

Día de Muertos en la ciudad de México. ¿Parte de la declaratoria de “obra maestra de la humanidad” o tradiciones locales?

J. Erik Mendoza Luján
Instituto Nacional de Antropología e Historia

RESUMEN

Mucho se ha escrito sobre el Día de Muertos: desde trípticos y folletos que escriben en piedra el cómo y el porqué de la celebración, hasta obras científicas que buscan avalar su origen prehispánico. La cantidad de papel y tinta resultaría exagerada en comparación con las acciones para la protección y difusión de la denominada “Festividad indígena de Día de Muertos”. En la capital mexicana, al existir una proporción desigual entre indígenas y mestizos, así como una ruptura en la secuencia de tradiciones, aunadas a posiciones religiosas, tal festividad comienza a diluirse. Este trabajo analiza los conflictos por la contraposición entre la tradición indígena y la difusión de una nueva costumbre urbana: la comercialización y el turismo. También se realiza una propuesta para la investigación, difusión y conservación de esta conmemoración, incluida en la lista de la UNESCO de “Obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad”.

Palabras clave: Día de Muertos, México, antepasados, celebración, festividad, indígena, pueblos originarios.

ABSTRACT

Much has been written about the Day of the Dead, ranging from leaflets and brochures that capture in stone the how and why of the celebration to scientific works that seek to prove its pre-Hispanic origin. The amount of attention lavished on the celebration would appear to be exaggerated when compared to the actions undertaken for the protection and dissemination of what has been dubbed the “Indigenous Festivity of the Dead.” In the case of Mexico City, given the uneven proportion of indigenous people and mestizos, the rupture in the sequence of traditions, together with religious positions, the celebration of the Day of the Dead has begun to fade. This work examines the conflicts contrasting the indigenous tradition and the popularization of a new urban custom: the commercialization and tourism. Also, based on this analysis, a proposal is made for research, dissemination, and preservation focusing on this commemoration, which is included UNESCO’s list of “Masterpieces of Oral and Intangible Cultural Heritage.”

Keywords: Day of the Dead, Mexico, ancestors, celebration, festivity, indigenous peoples.

Después de todo la muerte es sólo un síntoma de que hubo vida.

MARIO BENEDETTI

Introducción

Mucha tinta y mucho papel se han utilizado para escribir acerca de uno de los íconos de la mexicanidad, o de la llamada identidad mexicana, como lo es el Día de Muertos. Encontramos una serie de escritos donde nos explican los antecedentes históricos, cómo se debe celebrar conforme a la tradición, cuáles son las comidas típicas, los implementos necesarios para instalar un “altar”, entre un sinfín de opciones y gustos, además de los supuestos significados y raíces, entre muchas otras frases e ideas relativas a este ritual.

Hablar del Día de Muertos es hablar de la idiosincrasia del mexicano, de sus esperanzas, cosmovisión, vida y muerte. No podemos separar la ideología, política, economía, religión y cultura de este evento que ocurre cada año en la mayoría de los hogares mexicanos: el reencuentro con la familia a través del tiempo y espacio.

Este trabajo se presenta desde una perspectiva antropológica, donde no se habla de un folleto o manual para su celebración. Tampoco se pretende describir todas las formas que existen para la festividad. Para eso se necesitaría realizar una enciclopedia. Al contrario, el interés primordial es desvelar las entrañas de una festividad y ritual que ha sido considerado “obra maestra del patrimonio cultural de la humanidad”, y que por desgracia se encuentra en peligro de desaparecer, al menos en su sustento ideológico.

Todo tiene su génesis: definición de Día de Muertos. Todo se inicia con la muerte

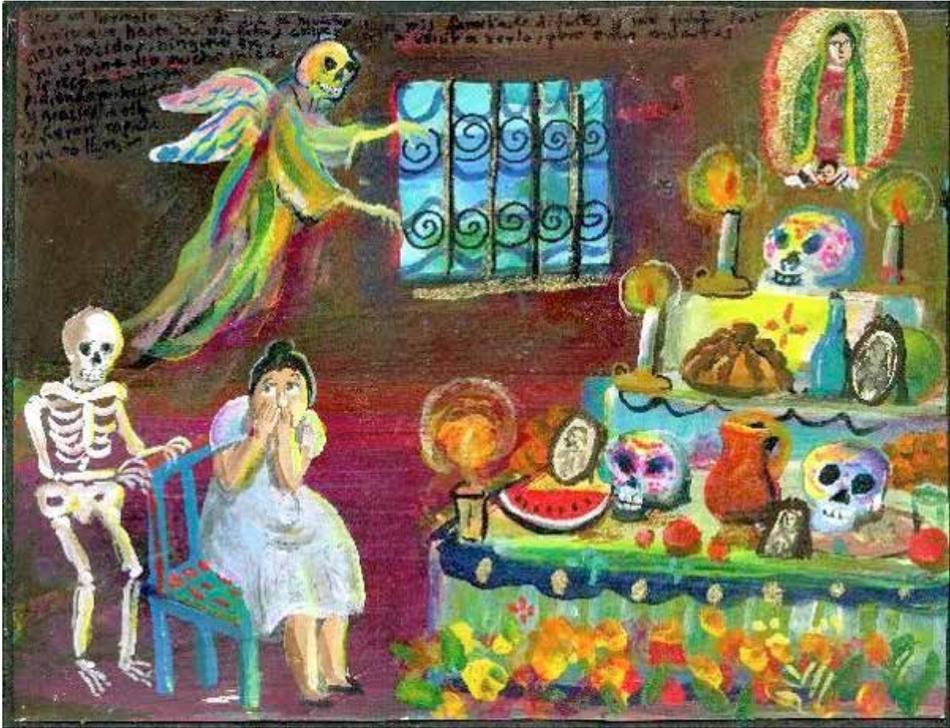
“Muerte”: una palabra que asignamos a un evento biótico, pero que requiere de un significado y contexto para convertirse en símbolo, en parte de nuestra experiencia, para lograr una referencia de los sentimientos más profundos que experimentamos en su presencia. Convertimos este evento biótico en un concepto (bio)lógico para, después, apropiarla en nuestra (onto)logía. El paso de observar el evento al conocer, saber, significar y asignar un lugar en concordancia con nuestro sistema de conocimientos se da por la experienciación y experimentación del mismo. Así, la muerte como concepto se asimila e introyecta en nuestro pensamiento y en nuestro sentido común a partir de cuestionamientos propios de nuestra (onto)logía. ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy?



Es decir, ¿cuál es el sentido de la vida? ¿Existe otra vida después de ésta? Preguntas que devienen con la presencia de la finitud.

