

Capítulo 2

Repensar lo propio: etnografía y resistencia cultural en torno al ciclo de Todos Santos

*Carlos Luis Maldonado Ramírez
Benjamín Maldonado Alvarado*

*En memoria de Lois Meyer
(1949-2024),
Una lingüista ejemplar*

<https://doi.org/10.61728/AE20257651>



Introducción

La etnografía en general es una herramienta para acercarse a los momentos y formas culturales de vida de las personas, especialmente en grupo. Como toda herramienta, puede ser utilizada por distintas personas y con diversos fines (ver, por ejemplo, Guber, 2011). En México, se le ha usado principalmente para conocer y documentar aspectos de los pueblos originarios, es decir, para conocer formas de vida diferentes a la hegemónica, que es la nacional, producto del colonialismo europeo invasor del continente americano. En otras palabras, gentes que no pertenecen a los pueblos originarios han documentado sus formas de vida y pensamiento mediante el registro etnográfico. Pero en las últimas décadas ha ido aumentando el número de miembros de los pueblos originarios que se han apropiado de la etnografía para reconocer su mundo, con el fin de no dejar en manos externas el conocimiento de lo suyo. Eso ha sido muy importante porque el análisis de la cultura y en general del modo de vida permite revisar el estado de recomposición de las comunidades integrantes de los pueblos originarios generado por el proceso colonial y su enfrentamiento.

Pero el deseo de utilizar las herramientas llegadas desde afuera no significa necesariamente saber usarlas con fines propios, o con perspectivas desligadas del uso original de la herramienta, que en el caso de la etnografía es conocer a los otros. Por ejemplo, la escuela como espacio de formación y socialización del conocimiento tiene un objetivo colonial que no se borra automáticamente por el hecho de que sea utilizada con proyectos alternativos. Algo similar ocurre con la etnografía, pues su uso en manos nativas no implica necesariamente que generará una mirada nativa de lo propio.

Al ser la forma principal de acercamiento a la realidad de los pueblos originarios, la etnografía se ha convertido en el método sobre el que se construye la mirada antropológica, es decir el análisis y reflexión sobre

los datos etnográficos. Los antropólogos estudiamos a las comunidades y sus procesos culturales a través de la organización de los datos proporcionados por la etnografía, en un conjunto de elementos en los que desdoblamos la realidad. Con ello tratamos de informar sobre la vida de personas que viven distinto a nosotros, seamos nacionales o extranjeros. Cuando miembros de los pueblos originarios se apropian de la etnografía para mirar su realidad, es muy probable que lo hicieron a través de antropólogos o escuelas que les proporcionaron el conocimiento sobre la herramienta. Pero también es muy probable que con la socialización de la herramienta se apropiaban también de la forma de mirarlos a ellos como otros, que es una mirada desde afuera.

Esto se convierte en un problema mayor cuando en una sociedad desigual el afuera es dominante, colonial, y el adentro es colonizado, es decir dominado. Si con la herramienta el dominado se apropia de la mirada del dominador y no se desliga de ella, el uso de la herramienta no tendrá un efecto positivo en su vida, a menos que se esté haciendo conscientemente. Si volvemos al ejemplo de la escuela desde esta perspectiva, los intentos de hacer una educación contrahegemónica desde el espacio colonial que es la escuela, no significan que el uso de las herramientas de colonización (planes de estudio, conocimientos, maestros, etc.) tengan una orientación realmente nueva o un impacto contrahegemónico. Esto, lo contrahegemónico, es decir lo que es anticolonial y anticapitalista, es necesariamente un proceso que implica reconocer y tratar de separar y entender los elementos hegemónicos con los que se coloniza desde el poder. Reconocerlos en el modo de vivir y pensar propio para poder ubicar las formas de enfrentarlos es un análisis que puede ser alimentado por la etnografía, si el analista está mirando desde lo propio. El colonialismo es un proceso global de invasión de lo real y lo imaginario, que sabe invisibilizar el carácter dominante y naturalizarlo principalmente desde el Estado que manipula el conocimiento. Ante ello, los dominados deben recuperar su mirada y recorrer el proceso colonial para enfrentarlo con éxito. Por tanto, la disputa está en gran medida en la mirada.

Hace 20 años murió Juan José Rendón (1934-2005), un lingüista militante que tuvo como una de sus principales aportaciones en Oaxaca y otros estados insistir en el carácter etnopolítico de la etnografía y de

la lingüística. Esto es, ubicar la importancia del fortalecimiento de la lengua y la cultura a través de su estudio en la perspectiva de la resistencia étnica, o sea la resistencia frente a la agresión sociocultural del colonialismo capitalista.

Esto implicaba la orientación comprometida de los estudios, reflexiones y aportaciones de los investigadores externos, pero también constituía un llamado urgente a pensar desde adentro la cultura y la historia. Esa es la propuesta principal de sus Talleres de Diálogo Cultural, que se realizaron en varias partes del país (Rendón, 2004). Convocaba a movilizar socialmente el conocimiento de la realidad sociocultural en un proceso de reflexión colectiva cuyas tres fases principales eran:

(Primero) Localizar y clasificar los elementos característicos de la cultura de cada pueblo, así como las relaciones que los unen; se construye un concepto de cultura. (Después) Se hace un diagnóstico del estado de conservación, cambio o desplazamiento cultural. (Y luego) Se elabora un plan de acción para promover el mencionado rescate y desarrollo. (Rendón, 2004: p. 40)

El reconocimiento de la cultura propia en sus diversos ámbitos, seguido de una valoración de su situación y del estado del conocimiento, para generar un tipo de conciencia etnopolítica que dejara ver algunos impactos del colonialismo para pensar e impulsar un plan colectivo de acción, que en otras palabras consistía en acciones razonadas de resistencia. Esa era básicamente la propuesta de Rendón con los talleres:

Es indispensable que los pueblos dominados analicen objetivamente en qué consiste la dominación, a fin de que se puedan plantear las estrategias adecuadas para transformar la resistencia en un proceso de liberación. (Rendón, 2004, p. 35).

En otras palabras, si el conocimiento de lo propio se moviliza para reconocer ámbitos de dominación en la cultura propia, debe servir para proyectar formas de resistencia. Y desde la resistencia cultural activa poder pensar formas de liberación.

Pensar lo propio y lo ajeno, lo interno y lo externo, lo deseable y lo indeseable, lo posible y lo inevitable, para orientar el rumbo. Caminar

hacia la resistencia con seguridad, con solidez y sobre todo con información. Estar informados, en este sentido, podemos entenderlo como reconocer lo que se sabe y lo que no se sabe, tener conciencia de lo que se sigue sabiendo y lo que se aleja de la memoria, para poder percibir los efectos del colonialismo en la cultura y la sociedad, en el desgaste de la resistencia.

Siguiendo el sentido de la propuesta de Juan José Rendón, debemos poner el acento en la resistencia, para reorientar los usos de la antropología apropiada y activarla.

El colonialismo avanza y sigue presente de manera cínica y prepotente, pero también se mantiene y expande encubierto, invisibilizado y sobre todo naturalizado. Naturalizar la dominación significa aceptarla como necesaria e inevitable, como una consecuencia natural de nuestra forma de vida, imposible de erradicar, por lo que es mejor aceptarla. E inmediatamente ofrece soluciones. Se trata de un proceso de enajenación, de manipulación ideológica o de sustitución de imaginarios, a través de los cuales el Estado impone y garantiza su hegemonía. Son procesos múltiples, que se basan en la imposición de ideas. Un ejemplo podemos verlo en la educación escolar: el Estado naturaliza la necesidad de la escuela como único medio posible para dejar atrás la ignorancia, es decir, para superar una situación de atraso ofreciendo la solución del progreso mediante niveles más elevados de civilización. Para naturalizar la solución, tuvo que crear la enfermedad, el problema, que es la ignorancia. El Estado convenció a las mayorías indígenas de que sus conocimientos son ignorancia, la cual es una enfermedad que puede ser superada a través de la escuela y de maestros, que funcionan en esta metáfora como doctores que proveen un tratamiento médico diseñado por el Estado. Cuando la mayoría mesoamericana acepta su ignorancia, queda naturalizada y se vuelve natural la necesidad de la escuela y la educación pública (Maldonado, 2025).

