

Verónica Zamora Jiménez*

Resumen: A partir de un estudio etnográfico en San Andrés Mixquic (Ciudad de México) durante la celebración del Día de Muertos, el presente artículo analiza la incidencia de distintos tipos de fronteras en la construcción y preservación de la cultura y la identidad de pueblos e individuos. Del mismo modo, se exponen algunas conclusiones que muestran los mecanismos implicados en la resistencia que algunas comunidades locales adoptan frente a los procesos de globalización, para abonar al mantenimiento de la diversidad cultural, en donde, cabe decir, la noción de fronteras ocupa un lugar determinante.

Palabras clave: fronteras, cultura, identidad, comunidades locales, globalización, Día de Muertos.

Abstract: Based on an ethnographic study in San Andrés Mixquic (Mexico City) during the Day of the Dead celebration, this article analyzes the incidence of different types of borders in the construction and preservation of the culture and identity of peoples and individuals. In the same way, it exposes some conclusions that show the mechanisms involved in the resistance that some local communities adopt in the face of globalization processes, to contribute for the maintenance of cultural diversity, where, it should be said, the notion of borders occupies a determining place.

Keywords: borders, culture, identity, local communities, globalization, Day of the Dead.

Fronteras que configuran cultura e identidad: el Día de Muertos en San Andrés Mixquic

Borders that Shape Culture and Identity: the Day of the Dead in San Andres Mixquic

durante las últimas décadas, el mundo ha sido testigo y protagonista de un fenómeno que ha definido en múltiples formas el curso de lo que hoy se constituye como su realidad. Originada en los ámbitos económico y tecnológico, pero con una singular capacidad de incidir ya sea paulatina o abruptamente, en lo político, en lo social y en lo cultural, la globalización ha de ser considerada en los distintos ejercicios encaminados a comprender los procesos subyacentes al estado actual de las diversas sociedades.

En un sentido básico, la globalización implica la desterritorialización de las relaciones, suprimiendo a nivel mundial los límites impuestos por las fronteras geográficas, o, como mejor la define Scholte (2000; en Giménez, 2002: 26), se refiere a “la proliferación de relaciones suprateritoriales, es decir de flujos, redes y transacciones disociados de toda lógica territorial, es decir no sometidos a las constricciones propias de las distancias territoriales y de la localización en espacios delimitados por fronteras”.

La premisa en torno a la globalización que para el presente trabajo adquiere mayor relevancia destacar es la que sostiene la transformación de las relaciones como consecuencia de la superación de fronteras. Y es que ello implica, entonces, que las primeras se configuran en función de la manera en que las segundas se hallan dispuestas para los individuos.

Numerosas investigaciones desde distintas disciplinas han abonado al estudio de la globalización y sus efectos en la reestructuración de las sociedades. Preyer (2016: 63-64) identifica distintas líneas de interpretación, y distingue, por un lado, aquellas que destacan factores heterogeneizadores, y por el otro, las que resaltan los de tipo homogeneizador. Las

Postulado: 28.11.2019
Aceptado: 20.06.2020

* Psicóloga egresada de la UNAM; investigadora independiente. Correo electrónico: <atp_veronicazamora@hotmail.com>.

primeras conciben la globalización como sinónimo de americanización, al observar el desvanecimiento paulatino de la diversidad cultural para dar paso a una cultura mundial unificada, basada en los principios de una sociedad de consumo; producto ello, de la expansión estadounidense. Sin embargo, al mismo tiempo, reconocen algunas civilizaciones con identidades religiosas y étnicas sumamente arraigadas, la existencia de elementos culturales imposibles de armonizar con los de Occidente, debido en gran parte a que estas incluyen, entre sus más grandes principios, el rechazo al contacto e influencia de otras. Las líneas de tipo homogeneizador, por su parte, aluden a una tendencia en las sociedades a converger en el rumbo de un cambio estructural común, dando lugar a una modernidad mundial. La economía de mercado que garantizará estabilidad y prosperidad se originó en Occidente, pero posee como estrategia de éxito, la generación de ciertas variantes locales para ajustar los productos a cada contexto y garantizar su comercialización. El resultado final es la creación de una sociedad mundial de consumo con múltiples beneficios económicos, con la consecuente pérdida de identidad y autonomía culturales. Ambas lecturas vislumbran, como efecto ineludible de la globalización, la configuración de una sociedad mundial singular, con poco margen para las manifestaciones de la diversidad cultural. Además, arguyen que toda referencia a lo global, excluye en sí mismo, lo local.

Preyer (2016: 65) señala que en 1995 Roland Robertson, por el contrario (y a modo de crítica frente a esas posturas), definió la globalización, como “la simultaneidad y la interpenetración de los dominios local y global como un proceso multidimensional”, acuñando el término de *glocalización*. La *glocalización* así pensada, en primer lugar, rechaza que los procesos implicados en la globalización inevitablemente pongan en riesgo el carácter local de las comunidades. Si bien reconoce la tendencia en muchos casos de crear productos y servicios globales ajustados a estilos locales para una mayor penetración en el mercado, también subraya la posibilidad de que las culturas locales adopten una postura crítica y de

resistencia frente a los fenómenos globales (Giulianotti y Robertson, 2007: 134).

En ese mismo sentido, Urueta (2013: 40) concibe la globalización como un proceso dialéctico que “crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas”, con lo que exhibe la confluencia en espacio y tiempo, de fenómenos globales y locales que se recrean mutuamente. Parafrasea, además, a Fazio Vengoa, quien llama a concebir la globalización como un hecho que desfigura las “fronteras entre lo interno y lo externo e induce a un nuevo tipo de vinculación que articula multifacéticamente estos dos ámbitos”, es decir, no de una manera única y predecible, sino dinámica y particular.

Homobono (2019: 21, 23) revela una condición dialéctica en las dinámicas generadas por la globalización, que por un lado genera vínculos transnacionales (que de ninguna manera derivan en la conformación de una cultura universal), pero por el otro, también provoca una creciente heterogeneidad y reforzamiento de identidades locales, que se revivifican y se reinventan, garantizando su permanencia. La globalización deriva, así, en procesos de homogeneización, pero sobre todo, de diferenciación y reivindicación de alteridades; de modo que la correlación entre lo global-local o *glocalización* ha de ser “entendida en términos más de interpenetración, que de contraposición dicotómica”.

