

# **Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente**

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades  
**Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**



## **Sosané'nu Togool, un Enfoque Corporal de la Identidad: el Día de Muertos de Mitla**

---

**TESIS** que para obtener el **GRADO** de  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Presenta: **URIEL SÁNCHEZ SOSA**

Directora **DRA. MARÍA ALEJANDRA AGUILAR ROS**

Tlaquepaque, Jalisco. mayo de 2021.

*A mi familia: mamá, papá, Ángel,  
Emmanuel y Luis que me han regalado  
parte de lo que soy.*

*A mi familia materna que ha luchado por  
no callar lo que son en sus palabras y sus  
gestos.*

*A mis amigos y especialmente a quien es  
compañero de la vida.*

*A todos los que llevan con valor y amor la  
riqueza de heredar una cultura  
prehispánica.*

*Nadxhe ha guluxh yāl navajñ,  
Ha gojl ba za'a, ha cagusadixhe re ven za',  
ría latu biantu.*

*Col cua diag ha cayon guib, ha gojn bejn  
guedxh ha se ste sa'un, ha sāni sahuini  
rexhcusanu.*

*Re jian xhulize re gulāse nare rune xhigab  
sacu duxh najcni, re ba bian xhtebni, di  
chanāni catro cha', ganaxhe sigac che  
bidzune guedxhliure, sigacsa ba sa ' na  
dxhe.*

*Ha bene ni bidxhaglase re che gubane  
Nadxhe ba za', rniabe palga gacni che ba  
nutu nare chazantu rolisnu*

*Gusaltu guxhal yeque te jiaa xhtole',  
Che ba gojl guigatze*

*guiniabtu jiel te jarab ha bahuitu che  
gubane nic bidxhaglasduxhe baya'*

*Ha sare ha sare bejn za' palga guli rac  
riādni rolisni, dxhe togool ha naj bidzune  
jiād tixhlo contu.<sup>1</sup>*

*Hoy se acaba mi vida, ya me voy a  
despedir*

*Las campanas han anunciado, se ha ido  
otro hermano, al encuentro del señor  
Adiós familia mía, hermanos y padres,  
adiós,*

*Ay mi casa tan hermosa, que a mi gusto  
edifiqué, aquí se queda solita no me la  
llevaré*

*Solo me voy de este mundo como un día  
llegué*

*Mis bienes materiales aquí se quedarán, al  
lugar que yo voy ya no los voy a ocupar,  
Esa es la ley de esta vida que cada uno la  
disfruta como quiere.*

*Y aquí se queda todo el día que uno merece  
Me voy tan tranquilo, porque sé que hice  
algo por mi pueblo, y es mi satisfacción,  
agradecido estoy con la vida y feliz hoy voy  
a partir.*

*Les pido por favor, a los que me vullan a  
dejar a la casa de todos, a nuestra morada  
final, que me impregnen del humo de  
copal. Para quitarme un poco de maldad.*

*Que se purifique mi cuerpo, ya me voy a  
descansar, a la banda de música le pido si  
tienen voluntad, que me toquen un jarabe y  
con ello me han de sepultar.*

*Adiós gente mía, adiós, adiós los espero a  
todos en la casa principal, la casa de  
nuestros abuelos allí todos vamos a  
terminar*

*Si se me permite, el Día de Muertos los  
vendré a visitar.*

---

<sup>1</sup> Gildardo Hernández Sosa, autor y traductor, promotor cultural, escritor y poeta en zapoteco.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1. Estado de la cuestión .....</b>	<b>10</b>
<b>La cosmovisión de la Muerte en México .....</b>	10
<b>El Día de Muertos y el nacionalismo .....</b>	16
<b>El Día de Muertos y el <i>Halloween</i> .....</b>	20
<b>Cantando para la Muerte .....</b>	22
<b>El choque psicológico de los Muertos .....</b>	24
<b>Capítulo 2. Fundamentos teóricos.....</b>	<b>28</b>
<b>Identidad, cultura e identidad étnica.....</b>	28
<b>Identidad constructivista desde el Día de Muertos de Mitla .....</b>	33
<i>Embodiment</i> .....	37
Percepción y cuerpo desde Merleau-Ponty .....	37
<i>Habitus</i> .....	43
El paradigma metodológico del <i>embodiment</i> .....	45
<b>Ecosocialidad .....</b>	50
<b>Metodología .....</b>	52
<b>Capítulo 3. El Día de Muertos en Mitla.....</b>	<b>55</b>
<b>La historia de los zapotecas de Mitla.....</b>	59
El nacimiento de los comerciantes .....	60
La cosmovisión de los muertos en Mitla.....	62
<b>El Día de Muertos, estrato doméstico .....</b>	64
Preparando la llegada .....	64
El tianguis de Muertos .....	67
<i>Lo dxhan togool</i> .....	70
Las historias de los muertos .....	72
<i>Chaxhini togool</i> , ritual de recibimiento .....	75
<i>Chagajni togool</i> , muestra de cariño, ir a dejar ofrenda .....	77
<b>El Día de Muertos, estrato institucional.....</b>	79
<b>Mercantilización de la cultura .....</b>	83

La agencia de los mitleños en la mercantilización de la cultura .....	89
<b>Capítulo 4. Hacia un enfoque corporal de la identidad .....</b>	<b>97</b>
La identidad de los zapotecas de Mitla desde el constructivismo .....	97
Una lectura del Día de Muertos desde el <i>embodiment</i> .....	101
Lo demonios son reales .....	105
Contar historias es percibir más nítidamente a los muertos .....	105
El ritual de recibimiento, caminando con los muertos.....	107
La identidad de los zapotecas de Mitla desde la ecosocialidad. ....	109
<i>Sosané'nu togool</i> .....	112
La estética es experiencia espaciotemporal.....	114
La identidad étnica como experiencia espaciotemporal .....	117
<b>Conclusiones.....</b>	<b>121</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>127</b>

## **Introducción.**

Hace algún tiempo con una amiga estadounidense hablamos del significado del Día de Muertos; su opinión es que esta celebración es honrar a nuestros difuntos, a modo de veneración y recuerdo. Me interesó mucho su respuesta porque mi pueblo y yo pensamos que los muertos realmente vienen a comer, platicar y pasar la noche con nuestras familias. En ese sentido, los muertos no están muertos, sino que tienen existencia porque nos relacionamos con ellos al contar anécdotas, al preparar los alimentos-ofrenda, al acomodar lo necesario para que duerman, al reunir a nuestros seres queridos. Entiendo que puede ser descabellado darles existencia a los muertos, pero durante esta investigación argumentaré lo necesario para sostener mi afirmación.

En la idea de mi amiga está el imaginario de la identidad mexicana homogénea, que algunas veces elimina las diferencias y dificulta la comprensión de los grupos étnicos. Dicho imaginario reproduce dos implicaciones; una única comprensión del Día de Muertos desde otras culturas tan distintas como la estadounidense, y dar por verdad la cosmovisión y comprensión desde ideas de promoción turística sobre lo que son los pueblos. Esto en un primer momento parece irrelevante, sin embargo, trae consigo serias incomprensiones hacia las comunidades, especialmente los grupos étnicos. En el nivel político, las incomprensiones tergiversan el modo de vida mediante políticas culturales descontextualizadas que impulsan el desarrollo económico o la recuperación de la identidad.

Me parece neurálgico dar un paso más en la comprensión de las comunidades como la de Mitla. Para llevar a cabo esta empresa será necesario traer a discusión la noción antropológica de identidad que nos ayuda a definir a una sociedad, pueblo o comunidad. Una de mis proposiciones es que la noción tradicional de la antropología no rescata la corporalidad y, por ende, la experiencia de los pueblos. Esta es la razón por la que me apoyo en el *embodiment* y la ecosocialidad de Thomas Csordas y Tim Ingold respectivamente, que me ayudarán a dar una lectura del Día de Muertos que de paso a un nuevo enfoque de la identidad. Los aportes teóricos de estos dos autores cambian la pregunta antropológica de la identidad de “qué es” a “cómo se da” lo zapoteca de Mitla. Esto no quiere decir que responder el “qué” es invalido, sino es un distinto enfoque al que no pondré énfasis. Ambos autores llevan de fondo una reflexión filosófica desde la fenomenología que es a lo que apunta el “cómo se da”.

Mi investigación no pretende presentar una nueva teoría de la identidad que supere el arduo trabajo antropológico. Más bien, ofrezco humildemente otro enfoque de esta noción que resalta la experiencia como un aspecto neurálgico para comprender mejor a un pueblo, no solo desde el concepto sino desde la vida palpada en *Dexhe Togool*, Día de Muertos. Mi trabajo no niega aportes teóricos tan importantes como la identidad constructivista, la etnicidad o la performatividad, sino que intenta profundizar desde estos, generando un nuevo enfoque que podría iluminar las políticas de reavivamiento cultural o de desarrollo económico turístico. Mi deseo es poner mi granito de arena en la ardua tarea que es dignificar a los pueblos, especialmente los de ascendencia prehispánica, tratando de comprenderlos mejor para no dejarlos a expensas de la vorágine de las fuerzas del mercado o de los intereses políticos. En realidad, esta investigación está pensada para el diálogo entre los pobladores de Mitla y sus influencias externas.

En el primer capítulo, expongo la peculiaridad de la cosmovisión de la muerte en México. Después retomo algunos de los enfoques académicos que se han hecho sobre la celebración del Día de Muertos: cómo la celebración se ha alineado a la idea del nacionalismo en el intento de unificar un proyecto de identidad nacional, la fricción con otras tradiciones similares como el *Halloween* y sus efectos políticos y sociales. También existe un trabajo con enfoque lingüístico de la celebración para explicar la efectividad y eficacia de algunas políticas de reavivamiento indígena, en la sierra mazateca de Oaxaca. Otras investigaciones abordan los aspectos psicológicos del Día de Muertos.

En el segundo capítulo expongo los fundamentos teóricos de conceptos y planteamientos que utilizaré. Reviso cómo se ha venido estudiando la identidad y las distintas perspectivas de ésta. Muestro cómo las reflexiones sobre el tema coinciden en que la identidad es dinámica y cambiante, características comunes en los enfoques constructivistas. Plasmó mi comprensión del *embodiment* que me ayudará a demarcarme de las posturas sustancialistas. Asimismo, enmarco cómo puedo ir más allá del constructivismo desde las teorías del *embodiment* de Csordas y la ecosocialidad de Tim Ingold. Las obras de estos dos últimos autores no tienen traducciones al español por lo que hice esa tarea por mi cuenta. Csordas construye su paradigma con base en la filosofía de Merleau-Ponty por lo que mi investigación tiene un tinte filosófico.

El capítulo tercero está dedicado a la etnografía del Día de Muertos en Mitla, lo cual fue posible gracias a mi trabajo de campo del veintiocho de octubre al tres de noviembre de 2019, pero también gracias a mi propia experiencia desde la infancia, ya que mi familia es oriunda del pueblo. En esta parte describo los preparativos de la celebración, las actividades, rituales y lugares más significativos. Incluyo testimonios y entrevistas que realicé de manera abierta a varios habitantes. Hice énfasis en dos de los rituales que me parecen neurálgicos para el abordaje de mi interés: *chaxhini togool* y *chagajni togool*, traducidos al español como ritual de recibimiento e ir a dejar ofrenda, respectivamente. Al final del capítulo expongo el proceso de mercantilización cultural que vive el pueblo en los últimos años y la agencia que ha tenido en él.

Finalmente, en el capítulo cuatro, desarrollo mi análisis y sustento mi tesis: el fundamento de la identidad en Mitla es la experiencia espaciotemporal. Por fundameto estoy entendiendo el aspecto que considero más importante y que construye la diferenciación entre grupos sociales propia de la identidad. El enfoque de “cómo se da” lo zapoteca de Mitla me llevó a expresar lo fundamental de la identidad. Concretamente, la fundamental diferenciación se da en un espacio, tiempo y personas concretas en relación intrínseca con el entorno y enriquecidos con el *habitus* propio de la comunidad. Parto de la noción de identidad no solo como concepto, sino como operadora de diferenciación entre grupos a través del establecimiento de límites y fronteras.

Primero, expongo someramente una comprensión constructivista de la identidad del Día de Muertos, para después contrastarla con la lectura desde el *embodiment* de los rituales de *chaxhini togool* y *chagajni togool*. Prácticamente todas las reflexiones parten de la tensión que observo entre los espacios domésticos y los institucionales generada por la mercantilización cultural. La lectura desde el *embodiment* me ayuda a cumplir con tres objetivos; analizar la ausencia como momento originario de cada acto en el Día de Muertos; cumplir la promesa de mostrar en qué sentido los muertos son reales con presencia y agencia; mostrar como la experiencia espaciotemporal de celebrar con los muertos está entrecruzada con el entorno. Esta presencia, agencia y realidad de los muertos sustenta el título: *sosané'nu togool*, que se traduce como caminando de la mano con los muertos.

En el desarrollo del último objetivo se da el dialogo entre Csordas e Ingold y, desde ahí, sustentar mi tesis: la identidad se da como una experiencia espaciotemporal. Recordemos que no quisiera



dar una conceptualización de “qué” es la identidad, sino que quisiera destacar “cómo se da” haciendo énfasis en lo que fundamentalmente construye la diferenciación propia de la identidad. Expresar que la experiencia es lo fundamental de la identidad puede no ser un aporte completamente nuevo. Sin embargo, hacer una disección analítica desde este enfoque en la fiesta del Día de Muertos abre posibilidades de comprensión antropológica para este pueblo y otros. Por ejemplo, la recomposición de los cinco términos tradicionales de la identidad étnica: ascendencia, generación, sustancia, memoria y tierra.

## Capítulo 1. Estado de la cuestión

### La cosmovisión de la Muerte en México

Antes de comenzar quiero hacer dos precisiones; la primera es el sentido del término “contenido” que refiero a las construcciones ideológicas. A saber, estoy construyendo una identidad a través de una serie de ideas al decir: los zapotecas de Mitla son los que nacen en esa comunidad, los que hablan la lengua zapoteca, los que celebran el Día de Muertos, los que valoran a la familia, los descendientes de los zapotecas originarios. Esto es justamente lo que llamo contenido como descripción conceptual. Es importante dejar en claro este modo de comprensión porque más que hablar de contenido quisiera describir la experiencia. La segunda precisión es el uso del término genérico “celebración” para referirme al Día de Muertos destacando su carácter lúdico y distinto de la vida cotidiana. Dicho término se acerca más a mi propia experiencia y a la percepción de los habitantes de Mitla. Pero también, el uso de esta palabra tiene el sentido del “juego sagrado” de la obra *Homo Ludens* de Johan Huizinga: “este juego [el sagrado] está lleno, desde un principio, de los elementos propios del juego, lleno de orden, tensión, movimiento, solemnidad, y entusiasmo”.<sup>2</sup> El juego no necesariamente tiene que ser divertido o alegre, sino que puede ser serio, normativo, pero altamente lúdico y sensitivo, además está fuertemente ligado a la existencia: vida y sentido.

El Día de Muertos lleva consigo cosmovisiones en torno a la muerte testificadas en los pocos escritos precoloniales y en los más nutridos vestigios arqueológicos. Basta visitar las tumbas aztecas, zapotecas y mayas que nos revelan la suntuosidad con la que se llevaban a cabo los ritos funerarios. La cosmología de los nahuas, de quienes contamos con más fuentes y estudios, consistía en la unidad de los opuestos “muerte y vida” que “no eran los extremos de una línea recta, sino dos puntos situados diametralmente en un círculo en movimiento. Así como toda vida conduce a la muerte, ésta a su vez es la generadora de la vida”.<sup>3</sup> Esta dupla está en lucha y a la vez mantiene la vitalidad y continuación del universo; es parte fundamental de la armonía del mundo. Los prehispánicos pensaban que el hombre era responsable junto con los dioses de

---

<sup>2</sup> Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 2012, p. 39.

<sup>3</sup> Sergio J. Villaseñor-Bayardo y Martha P. Aceves Pulido, “El concepto de la muerte en el imaginario mexicano” en *Revista de Neuro-Psiquiatría*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, vol. 76, 76, 2013, p. 16.

la permanencia del universo, el paso por la muerte no era el fin sino signo de inmortalidad y garantía de la continuidad del cosmos.

La comprensión prehispánica de la vida y muerte como intrínsecamente relacionadas en una línea circular continua contrastó con la de los colonizadores en el siglo XVI. "Para los antiguos mexicanos la muerte no era angustiante ni amedrentadora, no había por qué rehuirle ni darle la vuelta sino más bien enfrentarla de pie y con entereza".<sup>4</sup> Mientras que los españoles rechazaban ese paso de la vida humana. En occidente, con el nacimiento de la medicina en siglos posteriores se buscará evitar a toda costa pasar por la muerte. Como bien expone Claudio Lomnitz<sup>5</sup> los conquistadores occidentales veían en la muerte un referente de la brevedad de la vida y el desperdicio que era vivirla desde las pasiones, las cuales, eran consideradas falsas atracciones del cuerpo. En cambio, los prehispánicos veían en la muerte un paso fundamental de la vida y que las pasiones (no había desconfianza de ellas) eran imprescindibles para crecer fuertes. De manera que, para el colono el baile, el llanto, la bebida y los alimentos dados en rituales catárticos funerarios resultaban demoniacos; no se diga los sacrificios humanos que perpetuaban la relación con sus deidades (quienes también se sacrificaron según sus mitos) y la continuidad del universo, "Para que el sol siga su marcha hay que alimentarlo con el "agua preciosa", *chalchihuatl*, sangre de jade, sangre de los sacrificios que es garantía de preservación y mantenimiento del mundo".<sup>6</sup>

Las cosmovisiones prehispánicas sobre la muerte, el sacrificio y la sangre sufrieron cambios a lo largo de la colonización. Octavio Paz apunta cómo con la llegada de los españoles y la imposición del catolicismo el sacrificio y la idea de salvación que antes eran colectivos se volvieron individuales.<sup>7</sup> Empero, hasta el día de hoy la colectividad está presente en los grupos étnicos, pero con otros matices. En Valles Centrales, Mitla y en la región de Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca aunque no solo se limita a estos lugares, la muerte es motivo de convocación comunitaria en el velorio, los rezos de nueve días de fallecido y el compartir de los alimentos. Sin embargo, antes y en la conquista los ritos funerarios tenían un fuerte vínculo

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>5</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, DF, 2006, p. 164.

<sup>6</sup> Sergio J. Villaseñor-Bayardo y Martha P. Aceves Pulido, "El concepto de la muerte en el imaginario mexicano", p. 15.

<sup>7</sup> Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica-España, Madrid, 1996.

familiar, pues los difuntos se “enterraban en la casa de la familia, o en ocasiones en la milpa familiar”.<sup>8</sup>

Hay objetos arqueológicos que nos hablan de la muerte; en la tumba siete, en Oaxaca, fueron encontradas joyas, piezas artesanales, alfarería y una famosa máscara de jade que destacaban este neurálgico momento del ser humano. Se sabe que “para los aztecas el alma o espíritu tenía muchas propiedades materiales aun después de muertos, de ahí que las ofrendas en la tumba tenían que ver con sus necesidades de alimentación para la otra vida: vestido, artículos de uso personal, comida entre otros. Además, parece ser que los antepasados se hacían presentes a sus familias después de la muerte”.<sup>9</sup> En los ritos funerarios de Mitla al difunto es equipado con todo lo necesario para el viaje: comida, vestido, agua.

El exceso de las ofrendas a los muertos ha estado presente desde la época prehispánica. Como bien documenta Bernal Díaz del Castillo citando a Bernardino de Sahagún, los ritos mortuorios han estado relacionados con la comida; “los aztecas hacían figuras antropomorfas de madera y amaranto, muchas veces comestibles”.<sup>10</sup> Es verdad que aspectos occidentales se adaptaron armónicamente como la inmortalidad y la resurrección. Mientras que otros como la ofrenda de alimentos resistió hasta hoy a los intentos de supresión. Sin embargo, muchas de las prácticas germinadas desde las cosmovisiones prehispánicas fueron explícitamente prohibidas por los evangelizadores por considerarlas idolatrías. En consecuencia, la embriaguez, el baile, los convites con abundantes bebidas y alimentos en los rituales funerarios prehispánicos fueron constantemente asediados porque implicaban formas de comunicación con los espíritus.<sup>11</sup>

Los habitantes de la Europa del siglo XIV al XVIII plasmaron la muerte en las artes plásticas, la literatura y el teatro. El esqueleto con capucha y guadaña fue una de las expresiones artísticas más conocidas. Los europeos parecían considerar que la muerte tenía primacía, autoridad e inevitabilidad. Ésta fue representada con una calavera al pie de la cruz en el arte cristiano barroco. El símbolo aludió a Jesús que ha vencido a la muerte para después resucitar;<sup>12</sup> en ese sentido la muerte se supera y es parte de la vida.

---

<sup>8</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, p. 164.

<sup>9</sup> Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez e Marcela Suárez (Eds.) *Día de Muertos. La celebración de la Fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX*, Molinos de Viento, México, 1995, pp. 24–25.

<sup>10</sup> Stanley Brandes, “*Skulls To The Living, Bread to The Dead*” *The Day of Dead in Mexico and Beyond*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 23–40.

<sup>11</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, p. 165.

<sup>12</sup> Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez e Marcela Suárez (Eds.), *Día de Muertos...*, p. 48.

En resumen, la relación muerte–calavera ha sido una expresión tanto del mundo prehispánico mesoamericano como del medievo europeo. Los pueblos con ascendencia prehispanica resistieron a las incomprendiones de su cosmovisión de la muerte, logrando retener su llanto, su baile, su excesiva ofrenda y su convite aun cuando tuvieron que renunciar al sacrificio humano, la incineración y el entierro en el hogar o en la milpa. Desde esta perspectiva de resistencia se puede entender a Claudio Lomnitz que piensa que el asunto de la muerte en México desde la llegada de los colonizadores es un tema de poder.

Lomnitz es uno de los autores fundamentales en la comprensión del tema de la muerte en México. Afirma que la muerte representada con la calavera es el tercer tótem<sup>13</sup> mexicano; el primero es la virgen de Guadalupe, seguido de Benito Juárez.<sup>14</sup> Su tesis reza que el totemismo mexicano de la muerte refleja diferencias estructurales entre la formación de la nación en estados fuertes y débiles, entre estados imperiales y poscoloniales. En resumen, su investigación quiere profundizar en la utilización política y cultural de la muerte y los muertos en la formación de la nación.

Durante la conquista la muerte fue un mecanismo de control y reafirmación del poder colonizador en dos sentidos. Por una parte, la matanza y mutilación de los prehispánicos fue una manera de marcar el dominio y de separar lo nuevo de lo viejo. Por otra parte, la muerte de miles de pobladores debido a las enfermedades epidémicas a las cuales eran inmunes los españoles justificaba divinamente la invasión. El conquistador terminó siendo el brazo de justicia de Dios, aunque por su condición “pecadora” fue limitado siempre redimible y, por tanto, sus faltas e injusticias quedaron justificadas. Según Lomnitz estos fueron los pilares desde donde se fue construyendo el Estado mexicano y su relación con la muerte.<sup>15</sup>

El vínculo entre la muerte y el Estado se sostuvo y se consolidó gracias a tres objetivos interdependientes. Primero, la subyugación total de los indios para crear un nuevo régimen de trabajo y propiedad. El segundo, refrenar la violencia del conquistador e incorporar el discurso de justicia por sus propios excesos, la necesaria conversión justificada dicha violencia. El tercero, la posibilidad de redención de los indios siglos después de la conquista puesto que,

---

<sup>13</sup> Según Claudio Lomnitz el tótem es una figura de filiación colectiva.

<sup>14</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 207.

aunque fueran buenos, estaban condenados. Frente a la devastación y salvajismo de los métodos conquistadores de control e imposición colonial, el cristianismo reflejó un atractivo esperanzador para los pueblos originarios. En ese contexto “el Día de Muertos resultó una manera de mantener los vínculos verdaderos con sus antepasados, y, al mismo tiempo, de apropiarse del poder del cristianismo”,<sup>16</sup> que resignificaba la muerte y las atrocidades.