Este tipo de análisis son los que parecen actualmente necesarios para el fortalecimiento de la resistencia, pensando en las características de la dominación, y ese es el llamado a la reflexión y análisis etnopolítico de los datos etnográficos.

Otra de las formas de naturalización de la dominación colonial, promovida por el poder occidental contra las culturas originarias, es la con-

fusión, la interpretación confusa, que articula lo propio bajo el sentido de lo ajeno y se promueve reconocerlo como propio. Esto significa establecer una especie de común denominador entre ambas culturas o hechos culturales, y en ese proceso la cultura propia pierde profundidad y sentido, quedando visibilizada pero empobrecida. Para evitar superficializar la cultura, se necesita recuperar la diferencia, más que resaltar las coincidencias o tolerancias.

Miradas diversas a la fiesta de Todos Santos

Un ejemplo de esto lo podemos ubicar en la Fiesta de Todos Santos: una fiesta “sincrética”, donde aparentemente conviven elementos de dos culturas distintas y antagónicas en una armonía que permite vivir la fiesta sin dudas. Ese “sincretismo” se entiende como fusión de dos elementos culturales distintos y dicha fusión es resuelta y percibida así desde la imposición. En otras palabras, un concepto “científico” o generado desde el mundo académico universalizante, como es el de sincretismo, implica una mirada desde la cultura que lo generó para entender la realidad especialmente distinta. En esta lectura desde Occidente, lo sincrético es la forma de entender el proceso en que dos elementos culturales diferentes se relacionan, pero se trata más bien de la forma en que los elementos no hegemónicos se incorporan a lo hegemónico y se produce un aspecto modificado de lo hegemónico. Habrá que revisar si se comparte esa perspectiva desde los dominados. Si este tipo de datos culturales los consideramos sincréticos, es probable que estemos adoptando la mirada occidental sobre el proceso de relación cultural y lo que prioricemos sean las formas en que lo otro se incorpora a lo hegemónico.

La etnografía puede brindar miradas profundas que, aunque externas son útiles. La visión sincrética puede oscurecer la mirada y translocalizarla. La mirada propia puede orientar la reflexión y la resistencia, como decían Rendón y Lois Meyer.

1. El día de muertos en algunas comunidades indígenas

Un recorrido sintético por los importantes aportes de la mirada académica, es decir de la etnografía en manos de antropólogos acerca del llamado Día de Muertos, es el siguiente:

Jauregui (2002) retoma la obra clásica de Arnold Van Gennep *Les Rites de Passage* publicada en 1909 para caracterizar y analizar los ritos de paso. Desde su perspectiva refiere que los ritos de paso son ceremonias individuales o colectivas que implican necesariamente transiciones físicas y simbólicas:

[...] en cualquier tipo de sociedad, la vida individual y grupal consiste en una sucesión de etapas que constituyen conjuntos del mismo orden, a los que se relacionan ceremonias cuyo objeto es semejante y cuyos procedimientos son, si no idénticos en el detalle, al menos análogos. (p.63)

Van Gennep propuso que todo rito de paso incluye tres fases: 1) Ritos preliminares o de separación: implican el abandono de la condición anterior, marcando la ruptura con la situación previa; 2) Ritos liminales o de margen: corresponden a un estado de transición, donde el individuo está entre dos mundos; 3) Ritos postliminales o de incorporación: el individuo es reintegrado en un nuevo estatus.

Uno de los principales aportes de Van Gennep fue argumentar que esta estructura no pretende ser rígida ni universal, ya que no todos los ritos de paso contemplan estas tres fases con la misma intensidad o claridad entre sus fases; asimismo, el autor evidencia que, para fines analíticos, la estructura que propone es funcional; sin embargo, en la práctica, se entretejen en ocasiones las fases o interactúan dos ritos de paso en una misma acción, lo que complejiza la estructura que propone.

El Día de Muertos puede ser considerado un rito de ciclo de vida, entendidos como “las contrapartes culturales de las modificaciones biológicas del proceso vital de los individuos”. Se trata, sin embargo, más que de cambios biológicos, de su reubicación sociocultural que, al establecer una transición de estatus, modifica las relaciones sociales” (Jauregui, 2002, p. 65). Desde esta lógica, el Día de Muertos en México es inter-

pretado como un rito de paso colectivo, especialmente vinculado al ciclo de vida y a la relación entre los vivos y los muertos.

La preparación de altares y ofrendas implica un rito de separación del mundo ordinario (fase preliminar), en el que se “abre” un espacio sagrado. La noche del 1 y 2 de noviembre se vive como un tiempo liminal, un umbral donde los vivos y muertos coexisten e interactúan simbólicamente. Mientras que la despedida de las almas y el dismantelamiento de la ofrenda constituyen un rito de incorporación (postliminal), que cierra el ciclo y permite a los vivos reintegrarse a su cotidianidad, habiendo renovado sus lazos identitarios y familiares.

Tomando en cuenta lo anterior, a continuación se presentará, a grandes rasgos, el desarrollo del Día de Muertos en algunas culturas y comunidades indígenas para reflexionar en su desarrollo la configuración de la identidad, el papel de la etnografía y la estructura del rito de paso; formulando en cada caso preguntas etnográficas que posibilitarán seguir reflexionando y problematizando la compleja y dinámica de interacción que acontece en esta celebración.

Troncoso-Arredondo (2021) analiza la experiencia de los mixtecos santacruceños del municipio de Jiutepec en el estado de Morelos, dentro de los cuales la celebración del Día de Muertos no solo se percibe como una festividad, sino como un eje que coadyuva a la preservación de su unidad operativa, la cual se sustenta en su carácter migratorio y campesino al ser originarios de Santa Cruz, Tlalixtaquilla, localidad ubicada en el estado de Guerrero. En este sentido:

La celebración del Día de Muertos constituye una pauta de conducta perteneciente al subsistema simbólico, en la cual los miembros mixtecos santacruceños de Jiutepec ejecutan sus características tradicionales a la manera en la que serían realizadas en Santa Cruz, Tlalixtaquilla. Esto no solo es importante en términos de la preservación de sus tradiciones a manera de relicario, sino que tiene importancia en términos adaptativos del grupo en tanto que unidad operativa, puesto que dicha celebración pone de relieve el proceso de identificación-coordinación de los individuos fortaleciendo los vínculos que les permiten su preservación. (p. 67)

A partir de un trabajo etnográfico sustentado en registros de observación, entrevista a profundidad con miembros de la comunidad y la elaboración de mapas Troncoso-Arredondo, (2021) centra su atención en el subsistema simbólico del sistema cultural:

[...] en el cual se encuentran un conjunto de pautas de comportamiento, que sirven como marcadores de identidad para los miembros de la unidad operativa fragmentada informal de mixtecos santacruzanos, los cuales, a su vez, se encuentran en un proceso de adecuación de cara a las variaciones del ambiente: encontrarse fuera de su lugar de origen, residir en una zona urbana, estar en contacto más directo y continuo con personas que poseen una identidad distinta a la suya. No obstante, permanecen en la memoria de la unidad, la cual preservan y reproducen según su herencia cultural mixteca. (p. 62)

