

# ¿El Día de Muertos como “terapia psíquica”?

## La Fiesta de la Muerte en la literatura alemana moderna

FLORIAN GRÄFE

Universidad de Guadalajara, México  
Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD)

### Resumen

A partir de tres textos literarios alemanes relacionados con la muerte, se analiza el Día de Muertos de los mexicanos desde la visión europea que manifiestan los personajes de las obras y considerando aspectos como los estereotipos, la visión del otro, el sincretismo cultural, la auto-terapia psíquica y el choque cultural. El análisis concluye que la interpretación de esta celebración mexicana depende de las condiciones sociales, psíquicas y de carácter, así como de la percepción cognitiva de los participantes.

**Palabras claves:** literatura alemana y austriaca, cultura mexicana, Fiesta de la Muerte, Día de Muertos, ideología de la muerte, estereotipos, auto-terapia psíquica, sincretismo cultural, choque cultural, la otredad

### Abstract

Starting with the three German texts that present the idea of death, this paper analyzes *the Day of the Dead*, a Mexican celebration, from a European perspective. Aspects such as stereotypes, the view of the other, cultural syncretism, psychic auto-therapy, and cultural shock are discussed in this work. The paper concludes by stating that the interpretation of this Mexican celebration depends on psychic and social conditions and on the cognitive perception of the participants in such an event.

**Key words:** German and Austrian literature, Mexican culture, ideology of death, *Day of the Dead*, stereotypes, psychic auto-therapy, cultural shock, cultural syncretism, otherness

## Introducción

Uno de los elementos predominantes de la percepción turística de la cultura mexicana es sin duda el Día de Muertos. Cada año, un número creciente de extranjeros acuden a los diferentes actos que se celebran con motivo del Día de Todos los Santos, sobre todo en la zona central. Lugares como la Isla de Janitzio (Pátzcuaro) o la Ciudad de Oaxaca se convierten en destinos turísticos masivos durante los primeros días de noviembre. La atracción de la Fiesta de la Muerte para el visitante extranjero europeo parece consistir en la mezcla entre rasgos culturales comunes provenientes de la religión católica y los elementos exóticos e incomprensibles que se atribuyen a tradiciones prehispánicas. El gran historiador del arte Paul Westheim, exiliado judío-alemán en México desde 1941, describe en su famoso ensayo *La calavera. La Muerte en México* (1952) el efecto de choque cultural que, según él, ejerce la representación artística de la muerte sobre el espectador europeo:

El europeo, para quien es una pesadilla pensar en la muerte y que no quiere que le recuerden la caducidad de la vida, se ve de pronto frente a un mundo que parece libre de esta angustia, que juega con la muerte y hasta se burla de ella ... ¡Extraño mundo, actitud inconcebible! (Westheim, 1983: 10)

También en la literatura moderna alemana y austriaca, que hace referencia a México, el Día de Muertos se ha vuelto un tema recurrente desde la segunda mitad del siglo XX. A menudo, los protagonistas de habla alemana se acercan a las festividades mexicanas y a la mentalidad que les subyace con la finalidad de encontrar una visión de la muerte humana que les brinde apoyo existencial. En su percepción, los alemanes y austriacos transforman el fenómeno cultural mexicano según las propias condiciones ideológicas, sociales, psicológicas y de carácter. De allí que, leyendo los textos que analizaré a continuación, es casi imposible desprender información que nos ayude a comprender mejor el Día de Muertos como manifestación cultural. Al contrario: lejos de ilustrar la Fiesta de la Muerte, la monografía poética *País volcánico (Vulkanisches Land, 1947)* de Gustav Regler y las novelas *El vestido azul (Das blaue Kleid, 2002)* de Dorris Dörrie y *Fuera del cauce (Aus den Geleisen, 1994)* de Inge Merkel, ponen de relieve sutilmente algunos mecanismos de percepción, de proyección y de apropiación cultural por los extranjeros frente a una experiencia desafiante.

Dichos mecanismos se han investigado con los métodos empíricos puestos a disposición por la psicología social que funge como nexo entre la sociología y la psicología. En este estudio trataré de transferir categorías centrales de esa ciencia al análisis literario. Las aplicaré con fines heurísticos sin usar el texto literario como mera fuente casuística. Al contrario: transpuestas de su origen empírico a un contexto literario, las categorías que expondré a continuación se muestran en toda su complejidad e interrelación real. Métodos de análisis literario pueden poner de relieve aspectos que la metodología empírica a la que está vinculada la psicología social, a veces no puede exponer de manera tan ilustrativa. De allí que

la literatura y las ciencias sociales y psicológicas puedan beneficiarse mutuamente si recurren a la transferencia de sus respectivas categorías.<sup>1</sup>

Cuando la psicología social se dedica a la cognición social en general, investiga los mecanismos que sirven para reducir la complejidad del mundo seleccionando solo algunos elementos de percepción. Esta selección no es casual, más bien se ve condicionada en su dirección y dimensión por factores cognitivos (como un estado de atención intensa), factores motivacionales (como la percepción dirigida a exigencias individuales) así como factores sociales (como la percepción de estímulos provenientes de personas de referencia) (Wiswede, 2004: 606).