Hasta ahora queda claro que el Día de Muertos surgió desde el contexto anteriormente descrito y la influencia de dos mundos; el occidental y el mesoamericano. Según Lomnitz<sup>17</sup> hay tres posturas básicas en el acercamiento al Día de Muertos. La primera, la compartida por Diego Rivera y Octavio Paz que considera que la indigenización de la celebración fue a un nivel superficial y difuso, es decir, que está igualmente influenciada por lo prehispánico, el catolicismo español y la imaginaria. La segunda, la idea de la familiaridad del mexicano con la muerte difundida a través del Día de Muertos como representación nacional de sí mismo. La tercera, la celebración prácticamente no tiene influencia precolombina y es un festival católico. No es mi intención profundizar en cada postura sino contextualizar la cosmovisión de la muerte y la celebración de noviembre.

La fecha del Día de Muertos está relacionada con el calendario litúrgico católico. Fue asignada en referencia a la conmemoración de los fieles difuntos establecida por la Iglesia católica. “Al parecer, por el benedictino San Odilón, Abad de Cluny, quien hacia el 1049, a través de una revelación, fija el dos de noviembre para dedicarlo a las ánimas del purgatorio, lo cual fue apoyado y difundido por los Pontífices, generalizándose así la fecha de la conmemoración”.<sup>18</sup> La celebración se consolidó en la posterior colonización. En tiempos precoloniales existían entre varias celebraciones a los muertos tres de particular interés; “la primera, celebrada en el noveno mes del calendario azteca, llamado *Tlaxochimaco* o *Miccailhuitontli*, es decir, fiesta pequeña de los muertos o fiesta de los muertos pequeños, y la otra, *Xócotl Uetzi*, también nombrada *Hueymiccailhuítl*, la fiesta grande de los muertos, festejada en el décimo mes.”<sup>19</sup> Una tercera, las fiestas del mes *Quecholli* coincidían con las de Todos los Santos del calendario gregoriano, a saber, a principios de noviembre.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>18</sup> Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez e Marcela Suárez (Eds.), *Día de Muertos...*, p. 22.

<sup>19</sup> Sergio J. Villaseñor-Bayardo y Martha P. Aceves Pulido, “El concepto de la muerte en el imaginario mexicano”, p. 17.

Según Stanley Brandes, casi con seguridad, desde la conquista en 1521 se celebraba el Día de Todos los Santos y el Día de las Ánimas, festividades de precepto católico.<sup>20</sup> Con sus matices respecto al tiempo prehispánico también se visitaban las tumbas ofreciéndoles flores y alimentos. Con el paso del tiempo se fue enriqueciendo; en 1740 en el Valle de México, el fraile capuchino Francisco de Ajofrín describió la producción de figurillas de pasta de azúcar y “alfeñiques”. Una vez más queda documentada la influencia mesoamericana y europea.

Es necesario reiterar, empero, que los elementos clave de la celebración popular contemporánea, que incluye vigiliias al cementerio, la construcción de altares caseros, la confección de dulces especiales, la presentación de flores, velas y alimentos a los difuntos y la elevación de plegarias ritualizadas, pueden hallarse en todo el mundo católico, incluyendo Latinoamérica y Europa meridional.<sup>21</sup>

El Día de Muertos tiene “en común con el día de Todos los Santos que es [...] un día consagrado a la memoria de los parientes difuntos”.<sup>22</sup> Al mismo tiempo hay marcadas diferencias ya que la primera “es una mezcla de llanto, juego, burla y temor”.<sup>23</sup> Mientras que, Todos Santos resulta una fiesta más sobria y rubricada. Las peculiaridades antes mencionadas han hecho del Día de Muertos un atractivo cultural único en el mundo.

El carácter celebrativo y catártico por sus dualidades llanto-felicidad, vida-muerte, alegría-tristeza plasmado en la música, baile y el abundante alimento, siempre causó sospecha de sacrilegio y desconcierto entre los occidentales. Como ya mencioné las prácticas fueron explícitamente rechazadas por la religión católica. Hacia finales del siglo XVIII, los obispos mexicanos habían comenzado a quejarse de la domesticación de la fiesta con la cruz cristiana y las ofrendas de alimentos. Promulgaron que el carácter celebrativo había ido demasiado lejos y tomaron cartas en el asunto prohibiendo dichas ofrendas para no subordinar la cruz de Cristo.<sup>24</sup> Empero, una parte del éxito de la celebración se debió a que los gobiernos de la época eran conscientes del detonante económico que resultaba por el fastuoso gasto de cada familia.

Si seguimos la pista de Lomnitz encontraremos que la muerte estuvo ligada a la cultura popular desde finales del siglo XVI. Muchas de las estructuras mesoamericanas como los ciclos

---

<sup>20</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.” en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, vol. 10, 10, 2000, p. 9.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>23</sup> Guadalupe Ríos, Edelmira Ramírez e Marcela Suárez (Eds.), *Día de Muertos...*, p. 49.

<sup>24</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, p. 251.

agrícolas perduraron hasta hoy. De manera que, el Día de Muertos quedaba como en tiempos prehispánicos vinculado a dicho ciclo; asimismo, asocia “creencias y prácticas como el purgatorio, el cielo y el infierno, que servían como suplemento, extensión u complemento lógico de las relaciones de intercambio que legitimaban y daban coherencia conceptual al sistema de clases en México”.<sup>25</sup>

Hoy en día la muerte no solo se asocia a la celebración de noviembre sino a otros fenómenos como el culto a la santa muerte. Dicho culto tiene sus orígenes en Guatemala y Chiapas, vinculado a la representación del esqueleto de San Pascualito.<sup>26</sup> Sin embargo, la devoción a la imagen se expandió hasta el siglo XX y en los últimos años de manera estrepitosa. Este fenómeno está vinculado según Lomnitz al crecimiento desmedido de la delincuencia organizada, a los grupos del narcotráfico y a un Estado que ha perdido el poder absoluto. Los grupos delictivos relacionados con la muerte nos hablan de que “la muerte es la soberanía y con quien mucha gente decide negociar su existencia cotidiana”.<sup>27</sup> En consecuencia, es indudable que en México la muerte juega un papel fundamental en la vida.

### **El Día de Muertos y el nacionalismo**

Brandes y Lomnitz afirman que el Día de Muertos se ha convertido en parte de la identidad nacional y ha estado fuertemente ligado al nacionalismo emergido en el siglo XIX. El segundo autor pone énfasis en que la celebración surge en un contexto de consagración del poder del Estado desde la conquista. Sin embargo, la idea explícita de identidad nacional fue consecuencia del esfuerzo de José Vasconcelos<sup>28</sup> para unificar bajo un imaginario común a la fragmentada nación posrevolucionaria.<sup>29</sup> Este personaje no sólo estimuló la educación técnica, sino el arte y las humanidades, lo que dió pie a concebir el Día de Muertos como “lo mexicano”, por ejemplo, en el teatro y cine. Durante este tiempo hay un fuerte impulso de homogeneización propio de la idea de progreso de Vasconcelos; heredero del pensamiento europeo de la época, impulsó la generalización del castellano como lengua oficial de la nación. En su afán por unificar la nación

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>28</sup> Ensayista, ideólogo y político mexicano, nacido en Oaxaca el 28 de febrero de 1882, que influyó notablemente en la definición de un iberoamericanismo basado en el mestizaje, a partir del cual se conformaría la raza cósmica, raza que estaría llamada, en no mucho tiempo, a ser depositaria del espíritu del mundo. Fue secretario de educación pública de 1 de octubre de 1921 al 27 de julio de 1924.

<sup>29</sup> Guadalupe Ríos et al. (Eds.) *De muertitos, cementerios, lloronas y corridos: 1920-1940*, ITACA, México, 2002, p. 18.



determinó que los indígenas debían integrarse a dicho proyecto. En mi opinión, provocó que las lenguas originarias se relegaran y restó a la comprensión de los grupos étnicos.

En este contexto, los símbolos del Día de Muertos se comenzaron a forjar homogéneos y a asociarse a la identidad nacional. El modelo por antonomasia es la calavera grabada por Manuel Manilla en volantes de la celebración, a finales del siglo XIX. Como afirma Ríos, fue José Guadalupe Posadas quien inspirado en Manilla terminó de diseñar la catrina como hoy la conocemos. La calavera en sus inicios fue un instrumento de crítica hacia los burgueses, personajes criticados en la época, y también de representación de la cotidianidad de la vida. Posadas vistió e hizo actuar a la calavera según distintos mensajes sociales como el de la calavera burguesa nombrada como “la catrina”. Desde entonces, la muerte representada como calavera está en el mundo popular mexicano. Lomnitz hace referencia a dicho símbolo durante la crisis económica de los 80’s para representar la desigualdad.

Stanley Brandes considera que la autenticidad del Día de Muertos en México se ha homogenizado en algunos grupos, dice que existe “la creencia popular de que existe un número limitado de comunidades —todas ellas indígenas— donde el Día de Muertos se celebra de modo sofisticado y auténtico. Estas poblaciones abarcan la isla purépecha de Janitzio en Michoacán, la aldea nahua de Mixquic en el Estado de México, y el pueblo zapoteca de Xocotlán en Oaxaca”.<sup>30</sup> Esta afirmación entiende lo auténtico desde el aspecto de promoción turística que remite a la idea de lo original por ciertas características: ascendencia de grupos étnicos originarios, rituales prehispánicos y poca o nula influencia de tradiciones como el *Halloween*. Sin embargo, “otras posturas dicen que los Días de Muertos suenan a hueco en muchos círculos, en los que el resurgimiento de la festividad como una supuesta tradición “nacional” se experimenta como una imposición”.<sup>31</sup>

Brandes expone la consecuencia de la mercantilización turística del Día de muertos: comunidades como Janitzio en Michoacán y Xocotlán en Oaxaca se han hecho relevantes más por el turismo que por la celebración comunitaria local; en la primera la gente está dedicada a atender a los turistas antes que celebrando el Día de Muertos y, en la segunda, hay mucho más turismo deambulando en el cementerio que habitantes locales. Otra manera de llamar a este

---

<sup>30</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.”, p. 12.

<sup>31</sup> Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, p. 456.

fenómeno es “folclorización,” que entiendo por fetichizar y promocionar la cultura. En los dos sitios mencionados las actividades se folclorizan y a la vez se mercantilizan turísticamente, por ejemplo, visitas al cementerio, a los altares, a los rituales de convivencia, entre otros. Esto produce homogeneización al construir la idea de que la celebración es prácticamente igual en distintos lugares. Este fenómeno como he venido explicando tiene detrás el imaginario de identidad nacional mexicana y las políticas de desarrollo económico.

La homogeneización y mercantilización cultural ha modificado el modo de celebrar de las comunidades. El proceso de folclorización turística provoca un cambio de la experiencia de celebrar repercutiendo directamente en el modo de ser de la comunidad. Un ejemplo perfecto es Tzintzuntzan, Michoacán, en el año 1971 la Secretaría de Turismo con las dependencias culturales locales diseñaron una campaña de promoción turística del Día de Muertos. Lo “indígena” se terminó folclorizando en una imagen que mostraba “a una mujer indígena, flanqueada por dos velas, hincada ante una tumba”.<sup>32</sup> Por un lado, el contenido se mantiene y enriquece cuidando su ejecución y estética de los rituales, los elementos del cementerio y los altares. Por otro lado, las comunidades sometidas a estos procesos comienzan a vivir de modo distinto sus propias celebraciones. Mi investigación pretende señalar que muchas de las políticas turísticas no toman en cuenta la experiencia donde opera lo fundamental de la identidad, esto quedará claro al hablar del paradigma del *embodiment* en el capítulo siguiente.

Desde mi punto de vista, Brandes muestra que folclorizar es homogeneizar para crear una identidad nacional imaginaria. El Estado y otros actores hacen del Día de Muertos la expresión del imaginario de identidad nacional, donde se incluye lo indígena, el pasado étnico y el mestizaje colonial. Jean Duvignaud<sup>33</sup> se preocupa por esta folclorización ligada al sistema económico que muchas veces resta agencia a la comunidad; en su preocupación tiende a inmacular los grupos étnicos diciendo que sus celebraciones son puras, presociales y preeconómicas, tal como lo expresa en la fiesta de Yemanjá en Brasil al hablar del trance:

[...] que la regresión sugerida por el trance me parece de un alcance análogo: el transcurso de esa fiesta que termina en el agua madre, llamada Yemanjá, virgen María o con cualquier otro nombre, se trata de imitar, mediante un regreso embrionario a las instancias naturales, una fase pre social, en el transcurso de la cual todo puede ocurrir,

---

<sup>32</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.”, p. 13.

<sup>33</sup> Jean Duvignaud, *El Sacrificio Inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

porque todo es posible, incluso la desaparición de los papeles impuestos por la cultura y la sociedad, y el descubrimiento de un ser que ya no se confundirá con la imagen del "uno mismo" impuesta por la división del trabajo y la vida industrial".<sup>34</sup>

Podemos advertir dos modos de inmacular este tipo de celebraciones de las etnias. Por un lado, construyendo la celebración única y auténtica alejada de toda influencia moderna. Este modo de comprensión permite crear el Día de Muertos como un producto turístico atractivo y mercantilizable. Por otro lado, encontrando en la celebración un componente presocial o casi irracional. Este segundo modo, es sustentado por una mirada positivista, para la cual, un estado primitivo, prerracional o presocial o catártico como celebrar a los muertos, es contrario al pensamiento comprobable, ordenado, claro, estructurado, donde la venida de los muertos o el trance no tienen lugar. De manera que, se desprecia la experiencia y por ende el cuerpo, resaltando el carácter superior del positivismo y sustentando el dualismo mente–cuerpo.

En los siguientes párrafos me gustaría mostrar algunas investigaciones sobre el Día de Muertos y cómo me posiciono frente a ellas. La mayoría de los estudios giran entre el discurso homogéneo de identidad nacional y la de los grupos locales. Estos son atravesados por el fenómeno de la promoción y la recuperación cultural. Haré someramente una exposición sobre la tensión entre el Día de Muertos y el *Halloween* que hace Stanley Brandes.<sup>35</sup> Después, expondré el trabajo de antropología lingüística de Paja Faudree<sup>36</sup> sobre las políticas de reavivamiento desde el concurso de canto del Día de Muertos en *Nda Xo*, comunidad de la sierra mazateca de Oaxaca. Finalmente, Florian Gräfe<sup>37</sup> concibe un análisis de los efectos psicológicos de los extranjeros que experimentaron la vivencia de celebrar el Día de Muertos en México.

Elegí estos trabajos porque tocan los temas de identidad, cosmovisión, experiencia vivencial, promoción turística y políticas de avivamiento o recuperación cultural. Otros escritos hacen énfasis en la divulgación cultural, por lo que considero innecesario retomarlos. Las temáticas de los autores que expondré giran en torno y son punto de partida para mi pretensión de un nuevo enfoque de la identidad de los zapotecas de Mitla, tomando en cuenta que es una comunidad

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>35</sup> Stanley Brandes, "El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana."

<sup>36</sup> Paja Faudree, *Singing for the Dead, The Politics of Indigenous Revival in México*, Duke University Press, United States, 2013.

<sup>37</sup> Florian Gräfe, "¿El Día de Muertos como "terapia psíquica"? La fiesta de la Muerte en la literatura alemana moderna" en *Revista de Lenguas Modernas*, Universidad de Guadalajara, México, 2011.

turística, con políticas de avivamiento cultural vigentes, y en la que quiero destacar la experiencia corporal de la celebración.

### **El Día de Muertos y el *Halloween***

Stanley Brandes afirma que el Día de Muertos ha homogenizado las culturas étnicas en México. Ha desarrollado esta idea desde su estudio de la reacción mexicana al *Halloween*, que tiene orígenes similares al Día de Muertos, y fácilmente ha penetrado con sus símbolos a la festividad mexicana. Empero, el *Halloween* ha hecho brotar en los mexicanos sentimientos nacionalistas y una postura defensiva considerándolo una influencia del imperialismo estadounidense. El autor trata de entender desde el Día de Muertos y el *Halloween* la complejidad de las relaciones entre México y Estados Unidos.

El rechazo y la asimilación del *Halloween* lleva de fondo un debate sobre la autenticidad de la celebración. Este debate se da entre el imaginario de identidad nacional y la influencia externa en los ritos y festividades que sirven a una nación, Estado o grupo étnico para distinguirse. Es verdad que hay similitudes entre el *Halloween* y el Día de Muertos a nivel ideológico, histórico y social. La primera tiene su origen en la festividad celta (irlandés, escocés, y galés) de Samhain, el año nuevo celta, que se celebra el primero de noviembre. Ocurre en la víspera de Todos los Santos por lo que se ha asemejado al Día de Muertos al tener una fecha cercana y compartir el tema de la muerte. El contenido de la creencia en ambas fiestas es perfectamente compatible:

Muchas prácticas y creencias que distinguen al Samhain sobrevivieron en la era cristiana. Incluyen la creencia de que el 31 de octubre los muertos erraban, así como la costumbre de ofrecer alimentos y bebidas a festejantes enmascarados y disfrazados, que deambulaban durante la noche, conocida entre los cristianos como “Víspera de Todos los Santos” o Hallows Even (sic), término que más tarde se aglutinó como el familiar Halloween.<sup>38</sup>

Esta similitud con el *Halloween* puede explicar por qué su influencia en México ha sido significativa. Pero, hay marcadas diferencias entre las dos celebraciones; el Día de Muertos tiene un tinte religioso católico, mientras que el *Halloween* ha sido secular en los últimos años. Además, la población que celebra es distinta; la primera por adultos y familia, mientras que la

---

<sup>38</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.”, p. 14.

segunda tiene como protagonistas a los niños. Estas similitudes y diferencias desencadenan una tensión cuando el Día de Muertos se convierte en un elemento identitario; se da como un “conflicto simbólico [...] en México, el Día de Muertos ha llegado a simbolizar la identidad y la autonomía nacionales, en tanto que el Halloween se ha convertido en un símbolo de Estados Unidos y sus designios culturales imperialistas”.<sup>39</sup> El influjo del Halloween, al parecer, amenaza el aspecto auténtico y originario del Día de Muertos tan acentuado por la promoción turística.

Brandes atribuye a varios factores la apropiación o rechazo que han tenido elementos del *Halloween*. Una razón apropiativa, la económica, consiste en que la clase media urbana tiene posibilidades de comprar trajes, o por ser un atractivo de comercio por la infinidad de productos que se crean. Otra razón, la social identitaria explica que en los lugares donde antes no existía se han apropiado de la celebración como elemento de diferenciación. También, hay razones de rechazo, por ejemplo, el *Halloween* resulta una amenaza a la identidad imaginaria nacional o una forma de dominación político-ideológica referente al peso de ser conquistados. Las similitudes y las divergencias se pueden ver claramente, son sostenibles a nivel conceptual e histórico y se comprenden desde el contexto social y político. Pese a ello, no se analiza el nivel de la experiencia, como lo considera el *embodiment* y que tiene un acento fenomenológico, donde a mi parecer se da la apropiación o rechazo.

Para Brandes las diferencias son a nivel de representación conceptual: histórico, social, cultural, en ese sentido, se sostiene la idea de Hobsbawm de que no hay tradición pura, sino que todas son inventadas.<sup>40</sup> Puras en el sentido de que no hay influencias de otros grupos o que permanecen intactas en el tiempo. En estas dos celebraciones podemos corroborar la reinención con base en legados e influencias culturales variadas. Las tradiciones entendidas desde este punto de vista terminan siendo mezcla, sincretismo, interculturalidad, etc., que se pone en práctica como una puesta en escena teatral. Siendo las tradiciones prácticas que construyen diferenciación son parte de la identidad. Por esta razón la perspectiva de Hobsbawm no puede ayudarnos a responder cómo se da la identidad, no por lo menos si queremos explicar en qué radica su fundamental diferencia. Más allá de la aportación de Brandes me pregunto cómo afecta o juega todo este contenido a nivel de la experiencia en la identidad de los zapotecos de Mitla.

---

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

Mi cuestionamiento es que Brandes no aclara suficientemente en dónde y cómo se da la fundamental diferencia, entre el Día de Muertos y el *Halloween*. Su postura es más conceptual y no se detienen hacer un análisis de la experiencia. El trara la la tradición del Día de Muertos como contenido - concepto que está en algún lugar en espera de ejecutarse. Desde su aporte es difícil comprender cómo se da la similitud y rechazo de elementos entre las dos celebraciones. La pregunta “cómo se da” destaca mi interés en la “experiencia,” la cual entiendo como los actos de la celebración que abarcan: contexto ambiental, cultural, social, político e incluso la apropiación de la tierra.

### **Cantando para la Muerte**

Paja Faudree realizó su investigación lingüística en la comunidad de *Nda Xo*, en la sierra Mazateca de Oaxaca. Trata de comprender el éxito que los mazatecos han tenido para revertir décadas de erosión cultural y lingüística. Según la autora el triunfo se debió a que los movimientos de avivamiento indígena se han enfocado desde el texto y el contexto. Es decir, el texto es la lengua oral que se transmite y el contexto como el espacio y tiempo concreto: situación política, social, entorno, etc. Texto es contenido transmisible de generación en generación y contexto es el escenario actual en el que se hace acto el texto.

El hecho que detonó la recuperación de la lengua fue la iniciativa de realizar un concurso de canto en el Día de Muertos, lo que ha resultado poderoso para mantener viva la lengua generando unidad en la región, conciliando el pasado con el presente y contrastando con la homogeneización nacional. En palabras de la autora:

Al cantar colectivamente en un lenguaje compartido y estigmatizado, las personas forjan nuevas ideas sobre la comunidad que une a los vivos con los muertos y los viejos con los jóvenes, equilibra la atracción de las tradiciones pasadas contra las presiones de la modernización y exige reconocimientos dentro de la imaginación nacional mientras reclaman identidades distintivas en desacuerdo con los modelos permanentes de ciudadanía mexicana.<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Paja Faudree, *Singing for the Dead, The Politics of Indigenous Revival in México*, p. 10. Original: “By collectively singing in a shared, stigmatized language, people forge new ideas about community that bind the living with the dead and the old with the young, balance the pull of past traditions against the pressures of modernization, and demand recognitions within the national imagination while claiming distinctive identities at odds with standing models of Mexican citizenship”.

El canto en lengua mazateca está íntimamente ligado a su vida y tradiciones pasadas. De ahí que la recuperación de la lengua no es la receta clásica de la alfabetización con libros de texto. Es más bien una iniciativa que realmente surge de la comunidad desde su contexto. Faudree argumenta que el texto y el contexto, es decir, producción de la lengua y su recepción en el contexto no pueden ser separados en la práctica. En ese sentido, la autora se acerca a mi intuición de que el contenido, en este caso, la lengua, que se transmite de generación en generación, se recibe de modo diferente dependiendo de las condiciones actuales de la comunidad. Faudree señala que la relación entre el texto y el contexto es intrínseca y no puede haber uno sin lo otro. La antropóloga no atribuye como única característica identitaria la lengua, pero sí le concede cierta primacía. Por un lado, relaciona el “texto” desde el análisis de contenido y forma: género, estructura poética, uso del lenguaje, estrategias retóricas, estilo, fonética, alfabeto, etc. Por otro lado, Faudree analiza el contexto rescatando hechos que aún son vigentes en la comunidad, por ejemplo, la influencia de la iglesia impulsada por la teología de la liberación<sup>42</sup> en los años 70 y el influjo de los rituales de las veladas con hongos alucinógenos propios de los mazatecos. Específicamente son dos eventos históricos que cambiaron abruptamente a la comunidad e influyeron en la práctica de su lengua natal. Por una parte, la llegada de la iglesia católica con la intención de inculturarse,<sup>43</sup> implementó como una estrategia la producción de cantos religiosos en mazateco. Por otra parte, la fama pública internacional de la chaman María Sabina que realizaba el ritual de veladas, trajo una oleada de *hippies* y turistas al pueblo. Este suceso fue neurálgico para la comunidad que ahora se encontraba con la necesidad de diferenciarse de la masiva influencia turística. El canto en mazateco a manera de poesía es fundamental en las veladas porque es una forma de comunicarse con los hongos, los cuales tienen vida y relación con las personas. Desde estos dos acontecimientos se puede entender el éxito del canto en mazateco y como ha servido de carácter identitario en *Nda Xo*.