A partir de lo anterior, el autor realiza una descripción de la festividad, identificando con claridad algunas de las principales características de un rito de paso desde la visión de Jauregui (2002), las cuales tienen que ver con la fase preliminar, liminar y posliminar. Respecto a la primera fase, esta comienza el 31 de octubre al amanecer y tiene que ver con la colocación de la ofrenda y la elaboración de alimentos:

La primera actividad a realizar es acudir al campo a cortar carrizos, que son necesarios para construir el altar, el cual debe respetar los detalles y el carácter de los altares que de manera tradicional se erigen en Santa Cruz; es decir, con los carrizos se construye una estructura a manera de tablero horizontal elevado del suelo aproximadamente 1.50 m, este tablero servirá para colocar sobre él los alimentos y es adornado con un mantel de fibra natural tejida; con flores de cempaxúchitl, globos y frutas, por ejemplo: manzanas, mandarinas, plátanos y jícamas, y de vez en cuando se vislumbran entre las frutas y las flores algunas guirnaldas y festones de aquellos colores y figuras que evocan la celebración del Halloween; calabazas y murciélagos de color naranja y negro. Sin embargo, algunos miembros de la unidad utilizan una mesa para hacer la ofrenda porque no tienen acceso a los carrizos para la

construcción del altar. A pesar de que la tradición dicta que esta es la manera en la que la ofrenda debe ser, dado que si los alimentos son colocados sobre una mesa los difuntos los tiran al suelo, suceso que no tiene lugar si se colocan en el altar. (Troncoso-Arredondo, 2021, p. 67-68)

Tres elementos característicos de esta fase preliminar tienen que ver con el rol de las mujeres en la preparación de los alimentos, el orden en que se ofrendan los alimentos y la elaboración de una lista con los difuntos. Respecto al rol de las mujeres la autora sostiene:

Al mismo tiempo que el altar es construido, las mujeres se distribuyen las tareas para preparar los alimentos. Este es un proceso laborioso que inicia en el momento en el que matan a los pollos o los guajolotes para proceder a desplumarlos, limpiarlos y finalmente guisarlos. Para preparar el mole utilizan chile pasilla seco, el cual muelen a mano en el metate con un día de anticipación. Desde luego, las tortillas ofrendadas son hechas a mano por las mujeres, quienes aprenden este arte desde muy niñas de mano de sus madres y abuelas. (p. 68)

El orden en el que los alimentos son ofrendados resulta significativo; “obedece a los mismos tiempos en los que los vivos los toman. Por la mañana se ofrendan el pan, atole y café, mientras que por la tarde se ofrendan el pollo y el guajolote a manera de comida y durante la cena se ofrenda de nueva cuenta pan, atole y café” (p.68). Vinculado con las ofrendas está el hecho de nombrar a los difuntos como acto de memoria colectiva:

Cada familia elabora una lista con todos los nombres de los familiares que han fallecido para encenderle una vela a cada uno, elaborar la lista permite a las familias recordar y ofrendar a cada uno de sus difuntos. Es durante la noche del día 2 de noviembre que el jefe de familia da lectura a la lista de familiares, al momento en que el nombre de cada uno es mencionado la madre de familia enciende la vela correspondiente, durante esta actividad está presente toda la familia. Las velas son colocadas en la parte inferior

del altar. Elaborar la lista de difuntos es parte importante de la preparación de la ofrenda, no por una cuestión memorística, sino que esta actividad permite a las familias recordar a sus difuntos de manera respetuosa de modo tal que cada difunto debe recibir una vela de cada familiar. Para ejemplificar, si una madre o un padre fallecido tuvo ocho hijos debe recibir una vela de cada uno de sus hijos, por lo tanto, se encenderán ocho velas en su memoria. (p. 68)

Dentro de la fase liminal, vinculada con el desarrollo de la actividad, esta se visualiza para fines analíticos posterior a la fase preliminar; sin embargo, Jauregui (2002) menciona que no son momentos necesariamente continuos, sino que se encuentran imbricados, por lo que sería erróneo pensar las fases como fronteras o límites prácticos del rito. Esto permite comprender que la fase liminal inicia también el 31 de octubre al ser la fecha en que “llegan” los niños o bebés fallecidos, por lo que la ofrenda que se ofrece es mole con pollo. Así mismo:

[...] es durante los días 1º y 2º de noviembre cuando acuden al panteón, esta actividad la acostumbraban cuando se encontraban en Santa Cruz; más, en virtud de que en Jiutepec no tienen ningún difunto enterrado, no suelen ir al panteón. Y recuerdan con añoranza que Santa Cruz tiene una banda de viento que recorre cada casa tocando las canciones que a los difuntos les gustaba escuchar en vida. Así que esta celebración, no solo refuerza su identidad en tanto miembros de una unidad operativa localizada espacialmente en Jiutepec, sino que los vincula con las unidades operativas en su localidad de origen mediante la memoria de sus difuntos. (p. 69)

La fase posliminal se da el 3 de noviembre, teniendo como centro “desmontar la ofrenda y compartir ‘las sobras de los difuntos’ con los miembros de la unidad, por lo que se invita a toda la familia, a los amigos y el resto de sus parientes para compartir los alimentos” (p. 69). Esta actividad sigue siendo parte del rito, pero implica acción a manera de despedida: “Se acude a cada una de las casas, se consumen los alimentos y las bebidas hasta terminar; entonces es momento de ir a otra casa. Cabe hacer notar que esta actividad se acompaña de música, baile y de un ambiente de júbilo” (p. 69). Esta práctica:

[...] refuerza los vínculos entre los miembros de la unidad al compartir alimentos y momentos de fraternidad mediante el homenaje a sus ancestros y su pasado común; a la vez que constituye un vehículo mediante el cual se mantienen unidos a las diferentes unidades operativas que permanecen en Santa Cruz; ya que se relacionan con el resto de los habitantes de Jiutepec al identificarse como seres susceptibles a la muerte, al jubilo, a la vida y a diferenciarse en la manera en la que los encaran. (p. 69)

Haciendo uso de la etnografía en prospectiva, un elemento a considerar dentro de del análisis y caracterización que brinda la autora podría ser sobre la ruta o posible destino de los difuntos santacruceños, específicamente reflexionar si al morir se tiene la creencia de que su cuerpo permanece en Jiutepec o si regresa a Santa Cruz. Dentro de esta perspectiva también sería importante mapear el camino de regreso o los procesos inherentes para que ello sea posible, refiriendo con ello al viaje del alma.

Dentro de la cultura otomí, Ferro (2018) analiza el rol de la muerte y el desarrollo del día de muertos en la comunidad de Sombrerete, Cadereyta en Querétaro. El autor antes de describir lo que acontece en las diversas fases que constituyen el rito, expone lo que representa la muerte dentro de la comunidad y los preparativos que conlleva para el ánima:

[...] la muerte de un miembro propicia un desorden en la vida de sus seres más cercanos, a los cuales hay que realizar ciertos ritos y ceremonias para convertirlos en ánima, ya que al estar el cuerpo presente sin vida provoca que no sea de aquí ni de allá y es necesario llevarlo al mundo de los antepasados, al mundo de las ánimas que animan la lluvia y el cuidado de los habitantes de la comunidad.