Inclusive, Giménez (2002: 30), tras advertir que la manifestación de lo global sólo puede ser entendida en el marco de la manifestación de lo local, advierte que “una teoría de la globalización requiere ser elaborada en contrapunteo con una teoría de lo local”.

A la luz de los planteamientos aquí expuestos, parece claro que la disolución de fronteras inherente a los procesos de globalización no representa en sí misma un factor para la pérdida de identidades locales, sino que, por el contrario, puede constituirse en un desencadenante para su fortalecimiento. Esta tesis, sin embargo, más allá de cerrar la discusión, la expande, y genera nuevas interrogantes en el intento

por avanzar en la comprensión del impacto que dicha desfronterización tiene en la estructuración de culturas e identidades: ¿de qué manera ocurre tal reavivamiento local?, ¿en qué medida se hace necesaria la presencia de algún tipo de frontera para la configuración de la identidad de un pueblo y de un individuo?, ¿podría considerarse la existencia de fronteras en el orden de lo simbólico como supletoria de las fronteras geográficas en tendencia a desaparecer?, son sólo algunas de ellas.

Como primer paso para avanzar en la discusión de dichas preguntas es menester partir de una revisión conceptual en torno a las nociones de cultura e identidad, reconociendo desde un principio, lo que Giménez (2005b: 1) advierte como relación simbiótica entre ambas, en donde la primera se ubica como referente a partir del cual adquiere forma la segunda. El concepto de cultura que interesa destacar en el marco de la presente investigación es el que Giménez señala como “la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en ‘formas simbólicas’, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005b: 1). De igual forma, lo que él mismo inscribe como “la configuración compleja de formas simbólicas elaboradas y producidas por un determinado grupo humano a lo largo de su historia con el fin de dar sentido a su vida y de resolver sus problemas vitales. Ese tipo de cultura es, por su propia naturaleza, particularizante, social y geográficamente localizada y, sobre todo, diferenciadora respecto de los otros, lo que quiere decir que está siempre disponible como matriz potencial de identidad” (Giménez, 2005c: 179).

De lo anterior, vale apuntar que la cultura, entonces, se refiere a la disposición de un conjunto de símbolos y significados creados por una organización social diferenciada, para dar sentido al mundo que la rodea, dentro de un contexto histórico y geográfico específico; que al ser interiorizados por sus miembros, conducen a la configuración de su identidad. Y es en este sentido que, como indica Bassand (1981;

en Giménez, 1996: 14), “la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante; a la vez estructurada y estructurante”.

Al hablar de las dimensiones en las que la cultura se manifiesta, Durham (1984:72-73) distingue tres: en la comunicación, que incluye los símbolos y emblemas, la lengua, la alimentación, el vestido y demás (no en un sentido funcional, sino de significado); en los modos de conocimiento, como la ciencia, pero también las creencias, el conocimiento práctico y el sentido común; y en la visión del mundo, que incluye la filosofía de vida, la relación con la naturaleza, la religión, los valores, etcétera. Es decir, la cultura “está en todas partes: verbalizada en el discurso, cristalizada en el mito, en el rito y en el dogma; incorpora a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal”.

Así, es absolutamente dable afirmar que toda manifestación cultural es, en sí misma, una fuente de elementos constitutivos de la identidad de los miembros de cada grupo social. De hecho, Giménez (2000: 28) concibe la identidad como “el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”. En este punto conviene destacar que la identidad está conformada no sólo por una serie de significados culturales interiorizados, sino que, sobre todo, es a través de ellos que los individuos levantan fronteras que, por un lado, les dotan de un sentido de pertenencia y por el otro lado, los distinguen de los de afuera.

Barth (1976: 17) va más allá y, derivado de sus investigaciones sobre la identidad en grupos étnicos, argumenta que son justamente las fronteras y la capacidad de los pueblos e individuos para mantenerlas —aun en interacción con otros grupos— lo que sostiene su identidad, pues si bien los componentes culturales pueden cambiar como resultado de circunstancias históricas, la identidad puede permane-

cer intacta gracias a la estabilidad de las fronteras (lo cual, no significa de algún modo, que pueda estar vacía de contenido cultural). Sugiere en este contexto que las investigaciones para el caso de los pueblos indígenas no deben circunscribirse a la identificación de los rasgos culturales que integran su identidad, sino que deben incluir el análisis de los mecanismos que les han permitido mantener sus fronteras frente a los cambios sociales, económicos, políticos y hasta culturales, que han permeado su historia.

Pero, tan importante es que los individuos se reconozcan distintos a los de afuera, como lo es que los otros también lo hagan, pues la interpretación que los otros hacen se convierte también en un referente para la construcción de la propia identidad (Hernández y Mercado, 2010: 247).

Respecto de la manera en que ocurre la transmisión de la cultura y el desarrollo de la identidad de los individuos, Hernández y Mercado (2010: 246), así como Giménez (2005a: 501), señalan que ello ocurre en el marco de los grupos sociales a los que estos pertenecen (nacionales, étnicas y familiares, entre otras), a partir de la participación en espacios de interacción cotidiana con personas, símbolos, ritos, mitos, la lengua, etcétera.

No obstante, los sujetos miembros de un grupo, lejos de ser entes pasivos y meros receptáculos de la cultura, llevan a cabo un proceso activo y subjetivo en la construcción de su propia identidad, convirtiéndose ésta en fuente de sentido por y para los actores mismos, por lo que habrá que ocupar algunos renglones para hablar de ellos. Giménez (2005b: 8) menciona algunos rasgos que definen a un actor social: ocupa una o varias posiciones en la estructura social, interactúa con otros miembros de su grupo social, posee una imagen distintiva de sí mismo en relación con los otros, elabora y concreta proyectos, y quizás el más importante: se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, pues nunca termina de configurarse definitivamente.

