexto, muerte, celebración y trabajo de campo

El culto a los muertos en los p'urhépecha expresa el deseo de la comunidad por compartir con sus ancestros los primeros frutos de la cosecha. Las ofrendas deben ser proporcionales a los bienes que se recibieron durante todo el año, ya que al ofrecer esto a los muertos, “se les atribuye y agradece su función como intermediarios ante las deidades para atraer la lluvia buena, mejorar la fertilidad de las plantas y la tierra y trabajar junto con los humanos en las actividades agrícolas” (Ojeda 2006: 184).

Desde la época prehispánica, los muertos eran tratados con respeto y consideración. La muerte era una extensión de la vida, más no su fin. Las personas al morir se volvían a reunir con sus antepasados y con sus dioses y desde ahí, todos velaban por el bien del pueblo.

La celebración del día de muertos en los p'urhépecha implica diversos rituales de tipo doméstico, como por ejemplo la preparación de los alimentos, montaje de ofrendas o altares en los hogares y finalmente, en el ámbito comunitario, la visita y la velación de las tumbas de los cementerios. Se consagra una parte del año, finales del mes de octubre y principios del mes de noviembre, para recibir la visita de sus añorables muertos: “Con mucha fuerza en la tradición ancestral de la muerte, en las ofrendas se buscan sus colores: el amarillo ardiente del compasúchil¹, veladoras, velas, comidas, bebidas que el difunto solía gustar y dulces que alimentan a sus muertos y a su tradición” (Zarauz 2004: 14).

Los preparativos de este culto incluyen ritos comunitarios, como la caza de patos (por desaparecer), la preparación y limpieza de las tumbas se realiza días antes, principalmente por mujeres jóvenes, parientes de los fallecidos. El 31 de octubre comienzan las ceremonias de conmemoración de los angelitos (niños fallecidos ese año). Este día, los padrinos de bautismo del pequeño difunto les llevan a sus padres ropa, juguetes, etc., mismos que serán colocados en las tumbas el día 1 de noviembre. En la casa se monta un altar donde los padrinos son invitados a comer, como muestra de agradecimiento. Terminando van todos al cementerio y la tumba es adornada con los llamados *arcos*, que son marcos de madera tapizados de flores de compasúchil (Ojeda 2006).

En la madrugada del 2 de noviembre se ofrenda vistosamente y se rinde culto al resto de los difuntos. Las principales ofrendas que se realizan son: maíz tierno, mazorcas, frutas, dulces, bebidas alcohólicas, cigarros, veladoras, flores, pan de muerto, tamales, etc. (Rendón 1998).

En términos de procedimiento se realizaron entrevistas abiertas no estructuradas con el objetivo de recopilar las leyendas que nos hablasen de la muerte. Las narraciones de los informantes fueron grabadas en audio. Una vez completada la recopilación de las leyendas, fueron transcritas cada una de ellas; posteriormente se hizo una reedición escrita a la que se le llamó *primera interpretación (narración descriptiva)*, en donde se dio un orden semántico a la narración, de tal manera que fuese más entendible para el lector. Finalmente, y siguiendo con el trabajo interpretativo, surgieron *líneas de análisis* que brindaron las pautas, los significados, los contenidos en las leyendas, a este momento se le llamó *segunda*

¹ Flor que se utiliza como parte de la ornamenta en los altares y tumbas de los muertos.



interpretación (análisis). Es en este último momento donde existe el acercamiento más profundo a la leyenda; aquí se realzan imágenes y símbolos que están implícitamente en ella, los cuales dan cuenta de las diversas formas de expresión del *imaginario social de la muerte* a través de la tradición oral.

Esta propuesta metodológica no pretende ofrecer un resultado que implique validez universal o definitiva, sino que se constituye como una herramienta intelectual para un determinado propósito (Valles 1986). En este caso se trata de describir, analizar, reflexionar e interpretar las *formas del imaginario social de la muerte* en su proceso de conformación y expresión oral en un ámbito cultural concreto de la Zona Lacustre de Michoacán.

ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LAS LEYENDAS

Uranden de Morelos

Uranden de Morelos perteneciente al municipio de Pátzcuaro Michoacán, México, actualmente cuenta con 460 habitantes aproximadamente. Las principales fuentes de empleo para los hombres son la pesca y el cultivo, éste último se lleva a cabo en un pedazo de tierra de Jarácuaro y para las mujeres es el hogar. Uranden significa *ser una jícara grande que se encuentra boca abajo* (González 2012).

Las celebraciones para los difuntos en esta isla son completamente solemnes y comunitarias. El 1° de noviembre hay una misa en el panteón para pedir por las ánimas, sobre todo por los *angelitos* (niños que han muerto). La gente no vela toda la noche con sus difuntos. El día 2 en la madrugada la gente comienza a llegar al panteón para continuar acompañándolos (Ojeda 2006).

Leyenda contada por el señor Eliseo Gabriel Guzmán

Le voy a decir al padre que estoy esperando a mi señora y el padre me dijo que tenía que esperarla escondido a un lado de la torre y empezó a oír que ay venían los difuntos, iban pasando, iban pasando y hasta el último llegó su esposa, todos se pasaron para adentro y a la hora que todos tenían que pasar al templo de San José, también al último llegó la señora y le dijo - ¿a dónde vas?, no pues hazte a un lado, ahora ¿por qué no me trajiste nada?, no tengo que comer, pues es que ¿qué voy a hacer contigo aquí?, y que le dijo...si quieres irte conmigo, cierra los ojos, yo te llevo y se lo llevó y allá llegó y dijo - no pues está muy oscuro, yo así no, -pues me hubieras puesto una veladora, ¿con qué me aluzo? aquí no hay lugar pa'tí ... eso cuentan pues a los que les ha pasado eso, eso cuenta lo que les ha pasado a ellos, eso es lo que yo me grabé, a mí no me ha pasado nada, yo nada más espero a los difuntos y pido por ellos. Si uno no espera a los difuntos, dicen que en la noche ellos enojados por no darles qué comer ni darles una luz que les enseñe el camino, jalen las <patas> de sus familiares hasta tirarlos al suelo.

Primera interpretación (narración descriptiva)

La leyenda cuenta que un día los difuntos llegaban con el cura, al templo de San José, para esto un señor dijo con anticipación al cura que él estaría esperando a su difunta esposa de entre los que iban llegando, el cura le sugirió a manera de advertencia que tenía que esperarla escondido a un lado de la torre. Los difuntos iban llegando, iban pasando al templo y hasta el último llegó la esposa del señor, lo vio y le preguntó que a dónde iba, le dijo que se hiciera a un lado y después vino un reclamo -¿por qué no me trajiste nada?, no tengo que comer. Ella le preguntó que qué haría con él, estando entre los difuntos.



Volvió a sugerir que si él quería irse con ella, bastaba que cerrara los ojos para que ella se lo llevase, y así fue, allá llegó con ellos, al plano de los difuntos. Él notó una oscuridad que le hizo desistir el deseo de estar ahí y le dijo a su esposa -“está muy oscuro, yo así no”. En seguida vino de nuevo una sugerencia de la esposa que denotaba el reclamo de no haberle puesto una veladora, motivo por el cual no se pudo aluzar; -“aquí no hay lugar para tí”, fue lo que le dijo al final a su esposo.

Segunda interpretación (análisis)

Relación afectiva actuante con los difuntos:

Los difuntos son vividos de manera afectiva, la muerte se siente intensamente cercana e interna, y este sentir, es expresado en las emociones y afecciones más entrañables de aquellos que recuerdan a sus difuntos. En la leyenda, esta relación afectiva con los muertos se hace evidente con la intención del señor de volver a ver a su difunta esposa y con la espera de su llegada en el templo (a pesar de su temor a estar entre otros difuntos).

El que muere no queda en el olvido, “lo que le preocupa al hombre, es morir dejando herencia” (Ferrer 2003: 21). Es el recuerdo el que sigue creando una nueva relación con el difunto, queriéndole de manera distinta, extrañándole de manera distinta, imaginándole de manera distinta. Cicerón ya bien decía, “la verdadera vida de los muertos está en la memoria de los vivos” (Ferrer 2003: 21). Por tanto, es en el recuerdo, donde se encuentra la esencia afectiva, de ahora, esta ausencia; el recuerdo es el espacio donde se puede construir una y otra vez, no solamente la relación del vivo con el antes vivo, sino que también desde el vivo con el ahora muerto.