Este límite último, la muerte, provoca miedo y la evitamos, la escondemos, la exiliamos de nuestra existencia. La muerte provoca amor y la buscamos, nos suicidamos y le rezamos. La muerte nos provoca asombro y la rozamos, nos reímos con y de ella, la besamos. Nos vemos a diario con ella, y con ella aprendemos a darle sentido a la existencia.

A vivir. Sin vida no hay muerte, y viceversa. Hay que vivir de muerte para aprender a vivir y morir de vida para aprender a morir.



La muerte participa en la creación de tradiciones, costumbres e identidades. Se comercializa, administra, legaliza y normativiza tanto por individuos como por colectividades. Tan es así, que nos venden un pedazo de tierra para el “eterno descanso”. Las religiones cambian nuestra existencia por un lugar en la eternidad; los servicios “funerarios” nos prometen un revivir; nos dan a escoger la “nueva cama” en la cual “dormiremos” hasta que sea el momento de despertar. Le rezamos a la Santa Muerte por un buen fallecimiento. Nos prohíben morir cuando nos es necesario, así como el buen morir: “prohibido suicidarse en primavera”, “no a la eutanasia”. Todo esto nos crea una existencia en torno a la muerte.

La muerte fascina, horroriza. Lo macabro, lo terrorífico y lo funesto van ligados con la muerte. El valor y el arrojo no existirían sin la probabilidad de la finitud. La belleza y el amor no serían admirados y buscados sin la esperanza de ser perennes. La vida tiene sentido por ser efímera.

¿Qué sería de los héroes, de los cobardes, de todos los seres humanos, si no tuviéramos un límite? Si fuéramos eternos e inmortales, la vida no tendría sentido. Los



dioses nos envidian por ser como las flores. Nunca seremos más bellos ni dichosos que en este momento, sin eternidad. De esta manera la muerte juega un papel preponderante en nuestra existencia, por un lado como límite, como fin, y por otro se convierte en frontera y umbral.

En el momento en que el ser humano observa la finitud de la vida en otros, se pregunta el porqué de la muerte y piensa en la propia, tratando de evitar su horror mediante pactos para alargar su existencia. “Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45).

No obstante, lo que experimentamos “no” es “nuestra propia muerte”, así como no podemos experimentar que *estamos dormidos* –entendiéndose esto no como la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña-. Lo que experimenta el ser humano es “la muerte de los otros”, no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca irreversiblemente a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en la muerte del otro, por lo habitual reconocemos que se trata de algo sin un sentido inherente. ¿Por qué? Es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. Pero no es más que la máscara de las preguntas que en realidad inquietan y nos provocan angustia. No podemos mensurar ni ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que en cualquier momento la muerte, propia y ajena, se cruzará en nuestro camino. Se vuelve obsesivo el miedo al fin, a la extinción total.

Esta “angustia” ve su consuelo en la idea de la supervivencia: “trascender”, lo cual ha estimulado al humano a crear imaginarios y tradiciones que expliquen su propia razón de ser, su procedencia y su destino, la prolongación eterna de la existencia. Elias (1989: 46) menciona que “sólo una creencia muy fuerte en la propia inmortalidad [...] permite eludir tanto la angustia de culpabilidad vinculada con el deseo de muerte [como] la angustia por el castigo de las propias faltas”. Cada cultura ha desarrollado diversas concepciones de lo que se supone que existe después de la muerte, a lo cual se ha denominado como “escatología”, que se puede traducir como la ciencia de lo que trasciende a la existencia terrenal. La materia prima con que trabaja esta disciplina procede sobre todo de las religiones, pero también de leyendas y mitologías.

A estos espacios o metaespacios también se les ha denominado “sistemas de esperanza”, los cuales cumplen la función de superar la angustia a la finitud. Thomas (1991) propone una tipología que agrupa las diversas concepciones de la otra vida:

1. El más allá cercano: en un universo casi idéntico al de los vivos, con la posibilidad constante de reencuentros (por ejemplo sueños, fantasmas, posesión y reencarnación).
2. El más allá sin retorno: en un mundo diferente y lejano.
3. La resurrección de la carne: ésta reemplaza al mito del tiempo cíclico por el tema de una dimensión lineal y acumulativa.
4. La reencarnación: el más allá no asume la forma de un espacio, de un modo diferente en que el ser humano entraría para no volver a salir. Tiene más bien una dimensión temporal y se manifiesta con una serie de intervalos temporales que separan las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual.

Cada una de estas posturas y sus contrarias responden a aspiraciones profundas, a símbolos propios de la cosmología de cada cultura, las cuales definen la forma de ser y ver el universo por parte de los grupos humanos (*ibidem*: 106). Por esta razón funcionan como coyunturas de una sociedad, en la medida que los símbolos nos permiten identificarnos

como pertenecientes a un grupo, puesto que los miembros de un grupo entienden el significado de las palabras que se asignan a las cosas y el significado que tienen en un sistema lingüístico.

Al darle un significado simbólico y convertirse en un evento simbolizado, la muerte deja de ser fin, límite intraspasable, para devenir frontera y umbral, al formar 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. Estos códigos son los rituales y la lengua. La cohesión de una sociedad se encuentra mediada por la interacción de una red de conexiones o experiencias en conjunto. La libre comunicación y aceptación de las normas y reglas existentes dentro de ésta por los miembros que la conforman constituyen códigos que expresan el sentido de vivir y trascender en grupalidades.

Los rituales permiten el reconocimiento y la adhesión de los miembros de una sociedad, son “un sistema de organización para las relaciones de los seres humanos entre sí” (Firth, 1961: 203). Este sistema trata de convertir el tiempo lineal (natural), en el cual existe un inicio y un fin, en cíclico (cultural), donde el inicio y fin son uno mismo, al tocarse los polos y abolir los límites naturales para convertirlos en límites arbitrarios (umbrales y fronteras) a partir de la significación simbólica, lo cual posibilita la trascendencia y la negación de la muerte.

Para lograr el objetivo del ritual es necesario vincularlo con la muerte. Si el ser humano no se supiera finito, no experimentaría angustia, por lo que no habría ne-



Imagen © Semarnat



cesidad emocional de trascender; al mismo tiempo que para ocurrir e integrarse a una grupalidad es necesario transitar por diferentes etapas, tanto (bio)lógicas como socioculturales; el paso de un estadio a otro diferente. Al delimitar y consagrar las diferencias de cada estadio se demarcan las fronteras de cada etapa, así como el umbral de paso para la continuidad de la existencia.

La muerte no sólo aparece en los rituales en torno a ella, sino que también está presente en cada uno de los ritos de paso, en los cuales se confirma la transición de una etapa a otra, al consagrar la diferencia entre los miembros de cada una de ellas.