Ahora bien, si se reflexiona en torno a las representaciones que tienen mayor potencial para permear la identidad de los pueblos y los individuos, sin duda

reconoceremos entre ellas a las que se encuentran vinculadas con la muerte; y es que este evento ineludible en la realidad humana genera y moviliza significados que llegan a colocarse en la base de la construcción sociocultural de un pueblo, para incidir de manera profunda en su organización social y comunitaria. En todas las culturas del mundo se ha observado históricamente un complejo sistema de creencias y rituales colectivos asociados con la muerte, siempre en articulación con significados en el orden de lo religioso, lo que ha generado el interés de su estudio por parte de distintas disciplinas. Duche (2012: 206-215) traza un breve recorrido por las aportaciones clásicas propuestas desde la antropología, que resulta de utilidad mencionar en el presente trabajo:

- Tylor en 1871, como resultado de sus investigaciones en culturas primitivas, hipotetiza que el origen de las religiones se encuentra en la veneración a los muertos; y además, concibe el animismo y la noción de alma en el centro de este.
- Malinowski, en 1926 identifica lo que denomina institucionalización de la muerte, para referirse al conjunto de normas que los grupos sociales establecen para el tratamiento de los muertos y su relación con ellos, las cuales se encuentran permeadas por la misma estructura social de los vivos.
- Lévi-Strauss, en 1955, destaca el sentido social de la muerte, afirmando que se encuentra ligada a la vida social y cultural de la comunidad (por ejemplo, a las creencias sobre la agricultura, la familia, la religión) de una manera inclusive consustancial.
- Geertz, en 1973, analiza la manera como los significados alrededor de la muerte penetran la cosmovisión de un pueblo y el contenido de sus sistemas religiosos, para constituirse en referentes para orientar sus acciones.

Un trabajo que ha adquirido especial importancia para comprender los procesos que subyacen a la

instalación de la muerte como objeto de representación colectiva, a partir de la conciencia social que se tiene de ella, es el de Robert Hertz, editado en 1990 (originalmente publicado en 1907), bajo el título *La muerte y la mano derecha*, en el cual presenta un estudio etnográfico de las prácticas funerarias entre los Dayaks de Borneo, una etnia de Indonesia. A partir de señalar y analizar las creencias y prácticas para el tratamiento del cuerpo y del alma del fallecido, así como de lo concerniente a sus deudos durante las dos exequias que se practican en esta etnia (la primera provisional y la segunda permanente, cuando los huesos están libres de materia impura), el antropólogo expone que la muerte no representa un estado de finitud, sino un evento de transición, siendo responsabilidad de la comunidad garantizar dicho proceso para el difunto. Así, la muerte constituye, en un primer momento, una noción de exclusión (del mundo de los vivos), para después dar paso a la de una integración (al mundo de los ancestros) (Hertz, 1990: 88-91).

Del mismo modo, Hertz (1990: 94) señala que es a través de los rituales continuados que la imagen colectiva que se tiene sobre el individuo fallecido se transforma para colocarlo en otro nivel de las cosas del mundo, desde donde continuará existiendo y participando de la conciencia social. En efecto, la experiencia de la muerte en toda cultura supera su condición como mero fenómeno físico para constituirlo como hecho simbólico. En palabras de Mendoza (2006: 26): “Al convertirse en un evento simbolizado, la muerte deja de ser fin, límite intraspasable, para ser frontera y umbral, formando parte de los sistemas de códigos restringidos y elaborados necesarios para la cohesión de los grupos y la representación de las cosas del universo, así como del sino de su existencia”.

Es a través de los rituales que un pueblo se vincula, se reconoce y se estructura, fortaleciendo la construcción de significados. Y como indica Mendoza (2006: 27), los rituales asociados con la muerte “inhabilitan los límites naturales para convertirlos en límites arbitrarios (umbrales y fronteras) a partir de

la significación simbólica, lo que posibilita la trascendencia y la negación de la misma”.

Como nota a modo de acotación, cabe señalarse aquí que las fiestas populares o rituales festivos se erigen como oportunidades para el reforzamiento y reivindicación de las identidades locales (frente a los fenómenos globales), dado que poseen un poder social e individual configurativo (Homobono, 2019: 1, 5). Y es justo en ese sentido que México posee un valioso patrimonio cultural, pues 41 de sus grupos indígenas cuentan con ritos, festividades y tradiciones que se vinculan con los muertos, en los que participan más de cinco millones y medio de personas, lo que ha llevado a que la festividad indígena dedicada a los muertos haya sido declarada en 2003 como una de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2006: 9-10).

Dicha festividad envuelve significados y tradiciones en torno a la muerte, resultando de suma importancia su reconocimiento, estudio y valoración, pues la relación que mantiene con la conformación de la identidad de estos pueblos —y de México como país en general— es incuestionable.

Un ejercicio que expone de manera extraordinaria las manifestaciones culturales presentes en varios grupos étnicos de México durante sus ceremonias y rituales sobre la muerte, ya sea cuando ésta acaece, en el transcurso de los años que le siguen, o bien, en las festividades del Día de Muertos, se encuentra en el documento *Vivir para morir en Mesoamérica*, una compilación de distintas investigaciones etnográficas editada en 2008 por el INAH. A lo largo de sus páginas, el lector puede adentrarse en las comunidades indígenas para conocer los aspectos simbólicos implicados en los procesos personales, sociales, económicos, religiosos, etcétera, en torno al hecho ineludible de la muerte.

Otra publicación que también difunde la manera como los grupos indígenas en México viven la muerte —centrada ésta, particularmente en los rituales del

Día de Muertos— es: *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, editada por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en 2006, la cual, si bien es más humilde, aporta información importante para conocer el origen de la misma y valorar su presente.

Haciendo una recapitulación de los aspectos hasta aquí abordados, cabe destacar el surgimiento de la noción de fronteras en los distintos fenómenos discutidos, siempre como elemento estructurante de realidades. En primer lugar, al ser su desaparición un elemento clave en la globalización, genera un nuevo tipo de relaciones a nivel mundial y casi paradójicamente, el fortalecimiento de culturas locales. Enseguida, las fronteras que en el orden de lo simbólico se erigen como mecanismo para hacer posible y proteger la identidad de pueblos e individuos. Y finalmente, la muerte como frontera, que posibilita el tránsito hacia otro estado o nivel en el universo simbólico del ser humano.

