
DRUGAČEN OBRAZ TRPLJENJA:
POJMOVANJE SMRTI V
MEHIKI IN RELIGIOZNI
SINKRETIZEM V DANAŠNJIH
OB SMRTNIH OBREDIH

Marija Mojca Terčelj

Mi madre me contó que yo lloré en su vientre.

A ella le dijeron: tendrá suerte.

Alguien me habló todos los días de mi vida

al oído, despacio, lentamente.

Me dijo: ¡vive, vive, vive!

Era la muerte.¹

(Jaime Sabines, mehiški pesnik)

Uvod

Smrt je univerzalno dejstvo: nekaterim pomeni naravni konec biološkega bivanja, drugim prehod v novo življenje. Umiranje pogosto spremlja trpljenje v obliki fizičnih in duševnih bolečin, sorodnikom in prijateljem pa vzbudi prehodna ali trajna čustva žalosti, osamljenosti in praznine. Čeprav se zdi, da so emocije zgolj intimna osebna izkustva, antropološke študije obsmrtnih šeg in običajev pričajo o socialni regulaciji individualnega čustvenega izražanja.² Žalovanje je institucionalno določeno in se od kulture do kulture razlikuje. Pojmovanje smrti ni v vseh kulturah enako. Sodobna zapadna družba in njeni globalni urbani centri jo v splošnem pojmujejo kot nujno zlo, nekaj, kar se zgodi v trenutku in o čemer neradi razmišljamo. Je človekova največja sovražnica, zato je že sam pogovor o njej tabu. »Beseda smrt je za prebivalce New Yorka, Pariza ali

¹ Pravila mi je mati, da sem jokal v njenem trebuhu. / Pa so ji rekli: imel bo srečo. / Nekdo mi je šepetal vse dni mojega življenja / prav potiho in počasi na uho. / Dejal je: živi, živi, živi! / Bila je smrt.

² M. Bloch in J. Parry, »Introduction: Death and the regeneration of life«, v: Bloch, M. in Parry, J. (ur.): *Death and the regeneration of life* (New York: University of Cambridge 1986), str. 3.

Londona neizrekljiva, saj žge v ustnice. Nasprotno jo Mehičan kar naprej ponavlja, se iz nje norčuje, jo ljubkuje, z njo spi in jo časti; smrt je njegova najbolj priljubljena igrača in trajna ljubezen.«³

Na podlagi analize sinkretičnega praznovanja dneva mrtvih in nekaterih pogrebnih šeg staroselskega in mestiškega prebivalstva Mehike⁴ želi članek pokazati kulturne razlike v izražanju čustev, zlasti trpljenja in žalosti. Z drugačnim odnosom do življenja in smrti želi prispevati k vedrejšemu in čustveno manj obremenjujočemu pristopu k težkim življenjskim situacijam.

Cilj tega sestavka ni analiza mehiškega religioznega sinkretizma⁵ ali ugotavljanje, kateri elementi so evropskega in kateri ameriškega izvora, ampak pokazati drugačno dožemanje trpljenja. Pri Mehičanih to dožemanje izvira iz združitve različnih kozmoloških in religioznih konceptov, ki so plod dolgotrajnega transkulturnega procesa, v katerem je nastala nova, sestavljena in kompleksna realnost. Sinkretizem ni mehanska aglomeracija različnih kulturnih elementov, tudi ne mozaik, ampak nova kvaliteta. Praznovanje dneva mrtvih in obredi prehoda ob smrti imajo že v Evropi sinkretičen značaj. Ko pa so se zlili z obredji in koncepti mezoameriških staroselcev, je prišlo do novih, neodvisnih hibridnih fenomenov. Kulturna mestizacija in religiozno spajanje je nenehen proces, ki poraja vedno nove oblike, še zlasti v današnji globalizacijski dobi.

Praznovanje živih in mrtvih v Mehiki

Tujec, ki ne pozna mehiškega kulturno-religioznega sinkretizma in njegovega specifičnega odnosa do smrti, ostane v dneh pred prvim no-

³ O. Paz, *El Laberinto de la Soledad* (México: Fondo de Cultura Económica 1975), str. 52.

⁴ Praznovanja živih in mrtvih je avtorica opazovala na številnih terenskih raziskavah v Mehiki: oktobra in novembra 1990 in 1991 v vaseh Pantepec in Tapalapa v severovzhodni kordiljeri Chiapasa (med Sokeji), leta 1996 v Pantepecu in v zahodnem Chiapaškem višavju (med Maji Cocil), leta 1997 v Tuxtli Gutiérrezu (med mestici in Sokeji), leta 2010 na Jukatanu (med mestici in Maji) in leta 2011 med mestijci v Tepoztlanu v osrednji Mehiki in na Jukatanu. Leta 2002 je skupaj z mehiškim umetnikom Jorgejem Serranom postavila oltar mrtvih v Slovenskem etnografskem muzeju.

⁵ Sinkretizem »je združitev ali zlitje različnih filozofskih, religioznih in drugih nazorskih sistemov, verovanj in obredij v novo celoto«. Baš, A. et al. (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*, 2. izd. (Ljubljana: Mladinska knjiga 2004), str. 532.

vembrom ob pogledu na živopisane skladovnice sladkornih okostnjakov in mrtvaških glav, ki krasijo poulične stojnice večjih mest, veselo vzdušje, humorne napise in množično praznovanje, več kot osupel. Praznovanje se v Mehiki začne že na dan svetega Luke (18. oktober) in traja vse do svetega Andreja (30. november), kulminacijo pa doseže 1., 2. in 3. novembra, ko Mehičani obiščejo grobove in jih okrasijo z živopisanim cvetjem. Staroselci iz osrednje in južne Mehike⁶ na grobove prinašajo tudi hrano in pijačo, ki jo je pokojnik najbolj cenil, in mu igrajo priljubljene melodije na doma izdelanih inštrumentih.⁷



Slika 1: Praznik lobanj (Ciudad de México 2011), fotografiral Miloš Ekar

⁶ Totonaki (*totonaca*), Navajci (*nahua*), Popoluki (*popoluca*), Mazateki (*mazateca*), Miheji (*mixe*), Sokeji (*zoque*), Maji (*maya*) itd.