También es cierto que para tener una relación afectiva con el difunto, no es necesario haberle conocido; cuando una persona muere, como ya se ha dicho, se hacen los respectivos ritos funerarios, en donde los parientes invitan a más personas y les ofrecen el alimento para el alma de su difunto, hecho que crea también un vínculo íntimo entre el invitado y esas almas, porque el invitado es el vehículo de las atenciones para el alma, y el alma es el vehículo para la alimentación del invitado. Así, lo que se desarrolla es “identidades familiares y colectivas” (Lomnitz 2006: 222).

Cultura del reclamo ante el incumplimiento de una costumbre:

Ferrer (2003) decía “cada hombre, dependiendo de su hora histórica, cultura y status, ha explotado casi todos los vehículos de comunicación para lograr que terceros hagan diversas cosas por él una vez fallecido” (Ferrer 2003: 21).

Cuando una persona fallece existe un pacto que no se dice pero que si se sabe, desde los usos, costumbres y demás formas de abordar, verbalizar, escribir y representar la muerte. La persona que muere “se va” tranquila, sabiendo que la costumbre de esperar a los difuntos hará que sus seres queridos lo esperen ahora a él; así, las costumbres se vuelven un vehículo para seguir vivo por medio del recuerdo “y revela de forma simbólica, el instinto de la eternidad...a las cosas sin fin” (Ferrer 2003: 26).

Esta costumbre como *significación imaginaria social* en una comunidad, representa el encuentro entre dos mundos; su veracidad es incuestionable, porque ella es verdad, es tácita, dicta lo que es, es sagrada,



no hay espacio ni para el error ni para el olvido; por ende, la costumbre es aquella pauta que mantiene en armonía a los vivos y a los muertos.

El reclamo es culturalmente sabido. Si hay reclamo, es porque se ha roto el pacto del recuerdo con el muerto, porque se le ha olvidado. En la leyenda se expresa en el momento en que la esposa dice- “¿por qué no me trajiste nada? No tengo que comer...” y también cuando le dice- “pues me hubieras puesto una veladora, ¿con qué me aluzo?” La costumbre lo es todo para el difunto porque lo mantiene vivo, lo mantiene lleno; sin la costumbre *no hay que comer, no hay un buen morir*. Si se desea evitar el reclamo es necesario recordar que una costumbre no debe pasar inadvertida.

Convivencia existencial entre vivos y muertos:

Preocupado por explicarse y entender una serie de interrogantes que rebasan los límites de su conocimiento, el ser humano ha recurrido a lo largo de su historia a la imaginación y ha creado de esta forma su mundo de magia, mitos, leyendas, etc. donde el espacio de la muerte, es también el espacio de la vida, que desmiente la lógica de que *el mundo es de los vivos*, para entender otra: *el mundo es tan del muerto, como el vivo es tan de la muerte*, ya que en el *más allá*, se conserva una existencia semejante a la de los vivos; persisten las relaciones sociales, se mantiene el status e incluso se conservan los oficios (Martínez 2013). Vivos y muertos se encuentran en el mismo plano, en la misma dimensión; no hay frontera existencial, es un tránsito por igual, la línea vivo-muerto desaparece en una íntima convivencia. En la leyenda lo anterior se expresa cuando el señor se encuentra con su esposa en la iglesia y también cuando ella se lo lleva al plano de los muertos.

Por un momento vivos y muertos fluyen en el mismo devenir, comen, beben, platican y comparten. El devenir propio de la muerte arroja al vivo a su propia incertidumbre, desde sus propias limitaciones existenciales, por eso imagina y crea el reino de los muertos y va a él, aunque no lo hayan llamado, lo confirma o lo desmiente para después regresar al reino de los vivos con la certeza de haber conocido el umbral.