Como un ejercicio de análisis respecto del poder configurativo de las fronteras, y sobre la base de las ideas antes expuestas, el presente artículo tiene como finalidad, identificar las fronteras que se dibujan en lo físico y lo simbólico, en torno a la celebración del Día de Muertos en el pueblo de San Andrés Mixquic; así como reconocer la manera en que estas inciden en la construcción de la cultura e identidad de quienes lo habitan.

San Andrés Mixquic es uno de los siete pueblos originarios de la alcaldía de Tláhuac, al sur de la Ciudad de México. Se ubica en una zona chinampera, por lo que entre sus principales actividades económicas se encuentra la horticultura; aunque también es cierto que una buena cantidad de sus habitantes sale a trabajar o estudiar en el área céntrica de la ciudad.

Es un sitio de amplia historia prehispánica, tiempo en que fue habitado por los mixquicas; y uno de los primeros en ser objeto de labores evangelizadoras durante la Conquista española. Es conocido y reconocido por sus manifestaciones culturales alrededor del Día de Muertos, por lo que cada año durante los primeros días de noviembre, llegan a él

miles de visitantes que buscan ser testigos de la manera en que su gente recibe, celebra y despidе las almas de sus muertos.

En Mixquic confluyen todos y cada uno de los factores que interesa indagar en este trabajo: se trata de una comunidad local enclavada en la Ciudad de México, con la que existe un amplio intercambio económico y cultural debido a la difuminación de sus fronteras; además, su cultura se encuentra permeada por profundos significados alrededor de la muerte. Lo que no sólo la convierte en el espacio ideal para analizar lo que aquí se pretende, sino que los resultados y conclusiones que se obtengan podrían ser generalizables a otras realidades similares, lo que le otorga un valor antropológico extra.

Respecto de la metodología empleada para el cumplimiento del propósito expuesto, se consideró la aplicación de procedimientos etnográficos, por ser los que mejor permiten el estudio de prácticas y significados dentro de un grupo social. Se presentará información y testimonios obtenidos durante una observación participante y entrevistas en el mes de noviembre de 2018.

En 2018, justo a la entrada del pueblo, en esa línea geográfica divisoria que lo separa del resto, se colocaron dos calacas monumentales; la de una mujer, ataviada con un elegante vestido largo de color vino y un gran sombrero negro, y la de un hombre, que lleva un traje negro, corbata de moño y sombrero de copa. Llama la atención, sin duda, la presencia de La Catrina, una figura que en realidad no es adecuada para representar la relación de México y sus pueblos con la muerte, pues sus orígenes tienen que ver con críticas hacia un ambiente político y social de desigualdad en un momento histórico particular del país, que no posee relación alguna con lo que en estas fechas ocurre en Mixquic.

Las catrinas monumentales, sin embargo, pueden ser vistas bajo dos perspectivas. Primero, como elemento que denota el contacto de este pueblo con una cultura popular citadina, de la cual lo toma como alegoría para su propia fiesta, pero de cuya incongruencia seguramente muchos no son conscientes.

Por otro lado, aun cuando su sentido es el de ser un mero ingrediente de ornato y de atracción turística, también habría que reconocer que, en el fondo, es la señal para comunicar que, al cruzar esa línea, se estará entrando a un mundo singular, en el que la muerte ocupa un lugar central e incluso familiar. Mixquic no es igual a los demás.

Ya dentro, los escenarios en los cuales se desarrollan las prácticas personales, familiares y sociales para la celebración a los muertos son las casas y el panteón, situado este último en el centro del pueblo, en el atrio de la iglesia, como ya casi no se ve. A los muertos no se los aleja, no se pone entre ellos y los vivos distancia física que los separe.

La recepción en los hogares

Una de las principales tradiciones que distinguen a Mixquic es la preparación de ofrendas en los hogares, cuya finalidad es recibir a las almas de los muertos que vuelven del lugar donde ahora habitan; y así convivir con ellos por unas horas.

Luisa, una chica de 21 años, estudiante de biología en la Universidad Nacional Autónoma de México y que se encontraba con su madre arreglando algunas tumbas en el panteón, platica cómo viven en su familia la ofrenda:

El 28 de octubre *nosotros* los recibimos y les prendemos una vela; se pone un vaso de agua, un platillo de sal, pan, para los que murieron por algún accidente. El 31 *recibimos* a las almas de los niños, ese día igual se pone el agua, la sal, pan, fruta, comida, se les ponen juguetes, pues todo lo relacionado a los niños. El día primero los despedimos. *Nosotros* creemos que ese día ellos *empiezan su camino* y ese mismo día vienen los adultos.

A los adultos se les recibe de la misma manera, con incienso, con veladoras, cirios... y durante el transcurso del día se les va poniendo comida, se les van ofreciendo los alimentos o se les va ofreciendo lo que les gustaba antes.

La noche del primero, los niños, los jóvenes van al Campanero, que consiste en ir a las casas a cantar y a rezarles a las ánimas y la casa te da fruta, pan o

tamales; al finalizar lo que se obtiene se reparte entre todos los participantes que van.

Lo que de inmediato atrae la atención respecto de Luisa es su total involucramiento en el ritual y en el discurso en torno al Día de Muertos, tomando en cuenta su edad y, sobre todo, siendo estudiante de una carrera científica, cuyos principios podrían ser considerados como opuestos a las creencias sobre la muerte que ella alberga. Por el momento, sólo se destacará el uso frecuente que en su discurso hace de la palabra *nosotros*, así como de la conjugación de verbos en primera persona del plural, lo cual puede ser considerado como un indicador categórico de dos cosas: primero, que para ella la relación con la muerte es un hecho social (se hace en comunidad), y además, que con ese acto está justamente levantando una frontera entre ellos como pueblo y los demás, los otros que no son iguales a ellos. Y es quizás tal frontera, tan claramente definida, lo que en su caso evita que el estudio de la biología represente una amenaza para su identidad.