⁷ Gl. M. M. Terčelj, »Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih mehiških obredih ob smrti: s posebnim poudarkom na kulturi zoque, Chiapas / The conception of death in ancient Mexico and the religious syncretism of present-day death rituals: with special emphasis on the Zoque Culture, Chiapas«, v: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti: mednarodni simpozij, 5.–8. november 1998, Etnolog* 9, 1 (Ljubljana: Slovenski etnografski muzej 1999), str. 349–369.

V Mizquicu, predmestju glavnega mesta Mehike, prirejajo vsako leto 1. novembra tako imenovani »festival mrtvaških glav«, na katerem podelijo nagrade za najboljše mrtvaške kostume. Na festivalu se sprehajajo »batmani«, »drakule« in podobni filmski junaki, uvoženi iz Združenih držav Amerike. Izdelovanje sladkornih lobanj je sodobna izpeljanka anglosaških buč *halloweena*, uživanje lastne smrti v času praznovanja pokojnikov pa je mehiška specifičnost, ki ima svoj izvor v evropskih in mezoameriških staroselskih kulturah. S pisanih lobanj se smeji imena »Jorge«, »Pepe«, »Oscar« itd. Njihovo obdarovanje spremlja poseben humor: prijatelji si med seboj poklanjajo lističe, zdaj tudi elektronska sporočila, z duhovitimi in pikrimi verzi na račun osebnih napak, življenja in smrti, smisla sobivanja.

Ena od mehiških specifičnosti je tudi, da sredi najprometnejše avenije Ciudad de México dolga povorka pogrebcev spremlja okrašeno krsto, pred katero stopajo elegantni *marichis* v blišču in zvoku glasnih trobent, promet pa usmerjajo klovni v živopisanih oblačilih, ki s konfeti obmetavajo mimoidoče. Pogrebne slovesnosti in praznovanje vseh živih in mrtvih so poleg godu Marije Gvadalupske (12. december) in slavja ob dnevu neodvisnosti (16. september) najbolj množična in radoživa praznovanja Mehičanov.

S pomočjo obreda se družba osvobodi lastnih spon, ki si jih je nadela, se norčuje iz svojih bogov, načel, zakonov in norm; se izniči ... Praznovanje je kozmično dejanje: je izkušnja nereda, združitve nasprotujočih si elementov in principov z namenom, da izzovejo ponovno vstajenje življenja.⁸

Mehiško podeželje ne pozna sladkornih lobanj, povork in festivalov, goji pa bogat repertoar sinkretičnih obredij v zahvalo za nove plodove in spomin na prednike. Za različne avtohtone etnične skupine, kot tudi za mestiško prebivalstvo, pomeni ohranjanje spomina na rajne srečanje dveh svetov: sveta živih in sveta mrtvih. Življenje in smrt sta dva obraza istega principa. V prvih dneh novembra se rajni vračajo na svoje domove, na kar se živi skrbno pripravijo. Tako staroselci kot mestici Mehike olep-

⁸ Paz, *n. d.*, str. 46.

šajo hišne oltarje in pripravijo praznična jedila, med katerimi ne smeta manjkati sladki kruhek in kuhana čokolada.⁹

Sokeji in Maji iz Chiapasa okrasijo hišne oltarje, na katerih so podobe družinskih patronov in pokojnikov (če imajo njihove fotografije, sicer je na oltarju stvar, ki jo je pokojnik nosil). Čez oltarje obokajo zeleno vejevje, med katerim prednjači ameriški bor *ocote*, ki zaradi močnega vonja služi v obredne namene. Med cvetjem so najbolj zastopane tagetes¹⁰, lilije, kale, merjete in krizanteme. Pred podobami prednikov prižgejo sveče ter kadilo copal¹¹ in vmes postavijo obredno hrano in pijačo; tla pa posujejo z borovimi iglicami. Sveče in kadilo morajo biti prižgani dan in noč, ves čas praznovanja, tako kot je od 31. oktobra do 3. novembra prisotna na njem tudi hrana. Jedi, ki jih ponudijo rajnim, so: *tamales*¹², mali sladki kruhki, kuhana čokolada, kava ter žganje in cigarete, če je pokojnik kadil in užival alkohol. Poleg tega ponudijo pokojniku tudi jed, ki jo je najraje užival. Sokeji pravijo, da duše te hrane sicer ne morejo jesti, vonjajo pa jo, kar jim zadostuje.¹³

Medtem ko tečejo domače priprave čiščenja, krašenja in kuhanja nekaj dni pred 1. novembrom, pa čiščenje, barvanje in krašenje grobov poteka šele 1. novembra dopoldne. Gorski Maji, kot tudi drugi staroselci v Mehiki, pokopališč skozi leto ne obiskujejo. Prednikov se spominjajo dnevno s prižiganjem sveč na domačih oltarjih. 1. novembra zjutraj okrasijo grobove na enak način, kot so okrasili hišne oltarje. 2. novembra pa

⁹ Gl. M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 1: Obisk rajnih ali praznovanje vseh živih in vseh mrtvih v Mehiki«, *Slovenec*, 28. 10. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 2: Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem«, *Slovenec*, 4. 11. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 3: Pojmovanje življenja in smrti v stari Mehiki«, *Slovenec*, 11. 11. 1993, str. 11; M. M. Terčelj, »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 4: Umirati s humorjem, umirati v Mehiki«, *Slovenec*, 25. 11. 1993, str. 11.

¹⁰ »Flor de muerto« ali cvet pokojnika, kakor tej močno dišeči oranžni cvetlici pravijo mestijci. Sokeji jo imenujejo *anima joya*, Navajci pa *sempuchi* ali *cempasuchi*.

¹¹ Smola različnih dreves iz družine *Burseraceae*, ki ji dodajo lokalna zelišča, suhe vejice cimeta in druge dišavnice.

¹² *Tamales* je koruzna masa z dodatkom fižola, pikantne omake, mesa in/ali zelišč, zavita v koruzni ali palmov list in kuhana v vodi.