La iglesia como garante de la transición de un estado de vida a otro:

En un principio, se decía que todo el mundo tenía derecho a ser enterrado en la iglesia o en el cementerio parroquial, sin embargo, la gente pobre era enterrada en la fosa común, o “en caso de recibir una tumba individual, sin duda alguna eran enterrados lejos de la iglesia y probablemente sin la presencia del cura, además de que no había repique de campanas ni otras muestras de estima” (Lomnitz 2006: 216).

La iglesia como institución, manifiesta que la vida no acaba con la muerte, sino que existen lugares a los cuales el alma emprende un viaje al lugar que le corresponde según las intenciones y los actos en vida. La iglesia impera en las creencias de los pueblos, alineando a los individuos en pro de la consigna no sólo del buen vivir, sino también del buen morir.

Es en la iglesia donde el espacio de la vida y la muerte se hace tangible, es a la iglesia a donde algunos difuntos van (como sucede en esta leyenda), por eso es que el cura sabe de dónde vienen los muertos y a dónde van.



Presencia cultural de la figura del cura como orientador y mediador entre los vivos y los muertos:

La figura del cura es poderosa en los pueblos. Padre redentor y benefactor, *estatus quo* privilegiado de aquel que es *el portador en carne de la palabra de Dios*, conocedor de la realidad antagónica como principio discursivo (el bien y el mal). Por lo tanto, conoce del cielo y del infierno, pero sobre todo de a dónde van los muertos y lo que deben hacer los vivos. El cura es la certidumbre en persona ante el temor de la muerte, porque representa a Dios en palabra y por eso mismo conoce y media el mundo de los muertos con el de los vivos.

Cultura del ocultamiento al intentar tener un acercamiento con los difuntos:

Se ha comentado que el espacio de la vida y de la muerte es el mismo, vivos y muertos se encuentran en el mismo plano, en la misma dimensión, no hay frontera existencial; sin embargo, existe el escalofriante temor al colocarse frente a frente con los difuntos que traen la muerte por delante. El intenso deseo de ver de nuevo a un ser querido difunto, en ocasiones lleva a traspasar esa línea de temor, mismo que es enmascarado en un *ocultarse*, el cual funciona como protector de este encuentro cara a cara con la muerte. En el caso de esta leyenda, el cura le pide al señor que se oculte detrás de la torre mientras llega su esposa a la iglesia, él acepta mientras ve pasar a todos los difuntos.

La luz del camino como necesidad de elemento que garantiza el tránsito exitoso hacia el otro mundo:

Culturalmente en los purépechas, se tiene la idea de que la luz es aquello que garantiza el no perderse en los caminos negros y oscuros de la muerte, idea que denota miedo a lo desconocido, a lo impredecible, a la insólita existencia misma. La luz ilumina la obscuridad de la muerte, para no perderse en ella. La veladora garantiza al difunto un tránsito más fácil al otro mundo; un camino alumbrado no infunde el miedo, el descontento o el reclamo, porque da la certeza al difunto, que aún permanece en la memoria de aquellos que lo mantienen vivo y alumbrado con su recuerdo. La luz es el vínculo afectivo entre el vivo y el muerto, en su máxima expresión.

En este sentido, puede representar una posibilidad de consuelo para el difunto, el saber que sus seres cercanos e íntimos aun lo recuerdan, lo esperan y lo seguirán esperando. Sin embargo, en esta leyenda, la difunta esposa, sin luz, tuvo que seguir el camino para al final llegar con los demás difuntos. Dado el valor ya mencionado de la iglesia, se supondría que los difuntos que van a ella son los que fueron por el camino "correcto" para llegar al lugar "correcto". Se puede entonces, atribuir a la muerte una especie de guía espiritual intuitiva que hace que aún sin luz, se llegue al lugar deseado o en este caso al "correcto". El reclamo no sólo es una manifestación del temor durante el recorrido de los caminos oscuros de la muerte, sino que también lo es el hecho de que el vínculo afectivo se esté desvaneciendo, tal que el difunto caiga en el olvido.