Enseguida, el testimonio de Carmen, una mujer de alrededor de 40 años, desde la sala de su casa en donde está colocada su ofrenda:

El hecho de poner la ofrenda no quiere decir que pongamos los floreros, las velas, la comida y vámonos. Todo lleva un proceso. Desde saber que van a venir y prepararte. Aquí *toda la gente en general* siente que ya viene el Día de Muertos y entonces empiezan a poner más énfasis en la limpieza de la casa; hay gente que baja trastes, cambia cortinas, hace limpieza general para limpiar todo el espacio porque ellos vienen de un lugar puro y lo que tú tratas es de tener tu casa limpia al máximo, porque es algo súper especial.

El 31 de octubre llegan las ánimas de los niños a medio día y ya hay que estar preparado con tu caminito de flores blancas que les pones; ese caminito indica que los estás recibiendo, les estás diciendo que *vengan, que éste es su espacio*.

Pones agua, sal y velas, que son los elementos más esenciales... y el petate, porque ahí van a descansar.

A las 12 del día que suenan las campanas, que *llegan*, pones tu agüita, tus velas, tu sal, y en el

transcurso del camino ya les vas poniendo comida. El agua es para que ellos puedan calmar su sed porque *recorrieron un largo camino*, la sal es purificación porque *están atravesando de la parte sagrada a la parte terrenal, están regresando*, entonces es como limpiar, lo mismo que el incienso; y las velas para *alumbrar el camino*.

La vas poniendo por partes, el agua, su pan, la fruta... y la vas donando. No es nada más ponerla y ya, sino traes tu pan y dices: “Este pan es el fruto de mi trabajo de un año y yo con todo gusto se los ofrezco”; pero es esa parte emocional de que tú te contactas con él, porque es una plática, es un diálogo, tú sabes que te está escuchando; aunque no lo ves, tú sabes que está ahí. Eso es lo emocionante, que puedes volver a tener ese sentimiento hasta de llorar; eso es lo bonito de la ofrenda, porque vuelves a tener ese contacto con tu familiar y que aunque tú no lo ves, sabes que está ahí.

Eso es lo bonito, volverte a contactar con esas personas, sentirlo, palparlo, verlo. Tenemos creencias de que si la veladora se está moviendo es porque ahí está la presencia, que si tu vela se consume rápido es porque les agradó, el agua que se consume; y sí es cierto, tú compras tu fruta para la semana y la dejas en el refrigerador o donde sea y no sabe igual a esto que tú recoges porque ya no tiene el mismo sabor, hasta queda chupada... ¿quién sabe cómo se llevan el aroma o la esencia?, pero el día de mañana que levantas la ofrenda, la comida ya no sabe igual.

Cuando Carmen dice: “Aquí toda la gente en general”, vuelve a colocar el énfasis en la diferencia de su pueblo y su cultura frente a los otros, los de afuera; evidenciando también esa frontera para reconocerse distinta. Por otro lado, sin embargo, admite cierta pérdida en la identidad de algunos miembros de la comunidad, pues han abandonado sus creencias y prácticas en torno a esta fecha.

A la luz de los testimonios de Luisa y Carmen, se advierte que en Mixquic se tiene la creencia de que al morir se cruza hacia otro espacio; un espacio cuya esencia es de naturaleza distinta a la del que habitan los vivos, y que se encuentra alejado de éste. La muerte es entonces un suceso coyuntural de tránsito (una frontera), más que un evento que marca la finitud absoluta de alguien.



Ofrenda casera de Día de Muertos, en San Andrés Mixquic.
Fotografía: Verónica Zamora.

Con ello, el pueblo suma a la frontera física (muerte biológica), una frontera que se ubica en el orden de lo simbólico, para generar un sentido mucho más complejo y místico de la muerte, que da pauta a una serie de prácticas consistentes con éste. De esa manera, guiadas por sus seres queridos (con la mediación de distintos elementos como la luz, las flores, la sal y el copal), las almas de aquellos que ya partieron regresan al lugar que alguna vez habitaron, recorriendo el trayecto (*camino*) que separa al lugar de los muertos del lugar de los vivos. Al

llegar son recibidos con un banquete que incluye sus alimentos y bebidas preferidas para aliviar el agotamiento por el viaje, y como marco para la convivencia y la comunicación. Y es en medio de esa particular atmósfera, al interior de cada pequeño espacio en los hogares de Mixquic, que se torna un ambiente propiciatorio de la disolución de las fronteras que separan a vivos y muertos. Al incorporar esta frontera simbólica a su cosmovisión, aquí, una vez al año, es posible infringir la otra, la natural o biológica, para permitir el encuentro una y otra vez con quienes han fallecido.

Cabe hacer una pequeña acotación para señalar la existencia de cierta estructura social en el mundo de los muertos, donde al parecer no se mezclan los niños, los muertos por accidente y los otros adultos. Sería interesante, en alguna investigación posterior, explorar con mayor profundidad el sentido de dicha distinción, lo que seguramente enriquecería la comprensión de esta cultura.

Como puede observarse, cada individuo formado en el seno de esta sociedad incorpora a su código personal de creencias el conjunto de significados asociados a la existencia de la frontera aquí expuesta, participando y viviendo profundamente los distintos ritos que involucran. La comunidad, por su parte, cuenta con mecanismos que buscan garantizar la continuidad de estos elementos culturales, generación tras generación:

Doña Sara, de aproximadamente 55 años y madre de Luisa, comenta:

Cuando veo y escucho hablar a mis hijos pienso que ha dado fruto todo lo que *les hemos inculcado*. Porque yo cuando era niña le decía a mi mamá: “Ay, cuando yo sea adulta no voy a hacer todo esto, porque es mucho quehacer, mucha cosa, es cansado, yo ya no lo voy a hacer”.

Sin embargo, me doy cuenta de que esta tradición sigue perdurando; mi mamá ya falleció, mi papá también, yo ya empecé a inculcarles a mis hijos todo esto.”

Carmen también platica: “*Los abuelitos te contaban historias* de que había un señor al que no le

pusieron su ofrenda y que lo vio un familiar y que iba llorando muy triste y con el camino muy oscuro; y entonces dices: “No, mi papá no puede venir a oscuras, y te esmeras para tener las mejores velas, la mejor fruta y todo”.