En este tipo de rituales es evidente la muerte de la persona, puesto que el individuo deja de tener cierto papel a desempeñar en la dinámica propia de su comunidad para convertirse en una persona diferente, a la que se le asigna una nueva labor a desempeñar en esa dinámica sociocultural.

Por lo general este tipo de rituales está ligado con las etapas de desarrollo (bio)lógico (ontogenia) de los individuos, correlacionadas con los estadios socioculturales. El nacimiento, desarrollo, maduración, reproducción, vejez y muerte tiene sus correlativos en lo sociocultural, bautizo o nominación y denominación del individuo –aun cuando no corresponda al momento del parto, ya que puede ser antes o mucho después–, estados liminales entre la infancia y adultez –por ejemplo, la adolescencia–, estado casamente-ro, matrimonio, ancianidad y muerte. Todos estos estadios varían entre culturas.

Cada uno de esas fases transitorias ve la finitud de los periodos anteriores y el inicio de los posteriores durante la vida de los individuos. El cambio presente en las mismas nos recuerda el tiempo lineal-natural, carga pesada si el humano trata siem-



pre de trascender. La forma de romper esta linealidad consiste en circunscribirla en el tiempo circular-cultural, el cual posibilita que la muerte de la persona en la etapa anterior dé paso a una nueva existencia dentro del grupo. La presencia de la muerte en los rituales tiene su mayor expresión en los ritos propios en torno a la muerte.

Los rituales funerarios son comportamientos que reflejan los afectos más profundos y supuestamente guían al difunto en su destino posmortem, cuyo objetivo fundamental es “superar la angustia de muerte de los sobrevivientes” y cuya expresión varía de cultura a cultura. Estos ritos aseguran la trascendencia del muerto y de los que lo sobreviven. Experimentar la muerte de una persona nos permite percibir la discontinuidad, el sin retorno de la vida, sentir “pena”: “El hecho de que la muerte parece alcanzar a los afligidos por la pena se refleja ampliamente en las prácticas funerales” (Carse, 1987: 120).

El doliente juega un papel importante en estas prácticas, pues es el receptor de todas las conductas dentro del ritual. Después del cadáver, el deudo es el que recibe más atenciones: “Las intenciones oblativas de homenaje y solicitud hacia el muerto encubren conductas de evitación que ponen de manifiesto el temor a la muerte y la preocupación por protegerse de ella” (Thomas, 1991: 89).



Así, el ritual funerario tiene una función fundamental, tal vez inconfesada: la de “prevenir” y “curar”. Prevenir nuestra vida finita y curar las culpas, evitar el fin, seguir existiendo. Es un medio de circunscribir a la muerte, de encerrarla en un lugar limitado, al margen de la vida. El duelo no consiste más que en expiar nuestras culpas hacia el difunto por haberle sobrevivido o quizá por haberle deseado mal alguna vez. ¿Por qué la culpa de haberle sobrevivido? Porque la experiencia de la muerte de otros nos recuerda la inevitabilidad de la nuestra: “Lo que experimentamos en ese caso no es la muerte de otro como tal, sino la discontinuidad que la muerte provoca en nuestras vidas” (Carse, 1987: 91).

De esta forma tenemos diversos tipos de ritos que ayudan a curar la “pena” por la pérdida de las personas y a superar la angustia de sabernos finitos.

a) Ritos funerarios: se llevan a cabo por la pérdida del individuo que compartía la red de experiencias con el resto de los sujetos. Se realizan a partir de su muerte hasta el momento de llevarlo al lugar destinado para su cuerpo-cadáver. Este tiempo varía entre las diferentes culturas-sociedades o creencias religiosas. Com-



prende una dimensión temporo-espacial determinada para lograr la resignación de la pérdida, “asegurando la abolición de la muerte y la transición al mundo de los muertos”. Al terminar este estadio entra el doliente a la etapa de los “ritos de recordatorio”.

b) Ritos de recordatorio: son aquellos que permiten la trascendencia y convivencia del difunto con los vivos. Comprende el tiempo y el espacio destinados al luto y las conmemoraciones en que se inmiscuya al difunto. El objetivo es recordar a “los que ya se fueron”, y al mismo tiempo ayudar a solventar la necesidad de trascendencia del vivo. En este tipo de rituales entran los aniversarios de muerte, los Días de Muertos, fieles difuntos, etcétera.

A partir de lo anterior es posible considerar que la muerte puede ser vista desde dos perspectivas: como deceso y como un evento con significación en la experiencia del humano. El deceso ocurre a todos los seres animados y, por lo tanto, se significa como límite de la vida, la extinción y finitud; por esta razón la muerte se nos ha presentado por años como un mal; tanto, que se piensa en ella como una enfermedad que hay que curar. Sin embargo, en realidad la muerte es el principio del cambio:



se debe morir para lograr cambiar y, al mismo tiempo, acercarse a la muerte para que nos enseñe a vivir; por lo tanto, es símbolo de la cosa, frontera y umbral en la experimentación de la existencia del humano. Con esta perspectiva podemos entender más la tradición de los rituales del Día de Muertos, así como su significado en la cultura mexicana.

En México lo nuestro es la muerte

La muerte en México y sus celebraciones: un tema que ha utilizado muchas hojas y tinta para su definición, y que en muchas ocasiones sólo es la repetición de lo que unos pocos han escrito al respecto. Al mismo tiempo se ha tergiversado su significado, tanto en México como en el extranjero. Así pues, la muerte no es motivo de culto, en particular en las regiones indígenas del país, en tanto que la festividad de Día de Muertos no es una fiesta de la muerte, como muchas personas piensan; al contrario, es el momento en que los difuntos se vuelven a encontrar con sus familiares.



La felicidad que provoca el reencuentro se vuelca en una parafernalia ceremonial llena de objetos coloridos, aromáticos y luminosos. La hospitalidad común en la idiosincrasia mexicana se disfruta en las casas que celebran estos días de fiesta, pues a final de cuentas es eso: una fiesta para recibir a los que han viajado distancias tan largas como es el paso de la vida a la muerte y de vuelta a la vida. Así, la muerte se convierte en un simple “hasta luego”, en la medida que los muertos no desaparecen por la eternidad, ya que siempre existe la oportunidad de volverse a ver, de ser parte de la comunidad, de la familia, del recuerdo, presente en los métodos de agricultura, de las artes y oficios, en *el costumbre*. Esto significa que así se hace porque lo enseñaron los antepasados.

Todos estos símbolos y significados son producto de una cosmovisión heredada por los antepasados, modificada, adecuada y adaptada para los cambios a lo largo del tiempo. Esto es, su cosmovisión, sus creencias, son su pensamiento religioso, la cual no sólo influye en sus rituales, sino en su política, economía, relaciones sociales. En una palabra, en su vida cotidiana. La religión es parte de su identidad, así como la lengua y la vestimenta son signos y símbolos que los convierten en parte de una comunidad, de un grupo particular dentro de la cuadrícula social, esto es, de su identidad.