Además, la selección perceptiva depende en gran parte de la disposición emocional del observador: una mayor participación emocional provoca por regla general que la percepción del mundo sea condicionada fuertemente. Mediante complejos procesos inferenciales, las percepciones se estructuran, se clasifican y se categorizan: la persona que percibe asocia sus observaciones con informaciones obtenidas anteriormente, llegando así a conclusiones que se refieren también a otras características del objeto en cuestión. De esta manera, a menudo es suficiente observar por ejemplo la nacionalidad o proveniencia étnica de una persona, para traer conclusiones sobre su carácter y actitud.

El observador puede tender a exagerar (acentuar) ciertos aspectos parciales de la realidad compleja según sus propias condiciones. Esto suele pasar regularmente a la hora de percibir similitudes o contrastes entre la propia cultura y la ajena. Las percepciones se concretizan explícitamente y ganan relieve en una comparación cultural. Cuando se da un contacto intercultural, la complejidad de la realidad percibida se reduce con la ayuda de estereotipos, los cuales funcionan como clichés cognitivos. El objeto observado se transforma mediante un proceso de simplificación, sobregeneralización y acentuación. Los modelos estereotípicos se pueden referir al propio grupo social o nacional (autoestereotipo) o al grupo ajeno (heteroestereotipo). Como efecto colateral, el uso de estereotipos produce a menudo una mejora de la autoestima, ya que se perciben con preferencia aquellos aspectos del ambiente que mejoran el concepto de sí mismo o que por lo menos no lo pongan en peligro. Se hacen principalmente comparaciones que sirven para aumentar la autoestima (Wiswede, 2004: 495).

Si un estereotipo se une con una predisposición despectiva hacia el grupo ajeno, se habla de un prejuicio social. Adicionalmente a los componentes propios del estereotipo, el prejuicio se caracteriza por la importancia exagerada que se da a las diferencias entre el propio grupo y el grupo ajeno (dicotomización o polarización) y por el énfasis en las similitudes del propio grupo (Wiswede, 2004: 601).

Condición indispensable para comprender algo de una cultura ajena es la adquisición de un conjunto de nociones respecto al fenómeno percibido (Wiswede, 2004: 473). Estas informaciones provisionales y disponibles dirigen desde un inicio la atención en determinados aspectos de nuestro alrededor y capacitan al individuo anticipando acontecimientos y reduciendo la complejidad (Wiswede, 2004: 473f.). Nuevas percepciones e informaciones pasan por una preselección y se adaptan posteriormente al esquema disponible.

Mediante un análisis textual aplicaré las categorías que aquí se presentaron de manera reducida. Así, las teorías provenientes de la psicología social se aplican a casos y personajes concretos. A la vez, se pone a prueba su valor heurístico para la investigación literaria. La Fiesta de la Muerte como referencia común de todos los textos que examinaré garantiza la comparabilidad interpretativa.

### **Gustav Regler, *¿Muerte, dónde está tu espina?* (1947)**

Como Anna Seghers, Egon Erwin Kisch y Bodo Uhse, también el escritor Gustav Regler (1898-1963) estuvo exiliado en México durante la dictadura nazi. Cuando en 1940 Regler entró a México, ya se había desligado del estalinismo que todavía dominaba entre los exiliados germanohablantes. De allí que sus ex compañeros comunistas lo excluyeran de su grupo considerándole un enemigo. Sus impresiones y conclusiones se plasmaron después de la segunda Guerra Mundial en las obras *País volcánico* (*Vulkanisches Land*, 1947), *Amimitl o el nacimiento de una persona terrible* (*Amimitl oder die Geburt eines Schrecklichen*, 1947) y *México, país embrujado* (*Verwunschenes Land Mexiko*, 1954). A continuación, me referiré al capítulo “¿Muerte, dónde está tu espina?” del libro *País volcánico* publicado en segunda edición en 1987.