¹³ M. M. Terčelj, Terenski zapis (TZ): oktober–november (Pantepec, Tapalapa – Chiapas 1990); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Pantepec – Chiapas 1991); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Chamula, Tuxtla Gutiérrez – Chiapas 1996); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Tuxtla Gutiérrez – Chiapas 1997); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Mérida – Jukatan 2010); M. M. Terčelj, TZ: oktober–november (Tepoztlan, Estado de México 2011).

na grobove postavijo tudi hrano. Pokojnikom igrajo na doma izdelano kitaro *jarano*, jedo, pijejo in se pogovarjajo.¹⁴ 3. novembra obiskujejo Sokeji iz Chiapasa grobove svojih otrok, nekateri staroselci, na primer Totonaki iz Veracruz, počastijo umrle otroke na *octavo*, osmi in deveti dan po dnevu rajnih. Na ta dan obišejo tudi grobove pokojnih, ki so umrli nasilne smrti.

Maji na Jukatano imenujejo daritvene oltarje *hanal pixán*¹⁵, kar dobesedno pomeni hrana za duše. Besedna zveza označuje tako oltar kot hrano na njem in celotno praznovanje. *Hanal pixán* je eden najbolj sofisticiranih daritvenih oltarjev mrtvim v vsej jugovzhodni Mehiki. Postavitev sveč, kadil, hrane in pijače na oltarju mora upoštevati kozmično strukturo. Za izdelavo ogrodja morajo Maji uporabiti samo določen les; konstrukcija ne sme imeti žebeljev. Na živopisan prt postavijo majevski križ¹⁶, podobe pokojnikov, cvetje, sveče, *copal*, posodico z vodo in drugo s soljo, ti naj bi imeli očiščevalno funkcijo, pijačo iz koruzne mase, pečene koruzne storže, fižol, tortilje, pib (piščanec, zavit v palmove liste in pripravljen pod peko), *relleno negro* (puran in svinjina v kuminovi omaki) in sladke kruhke. *Hanal pixán* pripravijo 2. novembra v vaseh in mestih s pretežno majevskim prebivalstvom; še več, z zakonom o javnem šolstvu so postavitve oltarja in razdelitev hrane uvedli v javne službe, inštitute in šole. Prav v slednjih je obvezni del šolskega programa, saj je zapisan v register nacionalne in svetovne kulturne dediščine.

¹⁴ Po ustnem izročilu omenjenih staroselskih skupnosti duše pokojnikov zaznajo vonj in zvok. Uporaba vonjev (cvetje, kadila, aromatična hrana in pijača, alkohol in tobak) in glasbe predstavlja v obredju za rajne komunikacijo z onostranstvom. Avditivni in olfaktorični efekti so konkretni simboli tranzicije, ker vsebujejo ali pa nakazujejo spreminjanje. Zato spremljajo obrede prehoda (*rites de passage*). Po ugotovitvah antropologije čutil pa obstaja še posebno tesna povezava med vonjem in prehodnostjo. (Prim. D. Howes, »Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell«, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24, 3, 1987, str. 398–416). Gl. tudi M. M. Terčelj, »Joyo naque, joyo sok toc – flor costurada, flor amarrada: flor y el simbolismo zoque de los floreados«, v: Aramoni, D., Lee, T. A. in Lisbona, M. (ur.): *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas 1998), str. 129–136.

¹⁵ *Hanal* pomeni hrana, *pixán* (pišan) pa duša pokojnika. Maji poznajo več duš. *Pixán* je najsubtilnejša duša, tista, ki ob rojstvu posamezniku vdahne življenje in ki ob koncu življenja edina zapusti telo (ostale z njim propadejo) in se vrne na sveto drevo Majev *Yaxché*.

¹⁶ Simbol križa je v predkolonialnem obdobju Majem predstavljal religiozni simbol, ki je pomenil štiri strani neba, štiri božanstva stvarnike, štiri elementarne kozmične principe; barvali so ga v modro-zeleni odtenek, kar je pomenilo kozmično harmonijo. Še danes Maji križe barvajo v modro-zeleno barvo.



Slika 2: *Hanal Pixán*, oltar mrtvim (Jukatan 2014),
fotografirala Marija Mojca Terčelj

Substitucijska politika pokristjanjevanja

Praznik vseh svetih je v zahodno cerkveno leto vpeljal papež Gregor IV., ko je leta 835 določil 1. november za dan spomina na vse mučence in svetnike.¹⁷ Praznovanje je v dobršnem delu Evrope sovpadlo s predkrščanskimi obredi za duše rajnih, zato so se šege in običaji tesno prepletli. Vernih duš dan ali spomin vseh vernih rajnih (2. november) je uradna Rimokatoliška cerkev priznala kot liturgični dan šele v sredini 13. stoletja (leta 1222). Cerkev si je namreč ves zgodnji in visoki srednji vek močno

¹⁷ Sprva se je Cerkev spominjala samo mučencev. Njihovo število je v Dioklecijanovi dobi tako naraslo, da vsak ni mogel dobiti svojega godovnega dne. Zato je papež Bonifacij IV. v začetku 7. stoletja določil 13. maj za dan vseh mučencev skupaj. 13. maja 608 so namreč stari rimski Panteon posvetili v *Cerkev svete Marije in mučencev*. Kasneje je dobila tudi ime *Cerkev vseh svetnikov*, saj je papež Gregor III. javnemu obredju mučencev dodal spomin na svetnike. Ker v mesecu maju Rim ni mogel prehraniti številnih romarjev, je iz praktičnih razlogov papež Gregor IV. prestavil praznik na 1. november. (Gl. N. Kuret, *Praznično leto Slovencev II* (Ljubljana: Družina 1989), str. 92–93).

prizadevala ločiti uradno liturgijo od predkrščanskih ritualov smrti in izkoreniniti staroselske »kulte prednikov«.