La presencia de un vivo no inmuta a los muertos:

La leyenda dice que un señor, esperaba a su difunta esposa escondido atrás de la torre de la iglesia, ¿escondido de quién? de los otros difuntos. Resulta interesante que cuando ve acercarse a su esposa, él sale de la torre y a pesar de esto, ningún difunto ve al señor, solo su esposa. Se acerca a ella, quien reclama la falta de comida y de luz; después él insinúa su interés de ir con ella, la esposa lo invita, él acepta



cerrando los ojos y cuando los abre ya estaba ahí, lo curioso es que, para entrar, no precisó estar muerto; estando como vivo en el mundo de los muertos, tampoco ninguno de los otros difuntos se inmutó ante su presencia, puesto que con ninguno tenía una relación afectiva. Al ver la intensa obscuridad en la que su esposa había estado transitando, pidió regresar, por temor.

En esta pauta, existe una excepción, puesto que los difuntos se inmutan sólo ante un vivo, que es el sacerdote, palabra viva de Dios, lo que hace pensar que entre cura-difunto, existe una relación afectiva, de hecho, la más significativa, puesto que todos los difuntos son capaces de verlo. El vivo se inmuta ante el muerto y el muerto se inmuta ante el vivo, en tanto la cercanía de las relaciones afectivas manifestadas.

Conclusión

El imaginario social de la muerte en la leyenda de Uranden de Morelos, se expresa en una aparente relación afectiva que se tiene con los difuntos, mediada por la costumbre y por la iglesia. La costumbre se expresa en el carácter simbólico del cual, el imaginario social se vale para adquirir significación. Como institución, inserta la *significación imaginaria* del deber y hacer con los difuntos y esto a su vez mantendrá la relación afectiva vigente. De esta manera el *reclamo* surge cuando no se elabora la significación imaginaria, lo que genera, aparentemente, un desequilibrio, no tanto con el entorno social del individuo, sino a nivel existencial, es decir, el desajuste se provoca en dos planos de la existencia, por un lado, será en el plano donde se encuentra el difunto y, por el otro, en su regreso al plano de los vivos. Por lo tanto, la institucionalización de la costumbre es lo que mantendrá vigente la función existencia-equilibrio entre dos mundos.

Por otra parte, la iglesia como parte fundamental de la expresión del imaginario social de la leyenda, sigue por la misma línea que la costumbre, como institución que porta significaciones imaginarias sociales, y ¿de qué manera se expresan las significaciones de la iglesia en la leyenda de Uranden?, es a través de la figura del cura, pues se muestra como aquel que tiene la sabiduría, porque posee el conocimiento teológico y de esa manera logra mediar dos mundos. Así, se ven configuradas las relaciones afectivas con los difuntos, por una parte la costumbre, que se ve nutrida a partir de elementos considerados como significaciones imaginarias, tales como la comida y la luz (veladoras) y por otro, la iglesia, que mediante la figura del padre, ambas (la costumbre y la iglesia) orientan la mejor manera de mantener en armonía a los difuntos y por ende, cómo debe de prevalecer la coexistencia entre vivos y muertos.

Isla Pacanda

Isla perteneciente al municipio de Tzintzuntzan Michoacán, México, ubicada en la parte central del lago de Pátzcuaro. Pacanda proviene del P'urhépecha Pacamani que significa *empujar en el agua*. Actualmente cuenta con una población de 150 jefes de familia. Las principales fuentes de producción son la pesca, agricultura y la artesanía del bordado de punto de cruz (González 2012).

La celebración del día de muertos en la Isla Pacanda utiliza los mismos elementos que las comunidades de Uranden de Morelos, como lo son: la flor de cempasúchil, platillos típicos que al difunto solía gustarle, como el pato, los tamales, frutas, verduras como el chayote, la calabaza, etc, además del uso de las veladoras y los arcos adornados (Ojeda 2006).



Leyenda contada por la señora Antonina González Leandro

“El agua está encantada” - me decía mi abuelo que era de aquí - “se dice que ésta agua encantada jala a las doncellas y a las mujeres vírgenes y las ahoga, entonces cuando alguien más se acerca a ver el agua, ésta lo jala y ahora un nuevo muerto entra en el estanque y uno viejo se puede ir al panteón a descansar ahora si por fin”.