En la isla de Janitzio (Michoacán) en la que evidentemente pululaban los turistas ya en los años 40, Gustav Regler encuentra al exiliado austriaco, el comunista Bruno Frei, y al psicoanalista alemán Fritz Fränkel. Regler describe cómo ambos perciben el Día de Muertos: cada uno es condicionado en su visión por su antecedente profesional e ideológico. El materialista Frei busca la compensación de la ideología comunista concentrada únicamente en el “racionalismo puro” (88). Regler atribuye a Frei una postración frente a lo irracional: “Quizás haya sido atraído por la creencia mística de las mujeres, quizás el paso que hizo significara un paso de Canossa. ¿La inesperada falta de la lógica de una persona que piensa siempre de manera lógica? ¿Un desliz nocturno?” (88)<sup>2</sup>. A su vez, el psicólogo freudiano Fränkel, en un acto de presunción eurocéntrica, declara abiertamente su interés en el fenómeno cultural aplicando las conocidas categorías psicoanalíticas al indígena mexicano: “Se trata de una proyección del sentimiento de culpa. Una traición de sí mismo. Una defensa. Una de las últimas exhibiciones honestas de aquello que la gente siente en el subconsciente” (95f.). Fränkel percibe la cultura mexicana a partir de conceptos ajenos desarrollados de manera inductiva y empírica, aplicando al contexto mexicano las categorías que provienen de la cultura occidental-europea. Su percepción de arriba para abajo (top-down) lo induce a la formulación arrogante: “Dios mío, hasta los más primitivos de nuestra especie [scil.: los indios, F.G] saben reprimir (verdrängen)” (95). Fränkel da por hecho que sus conceptos provenientes de la psicología profunda freudiana tengan alcance universal y niega su relatividad cultural con el comentario escueto: “El ser humano queda siempre igual en todas partes” (93).

Aunque Regler trata de percibir la cultura mexicana con todos sus matices, su comprensión se canaliza, sin embargo, por los tradicionales estereotipos étnicos. Si bien es cierto que al final de su ensayo el autor alemán afirma que “siempre juzgué superficial la idealización del indio como una entidad” (122), su exposición recurre habitualmente a la formulación generalizada de “el indio” (cf. 100, 102, 107, 112, 115). Así, la realidad social “del indio”, que verdaderamente es sumamente compleja, se ve reducida a una característica étnica. Regler percibe de manera selectiva buscando en la “fe firme” (100) del indio la categoría central para la comprensión del fenómeno cultural. La concentración en este aspecto parcial se debe a la predisposición personal del intelectual racional que ha perdido la creencia religiosa. La percepción estereotípica se refuerza aun más al sobregeneralizar dicha observación parcial: “Pero en verdad, la fe es estable. Abarca toda la vida en su totalidad indígena” (110).

También cuando describe el Día de Muertos en el ambiente urbano burgués, Gustav Regler reduce la complejidad recurriendo a estereotipos. Según el alemán, la secularización inducida por la política así como la superficialidad urbana han pervertido el “auténtico” culto de los muertos. La sobregeneralización de los esquemas de comportamiento rurales y su aplicación a la realidad multifacética de México sólo pueden provocar expectativas falsas: “La tarde en el inmenso cementerio de la ciudad fue una desilusión” (114). Condicionado por la terminología marxista, Regler únicamente ve a “filisteos” que “se dedicaron apresuradamente a contar sus chismes; hablaron de recetas culinarias y del mercado matrimonial de la ciudad. Parecía que nadie pensaba en los muertos” (115). La fuerte implicación emocional así como el desprecio hacia la clase burguesa, que externa Regler, permiten clasificar su actitud como prejuicio. La simplificación y sobregeneralización de algunos rasgos del “burgués” eximen al observador alemán de un análisis social más profundo. El proceso de atribuir características se lleva a cabo de manera rápida y sin reflexión. Una serie de esquemas que sirven para juzgar está a disposición automática: “Oía a los filisteos reírse parados entre las tumbas y no me extrañó su mal gusto, ya que su adicción a chismear se reflejaba en las decoraciones cursis de las tumbas familiares” (115).

El prejuicio social se intensifica todavía más al momento de contraponer por un lado a los “burgueses” y, por el otro, a los “campesinos” como si fueran entidades fijas. En una dicción fuertemente polarizante, el narrador compara los epitafios en los cementerios de ambos grupos y concluye: “Los epitafios de los campesinos eran una sonrisa pícaro, la otra se antojó vacía como un sermón mal hecho. (...) Pero en casa de don Manuel [un campesino, F.G.] seguramente era diferente. De hecho, era diferente y cuán diferente” (116).