Že leta 390 je cerkveni oče, pisatelj in filozof Avguštín hotel odpraviti stare evropske običaje uživanja hrane in pijače na grobovih. Kasneje je Amalarij iz Metz (780–850) trdil, da je predkrščanska obredja bolje nadomestiti kot pustiti nenadzorovana. V 6. stoletju so se v benediktinskih samostanih spominjali rajnih članov na binkošti. Benediktinski opat Odilon iz samostana Cluny v Franciji je leta 998 ukazal vsem svojim samostanom posebno opravilo za rajne na dan 1. novembra po vesperah: zvonjenje in molitev za rajne. »Vzgledu benediktincev so zelo kmalu sledili drugi redovi, počasneje ga je prevzemala svetna duhovščina.«¹⁸

Kljub dolgotrajnim prizadevanjem za pokristjanjenje predkrščanskih ritualov za rajne so se ti v Evropi ohranili skozi stoletja, sprva na grobovih, kasneje kot hišni običaji. Danes spominja nanje le še prižiganje sveč in krašenje grobov. Darovanje hrane, pijače in kadil se je umaknilo na domove, razen v pravoslavnih deželah. V Evropi se je še dolgo ohranjala vera, da se rajni v prvih dneh novembra vračajo na domove ali pa na grobovih opazujejo žive.¹⁹

V zgodnjem 16. stoletju je španska krona vpeljala krščanske praznike v svojih kolonijah. Politični in ekonomski konkvesti je sledila evangelizacijska politika, ki je uporabljala substitucijsko metodo: pomembne predkrščanske praznike je prekrivala s krščanskim bogoslužjem, staroselske templje s katoliškimi svetišči, predhodna božanstva s krščanskimi svetniki. Kot navaja Díaz Polanco, »evangelizacijska ustanova ni imela samo religioznega poslanstva, ampak tudi družbeno in kulturno. Imela je največjo moč pri uveljavljanju evropske dominacije in njenih kolonialnih praks v Ameriki.«²⁰

¹⁸ Kuret, *n. d.*, str. 93.

¹⁹ Omenimo lahko, da smo bili pri terenskih raziskavah na Dolenjskem in Kozjanskem še v prvi polovici osemdesetih let 20. stoletja priča običaju, da se v noči s 1. na 2. november na kuhinjski mizi pusti rajnim kozarec vode in kozarec vina, češ da ga pridejo rajni poskušat (pohat, okusit). Prav tako smo zasledili uživanje 'šentjanžvega vina' ob pogrebnih slovesnostih.

²⁰ H. Díaz Polanco, *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios* (Mexico: Siglo XXI 1996), str. 81–82.

Praznika vseh svetih in rajnih duš dan sta pri Aztekih slučajno sovpadla z obredji za mrtve vojščake, sicer pa so se po vsej Mezoameriki v tem času odvijala zahvalna obredja za letino. Ta so se začela takoj po spravljanju prvih pridelkov in trajala do konca agrarnega cikla, torej od 10. do 14. meseca azteškega koledarja²¹ ali od avgusta do konca novembra po gregorijanskem koledarju.

Tako so prebivalci Tenochtitlana (današnji Ciudad de Mexico) v 10. mesecu *xocótl huetzi* (prev. »pobiranje sadežev«) obhajali praznik ognja in »velikega drevesa«. V obredjih so se prepletali elementi smrti in novega življenja. Prvi dan tega meseca²² so v zahvalo bogu ognja *Xiuhtecutli* žargali sužnje in jim – še preden so zgoreli – izrezali srca. Žrtvovanja (zlasti človeška) so v azteški kulturi zagotavljala kontinuiteto življenja in obnavljanje večnega ognja. 11. mesec *ochpaniztli*²³ je bil posvečen materi vseh azteških bogov *Teteo innan* ali *Toci* (prev. »naša stara mama«).²⁴ V popolni tišini so na prvi dan tega meseca pred njenim kipom plesale zrele ženske. Nato so eno od plesalk, ki je predstavljala boginjo, žrtvovali.

V 14. mesecu *quechollí*²⁵ so Azteki praznovali boga vojne in lova *Mizcóatla*. V prvih dneh so mu darovali sužnje, zlasti tiste, ki so bili hrabri v vojskovanju. Kot poroča Sahagún, so na njihove grobove polagali hrano.²⁶ Žrtveni obredi in uživanje hrane so simbolizirali prehod v novo življenje oz. vnovično rojstvo ali vstajenje od smrti.²⁷ Poleg Sahaguna tudi

²¹ Azteški koledar je poznal 18 mesecev po 20 dni in pet posebnih dni. Prvi mesec azteškega koledarja, imenovan *atlcahualco* ali *quauitleoa*, se je začel po gregorijanskem koledarju 2. februarja in končal 21. februarja. 18. mesec *izcalli* se je začel 8. januarja in končal 27. januarja. Sledilo mu je pet posebnih dni med 28. januarjem in 1. februarjem. Gl. F. B. Sahagún, *Historia general de las Cosas de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa 1989 [orig. 1547–77]), str. 77–94.

²² Pribl. 1. avgusta po gregorijanskem koledarju.

²³ Po gregorijanskem koledarju med 21. avgustom in 9. septembrom. Gl. Sahagún, *n. d.*, str. 87.

²⁴ V kolonialnem obdobju jo je nadomestila »Virgén de Guadalupe« (Gvadalupska Mati Božja), ki je danes zaščitnica obeh Amerik.

²⁵ 14. mesec azteškega koledarja, imenovan *quechollí*, je potekal med 20. oktobrom in 8. novembrom gregorijanskega koledarja.

²⁶ Gl. Sahagún, *prav tam*.

²⁷ Fray Bernardino de Sahagún je med letoma 1547 in 1577 napisal 12 knjig o življenju, religiji, družbenem ustroju, koledarju, jeziku *nahuatl* in običajih Meksikov oz. Aztekov. Pri tem je uporabil metodo intervjujev na podlagi vprašalnikov med domačinskim prebivalstvom, saj je dobro obvladal jezik. Šele kasneje so vseh 12 knjig izdali pod naslovom *Historia General de las Cosas de Nueva España* (Obča zgodovina Nove Španije). Navedene podatke povzemamo iz

ostali zgodnji kronisti (npr. Bernal Díaz de Castillo²⁸ in Diego Durán) poročajo, da so Azteki poznali več praznikov v čast umrlih. Ti so se odvijali na različne datume obrednega leta, največ pa jih je bilo v 9., 10., 13., 14. in 18. mesecu.