Cuando muere una persona, es velada en el cuarto donde dormía y es acompañado por tres cruces: una elaborada de sotol, la que ha de ir en la tumba y una cruz de cal que colocan los familiares sobre el piso debajo del ataúd. Durante el velorio los asistentes cantan alabanzas y se prenden veladoras para que el difunto tenga buen camino al mundo solo conocido por los muertos, e imaginado por los vivos. Al amanecer sacan el cuerpo para que sea enterrado. Nueve días después en la casa del difunto se levanta la cruz de

cal por cuatro niños que barren con escobetillas cada uno de los extremos y la depositan en una caja junto a la cruz de sotol. Al final son ellos quienes reparten dulces a los asistentes al levantar la cruz. Esto da muestra que la muerte es para ellos un acto dulce y que esa dulzura se paladea, se disfruta y se comparte. Ahora el difunto ha dejado de ser materia, es por fin en el campo santo un ánima más que se regodea con los antepasados. (p. 49)

A partir de la descripción etnográfica brindada, se infieren las tres fases de la muerte entendida como del rito de paso: 1) fase preliminar, la muerte como abandono de la condición anterior, que en este caso sería la vida; 2) fase liminal, la transición entre mundos y la importancia de convertir al difunto en ánima; 3) fase postliminal, el individuo es reintegrado en un nuevo estatus, es decir, el ánima mora en el camposanto con sus antepasados. Nuevamente, la intención no es generalizar, sino, tal y como advertía Van Gennep, percibir estructuras afines en contextos y culturas diferentes para el análisis de los ritos de paso.

Centrándose específicamente en la fase liminar, Ferro (2018) retoma tres ejes que resultan clave para comprender esta práctica en la cultura ñoñhō: el sincretismo que se da en la visita al panteón, las ofrendas y su significado, así como el marcador identitario que este tipo de rito genera. Respecto al primer elemento:

En canastas y bolsas del mercado llevan sus animitas que son retratos donde se encuentran representados los familiares fallecidos. Las tumbas las espolvorean con hojas de cempasúchil o en su defecto encima de ellas se hacen con las flores una cruz. En este espacio las personas asistentes platican sus últimos sucesos cotidianos, bromean, se preguntan por la familia y recuerdan de manera oral a sus difuntos, transmitiendo la genealogía familiar. El descanso es una especie de nicho o calvario con una plataforma de cemento se utiliza en las ceremonias funerarias, y es donde se dice que se encuentran las ánimas fundadoras del pueblo, es limpiado y transformado en un altar y las ánimas son “escondidas” en el manto de una imagen de la Virgen de Guadalupe, la Santa Patrona del lugar. El cura al final de la misa bendice a las ánimas familiares y agua que es llevada para la ocasión a fin de bendecir su recuerdo y su presencia

onírica. A las ánimas en este lugar se les otorga el título de Santos, mientras que el agua se utiliza para bañar las tumbas para vivificar un cuerpo que regresará el día del juicio final. Los vivos comparten en el panteón con los muertos un tiempo y se retiran a sus hogares. Todo ello durante la mañana y la tarde. (pp. 49-50)

La riqueza etnográfica de documentar la visita al panteón estriba en dar cuenta de un acto comunitario profundamente significativo, donde confluyen la memoria, la espiritualidad, la vida cotidiana y la historia genealógica de los pueblos.

El uso de “animitas” y la decoración de las tumbas con flores de cempasúchil representa un acto de presencia y reconocimiento. Llama la atención que, al ser un espacio público —el panteón—, lo privado se expone a partir del diálogo intergeneracional, lo que permite reflexionar sobre las fronteras de estas esferas durante el rito.

A partir de la oralidad se evoca la genealogía familiar y se retoma la memoria colectiva, fortaleciendo la identidad grupal, resignificando el espacio (panteón) y convirtiéndolo en una expresión festiva.

El hecho de que los vivos compartan el día con los muertos marca una convivencia simbólica que transforma a esta festividad en un auténtico rito de paso colectivo. Durante algunos días se diluyen las fronteras entre mundos y la comunidad se reintegra con su historia y con los seres que ya no están, pero que siguen presentes en la estructura emocional, social y simbólica del pueblo.

En segundo lugar, las ofrendas en los hogares juegan un papel clave en el desarrollo de la estructura liminal; van desde la colocación del altar, la bendición del mismo, el simbolismo de los animales que se presentan o el “consumo” de los alimentos:

La costumbre es dedicar este día a los angelitos con altares que tienen como ofrendas dulces, fruta, agua, un pan de muerto espolvoreado con azúcar rosa que tiene forma de un ser humano con los brazos cruzados en el pecho, tamales y debe incluir una veladora por niño. La señora al terminar de hacer el altar lo bendice a los “cuatro vientos” o puntos cardinales, con un sahumerio y el padre acompañado de los hijos prenden cohetones anunciando que ya

lo esperan. Cabe hacer mención dos creencias que giran entorno a este día, una de ellas es que comienzan a llegar por estas fechas unas mariposas amarillas que dicen son las almas de los angelitos que han llegado a visitarlos. La otra creencia versa que la disminución del agua de los vasos disminuye debido a que es bebido por las “animitas” que llegaron sedientas de su camino, por lo cual se deben estar llenando continuamente. (p. 50)

De este registro etnográfico quisiéramos destacar dos elementos: 1) La ofrenda no es un acto individual, sino un gesto colectivo que convoca a la familia nuclear y extensa, y la inscribe en una geografía simbólica en donde los puntos cardinales, el humo y el sonido conectan el mundo material con el espiritual; 2) Las creencias que acompañan esta celebración enriquecen la vivencia del rito. La llegada de mariposas amarillas que simbolizan las almas de los angelitos es una expresión de la cosmovisión indígena aún viva en la comunidad y que pueden generar puentes entre diferentes culturas, por ejemplo, con el grupo triqui de Oaxaca, en donde las mariposas tienen un significado compartido, al ser sutiles, ligeras, migrantes e incluso efímeras, convirtiéndose en mensajeras.

Dentro de la festividad, al igual que en la mayoría de las comunidades de México, se considera que el primer día de la celebración se centra en la llegada de los “angelitos” o niños, para posteriormente dar paso a la “llegada” de los adultos:

El dos de noviembre a medio día los cohetes dejan de tronar, y los altares para los niños se levantan para poner el de los adultos. Las ofrendas serán de hoy y hasta que acabe el mes: pulque, vino, tamales, fruta, pan de muerto refrescos y un destapador para abrirlos; se enciende una veladora en un extremo de la habitación y se coloca una taza de atole para el ánima solitaria u olvidada por sus parientes. Por la tarde se hace una ceremonia especial para conmemorar a los difuntos, que consiste en censar o incensar con un sahumerio donde se quema copal a los cuatro puntos cardinales, acto que puede ser realizado por las niñas de la casa, con la finalidad de que vayan aprendiendo. El censo es seguido por un rosario, en el cual, entre misterio y misterio, se dice el nombre del difunto y se le enciende una veladora por el familiar de más edad,

empezando por el padre, los padres del padre, los hermanos del padre, los padrinos de bautizo y confirmación y los compadres y después se recuerda a la familia materna. Las veladoras se van colocan por orden sobre la mesa del altar, siendo los que forman la cruz central son las ánimas de los más viejos. Los familiares, para no quitarles el banquete a sus visitas, los acompañan con tamales y café que se trae de la cocina. Las veladoras han sido bautizadas y representan al difunto y los familiares vivos deben observarlas, porque aquella que rápido se consume es señal de que les falta luz, signo de que ha sido olvidado, al consumirse debe cambiarse y deberá celebrarse en días posteriores una misa porque sino el difunto sancionará a los vivos con enfermedades hasta que esta no se realice (p. 50)

Desde esta perspectiva es importante destacar la transición que implican los cambios en el altar, lo que evidencia la diferenciación simbólica entre etapas de la vida y de la muerte. El aprendizaje intergeneracional del rito está presente con la colaboración de las niñas al incensar con el sahumerio, práctica que es indispensable para fomentar el aprender basado en el observar y hacer. La jerarquización simbólica de la memoria es clave en la estructura del altar, dando a entender que los ancestros mayores ocupan el núcleo del altar y sostienen espiritualmente la estructura familiar.