Como resultado de sus investigaciones, Regler cree poder definir finalmente el “sentido último del carnaval de la muerte” (113). Primero, para explicar este sentido, se refiere a conocidos modelos climatológicos de proveniencia europea, los cuales aplica de manera deductiva. Su argumentación no parece, por lo tanto, muy diferente de la que criticaba antes en las exposiciones del psicólogo Fränkel:

De repente me queda claro por qué el indio a diferencia del campesino francés y nórdico no adaptó la idea de la muerte que reconcilia todo: Es un campesino de las zonas calientes que todavía están tan cercanas al paraíso. Él ve sus fantasmas a la luz del día. Él no filosofa como el campesino nórdico; no necesita de la niebla para ver fantasmas. Me dice un campesino que en Chalma a veces no se puede ver el cielo azul por tantos fantasmas que flotan sobre la catedral durante el día siempre reluciente de sol. El indio sueña durante toda la jornada, la cual brinda hasta al más pobre de ser necesario todo aquello de lo que no puede prescindir. (112)

Como complemento, Regler expone una explicación sociohistórica que, a su vez, está basada en una mezcla de heteroestereotipos étnicos con valoraciones autoestereotípicas: “Los estratos sociales no significan para el indio los mismos obstáculos que para el hombre difícil del norte. El indio, inerte intelectualmente, pero lleno de instinto, ha sentido la problemática inherente a la consolación de que la muerte iguala todo” (112). Regler proyecta sus propios deseos hacia la presunta mentalidad indígena al constatar que la dicotomía propagada por los cristianos entre este y el otro mundo no tiene relevancia social ni cultural para el mexicano: “A él, le da completamente igual si un día el rico debe hacer su camino hacia la nada; él quiere que se le dé lo más que se pueda en este mundo. De esta manera, hace que la riqueza de la vida continúe también para sus muertos” (122 y sg.).

Paradójicamente, Regler registra, por un lado, el eurocentrismo de sus dos colegas así como del poco alcance de los criterios marxistas o psicológicos a la hora de aplicarlos sin reflexión previa a un contexto cultural ajeno. Por otro lado, no entiende el carácter de su propia argumentación que se ve determinada por estereotipos, prejuicios y mecanismos de proyección. De manera tradicional describe al indígena y sus rituales como si fuera “el buen salvaje” apegado a la naturaleza, ingenuo, infantil y no corrompido por la civilización moderna. Regler le niega cualquier acción motivada por un impulso propio y la libertad de decisión: “Las personas que rodearon estas colinas y altares ya casi no eran seres individuales, sino seres de la naturaleza. Cualquier interpretación diabólica de sus miedos ocultos y represiones resultó absurda frente a su sinceridad, sus gestos infantiles, sus sentimientos devotos. Freud hubiera acechado en balde sus chozas en penumbra” (121).

Aunque el alemán reconoce el limitado alcance cultural de las categorías psicoanalíticas europeas, llega hasta el punto de negar a los “seres de la naturaleza” cualquier complejidad psíquica. La constitución hiper-compleja de la psique del hombre europeo sirve como transparente negativo para poder resaltar el carácter del indio “sencillo”: “Ellos no tenían ningún trasfondo de sentimientos. Ningún sentimiento de culpa. Ninguna represión de recuerdos de asesinatos clandestinos. (...) No era arrepentimiento lo que le hizo a aquella zapoteca narrarles cuentos a sus hijos muertos” (121). Regler exagera la proyección de sus fantasías y deseos de tal manera que acaba por imaginarse al indio libre de toda vinculación social. Para él, el indígena es un ser indiferente, casi vegetativo: “La gente no era ni buena ni mala. Era como un árbol que florece



y da frutas. No olvidaron que ellos eran plantones provenientes de otro tronco” (121). Convencido de haber detectado aspectos centrales respecto a la relación indígena con la muerte, Regler relaciona la presunta mentalidad mexicana con su propia situación de exiliado, que él, a diferencia de muchos de sus compañeros comunistas, ha podido sobrevivir a los campos de concentración. Por lo tanto, el alemán desea recibir consolación con la ayuda de la tradición ajena:

Mientras tanto, millones se han transportado a la oscuridad. Era necesario llegar a lo mismo que estos indios: poder soñar con el alma. (...) Era necesario llegar a eso en este momento preciso en que la muerte masiva había vuelto a enfurecerse y que nosotros habíamos estado frente a millones de tumbas. (121f.)

La imagen del Día de Muertos que se construyó el escritor alemán según su propio condicionamiento de percepción, le brinda consolación existencial. Los obstáculos perceptivos ocasionados por estereotipos y prejuicios tienen para el narrador la valiosa función de vivir con sus traumas.