Maji niso poznali posebnega datuma, ki bi obeleževal spomin na rajne. Prav tako niso imeli vere, da se rajni na določen dan vračajo na domove, saj so mrtvi dobesedno sobivali z živimi. Svojce so pokopavali v tleh svojih hiš. Kot poroča zgodnji kronist Diego de Landa, so pomembnejše člane skupnosti kremirali in žare odnesli v podzemne jame ali pa so jim zgradili grobnice.²⁹ Velike glinene žarne posode so imele obliko pokojnika. Preprosto ljudstvo je upepelilo le del pokojnikovega telesa in pepel shranilo v votlih lesenih skulpturah v obliki preminulega. Te žare so stale na vidnem mestu hišnega oltarja. S kadili in cvetjem so se jih dnevno spominjali. Ko je človek umrl, so mu v usta zatlačili kepo zmlate koruze, da tudi poslej ne bi trpel lakote. Javna pokopališča in obisk grobov je uvedla šele kolonialna uprava, ki pa ni mogla izkoreniniti domačih oltarjev. Nasprotno, hišne oltarje s podobami prednikov in domačih zavetnikov je prevzelo tudi mestiško in kreolsko prebivalstvo. Danes praktično ni hiše, ki ga ne bi imela.

Odnos do življenja in smrti pri mesticih

Mehiški pregovor pravi: »Povej mi, kako umiraš, in povem ti, kdo si!«³⁰ Smrt je odraz posameznikovega življenja, ali kot pravi Octavio Paz:

druge knjige z naslovom *Del calendario de las fiestas fijas* (O koledarju določenih praznikov) v izdaji založbe Porrúa iz leta 1989.

²⁸ Prim. B. Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (México: Editorial Porrúa 1992 [orig. 1557–63]).

²⁹ Gl. F. D. de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán* (México: Monclém Eds. 2014 [orig. 1566–68]), str. 91–93. Fray Diego de Landa, od leta 1547 frančiškanski misijonar in kasneje škof Jukatana (1572–79), je v svoji verski gorečnosti vršil hud pritisk nad domačinskim prebivalstvom. Leta 1560–62 je v kraju Maní izvedel inkvizicijski proces zoper religiozne in posvetne voditelje majevskih verskih središč. V tem procesu je dal zažgati vse majevske knjige in verske podobe. Kasneje, med letoma 1566 in 1568, pa je na podlagi vprašalnikov med domačinskim prebivalstvom napisal knjigo *Relación de las Cosas de Yucatán* (Poročilo o življenju na Jukatanu), ki poleg različnih verzij Chilam Balama predstavlja najzgodnejši kolonialni vir o Majih. Povzemo podatke iz najnovejše izdaje tega dela – v založbi Monclém je izšla leta 2014.

³⁰ »¡Dime cómo mueres y te diré quién eres!«

Vsa tista zmešnjava uresničenih in zamujenih dejanj, poskusov in kesanj, torej del in odvečnih del, ki so življenje, najde v smrti, če že ne smisla in razlage, vsaj konec. Pred njo se življenje izriše in ustavi. Preden pa se sesuje in izniči, se izkleše in postane nespremenljiva oblika: ne bomo se več spreminjali, samo še izginili bomo. In če v lastni smrti ne najdemo smisla, potem ga tudi naše življenje ni imelo.³¹

V načinu, kako umiramo, se zrcalijo vsa naša življenjska zadržanja. Če nekdo umre nasilne smrti, Mehičani pripomnijo: »Iskal jo je!« Če kdo izraža preveč strahu in se zaradi fizičnega trpljenja pritožuje, pravijo, da je »strahopetec«. In ko se nekdo pritožuje, da česa ne zmore, znajo reči: »Ne pritožuj se, več časa imaš kot življenja!«

V Mehiki redkokdaj najdemo človeka, ki bi se jezil in vidno stresal slabo voljo. Prav tako skoraj ne opazimo, da bi kdo javno izražal strah pred bolečino in smrtjo. Ideja junaške smrti in pogumnega premagovanja trpljenja izvira iz mezoameriških predkolonialnih kozmoloških konceptov in se je sčasoma zlila s sredozemskim zadržanjem mačističnega ponosa: kar je neizbežno, naj bo vsaj junaško! Mehičan se nič manj ne boji smrti kot prebivalec New Yorka, Londona in Pariza, vendar »se ne skriva pred njo in je ne prikriva. Motri jo, iz oči v oči, jo nemirno, s prezirom in ironijo opazuje: 'če me že morajo jutri ubiti, naj me ubijejo takoj!'«. ³² Pri ljubljeni mehiška pesem pa se glasi: »Kaj mi mar smrti, če mi še življenja ni mar,« in nadaljuje: »Življenje ni nič vredno, nič ni vredno življenja!«³³

Roganja lastnemu življenju in smrti, ki se izraža v številnih praznovanjih, evropsko krščansko izročilo ne pozna, niti ga niso poznale mezoameriške kozmologije. To ironično obnašanje ima korenine v začetkih nasilne mestizacije. Konkvista je bila agresiven poseg v staroselske družbe in kulture in je pustila drastične posledice ne le na družbeno-ekonomskem in kulturnem nivoju, ampak tudi na osebnem, čustvenem. Prva mestizacija je bila rasno mešanje. Številni španski možje, ki so v začetku 16. stoletja prišli brez družic, so si domače ženske dobesedno »vzeli«, s posilstvom.³⁴ Tako je prišlo do novega rasnega in socialnega sloja mesti-

³¹ Paz, *n. d.*, str. 48.

³² *N. d.*, str. 52.

³³ »*¿Qué me importa la muerte, si no me importa la vida!*« in: »*La vida no vale nada, nada no vale la vida!*«

³⁴ Glagol *cojer*, ki v kastiljščini pomeni »vzeti« ali »zgrabiti« in se v Španiji vsesplošno uporablja, ima v Latinski Ameriki pomen spolnega občevanja: »vzeti si koga«. V Mehiki uporabljajo

cev. Mehičani, danes večinoma mestici, sami zase pravijo, da so *hijos de la Chingada*³⁵, telesni plod nasilnega občevanja, onečaščen in zasmehovan. Nenehno se sprašujejo tudi o svoji kulturni identiteti: ali so potomci španske ali staroselske tradicije.