El análisis de Faudree es a nivel de contenido y tiene el mérito de tomar en cuenta el contexto concreto: espacio, tiempo y entorno donde se ejecuta el canto en mazateco. En la propuesta de la autora la experiencia está contenida en el contexto, sin embargo, no escapa del

---

<sup>42</sup> La teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la praxis busca en la fe cristiana y en la religión católica la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre. Esta corriente impulsó la inculturación de la evangelización en las culturas concretas.

<sup>43</sup> La inculturación fue un término muy usado en las corrientes liberales de la religión católica. Se refería a valorar e incorporar en la liturgia y evangelización la lengua y las tradiciones locales.

sustancialismo.<sup>44</sup> Mi parecer ella considera la lengua como contenido que está en alguna parte en estado puro y se trata de encontrar una forma efectiva de hacerla experiencia. En otras palabras, el mazateco está muerto y se ha encontrado la forma efectiva de mantenerlo vivo a través del canto.

Mi trabajo es detenerme en “experiencia” que a mi juicio no solo es contenido puesto en marcha sino experiencia corporal. En resumen, desde la perspectiva de Faudree me atrevo a decir que no se pudo haber dado el avivamiento del mazateco sin las canciones en el Día de Muertos, sin la influencia de la Iglesia o el suceso de María Sabina, y sin el contexto concreto de la comunidad. Con esta comprensión puedo intuir que el ser mazateco no sólo es cuestión de hablar mazateco, sino hablarlo en un lugar y tiempo determinados, con rituales, personas, modos de celebrarlo, estética, signos y sucesos históricos.

### **El choque psicológico de los Muertos**

Los acercamientos psicológicos son los que toman en cuenta la experiencia compuesta por sentimientos, emociones, percepción, memoria y corporalidad. Algunas aproximaciones psicológicas al Día de Muertos se han realizado desde la psicología social y desde la perspectiva freudiana. Florian Gräfe<sup>45</sup> estudia la literatura alemana del Día de Muertos de escritores que pasaron por México durante la segunda mitad del siglo XX. Este autor muestra los efectos psicológicos del choque cultural que los extranjeros tienen con la celebración.

Gräfe se apoya en la psicología social, concretamente en los mecanismos que sirven para reducir la complejidad (en este caso el Día de Muertos en una cultura y contexto diferente al de los extranjeros) del mundo a sólo algunos elementos de la percepción. Según esta perspectiva, la disposición emocional provoca una percepción del entorno fuertemente condicionada. Mediante complejos procesos inferenciales las percepciones se estructuran, se clasifican y se categorizan. La persona que percibe asocia sus observaciones con informaciones obtenidas anteriormente, llegando así a compresiones acotadas por su bagaje cultural, formativo y psicológico anterior. A menudo es suficiente “observar la nacionalidad o proveniencia étnica de una persona, para

---

<sup>44</sup> Noción que refiere a la postura filosófica de que hay esencias puras que tienen un origen independientemente del momento actual. Más adelante profundizaré sobre este término.

<sup>45</sup> Florian Gräfe, “¿El Día de Muertos como “terapia psíquica”? La fiesta de la Muerte en la literatura alemana moderna”.



traer conclusiones sobre su carácter y actitud”.<sup>46</sup> Habría que matizar la afirmación anterior ya que la nacionalidad o proveniencia étnica no determina totalmente el carácter o la actitud, pues existen las experiencias pasadas concretas de corte individual y familiar.

Uno de los escritores analizados por Gräfe es Gustav Regler<sup>47</sup> militante del estalinismo y comunismo. Dichas influencias políticas condicionaron al literato a tratar de localizar “la fe firme” del indio para comprender sus rituales; en el fondo de esta búsqueda se encuentra su educación y contexto que lo hace buscar una fe que remite más a la razón absoluta que a la fe mística. Esto revela la disposición de un hombre que ha perdido la creencia religiosa y que le hace concluir que la secularización inducida por la política y la superficialidad urbana han pervertido el “auténtico” culto a los muertos. Este escritor está tratando de encontrar que detrás de las practicas del Día de Muertos hay una esencia pura de la tradición que se ha estado deformando; Regler pasa por alto el contexto y está aplicando ingenuamente sus criterios marxistas. “La imagen del Día de Muertos que se construyó el escritor alemán según su propio condicionamiento de percepción, le brinda consolación existencial”.<sup>48</sup>

Los intentos de comprensión de Rengler sobre el Día de Muertos quedan revelados por Gräfe como expresiones de sus prejuicios y mecanismos de proyección. El escritor tiene una percepción de la muerte contrastante y opuesta al tinte de “fiesta” observado en México. Aparentemente él toma distancia respecto al fenómeno, pero pasa por alto sus prejuicios, ideas y modos de percibir. Esto le hace concluir que es una celebración primitiva antes de toda racionalidad positivista, tal como afirma Jean Duvignaud considerando este tipo de celebraciones como “aparente desorden”.<sup>49</sup>

Otro abordaje psicológico es la tesis doctoral de Rafael Contreras,<sup>50</sup> un estudio psicoanalítico de los mitos y leyendas que se cuentan en la comunidad de Naolico, Veracruz, México. El autor se vale de la interpretación psicoanalítica del mito para analizar una historia contada por los habitantes que cuenta la aparición de un difunto en la comunidad; trata de encontrar cómo esta historia es un sueño del pueblo alimentado por sus deseos. Contreras muestra lo que pareciera

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>47</sup> Fue un novelista alemán de pensamiento socialista, destacado como literato y narrador durante el periodo de la República de Weimar, se enroló en la Primera Guerra Mundial.

<sup>48</sup> Florian Gräfe, “¿El Día de Muertos como “terapia psíquica”? La fiesta de la Muerte en la literatura alemana moderna”, p. 25.

<sup>49</sup> Jean Duvignaud, *El Sacrificio Inútil*, p. 117.

<sup>50</sup> Rafael Contreras Pérez, *Interpretación psicoanalítica de una leyenda del Día de Muertos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 2017.

ser una analogía entre la dinámica popular y la psíquica inconsciente. Las historias de los muertos se transmiten socialmente de generación en generación manifestando una mitología común, pero su origen está en lo individual porque a fin de cuentas son los intentos de cumplir los deseos inconscientes. En ese sentido, los mitos, no serían otra cosa que los sueños de los pueblos, alimentados por sus deseos como bien lo dijo Freud.<sup>51</sup>

En ambas perspectivas se toma en cuenta la experiencia, pero se centra en quien lo vive y su situación existencial pasando por alto el análisis del contexto: estructuras sociales y procesos históricos de los grupos que celebran. Contreras aplica individualmente su estudio a quienes viven el Día de Muertos tratando de conceptualizar, nombrar y racionalizar la vivencia. Mi intención es más bien responder a nivel experiencial desde la antropología y fenomenología cómo el Día de Muertos en Mitla puede hablarnos del carácter fundamental de su identidad. Mi cuestionamiento tiene la intención de romper con la dualidad individual/colectivo.

En síntesis, Brandes, Faudree, Gräfe y Contreras en mayor o menor medida comprenden el contenido como algo puro que se trasmite a través de generaciones y se ejecuta a manera de guión en una obra de teatro. Brandes discute el asunto de la autenticidad analizando la confrontación entre los contenidos similares entre el Día de Muertos y el *Halloween*. Faudree recupera la experiencia para explicar cómo ese contenido identitario se mantiene vivo gracias a las prácticas como el canto en mazateco. Gräfe y Contreras destaca el modo en cómo se aprende y percibe ese contenido desde los condicionamientos psicológicos provenientes de la cultura y nacionalidad. Cabe resaltar que todos ellos parten de la experiencia concreta de un pueblo y esta celebración, pero ninguno hace un análisis de la experiencia como lo plantea el *embodiment*.

Los puntos de vista anteriores tocan transversalmente el tema de la resistencia en una celebración que aglutina variadas influencias. El Día de Muertos en México resulta un elemento de diferenciación e identificación que se ha ido gestando entre intentos de supresión y aferradas prácticas rituales. De ahí que mi pregunta sea ¿qué es lo fundamental de la identidad de un pueblo o etnia? Esto sin duda nos mete a los caminos del misterio: arte, fiesta y rito frente a ciencia, ahorro y eficacia,<sup>52</sup> diría Leonardo da Jandra al hablar de la hispanidad mexicana. En mi investigación esta resistencia se juega en la experiencia corporal. Esta es la razón por la que

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>52</sup> Leonardo Da Jandra, *La Mexicanidad: Fiesta y Rito*, Almadía, Oaxaca, 2012, p. 118.

quiero analizar el Día de Muertos para comprender cómo se da la identidad de Mitla. Mi pretensión es tratar de profundizar en la experiencia que queda relegada en los trabajos anteriores. Para lograr este propósito es necesario concebir el contenido y la experiencia en el Día de Muertos de Mitla no como dos cosas que se complementan sino como una unidad. Para comenzar, es menester revisar comprensiones clásicas de la identidad porque esto me ayudará a introducir la propuesta del *embodiment* y vida orgánica como una nueva posibilidad de mirar cómo se da el ser zapoteca de Mitla.

## Capítulo 2. Fundamentos teóricos

En este capítulo revisaré lo que se ha entendido por identidad e identidad étnica. Una noción posterior será etnicidad que se refiere a la identidad puesta en práctica. Daré paso a la teoría de la performatividad que explica la construcción de identidad a través del acto de hablar. Finalmente, resaltaré las perspectivas del *embodiment* y vida orgánica que me ayudarán a mostrar la experiencia corporal del Día de Muertos en Mitla. El objetivo es dejar claro que el aspecto fundamental de la identidad tiene que ser visto desde la experiencia compuesta por *habitus*, percepción y entorno cultural, según el paradigma metodológico de Csordas.

### Identidad, cultura e identidad étnica

La identidad “se define primariamente por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento determinado marca o fija esos límites”.<sup>53</sup> Por ello es indispensable comenzar explicitando que entiendo por cultura, Geertz la conceptualiza “como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.<sup>54</sup> El autor indica que la cultura es una urdimbre de significados tejidos por actores sociales en un lugar y tiempo concretos. A saber, las personas pactan ciertos significados duraderos en el tiempo y compartidos por generaciones. Desde este punto de vista, la cultura es heterogénea, dinámica, modificable y no solo contenido puro, permanente a largo plazo e inamovible.

Los significados que componen la cultura se objetivan de dos modos; como formas culturales que remiten a artefactos: sahumerio, incienso, pan de muerto, altar; y como comportamientos observables como los rituales. Pierre Bourdieu<sup>55</sup> llama al primero simbolismo objetivado; mientras que el segundo es conocido como forma interiorizada o incorporada. Otra manera es el *habitus*, que consigna esquemas cognitivos y representaciones sociales. Por lo tanto, la cultura es urdimbre de significaciones objetivadas. Otra noción es la de Gilberto Giménez:

---

<sup>53</sup> Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en, UNAM, p. 1.

<sup>54</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1973, p. 27.

Entendemos aquí por cultura la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas y a la que recurrimos para entender el mundo. Frecuentemente este universo de sentido se expresa a través de símbolos, esto es, a través de un sistema de significantes que lo representan y evocan (símbolos de participación, de solidaridad, de jerarquía, de evocación del pasado; símbolos nacionales, étnicos, míticos, religiosos, etcétera).<sup>56</sup>

El autor capta que la cultura es urdimbre de significados y operadora de diferenciación; por lo que todo acto humano está inserto en la cultura y solo tiene sentido en ella. Por ejemplo, en Oaxaca y otros pueblos, darle de beber tepache<sup>57</sup> a la tierra es un acto que cobra su máximo sentido en la cultura zapoteca. La identidad siempre se puede conceptualizar, pero lo más importante es que establece límites entre grupos.

Ahora, ¿en qué consiste la identidad en relación con la cultura? Desde Geertz los significados objetivados que funcionan para marcar límites y fronteras son a lo que llamamos identidad, la cual, aunque remite a los contenidos objetivados es más bien funcional al operar la diferenciación entre grupos. La identidad no puede sino darse en la cultura y es la internalización de estos significados-sentidos individual y colectivamente.

Entendemos por identidad la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un sí mismo o de un nosotros socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida.<sup>58</sup>

La identidad, al ser una representación de posición, no recae solamente en el contenido sino en operar la diferenciación con otros grupos o individuos. Es cultura interiorizada y su acento está en lo distintivo, relativamente duradero y socialmente reconocido; además, cumple una función de integración colectiva con el pasado y el presente, y en el caso individual como línea biográfica, de manera que el contenido no es eterno sino heterogéneo y cambiante. No se trata de conservar el contenido puro, sino de mantener las fronteras y los límites en un espacio social dinámico, relacional, diverso y altamente divergente. Debido a estas peculiaridades dinámicas es difícil fijar una serie de características identitarias de un grupo.

---

<sup>56</sup> Gilberto Giménez, "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México" en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, vol. 56, 56, 1994, <http://www.jstor.org/stable/3541091>, p. 260.

<sup>57</sup> Bebida a base de fermento de piña se comparte en las fiestas importantes de algunos pueblos de Oaxaca.

<sup>58</sup> Gilberto Giménez, "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", p. 261.

Cuando me refiero a los zapotecos de Mitla estoy hablando de la identidad colectiva. A diferencia de la identidad individual, la colectiva solo puede definirse por analogía como explica Giménez: “las identidades colectivas (1) carecen de autoconciencia y de psicología propias; (2) en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y (3) en que no constituyen un “dato”, sino un “acontecimiento” contingente que tiene que ser explicado”.<sup>59</sup> En la identidad colectiva hay una negociación constante con otros grupos para mantener la diferenciación. En la individual el cuerpo marca un límite en sí; sin embargo, en un pueblo o grupo este límite no es claro y por eso necesita ser negociado y construido constantemente. Un modo de negociar-construir el límite y frontera de diferenciación es mediante liturgias, ritos y actos aglutinadores. Hasta este momento, entiendo identidad como diferenciación, límite y frontera entre grupos insertos en la cultura.

Debido a que mi investigación es sobre una comunidad donde se habla una lengua considerada “indígena”, el zapoteco, es necesario profundizar sobre la identidad indígena. El término “indio” que adjetiva a sus integrantes como “indígenas” se gestó en la época colonial. Tenía como propósito diferenciar a los colonizados y los colonizadores, remarcando muy bien las estructuras de poder y de gobierno a los que los indígenas no podían acceder. Guillermo Bonfil Batalla<sup>60</sup> expresa que el concepto de “indio” generaliza y homogeneiza a todos los grupos étnicos generando serias incomprendiones. Por lo tanto, indígena no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social; la condición de colonizados.

En el momento de la conquista las poblaciones prehispánicas perdieron su especificidad histórica y su diferencia étnica se convirtió en un ser plural y uniforme: el indio/los indios; “porque lo que realmente importa es diferenciar, identificar y marcar al colonizado”.<sup>61</sup> Bonfil Batalla y Miguel Bartolomé<sup>62</sup> alentan a escapar de la categoría indígena porque históricamente ha perpetuado una relación de dominación, de marginación y prejuicios en torno a los “indígenas”. Desde esta generalización y carga peyorativa se gestan políticas de parte del Estado

---

<sup>59</sup> Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, p. 15.

<sup>60</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial.” en *Anales de Antropología*, IIA UNAM, México, vol. 9, 9, 1972.

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 110–111.

<sup>62</sup> Miguel Bartolomé A., “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas” en *Avá Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, 2006.

que no responden al contexto de la diversidad de los grupos étnicos en México. Hasta hoy, las consecuencias de esta construcción ideológica han marginalizado a los que entran en esta categoría aun sin tener claro quién es indígena. Algunos prejuicios han sido definir a los indígenas como poco inteligentes, pseudo desarrollados, o incluso menospreciarlos por el color de su piel. La propuesta de Bonfil Batalla es retomar la categoría “etnia”: zapoteca, mixteca, popoluca, tzeltal.

Fundamentalmente la identidad étnica opera la diferenciación con los grupos no “étnicos”. Es posible considerar a los zapotecas de Mitla en la categoría de identidad étnica porque es un pueblo zapoteca donde se habla un lenguaje minoritario, posee tradiciones locales, un territorio específico, solidaridad social y formas tradicionales, como bien lo define Giménez:

Entendemos por identidad étnica una especificación de la identidad social basada en la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los actores llamados "grupos étnicos". Se trata de unidades social y culturalmente diferenciadas, constituidas como "grupos involuntarios" que se caracterizan por formas "tradicionales" y no emergentes de solidaridad social, y que interactúan en situación de minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes.<sup>63</sup>

Giménez se apoya en las formas “tradicionales” para poder conjeturar su definición de identidad étnica, que se caracterizan por la institucionalización de todos los ámbitos de la vida: vinculación a una comunidad local, por su naturaleza consensual y comunitaria, altamente religiosa, referenciada a la tradición y a la memoria colectiva. Estas características quedarán demostradas en el Día de Muertos de Mitla en el siguiente capítulo. Giménez contrapone dicotómicamente la identidad étnica con la modernidad que caracteriza como desinstitucionalizada, individualista, promotora de la autorrealización y deslocalizada. Las características de la modernidad las he observado en Mitla, pero en menor medida, por lo que es discutible hasta dónde podemos considerar a este pueblo como étnico, empero, no es mi intención responder a esta problemática sino partir de la experiencia de un grupo con ascendencia zapoteca por las características antes mencionadas. La intención como he dicho es remarcar lo fundamental de ese ser zapoteca. Asimismo, Miguel Bartolomé contrasta lo étnico con lo moderno y occidental; entiende por identidad étnica:

[...] culturas no occidentales cuyas lógicas no son reducibles a una supuesta lógica universal. No es lo mismo una aproximación a la identidad de los vascos que a la de los

---

<sup>63</sup> Gilberto Giménez, “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, p. 267.

bororo, a la de los francófonos quebequenses que a la de los ye'kuona; media entre ellas una distancia no sólo lingüística y política, aunque existan similitudes contextuales (condición minoritaria, opresión, existencia de fronteras, etc.) sino básicamente cultural.<sup>64</sup>

En ambos autores, Giménez y Bartolomé, existe una dicotomía problemática sobre la modernidad y occidentalidad que se contrapone a lo “tradicional”. Pero yo digo que es difícil hablar dicotómicamente; por ejemplo, en Mitla, las líneas entre occidental-moderno y tradicional son realmente borrosas. No hay que olvidar que todo grupo que entra en la categoría étnica ha internalizado (o para mí, ha incorporado) tanto significados y contenidos occidentales como prehispánicos mesoamericanos. Sin embargo, la identidad étnica es importante porque permite diferenciar grupos y evita homogenizar entre: zapotecas, mayas, rarámuris, etc., De manera que, identidad étnica nos permite delimitar y diferencias a los grupos étnicos para una mejor comprensión y elaboración de políticas sociales y económicas, especialmente en la recuperación cultural y la promoción turística.

Desde la intención de comprender mejor a comunidades como Mitla, la identidad indígena queda superada con la identidad étnica, puesto que da un paso más en la lucha de los pueblos por no ser diluidos sino en ser respetados en su diferencia. No obstante, en ese camino de comprensión se da un paso en la necesaria relación con el Estado para generar políticas más acordes a los grupos étnicos concretos. Pero al mismo tiempo la dicotomía tradicional – moderna como lo occidental- no occidental son confusas al definir la identidad étnica, y, por ejemplo, hacen borroso responder quién es zapoteca, maya, o mixteca debido a la influencia externa o la migración.

Giménez y Bartolomé siguen comprendiendo la identidad étnica desde el contenido y significantes culturales. Mi propuesta apunta a comprender la construcción de identidad como acontecer dinámico y haciéndose desde la experiencia, en particular centraré mi atención en la celebración del Día de Muertos en Mitla. Soy totalmente consciente de que no puedo escapar del nivel conceptual al definir la identidad; pero, mi intención es tratar de tomar en cuenta el aspecto experiencial y dinámico en la empresa de comprenderla.

---

<sup>64</sup> Miguel Bartolomé A., “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, p. 38.



## **Identidad constructivista desde el Día de Muertos de Mitla**

En los aportes antropológicos se han desarrollado varias teorías de la identidad étnica como la sustancialista/esencialista y la constructivista. La primera atribuye características a la identidad como contenido óntico – natural, es decir, se concibe que la tradición, la lengua, las costumbres de un pueblo están en algún lugar “puramente”, y que tuvieron un origen concreto trasmitiéndose de generación en generación. Los cambios o afectaciones a la identidad debido al contexto social, político, económico son poco relevantes en esta presunción ya que éstos serían una deformación de la “identidad pura.” El sustancialismo/esencialismo pasa por alto que cualquier identidad no está dada puramente, sino que es cambiante y dinámica.

Un paso más para captar el aspecto dinámico y operativo de la identidad es la postura constructivista que hace énfasis en la dimensión histórica, la lengua y lo imaginario; y apuntan a integrar el contexto y la situación actual. Es una de las perspectivas en la que muchos antropólogos coinciden en la idea fundamental: ninguna identidad está dada esencialmente, sino que son construidas.

La familia de enfoques que llamamos constructivistas puede al menos organizarse en tres movimientos que se fueron desarrollando de manera más paralela que sucesiva, a veces de manera dialógica y a veces no tanto. Por un lado, obras como las de Said (Orientalismo, 1990), Benedict Anderson (Comunidades Imaginadas, 1990) y Hobsbawm y Ranger (La Invención de las Tradiciones, 1989) marcaron un punto de inflexión que fue poniendo en duda cualquier postulación de las ideas de identidad (en verdad, del Oriente colonizado, de la nación como comunidad de pertenencia, de las tradiciones) como causa de un cierto estado de cosas. El antiesencialismo resultante pasó por historizar y desnaturalizar [toda conceptualización identitaria de un grupo].<sup>65</sup>

Las posturas constructivistas que ponen a jugar la historia confrontan el esencialismo. Ya que historizan todo análisis de los grupos sociales y con ellos desnaturalizan o desesencializan las posturas sustancialistas. Un primer punto de confrontación es que la identidad desde la postura constructivista es contrastiva porque necesitan constantemente recrearse; los actores sociales se identifican y a la vez se diferencian en un espacio social cambiante en referencia a otros actores y grupos. Esta recreación es la que señala Eric Hobsbawm en la *tradición inventada*:

La "tradición inventada" implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abiertamente o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan

---

<sup>65</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2007, p. 61.

inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado.<sup>66</sup>

La tradición inventada mantiene esa diferenciación a través de valores, normas y comportamiento reintegrando la historia. Esta reconfiguración constante se puede explicar con la aproximación interaccionista – generativa de Barth, quien “disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica, y lo propone como una forma de organización orientada a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras a la interacción, a la vez que genera categorías de auto adscripción y de adscripción por otros”.<sup>67</sup> Porque la identidad étnica se juega en un espacio, tiempo y relación con otros actores y grupos es necesario marcar fronteras constantemente en interacción con otros grupos. Este dinamismo es el que hace imposible pensar que la identidad es esencialista – sustancialista.

Yo afirmo que la identidad constructivista tiene un tinte sustancialista, por lo menos porque tiene siempre un punto de partida. Prueba de ello es que la constante recreación señalada por Hobsbawm con la tradición inventada necesita siempre recrearse desde lo dado originariamente. Si analizamos una tradición actual ésta tendrá algo de lo que fue en los “orígenes,” de manera que, la esencia o sustancia siguen presentes y recreadas. Aquí, hay una precisión necesaria porque parece que es imposible escapar de lo “dado,” por ejemplo, cuando un bebé nace en Mitla se le da un nombre, un lugar con tradiciones, lengua, costumbres y modos de comportarse que ya están “dados”. Para huir de este aparente callejón sin salida mi investigación no pone el acento en qué son los zapotecas de Mitla, sino en cómo se da la identidad zapoteca de Mitla. El cómo permite tener presente que lo “dado” no permanece inmóvil, puro y fijo.

Claudia Briones hace una crítica al constructivismo calificándolo como cliché, el cual es “una especie de afirmación prescriptiva que nos lleva a repetir que las identidades son: construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas, flexibles y disputadas”.<sup>68</sup> El constructivismo cliché a nivel político ha traído disputas e incomprensiones de los pueblos; por ejemplo, ha servido para justificar la mercantilización y fetichización de la cultura a través de fiestas como

---

<sup>66</sup> Eric Hobsbawm, *La invención de la tradición*, p. 8.