Identidad del mexicano

Hablar de una identidad mexicana, idiosincrasia mexicana o identidad del mexicano es un asunto harto complejo. De inicio tendríamos que definir qué entendemos por México y por mexicano. Esto nos llevaría a pensar que existe una unidad en este universo –a partir de la teoría de conjuntos– al que denominamos “México” y “mexicano”.

A partir de esta visión podemos comenzar a realizar también una serie de preguntas que la mayoría de los mexicanos no nos hacemos: ¿qué es México? ¿Podemos hablar de un solo México o hay diversos Méxicos? ¿Existe un mexicano o son diversos los mexicanos? El “mexicano” del norte es diferente al del sur, al del centro, al del Bajío, al del occidente y al del oriente. Los ciudadanos no tenemos la misma cultura ni idiosincrasia que los rurales, ni el mestizo que el criollo o que el indígena. Entre cada una de estas definiciones taxonómicas nos encontramos con una variabilidad y diversidad de formas de ver el mundo y entenderlo.

La idea de “nación” o “patria”, de “cultura” y “cosmovisión uniforme”, así como de una biotipología homogénea, son sólo la caricaturización de una imagen etnofolclórica y turística que sirve de imagen e identificación para otras culturas y países.



Entender el proceso que llevó al mítico enunciado de la “identidad del mexicano” y la “psicología del mexicano” implica remontarnos a los trabajos realizados a principios del siglo XX por Manuel Othón de Mendizábal, Andrés Molina Enríquez, Moisés Sáenz, Narciso Bassols, Vicente Lombardo Toledano y, en particular, José Vasconcelos y Manuel Gamio, con los que se comenzó a “concebir la idea de nación”, esto es, de pensar cómo se debería construir un Estado nación desde los restos emergentes de los conflictos sociales acaecidos desde principios del siglo XIX, para crear una identidad nacionalista y patriótica. La tarea era, pues, “forjar patria”.

La posición de Gamio sobre las cuestiones nacionales y el indigenismo se parecían a las propuestas por Molina en su libro *Los grandes problemas nacionales* de 1909. En su libro *Forjando patria*, de 1916, Gamio se pronunció por la fusión de las razas y culturas para forjar una patria poderosa y nacionalista. En el mismo propuso la regionalización del país en 10 áreas culturales y hacer estudios específicos de la población indígena de estas áreas, en busca de sus antecedentes étnicos, culturales y lingüísticos. Ejemplo de esto fue su investigación *La población del valle de Teoti-*



huacán, publicada en 1922. Por eso se considera a Gamio uno de los precursores del indigenismo del siglo XX, ya que propuso la integración de los indígenas a la nación mexicana que se forjaría en esos primeros años, si bien conservando sus características étnicas.

Así, el planteamiento principal del libro *Forjando patria* es la necesidad de “homogeneizar” culturalmente al país para construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas, que si no eran integradas a la cultura nacional “mestiza” quedarían condenadas a la marginación y la pobreza extrema.

Gamio partió de la idea básica de que la nacionalidad mexicana era una unidad a construir, para lo cual se hacía necesaria la “fusión de razas”, la de bronce (indígena) y la de hierro (española): “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja del junque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos” (Gamio, 1992: 210). Hay que respetar su personalidad étnica –decía–, pero a la vez acercarlo al progreso, esto



es, incorporarlo a la nación. Para Othón de Mendizábal era imprescindible “la incorporación del indio a la vida económica del país” o “la transformación económica de aborigen, aunque tuviera como resultado ocasionar la pérdida de lo meramente folclórico” de manera funcional y no violenta, no de imposición, puesto que en el terreno cultural “también tenemos que aprender mucho de los indígenas” (Villoro, 1987: 201).

En la década de 1930, bajo el mandato presidencial de Lázaro Cárdenas, el país tuvo un fuerte repunte económico, debido entre otras causas a la nacionalización del petróleo y el inminente inicio de la Segunda Guerra Mundial, lo cual permitió que el intelectualismo mexicano traspasara las fronteras, con características heredadas del pensamiento ideológico de los intelectuales de las dos décadas anteriores y del socialismo y comunismo de la época.

En este escenario posrevolucionario, de artistas e intelectuales, de indios, mestizos y criollos, de nacionalizaciones y expropiaciones, surgió la institucionalización de la idea de “lo mexicano”, confirmada en las artes escénicas como el cine y el teatro de la “época de oro”, la música, la pintura, la escultura y la poesía: actividades artísticas

que se introyectarían en el pensamiento popular de la población urbana-urbana y urbana-rural del país, así como en la exportación de la imagen de “lo mexicano” al resto de los países.

Entre los diferentes actores que desempeñaron un papel en la construcción y confirmación de la institucionalización de “lo mexicano” destacan, por un lado y en forma indirecta, José Guadalupe Posadas –utilizado por Diego Rivera para conformar su trabajo nacionalista e identitario–, y por el otro Octavio Paz.

Para establecer la “nación mexicana” conforme a lo planteado por Gamio, ese “forjar patria” consideraba imprescindible “civilizar” a México y volverlo “moderno”. Dentro de la corriente modernista encontramos a un pujante revolucionario de las artes plásticas y de las ideologías hasta el momento preponderantes de la vida cotidiana mexicana: Diego Rivera. Su filiación socialista, así como su tendencia modernista en la pintura, permitieron la emergencia de una ideología propia que permea hasta nuestros días a “lo mexicano”. Su idea de retomar las raíces olvidadas o las propias de un México profundo lo llevaron a idealizar lo que debería ser propio de nuestro país. Para su generación, los “días de muertos” de México, así como el arte popular indígena y precolombino, eran el espíritu guardián de las cualidades que legitimaban la puja de México por un lugar distintivo en el mundo de la cultura moderna, “civilizada”.

A partir de la idealización de las culturas prehispánicas, lo indígena y los “días de muertos” con un nexo con las muerte, Rivera –entre otros influyentes artistas e intelectuales de su época– descubrió en el grabador Posada a un precursor del arte moderno de México, debido a que representaba la vitalidad de la cultura popular mexicana en cuanto expresión urbana.

Pero esta explicación no basta para entender los motivos por los cuales consideró a este grabador y periodista, que murió en 1913 cuando era ilustrador de panfletos sensacionalistas, como el gran precursor del arte moderno en México. “Además de su trayectoria como artista popular, obrero y crítico de la dictadura porfiriana, Posada fue el artista que hizo el uso más prolífico, con mucho, de un símbolo que, en palabras del crítico Luis Cardoza y Aragón, habría de llegar a ser ‘el tótem nacional de México’, el esqueleto” (Lomnitz, 2006: 402).