### **Doris Dörrie, *El vestido azul* (2002)**

Babette y Florian, los dos protagonistas de la novela *El vestido azul* de Doris Dörrie (nacida en 1955) planean su viaje a México con la finalidad de superar más fácilmente la muerte de sus respectivas parejas. Por lo tanto, la confrontación con la Fiesta de la Muerte, para Babette funge desde un inicio como auto-terapia psíquica:

El dos de noviembre es el aniversario de la muerte de Alfred [el novio de Florian, F.G.], y Florian y yo hemos visto hace dos días un reportaje televisivo sobre Oaxaca, donde durante el Día de Todos los Santos se hacen fiestas enormes en los cementerios. Eso nos dio tanto consuelo (...) (128)

El “conjunto de conocimientos” (Wiswede, 2004: 473) que tiene Babette respecto al fenómeno cultural mexicano se limita a fantasías sobre bailes lujuriosos en los cementerios (cf. también 129). Esta preparación no le permite organizar su percepción de México aunque los esquemas sean aproximados.

La propia tradición cultural europea le parece deficitaria respecto al concepto de la muerte. De hecho, a Babette no le convencen las explicaciones materiales de proveniencia occidental que constatan “que según Einstein, la energía nunca se pierde y que de este hecho se puede desprender, que a la hora de morir, tal vez lo único que cambia sea nuestro estado físico”. Tiene el deseo de poder vivir con la experiencia existencial de la muerte, con el “miedo” que le tiene (129) y con la insuperabilidad de la “transición de lo vivo a lo muerto”. Busca soluciones para superar su luto en la cultura mexicana de la que no sabe casi nada: “Tal vez los mexicanos sepan más de este asunto” (130)<sup>3</sup>.

La exigencia de la turista alemana respecto a la propia facultad de percibir un fenómeno cultural tan complejo no se podría cumplir fácilmente ni siquiera con una preparación más específica. De hecho, la trama de la última parte de la novela ilustra el fracaso consecuente del encuentro intercultural de la protagonista.

Babette sobregeneraliza la única referencia a la cultura mexicana que tiene: comprende a México exclusivamente bajo el aspecto de la muerte. Ya a su llegada al aeropuerto del Distrito Federal con la línea aérea Mexicana, ella está llena de temores irracionales; ve su visita a México bajo los auspicios de un “viaje hacia la muerte” (130). Prejuicios profundos dirigen su percepción, “ya que está firmemente convencida de que los europeos vuelan de manera más segura que los mexicanos específicamente” (130). Hasta el trayecto a través de la capital que ella realiza en el camión que el hotel proporciona, le parece “amenazante” (133). La muerte como aspecto dominante de percepción persigue el texto como *leitmotiv*. Diariamente, a Babette le asalta el “miedo de morir en México en un accidente idiota de tráfico” (147) o de fallecer a causa de los “gases no filtrados” (157).

Al llegar a Oaxaca, Babette sufre algunos síntomas de “choque cultural”: “No es este su lugar, ella no soporta lo llamativo, lo penetrante, lo duro, la ubicuidad de la muerte. Esto es macabro, terrible, repugnante. (...) *Pan de muerte* (sic), murmura Babette horrorizada” (143, cursivo en original, F.G.).

Aunque hasta el final de su estancia, para Babette las “bobadas” (160) mexicanas son algo sumamente extraño, la alemana tiene un cierto presentimiento de que más bien depende de su propia perspectiva selectiva, el hecho de que no tiene acceso al ritual de los muertos. A Babette le impresiona de manera particularmente positiva la presunta “fe” inquebrantable de los mexicanos frente a sus costumbres. Babette cuenta en una carta a un querido amigo alemán:

Nosotros le hemos ayudado (a la dueña del hotel, María) a dispersar la flor de Cemapasúchil formando así un sendero hacia la casa para que los muertos de veras encuentren su camino. Pero de eso, para María no hay duda. ¿No sería formidable poder creer también en algo? (156)

Babette concluye que, mientras le falte la creencia, no podrá llevar a cabo el propósito auto-psicoterapéutico mediante el contacto con la cultura mexicana: “Pero los muertos sólo visitan a aquellos que crean en su regreso, piensa Babette deprimida. Ella quiere volver a su casa” (143).

En su percepción de México, se entrelazan auto y heteroestereotipos, como nos enseña la clásica contraposición dicotómica de un país “caliente” con un país “frío”:

De noche, en el zócalo, que es el mercado central de la ciudad, me asaltó la felicidad de la turista alemana que soy: aquí está la verdadera vida, fuera, en la calle en una noche caliente y suave, no encerrado entre cuatro muros en un país helado (...) (135)

Es cierto que Babette aplica elementos del autoestereotipo “turista” refiriéndose a sí misma: siente repugnancia hacia los “paquetes de visita en los



cementerios que se ofrecen en el Hotel Camino Real” (143) y observa a turistas de otra nacionalidad que llevan puestas “pequeñas calaveritas sobre sus playeras” (149). No se excluye a sí misma describiéndose irónicamente como una “alemana imbécil de viaje para visitar el Día de Muertos” (133).