En el panteón, don Brígido, un anciano de 80 años cuenta:

Una vez me acuerdo, mi papá. Estábamos niños, me acuerdo. Se emborrachó, le tomó mucho a la copa, al alcohol; no cumplió con poner la ofrenda. ¿Pos no las mismas ánimas lo fueron a chicotear, a pegarle? Por no cumplir, por no cumplir, ¿eh? Le fueron a pegar riatazos; al otro día amaneció adolorido, adolorido. Las ánimas lo fueron a... sí, a dar un ejemplo de por qué no cumplió. Y entonces digo que isí vienen, sí llegan!, *ya le pasó a mi papá; por no cumplir le pegaron*, pero no te imaginas, y amaneció bien adolorido, por no cumplir, ¿eh?, entonces isí llegan, sí vienen!, ¿me entiendes?, entonces por eso, *hay que cumplir*, con lo que pueda uno, pero cumplir, porque esa experiencia ya le pasó a mi papá; se emborrachó y lo que tú quieras y no cumplió. Y te voy a decir isí vienen, sí llegan! Ten esa experiencia de lo que te estoy platicando, sí llegan y por eso tenemos que hacer la tradición. ¡Es un compromiso serio!

Doña Sara coloca el énfasis en dos factores determinantes para hacer posible la interiorización de los significados culturales por parte de los miembros en formación. Al usar la frase “les hemos inculcado” pone en evidencia la presencia de todo un aparato social que contribuye a la educación de los miembros de la comunidad, seguramente colocando a la familia y las experiencias que se tienen en el seno de ella, como elemento fundamental. Carmen alude a la sabiduría de los ancianos como elemento legitimador de sus creencias (reconociendo en estas, un origen ancestral), al tiempo en que hace patente el rol de la tradición oral en la transmisión de la cultura.

Don Brígido es contundente. Las ánimas de los muertos regresan, porque personas muy cercanas a él lo han experimentado en carne propia. No existe opción, es una obligación recibirlas con su ofrenda, ya que no hacerlo desencadena consecuencias poco

deseables, siendo las mismas ánimas quienes se encargan de hacerla cumplir. En este discurso es posible advertir un compromiso social ineludible con las ánimas, en el que convergen actitudes de respeto, pero también de miedo hacia ellas, lo que incrementa de manera extraordinaria el poder de esta creencia para ser traducida en actos rituales. De esta manera, el discurso social (verbal y no verbal) del que participan los miembros pertenecientes a este pueblo, tanto en su vida cotidiana como en los rituales, es lo que posibilita la configuración de su identidad personal y colectiva, así como su manifestación frente a otros para diferenciarse de ellos.

La despedida en el panteón

La popularidad adquirida por Mixquic en los últimos tiempos ha provocado que en estas fechas reciba una cantidad excesiva de visitantes (en 2018 se calculó que acudieron cerca de cien mil personas). Desde que se llega al pueblo, se percibe el caos por tanta gente aglomerada en un espacio tan pequeño.

Algunas instancias de gobierno y del propio pueblo realizan distintas acciones para dar la bienvenida a los turistas y aprovechar la derrama económica que generan, ello para beneficio de la comunidad y zonas aledañas. Así, en la coordinación territorial y el kiosco del pueblo, que son separados del panteón por una barda, se ofrecen a los visitantes espectáculos musicales (banda, mariachi, tropical) y cómicos. Como complemento, se coloca una cantidad importante de puestos de comida y baratijas de ocasión.

Sin embargo, en realidad, la verbena popular que tiene lugar afuera del panteón posee tintes muy distintos al sentido que el Día de Muertos tiene para los habitantes de Mixquic en la intimidad de sus hogares. En ese otro espacio, todo es comercio, ruido y banalidad; la gente baila a ritmo de banda, se ríe con chistes subidos de color y de mal gusto, se emborracha, platica escandalosamente, se amontona y hasta discute en los puestos que expenden ya sea el mixmole (platillo típico del lugar) o una rebanada de pizza. Incluso es posible advertir una influencia de

la cultura estadounidense, representada por la presencia de algunas personas que se disfrazan de personajes de películas de terror, al estilo Halloween; muchos pagan por tomarse la fotografía como recuerdo de su visita.



La niña de *El Aro* (DreamWorks, 2002), película de terror estadounidense. Fotografía: Verónica Zamora.

Esa barda de piedra, que sirve de frontera física entre el panteón y la “fiesta cultural”, pone de manifiesto la existencia de otra frontera mucho más pro-

funda: la de los significados que la festividad posee para los originarios, en oposición a los que guardan los visitantes.



Visitantes que llegan a Mixquic y participan de la verbena. Fotografía: Verónica Zamora.

Cada 2 de noviembre, adentro, en el panteón, tiene lugar “la alumbrada”; el acto a través del cual, después de su breve visita, se despide y encamina a las almas en su regreso al lugar donde habitan. Es el ritual que, en un sentido simbólico, vuelve a instalar la frontera entre vivos y muertos, que permanecerá infranqueable por un año entero. Por la tarde (en paralelo al pandemónium exterior), la gente de Mixquic acude a limpiar y arreglar las tumbas de sus difuntos, tupiéndolas de coloridas flores y colocando en ellas, copal y ceras que serán encendidas en la noche. Al entrar al panteón en estas horas preparatorias de la alumbrada, se es testigo de la fe y convicción (inclusive, amor) con que se viven estas fechas. Aquí tan sólo una muestra de ello:

Al centro del panteón, una anciana de alrededor de 75-80 años, sola, reza frente a la tumba donde yace su esposo, quien murió hace dos años y medio, según lo indica la inscripción en ella: “Nació el 11 de agosto de 1936 y falleció el 13 de enero de 2016. Te agradecemos señor por abernos prestado. Pero no te fuiste porque te llevamos en nuestro corazón. Rdo. de tu esposa e hijos”.

Cubre su cabeza con un rebozo, mantiene una postura inclinada y une sus manos en señal de respeto y adoración. Tras varios intentos y minutos de paciencia y esmero, logra encender dos velas que había colocado sobre la tumba (y a las que les había puesto una cubierta de papel para evitar que el viento de esa tarde las apagara), así como el copal en el sahumerio.

A pesar de la presencia de algunos extraños, se mantiene absorta en su labor; parece que tiene la capacidad de levantar una barrera entre quienes la miran y fotografían (a veces sin ninguna discreción) y su mundo espiritual.