V kolonialnem obdobju so bili mestici cenjena delovna sila, socialno pa manjvredni. Zato ni čudno, da so razvili poseben način razmišljanja, ki se kaže v zanikanju samih sebe in sebi podobnih. Kot pravi Paz, »je *nin-guneo* miselna operacija, ki iz Nekoga naredi Nikogar. Nič se nenadoma individualizira, dobi telo in oči, postane Nobeden«.³⁶ Nobeden je manj kot Nihče, saj pomeni »nobeden od nas«. *Don Nadie* (Nihče ali Nimaníč), je, kot pravi avtor, »španski oče od Nikogar, ima dar, čast, želodec, bančni račun, govori naglas in sigurno. Je bankir, ambasador, poslovnež ... Nobeden pa je tih in plašen, resigniran. Je preprost in inteligenčen in se vedno smehlja. Čaka. In ko hoče spregovoriti, se znova in znova spotakne ob zid molka.«³⁷

Obrambni mehanizem molka in nedoumljivega smehljanja sta le maska, ki jo mestic sname samo v času praznovanja, sicer bi ga obtožili za strahopetca, »pezdeta«. Takrat se njegov blodnjak samote nenadoma odpre, vstopi v kaotično stanje brezčasnosti, kjer je vse dovoljeno. V praznovanju popustijo racionalni ventili, na dan privre prekomerno izražanje čustev. Sledijo veseljačenje, zapravljanje in popivanje, ki se nemalokrat končajo s pretepi in smrtjo.

Krščansko in predkrščansko pojmovanje življenja in smrti

Če se vrnemo k mezoameriškim konceptom življenja in smrti, bomo ugotovili nekatere skupne značilnosti, pa tudi bistvene razlike s krščanstvom. Skupno obema je dejstvo, da se življenje s smrtjo ne konča. Pa vendar, medtem ko krščanstvo oznanja večnost posmrtnega življenja, je v mezoameriških religijah edina »večna« konstanta ciklično ponavljanje

tudi izraz *chingar*, ki pa ima poleg pomena spolnega posilstva kar najširši spekter drugih, socialnih in značajskih pomenov.

³⁵ *Chingar* pomeni »povzročati oz. delati komu kaj zelo slabega, nezaželenega«, »norčevati se iz koga«, »nekoga zajebati« ali »onemogočiti koga«.

³⁶ Paz, *n. d.*, str. 40–41.

³⁷ *Prav tam.*

življenja. Enkratnost individualnega bivanja, ki je značilna za krščanstvo, v Mezoameriki nima pomena. Posamezno življenje je le del celotnega kozmičnega bivanja, kjer se vse nenehno ponavlja: smrt rojeva vnovično rojstvo, rojstvo nosi zametek smrti, tako kot smrt vsebuje svoj antipod. Zato so bili isti bogovi udeleženi pri stvarjenju sveta in njegovem izničenju.³⁸ V tem tiči skrivnost nerazdružljivega prepletanja obredij in simbolov rodovitnosti in smrti, pa tudi človeškega žrtvovanja.

S spoznavnega zornega kota gre za razliko v pojmovanju časa. Če je v judovsko-krščanski teologiji in filozofiji čas linearna in nepovratna kategorija, je v Mezoameriki predstavljal krožne obrate vračanja. Temu je predano sledil tako povprečen človek kot znanstvenik astronom, ki mu je kozmološki koncept dovoljeval opazovanje vesolja in izdelavo zapletenih koledarjev. Ti so posledično omogočali religiozno napovedovanje dogodkov na podlagi matematičnih izračunov.

Enkratnost in nepovratnost bivanja, ki ga oznanja krščanstvo, sta strasoselcem še danes tuji. Prav tako jim je tuj pojem enkratnega individualnega »odrešenja«. Kristusova žrtev na križu, ki za vedno odreši človeštvo, je v protislovju z mezoameriškimi predstavami. Koncepta individualnega Mezoamerika ni poznala. Žrtvovanje je imelo kolektiven značaj.

Naši staroselski predniki niso verjeli, da jim smrt osebno pripada, kot tudi svojih življenj niso pojmovali kot nekaj, kar je njihova lastnina v krščanskem smislu besede. Vse je bilo determinirano, v božjih rokah, od rojstva, življenja in smrti: socialni status, leto, kraj, dan in ura rojstva. Aztek ni odgovarjal za svoja dejanja, kot ne za lastno smrt.³⁹

V svobodni izbiri posameznika je krščanstvo zgodovinsko opravilo z determinizmom in omogočilo začetek znanstveno-racionalnega modela misli, ki mu sledi moderna zapadna družba. Po drugi strani pa je prav krščanstvo omogočilo individualizem, ki ima negativne posledice v družbeni in emocionalni odtujenosti posameznika.

Mezoameriške družbe so temeljile na kolektivni zavesti, ki se je izražala na vseh nivojih: ekonomskem, političnem, socialnem in religioznem.

³⁸ Npr. Quetzalcóatl in Tezcatlipoca pri Aztekih, Kukulkan pri Majih, Piombachua pri Sokejih.

³⁹ Paz, *n. d.*, str. 49.

Prebivalstvo so sestavljale soseske skupnosti, imenovane *calpulli*.⁴⁰ Te so temeljile na patrilinearnem in patrilokalnem endogamnem sistemu. Bile pa so več kot le sorodstveni sistem, prebivalce so povezovale v najosnovnejše gospodarske celice in religiozne skupnosti, ki so poznale skupnega prednika in imele majhna lokalna svetišča.⁴¹ Mezoamerika ni poznala zasebne lastnine, skupna zemljišča so pripadala celotni soseski *calpulli*. Pridelke so si razdelili, del je šel v tribut gosposki, del pa v skupne shrambe kot rezerva, ki so jo uporabili v času slabih letin.

Tudi človeško telo ni bilo individualna last, ampak je pripadalo stvarnikom. Telo ni pomenilo samo fizične enote, predstavljalo je integriteto vidnega in nevidnih duhovnih entitet, torej celotnega človeka.⁴² Smrt ni bila pojmovana kot nepovratno prenehanje bioloških procesov, ampak kot eden od osnovnih kozmičnih principov: življenje – smrt in moški – ženska. S tem je pripomogla k vzdrževanju kozmičnega reda in harmonije. Najbolj častna smrt je bila smrt vojakov v bojevanju, žena, ki so umirale na porodih, in tistih, ki so jih obredno darovali bogovom.

Evropejec dojema mezoameriške obrede človeških žrtvovanj kot grozoto, celo sadizem, še zlasti darovanje živih človeških src. Človek je v Mezoameriki predstavljal kozmos v malem, njegovo srce pa »Srce Neba«, torej središče stvarstva ali stvarnika samega. Zato žrtvovana oseba, čeprav je bila suženjskega izvora, ni bila objekt kaznovanja, zasmehovanja in ponižanja, kot nam jo rada prikazuje hollywoodska filmska industrija. Človeško žrtvovanje je imelo ontološki smisel. Žrtev je posebljala božanstvo, ki mu je bila darovana, zato so z njo skrbno ravnali; jo pred smrtjo omamili in namazili, tako da ni čutila fizičnih bolečin. Nasprotno evropskim dojemanjem je bila obredna smrt častno dejanje. Vodila je v takojšnjo integracijo z božjim.