El trabajo de Posada era la crítica contra un régimen político y mediante el esqueleto representaba la universalidad de una realidad (bio)lógica: la muerte. De esta manera, lo que en realidad se encontraba creando, sin saberlo, era una interpretación moderna, desde México, de la “danza macabra” de la Edad Media.

A ese uso de la “calavera” la generación de Rivera superpuso otro: la familiaridad y cercanía con la muerte como un símbolo peculiarmente mexicano, símbolo que, como



el nuevo arte moderno mexicano, tenía raíces tanto en la cultura popular como en la prehispánica. El uso que hizo Posada del tema del esqueleto fue importante no porque imitara la vida, sino porque se trataba de una recreación formal. Los esqueletos de Posada eran ahora una obra formal más abstracta, ya no meras “ilustraciones”.

Diego Rivera se rodeó de calaveras y esqueletos de tal manera que habría dejado perplejo a Posada: su estudio, poblado por esqueletos de papel maché de tamaño natural, y su casa, repleta de calaveras de piedra de la época mexicana. Los esqueletos bailarines de Posada proporcionaron a Rivera el vínculo estético entre el arte moderno, el arte precolombino y el arte popular. La cúspide de su admiración hacia Posada y sus “calaveras” la culminó en su obra *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*, donde el personaje principal es una interpretación de la *Calavera Garbancera* de Posada, a la cual se le comenzó a conocer como la *Catrina*, en alusión a la burguesía y el sobrenombre que le era dado a los hombres de la “alta sociedad”. Con esta obra Posada y su “danza macabra” se erigieron como padres del Día de Muertos moderno, y así fue como el esqueleto de México alcanzó su categoría de tótem.



Para lograr confirmar la institucionalización de este tótem, de la muerte y la *Catrina* como símbolos de identificación y homogeneizadores de México, en la década de 1940 se comenzó a domesticar y comercializar la imaginería de la muerte, al estereotipar a México como un país escatológico y morboso, donde sus pobladores se burlan de la muerte, juegan con ella y virtualmente se la comen, convertida en dulces de azúcar.

Esta domesticación y comercialización se fundamenta en una obra pretenciosa, *El laberinto de la soledad*, la cual pretende definir la identidad e idiosincrasia del mexicano, “lo mexicano”. Octavio Paz sentenció y confirmó allí el trabajo realizado por Rivera y sus

contemporáneos al mencionar que “también para el mexicano moderno la muerte carece de significación” (Paz, 1967: 42). Con esta frase los mexicanos de todos los tiempos y lugares quedamos homogeneizados, unificados, diluidos, domesticados, estereotipados e institucionalizados: se confirmó la idea e ideología de la patria mediante el tótem del esqueleto y su fiesta del “Día de Muertos”.

Día de Muertos: tradición milenaria o transculturación y aculturación

De este modo la Muerte, con mayúscula, se convierte en un individuo: ya no es lejana, tiene nombre –la *Catrina*– y un aspecto o imagen –la calavera–, con un padre y padrinos –Posada, Rivera y Paz–. Y a partir de su introyección se convierte en algo cercano –lo cual no significa que se le acepte y seamos inmunes al duelo– y doméstico –éste es el punto real de la muerte en México: siempre ha sido una cuestión doméstica, familiar, cotidiana.

En este sentido, si bien la muerte es universal, y asimismo lo es el culto a los antepasados, la celebración del Día de Muertos tiene tintes de diversas culturas. En principio de cuentas no es una festividad milenaria, al menos no en México. ¿Por qué se puede

hacer esta aseveración? En primer lugar, México tiene 202 años de existir como tal –no podemos hablar de un México anterior, porque no existía antes de su definición después de proclamada su independencia–, y si hablamos de las culturas anteriores a la Conquista y la colonización, también deberíamos hablar de las prehispánicas.

Para las culturas prehispánicas tomamos –en la forma paternalista y nacionalista surgida en las décadas de 1930, 1940 y 1950 bajo el proyecto de construcción de una identidad nacional del gobierno federal mexicano– como cultura madre a la nahua, en particular a la mexicana. Desde la arqueología y la antropología sabemos que tenemos una serie de culturas que cohabitaron en diferentes horizontes culturales –tres grandes aceptados: Preclásico, Clásico y Posclásico, con sus respectivas subdivisiones– en una región que se ha denominado Mesoamérica.

Aceptada como cultura “madre” o más “antigua” se encuentra, en el horizonte Preclásico, la olmeca (*ca.* 1200-400 a.C.) y por desgracia no se tienen datos suficientes como para aseverar un concepto de muerte o de festividades relacionadas con un culto a los muertos, mientras la cultura nahua se desarrolla en el horizonte cultural Posclásico (*ca.* 900-1521 d.C.). De la cultura nahua y de los mexicanos –aceptados también por la mayoría con el nombre de “aztecas”– se ha obtenido el sustento teórico de la festividad del Día de Muertos en México. Por desgracia, las fuentes nos hablan de tres fechas o festividades para los muertos: los muertos chiquitos, los muertos mayores y las mujeres muertas en parto. Cada una de estas festividades se llevaba a cabo entre los meses de julio, agosto y septiembre del actual calendario gregoriano, con una parafernalia y escenario diferente al que conocemos hoy en día.

No fue hasta la colonia –al cristianizarse una gran cantidad de la población nativa de México– cuando se comenzó a sincretizar tanto la festividad de Todos Santos europea –cristiana y pagana– con la festividad de muertos mesoamericana. Durante todos estos años –mediados del siglo XVI hasta mediados del XX– ha tenido una serie de transformaciones y sincretismos que proyectan el carácter de lo que hasta ahora conocemos del Día de Muertos.

Sin ahondar más en el tema, por falta de espacio, quisiera puntualizar que las celebraciones relativas a los muertos –Todos Santos y Fieles Difuntos– han sido ceremonias con sus rituales propios entre los católicos del mundo, pero los intelectuales y artistas plásticos de México desde la década de 1930 las mitificaron como rituales y celebraciones prehispánicas, en particular nahuas, idea confirmada y ratificada por los antropólogos e historiadores. Algunas veces creemos que las tradiciones son ancestrales, en la medida que sentimos la necesidad de tener una identidad propia como nación y patria, pero nos damos cuenta de que no es verdad, lo cual no es



malo. No porque las tradiciones sean “modernas” o menos antiguas significa que no podemos contar con una unidad identitaria como grupo.

También debemos recordar que México es multicultural –o con variantes culturales–, lo cual nos enfrenta a que las formas de realizar la celebración del Día de Muertos no es una tabla rasa, sino que existen diversas formas de llevarla a cabo, con lo que estas fechas se enriquecen.