Al observar esta ceremonia personal, con cada uno de los elementos que integran la escena —la presencia de la mujer, el sonido de las campanas de la iglesia que tocan cada hora para recibir a las ánimas, el aroma y el humo desprendidos por la cera y el incienso—, es fácil comprender cómo a través de ese acto ella se vincula con el alma de su esposo y contribuye, además, a que prevalezca la continuidad en el orden de las cosas. Es entonces cuando adquiere sentido lo que doña Sara señala enfáticamente: “No es una fiesta, es un ritual”. Los sonidos, los gestos, las palabras y sus tonos, los aromas, y por supuesto el sentido detrás de lo que se hace en este lado de la barda, es radicalmente opuesto a lo que ocurre cruzándola.



Anciana en el panteón de Mixquic, preparando la alumbrada. Fotografía: Verónica Zamora.

El significado que la alumbrada tiene para los habitantes de Mixquic es explicado por Luisa:

La alumbrada es indicarles el camino, alumbrarles el camino a nuestros difuntos. Tenemos la creencia de que este día, a las 12:00 *los despedimos*; y entonces ahorita a las 7:00 más o menos que tocan las campanas de la iglesia, nosotros *venimos a alumbrarles para despedirlos, encaminarlos en su regreso. Los acompañamos en esa transición.*

El significado de las velas es luz. Nosotros les estamos dando luz, tanto para que lleguen, por eso se ponen velas en la ofrenda y se pone la estrella; y la luz para despedirlos, para que les alumbramos su camino, para que *sigan su camino bien, y lleguen con bien a donde tengan que llegar.* A las 7:00 que tocan las campanas, llegamos y nos quedamos con ellos durante la noche para acompañarlos, para despedirlos”.

Ya desde la tarde, pero sobre todo al caer la noche, la multitud cruza la línea que divide estos dos mundos que coexisten en Mixquic, y entra al panteón para ser testigo de la alumbrada. Entonces, los pocos espacios que existen entre las tumbas son invadidos por ríos de gente que observa, comenta y fotografía lo que ahí ocurre. Al disolverse la frontera física de la barda, pareciera que ahora ésta ha tenido que desplazarse hacia el mismo perímetro de cada tumba; cada familia vive la alumbrada rodeada de extraños que miran sin alcanzar a comprender el significado de lo que ahí ocurre esa noche.

La gente de Mixquic sabe que su manera de vivir estas fechas no es coincidente con la de quienes llegan de visita; se dan cuenta también de que esa diferencia les impide comulgar con sus costumbres e incluso respetarlas.

Doña Sara, Carmen y don Brígido lo atestiguan:

Hay gente que nada más es el: “Ay, está bonita la ofrenda o la tumba, o le falta esto”; pero *ellos no lo*

sienten, sólo vienen a ver un espectáculo. Se tiene que vivir para sentir.

Nosotros vivimos el mundo espiritual, tradicional; los demás, el comercial.

Aquí se acostumbra como dice uno, vamos a alumbrar, esa es la diferencia; con ceras que se ponen en las tumbas.

Principalmente, estos días son para recordarlos; *muchos dicen que es para festejarlos, pero no, yo siento que es para acordarnos de ellos, de lo que eran y de cómo eran.* Entonces estos días, el estar recordándolos es estar viviendo y estar conviviendo con ellos.



Familia de Mixquic, desarrollando la alumbrada. Fotografía: Verónica Zamora.

Hasta una señora originaria, cuya identidad no pudo ser recabada, recrimina a un vendedor de capas para la lluvia que entra al panteón gritando sus consignas comerciales: con voz enérgica le recuerda que “*están en un lugar sagrado y no en un mercado*”, exigiéndole salir de ahí.

Palabras como *nosotros, ellos o aquí* revelan nuevamente la frontera que levantan para distinguirse del resto. Lamentan la superficialidad con la que los otros miran sus creencias y su ritualidad, pero al mismo tiempo colocan su cultura en un nivel más alto de profundidad en los significados que implica, con lo que fortalecen su identidad.

Las fronteras culturales se hacen presentes en este espacio y tiempo. De un lado, los elementos globales con su visión consumista, secular y terrorífica; y del otro, los componentes locales que destacan la íntima conexión con las almas de quienes han muerto, creando alrededor de ello un ambiente de espiritualidad. Los primeros, amenazando con irrumpir en el otro; y los segundos, luchando por manifestarse a contracorriente. Bajo esta perspectiva, es dable afirmar que Mixquic es un pueblo en resistencia, al saberse heredero de una antigua cultura, rica en historia y significados. Admite entonces, la responsabilidad social de contribuir a la conservación de los sentidos y costumbres del Día de Muertos, rehusándose a la influencia externa que llega de manera cada vez más pertinaz.

Así lo expresa don Brígido:

Pues uno, ¿qué quiere que haga uno?, más que llevar la tradición. A cumplir, ¿qué hace uno? Las creencias las traemos desde nuestros antepasados, papás, abuelos. Entonces *esto no se puede perder*, porque son creencias que ya vienen de más allá, de más atrás. Ésa es la creencia que tenemos, date cuenta cómo está todo el panteón, toda la gente. *Son creencias que no podemos olvidar*, entonces ¿qué hacemos? ¡Cumplir!

Mis hijos tienen que seguir la tradición. Pues sí, pues es la tradición; ora sí que nada más vamos cambiando, hoy estoy, y mañana no, pero ya quedaron ellos; y *la tradición hay que llevarla siempre*, no hay que olvidarla porque pues hay que cumplir.

Luisa afirma:

Me gusta mucho la cultura, me gusta informarme acerca de mi pueblo, el saber lo que significa, porque finalmente *somos de Mixquic*, y tenemos el *compromiso* de rescatar lo que es Mixquic. *Todo lo que sé es lo que me han inculcado* mis abuelos, mis papás, mi familia y también otras personas externas como la doctora Choquito, que era una persona muy culta que ayudó bastante al pueblo y ella sí sabía muchísimo sobre todo esto, y platicar con ella era que te llenara de conocimiento sobre todo lo que se hacía desde la época prehispánica y cómo ha ido evolucionando hasta nuestros días y por qué tenemos que seguirlo.