Babette constata que la marea de turistas extranjeros en los cementerios mexicanos altera hasta los rituales originales, sobre todo cuando los visitantes pueden “adornar una tumba bajo las instrucciones de un guía mexicano” (160). Lo absurdo de esta acción se evidencia todavía más al suponer una inversión cultural de roles: “Me imagino que encuentro en Alemania el día de los difuntos a un grupo de japoneses o mexicanos sobre la tumba de Fritz, que deciden adornarla porque no les parece bastante bonita” (159). Para mantener la autoestima, Babette se compara con turistas no-alemanes que, según ella, tienen un comportamiento aún más inadecuado. La distancia parcial de los turistas, su propio grupo social, le permite a Babette aumentar la autoestima. En lo esencial, sin embargo, su conducta no es muy diferente de la de los turistas franceses y americanos que critica tanto:

Nosotros nos sentimos muchísimo mejor que los turistas que ahora vienen llegando lentamente y que andan perdidos y a tientas por el cementerio buscando evidentemente no pisar las tumbas, lo que no es pues tan fácil por la falta de senderos fijos. Oh Dios, suspiramos en silencio, qué bien que nosotros no pertenecemos a ese grupo. (158)

Como Babette no sabe acercarse al Día de Muertos por falta de “creencia”, tampoco quiere disfrutar del fenómeno cultural meramente como turista curiosa que renuncia a valoraciones e interpretaciones, el encuentro con el culto mexicano acaba a veces en fantasías superficiales de enajenación, otras veces en deseos de regresión a la infancia y de destrucción:

Ellos enseñan calaveras, ¿pues qué más pueden enseñar? Babette tiene ganas de pisotearlas, de saltar adentro como una niña pequeña, de destrozar todo, de arrojar arena, arena de calaveras. Al mismo tiempo quiere formar una calavera en Munich en el parque infantil, una calavera de arena amarilla con gigantescos huecos en el ojo, para llenarlos con tierra negrísima, (...) (158)

La última parte de la novela *El vestido azul* presenta un acercamiento a Día de Muertos que fracasa en todos los aspectos. A pesar de los comentarios autocríticos e irónicos de Babette, su conducta es caracterizada en todo momento por una fuerte autorreferencialidad. Significativamente, al final de su estancia, Babette participa en un baile en la calle de Oaxaca “inclinando la cabeza hacia la nuca y girándose, girándose, girándose, hasta que las linternas de la calle se transforman en una bola parpadeante de una discoteca” (171). Como comprueba su comportamiento ridículo, la protagonista alemana renunció completamente a cualquier intento de percepción racional capitulando frente a un fenómeno cultural del todo incomprensible para ella.

## Inge Merkel, “Panóptico de los muertos, apto para mayores de edad” (1996)

La escritora austriaca Inge Merkel (1922-2006) acompaña en su novela *Fuera del cauce* a un grupo de turistas vieneses en su *tour* por México. Cada uno de los participantes representa de manera prototípica diferentes posibilidades de percepción intercultural. Me referiré al capítulo “Panóptico de los muertos, apto para mayores de edad” (Totenpanoptikum, jugendfrei), en donde se tematiza el concepto de la muerte en México.

Desde un inicio, la atención de la protagonista Julia Quaerens está enfocada en la relación de la cultura mexicana con la muerte. Su motivación para participar en un viaje organizado a México, ha sido un anuncio publicitario de una agencia de viajes con escenas folclóricas del Día de Muertos. La protagonista afirma que la sola confrontación gráfica de la Fiesta de la Muerte le causó un choque de cultura diametralmente opuesto a sus propios esquemas culturales:

(...) le causó un shock el ver la vulgaridad de la muerte en medio de la vida diaria banal. Dicho shock fue más fuerte que el que se puede percibir al ver la representación de la muerte con su guadaña y con el reloj de arena que amenaza al ser humano en la integridad de su carne. Esa imagen sin intención artística daba una impresión de realismo completamente anti-sentimental. Era como una afirmación profundamente sobria de la ubicuidad de la muerte – combinado con algo de sarcasmo. Ella estaba tan fascinada por esta visión que entró a la oficina y pidió prospectos de viaje sobre México (...) (15)

La primera vez que ella se ve confrontada con el concepto mexicano de la muerte, tiene interés por saber más del tema. Cuando llega a México y visita en Guanajuato el museo de las momias, Quaerens parece realmente pasar por un tipo de choque cultural. Según la austriaca, los visitantes mexicanos muestran una actitud “despreocupada”: “enseñaron abiertamente una alegría” frente a la exposición de la muerte, mientras Quaerens la percibe como “macabra” (147). A pesar de las expectativas hacia la cultura mexicana, poco después, la turista austriaca observa una conducta de los mexicanos que ya no puede entender de manera cognitiva:

Observándoles más detenidamente, Quaerens vio también dulces de azúcar por los cuales se pelearon los niños, hasta que – con una punzada en el diafragma – entendió que se trataba de la dulce imitación de las momias. Cuando vio a los hijitos de los visitantes del museo chupar esos dulces, se le revolvió el estómago. Comprendió que esto pasó no solamente por asco físico, sino también por un tipo de asco psíquico, tal como uno lo siente cuando se infringe un tabú. (149)

Inmediatamente después, en un coloquio con el guía austriaco, los turistas buscan una manera de entender sus impresiones de la cultura mexicana tan

extraña para ellos. Para llegar a una explicación comprensible según sus propios esquemas de conducta, los austriacos recurren a estereotipos que reducen la complejidad de lo que han percibido. Bajo un concepto llamado por ella “postura frente al cementerio”, Julia Quaerens resume primero las características autoestereotípicas:

¿Postura frente al cementerio? – Pues, es decir, la cara y la postura que entre nosotros se adopta automáticamente al momento de entrar en contacto con la muerte. Esto nos pasa en cementerios, en entierros, hasta en funerarias. Nos acercamos a la muerte con la comisura de la boca tirada hacia abajo y con los párpados caídos, caminamos por decirlo así, en la punta de los pies y con las manos juntas, ligeramente jorobados, hablando en voz baja. (152)

La polarización resalta por el uso repetido del pronombre personal “nosotros” (wir) contrapuesto a “los mexicanos”:

(...) los mexicanos no han mostrado nada en absoluto de esta postura tan común entre nosotros. Ellos estaban completamente sobrios y realistas tratando los objetos expuestos como si fueran pedazos antiguos de barro. Ustedes no lo van a creer, pero hasta bromearon de una que otra imagen y permiten a sus hijos imitar las escenas macabras, como si hubieran estado en el cine. (152)

El guía recurre a procesos similares de estereotipización: busca verificar la interpretación de Quaerens haciendo referencia a la “fiesta de todos los santos” (fiesta en alemán, F.G.). Esta expresión insolente y poco apropiada para un fenómeno cultural tan exigente, pone en evidencia su estrategia de reducir la complejidad. La palabra en alemán evoca de hecho los conocidos estereotipos norteamericanos respecto a la “fiesta” mediterránea: “La fiesta se organiza extensamente y con mucha suntuosidad, pero de ningún modo es seria y formal, sino con gula, borracheras, bailes, barullo y fuegos artificiales” (152). El evento cultural ajeno como “relación muy propia del mexicano con la muerte” (152), lo puede describir únicamente usando categorías de la propia cultura. Así, la cultura mexicana se explica en términos negativos de la propia:

Frente al objeto de horror, el mexicano no tiene actitud de respeto. Su intención no es corromper a la muerte vanidosa y ni siquiera busca conciliarla, para que ella no le dé un trato violento. Tampoco la usa para procurarse un escalofrío agradable o para una puesta en escena infantil de la propia superioridad. (152)

Asimismo, el guía turístico sigue una estrategia corriente para reducir la complejidad en el momento en que intenta una comparación generalizada entre las dos culturas. Después de haber subrayado las diferencias, su nuevo afán es

dar relieve a las características comunes entre “el Occidente y – que yo sepa – también el Oriente” (154) con la tradición cultural de la “raza” mexicana: “No creo que sea la expresión de la verdadera postura hacia la muerte y el fallecimiento. En esto, los mexicanos son iguales a todos los seres humanos de cualquier raza. Aman la vida como cualquier criatura orgánica” (154). El austriaco resalta constantes fundamentales de nivel existencial y antropológico como nexo con la propia cultura, para después poder volver a concentrarse en las diferencias entre “nosotros” y “ellos”. Estableciendo paralelos antitéticos, el guía presenta su teoría de manera apodíctica. El adverbio “solamente” pone aún más en relieve la fuerte reducción de la realidad mucho más multifacética de lo que expone el austriaco:

Solamente es su estrategia con la que buscan combatir al terror de ser aniquilados. Nosotros hacemos esto con devoción y señales de profundo respeto, ellos lo hacen con un sarcasmo desenvuelto. Nosotros lo elevamos hasta nuestra propia extinción. Ellos lo humillan y menosprecian al gran horror, lo reducen a la normalidad. (154)

Quaerens y Babette, la protagonista de la novela *El vestido azul* de Dörrie, comparten la insatisfacción con los esquemas de conducta que brinda la propia cultura respecto a la muerte. A pesar de la extensa reflexión en grupo, la turista austriaca no es capaz de acercarse al fenómeno cultural ajeno. No obstante, Quaerens juzga que el “haber cobrado cabal conciencia” de la diversidad cultural es un gran beneficio para ella: “Existen también otras formas de pensar sobre la muerte que la nuestra (...)”. La experiencia de otredad se reconoce aun sin verdadero progreso cognitivo como logro existencial.