⁴⁰ V jeziku nahuatl to pomeni »velika hiša«. V drugih mezoameriških jezikih so se seveda imenovala drugače. Uporabljamo izraz *calpulli*, ker se v antropološki literaturi smatra kot *terminus technicus* za vse mezoameriške rodovno-soseske skupnosti. (Gl. A. López-Austin, *Cuerpo Humano e Ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas 1984), str. 58–81.)

⁴¹ Urbana zasnova naselij je sledila kozmičnemu modelu, tako da je vsak *calpulli* naseljeval eno stran neba (sever, jug, vzhod, zahod), torej en del »kvadratne kozmične rozete«. Večja svetišča so bila postavljena na vrhu piramid. Stopnišča piramid so predstavljala nadzemne kozmične nivoje. V sredini pa je potekala vertikalna kozmična os (*axis mundi*).

⁴² Gl. López-Austin, *n. d.*, str. 169–182.



Slika 3: Moderna smrt (Coyoacán, Ciudad de México 2011),
fotografiral Miloš Ekar

Zaključek

V družboslovnih in humanističnih vedah se od sedemdesetih let 20. stoletja dalje opazno poveča zanimanje za raziskovanje čustev. Poleg psiholoških se pojavijo številne sociološke, filozofske, zgodovinske in feministične razprave na to temo. Tudi v kulturni in socialni antropologiji zaznamo porast raziskovalnega zanimanja za čustva⁴³, čeprav se z njimi

⁴³ Gl. C. Lutz in G. M. White, »Anthropology of Emotions«, *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, str. 405–436.

že prej intenzivno ukvarjajo nekatere klasične etnološke in antropološke šole: na primer v ZDA *Culture and Personality Research School*⁴⁴ in še pred tem v Evropi Émile Durkheim v teoriji samomora⁴⁵ ter Marcel Mauss v »telesnih tehnikah«⁴⁶. Na področju raziskovanja čustev antropologija doseže povsem nov obrat v devetdesetih letih z diskurzom t. i. *embodiment*. Gre za nov razmislek v razlagi osebnosti: za preseganje dualizma v smislu »telesnost – duhovnost«, »vedénjskost – kognitivnost«, »individualnost – kolektivnost« itd. Osebna identiteta je obravnavana v širšem smislu, torej kot presev družbenokulturnih struktur in pomenov, tudi skozi čustva in telo.

Žalost lahko pojmujeemo kot eno od najintimnejših osebnih čustev, lahko pa jo – z etnološkega in antropološkega zornega kota – razložimo kot kulturalizirano čustveno kategorijo, torej socialno regulirano. Občutje žalosti je individualno izkustvo, izražanje tega čustva – žalovanje – pa vsebuje kulturno privzgojene normative. Individualno in kolektivno sta nerazdružno povezani kategoriji. Žalost ob izgubi najožjih članov družine, sorodstva in prijateljev posameznik javno izraža samo v skladu z veljavnimi kulturnimi normami. Različne kulture različno določajo normative žalovanja.⁴⁷ Ti so vezani na kulturno-religiozne koncepte, kozmologije in svetovne nazore, ki razlagajo bistvo življenja in smrti.

Življenje in smrt sta v mezoameriških kozmologijah predstavljala binarna pola istega kozmičnega principa. Smrt je pomenila antipod življenja, vanjo se je življenje prelilo, iz nje je vzklilo. Medtem ko krščanstvo oznanja večnost posmrtnega življenja, je v mezoameriških religijah edina »večna« kategorija ciklično ponavljanje. S spoznavnega zornega kota gre za razliko v pojmovanju časa. Medtem ko je v judovsko-krščanski teolo-

⁴⁴ Gl. E. Sapir, »Culture, Genuine and Spurious«, *American Journal of Sociology* 29, 1924, str. 401–429; R. Benedict, »Anthropology and the Abnormal«, *Journal of General Psychology* 10, 1934, str. 59–80.

⁴⁵ E. Durkheim, *Le Suicide: Étude de sociologie* (Paris: Félix Alcan 1897).

⁴⁶ Gl. M. Mauss, »Les techniques du corps«, *Journal de Psychologie* 32, 1935, str. 271–293; in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: Plon 1950).

⁴⁷ Npr. tradicija Balkana pozna institucijo naricalk, ki v določenem času prehoda »izpojejo« žalost prisotnih, žena pokojnika pa mora do konca življenja izražati žalovanje z vidnimi simboli. Pri staroselcih Guaraní v Južni Ameriki je žalovanje dovoljeno le, dokler skupnost ne uniči (zažge) vseh pokojnikovih predmetov: hiše, oblačil, orodja in orožja. Majeovski staroselci Cocil iz Chiapasa pravijo, da lahko pokojnika objokujejo le do pokopa, potem pa morajo njegovo »dušo pustiti, da odide«.

giji in filozofiji čas linearna in nepovratna kategorija, je v Mezoameriki predstavljal krožne obrate vračanja. Enkratnost individualnega bivanja, ki je značilna za krščanstvo, v Mezoameriki ni imela pomena. Tudi enkratna Kristusova žrtev ne. Žrtvovanje je bilo, tako kot vse ostale družbene prakse, kolektivnega značaja. Posamezno življenje je predstavljalo le del kozmičnega bivanja. Ker sta bili smrt in življenje dva momenta istega principa, so bili obredi in simboli rodovitnosti in smrti nerazdružljivo povezani.