Primera interpretación (narración descriptiva)

Cuenta la leyenda que en la Isla Pacanda se encuentra un estanque de agua encantada, la cual jala y ahoga a las doncellas y a las mujeres vírgenes que se acercan al estanque. Cuando alguien más se acerca, el agua lo jala y también lo ahoga. A manera de intercambio, la doncella o la mujer virgen, son el muerto viejo que se va a descansar finalmente al panteón, mientras que el muerto nuevo (sea quién sea éste) queda en el estanque hasta que alguien más se acerque y pueda ser intercambiado.

Segunda interpretación (análisis)

El estanque de agua encantada como representación de la muerte:

Gaston Bachelard (2005) afirma que el agua es tanto sustancia de vida como sustancia de muerte; plantea, apoyándose en Jung, que la muerte en el agua es la más maternal de las muertes: “El muerto es devuelto a la madre para que lo vuelva a parir...las sombrías aguas de la muerte se convierten en las aguas de la vida, que la muerte y su frío abrazo sean el regazo materno, así como el mar, aunque sumerge al sol, lo vuelve a hacer nacer de sus profundidades” (Bachelard 2005: 114). Su posible relación con la madre es debido a que el agua para los p’rhepechas tiene un origen divino, ya que mantiene una estrecha relación con el Dios celestial creador Cueráhperi, que significa *el que desata*, quien forma una pareja divina con Cuerauáhperi *la que desata en el vientre*, además, también mantiene relación con las deidades de la lluvia y la Diosa de la tierra, de esta manera en la mitología p’rhepecha el agua está relacionada con las cinco deidades de la lluvia las Tíripemencha que son hermanas del Dios del fuego celestial Curicaeri cuyo nombre significa *agua divina o preciosa* (Ávila, s/f).

En la leyenda se narra que *cuando alguien más se acerca a ver el agua, ésta lo jala y ahora un nuevo muerto entra en el estanque y uno viejo se puede ir al panteón a descansar*; siguiendo lo propuesto por Bachelard (2005) “el agua proporciona el símbolo de una vida especial atraída por una muerte especial” (Bachelard 2005: 78), por esta razón, el agua muerta encanta, pues es “el verdadero soporte material de la muerte...la muerte es la hidra universal...las aguas inmóviles evocan a los muertos porque las aguas muertas son aguas durmientes” (Bachelard 2005: 103).

La palabra encantar nos refiere al acto de estar cautivado, a quedarse inmóvil mirando o haciendo una cosa, “contemplar el agua es derramarse, disolverse, morir” (Bachelard 2005: 104). Se contempla el agua porque es el regreso al seno materno, se muere para estar de nuevo en el inicio, para ser de nuevo parido, para renacer en la letanía y el recuerdo del vivo.



Intercambio de un muerto nuevo por uno viejo:

La muerte necesita renovarse, no puede conformarse con una doncella para mantenerse; requiere del constante flujo del intercambio de un vivo por un muerto para permanecer. La leyenda narra que el agua encantada jala a las doncellas y a las mujeres vírgenes y las ahoga; en este caso, la doncella es la que atraída por la muerte, es sumergida en el estanque y, en lo sucesivo, cuando alguien más se acerca, sea quien sea, la doncella (muerta) lo jala también, para ella poder ir a descansar, porque además, ahora la muerte no precisa sólo a las doncellas vírgenes, sino a cualquiera, pues de todas formas, toda pureza no perdura por siempre, tarde o temprano se mancha, se ensucia, se desgasta y con la muerte todo lo que es puro se marchita y se ensombrece.

En la parte final de la leyenda se narra...*y ahora un nuevo muerto entra en el estanque y uno viejo se puede ir al panteón a descansar ahora si por fin.* La muerte no puede estar vacía, las aguas de la muerte siempre han de estar en compañía de alguien (siendo o no doncella), en esto consiste su encanto, en renovarse; ahora el muerto viejo son las doncellas y el muerto nuevo es cualquier persona que es atraída por el agua que habita en el estanque, la cual da certeza de regresar al vientre materno, al génesis. Así, la muerte se mantiene fresca, renovada.