Así, cada persona en Mixquic que participa de su cultura, exhibiendo y protegiendo su identidad, se constituye en un actor social que desde su particular posición en la estructura social contribuye a la continuidad en el orden de las cosas. Saben bien que está en sus manos —y en las de nadie más— preservar su cultura y que incluso, al final, lo que está en juego no es únicamente el estado del mundo de los vivos, sino también el relativo al de los ancestros, con quienes se mantiene una unidad inquebrantable.

Conclusiones

Ante las notas vertidas en el presente documento, en un sentido básico, puede señalarse que, en efecto, en San Andrés Mixquic se encuentran presentes fronteras de distinto orden:

- Geográficas, que lo separan de otros pueblos y de la misma ciudad.
- Físicas, como la marcada por una gran jardinera que indica la entrada al pueblo y donde se colocaron las catrinas monumentales, la barda que delimita el panteón, y la puerta de cada casa, que la aísla del exterior.
- Simbólicas, donde destaca en primer lugar la visión de la muerte como una frontera por la que transitan los vivos para viajar al mundo de los muertos; enseguida, está esa frontera que cada año es depuesta mediante actos rituales para permitir el regreso de las almas a convivir con sus seres queridos vivos.
- Culturales, a las que también podría denominarse como fronteras de los significados, que hacen evidente la diferencia entre la cultura de Mixquic y la de los que vienen de fuera, marcando la separación entre un “nosotros” y “ellos”.

De igual manera, se ha podido reconocer que todas esas fronteras se ubican entre los elementos centrales que se hallan configurando la cultura e identidad de este pueblo, detonando la construcción de significados que se traducen en prácti-

cas sociales y personales (a nivel de creencias, de discurso, de acción, de relaciones, etcétera) muy bien definidas. Por otro lado, la convergencia de elementos globales y locales que ocurre en este lugar durante las fechas de Día de Muertos permite reflexionar en torno a los factores que favorecen la preservación de la diversidad cultural a pesar del avance de ciertas expresiones globales, siendo, como indican Giménez (2000) y Barth (1976), la fortaleza interna de la identidad del pueblo en cuestión (apuntalada en gran medida en su capacidad para levantar fronteras que los distinguen de otros), el recurso más poderoso para ello. El caso de Mixquic no es la excepción, pues la “amenaza externa”, llena de manifestaciones antagónicas a la cosmovisión y cosmogonía locales, constituye un factor que impulsa el fortalecimiento de su identidad, al permitirle contar con un referente de diferenciación que refuerza su posicionamiento frente a sus propios significados y rituales tradicionales, generando posturas de resistencia, con lo que cabe señalar, se reivindica el papel de las comunidades locales en el enriquecimiento de la cultura nacional.

Por último, resulta importante destacar el papel que desempeña la ritualidad en la configuración de la identidad colectiva y personal, pues es evidente que, para el caso de Mixquic, es y ha sido ésta un factor determinante en el impacto que se tiene en los nuevos miembros que, generación tras generación, se apropian de sus significados para asegurar la continuidad de la cultura, pese a los cambios.

Bibliografía

- BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE, p. 17.
- BAEZ, Lourdes, y Catalina RODRÍGUEZ (coords.) (2008), *Vivir para morir en Mesoamérica*, México, INAH.
- CONACULTA (2006), “La festividad indígena dedicada a los muertos en México”, en *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 16*, México, Conaculta.
- DUCHE, Alexandre Brian (2012), “La antropología de la muerte: autores, enfoques y periodos”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, vol. XXII, núm. 37, pp. 206-215, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=387239042007>>.
- DURHAM, Eunice (1984), “Cultura e Ideologías”, *Dados. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 27, núm. 1, pp. 72-73, trad. de Alfonso de Almeida, H. y Alfaro, N., recuperado de: <<https://es.scribd.com/document/111294268/Durham-Cultura-e-Ideologias>>.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1996), “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. II, núm. 4, p. 14, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/pdf/316/31600402.pdf>>.
- _____ (2000), “Identidades en globalización”, *Espiral*, vol. VII, núm. 19, p. 28, recuperado de <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13801902>>.
- _____ (2002), “Globalización y cultura”, *Estudios Sociológicos*, vol. XX, núm. 1, pp. 26-30, recuperado de: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805802>>.
- _____ (2005a), “Cultura, identidad y metropolitano global”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 67, núm. 3, pp. 501-502, recuperado de: <<http://revista-mexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/6029>>.
- _____ (2005b), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *Memorias del III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales*, México, IIS-UNAM, pp. 1, 8, recuperado de: <<https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>>.
- _____ (2005c), “Patrimonio e identidad frente a la globalización”, *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 13. Gestión cultural: planta viva en crecimiento*, México, Conaculta, p. 179, recuperado de: <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno13.pdf>.
- GIULIANOTTI, Richard, y Roland ROBERTSON (2007), “Forms of Glocalization Globalization and the Migration Strategies of Scottish Football Fans in North America”, *Sociology*, vol. 41, núm. 1, p. 134, recuperado de: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0038038507073044>>.
- HERNÁNDEZ, Alejandrina, y Azael MERCADO (2010), “El proceso de construcción de la identidad colectiva”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 53, pp. 246 – 247, recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/45492368_El_proceso_de_construccion_de_la_identidad_colectiva>.
- HERTZ, Robert (1990), *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, pp. 88-91, 94.
- HOMOBONO, José Ignacio (2019), “Glocalización: síntesis de lo global y de lo local”, Zainak. Cuadernos de

Antropología-Etnografía, núm. 37, pp. 1, 5, 21, 23, recuperado de: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7188531>>.

MENDOZA, José Erik (2006), “Que viva el día de muertos, rituales que hay que vivir en torno a la muerte”, en *Patrimonio cultural y turismo. Cuaderno 16, La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, México, Conaculta, pp. 26-27, recuperado de: <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/publi/Cuadernos_19_num/cuaderno16.pdf>.

PREYER, Gherard (2016), “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría sociológica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LXI, núm. 226, pp. 63-65.

URUETA, Vladimir (2013), “Breve aproximación al concepto de globalización”, *Revista de Filosofía Conceptos*, núm. 3, p. 40.