Finalmente, el Día de Muertos en Sombrerete forma parte de la memoria colectiva de la población, proceso que orienta el desarrollo del rito en donde la oralidad, el sentimiento, lo individual y lo colectivo, lo público y lo privado, así como la vida y la muerte, eclosionan en una práctica, configurando marcadores identitarios intergeneracionales:

Esta es la manera en que se rinde un culto al origen, a la vida, a la existencia y a la muerte porque hay una festividad a los muertos, donde el ser físico, espiritual y social se unen y por fin la carne y el espíritu dejan de luchar. Los vivos y los muertos conviven alrededor de un altar para dar un lugar a la memoria a todos los familiares que por estar muertos ya no se encuentran entre los vivos, con la única finalidad de rendir por medio de una teatralización mesiánica un culto a los muertos. A los seres que nos dieron vida y tradición. De eso se trata el día de muertos de endulzarse,

de no olvidar el origen y las personas de las cuales provenimos, pues de ellas cargamos los genes que se heredan por medio de una herencia por medio de una historia que nos narra a sus personajes principales que son la familia, que son ánimas que no olvidamos. El día de muertos es un culto a los antepasados y a la descendencia. Es un vínculo con lo más íntimo. (p. 53)

Bajo esta perspectiva, queda claro que para las personas de Sombrerete, al igual que en muchas partes de nuestra nación, el Dí de Muertos representa una forma compleja y simbólica de rendir culto a la existencia misma, en donde el cuerpo, el alma y el tejido social se reconcilian en un tiempo sagrado compartido entre vivos y muertos. Al mismo tiempo, implica un acto de reconocimiento, reivindicación y resistencia donde la comunidad celebra su origen, honra a sus muertos y, al hacerlo, fortalece su identidad.

2. La visión católica del Día de Muertos.

En contraste con la mirada académica, la mirada desde el catolicismo, utilizando el concepto de sincretismo desde su razón y lógica hegemónica, deja ver la prioridad que se le da a la interpretación de los datos culturales a partir de su manejo arbitrario y simplificador. Una publicación del Vaticano deja ver la forma en que desde el catolicismo se define lo “sincrético” en el caso de Todos Santos.

La celebración del Día de Muertos forma parte de una creencia que tiene sus raíces en el mundo prehispánico. En la cultura mexicana, por ejemplo, la muerte es vista como un despertar y como un renacimiento al otro mundo.

En el mundo prehispánico se creía que los difuntos podían solamente ir a dos lugares: aquellos que morían en relación al agua, por ejemplo, ahogados, iban al lugar donde estaba Tláloc, el Tlalocan, un lugar semejante a lo que consideramos el Paraíso. Sin embargo, la mayoría de los difuntos iban al Mictlán, al lugar de los muertos donde durante todo el año tenían una cierta amnesia, no tenían ningún alimento. Esto se puede asimilar a lo que nosotros llamamos purgatorio.

Los difuntos para llegar a esos lugares tenían que hacer un largo y difícil viaje, por lo cual se requería que los difuntos fueran enterrados con algunos objetos esenciales para un viaje seguro. De acuerdo con la tradición, también en estas fechas las almas visitaban el mundo terrestre, y esta era ocasión para ofrendarles de alguna manera especial.

Fe e inculturación

Con la llegada de la población europea y con los misioneros, este ritual sufrió un proceso de inculturación. La fiesta del dios del inframundo se unió junto con la celebración de los difuntos.

Los indígenas celebraban rituales al dios del inframundo y a los difuntos durante el mes de agosto, que coincidía con la cosecha de los frutos de la tierra, que servían “para dar de comer a las almas”. En la Iglesia Católica ya se celebraba la fiesta de todos los Santos y la conmemoración de los fieles difuntos en las fechas que hoy conocemos.

Los misioneros al ver aquellas tradiciones y ritos prehispánicos optaron por una inculturación, dando un giro al significado de las ofrendas y de algunos ritos. El evangelio poco a poco se hizo vida en la cultura popular, aportando elementos, y purificando muchos otros negativos de la cultura local.

Las tradicionales ofrendas dieron un giro en torno a Cristo: hoy, por ejemplo, la presencia de una imagen de Cristo o un crucifijo en la ofrenda no puede faltar, lo cual nos recuerda que él es el vencedor de la muerte. (S/A, 2019)

Esta lectura de las tradiciones indígenas, además de cuestionable, muestra la forma como desde el poder hegemónico se proponen interpretaciones que esconden su sentido detrás de la manipulación de las ideas con el objetivo de concluir que el sentido de la fiesta de Todos Santos es reconocer a Cristo como vencedor de la muerte. Es decir, incorporar superficialmente datos culturales no católicos en un razonamiento ajeno a dichos datos, es decir, suponiendo que lo católico le da un nuevo sentido a lo mesoamericano incorporado, lo que como consecuencia implica que lo mesoamericano ha perdido su sentido o que solo puede recuperarlo en la medida en que lo occidental lo “rescate”.

El argumento principal del texto es que Todos los Santos es una celebración católica que recoge elementos de otras culturas, purificándolos, y los pone al servicio de una nueva verdad, que es Cristo como vencedor de la muerte. Se falsifica el sentido (el Mictlán no era como el purgatorio) y se aceptan ambigüedades con el fin de dar “un giro al significado de las ofrendas y de algunos ritos”, es decir, para someter lo indígena bajo el manto de lo católico occidental.

Más aún, se trata de decir que las cosas pueden cambiar de sentido sin perder su sentido, porque aceptan uno mejor. Ese proceso desarticula los elementos, que pierden su sentido original para adoptar el nuevo. Por ejemplo, el Mictlán es ahora el purgatorio, pero un nuevo purgatorio, porque desde este se puede salir cada año a la fiesta. Lo importante es que, si ya no es un inframundo propio, no hay ya necesidad de saber cómo es y cómo se llega a él, de manera que la ignorancia de lo propio es promovida al desplazar el conocimiento.

Ante ello, una mirada articulada de la cultura parece ser más propia de la visión mesoamericana, que la mirada desarticulada occidental, por lo que conviene revisar las formas de articulación cultural mediante acercamientos etnográficos.

3. El ciclo de la muerte en un sentido comunitario

Llamamos Ciclo de la muerte al conjunto de prácticas sociales y rituales, así como de concepciones, que constituye una cadena de significados que le dan sentido a cada una de sus prácticas constitutivas. Estas prácticas y conceptos fundamentales son cinco: La muerte y el velorio. La preparación del cuerpo y el entierro. El viaje del alma. El inframundo. El retorno anual de los difuntos.

Creemos que en la lógica de los pueblos originarios, es decir en una lógica distinta a la occidental, los conceptos y prácticas culturales en torno a los muertos es una cadena que articula elementos diversos, e incluso cada eslabón puede ser reconocido como una cadena también, como veremos, ilustrando con algunos ejemplos oaxaqueños, como este de los mazatecos:

La creencia que se tiene es que el espíritu no muere junto con el cuerpo, sino que después de permanecer algún tiempo entre su familia emigra al mundo de los muertos nguínde, que es concebido como un lugar semejante al de los vivos, por lo que requiere que se depositen dentro del ataúd varios objetos que le servirán al difunto durante el trayecto del viaje al inframundo y para sus actividades allí, de donde regresan cada año mediante un permiso para venir a visitar a sus seres queridos, quienes les esperan con ofrendas y oraciones. (Manrique, 2003, p. 176)

La muerte y el velorio

Al morir una persona, se inicia una serie de actos para preparar su viaje al inframundo y para fortalecer el tejido social que su muerte podría desgarrar. Así, se organiza un velorio que generalmente se realiza en su propia casa, descansando el cadáver al pie del altar doméstico (el mismo altar que en la fiesta de Todos Santos se adorna para recibir la visita de sus almas). La parentela ayuda a la familia del difunto a hacer los preparativos para recibir el duelo de la comunidad. Los vecinos llegan al velorio llevando algún apoyo para el evento: comida, bebida, dinero, lo cual es anotado o registrado para que sea rigurosamente devuelto a cada uno cuando lo requieran.