<sup>67</sup> Miguel Bartolomé A., “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, p. 34.

<sup>68</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, p. 58.

la del Día de Muertos en Tzintzuntzan.<sup>69</sup> Esta es la razón por la que la autora denuncia que detrás de la identidad constructivista hay discursos políticos de gobernabilidad, de caracterización del mundo posmoderno y de manipulación por intereses políticos. Otra consecuencia que ya he destacado en el capítulo uno es la transformación del modo de vida de los pueblos sin que estos tengan agencia en la integración de proyectos turísticos, que como dice Butler, no construyen identidad a partir de la diferencia sino “diferencia a partir de la identidad, donde el poder juega un papel muy importante”.<sup>70</sup>

Bartolomé, mediante su propuesta de etnicidad, intenta dar un paso más allá del constructivismo. Señala que “cabe entonces distinguir desde un primer momento a la *identidad étnica* como representación social colectiva, de la *etnicidad* entendida como identidad en acción, como asunción política de la identidad”.<sup>71</sup> Por lo tanto, en la etnicidad es donde se da la diferenciación, los límites y las fronteras, por lo que ésta no es inmutable sino un proceso social de identificación que acontece. Pese a ello, no termina de escapar del sustancialismo como un guión de obra de teatro puesto en acción, por un lado, está la identidad y por otro el acto de ponerla en marcha.

Judith Butler va más allá del constructivismo con su teoría de la performatividad. Su aporte problematiza la agencia y la sujeción en los procesos de identificación social. Ella parte del postulado marxista; “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado”.<sup>72</sup> La autora pone el acento en las prácticas de significación y no tanto en los relatos epistemológicos propios de las posturas esencialista–sustancialistas de identidad. Lo que hay son sujetos “hacedores” que con sus actos significativos naturalizan sus efectos. De manera que, “quien hace, el hacedor, no pre-existe sino que se construye invariablemente en y a través de su hacer/acto. [...] lo que le interesa a Butler es la constitución discursivamente variable de cada uno (hacedor y acto) en y a través del otro”.<sup>73</sup>

---

<sup>69</sup> Miguel Bartolomé A., “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, p. 29.

<sup>70</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, p. 60.

<sup>71</sup> Miguel Bartolomé A., “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, p. 29.

<sup>72</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, p. 64.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 65.

Stuart Hall, cercano al planteamiento de Butler, pone énfasis en los discursos y prácticas. Indica que la identidad moderna nunca se unifica porque está fragmentada y fracturada, es decir, no es singular sino construida de múltiples maneras. Stuart Hall habla de la identidad para referirse al “punto de encuentro, el punto de sutura entre, por una parte, los discursos y prácticas que intentan «interpelarnos», hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares, y por otra parte los procesos que producen subjetividades que nos construyen como sujetos susceptibles de «decirse»”.<sup>74</sup> Por lo tanto, la identidad es una posición en el continuo de los discursos y prácticas que ayudan a los sujetos a definirse, pero que al final es una representación siempre cambiante y en referencia al otro.

El sustancialismo y el constructivismo me son insuficientes para la empresa de encontrar lo fundamental de la identidad de los zapotecos de Mitla. El recorrido teórico e incluso las investigaciones que he expuesto en el primer capítulo conservan el dualismo contenido/experiencia; el texto y el contexto de Faudree, identidad y etnicidad de Bartolomé, discursos y prácticas de Stuart Hall y Butler. Estos últimos apuntan a mirar que las prácticas discursivas construyen identidad y con ello acentúan el acontecer, lo que me permite introducir en juego el acto y a la vez comenzar a hablar de experiencia corporal. Lo fundamental de los zapotecos de Mitla se encuentra en el cambio de planteamiento de la pregunta; ¿quiénes o qué son los zapotecos de Mitla? a ¿cómo se da el ser zapoteco de Mitla? Cabe aclarar que con “el ser” me estoy refiriendo a la identidad, es decir, cómo se da la diferenciación, límites y fronteras entre los grupos. De alguna manera estoy partiendo de que hay una identidad ya dada; zapotecos, mitleños, comerciantes incluso católicos, pero poniendo el acento en el cómo esto opera la diferenciación estableciendo fronteras y límites.

Los siguientes autores permitirán apropiarme de la teoría para historizar y desnaturalizar el sustancialismo. Y, al mismo tiempo profundizar en el acto de construir identidad que han propuesto Butler y Hall desde la teoría de la performatividad. Hasta este momento queda clara mi pretensión de centrarme en la experiencia (los actos, como el de hablar) porque solo desde ahí se construye identidad a partir de la diferencia y no diferencia a partir de la identidad. O,

---

<sup>74</sup> Stuart Hall, Paul Du Gay (Ed.) *Cuestiones de Identidad Cultural*, Amorrortu editores, Madrid, 1996, p. 20.

dicho de otra manera, no es el concepto de zapoteca de Mitla lo que mantiene la diferenciación sino la experiencia de ser zapoteca de Mitla.

### ***Embodiment***

Thomas Csordas no estudia directamente la identidad, sino que construye el paradigma o metodología del *embodiment* para las investigaciones antropológicas. Este planteamiento lo expone en su obra *Embodiment and Experience, The Existential ground of Culture and Self*,<sup>75</sup> y lo pone en marcha en su investigación sobre la sanación carismática católica en Nueva Inglaterra en *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*.<sup>76</sup> Csordas parte de “la fenomenología cultural, campo ocupado en sintetizar la inmediatez de la experiencia corporal con la multiplicidad de significados culturales en los cuales estamos siempre inevitablemente inmersos.”<sup>77</sup> El autor trata de enlazar dos ramas del saber humano: la fenomenología y la semiótica.<sup>78</sup> Desde mi punto de vista, es un intento de urdir una comprensión dialéctica entre la filosofía como fenomenología y la antropología cultural. De manera condensada, el *embodiment* se aplica en antropología para sintetizar la percepción desde la noción de cuerpo de Merleau-Ponty, el *habitus* de Bourdieu como cuerpo socialmente informado y el contexto social estructurado.

### **Percepción y cuerpo desde Merleau-Ponty**

Para comprender la percepción y el cuerpo en Merleau-Ponty es necesario hacer una revisión rápida de la fenomenología. Husserl forja la máxima de esta rama de la filosofía: “ir a las cosas mismas”.<sup>79</sup> Esto demanda un presupuesto fundamental “las cosas, para la fenomenología, son tomadas como fenómenos, es decir, en su aparecer ante nosotros”. Por lo tanto, con la noción

---

<sup>75</sup> Thomas J. Csordas (Ed.) *Embodiment and experience, The existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, United State of America, 1994.

<sup>76</sup> Thomas J. Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, 1994.

<sup>77</sup> Carolina Borda Niño, “La incorporación y los límites de la conciencia” en *Desacatos*, CIESAS, México, 2009, p. 163.

<sup>78</sup> Ciencia que estudia los diferentes sistemas de signos que permiten la comunicación entre individuos, sus modos de producción, de funcionamiento y de recepción.

<sup>79</sup> Antonio Gonzáles, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, USTA, Bogotá, 2014, p. 73.

de fenómeno me referiré desde este momento a todo aquello que se manifiesta mostrándose a sí mismo tal como es en sí mismo.<sup>80</sup>

Hay muchas teorías sobre qué son las cosas en sí mismas; por ejemplo, podemos definir qué es un sahumero zapoteca: un artefacto para quemar carbón con copal, y también decir qué significa, a saber, expresa las oraciones o las palabras que se llevan a los muertos. Un modo de forjar el análisis del sahumero es investigar el desarrollo de tal o cual ritual a nivel de contenidos culturales; encontraríamos, seguramente, que hay variadas influencias culturales e históricas tanto en el objeto como en el ritual donde se ocupa. Sin embargo, esta comprensión se ubica a nivel discursivo o reflexivo y es distinta a la pretensión fenomenológica que intenta conceptualizar lo que se nos da de manera originaria en la percepción; lo que se manifiesta mostrándose en sí mismo tal como es en sí mismo. Por esta razón, Husserl consideraba a la fenomenología una actitud intelectual para mantener la investigación filosófica apuntando siempre “a las cosas mismas”, es decir, solo usamos la conceptualización en la medida que nos ayude a describir los fenómenos. Ésta es la razón por la que mi propuesta enfatiza el cómo se da el ser zapoteca de Mitla esperando describir más que conceptualizar.

Cuando Csordas habla de percepción relata que todo acto humano es perceptual y está compuesto por el momento originario o prerreflexivo y por el momento reflexivo. El ejemplo del sahumero nos muestra un análisis a nivel reflexivo en donde se encuentran la mayoría de los aportes teóricos hasta hora expuestos. Mi pretensión es introducir en el análisis el momento prerreflexivo que refiere a una intelección de la realidad antes de cualquier discurso o reflexión, dicho de otra manera, antes de toda objetivación. Esto no quiere decir que podemos encontrarnos con la realidad en una “desnudez” puesto que el lenguaje está presente en toda la realidad como el medio con el que accedemos a ella. Tampoco se puede comprender que ambos momentos son independientes entre sí. El momento originario o prerreflexivo puede ser susceptible a críticas porque estamos usando el lenguaje y la conceptualización; pero de lo que se trata es de usar el lenguaje solo en la medida que nos ayude a ajustarnos a los datos originarios, sin trascenderlos. Una manera de concebir esto es con la propuesta husserleana de la *epojé*.

---

<sup>80</sup> *Idem.*

En la vida cotidiana nos movemos en el nivel objetivo – discursivo donde se ubica la cultura, los significantes y los símbolos; esto es justamente lo que Husserl llama actitud natural. Damos por hecho que todo lo que nos rodea es tal cual lo hemos aprendido, tenemos un lugar para cada cosa en la red de significaciones donde todo tiene sentido y si no, lo integramos desde la urdimbre de significaciones que poseemos. Husserl propone ir más allá del discurso poniendo entre paréntesis “la cosa” o, lo que es lo mismo hacer *epojé*, es decir, “inhibir todo interés en el ser, todo interés de valor, etc.; yo quiero dejar valer al objeto sólo como lo intencional de su acto, del acto que le concede validez; sólo quiero interesarme en el acto y por lo que el mismo pone en el objeto, como objeto caracterizado de este modo”.<sup>81</sup> Por lo tanto, una de las consecuencias de la *epojé* es poner atención no en lo que es el objeto o la cosa, sino en el acto en el que se da esa cosa u objeto, como aparece.

Husserl considera los actos como vivencias intencionales, esto no es más que la aparición de un objeto frente a mí. Los objetos pueden ser sensibles, imaginativos, de ficción o de fantasía. La conciencia intencional husserliana es la conciencia que apunta a algo distinto de ella misma. Cualquier objeto se me aparece y en el acto en el que se me aparece ese objeto es distinto a la aparición misma. De manera que las cosas tienen una alteridad en referencia a mi conciencia. Por ejemplo, los muertos aparecen como algo distinto de mí y, a la vez, yo me doy cuenta de que estoy percibiéndolos. Sí son de carne y hueso, imaginarios, fantasmagóricos eso será materia del análisis que haré en el capítulo cuatro. Es importante decir que la cosa y la conciencia que apunta hacia a la cosa no pueden existir una sin la otra, es decir, el objeto y yo percibiendo el objeto son uno en el acto de percibir. En resumen, hay una alteridad de “eso” que aparece y de mí mismo dándome cuenta de que estoy percibiendo eso que aparece.

La fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, que expondré a continuación, será de vital importancia para el *embodiment*. Este autor señala que las sensaciones no vienen separadas o desnudas, sino, como percepciones, es decir, que las sensaciones llegan como un todo. Él entiende que la “sensación pura será la vivencia de un «choque» indiferenciado, instantáneo, puntual”.<sup>82</sup> Es precisamente lo que apunta Xavier Zubiri al decir que pensar los datos hyléticos no es una empresa fácil porque lo que tenemos en la experiencia es siempre una cosa dotada de

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>82</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1945, p. 25.

sentido y no impresiones aisladas (datos hyléticos).<sup>83</sup> Con esto quiero dejar en claro que las sensaciones puras son imposibles de encontrar en la experiencia. Esto explica que la percepción tiene dos caras de la misma moneda: momento originario prerreflexivo y momento reflexivo. Merleau – Ponty apunta que las percepciones son lo que se nos da como un todo de sensaciones en el análisis del fenómeno *fi*:

Conducimos tranquilamente a través de una autopista y vemos un gran panel horizontal donde media docena de focos que despiden una luz roja se encienden y apagan sucesivamente. ¿Qué estamos viendo en realidad? ¿Acaso seis focos trabajando por separado? Obviamente no. Vemos un haz de luz oscilante, una figura-fondo, [...]. Aplicando esta idea a la fenomenología, afirmamos que este fondo en el que se me dan los términos de mi observación es el contexto u horizonte que acompaña a toda la información recibida en nuestros actos perceptuales.<sup>84</sup>

Este horizonte de sentido amplía el juego perceptual del mundo en cada una de mis observaciones. Eso “algo” que aparece con alteridad (prerreflexivo) viene como un todo con sentido (luces rojas-reflexivo). El juego debe entenderse como margen de libertad y no como reglas o normas; es decir, mientras más fondo más juego, más posibilidades de percibir. Pero no solo eso, sino que el horizonte de sentido posibilita que un aspecto de la cosa nos lleve a otro, las sensaciones se me dan como un continuo, es lo que quiere decir que se dan como un todo. De ahí que, Merleau – Ponty afirma:

El conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas; en donde las palabras dejan esperar unas sensaciones como deja el ocaso esperar la noche. La significación de lo percibido no es más que una constelación de imágenes que empiezan a reaparecer sin razón alguna.<sup>85</sup>

Aquí, significación y sentido son nociones emparentadas y tienen un carácter de indeterminación frente al continuo de sensaciones que se me presenta. En el ejemplo de los faros de luz, la luz oscilante se me da como un todo en un fondo, no como una docena de luces que encienden y apagan. Cabe apuntar que conocer es recordar, es decir, para poder ver la luz necesito antes haber visto una luz que me permite percibir como tal un haz. Por lo tanto, conocer es recordar, pero no solo eso, porque quizá el recuerdo es un destello y no un haz, conocer también es poner atención e innovar sobre lo que percibo gracias a los recuerdos.

---

<sup>83</sup> Antonio Gonzáles, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, p. 100.

<sup>84</sup> Asier Pérez Riobello, “Merleau - Ponty: percepción, corporalidad y mundo.” en *Eikasia*, Universidad de Oviedo, IV, IV, 2008, p. 5.

<sup>85</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 37.



El horizonte es, pues, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que se detiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir. Ningún recuerdo expreso, ninguna conjetura explícita podrían desempeñar este papel: sólo darían una síntesis probable, mientras que mi percepción se da como efectiva.<sup>86</sup>

Estoy percibiendo siempre un continuo fluir de sensaciones que aparecen no sueltas sino como un todo a la vez, y que en la vida cotidiana le asocio inmediatamente sentido, pero además anticipan otras posibilidades de percepción. Según Merleau – Ponty la percepción es imposible sin cuerpo porque éste es un medio de comunicación entre nosotros y el mundo. La experiencia de mi cuerpo está sintetizando mi experiencia del mundo de la vida “cuerpo – objeto”; y a la vez la experiencia de mí mismo percibiendo “cuerpo – sujeto”. Estos dos componentes son los que el autor llama estructura empírica de la corporalidad, con la cual normalmente experimentamos el mundo, y que es similar a la actitud natural o prefilosófica de Husserl en donde damos muchos supuestos bajo los que nos desenvolvemos.

Para Merleau – Ponty el cuerpo no es solo una asociación fisiológica de partes sino un todo que envuelve todas éstas, no se presenta como asociación sino como unidad. El cuerpo “ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma»”.<sup>87</sup> El cuerpo, según el fenomenólogo, es una posición o forma situacional que me permite vivir y dotar de sentido el mundo. De ahí la afirmación de Csordas: el cuerpo es la base existencial de la cultura<sup>88</sup> porque sin él es imposible experimentar y dar sentido. Así, nuestro cuerpo dota de significado a las cosas que nos rodean con base en una intencionalidad encarnada. El lenguaje por ejemplo es dador de sentido, pero no puede serlo sin el cuerpo. Retomando los aportes teóricos del capítulo uno, las dualidades texto/contexto de Faudree e identidad/etnicidad son caras de la misma moneda en el acto de percibir, es decir, solo hay sujeto encarnado.

Merleau Ponty comprende que el ser humano está arrojado al mundo social, cultural y ambiental. Es en el cuerpo donde se experimenta el mundo físico que está ligado al sentido, “no solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>88</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, American Anthropological Association, USA, vol. 18, 18, 1990, <https://www.researchgate.net/publication/227578148>, p. 5. Original: This approach to embodiment begins from the methodological postulate that the body is not an *object* to be studied in relation to culture but is to be considered as the *subject* of culture, or in other words as the existential ground of culture.

alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve”.<sup>89</sup> Es decir, no solo vengo a un mundo ya estructuralmente dado, sino que, todo lo que está en ese mundo tiene sentido de utilidad, de soporte, de relación; justo como lo piesen Ingold y su concepto de *skills* que veremos mas adelante.

Percepción y cuerpo de Merleau-Ponty intenta responder a la inquietud de Husserl sobre cómo conocemos la alteridad, al otro. Desde el cuerpo como posición en el mundo el yo presupone siempre al otro, es decir, tomamos consciencia de nosotros a través de lo otro. El otro se me da a través de su cuerpo, sus gestos, la fonética de sus palabras, su presencia. Así que vemos al otro a partir de su propio cuerpo, pero gracias a que nosotros vivimos nuestro cuerpo. También, Xavier Zubiri destaca la alteridad definiéndola como radical, es decir, lo que aparece siempre aparece como algo otro, distinto de mí, por ejemplo, los muertos sin tener materialidad aparecen como algo otro y, por ello, Zubiri los llamaría reales. Realidad es alteridad radical<sup>90</sup> y por eso podemos intuir que los muertos por aparecer como otro en mi percepción implican estar en relación con ellos.

Por lo tanto, el cuerpo hace posible la alteridad y en consecuencia el mundo no es una suma de objetos sino el campo de existencia compartida que hace posible nuestras representaciones y conocimiento. De manera que para Merleau – Ponty hay un mundo compartido de la percepción y es justamente lo que Husserl llamó mundo de la vida, éste no es más que el mundo que damos por hecho, por real, antes de cualquier teorización. Dicho mundo es en el que estamos todos, percibimos y trabajamos en él, y es siempre prerreflexivo. Así, el mundo no es algo que podamos estudiar, sino es en el que vivimos sin cuestionar su existencia y certeza; los objetos y yo estamos en el mundo.

La cuestión del tiempo para Merleau Ponty remite solo al sujeto porque la idea de tiempo necesita una posición de referencia donde se establece el pasado, presente y futuro. Sin embargo, la posición en cada persona es cambiante y por eso el tiempo es relativo. El mundo como existencia compartida es puro acontecer, es puro presente; por lo que la unidad de presente, pasado y futuro se da en el sujeto. Desde esta perspectiva hay que pensar la identidad como un

---

<sup>89</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 359.

<sup>90</sup> Antonio González, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, p. 109.

acontecer, en el que el pasado identitario de los grupos étnicos no está muerto sino aconteciendo en el presente, afirmación en la que Ingold estaría absolutamente de acuerdo como veremos más adelante.

El cuerpo en Merleau-Ponty quiere derribar el dualismo sujeto – objeto, y terminar con la idea de que por un lado está el contenido (lo mental) y por otro lado lo practicado (lo corporal). Esto es notable porque nos da la posibilidad de ir más allá de las posturas sustancialistas y constructivistas, es decir, la identidad no está muerta sino aconteciendo. Las posturas de Hall y Butler al rescatar la performatividad son cercanas al planteamiento del cuerpo de Merleau-Ponty, es decir, donde la identidad se va haciendo en los actos discursivos y otras prácticas. Sin embargo, estos autores no se detienen en el análisis de esos actos que construyen identidad; esto es precisamente mi propósito.

### ***Habitus***

Bourdieu, con su teoría del *habitus*, también pretende derribar el dualismo sujeto – objeto. Uno de sus aportes teóricos es haber llamado estructuralismo genético a la *doble ontología de lo social*.<sup>91</sup> Eso último refiere a que la sociedad tiene una estructura objetiva (ya dada), pero también se compone de representación y voluntad (la agencia de los participantes). La primera trata de comprender cómo la experiencia de los agentes explica las categorías de percepción y apreciación que estructuran sus prácticas; mientras que la segunda refiere al subjetivismo, cómo se reduce la estructura a la interacción entre los agentes y su medio. Esta doble ontología es dialéctica y no dicotómica; por lo tanto, Bourdieu trata de no separar la experiencia (prácticas) y el contenido (estructuras), su reflexión asume las relaciones de poder presentes en las cosas y en los cuerpos, en el campo y en el *habitus*.

Bourdieu expone que las estructuras sociales y la cultura no se internalizan o se aprenden conceptualmente, sino que, fundamentalmente, se incorporan. Ambos aspectos son caras de una misma moneda al mirarlas desde la incorporación, es decir, son cuerpo. Prueba de ello es que cuando nosotros respondemos a una situación en un contexto cultural concreto no tenemos que

---

<sup>91</sup> Julieta Capdevielle, “El concepto de Habitus: “con Bourdieu y contra Bourdieu”” en *Anduli*, Universidad de Córdoba, 2011, pp. 31–45, p. 32.

pensar dicha respuesta. Por ejemplo, en algunas partes de México se saluda de beso a las mujeres, en ese contexto no tengo que preguntarme cómo responder para reaccionar casi inconscientemente al encuentro.

Según Bourdieu las categorías de percepción del mundo social son en lo esencial el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social; teniendo presente que los agentes tienen una captación activa del mundo y construyen su visión de éste. Esta construcción opera bajo coacciones estructurales porque las respuestas de los sujetos siempre serán acordes a su grupo o clase social. Ésta es la razón por la que el *habitus* es el cuerpo socialmente informado ya que en él están incorporadas las estructuras, las categorías, y el contexto histórico que producen un sistema de disposiciones duraderas y transferibles presente en las respuestas de los sujetos. El concepto de *habitus* se define como sistemas producidos por condicionamientos sociales:

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones...<sup>92</sup>

La encarnación del *habitus* como sistema de disposiciones duraderas y transferibles se refiere a que éstas son prácticas, se hacen experiencia y a la vez van estructurando socialmente. Sin duda, esta comprensión es cercana a la teoría de la performatividad, la cual propone que los actos en sí mismos construyen identidad. La ruptura sujeto - objeto desde el *habitus* como disposiciones encarnadas busca vincular la estructura social con las prácticas de los agentes. De manera que, el *habitus* constituye una estructura que incorpora todas las experiencias pasadas y funciona como una matriz de percepciones, apreciaciones y de acciones. Desde esta perspectiva la historia juega un papel neurálgico porque las prácticas que integran al *habitus* están dirigidas por las condiciones pasadas.

Es decir, que el cuerpo en la teoría de Bourdieu es un cuerpo sociabilizado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo. El cuerpo es, de este modo, condicionado por el mundo, modelado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Pierre Bourdieu, *El Sentido Práctico*, Siglo XXI, 2007, p. 86.

<sup>93</sup> Julieta Capdevielle, "El concepto de *habitus*: "con Bourdieu y contra Bordieu"", p. 36.

El cuerpo se incorpora a las prácticas en las que va la estructura social, contenido, historia; en consecuencia, el *habitus* siempre tiene un espacio y tiempo concretos, un campo. Es en este contexto concreto donde se da la disputa de capitales de legitimidad, prestigio y autoridad. En ese sentido, podemos entender capital como posiciones en el campo social donde cada persona o grupo lucha por posiciones por medio del *habitus* de su grupo o clase.

Csordas rescata de Bourdieu la idea de que actuamos según las disposiciones incorporadas del grupo o clase en el que crecemos, recordemos, *habitus* es el cuerpo socialmente informado ¿de qué? De los sentidos que están estructurados socialmente; tengo una respuesta ante el dolor según mi *habitus* y dicha respuesta es acorde a la estructura en que crecí. El *habitus* no solo engloba los cinco sentidos tradicionales, sino todo lo que podemos concebir como sentido: del deber, de la necesidad, de la belleza, de lo común, el comercial, del humor, de la moral, de la practicidad, el religioso.