Día de Muertos: ceremonia religiosa, usos y costumbres, tradición u “obra maestra del patrimonio cultural intangible de la humanidad”

Si entendemos que las fechas del 1 y 2 de noviembre son celebraciones de orden religioso por parte del cristianismo católico, entendemos también que se trata de una ceremonia religiosa. Por tanto, tenemos otro factor que no se contempla: la creencia o filiación religiosa.



El día de los Fieles Difuntos es designado por la Iglesia católica romana para la conmemoración de los muertos devotos creyentes. La celebración se basa en la doctrina de que las almas de los fieles que al morir no han sido limpiadas de pecados veniales, o que no han hecho expiación por transgresiones del pasado, no pueden alcanzar la “visión beatífica”, y que se les puede ayudar a alcanzarla mediante rezos y el sacrificio de la misa. Ciertas creencias populares relacionadas con el día de los difuntos son de origen pagano y de una antigüedad inmemorial. Así, sucede que los campesinos de muchos países católicos creen que en la noche de los difuntos los muertos vuelven a las casas donde antes vivieron para participar de la comida de los vivos.

Esta misma idea, la visita de los antepasados a los hogares y a la comunidad, es compartida por las cosmovisiones prehispánicas. Considerando la importancia de las religiones en el mundo prehispánico y la solidez de las culturas nativas, no es casual que en las manifestaciones actuales y en las características del culto observado por los indígenas se advierta la persistencia de tradiciones locales muy antiguas.

Si comparamos las bases del calendario, el orden y las pautas de los rituales, los mitos centrales, las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, las vías del éxtasis, la moral religiosa, las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural, etcétera, encontraremos tal similitud que, sin que pensemos en una institución religiosa supraestatal –que no existió jamás en Mesoamérica–, tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo “núcleo duro” en materia religiosa. Al mismo tiempo, tendremos que reconocer sus grandes diferencias, viendo en cada una de las culturas mesoamericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él. (López, 1999: 19-20).

A partir de esta matriz básica se desarrolló un proceso en que “la necesidad de los conquistadores de controlar apresurada pero firmemente el territorio conquistado hizo que la evangelización española se distinguiese por su violencia y por la conversión forzada” (*ibidem*: 95), muchas veces recurriendo a “conversiones masivas” que disimulaban la persistencia del culto a los antiguos dioses. Además, las poblaciones seguían requiriendo, como ocurre hasta hoy en miles de comunidades:

[...] la guía espiritual y los servicios de distintas clases de oficiantes indígenas. Entre éstos estaban los especialistas en la apertura de los campos de cultivo, que requerían de la protección de los dioses de la lluvia; los conocedores del ritual de estreno de casa, hornos de cal, baños de vapor y otras obras, pues se creía que su intervención contrarrestaba las fuerzas sobrenaturales nocivas de los edificios recién construidos; los celebrantes de los ritos de paso; los controladores de los meteoros, principalmente de la lluvia y del granizo; los ahuyentadores de las plagas; los médicos y los adivinos (*ibidem*: 98-99).

Más allá de las iglesias y denominaciones religiosas, en México persiste el fenómeno de la “religión popular”, esto es, la religión tal y como la práctica y entiende el pueblo. En México el componente principal es la religión católica, a la que se han adherido elementos de otras creencias, ya de origen prehispánico, africano o asiático. Si se entiende esta “religión popular”, su “religión tradicional”, como parte importante de la forma de ver la vida, de su cosmovisión, es por tanto una parte normativizadora de la identidad, en la medida que regula la convivencia entre los miembros de la comunidad junto con las leyes sociales. Esto es, la religión propone las normas morales de conducta, lo

que es bueno y bien visto ante los ojos de Dios y los antepasados. Así, la religión se promueve como parte integrante e integradora de identidad, al mismo tiempo que regulatoria a través del poder sobrenatural.

De esta manera, la festividad indígena del Día de Muertos es una expresión de la “religión popular”, de la “religión tradicional” indígena que se ha realizado en el marco del imaginario cristiano católico, pero bajo una reinterpretación muy particular de sus protagonistas; por tanto, forma parte de su cultura y particular forma de ver la vida, de su identidad, después mitificada por los intelectuales y artistas de la primera mitad del siglo XX.

Con esta perspectiva de una ceremonia religiosa, la UNESCO distinguió a la “Festividad indígena de Día de Muertos” en México como “obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad” en París, el 7 de noviembre de 2003. Este organismo otorgó la distinción por considerar que es “una de las representaciones más relevantes del patrimonio vivo de México y del mundo, y como una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor fuerza entre los grupos indígenas del país”. Además, en el documento de declaratoria se destaca:

Ese encuentro anual entre las personas que la celebran y sus antepasados, desempeña una función social que recuerda el lugar del individuo en el seno del grupo y contribuye a la afirmación de la identidad [además de que] aunque la tradición no está formalmente amenazada, su dimensión estética y cultural debe preservarse del creciente número de expresiones no indígenas y de carácter comercial que tienden a afectar su contenido inmaterial.

La declaratoria hace un profundo énfasis en el carácter propio de la identidad de las “comunidades indígenas”, así como en lo cultural-religioso.

La convivencia e incorporación de las formas no tradicionales de la ceremonia demuestran la adaptación de la misma en la parafernalia, mientras en lo simbólico realiza una acción que representa más allá de su significado, esto es, una acción expresiva inmersa en un orden simbólico y en el modelo de código restringido. Es decir, la parte del sistema de comunicación que permite expresar mejor los sentimientos, percepciones y experiencias de los individuos –a partir de que representa más de lo que significa y significa más de lo que representa–, inmerso en la significación simbólica de las culturas. Permite proyectar el mundo interno de los individuos, al introyectar lo exógeno y crear vínculos interpersonales –experiencias compartidas.

También forma parte de la comunicación –lo intangible– debido a que es un sistema simbólico complejo y está vinculado con la creencia –cosmología, cosmo-

visión, cosmogonía, hierofanía, metaecología, religión–, la tradición y la identidad como medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la colectividad, permitiendo la reestructuración y creación de nuevas relaciones entre los individuos a través del espacio y tiempo. Estas relaciones y su confirmación se dan a partir de dos niveles de acción:

1. La capacidad de actuar sobre lo real, a partir de su representación, que proviene de un discurso autorizado, conectado con el poder –orden hegemónico.

2. Instituir o constituir una identidad, lo cual permite la continuidad, permanencia y trascendencia del grupo sociocultural, a partir de la libre aceptación de la historia, tradiciones y costumbres de la colectividad.

De esta manera, la festividad del Día de Muertos contribuye a la elaboración, asignación y confirmación de la pertenencia y permanencia de los sujetos en una comunidad. También permite la elaboración de las relaciones que dan paso a la emergencia de la identidad de estas personas.