La música no puede estar ausente, y llegan los músicos a cumplir con su cargo, dado que en la mayoría de los casos el ser músico es un servicio gratuito a la comunidad, por el cual quedan exentos de tequios y a veces de cooperaciones. Cuando la comunidad no tiene banda de música, la contrata en otra comunidad la familia o algún padrino ex profeso. Los sistemas de reciprocidad con los que se construye el tejido social comunitario actúan ampliamente durante el velorio.

Tanto la ceremonia de velación como la de entierro deben realizarse completas para ayudar a que el difunto pueda realizar tranquilo su viaje a Mitla, para encontrarse con todos los antepasados del pueblo. La ceremonia de entierro incluye momentos posteriores: el novenario y el levantacruz. (Prieto, 2000, p. 110)

Desde este momento, el panteón está de fiesta porque ya llegaron las ánimas (representadas por los ‘abuelitos’, danzantes enmascarados); es el mismo lugar sagrado en el que durante el año entregan, con tristeza, los cuerpos de sus difuntos a la madre tierra. Hoy este marco sagrado ha sido inundado de alegría. El cielo permite la salida de sus hijos que vienen del mundo de los muertos, de Mitla, a reunirse con su familia, a disfrutar la fiesta y a bendecir a los vivos.

Los topiles tocan sin cesar las campanas, con intervalos aproximados de 15 minutos. Antes las tocaban para indicarles el camino al pueblo; ahora, para acompañar su visita por el mismo. A esta hora todas las ánimas han salido de Mitla para seguir los caminos comunales y llegar a sus parientes en cualquier pueblo en que se encuentran. Las ánimas no son seres solitarios, siempre andan en grupos y se invitan mutuamente a visitar a sus familiares, confían en que estén preparados, pues de lo contrario les causará un gran descontento y tristeza. (Prieto, 2000 p. 143)

La preparación del cuerpo y el entierro

Preparar al cuerpo no consiste solamente en bañarlo y vestirlo de manera especial, sino que además consiste en dotarlo de los elementos que le son propios y distintivos, y sobre todo de los que le van a ser necesarios durante su viaje al inframundo. Así, al féretro se le incorporan algunos de los instrumentos de trabajo del difunto, pero también, como en la época prehispánica, se le incluyen objetos para su viaje, como pueden ser: cacao (que utilizan como dinero para hacer compras necesarias), agua, tortillas, un machete, una red o morral (todo esto generalmente en miniatura) o también insectos vivos.

Los familiares del difunto revisan que este se lleve todo lo necesario para el viaje: lo colocan un cojín de hoja de naranja para alzar su cabeza y se le coloca en la cabecera una imagen de la Virgen de Juquila, el Señor del Rayo o la Virgen de la Soledad. Junto a ella se coloca una bolsa pequeña que lleva un peine, hilo, aguja, monedas antiguas y tijeras. La bolsita debe quedar bien cerrada.

Aparte se le colocan trece memelitas, una jícara y una jarra pequeñas. Si fue difunta se coloca en una bolsa el cabello que se le haya caído en vida y se deposita también en el ataúd; esto es para que el espíritu de esta persona no regrese y deambule por el pueblo para recogerlo. Se le coloca toda la ropa que sea necesaria para que se cambie en el camino; si es hombre se le coloca un machete, el que haya usado en vida, se revisa que la ropa colocada en el ataúd vaya cosida, porque si llegara a enviarse una camisa sin botón el muerto puede regresar a reclamar. (Salvador, 2002, p. 383)

Una vez que el difunto ha sido preparado física y espiritualmente para ser enterrado, se le conduce al panteón, haciendo a veces una escala previa en la iglesia. Al ser enterrado y al ser velado, el cuerpo se acomoda de acuerdo a la cosmovisión local, considerando el significado de los puntos cardinales: el poniente está relacionado con la muerte, por lo que la cabeza del difunto apunta en esa dirección.

El tambor anuncia con los golpes el cierre de la caja, o sea, los últimos claveteos. Se colocan unos cordeles en las esquinas inferiores del ataúd en donde se atravesarán dos palos que servirán de apoyo para el traslado y bajada del mismo a la fosa. Los topiles son los encargados de cargar el ataúd, pero también lo hacen familiares y amigos, y se adelanta la banda de música, dirigiéndose a la iglesia... dan una vuelta al contorno de la iglesia y de ahí se van para el panteón. (Salvador, 2002, p. 384)

En la mayoría de las comunidades, pero no en todas, el panteón es un lugar importante, dado que las tumbas lo son. Por ello, en la fiesta de Todos Santos también se acostumbra visitar al panteón.

Luego del entierro, generalmente se lleva a cabo el ritual de levanta-da de cruz, con el cual el alma se desliga del lugar donde fue velada o donde murió y, a través de levantar un tapete de arena, aserrín o flores durante un conjunto de rezos, se recoge el alma y se lleva a depositar a la tumba junto con una cruz que ha sido aportada, junto con el tapete, por padrinos elegidos.

El viaje del alma

Una vez que está preparada para separarse del cuerpo, el alma inicia un viaje al inframundo. Se trata de un viaje que puede tener algunos peligros y que dura varios días. Es un viaje a través del territorio natural, físico, que termina generalmente en una cueva por la que el alma se introduce al inframundo.

Durante el recorrido, el alma descansa, consume agua y alimentos, realiza compras, se enfrenta a peligros pagando algunas culpas y finalmente llega a su nueva morada.

Dada la importancia de este saber en su relación con la territorialidad, veremos tres ejemplos chatinos que muestran diferencias y semejanzas comunitarias:

Una de las creencias que ha resistido es la de ir a la cueva ubicada en la punta del cerro de la Concha, en Zenzontepec y que es el lugar donde las almas de los muertos llegan a residir; a ese lugar va la gente los días primero de enero y de mayo a solicitar vida y sustentos pues ahí se encuentra a los dioses también. Cuando alguien moría repentinamente llevándose algún secreto, sus familiares asistían a la cueva a comunicarse con su pariente acompañados de personas indicadas y todavía se practica. Es tan importante esa cueva que ante la falta de fieles, un cura de Zenzontepec subió al cerro y celebró una misa en la cueva.