La creencia cultural del panteón como espacio físico donde los muertos pueden descansar:

El pensar en el panteón, nos lleva también a pensar en el destino final del cuerpo, que puede ser enterrado o cremado. El hecho de darle al cuerpo éstas dos posibilidades de desaparición, genera ciertas imágenes, que simbólicamente conllevan a pensar en el eterno descanso. Es el panteón aquel espacio sagrado donde:

Los rituales posteriores a la muerte, aquellos que conocemos como exequias –del latín *exsequiae*, “seguir el entierro” – han merecido un uso social fundamental...es donde se destinan los elogios y se evaporan los defectos, manantial postrero de la vanidad humana que pretende enjuagar y limpiar, para siempre, el nombre de los muertos (Ferrer 2003: 22). De esta forma, el difunto puede descansar, pues tiene la certeza de que en el panteón no se va a hablar mal de él.

Conclusión:

En esta leyenda de la Isla Pacanda, el imaginario social de la muerte es expresado a través del *estanque de agua* que ahoga para matar a su víctima, en este caso una doncella o una mujer virgen. Esto constituye el modo de construcción y definición de aquello que la muerte representa en ese estanque para los individuos de esta isla. El morir en el agua (como ya se ha afirmado), es la muerte más femenina, “el agua, que es la patria de las ninfas vivas, es también la patria de las ninfas muertas. Es la verdadera materia de la muerte muy femenina” (Bachelard 2005: 126-127). Se contempla el agua porque es el regreso al seno materno, se muere para estar de nuevo en el inicio, para ser de nuevo parido, para renacer en la letanía y el recuerdo del vivo.



CONSIDERACIONES FINALES

Es a través de la tradición oral que el narrador de la leyenda traduce y transmite cualidades o fragmentos de elementos históricos gestados en el *Imaginario Social*. Sin embargo, dicha traducción, no solamente nos habla de formas individuales (propias del narrador), sino también nos habla de una coincidencia de esquemas temáticos (comunes en los miembros de la comunidad) dentro de aquellas expresiones culturales que son testigo de la muerte: historias, sucesos, temores, moralejas, regresos, fiestas, añoranzas, lugares específicos, entre otros. Todos estos esquemas temáticos, en un tiempo y espacio, nos revelan las formas en que cada comunidad se ha apropiado de la muerte, sus formas de hacerla, de valorizarla y significarla, ya que la muerte no es una sola y le pertenece a cualquiera.

Toda práctica social, se tiene que decir, es en función del imaginario social, nuestros pensamientos, nuestras conductas, nuestros deseos, nuestras formas de comunicarnos, nuestras formas de relacionarnos con los otros. La transmisión de las leyendas es una práctica social, puesto que son compartidas de un hablante a otro y al ser de ese modo, deviene del Imaginario, arraigando el carácter identitario y conformando el ser cultural, es la raíz desde donde la muerte puede ser reinventada, es la fuente donde los miembros de las comunidades se transforman en autores activos de la construcción y reconstrucción de la muerte, a partir de la naturaleza oral de las leyendas.

De esta manera, las leyendas se ven articuladas en el imaginario social, interiorizando significaciones en torno a una unívoca visión de percibir a la muerte como algo real a partir de los hechos narrados que conforman las leyendas, configuran un momento histórico a la muerte, mismo que va a la par con los mismos procesos históricos de las comunidades. Como todo proceso, cada comunidad tiene su ritmo y sus tiempos de creación histórica, hecho que se hizo evidente al realizar la recopilación de las leyendas, donde pudimos darnos cuenta del gran contraste que existe entre una comunidad y otra, en función al contenido de sus leyendas, donde pudimos ver a la muerte como personaje, la muerte como medio de los vínculos afectivos, la muerte y la fiesta de las ánimas. Así, la muerte en el contexto y tiempo es.