Razlaga tujih kulturnih konceptov s stališča evropskih paradigem oz. preslikava evropskih idej na druge in drugačne predstavne svetove je s stališča sodobne antropologije in znanosti povsem napačna. Tako v Mezoameriki ne moremo govoriti ne o »filozofiji« ne o »religiji« v evropskem smislu besede. Ta dva pojma sta namreč konstrukta mediteranske miselnosti, ki je drugačna od ameriških staroselskih razmišljanj. Besedi »religija« in »religioznost« sta, kot razlagata Bernand in Gruzinski,⁴⁸ zapuščini evropskega srednjeveškega načina razmišljanja. »Le znotraj tega imata svoj ontološki pomen, saj sta plod dolgotrajne mediteranske filozofske tradicije in posledično evropskih kulturnih praks. Izhajajoč iz patristike in svetega Tomaža izražata teocentričnost planetarnih razsežnosti, ki jima daje značaj univerzalne vrednosti in brezčasnosti.«⁴⁹

Sodobna mestiška kultura je hibridna, je plod dolgotrajnih transkulturnih procesov, v katerih je nastala nova, sestavljena in kompleksna realnost. Njeni sinkretični simboli se ne identificirajo niti z evropskim krščanskim konceptom življenja in smrti niti s predšpanskim mezoameriškim. V procesu sinkretizacije je nastala nova zmes pojmovanj, ki se izraža v ironiji, posmehu ali zgolj v humorju. Ta se ne enači ne s staroselsko ne z nacionalno identiteto, ampak svojo pripadnost izraža v reklu: »Sem kar sem ... ali nisem, pa kaj!« Če torej mehiškim staroselcem še dandanes smrt predstavlja eno od osnovnih ontoloških kategorij, za mestice pomeni enigmo, metaforo življenja, ki jo je treba nenehno uprizarjati, se iz nje pošaliti, skratka, jo verbalno in simbolno znova in znova ponavljati.

⁴⁸ Gl. C. Bernand in S. Gruzinski, *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica 1992), str. 207–220.

⁴⁹ *N. d.*, str. 217.

Smrt je dnevno prisotna na ulici, doma, v praznovanjih, kadar koli; smrt ves čas »kokerira« z življenjem, zato se ji ne moremo izogniti. Raje kot da jo zamolčimo, jo vedno znova omenjamo, se igramo z njenimi lastnostmi in njenim bistvom. Humor, ki v Mehiki spremlja praznovanje vseh živih in vseh mrtvih, ni zgolj sarkazem, izraža namreč pojmovanje in kvaliteto sodobnega bivanja. Umrem zato, ker sem se rodil. Umreti je povsem naravno, tako kot živeti. In če življenje jemljem na pol za šalo, na pol zares, lahko tako pojmujem tudi lastno smrt.

B i b l i o g r a f i j a

1. Baš, A. et al. (ur.) (2004), *Slovenski etnološki leksikon*, 2. izdaja. Ljubljana, Mladinska knjiga.
2. Benedict, R. (1934), »Anthropology and the Abnormal«, *Journal of General Psychology* 10, 59–80.
3. Bernand, C. in Gruzinski, S. (1992), *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, Fondo de Cultura Económica.
4. Bloch, M. in Parry, J. (1986), »Introduction: Death and the regeneration of life«, v: Bloch, M. in Parry, J. (ur.): *Death and the regeneration of life*. New York, University of Cambridge, 1–44.
5. de Landa, F. D. (2014), *Relación de las Cosas de Yucatán*. México, Monclém Eds. [orig. 1566–68].
6. Díaz del Castillo, B. (1992), *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa [orig. 1557–63].
7. Díaz-Polanco, H. (1996), *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
8. Durkheim, E. (1897), *Le Suicide: Étude de sociologie*. Paris, Félix Alcan.
9. Howes, D. (1987), »Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell«, *The Canadian Review of Sociology and Anthropology* 24, 3, 398–416.
10. Kuret, N. (1989), *Praznično leto Slovencev II*. Ljubljana, Družina.
11. López-Austin, A. (1984), *Cuerpo Humano e Ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
12. Lutz, C. in White, G. M. (1986), »Anthropology of Emotions«, *Annual Review of Anthropology* 15, 405–436.
13. Mauss, M. (1935), »Les techniques du corps«, *Journal de Psychologie* 32, 271–293.
14. Mauss, M. (1950), *Sociologie et antropologie*. Paris, Plon.
15. Paz, O. (1975), *El Laberinto de la Soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.

16. Sahagún, F. B. (1989), *Historia general de las Cosas de la Nueva España*. México, Editorial Porrúa [orig. 1547–77].
17. Sapir, E. (1924), »Culture, Genuine and Spurious«, *American Journal of Sociology* 29, 401–429.
18. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 1: Obisk rajnih ali praznovanje vseh živih in vseh mrtvih v Mehiki«, *Slovenec*, 28. 10. 1993, 11.
19. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 2: Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem«, *Slovenec*, 4. 11. 1993, 11.
20. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 3: Pojmovanje življenja in smrti v stari Mehiki«, *Slovenec*, 11. 11. 1993, 11.
21. Terčelj, M. M. (1993), »Smrt in humor pri sinovih Moctezume 4: Umirati s humorjem, umirati v Mehiki«, *Slovenec*, 25. 11. 1993, 11.
22. Terčelj, M. M. (1998), »Joyo naque, joyo sok toc – flor costurada, flor amarada: flor y el simbolismo zoque de los floreados«, v: Aramoni, D., Lee, T. A. in Lisbona, M. (ur.): *Cultura y etnicidad zoque: nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 129–136.
23. Terčelj, M. M. (1999), »Pojmovanje smrti v stari Mehiki in religiozni sinkretizem v današnjih mehiških obredih ob smrti: s posebnim poudarkom na kulturi zoque, Chiapas / The conception of death in ancient Mexico and the religious syncretism of present-day death rituals: with special emphasis on the Zoque Culture, Chiapas«, v: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti: mednarodni simpozij, 5.–8. november 1998*, *Etnolog* 9, 1. Ljubljana, Slovenski etnografski muzej, 349–369.

Terenski zapisi (TZ)

1. Terčelj, M. M. (1990), TZ oktober–november: Pantepec, Tapalapa, Pantepec – Chiapas.
2. Terčelj, M. M. (1991), TZ oktober–november: Pantepec – Chiapas.
3. Terčelj, M. M. (1996), TZ oktober–november: Chamula, Tuxtla Gutiérrez – Chiapas.
4. Terčelj, M. M. (1997), TZ oktober–november: Tuxtla Gutiérrez – Chiapas.
5. Terčelj, M. M. (2010), TZ oktober–november: Mérida – Yucatan.
6. Terčelj, M. M. (2011), TZ oktober–november: Tepoztlan (Estado de México).