Desde aquí (San Juan Quiahije) se hace un día de camino hasta la cueva y en su interior existen una pila de agua y una piedra con forma de cilindro a la que los curiosos abrazan y si topan los dedos les queda poca vida y mientras más separados queden, así vivirán. (Cruz Lorenzo, 1987, p 37)

Cuando una persona muere su espíritu recorre el “camino de la muerte”, el cual se divide en nueve etapas. “Cada una es un sitio real y, en conjunto, marcan una ruta que lleva hacia el norte, saliendo del pueblo. En Yaitepec, los chatinos cuentan que el primer paso en tu lo’o kwa, ‘la puerta del cementerio’. Al segundo paso, el espíritu pasa y’o sku’we, la ‘Virgen de Juquila’. En el tercero, el ánima escala los ndiya ka, ‘los nueve escalones’ en el camino hacia San Juan Quiahije. Al cuarto, el espíritu visita la kye ndukwa re, ‘la roca del rey’, una escultura precolombina ubicada en el

paso a San Juan. En el quinto, el alma visita la kixi, ‘la iglesia de San Juan’. Al sexto, el espíritu se detiene en la ciénega ti tsa tsa’, donde danza y chifla –si no le agradaba danzar en vida, entonces debe danzar con un pino. En el séptimo, cerca de Ixtapan, el alma cruza chku ka, ‘el ‘río nueve’, el Río Atoyac. Al octavo, el ánima debe pasar kye ndukwa kwitsu lo hye ndukwa kuno, ‘la peña del joven halcón y la peña de la serpiente’. Según la tradición chatina, la entrada al inframundo es una cueva. Los chatinos de San Juan, por ejemplo, dirán que la entrada al inframundo es una cueva situada en el Cerro Neblina (subrayado mío), un gran pico cercano a Zenzontepec. En el noveno nivel, en kiche ka, ‘pueblo nueve’, un pueblo con nueve casas, el espíritu abandona la geografía de su mundo, y la deja atrás (Greenberg, 1987, p. 159-160)

Toda persona posee un Tyi ‘i, que es su núcleo vital anímico. Cuando alguien muere, su Tyi ‘i abandona el cuerpo sufriendo un cambio cualitativo; se transforma en Lyumâ, que es alma de difunto, y una parte se queda en el panteón mientras que la otra viaja al lugar de los muertos.

Cuando una Lyumâ debe abandonar su pueblo, no lo hace sin contar con el amoroso auxilio de sus familiares, quienes la ayudan proporcionándole los elementos que necesitará para su largo viaje. Para ello se cuelga una pequeña red o un tenate en las ramas de un árbol que crezca en el Llano de las Redes (Natî’Quixu) próximo al pueblo, lugar por donde la Lyumâ da comienzo a su travesía. La pequeña red (de 15 a 20 centímetros de diámetro) contiene 9 tortillas en miniatura con mole de guajolote o gallina, seleccionado entre trocitos pertenecientes a 9 partes del animal. También colocan 9 frijoles y 9 chiles, así como un bulecito con agua. A todo esto se agregan pedacitos de cobijas, camisas y pantalones del difunto, junto con unos huarachitos en miniatura que le servían para la dura caminata. Si el muerto es hombre ponen un trocito del mango de su machete, trocitos de su pala, coa y demás herramientas de trabajo. Si se trata de una mujer, su red contendrá fragmentos de metate, comal, cántaros y otros elementos de uso doméstico. Todos estos son los instrumentos que el muerto usará en su otra vida, y son los elementos que le permitirán identificarse a sí mismo, textualmente “para encontrarse, reconocerse”. Dentro de la red también se colocan dos trozos de bambú tapados en sus extremos: uno contiene una abeja brava del monte, para que de-

fienda al Lyumâ de sus posibles agresores y le indique el camino que emprenderá desde el Llano de las Redes; en el otro bambú se encierra un cangrejito o camarón, que ayudará a encontrar el agua que el muerto habrá de beber durante su viaje.

A partir del momento en que los familiares del difunto llevan la Cruz al panteón (a los 9 días), una vela a la iglesia u oratorio y la red al Llano, el Lyumâ comienza su viaje. Temprano por la mañana sale de la iglesia donde permaneció durante el novenario y se dirige al Llano, donde recoge la “imagen” de la red y de su contenido (nadie recogerá después la red, que permanecerá en ese lugar hasta su destrucción por acción natural), para después partir hacia el Cerro de la Virgen, tomando la dirección de Amialtepec (si es de los pueblos orientales). Después cruzará el Río Grande a la altura de San Pedro Juchatengo, y atravesando los cerros se aproximará a Zenzontepec. Al atravesar el Río Nueve (nombre que adopta el Río Grande en el inframundo) será agredido por 9 “enemigos” que intentarán “robarla”, oportunidad en la que su avispa se transformará en un enfurecido enjambre que atacará a los agresores. En las inmediaciones de Zenzontepec se encuentra el Qui’yaKo, Cerro de la Neblina, en cuyas laderas hay una caverna que conduce directamente a la morada de los muertos, donde se encuentra un Pueblo 9, réplica de su pueblo en el inframundo. La cueva del Cerro de la Neblina es un lugar de existencia real, en el que se han encontrado esqueletos que prueban que se trataba de un lugar de inhumación de los chatinos prehispánicos, y que sigue siendo utilizada actualmente como lugar ceremonial por la población de Zenzontepec”(Bartolomé y Barabas, 1996, p. 225, 230-231)

El inframundo

Para algunos grupos oaxaqueños, el inframundo está en Mitla; para otros está debajo de sus propias comunidades, como en el caso de los chatinos. Se trata de un lugar en el que vivirán por el resto de su existencia y del cual podrán regresar anualmente a visitar a sus parientes vivos. En ocasiones, en la entrada al inframundo se puede lograr comunicación con los parientes difuntos.

Una etnografía clásica sobre los zapotecos de Yalálag dice lo siguiente:

Las almas, dentro de una incongruencia que pocos nativos avizoran, radican al mismo tiempo (en el cielo y) en otro lugar del descanso, situado en el interior de la tierra, al que se llega a través de los subterráneos de Mitla, llamados *lu yu lubé* (lugar de la tierra de Mitla). Para algunos, el *lu yu lubé* es más bien el sitio donde se encuentra la ‘Piedra de Mitla’, antes de descender al valle. Para otros más (y para los ancianos) el verdadero sitio es uno arqueológico, cerca de donde se encuentra la Cruz Milagrosa de Santiago Matatlán (al parecer se encuentra en el límite de Mitla y Matatlán). Para los más, está en el primer sitio, en las casas arqueológicas y cruciformes de Mitla.

Este subterráneo es vigilado por una ‘gente’ no material, a la que hay que pedir permiso para entrar, y si lo da se llega a unos escalones y se sigue adelante hacia la tierra profunda y caliente. En el interior viven las ánimas, unidas a sus esqueletos y vestidas. Cuentan con casi todo, aunque de cuando en vez requieren alimentos, vestiduras limpias y resposos refrescantes. El último día del año hacen plaza y asisten a una misa y en esta ocasión los que estuvieron presentes en la agonía de una persona, pueden acudir a Mitla y sin ver de frente a su ánima una vez que salió de misa, pueden preguntarle con éxito dónde dejó su tesoro (si le pregunta de frente, puede morir pronto y no conseguir lo que desea). De aquí salen y aquí regresan las almas en Todos Santos, aunque estas pueden estar también unidas a sus huesos dentro o fuera del cementerio. (De la Fuente, 1977, p. 274-275)

El retorno anual de los difuntos: la fiesta

Finalmente, cada año regresan los difuntos al mundo de los vivos. Salen del inframundo, regresan a su comunidad originaria durante unos días, conviven y toman alimentos que llevan de regreso al inframundo.

Para recibirlos, se prepara el altar con alimentos, flores, imágenes. En algunas culturas se realizan festejos rituales durante varios días, representando el regreso de los muertos y su andar por la comunidad. Incluso, hay lugares donde es en estas fechas en las que se hace la asamblea para elegir a las nuevas autoridades.

La fiesta del Día de Muertos o Todos Santos es sumamente diversa y en algunos lugares tiene duración diferente e incluso fechas distintas. En Juchitán recuerdan a los difuntos el Domingo de Ramos tanto en las casas como en los panteones, al parecer recordando que en esa fecha iniciaba el año (<https://oaxaca.eluniversal.com.mx/mas-de-oaxaca/convivir-con-sus-muertos-la-tradicion-de-domingo-de-ramos-que-vive-entre-familias-de-juchitan/>).