Las formas del imaginario social de la muerte en las leyendas de la Zona Lacustre de Michoacán se expresan a través de la narración que los hablantes producen, reproducen y generan desde su propio proceso histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- Alizade, M. A. 1996. *Clínica con la muerte*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Ávila, P. (s/f). *Pueblos indígenas de México y agua: cultura purépecha*. Recuperado en octubre de 2017 http://www.unesco.org/uy/ci/fileadmin/phi/aguaycultura/Mexico/14_Purepechas.pdf
- Bachelard, G. 2005. *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartra, R. 2007. *La jaula de la melancolía*. Cd. de México: Grijalbo.
- Beriain, J. 2003. El imaginario social moderno. *Anthropos* 198: 54-78.
- Cárdenas F. B. 2006. *Tipología: cultura y relatos p'urhepechas*. Morelia: UMSNH, Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria.



- Carretero, E. 2003. La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis. *Anthropos* 198: 95-106.
- Castoriadis, C. 2006. *Una sociedad a la deriva, entrevistas y debates 1974-1997*. Buenos Aires: Katz.
- Castoriadis, C. 2002. *Figuras de lo pensable: Las encrucijadas del laberinto VI*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. 1989. *La institución imaginaria de la sociedad 2*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Curtis, D. 2002. Castoriadis y la creación cultural. *Archipiélago* 54: 53-57.
- De Paula L. F. (1995). *Leyendas de la muy noble y leal ciudad de Valladolid hoy Morelia*. Cd. de México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto Michoacano de Cultura.
- Derrida, J. 2000. *Dar la muerte*. Madrid: Paidós.
- Fernández, P. 2004. *La sociedad mental*. Madrid: Editorial Anthropos.
- Fernández, P. 2013. *El concepto de psicología colectiva*. México: UNAM.
- Ferrer, E. 2003. *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fink, E. 1995. Fenómenos fundamentales de la existencia humana. Universidad de Chile, Departamento de Pregrado, Cursos de Formación General. Versión de Eugen Fink. En K. Alber (Editor) *Fenómenos fundamentales de la existencia humana (Grundphänomene des menschlichen Daseins)*. Traducción parcial de Cristóbal Holzapfel, con la asesoría de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur y Edgar Barkemeyer. Recuperado de www.plataforma.uchile.cl
- Fressard, O. 2006. El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos. *Anthropos* 198: 58-63.
- González Leandro, A. 2012. *Información de las comunidades de los alrededores del lago de Pátzcuaro*. Manuscrito no publicado.
- Guzmán D. J. 2005. La muerte viva en México: refrán, memoria, cultura y argumentación en situación comunicativa. *Estudios de lingüística aplicada* 23 (42): 33-56.
<http://www.redalyc.org/pdf/588/58804204.pdf>
- Hallado, D. 2005. *Seis miradas sobre la muerte*. Madrid: Paidós.
- Jung, C. G. 1997. *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Caralt.
- Lomnitz, C. 2006. *La idea de muerte en México*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez González, R. 2013. Muerte y destinos post-mortem entre los tarascos prehispánicos. *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM* 47(1): 211-242.
[https://doi.org/10.1016/S0185-1225\(13\)71012-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1225(13)71012-9)
- Ojeda D. L. 2006. *Fiestas y ceremonias tradicionales P'urhepecha*. Morelia: Secretaría de la Cultura de Michoacán.
- Ortiz A. V. M. 2008. *Máscaras de la muerte*. Cd. de México: El Colegio de Michoacán.
- Paz, O. 2009. *El laberinto de la soledad, posdata y de vuelta al laberinto*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Pedrol, X. 2002. Castoriadis: un proyecto de reilustración. *Archipiélago* 54: 25-30.

Valdez, J., Z. Briz y R. García. 2018. Formas del imaginario social de la muerte en las leyendas de la zona lacustre de Michoacán. *Revista Chilena de Antropología* 37: 1-19
doi: 10.5354/0719-1472.49071



Rendón G. A. 1998. *Michoacán. Noche de muertos, ayer y hoy*. Cd. de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Michoacán.

Scribano, O. A. 2007. *El proceso de investigación social cualitativo*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Valles, M. S. 1986. *Introducción a la metodología de análisis cualitativo: panorámica y técnicas*. Madrid: Síntesis.

Vázquez, F. 2001. *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginarios*. Barcelona: Paidós.

Zaraus López, H. 2004. *La fiesta de la muerte*. Cd. de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Recibido el 12 Oct 2017

Aceptado el 3 Ene 2018