En resumen, el Día de Muertos es una celebración católica que se ha ido reformulando al mismo tiempo que el sistema de creencias religiosas populares indígenas. La ceremonia ha sido elaborada y adaptada a cada zona rural indígena del país, bajo el sustento de la transculturación de las creencias nativas y católicas imperantes en cada región.

La declaratoria como “obra maestra del patrimonio intangible de la humanidad” trata sobre la celebración indígena y no la del resto del país. Esto es, lo tradicional o la práctica de usos y costumbres que se lleva a cabo fuera de la cosmovisión o creencias religiosas populares de los indígenas queda excluido de la declaratoria.

Día de Muertos en la ciudad de México

Cuando hablamos del Día de Muertos se nos viene a la mente una serie de imágenes llenas de color, calaveras, velas, altares, comida y cementerios, Pátzcuaro, Michoacán, y la verbena en las calles de Mixquic, en el Distrito Federal. Pensamos en los altares de las casas, los más jóvenes en la fiesta de “jalogüín” y su mascarada, en las “ofrendas”.

Todo un México lleno de color a partir del mito de la festividad. En particular, los mexicanos del Distrito Federal han enfocado su atención en celebrar conforme a lo auténtico, tradicional y milenario. Las escuelas realizan concursos de ofrendas. En los museos y lugares artísticos se esmeran en la puesta de su interpretación de “altar” u “ofrenda”. En los lugares públicos nos llevan a un inframundo de la muer-

te, con “altares-ofrendas”, calaveras, representaciones e interpretaciones de lo que es auténtico.

Por las calles se venden los folletos y libros manuales con la historia “verdadera” sobre la celebración, llevándonos en un viaje por el tiempo, desde los mexicas hasta nuestros días. Circula la información sobre cómo realizar un “altar” y su significado. Todo ello se convierte en usos y costumbres de los lugareños, familias e individuos.

El problema del Día de Muertos en la ciudad de México es que el significado y su forma de celebrar se han diluido a lo largo del tiempo, debido a que la población indígena del Distrito Federal representa menos de 3.07%; por otro lado, los indígenas de la capital del país, contabilizados, no sólo son nativos del valle de México, sino también provienen de otras etnias y poblaciones del país que emigraron en algún momento.

Según los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010, donde la “descripción del factor indígena” es la “persona que habla alguna lengua indígena”, para el Distrito Federal el total de esa población es de 271 463 personas distribuidas en sus 16 delegaciones, entre las cuales Tlalpan tiene un mayor número de hablantes, con 23 382 personas, seguida por Xochimilco, con 22 407 hablantes de alguna lengua indígena (tabla 1).

El problema respecto a estos datos es que no se menciona el origen o lengua indígena del hablante, lo cual impide saber a ciencia cierta si este factor indígena es de nativos de la ciudad de México o de inmigrantes de otros estados. Es de suma relevancia tener este dato, en la medida que bajo esta perspectiva sabríamos si la forma en que se celebra el Día de Muertos proviene del propio del valle de México o de otras poblaciones indígenas del país.

Ahora bien, otro conflicto con el que nos enfrentamos en la celebración de Día de Muertos en la ciudad de México es el de la definición de “pueblos originarios”. Las diferencias entre los conceptos “indígena” y “originario” son inciertas. Es más, existe una visible confusión al respecto, a pesar de que se han elaborado definiciones para cada uno. El barullo conceptual es más preocupante en tanto las concepciones de “indígena” y “originario” son casi las mismas.

En la actualidad muchos se encuentran a favor de utilizar el término “originario”, ya que se refiere a cualquier grupo de personas que poblaron un lugar, cualquiera que éste sea, antes de la conquista de México. Gracias a esta particularidad el concepto no es etnocéntrico, pues no sólo se refiere a los originarios de América, como se suele creer. Originarios existieron en todo el mundo, por lo que los recuerdos de la cultura originaria, es decir, no occidental, están en todo el mundo y no sólo en América.

Tabla 1 Censo de Población y Vivienda 2010 para el factor indígena

CLAVE DE ENTIDAD FEDERATIVA	NOMBRE DE LA ENTIDAD	CLAVE DE MUNICIPIO O DELEGACIÓN	NOMBRE DEL MUNICIPIO O DELEGACIÓN	CLAVE DE LOCALIDAD	NOMBRE DE LA LOCALIDAD	POBLACIÓN EN LUGARES CENSALES INDÍGENAS
09	Distrito Federal	000	Total del DF	0000	Total de la entidad	271 463
09	Distrito Federal	012	Tlalpan	0000	Total del municipio	23 382
09	Distrito Federal	013	Xochimilco	0000	Total del municipio	22 407
09	Distrito Federal	010	Álvaro Obregón	0000	Total del municipio	17 118
09	Distrito Federal	015	Cuauhtémoc	0000	Total del municipio	16 819
09	Distrito Federal	003	Coyoacán	0000	Total del municipio	15 802
09	Distrito Federal	011	Tláhuac	0000	Total del municipio	12 090
09	Distrito Federal	009	Milpa Alta	0000	Total del municipio	10 417
09	Distrito Federal	017	Venustiano Carranza	0000	Total del municipio	9 570
09	Distrito Federal	002	Azcapotzalco	0000	Total del municipio	6 671
09	Distrito Federal	016	Miguel Hidalgo	0000	Total del municipio	6 079
09	Distrito Federal	008	La Magdalena Contreras	0001	Total del municipio	5 924
09	Distrito Federal	014	Benito Juárez	0000	Total del municipio	5 727
09	Distrito Federal	004	Cuajimalpa de Morelos	0000	Total del municipio	3 584
Población total	8 851 080					

En cambio, el término “indígena” se refiere más directamente al sustantivo “Indias”, nombre del lugar al que creyó llegar Colón en 1492. De allí que a los pobladores de América se les denominó “indios” debido a una equivocación. En tal sentido, el concepto resulta etnocéntrico porque sólo se refiere a los pobladores del continente americano, y hace pensar que la filosofía de unidad con la realidad que los llamados indígenas defienden es patrimonio exclusivo de estas tierras. A su vez, esto reduce su importancia al hacerlo parecer como algo regional y folclórico, y no universal como la filosofía de Occidente.

Por lo tanto, existe una diferencia entre lo indígena y lo originario. Esta diferencia la hace la lengua y la utilización y retención de las tierras. El originario lucha en forma activa para que se le reconozcan los derechos sobre sus tierras, aludiendo a la propiedad por linaje.

El indígena lucha por sus derechos por mantener viva su cultura y la autonomía de decisión. El originario no necesariamente habla una lengua indígena, mientras para ser indígena es necesario entender y hablar su lengua, en la medida que es la forma de producir y (re)producir su cultura.