Una cadena de significados

Este conjunto de prácticas y conceptos es una cadena articulada de elementos culturales e incluso podemos decir que no está formada por eslabones, sino por cadenas. Cada uno involucra directamente conceptos y prácticas específicas. De manera rápida podemos señalar que en la muerte y el velorio destacan prácticas comunales de ayuda mutua que le dan su carácter culturalmente diferenciado al proceso. Durante la preparación del cuerpo y el entierro se tiene presente el camino al inframundo y su concepto. El viaje del alma traza una territorialidad simbólica indispensable para reconocer el carácter sagrado del territorio de la comunidad. El inframundo expone el concepto propio de alma que habita el espacio natural, sobrenaturalizándolo, y debe ser un lugar del que se pueda salir. Y el retorno de los difuntos cada año articula el conjunto de eventos y creencias que le dan fuerza a la fiesta de Todos Santos.

En esta cadena de cadenas, el altar de muertos es una parte de la quinta cadena. Para poner el altar, se movilizan conocimientos diversos para saber cómo elaborarlo, en qué días y con qué tipo de alimentos, bebidas, etc. Pero el altar es solamente una parte de la quinta cadena; no puede ser entendido de manera aislada porque pierde su ubicación cultural y la fuerza de su sentido, es decir, que no se puede entender cabalmente un altar de muertos desligándolo de la fiesta que constituye la quinta parte de la cadena y tampoco de los elementos que conforman las otras cuatro cadenas del ciclo. Separar el altar del resto de eventos significantes es folclorizarlo, superficializarlo y sobre todo verlo desde una mirada que no es la propia. El ciclo muestra su articulación y hace evidente que se trata de un conjunto integrado y no de una suma de partes. La etnografía los ha documentado ampliamente, pero no se ha preocupado mucho

por evidenciar su articulación. Ese tipo de mirada es la que parece estar presente en actividades de “rescate” cultural o de investigación del conocimiento local. En muchas comunidades han caído en el olvido o desuso algunos elementos, sobre todo el recuerdo del camino del alma; pero esto no quiere decir que no se haya tenido una idea al respecto, sino que en algún momento histórico fue olvidada y sustituida por otra, por ejemplo la versión católica. De allí que un trabajo de rescate cultural deba considerar el conjunto de elementos que conforman cada cadena y no solamente uno de ellos. Y que la etnografía deba ser una herramienta que alimente una mirada antropológica desde lo propio, pues de otra manera fomenta una percepción occidental de lo propio y eso tiene consecuencias de las que se debe ser consciente.

Conclusión

Hemos visto la importancia de mirar desde lo propio para que la investigación etnográfica tenga la orientación y el sentido profundo que tiene el conocimiento mesoamericano y que ha ido desgastándose y perdiéndose en el proceso colonial. Una gran cantidad de datos permite articulaciones que llevan a la profundización necesaria, y la etnografía es una herramienta útil para su acopio. Pero no es suficiente ese trabajo.

Para que el conocimiento de la cultura propia tenga sentido en función de la resistencia cultural, no basta con hacer un arduo trabajo de recolección de información y su socialización. Es necesario ir más allá y promover la producción de saber. En las comunidades, los sabios, los expertos, hombres y mujeres, es decir, la gente de conocimiento en sus distintos niveles, no son solamente almacenes de sabiduría de los cuales se toma su conocimiento. No solo conservan el saber. Son también productores de saber, son personas que pueden razonar desde su cultura acerca de temas perdidos, en desuso o que representan nuevos desafíos. Por eso podemos llamarlos sabios y no solamente guardianes o portadores. Es a ellos a los que se debe recurrir con los datos etnográficos en la mano y también con los datos que no se tienen para promover su reflexión y respuesta a múltiples preguntas. Es a través de preguntas como se puede profundizar con el fin de generar conocimientos desde una mirada propia.

El caso de Todos Santos es un ejemplo de esto: los conocimientos que no se tienen y no parecen estar en la memoria especializada pueden ser razonados y producidos por ese conjunto de sabios vivos.

Si se les preguntara qué sucede en casos poco comunes, eso los llevaría a buscar respuestas en su mente nativa, en su razonamiento cultural. Supongamos que se les pregunta qué sucede cuando una persona muere fuera de la comunidad y es incinerada, con un velorio poco comunitario. ¿Cuál es el camino de su alma? ¿Qué tipo de territorios recorre? ¿Qué elementos lo ayudan? ¿A dónde llega? ¿Qué implica morir sin ser velado según la costumbre? ¿Qué debe hacer la familia para fortalecer el proceso del difunto? Las respuestas o la falta de respuestas llevarán a nuevas preguntas cuya respuesta llevará a una movilización profunda de conocimientos, necesaria para reforzar la debilitada resistencia.

La dominación colonial nos ha ido acostumbrando a vivir en la ignorancia, a no tener o sentir la necesidad de conocer lo que nos rodea, pues basta con saber usarlo. En otras palabras, las competencias desplazan del lugar principal al conocimiento, de manera que un mínimo común saber es suficiente y el conocimiento queda en las manos elitistas de los especialistas. La etnografía puede ayudar a recuperar conocimientos y promover el saber desde lo propio, y es una tarea urgente.

Referencias

- Bartolomé, M., & Barabas, A. (1996). *Tierra de la palabra: Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca* (2ª ed.). INAH; IOC; FONCA.
- Cruz Lorenzo, T. (1987). Reflexiones en un amanecer cerca de mi comunidad. *El Medio Milenio* (2), 33–37.
- De la Fuente, J. (1977). *Yalalág: Una villa zapoteca serrana*. Instituto Nacional Indigenista.
- Ferro, L. (2018). Artificios de la muerte: Vida, muerte y un día de muertos otomí. *Antropología Experimental* (18).
- Greenberg, J. B. (1987). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Jáuregui, J. (2002). La teoría de los ritos de paso en la actualidad. *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, 68, octubre–diciembre.
- Maldonado, B. (2025). Lenguas originarias y educación: La pandemia como metáfora. En M. E. Jiménez (Coord.), *Prácticas culturales, lengua y tecnologías: Otras formas de enseñar y aprender* (en prensa). FES Aragón, UNAM.
- Manrique, L. (2003). *Rituales de pasaje en tres comunidades mazatecas* (Tesis de licenciatura). ENAH.
- Prieto, A. M. (2000). *Vivimos para morir, morimos para vivir: Vida-muerte-vida, realidad indisoluble para los zapotecas de San Antonino el Alto, Oaxaca*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas; Instituto Chihuahuense de la Cultura. (Col. Solar, Serie Horizontes).
- Rendón, J. J. (2004). *Taller de diálogo cultural: Metodología participativa para estudiar, diagnosticar y desarrollar las culturas de nuestros pueblos*. Universidad de Guadalajara; Universidad Iberoamericana León; Ce Ácatl, A.C.
- Salvador, D. (2002). Costumbres funerarias de los Bene' Xon. En V. De la Cruz & M. Winter (Coords.), *La religión de los binnigula'sa'*. Fondo Editorial del IIEPO. (Col. Voces del Fondo, Serie Molinos de Viento).
- S/A. (2019, octubre 31). *Fe, tradición y cultura: Así es el “Día de los Muertos” en México*. Vatican News.

Troncoso-Arredondo, G. (2021). Adaptación y cambio social: La celebración del Día de Muertos en la comunidad de mixtecos santacruceños de Jiutepec, Morelos. Graffylia. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 5(10), enero–junio.