## Conclusión

Ninguno de los protagonistas literarios que hemos presentado es realmente capaz de acercarse al Día de Muertos. Por lo tanto, los textos analizados ilustran la aporía fundamental de cualquier entendimiento de lo ajeno. No atribuyen para nada a la comprensión de la estructura, la historia y el significado del Día de Muertos como fenómeno cultural. La Fiesta de la Muerte sirve más bien como pretexto para la ilustración multifacética de procesos de percepción intercultural. Para tal propósito, el Día de Muertos es un tema muy apto y una manifestación cultural sincrética: elementos españoles-católicos que al europeo le parecen accesibles y parcialmente comprensibles se cruzan de manera indisoluble con actitudes hacia la muerte de origen prehispánico sumamente extrañas y exóticamente atractivas.

Las protagonistas en las novelas de Dörrie y Merkel visitan México para confrontarse con una manifestación cultural ajena. En ambos libros se exponen ejemplos de percepciones que hasta el final quedan meramente autorreferenciales. No le corresponde a esta investigación determinar si las autoras tenían la

intención de enseñar la falta completa de progreso cognitivo de sus protagonistas. El ensayo con rasgos autobiográficos de Regler, sin embargo, deja entender claramente que el autor se estiliza como experto en cultura mexicana, ya que ha vivido muchos años en el país. No obstante esta postura, el análisis mostró lo contrario: la actitud presuntamente profunda e intelectual del narrador frente a la manifestación cultural ajena no puede ocultar el condicionamiento fuerte del exiliado alemán por estereotipos nacionales y sociales.

Los tres textos muestran que una manifestación cultural ajena puede ofrecer estímulos para la “auto-terapia psíquica”: la oferta que brinda la propia cultura occidental para superar problemas existenciales les parece deficitaria a los protagonistas literarios. La confrontación con un elemento de la cultura mexicana tiene desde un inicio la función bien precisa de compensar dicha falta. Consecuentemente, los personajes no perciben ni les interesa el Día de Muertos como evento cultural que está en estrecha y compleja interdependencia con otras partes de la historia y cultura mexicanas. Como hemos comprobado en el análisis, su interpretación depende en todo caso de las condiciones sociales, psíquicas y de carácter así como de la preparación cognitiva.

## Notas

- 1 En el reciente y notable ensayo *The fiction of development. Literary Representation as a Source of Authoritative Knowledge* (2008), el politólogo social inglés, David Lewis, y el geógrafo económico Michael Woolcock muestran que la ficción literaria describe de manera más atinada que una ciencia empírica, cuestiones relacionadas con la ayuda del desarrollo. Consecuentemente, los autores del ensayo piden una transferencia sistemática de categorías entre el análisis literario y las ciencias sociales.
- 2 Los textos literarios alemanes aquí tratados todavía no se han traducido al español; la traducción de los párrafos de este artículo es del autor.
- 3 La insatisfacción que externa Babette respecto a los esquemas culturales de los que ella misma proviene, hace recordar la explicación de Alois Wierlacher que habla “de una dialéctica universal de la conciencia humana, (...) que es la base de toda interrelación de lo ajeno con lo propio. La confrontación con lo culturalmente ajeno, desde luego implica siempre a la vez la confrontación con alternativas posibles (perdidas) de la propia manera de vivir en una realidad social. Como tal provoca una retrospectiva examinadora sobre nuestro mundo y sobre nuestra propia auto-definición” (Wierlacher, 2001: 63f.).

## Bibliografía

- Dörrie, Doris. *Das blaue Kleid*. Zürich: Diogenes, 2002.
- Lewis, David, Dennis Rodgers y Michael Woolcock. The fiction of development. *Literary Representation as a Source of Authoritative Knowledge*. En: *Journal of Development Studies* 44, 2 (2008), pp. 198-216.
- Merkel, Inge. *Aus den Geleisen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1996.

Regler, Gustav. *Vulkanisches Land*. Göttingen: Steidl, 1987.

Westheim, Paul. *La calavera. La Muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Wierlacher, Alois. Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder. En: A. Wierlacher (Ed.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbilder und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdeitsforschung*. München: Iudicium, 2001.

Wiswede, Günter. *Sozialpsychologie-Lexikon*. München; Wien: Oldenburg, 2004.