La alteración del *habitus* es cuestionable porque al parecer es determinado. Sin embargo, Bourdieu explica que el *habitus* también preforma las prácticas futuras, pero siempre en los límites marcados por experiencias pasadas. La posibilidad de innovación radica en la toma de conciencia de la construcción de ese *habitus* por un autoanálisis; en la medida que me haga consiente de mis prácticas y su internalización podría tener más libertad en mis disposiciones conductuales.

El principal punto en la teoría del *habitus* según Csordas es que las disposiciones del comportamiento son sincronizadas colectivamente y armonizadas con los demás por medio del cuerpo. “El *habitus* es la mediación universalizadora que hace que las prácticas de un agente individual, sin razón explícita o intención intencional, sean, sin embargo, "sensatas" y "razonables"”.<sup>94</sup>

### **El paradigma metodológico del *embodiment***

Thomas Csordas arranca del supuesto fenomenológico de que todo acto humano es orientacional, o dicho fenomenológicamente los actos humanos son “conciencia de”. Por lo

---

<sup>94</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, p. 12. Original: The *habitus* is the universalizing mediation which causes an individual agent's practices, without either explicit reason or signifying intent, to be none the less "sensible" and "reasonable." That part of practices which remains obscure in the eyes of their own producers is the aspect by which they are objectively adjusted to other practices and to the structures of which the principle of their production is itself a product.

anterior, los actos son perceptuales y tienen dos caras, por una parte, el momento prerreflexivo que también llama preobjetivo, prediscursivo o preconceptual. Este momento hace resaltar que los actos humanos son conciencia de lo otro que aparece y de mí mismo haciendo conciencia de eso otro que aparece antes de cualquier concepto; como dice Husserl poner atención en lo que aparece originariamente. Por otra parte, en el momento reflexivo se ubica el significado y el sentido, los conceptos, las ideologías, es decir, el contenido discursivo. Estos dos momentos forman parte de todo acto y son dos caras de la misma moneda.

Csordas teje el postulado metodológico del *embodiment* al construir una teoría del yo para explicar cómo se da la subjetividad. Para él es un proceso en el cual algunos de los aspectos del mundo son tematizados así que el yo es objetivado (autobjetivación) dinámicamente como una “persona”. Porque se está haciendo permanentemente es un proceso inacabado donde en el momento prerreflexivo tenemos un continuo de sensaciones que son captadas por la percepción y tematizadas como contenido discursivo; sin embargo, el continuo de sensaciones siempre excede lo que podemos percibir y precisamente por eso el carácter de incompleto.

Csordas muestra en sus casos de estudio que la constitución del yo (autobjetivación) no solo se ubica en el momento reflexivo sino desde el prerreflexivo. En la vida cotidiana no es tan común hacernos objetos a nosotros mismos; tampoco lo es conceptualizarnos para luego actuar.

Un acontecimiento fenomenológicamente completo reconocería que mientras somos capaces de hacernos objetos a nosotros mismos, en la vida cotidiana esto rara vez ocurre. Tal cuenta daría el paso decisivo de comenzar con la experiencia preobjetiva y prereflexiva del cuerpo, que muestra que el proceso de autobjetivación ya es cultural antes del análisis distintivo entre sujeto y objeto.<sup>95</sup>

El proceso de autobjetivación concebido como cultural antes del momento reflexivo en el que se da el dualismo sujeto/objeto puede ser controversial. Pero no es descabellado, si pensamos la autobjetivación desde lo que Husserl y Merleau-Ponty apuntaron como alteridad de mi propia percepción; me doy cuenta de que percibo independientemente de que eso que percibo sea color rojo, imaginarme un muerto, escuchar un “hola”, es decir, independientemente del contenido cultural (sentido y significación). Por lo tanto, es posible hablar de que la autobjetivación es ya cultural en dos sentidos; el primero, en cuanto que ésta es alteridad y, el segundo, en cuanto que

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 6. Original: Such an account would take the decisive step of beginning with the preobjective and prereflective experience of the body, showing that the process of self-objectification is already cultural prior to the analytic distinction between subject and object.

no hay actos culturales que no sean perceptuales. Esta comprensión permite a Csordas indicar que el “*embodiment* comienza con el postulado metodológico de que el cuerpo no es un objeto para ser estudiado en relación con la cultura, sino que debe considerarse como el sujeto de la cultura, o, en otras palabras, como el fundamento existencial de la cultura”.<sup>96</sup> Todo acto humano se funda en la percepción que se da en el cuerpo; por lo tanto, cada rito, discurso y práctica cultural es corporal; me atrevo a decir que la cultura no puede darse sin el cuerpo.

Desde el presupuesto prerreflexivo/reflexivo Csordas define el *embodiment* como una dialéctica entre la noción de percepción corporal de Merleau-Ponty y la práctica corporal expuesta por Bourdieu como *habitus*.

Al definir la dialéctica entre la conciencia perceptual [cuerpo-Merleau-Ponty] y la práctica colectiva [habitus-Bourdieu], se presenta un camino para realizar una elaboración del *embodiment* como campo metodológico. En el interior de esta dialéctica nos movemos desde la comprensión de la percepción como un proceso corporal, hacia la noción de los modos somáticos de atención que pueden ser identificados en variadas prácticas culturales.<sup>97</sup>

A diferencia del dualismo prerreflexivo/reflexivo Csordas concibe el *embodiment* no como suma de dos partes, síntesis o complementariedad, sino como una dialéctica que consiste en dos caras de la misma moneda ya que no puede haber una sin la otra. Esta noción no es un concepto sino una metodología de investigación que no define nada, es una herramienta valiosa para las investigaciones antropológicas. Nos permite ver que la percepción/cuerpo como un proceso se refiere a que todo acto humano es perceptual. La percepción remite siempre a la alteridad y por eso la constitución de la subjetividad está ineludiblemente relacionada con otros. Por lo tanto, el *embodiment* es la metodología que permite mirar y analizar la dialéctica entre los actos perceptuales y la práctica colectiva, entre el cuerpo y el *habitus*. Los modos somáticos de atención son precisamente el despliegue de esa dialéctica:

[...] los procesos en los cuales prestamos atención y objetivamos nuestros cuerpos deberían tener un interés particular. Estos son los procesos a los que llamamos modos somáticos de atención. Los modos somáticos de atención son modos culturalmente

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 5. Original: This approach to embodiment begins from the methodological postulate that the body is not an *object* to be studied in relation to culture, but is to be considered as the *subject* of culture, or in other words as the existential ground of culture.

<sup>97</sup> Thomas J. Csordas, en Silvia Citro (ed.), *Cuerpos plurales, Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 86.

elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros.<sup>98</sup>

La noción de modos somáticos de atención es un fruto de la aplicación del *embodiment*. Nos ayuda a entender porque entre distintos grupos sociales hay comprensiones y respuestas distintas a situaciones concretas, por ejemplo, el dolor o la alegría. También nos explica distintos tipos de sensibilidades espirituales, religiosas o emocionales. Pueden ayudar a operar la diferenciación de la identidad; por ejemplo, al decir los zapotecas de Mitla son muy familiares nos referimos a que su modo de ser pone atención en el afecto familiar, porque la comunidad sitúa su atención en los familiares difuntos y no en cualquier muerto. Podemos entender modos somáticos de atención como modos distintos de percibir el mundo.

Los modos somáticos de atención no son los únicos que enriquecen la identidad. Cuando digo yo soy tal o cual persona, de tal pueblo, de tal comunidad, de tal ascendencia, con tal carácter, con ciertas costumbres y tradiciones, lo que construyo es subjetividad como identidad zapoteca, danesa, mexicana, entre otras. Esta construcción no solo se da con los modos somáticos de atención sino a través de variados y diversos aspectos que pueden recalcar el contraste y operar la diferenciación entre grupos. Uno de esos aspectos es la configuración estética de los rituales, objetos, composición, lugares, elementos, maneras de hablar. O, incluso el ambiente y el clima desempeñan un papel importante porque afectan los actos que son a fin de cuentas el modo en que se da la identidad.

Csordas analiza la oración de liberación en los movimientos carismáticos con el paradigma del *embodiment*. De hecho, su intención inicial fue hacer una teoría del yo con este acercamiento antropológico, pero simultáneamente resultó elaborando el paradigma. El caso fáctico de su investigación fue el análisis de la sanación ritual. Voy a exponer someramente la investigación de Csordas para mostrar cómo fue erigiendo el *embodiment*.

Un modo de sanación carismática es la oración de liberación; es decir, la liberación de una persona poseída por uno o más demonios. La persona poseída se autobjetiva perceptualmente diciendo “hay algo que no soy yo”, en ese momento no hay ninguna objetualización de eso que no soy yo. Como dije, eso otro, independientemente de que sea caballo con alas o demonio,

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 87.



aparece como algo otro. Además, estoy yo dándome cuenta de que hay algo que no soy yo. En este momento aún no hay contenido reflexivo, es el momento prerreflexivo.

La autobjetivación no solo es cuestión individual, sino que es compartida o corroborada por el sanador y las personas que oran en el mismo lugar. El *habitus* del grupo contiene la dimensión social o colectiva como prácticas compartidas incorporadas que permiten percibir “eso otro”. Para Csordas habría un modo somático de atención compartido que forma parte de ese *habitus*. Este último está en dialéctica con la percepción lo que hace posible las disposiciones para la práctica ya incorporadas (*habitus*) que siguen perpetuando ese mismo *habitus*. Uso la palabra incorporación para precisar que son prácticas comunes hechas cuerpo, porque no es necesario dilucidar para responder a la presencia de eso “otro” que aparece. Es la razón por la que los otros participantes responden por decirlo de alguna manera casi inconsciente y armónicamente con la situación. De ahí que todo acto humano no está aislado sino en correlación con los otros. Más adelante, Tim Ingold me ayudará a comprender que cada acto está en relación con la complejidad del entorno.

En la sanación ritual los actos perceptuales tienen dos caras de la misma moneda, prerreflexiva y reflexiva. La percepción actúa prerreflexivamente como tomar una fotografía instantánea del flujo de sensaciones, pero que siempre lleva del otro lado de la moneda el momento reflexivo de significado y sentido. Cuando las personas orantes identifican a eso “otro” como el demonio o los demonios incluso con diferentes nombres están operando en el momento reflexivo.

Se piensa que en la percepción originaria los estímulos externos (sensaciones) que están registrados por nuestro aparato sensorial hay una correspondencia punto a punto y constante conexión entre estímulo (externo) y percepción elemental (del yo). Csordas está de acuerdo con Merleau-Ponty al negar la afirmación anterior, “porque la percepción es por naturaleza indeterminada, es decir, hay mucho más de lo que aparece, la percepción no agota las posibilidades de lo que se percibe”.<sup>99</sup> Así, eso “algo que no soy yo” es un continuo de sensaciones que es captada como una fotografía por la tematización o conceptualización que crea el objeto “demonio”. Pero ésto no agota ese continuo de sensaciones, a saber, la experiencia de percibir se puede dar de variadas y diferentes maneras, de manera que eso “otro” puede ser

---

<sup>99</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, p. 8. Original: There is always more than meets the eye, and perception can never outrun itself or exhaust the possibilities of what it perceives.

demonio, fantasma, duende, etc. Los estudios de Csordas resaltan el carácter de alteridad en la constitución de la subjetividad tal como lo resalta la fenomenología de Merleau – Ponty; dicha alteridad es profundizada por Tim Ingold en su propuesta de ecosocialidad.

## **Ecosocialidad**

Hasta este momento ha quedado claro que los actos humanos nos abren a la alteridad. Para Ingold esta última no se reduce a las personas sino a todo el entorno, la vida humana y no humana: el ambiente, clima, objetos, etc. El autor piensa que el ser humano está intrínsecamente relacionado con todo lo que le rodea. En consonancia con el *embodiment* su pensamiento es contrario a mente, cuerpo y cultura como complementarias y separables. Su perspectiva más bien es relacional y es lo que él llama ecosocialidad “es un enfoque de desarrollo creativo dentro de un campo de desarrollo de relaciones continuas”<sup>100</sup> que rescata el dinamismo y la complejidad de la vida.

La aproximación del modelo relacional de Ingold tiene tres implicaciones en la comprensión antropológica. La primera *skills*, traducido como habilidades, hace referencia a que la “variación cultural” es variación de habilidades y sistemas de prácticas incorporadas, compartidas, específicas de dominio y relativas a un contexto práctico de aprendizaje y de ejecución. De manera que las variaciones entre los grupos étnicos no remiten a una cuestión de diferencias conceptuales que luego se ponen en práctica a través del cuerpo. En consecuencia, “las habilidades (*skills*) no son las técnicas del cuerpo sino las capacidades de acción y percepción de la totalidad del ser orgánico (indivisibilidad mente y cuerpo) situado en un ambiente ricamente estructurado”.<sup>101</sup>

La segunda implicación *livelihood*, traducido como medios de vida, se refiere al estado en desarrollo del ser humano, diría Ingold “cómo los seres humanos se relacionan en la tarea de hacerse una vida”.<sup>102</sup> La palabra “haciéndose” más que “hacerse” expresa mejor la labor

---

<sup>100</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London and N.York, 2000, pp. 4–5. Original: Crucially, such a synthesis would start from a conception of the human being not as a composite entity made up of separable but complementary parts, such as body, mind and culture, but rather as a singular locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 5. Original: The first is that much if not all of what we are accustomed to call cultural variation in fact consists of variations of skills. By skills I do not mean techniques of the body, but the capabilities of action and perception of the whole organic being (indissolubly mind and body) situated in a richly structured environment.

<sup>102</sup> *Idem*. Original: ‘livelihood’, my concern is to find a way of comprehending how human beings relate to their environments, in the tasks of making a living.

continúa corroborada en las habilidades (*skills*) que no son transmitidas pura e idénticamente de generación en generación, sino que se recrean en cada generación incorporándose en el *modus operandi* del organismo humano, y desarrollándose a través de la capacitación y la experiencia en el desempeño de tareas particulares.

La última implicación *dwelling perspective*, traducido como perspectiva de habitar, consiste en que en las habilidades humanas hay siempre un compromiso activo con los constituyentes de su entorno. A saber, los seres humanos nacen como organismos-personas dentro de un mundo que está habitado por seres de múltiples tipos: humanos y no humanos. Cada persona está en relación con esos seres; por tanto, las relaciones con otras personas no son más que un subconjunto de la complejidad de relaciones ecológicas (de la totalidad de la vida): la naturaleza, animales, clima, orografía, etc. De ahí que Ingold prefiere hablar de ecosocialidad más que de socialidad pues este término destaca el compromiso del ser humano con su entorno. Esta relación y compromiso nos ayuda a entender que la percepción humana no es pasiva como un receptor en una misma dirección, sino que también es activa; por ejemplo, tiene un modo somático de atención particular. Esta bidireccionalidad con el entorno es lo que mantiene el compromiso con el mismo y confirma que ningún acto humano es aislado.

Ingold da la posibilidad de pensar la identidad en relación con el entorno porque asume el dinamismo y el desarrollo permanente en el hacerse humano. Desde esta perspectiva podemos relacionar todas las cosas: la naturaleza, las herramientas, la historia, el contexto social, incluso los objetos y el clima están en relación y afectan la vida. La ecosocialidad piensa todo hacerse humano incluida la identidad en la complejidad del entorno que se dan en cada acto.

Para concluir este capítulo me gustaría aclarar los aspectos teóricos más importantes. A partir de ahora, cuando uso la palabra cuerpo “me refiero a un determinado escenario en relación con el mundo”.<sup>103</sup> El cuerpo es una posición en el mundo en donde se experimenta ese mismo mundo; porque no hay cuerpo sin mundo ni mundo sin cuerpo. Cuerpo y mundo son el mismo fenómeno de dos caras y todos mis actos son modalidades de relación con el mundo donde mi cuerpo es el vehículo. Al usar el adjetivo “corporal” me refiero a la experiencia vivida, a saber,

---

<sup>103</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, p. 9. Original: Merleau-Ponty means by the body as “a certain setting in relation to the world”

lo que sucede en ese escenario, en esa posición. Si digo identidad corporal estoy diciendo identidad como experiencia corporal.

Por percepción entenderé el “acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula —no solamente descubre el sentido que estos tienen, sino que hace, además, que tengan un sentido”.<sup>104</sup> La percepción tiene dos caras de la misma moneda, el momento originario de alteridad (prerreflexivo) y el momento de sentido-significado (reflexivo). Cuando hable de percepción originaria me refiero al momento prerreflexivo. Con el adjetivo perceptual me referiré a todo lo concerniente a los actos con los dos momentos. A continuación, haré una descripción de las principales metodologías utilizadas en los capítulos siguientes tanto en la etnografía como en el análisis de ésta.

## **Metodología**

Mi inquietud por investigar el Día de Muertos en Mitla surgió de mi afecto por el pueblo de mi familia materna. Viví la celebración gran parte de mi infancia y juventud por lo que me resulta cercana y conocida. Una de las razones que motivó mi acercamiento fue la preocupación, quizá no solo mía, de recuperar la cultura, las tradiciones, las costumbres e incluso la lengua. Me causa desasosiego algunas de las políticas de avivamiento cultural nacionales que muchas veces encuentro descontextualizadas y dañinas. Me di cuenta de que avivar la cultura es de alguna forma preguntarse quiénes son los habitantes de Mitla. Esto sin duda me cuestionó sobre lo que se ha comprendido por identidad.

La metodología etnográfica del Día de Muertos considera tres niveles en el abordaje de las costumbres, tradiciones y rituales religiosos: doméstico, institucional y turístico.<sup>105</sup> Estos niveles se distinguen por medio del público al que se dirigen sus actividades y a su vez por quienes las proponen. En la celebración me encontré con la presencia de los niveles doméstico e institucional mucho más que el turístico. Sin embargo, este último está omnipresente en las actividades tanto domésticas como institucionales.

---

<sup>104</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, p. 58.

<sup>105</sup> Aporte metodológico de la Dra. Alejandra Aguilar Ross.

El nivel doméstico gira en torno a las actividades en las que los actores y el público son la familia o la comunidad. Por lo general, éstas son tradiciones de origen más antiguo y no solo remite a lo familiar, porque en ese sentido la familia es ya una institución, sino más bien a lo local que se pueden entender como un nivel en donde se da la reproducción social. En Mitla, varias actividades se realizan sin necesidad de una convocatoria a través de líderes, más bien tienen su propio ritmo colectivo.

El segundo nivel, el institucional, se compone de iniciativas provenientes de la autoridad municipal, estatal o nacional, pero también de los colectivos culturales institucionalizados. En las actividades se entretajan ideologías sobre la identidad zapoteca de Mitla, sobre la autenticidad de lo “mitleño” o lo “zapoteca”. Con ideologías me refiero a construcciones conceptuales que se hacen sobre lo que es lo zapoteca de Mitla y que regularmente sirven para intereses turísticos y económicos. Las actividades surgen desde esas ideologías y tienen distintos objetivos, de los cuales menciono dos: hacer de Mitla un atractivo turístico para incentivar la economía local, y recuperar la cultura: tradiciones, lengua y costumbres.

El nivel turístico remite a las actividades que son pensadas para el público extranjero o nacional foráneo. Aquí se fusionan ideas del Día de Muertos con el imaginario nacional homogéneo. A mi parecer las actividades de la celebración no son exclusivamente domésticas, institucionales o turísticas, porque en mayor o menor medida en cada actividad está presente más de un nivel. Esta es la razón por la que hablaré de estratos más que de niveles, teniendo en cuenta que en la geología los estratos son una manera de analizar la composición de la tierra compuesta por capas, unas más profundas que otras pero que no siempre están bien delimitadas. Los estratos no están claramente delimitados y separados, sino íntimamente relacionados como en Mitla.

Otro recurso metodológico en el trabajo de campo fue un diario descriptivo conforme recorría el pueblo durante las actividades: fotografías, entrevistas calendarizadas formales, informales y grabadas. Tuve dos fuentes de apoyo principales, la primera es Gildardo,<sup>106</sup> promotor cultural de Mitla, quien me brindó descripciones de la celebración antes de mi llegada y durante mi estancia. La segunda, fuí yo mismo, que gracias a mi ascendencia pude ser observador participante y hacer entrevistas con facilidad. La mayoría de mis conversaciones fueron abiertas

---

<sup>106</sup> Gildardo es habitante de la comunidad, es artesano textil, fue encargado de cultura de la comunidad, es según la comunidad de los que mejor habla el zapoteco y también quien conoce muy bien su cultura.

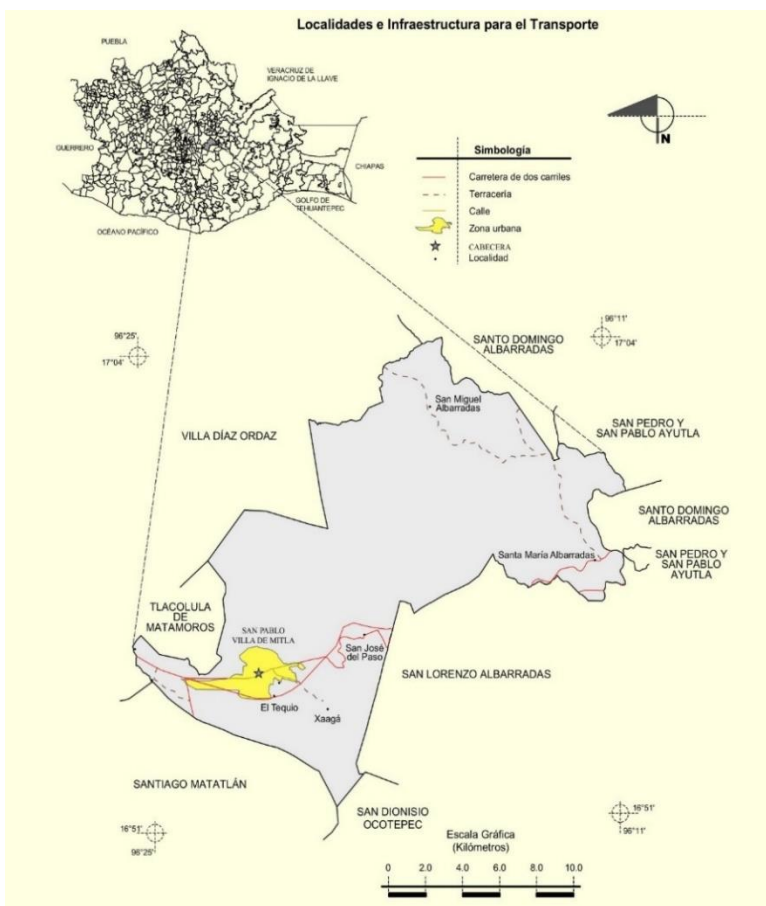
y trataban sobre la opinión de la celebración: qué era lo más fundamental, cómo venían los muertos y el significado de artículos, ritos o símbolos concretos. Elegí el formato abierto con la intención de escuchar la descripción de su experiencia más que su conceptualización.

Las teorías de identidad expuestas en el capítulo anterior y pensadas en el Día de Muertos de Mitla me hicieron notar que la experiencia era poco considerada. Me dí a la tarea de encontrar un recurso teórico que me permitiera profundizar sobre el tema. La noción de percepción desde la fenomenología me ayudó abrir el horizonte de mi inquietud sobre la experiencia. El *habitus* ha sido valioso para comprender que esta celebración más que un concepto aprendido conceptualmente, es una serie de prácticas incorporadas.

El recurso metodológico que sintetiza la practica ritual como *habitus*, la experiencia de percibir y el contexto cultural es el *embodiment* de Tomas Csordas. Esta aportación será de gran utilidad para analizar la etnografía en el capítulo cuatro. En el análisis posterior usaré la palabra incorporar para referirme a que los rituales, respuestas y modos de celebrar son experiencia vivencial o corporal. Incorporación recordará que los actos son siempre prácticas incorporadas, a saber, *habitus*; de esta manera me aparto del modo conceptual de entender la cultura, tradiciones, ritos como algo aprendido o internalizado. Una vez aclarada la metodología y hechas algunas precisiones me dispongo a describir el Día de Muertos de Mitla.