Para retomar el caso de la ciudad de México, existen más pueblos originarios que pueblos indígenas, por lo que este dato nos puede decir que la institucionalización de la tradición y costumbre de las celebraciones del Día de Muertos es más cercana al mito posrevolucionario, heredado de los intelectuales y artistas de la primera mitad del siglo XX, que de la tradición y costumbre indígena de su religión popular.

Pero no necesariamente esto fue así desde el inicio; al contrario, lugares como Mixquic guardan parte de la tradición indígena de la celebración del Día de Muertos. En algunos hogares de la ciudad de México, aun cuando el linaje se diluyó a través del tiempo y de las alianzas exogámicas, se mantiene el conocimiento de esta celebración.

Así, las calles de la capital mexicana se convierten en una verbena donde la comida, la bebida, el baile y la vendimia nos asaltan en las plazas y centros más concurridos. No es más que la rememoración de lo que era el paseo de Todos Santos del siglo XIX, la interpretación moderna de una fiesta urbana que convivía y convive con la festividad religiosa e indígena.

El Día de Muertos se convierte, en nuestros días, y en las zonas urbanas, en la fiesta emblemática de México. Es la fiesta de los muertos, el día de la muerte, la fiesta de la muerte. En algunas calles del primer cuadrante de la ciudad, así como en la periferia, podemos ver peregrinaciones y paseos de la Santa Muerte, “la Niña Blanca”. En las esquinas los niños nos asaltan detrás de una máscara de hombre lobo, de momia, de pirata, y piden “mi calaverita” o “mi jalogüín”.



La Plaza de Armas y la plancha del Zócalo se convierten en un cementerio, en un panteón, en una obra viva de Posada, en el sueño de un paseo dominical de verano por la Alameda. No faltan el catrín ni la catrina, en todos colores, formas e interpretaciones. Junto a ellos conviven el payaso macabro, el hombre lobo, el “drácula”, el alienígena, la persona poseída y todo el ejército de pesadillas emergidas de las películas de terror. Todos caminan entre puestos ambulantes, entre los chicharrones preparados, los jarritos locos, los *hot cakes*, los churros y los refrescos.

Es la muerte invitada, la muerte celebrada, la que se vende y se compra: la festiva. La mercadotecnia del estereotipo que promocionamos en el extranjero para que vengan los turistas a disfrutar de nuestra fiesta de la muerte. Ese etnoturismo, que vende boletos para un espectáculo en los canales de Xochimilco sobre otro mito, que es la leyenda de la Llorona. El etnoturismo que compra un *tour* por el tianguis de Mixquic y

que incomoda al tomar fotos y pasar por encima de las tumbas.

Esto y más es la celebración del Día de Muertos en la ciudad de México, la celebración que defiende el mexicano por su milenarismo. Esa que busca la información en un manual de 10 pesos escrito –fotocopiado, mejor dicho– año tras año por autores anónimos y sin sustento. Es la festividad que los pobladores del valle de México disfrutaban y defienden como símbolo de la mexicanidad, de un pasado glorioso heredado en lo precolombino, las tradiciones de un pueblo de guerreros y magos. Es la celebración que se defiende como último bastión contra la penetración cultural de los yanquis y su *Halloween*. El Día de Muertos es milenario, ancestral, mientras el *Halloween* es un invento gringo y “satánico”.

La verdad es otra. El Día de Muertos es un mito, la introyección de símbolos para fomentar y forjar una patria. La celebración indígena para los muertos: ésta es la tradición que se ha mantenido a través de los años y que ha resistido los embates de la penetración de otros sistemas de creencias religiosas, otros sistemas culturales y hasta de otras lenguas.

La muerte doméstica, la familiar, la que nos conlleva al culto a los antepasados vía el catolicismo o la religión tradicional o popular, es la que mantiene los elementos de la celebración indígena. En algunos hogares de la ciudad de México los abuelos, los ancianos, dirigen las actividades que se deben realizar a lo largo de casi un mes. En los lugares donde aún hay milpa se levanta la cosecha y con ello se da inicio a los Días de Muertos y su celebración. Otro de los aspectos importantes en las actividades es el arreglo de las tumbas y de los panteones, lugares donde se lleva a cabo el encuentro entre los familiares en un mismo tiempo y espacio, aun cuando no se hayan conocido. Estas actividades y celebración tienen un fuerte contenido religioso y de contacto con la naturaleza, puesto que se trata de un sincretismo entre el calendario agrícola y el cívico.



Esta es la muerte domesticada, la muerte familiar, la que no se vende ni comercia. Es el espacio de alegrías y reencuentros, donde no hay baile ni máscaras: sólo el convite y la música.

A manera de conclusión, la festividad indígena dedicada a los muertos en México es diferente al “Día de Muertos” y los mitos en que se fundamenta. Podemos celebrar el Día de Muertos o la festividad dedicada a los muertos: la cuestión es hacerlo en forma consciente, con conocimiento.

Es labor de los investigadores sociales realizar los estudios correctos que nos lleven a entender tanto el origen como los cambios que ha tenido la festividad dedicada a los difuntos.

Es labor de las autoridades competentes hacer llegar los resultados y difundirlos al público en general para realizar nuestra celebración con las tradiciones reales, en vez de recuperar usos y costumbres mal informados.

Bibliografía

- ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
- CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
- CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, *Muy Interesante. Especial de la Muerte*, 1993.
- CORTÉS RUIZ, Efraín *et al.*, *Los Días de Muertos, una costumbre mexicana*, México, GV, 1983.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, *Cuadernos de la Gaceta*, núm. 53, 1989.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- GAMIO, Manuel, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1992.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, 3 tt., Guadalajara, SEP/UAG/Comesco (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales), 1986.
- LOMNITZ, Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, FCE, 2006.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1999.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.
- MANRIQUE CASTAÑEDA, Leonardo, *La población indígena mexicana*, México, INEGI/INAH/IIS-UNAM, 1994.
- MARTÍNEZ, Pilar, *La muerte en la vida y los libros de México*, México, FCE, 1985.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, *Día de Muertos en la Mazateca. Una mirada desde la antropología del comportamiento*, México, INAH-Conaculta, 2005.

J. Erik Mendoza Luján

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1967.

ROMERO ROJAS, Óscar, *La festividad indígena dedicada a los muertos en México*, México, Conaculta (Patrimonio Cultural y Turismo, Cuadernos, 16), 2006.

SERRANO CARRETO, Enrique, Arnulfo EMBRIZ OSORIO y Patricia FERNÁNDEZ HAM (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*, México, INI/PNUD/Conapo, 2002.

THOMAS, V. L., *La muerte: una lectura cultural*, Barcelona, Paidós.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP/CIESAS, 1987.

WARMAN, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003.