### Capítulo 3. El Día de Muertos en Mitla

En este capítulo describiré la celebración del Día de Muertos en la comunidad zapoteca de Mitla. Mi objetivo es recabar el material etnográfico necesario para realizar el análisis con ayuda del *embodiment*. Primero voy a exponer los datos que me ayudarán a contextualizar a la comunidad. Enseguida describiré sintéticamente la historia del pueblo para comprender cómo sus prácticas actuales son historia hecha cuerpo, *habitus*. Luego haré la descripción de la celebración a manera de recorrido en tiempo y espacio. Finalmente, expondré los procesos actuales que a mi juicio está viviendo la población.



1. Ubicación y vías de acceso de Mitla. INEGI.

Mitla deriva del vocablo náhuatl *Mictlan*, cuyo significado es “lugar de los muertos”.<sup>107</sup> De la palabra zapoteca, *Lyobáa* que significa lugar de sepulcros o centro de descanso, “se cree que su verdadero nombre es *Yoopa*, que significa casa de entierro; pero Burgoa se inclinó por nombrarlo *Lyobáa*”,<sup>108</sup> otro nombre mexicana fue *xibalba* (lugar oculto). Fue un lugar donde se enterraron altos rangos de la cultura zapoteca.

Mitla es uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca, a 40 km o 40 minutos de la

capital, Oaxaca de Juárez (figura 1). Posee la segunda zona arqueológica más importante del estado descubierta a principios del siglo XX, lo que ha producido un flujo turístico significativo.

<sup>107</sup> Beatriz de La Fuente y Bernd Fahmel Beyer (Eds.) *Mitla*, UNAM, México, 2005, p. 4.

<sup>108</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1901, p. 33.

Es un municipio relativamente pequeño de 82.93 km<sup>2</sup> con 11825 habitantes.<sup>109</sup> Es el centro económico de comunidades más pequeñas como San Lorenzo Albarradas, Xaagá, San José del Paso y Tanivet.

Por ser un pueblo turístico, la principal actividad económica se ubica en el sector de servicios. Según el censo económico del año 2014 del total de ingresos anuales (419.86) 380.577 millones de pesos corresponde a este sector o relacionado a éste<sup>110</sup>. La venta de artesanías textiles a nivel local y en otras partes del país es neurálgica para la economía familiar. Los textiles son fabricados en telar de pedal y lanzaderas, por ejemplo: ropa típica, zarapes, tapetes, cortinas, jorongos, manteles, rebozos, gabanes hechos de hilo de algodón, lana, estambre y manta. Hay otros elementos que también se venden: huaraches, collares, pulseras, barro negro, cinturones, alebrijes, nieves, juguetes de madera, sombreros, etc. Algunos de estos últimos productos son traídos de otros pueblos de Oaxaca. También se produce mezcal de manera artesanal, aunque se discute su denominación de origen con el pueblo de Matatlán, una comunidad cercana, que es identificada como la productora de dicha bebida.

El sector primario es el más pobre, específicamente el de la agricultura. En el censo económico 2014 del INEGI no se registran ingresos de este sector. Esta es una consecuencia del abandono del campo desde hace varios años y por distintas razones: las políticas nacionales no enfocadas a esta actividad, la centralización del sector turístico como el ingreso predominante, pero también por el bajo porcentaje de uso potencial de la tierra, según el INEGI “para la agricultura mecanizada continua (10.89%), para la agricultura de tracción animal estacional (2.86%,) para la agricultura manual estacional (21.05%), y no aptas para la agricultura (65.20%)”.<sup>111</sup> La pequeña producción en este sector es en su mayoría para autoconsumo.

Según el INEGI hay 348 personas que viven en otra entidad del país: 180 hombres y 168 mujeres. Los lugares de residencia son: Ciudad de México, Jalisco, Chiapas, Sinaloa, Baja California. Otros 188 viven en Estados Unidos de América (143 hombres y 45 mujeres) y 27 no

---

<sup>109</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo quinquenal 2010, 2010*, <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20> Consultado 13/V/2020. De los cuales 5309 hombres y 5910 mujeres.

<sup>110</sup> Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, *Censo económico 2014, 2014*, <https://www.inegi.org.mx/app/saic/> Consultado 13/V/2020. Esta información contempla el año 2013 e incluye las industrias manufactureras relacionadas con la producción de textiles artesanales, el comercio al por menor de estas y en menor medida al por mayor, también incluye servicios de alojamiento temporal de alimentos y bebidas.

<sup>111</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Prontuario de Información Geográfica Municipal, San Pablo Villa de Mitla, Oaxaca*, INEGI, 2005, p. 3.



especifican su condición.<sup>112</sup> Aunque predominantemente son los hombres quienes migran, las mujeres son un número significativo. En el Día de Muertos muchos de los residentes en otros sitios regresan a celebrarlo.

Resueno con la tesis de Eder García<sup>113</sup> en el sentido de que existe una sustitución de la lengua zapoteca por el español. De los 11825 habitantes solo 4029 hablan una variante de zapoteco. Dicha sustitución puede ser corroborada a partir de los datos de la población infantil, en la que, de los 1572 niños entre 3 y 9 años, 1454 son monolingües de español, 104 bilingües de zapoteco y español, 6 monolingües del zapoteco y 3 de situación desconocida.<sup>114</sup> Es visible que la mayoría de las personas hablantes son adultos, de mediana edad o mayores. A largo plazo con solo 104 niños bilingües se espera una disminución significativa de la lengua.

El asunto de la lengua ha provocado en algunos grupos culturales el deseo de recuperarla. Han surgido movimientos tanto comunitarios como de la autoridad municipal que contemplan la recuperación de la lengua y cultura zapoteca. Los movimientos de la sociedad civil, por ejemplo, el centro cultural *Pitao Bezelao* (dios de la muerte zapoteca) es un colectivo que impulsa distintos tipos de arte, especialmente la pintura con temáticas de la cultura de Mitla. Los grupos folclóricos que impulsan danza y música: *Didzaj* (Zapoteco) fundado por la familia Sánchez hace 25 años, *Reguya* (Los Danzantes) fundado hace 8 años y *Za* (Boda) creado recientemente por algunos jóvenes. El colectivo *Gacnajnu guejdx* (Ayudamos al Pueblo) realiza actividades deportivas, de cuidado del medio ambiente, emprendimiento de oficios y profesiones, a la vez que promueve la inclusión social y la cultura. También recrean actividades para conservar: lengua, tradiciones y costumbres.

La regiduría y casa de la cultura del municipio han tenido diversos proyectos culturales. Ha habido cursos de zapoteco escolarizado en los salones del palacio municipal, pero al parecer no han prosperado. También se dan algunas veces clases de tejido o técnicas artesanales. El proyecto nacional de Pueblos Mágicos<sup>115</sup> está presente desde el 2015 y, aunque no tiene el

---

<sup>112</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo quinquenal 2010, 2010*, <https://www.inegi.org.mx/app/descarga/?ag=20&ti=7> Consultado 13/V/2020.

<sup>113</sup> Eder Santiago García, *Interacciones en zapoteco en hogares bilingües de Mitla, Oaxaca, Un estudio de socialización entre abuelos y nietos*, CDMX, 2015. P. 23.

<sup>114</sup> Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Censo quinquenal 2010, 2010*, <https://www.inegi.org.mx/app/areasgeograficas/?ag=20#tabMCCollapse-Indicadores> Consultado 13/V/2020.

<sup>115</sup> Según la Secretaría de Turismo un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, con atributos socio-culturales que representan una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico. El Programa Pueblos

objetivo directo del reavivamiento cultural, algunas de sus actividades incentivan la continuidad de las tradiciones. Hay varias estaciones de radio instaladas y escuchadas en Mitla: La Mitleña, Radio Zapoteca, Fandango, Radio Grecas y una estación cristiana protestante que transmite música. Radio Grecas es de influencia cristiana y tiene un programa en zapoteco en el que se comparten textos bíblicos. En Radio Zapoteca se dice la hora en lengua originaria.

Un símbolo característico de la región es la construcción del templo católico sobre las ruinas de



2. El emblemático templo de San Pedro y San Pablo, en el límite norte de la comunidad. <https://www.gettyimages.com>

uno de los palacios zapotecas prehispánicos erigidos entre los siglos VII y VIII d.c.<sup>116</sup> (foto 2). En Mitla, a diferencia de muchos pueblos, el templo católico no está en el centro de la ciudad, sino al norte sobre las antiguas construcciones zapotecas.

Más del 90 % se considera cristiano católico y el resto de la

población asume su religión de alguna variante protestante o evangélica. El catolicismo de la comunidad gira en torno a lo que se ha llamado religiosidad popular, pero que sin duda “remite a la impotencia explicativa ante las presencias religiosas extrañas o de homologación difícil, precaria o imposible, [...] por mucho que la evidencia misma desmintiera cualquier intento por presentarlas como marginales de otra cosa que del sistema religioso oficial”.<sup>117</sup> El catolicismo no puede ser entendido sin la religiosidad popular o el sincretismo.

La religión se vive a través de las devociones populares en las fiestas; patronal de San Pablo en enero, de la Virgen del Rosario, de Todos Santos o el Día de Muertos. En cada una de éstas los rituales son ricos en elementos estéticos y de procedencia cultural diversa, prehispánica o europea. La tónica de fiesta popular es una fuerte característica de toda celebración religiosa y

---

Mágicos contribuye a revalorar a un conjunto de poblaciones del país que siempre han estado en el imaginario colectivo de la nación en su conjunto y que representan alternativas frescas y diferentes para los visitantes nacionales y extranjeros.

<sup>116</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 11.

<sup>117</sup> Manuel Delgado, “La "religiosidad popular": En torno a un falso problema.” en *Gazeta de antropología*, Universidad Granada, España, 1993, <http://hdl.handle.net/10481/13637>, pp. 3-4.

en menor medida la misa es un elemento de la vida cotidiana. La multitud católica se deja ver en las grandes celebraciones en las que no todo se remite a la misa o a los actos litúrgicos católicos romanos, sino a múltiples formas de celebrar: peregrinaciones, calendas, comida, rituales.

### **La historia de los zapotecas de Mitla**

Mitla es corporalmente zapoteca y no de manera esencialista sino por su historia hecha cuerpo. Es decir, no es que todos los habitantes sepan la historia de su ascendencia zapoteca, sino que su ser zapoteca está presente en la cotidianidad de convivir y comunicarse, por ejemplo, en lengua zapoteca. Las pocas fuentes etnográficas como la del fraile Burgos en 1674<sup>118</sup> nos dicen con seguridad que los zapotecas de Mitla son descendientes de los prehispánicos. La denominación zapoteca “habitantes del país del zapote” es el nombre náhuatl que los conquistadores mexicanos dieron al pueblo. Pero, los oriundos del lugar se autodenominaban *been zaa* “gente que viene de las nubes”. Hay información suficiente para afirmar que el lugar siempre estuvo habitado, aun y a pesar de los vestigios de destrucción adjudicados a una invasión mexicana antes de la conquista en 1494, así lo indican los códices; “Mendozino” y “Telleriano-Remensis.”.<sup>119</sup> Según varios autores el complejo prehispánico tuvo su apogeo entre 950 y 1521,<sup>120</sup> por lo que la ciudad de los muertos nunca fue completamente deshabitada y la catástrofe mexicana no fue su exterminio.

Adolph Bandelier<sup>121</sup> en 1881 escribe que Mitla es una población antigua que Fray Martín de Valencia visitó en 1533. Desde 1565 había noticia de su existencia, y en 1574 se registró en el archivo general; en ese tiempo había un gobernador para regirla que prueba su autonomía. En 1756 su población se calculaba en ciento cincuenta familias y en 1881 ya eran dos mil. “El pueblo que hoy subsiste tiene su origen en tiempos posteriores a la conquista, pues se fundó en 1528 y hasta 1712 recibió el título formal de pueblo”.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, Talleres de la escuela nacional de artes y oficios para hombres, México, 1900, p. 41.

<sup>119</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 16.

<sup>120</sup> Mauricio Orozpe Enríquez, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, UNAM, México, 2010, p. 33.

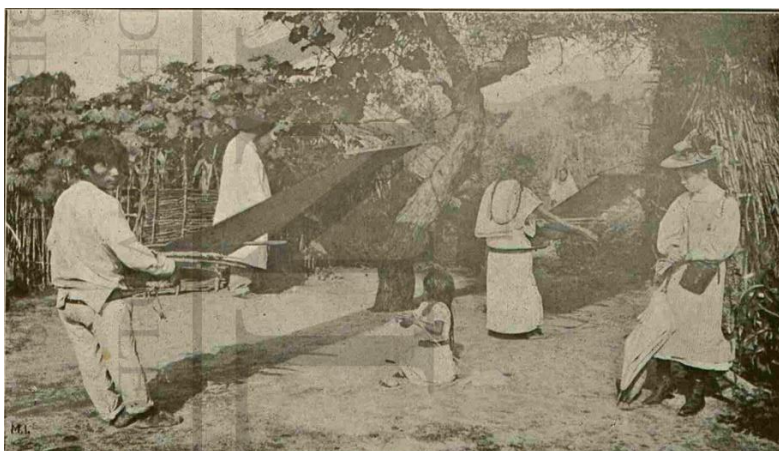
<sup>121</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 113.

<sup>122</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 10.

Hoy en día sostengo que la comunidad se identifica y son completamente conscientes de su herencia zapoteca. Sin embargo, a menudo se identifican con el gentilicio “mitleños”, esto nos habla de que existen identidades diferenciadas, es decir, no están peleadas entre si varias autoidentificaciones; zapotecas, cristianos, artesanos, comerciantes.

### **El nacimiento de los comerciantes**

La economía de Mitla se basa principalmente en el comercio de servicios turísticos (alimentos, hospedaje) y de artesanías textiles, con más fuerza a partir del siglo XIX. Por lo tanto, el *habitus* comerciante de Mitla se gesta recientemente; según testimonios del tiempo de la conquista la población llevaba una vida sencilla, dependían del trabajo de la tierra más que de alguna actividad económica. Bandelier escribe que era un pueblo que no tenía industrias o manufacturas y sus productos agrícolas eran muy escasos. “No vi manufactura alguna de alfarería; de otras industrias sólo vi gruesas sandalias, unas cuantas enaguas y «zarapes»”.<sup>123</sup> En este siglo comenzó la elaboración de tejidos de lana. El telar empleado para tejer era asegurado por un extremo a una pared o árbol y el otro lado estirado por el tejedor (foto 3).<sup>124</sup>



3. Desde finales del siglo XVIII había tejidos artesanales de lana.<sup>125</sup>

En 1830 Juan B. Carriedo da testimonio de que Mitla es un pueblo “manufacturero, agrícola y comercial; [...], las mujeres tejen las fajas y mantas más vistosas, y los hombres hacen el comercio para la capital, de los efectos que ellos toman de los mixes, pues Mitla es importante como punto de reunión de aquellos pueblos”.<sup>126</sup> Para esa época, Mitla es un centro comercial

<sup>123</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 113.

<sup>124</sup> *Idem*.

<sup>125</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 59.

<sup>126</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 76.

de pueblos aledaños lo que explica que hasta el día de hoy el tianguis del Día de Muertos siga atrayendo a los foráneos. Es muy común escuchar que los habitantes se definen como “artesanos” ya que gran parte de la población se dedica a la artesanía textil.

Las expediciones a la zona arqueológica que tuvieron lugar durante el siglo XIX prepararon el terreno para incorporar prácticas de comercio turístico. A finales del siglo XIX ya existía el primer hotel que ofrecía en un principio hospedaje a los investigadores, académicos e interesados en la arqueología peculiar del lugar.



4. En 1901, el hotel Quero.<sup>127</sup>

El aumento de las visitas al atractivo arqueológico fue posible gracias al ferrocarril Ciudad de México – Oaxaca inaugurado el 13 de noviembre de 1892. Sin embargo, el camino de la capital a Mitla era aún de terracería y se recorría en carreta o caballo. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX, con la construcción de la carretera de asfalto, que se detonó el fenómeno del turismo y la actividad comercial que implica. En 1982 se realizó otra reconstrucción exhaustiva de los palacios prehispánicos. Este mismo contexto introdujo nuevos modos y materiales de fabricación textil. También se diversificaron y aumentaron los servicios: hoteles, alimentos, artesanías. El campo dejó de ser atractivo, pero, esta nueva economía fue un sustituto idóneo para la ya documentada tierra poco fértil.

---

<sup>127</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 63.

## La cosmovisión de los muertos en Mitla

Los muertos forman parte de la cosmovisión histórica ya desde tiempos prehispánicos. Como mostré al inicio del presente capítulo el nombre en su etimología náhuatl y zapoteca remite a la muerte. Los habitantes en varias de mis conversaciones son conscientes no solo de su ascendencia prehispánica, sino de su relación con la muerte, conciencia que ha estado presente a lo largo de su historia. Desde 1674 Burgoa capturó el testimonio de los habitantes sobre el fin de los antiguos recintos, “eran según la tradición de los indígenas, y lo que manifiesta también la distribución de todas sus partes, un palacio construido sobre sepulcros de reyes. Era un edificio al que se retiraba por algún tiempo el soberano, cuando acontecía la muerte de su hijo, mujer o madre”.<sup>128</sup> Además, las excavaciones corroboran que hay tumbas debajo de los palacios. El barón, Alejandro de Humboldt dijo, en 1803, que según las tradiciones que se han conservado, el objetivo principal de los edificios prehispánicos era ser el lugar donde descansaban las cenizas de los príncipes zapotecas. “El soberano, a la muerte de un familiar, se retiraba en una de estas habitaciones que están colocadas encima de los sepulcros para entregarse allí al dolor y a las ceremonias religiosas; también habitaban sacerdotes y encargados de los sacrificios expiatorios.”<sup>129</sup>

Algunos de los habitantes de Mitla creen que los muertos de varias poblaciones zapotecas llegan al lugar. Esto es verdad desde la tradición náhuatl ya que a “*Mictlan* iban los que morían de enfermedad natural, nobles o maceguals por igual. Era un lugar oscuro y cerrado con nueve estancias donde reinaba el dios *Mictlantecuhтли* y su compañera *Mictlancihuatl*.”<sup>130</sup> Mauricio Orozpe afirma que *Mictlan* era uno de los cuatro lugares a los que iban los hombres después de morir. Era un lugar muy similar al *Xibalbá* que se describe en el *Popol Vuh*.<sup>131</sup> Dupaix en 1806 también considera a Mitla como lugar de “recibimiento y hospedaje de los cuerpos difuntos, que para su descanso necesitan de semejante sitio”.<sup>132</sup> El mismo autor confirmó que Mitla, junto con Zaachila, era uno de los “centros importantes de los zapotecas donde los vasallos de este reino de varias partes de la circunferencia tenían orden de hallarse a ciertos actos políticos o religiosos en determinados días o estaciones del año, en cumplimiento de lo mandado por su soberano

---

<sup>128</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 51.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>130</sup> Mauricio Orozpe Enríquez, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, p. 35.

<sup>131</sup> *Idem*.

<sup>132</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 61.

gobierno”.<sup>133</sup> Eso explica porque durante mi trabajo de campo el *habitus* de los zapotecas foráneos los lleva a dejar ofrenda en el calvario de Mitla, antiguo *teocalli* (foto 5).<sup>134</sup>



5. El calvario era el antiguo *teocalli*.<sup>135</sup>

Las demostraciones más sólidas sobre la relación de Mitla con el inframundo son a través de los códices mexicas, porque este grupo ya estaba en contacto con los zapotecas antes de la conquista. Según la cosmovisión mexicana, *Mictlantecuhtli* es el regente del lugar como lo indica su etimología; *mictlan*, lugar de los muertos, y *tecuhtli* Señor. Sahagún comentó “que otro nombre de este dios era *Tzontemoc*, lo que sirvió de base para proponer que era el dios solar



6. Topónimo de Mitla en el Códice Mendocino.

pero en su fase nocturna, ya que cuando el sol se oculta en la tierra se le llama *Tzontemoc*, el que baja de cabeza, quien desciende a alumbrar el inframundo y durante la noche se transforma en *Mictlantecuhtli*.”<sup>136</sup> En la cosmovisión zapoteca, *Bezelayo* es el dios de la muerte según Jesús Galindo y Villa.<sup>137</sup> Otra referencia es el topónimo de Mitla,<sup>138</sup> en el Códice Mendocino<sup>139</sup> como un fardo mortuario junto a un cráneo (figura 6).

Otro aspecto significativo fue que la muerte por sacrificio fue para los zapotecos una virtud, un privilegio más que una condena; los datos etnográficos demuestran que en “*los rituales de sacrificio humano para los dioses, eran bienaventurados los*

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>134</sup> Teocalli es un basamento piramidal mesoamericano coronado por un templo.

<sup>135</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 113.

<sup>136</sup> Mauricio Orozpe Enríquez, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, p. 44.

<sup>137</sup> Jesús Galindo y Villa, *Algo Sobre los Zapotecas y los Edificios de Mitla*, México, 1905, p. 13.

<sup>138</sup> Mauricio Orozpe Enríquez, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, p. 34.

<sup>139</sup> Códice que contenía la lista de pueblos tributarios del reino mexica.

*sacrificados*”.<sup>140</sup> En resumen, la muerte para los zapotecas no tiene un connotado negativo sino es un evento privilegiado de la vida humana. Una vez expuesta la historia y el contexto de Mitla me dispongo a presentar la etnografía del Día de Muertos.

### **El Día de Muertos, estrato doméstico**

Para la mayoría de los habitantes el Día de Muertos es la celebración más importante de la comunidad; desde el estrato doméstico es llamada “Todos Santos”, *dexhe togool* (día de los difuntos o de los muertos)<sup>141</sup> o, simplemente Muertos, los tres nombres refieren a la misma celebración. Las personas adultas hablantes de zapoteca son las que usan el nombre en zapoteco. *Dexhe togool* acontece del mediodía del primero al mediodía del dos de noviembre. A continuación, describiré la celebración con la metodología de los estratos para distinguir que hay acentos disímiles en cada actividad: doméstico, institucional y turístico.

### **Preparando la llegada**

El estrato doméstico hace énfasis en las actividades familiares o comunitarias locales que suelen tener un ritmo común sin convocación. Desde los primeros días de octubre (desde el primer domingo de octubre) comienzan este tipo de actividades marcando el preámbulo del Día de Muertos. Gildardo, promotor cultural, comenta que el inicio de los preparativos sigue conservando su “tiempo original” marcado por la finalización de la cosecha y el ciclo de lluvia anual.

La primera semana de octubre comienzan a llegar las familias de otros pueblos (Miahuatlán, San Andrés Zabache y Amatlán) por dos razones: vender los artículos de palma que serán ocupados para el altar y dejar ofrenda en el calvario.<sup>142</sup> Algunos de sus productos son: petates, canastos, chiquihuites<sup>143</sup>, escobas de palma, bancos y sillas de madera. Hay otros signos de anticipación de la venida de los muertos, por ejemplo: la salida de las flores amarillas en los cerros o la luna llena característica de octubre. Hay una frase conocida en el pueblo: los muertos

---

<sup>140</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 13.

<sup>141</sup> No hay un alfabeto ni gramática oficial del zapoteco, sin embargo, yo asumiré la que Gildardo me ha mostrado.

<sup>142</sup> El calvario es una capilla católica que se ubica camino al templo principal, antiguamente era un montículo dedicado a ofrendas rituales prehispánicas.

<sup>143</sup> Es un canasto de mano elaborado artesanalmente con carrizo.



vienen como *sisi beh*, *sisi gop* (viento suave, brisa suave) ya que durante este tiempo el viento es característico en la región y es anuncio de la celebración.

En su mayoría todas las actividades previas a la celebración son de estrato doméstico. Por ejemplo, las dos o tres visitas de invitación a los difuntos en las que uno o varios integrantes de la familia van al panteón a invitarlos para el primero de noviembre. Esta costumbre es común en otras fiestas de la comunidad entre personas vivas. Las familias invitan a un bautizo, matrimonio o quinceaños del mismo modo que a los muertos. En el caso de la invitación a los muertos las dos primeras veces se va al panteón con flores, se limpia la tumba, se hace una oración o rezo, se dice oralmente en zapoteco o español que se vendrá por ellos para ir a la casa a celebrar el Día de Muertos. Una parte del ritual consiste en poner cigarros encendidos para fumar con ellos (los muertos) igual que en cualquier invitación se fuma con los invitados; la creencia es que el humo lleva las palabras al ser supremo.

La limpieza del *yu dxaan*, casa donde viven los santos o cuarto de los santos, es otra actividad familiar previa. En dicha habitación se encuentra el altar, *lo yu dxaan*, que está conformado con imágenes católicas en retrato, de yeso, esculpidas de madera o en bulto, flores y artículos religiosos cristiano-católicos. Físicamente no es el centro arquitectónico de las casas tradicionales de Mitla, porque éstas normalmente tienen un patio central y alrededor se ubicaban los distintos espacios: cocina, comedor, dormitorios y *yu dxaan*; sin embargo, las nuevas generaciones ya no siguen tal cual el esquema de construcción.

Lo que observé y escuché es que el *yu dxaan* es el centro de la vida social, afectiva y política de los zapotecos de Mitla. Ahí se realizan los actos rituales y hechos de la vida más importantes: bendiciones a recién nacidos y prenupciales, oraciones familiares, pedidas de mano para las hijas que contraen matrimonio, la velación de los difuntos, la recepción de los difuntos, entre otros. Además, ahí se reciben a los invitados de la vida cotidiana para una plática familiar, de amistad o de acuerdo. Antes del primero de noviembre se asea el *yu dxaan*: se lava el piso, imágenes y muebles entre varios integrantes de la familia.

El *Ji lodel* o “día del brasero” es un preparativo familiar que consiste en la elaboración del chocolate para la celebración y que le sigue a la limpieza del *yu dxaan*. Si bien estos preparativos no tienen una fecha exacta, sí es seguro que se realizan antes del treinta y uno de octubre.

Durante el día, las mujeres tuestan el cacao, añaden los ingredientes, lo llevan al molino para finalmente elaborar las tablillas de chocolate. Ese día se prepara una comida especial, amarillo de pollo, guisado o alguna comida tradicional para compartir con la familia. Una vez que el chocolate está listo se invita a los vecinos a probarlo. Otras actividades preparativas que van sucediendo simultáneamente son la compra de guajolotes, ingredientes para el mole negro o para la ofrenda en alguno de los mercados importantes como Ocotlán o Tlacolula.

El alimento-ofrenda más significativo es el mole negro que se realiza con mucha anticipación. La preparación es gradual y comienza los primeros días de octubre. Las personas compran el chile y lo tuestan para guardarlo en canastos; en otro momento hacen el pan molido y las demás especias. El día treinta o treinta y uno de octubre cada familia lleva todos los ingredientes previamente almacenados a moler para después freírlo, normalmente es una actividad hecha por las mujeres de la casa. El primero de noviembre por la mañana se mata el guajolote y se prepara con el mole antes del mediodía ya que será la comida con que se recibe a los difuntos.

Las actividades previas son variables dependiendo de la familia que lo celebra. En el caso de mi familia ya no lo hacemos en un espacio común (preparar el mole, hacer el chocolate, limpiar el cuarto del altar) porque los integrantes vivimos en distintos lugares. Esta es la situación de muchas familias que ya no residen en Mitla o que algunos de sus miembros no son oriundos del lugar. A continuación, describiré mi experiencia durante el veintiocho de octubre hasta el tres de noviembre del 2019.



7. Venta de pan de muerto en el tianguis, centro de Mitla, 30 octubre 2019 por Uriel Sánchez.

## El tianguis de Muertos

Al llegar el veintiocho de octubre, me encuentro con el ajetreo de las calles de Mitla por la actividad comercial de venta de pan y artículos para la celebración del Día de Muertos. Las panaderías de la calle principal 5 de febrero están llenas de personas, mujeres con sus trajes típicos y hombres con sombrero. Se les ve negociar el pan para llenar sus canastos, cajas y bolsas. Los estantes de pan pintado son inmensos, como la diversidad de dibujos en ellos. En cada pieza pintada a mano se crea una colorida ofrenda: flores, cactus, altares, calaveras, ruinas, palmas, cálices, hostias, soles, cerros y montañas; incluso algunas figuras emblemáticas de aztecas con penachos de plumas (foto 7). Mientras estaba en la casa de un

panadero la mujer, dueña del negocio, le dice a un hombre joven que pintaba: “pero nada de pintar solo bolitas, hay que pintar flores, que se vea bonito”. El oficio del pan representa un movimiento económico muy relevante, ya que muchos pueblos vienen específicamente a comprarlos para consumo propio o para reventa en sus lugares de origen.

Hay tres tipos principales de pan; el “corriente” preparado a base de harina, agua y azúcar, que una vez cocido se pinta con formas alusivas a la fiesta o a la cultura zapoteca; la pintura es de harina y agua. Es comprado por la gente que viene de pueblos aledaños y en menor medida por la gente de Mitla. El segundo, es el pan de yema hecho de harina, agua, azúcar, manteca, canela y huevo; se pinta de la misma forma que el corriente, pero con pintura a base de huevo, azúcar fina o glas y grageas dulces de diferentes colores. Es ofrendado y consumido en su mayoría por los habitantes de Mitla. También están los “angelitos” que



8. El tianguis de Muertos, frutas ofrendas en venta, plaza municipal de Mitla, 30 de octubre de 2019 por Uriel Sánchez.

son panes de yema más pequeños ofrendados para los niños difuntos. Todos los panes tienen una carita hecha a base de masa seca. Actualmente hay caritas que se producen mucho más estilizadas y hechas a mano artesanalmente en distintos colores. Otro pan es el bollo que es hecho de harina, agua, azúcar, canela y piloncillo; es más para el consumo familiar durante este tiempo al igual que el marquesote a base de clara de huevo.



9. El asado familiar en el tianguis de muertos 29 de octubre de 2019 por Uriel Sánchez.

El tianguis de “muertos” impulsa una significativa actividad económica para Mitla y las familias comerciantes de pueblos aledaños. Los tianguistas se instalan permanentemente desde el veinte de octubre para comerciar los insumos tanto de los alimentos como del altar y de las ofrendas (foto 8). Caminar en las abarrotadas calles del tianguis es una experiencia bella, los pisos se notan

coloridos con rojo, blanco, amarillo y verde de las flores (cresta de guajolote o borla, cempasúchil y palmas) características de la fiesta (foto 10). No sólo la vista es agradable sino también el perfume de la manzana criolla, guayaba, granada, enormes calabazas, chayotes, cacahuates, nueces, plátanos, mandarinas y naranjas que llenan los estantes y las mesas.



11. EL Halloween y el copal. En el tianguis, centro de Mitla, 30 de octubre de 2019 por Uriel Sánchez.

Mientras avanzo guiado por el espeso humo blanco veo un puesto de sahumerios que oferta el incienso indispensable para los actos rituales; el copal dulce para ofrenda, copal negro para espanto, o copal blanco para purificar. A la par de dicho puesto se venden máscaras al estilo Halloween y fuegos artificiales, pero la gente apenas pone atención en ello (foto 11). Es más llamativo el camión lleno de cañas de azúcar en piezas completas.

Es inevitable no darse cuenta de que siempre hay un toque familiar incluso en las actividades comerciales. La gente de los pueblos aledaños viene en familia, al platicar con ellos, me dicen que sus hijos residentes

en Estados Unidos les mandan dinero para los muertos. Las mujeres tratan cuidadosamente cada compra, pan, alimentos, frutas y ofrendas, mientras que los hombres cargan todo. Siempre que hay un respiro se detienen en compartir la carne asada alrededor de los anafres (foto 9). Y es entonces que comienza el ritual de la comida, el denso humo deja ver las grandes familias y vecinos de la misma comunidad esperando el asado idóneo.



10. Las flores para el altar, cempasúchil, cresta de guajolote y palmas. En el centro de Mitla, 30 de octubre de 2019 por Uriel Sánchez.

### *Lo dxhan togool*

A partir del veinticinco de octubre las familias van elaborando el altar de muertos o *ho dxhan togool*. Para esa fecha el *yu dxhan* está limpio y todos los artículos que se usaron ya están disponibles, algunos elementos como plataformas, mesas, o cualquier mueble son reutilizados cada año. En la elaboración del altar participa una o varias personas de la familia y es liderada por una persona adulta: abuelo, abuela, mamá o papá.

Muchas de las casas aún conservan su *yu dxhan* tradicional; en una de las paredes de los extremos hay una piana.<sup>144</sup> Debajo de ésta, años atrás se guardaban las semillas de maíz o frijol que se siembran y reponen cada año, aunque hoy ya no tiene ese uso; esos granos eran

ofrendados a las ánimas. Hasta hoy se guardan en menor medida, metates, canastos o elementos reciclables cada año. En la foto 12 se puede ver las imágenes, la piana y algunos artículos debajo de ésta. La mujer viste el traje típico que prácticamente ha dejado de usarse y que normalmente es para ocasiones especiales.

La piana funciona como base para el altar de muertos en donde se ponen los demás elementos. Dos cañas de azúcar y dos milpas<sup>145</sup> con elotes se ponen a los lados en forma de arco. Eloísa<sup>146</sup> ilustró el significado de la caña como representación de la división del cielo y la tierra, abajo y arriba, mientras que las milpas son la ofrenda de la primera cosecha. El tejocote<sup>147</sup> que se trenza en el arco de cañas simboliza el rosario católico. También se coloca mucha fruta, según Gildardo es más variada actualmente por la amplia disponibilidad en el tianguis, pero antes eran productos y cosechas locales. Hay elementos para los niños difuntos como dulces típicos, mesas o tapetes, platos y tazas de chocolate pequeños y algunos juguetes. Los productos vendidos por pueblos



12. Mujer con el traje típico de Mitla incensando en el “yu dxhan”  
<https://www.pinterest.co.uk/pin/53240998716983>

<sup>144</sup> Es una plataforma de concreto o piedra pegada a la pared a manera de mesa y que tiene espacio por debajo, a menudo la plataforma es sostenida por arcos.

<sup>145</sup> Es la planta, tallo y hojas que da el fruto del elote.

<sup>146</sup> Eloísa es una mujer adulta mayor que participa activamente en la pastoral de cultura de la iglesia católica, institución a la que ha estado cercana toda su vida, a menudo también participa en eventos culturales por el conocimiento que tiene de su propia cultura.

<sup>147</sup> Fruto parecido a una manzana pequeña de color naranja con puntos negros, es característico de la fiesta y de la región, tiene un olor fuerte y agradable.

aledaños se ponen en el altar; los petates son puestos a la izquierda para los difuntos mujeres; a la derecha se ponen algunos bancos para los difuntos hombres; ambos elementos se dejan vacíos porque son exclusivamente reservados para los muertos al llegar al medio día del primero de noviembre. Es el mismo orden que los momentos sociales de Mitla pues las mujeres y los hombres se sientan por separado. Tanto para niños y adultos difuntos se ponen otros elementos para pasar la noche del primero al dos de noviembre: cobijas, almohadas, sillas, juguetes; sin embargo, las familias no velan toda la noche. Los artículos de palma o de madera serán llevados por los difuntos para reponer los gastados durante el año: escobas, recogedores, canastos, etc.

En el altar de muertos las imágenes religiosas cotidianas no se mueven; San Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, San Martín de Porres, San Francisco de Asís, el Niño Dios vestido de distintas devociones (Niño doctor, Sagrado Corazón, San Judas) y un Cristo que prácticamente está en cada casa; normalmente, las fotos de familiares difuntos no son puestas en el altar. Si bien varios altares visitados tenían fotos esto no era algo homogéneo. Tampoco se pone comida especial, es decir, algún gusto personal del difunto, aunque algunas casas que visité tenían, pero casi es imperceptible. Gildardo explica que esto se debe a que los muertos vienen en carne y hueso tal como se vistieron el día de su funeral en el ataúd. Los difuntos no reciben un trato más allá de un invitado que asiste a una celebración y come la comida común. Más que poner alimento, fruta o gustos lujosos la acción de ofrendar es lo más valioso, varias conversaciones que escuché resaltaban que lo importante es tener algo para los difuntos, sin importar que sea poco.

En su mayoría los altares eran muy tradicionales, no tenían papel picado y solo uno que otro tenía calaveras. No parecían preparados para la ocasión, sino eran acordes a las posibilidades de cada familia. Eran como los describí arriba en el cuarto del altar con arco de caña, algunos con milpa, flor de cempasúchil, artículos de palma, cobijas, petates entre otros elementos. Los alimentos-ofrendas más elaborados es el mole negro y el chocolate, seguido del pan decorado. En la foto 13 se puede apreciar al altar con todos los elementos que he expuesto.



13. El altar de muertos o “ho dxhan togool” y sus elementos. En la casa de David Pablo, vecino de Mitla, 2 de noviembre de 2019 por Uriel Sánchez.

### **Las historias de los muertos**

Durante la visita a los altares y en las reuniones familiares, los abuelos a jóvenes o entre adultos cuentan historias o anécdotas de los difuntos haciendo referencia a personas conocidas, familiares, miembros de la comunidad y lugares precisos. Estas historias son las mismas que me contaban al preguntar sobre la existencia o venida de los muertos; lo que escribo a continuación es una de las respuestas a manera de anécdota:

Había un matrimonio donde el esposo no quiso que se pusiera el altar. Le decía a su esposa que los muertos, una vez muertos, ya no regresan. La señora se preocupó mucho porque ya habían muerto sus suegros. El esposo se fue de viaje ya que era arriero y dejó a la señora sin dinero. Llegó el Día de Muertos, cuando de pronto vio que entró una multitud de gente a la casa del altar donde no había nada, donde sólo había una velita de cera. Entre esta multitud comenzaron a platicar diciendo “cómo hizo este ingrato ya que



no nos puso nada ni siquiera sal o agua, vamos a ver si mañana hay algo”. Ese día la señora tomó unas copas de mezcal, al otro día estaba acostada en un petate cuando entraron las mismas personas, enseguida reconoció a su suegro, le dijo: “mira qué ingrato nuestro hijo cuando nosotros nos fuimos dejamos su terreno, su casa y él no nos dejó ni siquiera una fruta”. Entonces como señal de que vinieron y no encontraron nada se llevaron un adobe que estaba fuera de la casa del altar, lo cargaron a su mecapal y emprendieron el viaje de regreso. El esposo al venir de regreso vio una multitud de gente cargando caña, fruta, comida, pan, algunos venían alegres por el mezcal, los escuchó decir: “que buena estuvo la fiestecita gracias a nuestros familiares”. Entonces reconoció que era gente que ya estaba muerta, en seguida reconoció a su papá y mamá al final, cargando un adobe. Al llegar a su casa le dijo a su mujer que fueran a comprar comida y agua para poner en el altar. Pero la mujer le dijo “ya no tiene caso porque ya se fueron y solo se llevaron el adobe, hasta el otro año que regresen”. Desde entonces el señor comenzó a tomar y, a la semana, repentinamente murió. La señora le contaba esto a la gente para que nunca olvidaran poner ofrenda a sus muertos, aunque sea una taza de chocolate o un pan, no importa que sea lo más humilde.<sup>148</sup>

Las repuestas no son idénticas, pero sí pedía que me la repitieran de nuevo se mantenía la trama principal, aunque hubiera omisión de algunos detalles o adición de otros. Sin embargo, siempre se explicita la consecuencia de no recibir, esperar y preparar ofrenda de los muertos. Otra conversación con Agustina y su hijo Abdiel:

Agustina: pues dice que había un señor que no creía, y una noche tal vez como hoy, dice que salió y se fue a sentar al centro, mientras que su señora estaba preparando todo. Pero dice que él estaba sentado cuando vio que venía una procesión de la iglesia para el centro, venían tapados, traían una veladora. Pero que no entendía que es lo que hablaban, sí rezaban, y pensó, ¿dónde se fueron esas gentes?, se fue a seguirlos. Cuando vio, agarró, que él vivía en un callejón, y cuando vio que en su casa de él entraron, y cuándo llegó no había nadie. Le dijo a su señora: ¿dónde están esas gentes que entraron? le dijo la

---

<sup>148</sup> Gildardo Hernández Quero, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 1 de noviembre de 2019, p. 11.

señora, no pero no ha venido nadie. Pero si yo lo vi, aquí entraron eran bastantes. Le dijo la señora: Pues ya vez, eso te pasa por no creer. Desde entonces creyó.<sup>149</sup>

Por otro lado, se encuentra la historia de Luis Mario Hernández, residente en Puerto Vallarta.

...pues nosotros vivimos algo muy raro, cuando me casé fuimos a visitar a la comadre Carmelita, entonces llegamos, nos pasó a su sala del altar, ahí tenía su altarcito bien sencillo, pero con todo, fruta, caña, copal, y entonces nos ofreció agua, y se fue a traerla, cuando estábamos ahí saltó una manzanita, esas, tejocote que le llaman, pero saltó como si la hubieran aventado, rodó digamos, pues como que nos asustamos. Entonces, regresó la comadre y le contamos, y bien quitada de la pena, la comadre nos dice: ¡es su compadre, así me hace siempre! [su esposo de Carmelita había fallecido hace muchos años]<sup>150</sup>

El hilo conductor de las historias de los muertos tiene un fuerte vínculo con la familia: directamente como experiencia familiar o como relato de lo sucedido entre los familiares muertos, vivos, vecinos o amigos. Las respuestas a la pregunta sobre la existencia o la manera en que vienen los muertos no son historias con un guión que se repite exactamente, sino que son anécdotas personales o compartidas comunitariamente. En todas hay una carga afectiva que en caso de no celebrar resulta en un olvido familiar, marginalización de los difuntos, de desprecio a los seres queridos, resulta en un sentimiento de melancolía, de falta de afecto o reciprocidad, y algunas veces tiene consecuencias como la muerte.

---

<sup>149</sup> Agustina Hernández, Abdiel Hernández y Luis Martínez, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 31 de octubre de 2019, p. 3.

<sup>150</sup> Luis M. Hernández Monterrubio, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, 2 de noviembre de 2019, p. 1.

### ***Chaxhini togool, ritual de recibimiento***



*14. Familia en el ritual de recibimiento, 1 de noviembre de 2019 por Uriel Sánchez.*

Por la mañana del primero de noviembre, fuera de las casas, hay un ambiente distinto a los días anteriores. Hay menos gente, las calles están casi desiertas, menos puestos de tianguis, apenas uno que otro abierto, las panaderías vacías y muy pocas tiendas abiertas. Por la mañana, algunos miembros o familias completas van camino al panteón, llevan sahumerio y lo necesario para ofrendar; no es

costumbre pasar la noche en el cementerio. El lugar está abarrotado por mujeres, hombres, jóvenes y niños que deambulan acarreando agua de los grifos instalados en varias partes del camposanto. Unos barren, lavan, cambian el agua de los floreros, mientras otros arrancan la hierba de alrededor de la tumba o simplemente platican con una cerveza o mezcal en mano. Al terminar se ofrenda un trozo de pan, cacahuates, manzana, naranja, tejocote y chocolate o alguna fruta, y sin faltar un cigarro encendido sobre la tumba (fotos 14).

Al acercarse el mediodía, alguien de la familia comienza a preparar el sahumerio poniéndole carbón encendido mientras se escucha la primera cohetería tronar que se intensifica y está en su máximo esplendor a la par con el repique de las campanas del templo. Son las doce del mediodía y el humo espeso de copal dulce inunda con su exquisito perfume cada espacio del panteón. Una persona adulta, regularmente la cabeza de la familia o la integrante con más edad, abuela o abuelo lleva el sahumerio en la mano y comienza a incensar la tumba, con movimientos de arriba a abajo y de izquierda a derecha, a manera de cubrir con el humo todo el sepulcro (foto 15). Mientras hace esto, con palabras fluidas y espontáneas, se comienza la plática en zapoteco diciendo a los muertos que ya han venido por él o ella para ir a la casa donde está toda la familia esperando.



15. Madre incensando la tumba de su familiar en el panteón,  
1 de noviembre de 2019 por Uriel Sánchez.

Cada familia está con su difunto en un íntimo momento, lo pude notar al percibir la sensación de incomodidad de parte de ellos al grabar con la cámara. Si hay varios familiares difuntos ellos van a la tumba de cada uno para ir a invitarlos y recogerlos. Incluso pueden visitarse amigos y personas significativas; algunos también ponen ofrenda a las tumbas donde no han venido sus familiares. Las campanas y la cohetería no dejan de sonar durante largo tiempo. El aire sopla como una caricia contundente, tal como dice la gente: *sisi beh, sisi gop* (viento suave, brisa suave). Se nota un ambiente de júbilo, la melancolía de la espera ha terminado, los muertos ya están ahí

como cada año. La gente alegre se saluda, se visita de tumba en tumba, degusta la fruta con ellos, se toma el mezcal o la cerveza, el sahumerio no deja de quemar copal. Cada sepultura luce espléndida con flores amarillas, rojas, blancas, verdes y, sobre ellas, un montículo de ofrenda.

Poco a poco, sin seguir canon o rúbrica alguna, las personas se van retirando a sus casas. Con el sahumerio encendido hay que guiar a los muertos al lugar de la celebración, a saber, a la casa de la familia. Las calles de Mitla al regreso están todavía más desiertas excepto por los que van de camino a su casa. Es sustancial decir que durante este ritual en el panteón no había turistas, solo alcancé a ver un grupo de extranjeros de dos o tres personas que se mantuvieron completamente al margen; su presencia no fue más allá de media hora.



16. La alegría de convivir en familia vivos y muertos en el panteón, 1 de noviembre de 2019 por Uriel Sánchez.

Al llegar a la casa se va al cuarto del altar y se les da la bienvenida en zapoteco, es un momento muy emotivo. De nuevo el humo del sahumerio inunda el recinto con el humo de copal, la persona que lo lleva inciensa cada parte del altar mientras emerge la plática en zapoteco, comunicando la gratitud y la alegría de tenerlos otro año más. Se da gracias por lo poco que se tiene para ofrecer y compartir junto con la presencia de casi todos los familiares. Se respira el júbilo de todos los invitados, se comienza a hablar entre ellos, anécdotas y recuerdos compartidos de vivos y muertos.

En este momento se pasan platos servidos con mole negro, tortillas, pan y chocolate al altar para los difuntos que son los invitados distinguidos. También los familiares comienzan a tomar asiento en el comedor de la casa que puede estar dentro del cuarto del altar, pero no necesariamente. La familia come con sus difuntos la misma comida ofrenda, se pasa primero el chocolate y el abundante pan de muerto, después, un plato a rebosar de mole negro con carne de guajolote y tortillas a mano.

### ***Chagajni togool, muestra de cariño, ir a dejar ofrenda***

La tarde y noche del primero hasta el mediodía del dos de noviembre se realiza el ritual de ir a dejar ofrenda: *Chagajni togool*. En las calles hay un silencio sepulcral porque están completamente desiertas; la actividad de Mitla se detiene en su totalidad, puestos, negocios, panaderías y tiendas están cerradas. Se vislumbran personas solas o acompañadas con un

canasto en el brazo y algunas flores, caminando de casa en casa, van a dejar ofrenda al familiar, amigo, compadre, comadre, normalmente los ahijados visitan a sus padrinos. Durante este tiempo la campana del templo católico puede ser tocada por las familias expresando la presencia de los difuntos.



17. *Chagajni togool* por la tarde del 1 de noviembre de 2019, casa de Eloísa, por Uriel Sánchez.

*Chagajni togool* revela que para los zapotecos de Mitla es significativo el lugar donde se vive y donde se muere. Por un lado, los muertos se esperan en el hogar donde vivieron antes de su muerte. Por otro lado, visitan el lugar donde murieron; sin embargo, también importa el deseo que la persona expresó en vida. En el caso de Gildardo, el deseo de su mamá fue visitarlo en su casa, circunstancialmente su mamá murió de un accidente en la casa de él, pero independientemente de eso ella siempre hubiera visitado la casa de su hijo puesto que en vida lo prometió. La casa del difunto es la que es visitada por los compadres o familiares.

El ritual consiste en llegar a la casa del familiar, el padrino o conocido con la ofrenda (*yal nadoo*) que se traduce mejor como “muestra de cariño”. La ofrenda está compuesta con fruta, cacahuates, pan y mole para los muertos de los anfitriones. La familia al llegar es conducida al cuarto del altar; se persignan y oran en silencio para después hincarse y dejar la ofrenda en un montículo en el piso frente al altar (foto 17). También se comparte el mole negro que la familia cocinó para esta fecha especial, es decir, se entrega en una cubeta o cazuela y los anfitriones la regresan llena con su propio guisado.

Durante la visita, se platica sobre anécdotas o historias que se vivieron con los muertos como las que ya he compartido. El suceso se vive con seriedad y respeto, especialmente entre ahijados y padrinos; se comparte mezcal, cerveza o algo de comer. Según algunos oriundos, en este tiempo las casas se mantienen abiertas porque vienen ánimas solas, *ben tel*, o gente sola que

puede entrar libremente a convivir con cualquier familia. Las visitas entre familias se realizan durante toda la tarde e incluso la noche con tono íntimo y fraterno.

El dos de noviembre se renueva el altar con toda la comida; chocolate, agua, mole, mezcal y con alimentos: tostadas, tortillas, panes; la intención es que los muertos puedan llevarse lo necesario para el viaje. Cabe resaltar que la gente que muere después del primer domingo de octubre no vendrá este año sino hasta el próximo, se dice que ellos se quedan a cuidar la casa. El dos de noviembre a mediodía las campanas repican y junto con la cohetería indican que los muertos ya están regresando. Gildardo dice que se siente un aire que sopla como el polvo, un ambiente triste, mientras se despide a los muertos en la casa del altar con oraciones y copal; mucha gente se pone a llorar diciendo que si Dios les presta vida el próximo año los estarán esperando. Aunque es menos frecuente, algunos van a dejarlos al panteón con el sahumero, copal y ofrenda. A menudo *chagajni togool* perdura hasta la noche del dos e incluso el tres de noviembre entre las casas de las familias emparentadas.

Hasta este punto he compartido las actividades que considero del estrato doméstico, a saber, espacios, rituales, eventos que convocan a la familia y pobladores sin convocatoria institucional. Estas están movidas por un fuerte vínculo afectivo que refuerza el modo de ser comunitario y familiar: la producción del chocolate y el mole negro en el *ji lodel* o día del brasero, la limpieza del *yu dxaan* o cuarto del altar, las compras en el tianguis que mueven el comercio local y de pueblos aledaños, la elaboración del *ho dxhan togool* o altar de muertos, la trasmisión de las historias de los difuntos, el emotivo *chaxhini togool*, ritual de recibimiento o de ir a traer a los muertos y, finalmente, la muestra de cariño entre los compadres y familias *chagajni togool*, ir a dejar ofrenda. Con la descripción de todos estos momentos queda claro el enérgico componente familiar de los zapotecos de Mitla.

### **El Día de Muertos, estrato institucional**

Al caminar sobre las calles del tianguis me percaté de la publicidad del “Festival de Muertos Mitla 2019” que contextualizaba una serie de actividades “tradicionales” de la celebración del Día de Muertos del pueblo (figura 18). Con este festival voy a describir el estrato institucional ya que refleja convincentemente actividades para mover la economía turística y, en menor

medida, impulsar la comunalidad; además, no son actividades intrafamiliares. En la publicidad impresa se distingue el logo que corresponde al desarrollo de Mitla como pueblo mágico, categoría que se le concedió en el 2015.



18. Promocional del Festival de Muertos 2019 por gobierno municipal de Mitla.

El veinticuatro de octubre en el centro hubo un concurso de “catrinas monumentales”, mismas que observé en toda la plaza pública del pueblo. Éstas fueron esqueletos, vestidos de distintos roles sociales, oficios o personajes de la comunidad, inspirados en la idea de la catrina de Posadas. Me quedé sorprendido por el modo artesanal con el que fueron elaboradas con materiales reciclables y orgánicos: hojas de maíz seco, semillas, palmas, corteza de árboles, llantas usadas, botes, aluminio y cartón. En este sentido, las técnicas artesanales son propias del pueblo que, dicho sea de paso, se considera un pueblo artesano, especialmente textil.

Del veinticuatro al treinta y uno de octubre, a las 7pm, se realizó el recorrido a las panaderías para apreciar el pan de muerto decorado. Consistió en llevar a algunos grupos locales de jóvenes, pero también de turistas nacionales, no a una muestra montada, sino a caminar en el mercado y algunas panaderías locales para ver los productos y artículos referentes al Día de Muertos. A mí me tocó ver dos grupos del área metropolitana de la Ciudad de México, que respondieron a los anuncios publicitarios del “auténtico pan pintado de Mitla” y que reflejan la disputa de la autenticidad de las tradiciones con fines económico-turísticos. También, el primero de noviembre se llevó a cabo una exposición de pan de Muerto en el mercado de artesanías en la zona arqueológica, explícitamente dirigido a los turistas. Ambas actividades no tuvieron mucha participación de los pobladores locales, quizá porque ellos se ocupan en los preparativos o en el momento de recibimiento de los difuntos.



El Festival de Muertos incluyó un concurso de rodadas de bicicletas el veintiséis de octubre. Dicho evento, liderado por el colectivo *Gacnajnu Guejdx*, promueve y es bien recibido por la comunidad. Estos grupos han sido relevantes en los últimos años tratando no solo de recuperar la cultura sino de formar tejido social comunitario; no tienen una intención turística económica detrás, pues la actividad está pensada para los niños, jóvenes y adolescentes oriundos de Mitla. La rodada contempló que los participantes fueran disfrazados cuidando la temática que consistió en leyendas locales y evitando la influencia del Halloween.

El Festival de Muertos también contempló el *chaxhini togool*, ritual de recibimiento, en dos ocasiones: a mediodía del treinta y uno de octubre y el primero de noviembre, para niños y adultos difuntos respectivamente. Aunque esta actividad fue organizada por la autoridad municipal, se valió del apoyo de la pastoral de cultura de la Iglesia católica. Eloísa, quien es parte de este grupo eclesial, me comentó que su objetivo es intentar que no se pierdan las tradiciones prehispánicas en la generación más joven. Cabe resaltar que este ritual es la simulación o performance del ritual doméstico que ya he descrito y que cada familia realiza la mañana del primero de noviembre en la tumba de su familiar. Me fue imposible asistir al ritual institucional porque me enteré poco después de haberse realizado; en realidad, al igual que yo, mucha gente no supo. Por esta razón, considero que esta simulación se sale del ritmo común de los habitantes.

La “visita de altares tradicionales” fue un evento de particular interés en el Festival de Muertos 2019. Convocó a las familias interesadas a que sus altares fueran visitados por turistas y vecinos de la localidad, participaron aproximadamente nueve casas. Desde mi juicio, la mayoría de los altares que visité no estaban preparados folclóricamente para el evento, es decir, ostentosos o cuidados en los detalles estéticos respecto a los altares domésticos de la comunidad en general; el altar estaba dispuesto según la posibilidad de la familia que lo había elaborado. Las personas que los visitaron fueron individuos y grupos turísticos nacionales y, en menor medida, gente local; sin embargo, hubo poca participación. Es menester mencionar que el Festival de Muertos no contempla ninguna actividad desde el mediodía del primero hasta el cuatro de noviembre. Escuchando varias opiniones, considero que este tiempo y su espacio (el altar) es muy íntimo lo que me hace considerarlo como sagrado.

Un concurso de comparsa se realizó el cuatro de noviembre, pero algunos colectivos o grupos de jóvenes llevaron a cabo la suya fuera del concurso el tres de noviembre por la noche. En general, este evento tiene participación de familias jóvenes y es más significativa a partir del tres de noviembre, cuando formalmente ha concluido la visita de los muertos. Las comparsas tienden a influenciarse por el imaginario institucional y nacional del Día de Muertos, por ejemplo, las catrinas o calaveras. La multitud va cantando, bebiendo cerveza, algunos con máscaras, trajes, marionetas gigantes de esqueletos y con algunas alusiones a personajes del *Halloween*: monstruos, vampiros, zombis, entre otros. Hay una banda de música de viento para ir animando a los participantes a moverse al son de la música. Se recorren varias calles de todo el pueblo para, finalmente, terminar en el panteón donde se detienen a bailar, gritar, beber y disfrutar de un ambiente de fiesta. El formato de esta actividad se enfoca a un público juvenil que es el que tiene mayor asistencia.

Dentro del estrato institucional clasifiqué las actividades propias de la Iglesia Católica Romana. La agenda pastoral católica se suspendió toda la semana antes del tres de noviembre, porque la mayoría de los pobladores priorizan la preparación del Día de Muertos. Sin embargo, se realizó la misa de Todos los Santos el tres de noviembre por la mañana en el panteón con poca participación. Otra costumbre católica son los responsos después del dos de noviembre, que consisten en una oración por los difuntos para que descansen en paz; anteriormente, el sacerdote rezaba, de tumba en tumba, un Padre Nuestro y un Ave María y al final se le daba una cooperación económica, pero ha venido a menos. La razón, según algunos habitantes de Mitla, es que no hay motivo por el cual rezar a los muertos para su descanso o purificación, porque cualquier persona que muere regresa después del primer año de su fallecimiento sin condición alguna.

Varias de las actividades institucionales del Día de Muertos de Mitla son al mismo tiempo de estrato turístico, enmarcadas en el proyecto de pueblos mágicos, buscan resaltar el atractivo cultural del pueblo y detonar una derrama económica. Con este apartado queda mostrado la homogeneización del Día de Muertos con símbolos del imaginario nacional en el concurso de catrinas monumentales; la idea de lo auténtico expresado en las muestras de pan de muerto decorado; las comparsas también son parte del imaginario homogéneo que recientemente se han integrado a la cultura de Mitla.

Otros eventos suelen mostrar los intentos institucionales de recuperar-avivar-conservar la cultura y el modo de ser de los zapotecas de Mitla; por ejemplo, el *chaxhini togool*, ritual de recibimiento de los difuntos ejecutado como un performance y las rodadas de bicicleta que promueven la comunalidad. Mientras que la priorización de las actividades domésticas sobre las actividades católicas institucionalizadas muestra este arraigo a un modo de ser que a mi juicio rebasa lo institucional. El estrato turístico atraviesa directa o indirectamente el doméstico y el institucional y revela el proceso de mercantilización de lo cultural, que se vive como tensión para mantener delimitado los espacios de cada estrato.

### **Mercantilización de la cultura**

Mitla no se comprende sin el factor turístico que se ha venido gestando desde hace años; por poseer una de las zonas arqueológicas más importantes de Oaxaca; por tener, aunque en minoría, una lengua originaria viva, el zapoteco y por conservar tradiciones y costumbres como el del Día de Muertos. Una manera de vislumbrar el contexto social, cultural y político que Mitla vive es a través del proceso de mercantilización de su cultura con el fin de hacerlo un atractivo turístico. Lo que yo corroboré en mi trabajo de campo es que la mercantilización incentivada por distintos poderes (instituciones, organismos, líderes) no se ha dado pasivamente, sino que la comunidad ha tenido agencia en la integración. Esto se puede distinguir a través de la tensión entre la necesidad económica del turismo del estrato institucional y la conservación de los momentos del estrato doméstico que ya he descrito. Me atrevo a decir que los habitantes se comprenden como comerciantes, artesanos, anfitriones turísticos y zapotecas; pero que su agencia ha asimilado la mercantilización manteniendo los límites espaciotemporales de cada estrato, este mantenimiento se puede advertir como una tensión-resistencia, entre el cuidado de su cultura y el desarrollo económico turístico.

Por mercantilización cultural entiendo “el proceso mediante el cual ciertos bienes transforman su valor de uso en valor de cambio, a través de su incorporación al circuito del mercado del turismo”.<sup>151</sup> Este proceso se gesta desde el fenómeno del turismo, entendiendo por éste, “una producción cultural y parte de los procesos inherentes al capitalismo moderno. [...] es un

---

<sup>151</sup> Ángeles A. López Santillán y Gustavo Marín Guardado, “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura” en *Relaciones*, CIESAS, XXXI, XXXI, 2010, p. 222.

proceso global de mercantilización y consumo que envuelve flujos de gente, capital, imágenes y culturas...”.<sup>152</sup> de manera que, lo que se mercantiliza es la cultura compuesta por la complejidad de significados ligados a lugares, objetos, tradiciones, costumbres, gestos, cantos, leyendas, historias, entre otros. En los siguientes párrafos explicitaré cómo esto ha sucedido en Mitla, especialmente en el Día de Muertos.

La historia, según vestigios prehispánicos nos muestra que la apertura de Mitla al mundo comenzó hace varios siglos, lo cual puede encontrarse en los primeros escritos arqueológicos de fray Francisco de Burgos en el siglo XVII. En 1806, el francés Guillermo Dupaix junto con el mexicano Castañeda levantaron planos, descripciones y dibujos de los majestuosos edificios zapotecas que publicaron en París en 1834. Sawkins hizo publicaciones de planos de Mitla en 1856 en Washington, E.E.U.U. Otras publicaciones salieron en Londres en 1858.<sup>153</sup> En 1930, el alemán, Eduardo Muhlenpford realizó un plano más especializado complementado con trabajos de Juan B. Carriedo y Antonio Peñafiel, que se publicarían en Berlín en 1851 y 1890. Las expediciones de nacionales y extranjeros no han parado desde entonces, primero con fines académicos y gracias a ello se detonó posteriormente el fenómeno turístico.

La mercantilización de la cultura se ha estudiado en torno a dos poderes: el primero, el de demanda de mercado que produce el turismo; el segundo, el del Estado como generador de producción y folclorización de la cultural para su consumo. Como es sabido el fenómeno del turismo se gestó durante el capitalismo a mediados del siglo XIX,<sup>154</sup> de ahí que nace en la dinámica del mercado. Mitla sembraba más contundentemente las bases de destino turístico desde que comenzó la excavación, consolidación y primera conservación de la zona arqueológica que se llevó a cabo desde 1881 cuando Bandelier exploró el sitio; entre 1900 y 1902, Marshall Saville excavó en un amplio radio de la ciudad y Leopoldo Batres realizó otra intervención de preservación.<sup>155</sup> La última intervención de dicho atractivo fue en la que “Alfonso Caso, junto con Daniel Rubín de la Borbolla, efectuó la primera excavación formal y sistematizada del sitio, y en 1982 se llevó a cabo el exhaustivo plan de conservación [a gran

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>153</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 25.

<sup>154</sup> Ángeles A. López Santillán y Gustavo Marín Guardado, “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, p. 220.

<sup>155</sup> Beatriz de La Fuente y Bernd Fahmel Beyer (Eds.), *Mitla*, p. 1.

escala] de la zona, el cual estuvo a cargo de Nelly M. Robles y Alfredo J. Moreira”.<sup>156</sup> A menudo, escuché muchas referencias de habitantes de Mitla que me contaban el flujo de arqueólogos, antropólogos y restauradores durante el siglo XX, eran anécdotas de sus abuelos o papás o inclusive ellos mismos de niños. Muchos se hicieron amigos de los extranjeros, abriéndole sus hogares y permitiéndoles fotografiar el Mitla de esa época.

Estos trabajos de reconstrucción y restauración tenían la intención de dar la posibilidad a los primeros turistas del siglo XX de conocer la cultura zapoteca. En este lapso se dio la transformación social, política, económica y de infraestructura de la población. Este cambio está documentado, pues de ser un poblado en 1901 de 2501 habitantes con una industria rudimentaria, chozas de paja y estéril suelo,<sup>157</sup> pasó a ser un pueblo de 11800 personas con el oficio textil artesanal como eje principal de su economía, al igual que una gama de servicios turísticos. Por lo tanto, Mitla ha estado desde hace más de 100 años en contacto con extranjeros y foráneos nacionales sin ser en sus inicios formalmente un atractivo turístico.

Lo cierto es que el desarrollo turístico formal de Oaxaca se ha gestado en las últimas cinco décadas. Alineándose a la intención de la Secretaría de Turismo que ha “creado una serie de programas mediante una política de acción que pretende posicionar al turismo como pieza clave para el desarrollo económico del país, para ello busca diversificar los productos turísticos y desarrollar nuevos mercados, promoviendo el patrimonio natural y cultural del país”.<sup>158</sup> En el estado sureño este desarrollo se ha agudizado desde la construcción de la super carretera que lo conecta con Ciudad de México en la década de los 80’s. Oaxaca rico en diversidad cultural y lingüística debido a sus 18 grupos étnicos de los 65 que hay en el país, ha sido propicio para que el fenómeno de turismo incentive proyectos de mercantilización, especialmente ofreciendo conceptos de pueblos originarios. La Guelaguetza, concebida como un evento para el exterior, ha sido uno de los atractivos distinguidos por mostrar la riqueza étnica. Varios símbolos, imágenes y alimentos se han convertido en distintivos del estado: María Sabina, el mezcal, el mole negro, la tlayuda, artesanías textiles, la cantera verde, el barro negro, los alebrijes, incluso

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>157</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 10.

<sup>158</sup> Grecia C. Equihua Elías, Messina Fernandez Sarah Ruth e Juan P. Ramírez Silva, “Los Pueblos Mágicos: una visión crítica sobre su impacto en el desarrollo sustentable del turismo” en *Fuente*, 2015, <https://www.researchgate.net/publication/303401628>.

Benito Juárez, por su origen étnico. también las zonas arqueológicas forman parte de la representación de Oaxaca; Monte Albán y Mitla son de las más notables.

Uno de los ejes de discusión antropológica del turismo es respecto del poder y la agencia. Es innegable que la producción cultural está impulsada por el Estado con “la planeación de políticas públicas y programas en México que están orientadas hacia el desarrollo sustentable, por medio de los lineamientos que marca la Agenda 21, a través de la cual se pretende que las ciudades y los municipios asuman su responsabilidad en la movilización de la población, la gestión eficaz del territorio y la promoción de escenarios justos y duraderos desde el punto de vista ambiental, social y económico”.<sup>159</sup> Como es de notarse se promueve la agencia de las comunidades respecto de los proyectos turísticos, pero en la realidad éstas no siempre ejercen su poder al asimilar dichas iniciativas. Tal es el caso de Tzintzuntzan, donde en 1971 se lanzó el proyecto del Día de Muertos como atractivo turístico para detonar la economía local. Esto modificó la forma en que antes se celebraba, a tal grado de que Stanley Brandes señala el ambiente más de feria que de una celebración propia de los pobladores, porque ellos están demasiado ocupados en los puestos de comida.<sup>160</sup> De ahí que es interesante preguntarse ¿cómo se está dando la mercantilización turística en Mitla?

Mitla es un destino turístico junto con otros atractivos naturales y gastronómicos en la misma región. Sobre el trayecto a la comunidad se encuentra el árbol del Tule, ejemplar de ahuehuete, llamativo por su tronco inusualmente ancho y su antigüedad documentada desde el siglo XVII. Matatlán, también forma parte de la ruta, es el pueblo productor de mezcal más significativo de Oaxaca, a sólo diez minutos de la ciudad de los muertos. En dirección a la sierra Juárez se encuentra Hierve el Agua, un recinto de manantiales que ha formado emblemáticas cascadas petrificadas en las profundidades de la sierra sur. Es decir, Mitla es explícitamente parte de la ruta turística sur de los Valles Centrales de Oaxaca impulsado por el Estado y las empresas turísticas privadas.

El Estado es, sin lugar a duda, un poder que promueve la mercantilización cultural, tal como lo contempla el proyecto de pueblos mágicos. Dicha iniciativa nació en el 2001 como una estrategia para el desarrollo económico de comunidades con ciertas características “orientado a

---

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>160</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.”, p. 13.

estructurar una oferta turística complementaria y diversificada hacia el interior del país, basada fundamentalmente en los atributos históricos y culturales de localidades singulares, en respuesta a que hasta ese momento no existía política alguna para la promoción de los pueblos o pequeñas ciudades cuyas costumbres, tradiciones, folclore, arquitectura y personajes, fuesen atractivas para el turismo cultural, así como también por la carencia de programas de desarrollo local”.<sup>161</sup> En el 2015, Mitla obtuvo dicha categoría y es desde donde se gestó el Festival de Muertos Mitla 2019.

Yo afirmo que los poderes que promueven la mercantilización cultural son el Estado, la comunidad y la empresa privada. El poder del mercado se da por hecho porque el fenómeno turístico surge en el capitalismo. Es interesante resaltar que los habitantes impulsan este proceso porque son conscientes de su identidad comerciante, artesanal y de sobrevivencia económica; para Irving Uriel<sup>162</sup> esto resulta preocupante porque es una dependencia económica única y riesgosa. A continuación, analizaré la influencia de “la catrina” para comprender en qué medida se mercantiliza la cultura en Mitla y qué papel juega el poder del mercado, del Estado y la agencia de la comunidad.

El concurso de catrinas monumentales enmarcadas en el Festival de Muertos se alinea a la idea nacional homogénea del Día de Muertos en todo México. Sin embargo, observé pocos altares familiares con calaveras de inspiración del litógrafo Posadas. Son más comunes las catrinas y comparsas en la capital del estado, Oaxaca de Juárez, desde el treinta y uno de octubre hasta el tres de noviembre. El concurso refleja que a nivel institucional se encuentra la idea de homogeneidad étnica y uniforme de esta tradición en todo el país. El concepto de comunidad imaginada de Anderson es cercano a la idea de homogeneización palpada en la mercantilización del Día de Muertos. La comunidad “es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”,<sup>163</sup> Lo que quiero decir es que visto turísticamente no importa si las catrinas son o no parte de la cosmovisión de Mitla, sino que, como producción cultural son una mercancía atractiva para los turistas. Turistas

---

<sup>161</sup> Grecia C. Equihua Elias, Messina Fernandez Sarah Ruth e Juan P. Ramirez Silva, “Los Pueblos Mágicos: una visión crítica sobre su impacto en el desarrollo sustentable del turismo”, p. 2.

<sup>162</sup> Es un joven profesionalista oriundo de la comunidad que promueve actividades de economía solidaria.

<sup>163</sup> Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 23.

e incluso algunos habitantes comulgan con el imaginario nacional de dicha celebración sin siquiera conocer las sutiles diferencias en otros pueblos de México o el origen de estos símbolos.

El imaginario homogéneo del Día de Muertos es reforzado constantemente por el Estado y las empresas turísticas privadas no solo mercantilizando lo propio de Mitla, sino produciendo nuevos signos y objetos que son parte de una celebración local para agregarle valor de cambio. Es precisamente lo que revelan las catrinas monumentales instaladas en la plaza municipal. La mercantilización cultural “implica que la industria se apropia de los sentidos culturales, adapta, inventa y produce muchos otros (asunto que tiene que ver con la capacidad de producción simbólica para dirigir la mirada sobre pueblos, ciudades, barrios, paisajes, etcétera)”.<sup>164</sup> Esto es justamente lo que advierte Claudia Briones al asumir la identidad constructivista, porque a fin de cuentas comprender a los pueblos desde esta categoría los hace fácilmente manipulables. Esta invención de las tradiciones que forman una idea homogénea es posible gracias a un mercado que lo demanda, el de los turistas, que en los últimos años exigen vivencias alternativas, folclóricas y auténticas. Por eso MacCannell “concibe al turista como una especie de ‘peregrino moderno’, que viaja para escapar de la alienación de su cotidianidad en el mundo moderno y con el fin de vivir experiencias ‘auténticas’”.<sup>165</sup> Por lo tanto, también los turistas son un poder, el de demanda, que han internalizado productos culturales que se promocionan por distintos medios de comunicación anhelando obtener el valor “alternativo” y llevarlo a sus propios espacios sociales.

Dicen Ángeles López y Gustavo Marín que “el turismo se ha convertido en una expresión de la globalización y una fuerza estructuradora de los espacios y los lugares en todo el mundo, que al mismo tiempo que homogeneiza, igualmente valoriza y estimula la diferencia en el contexto del mercado”.<sup>166</sup> Un ejemplo análogo a la catrina en Mitla sería la nacionalización de lo azteca como la cultura originaria de todos los mexicanos, eliminando toda diversidad y diferencia. Como dice Stanley Brandes, el Día de Muertos ha sido utilizado como celebración identitaria homogénea en todo México para diferenciar al país de los demás.

Empero, esta festividad ha asumido recientemente un tinte cada vez más político, que enlaza la celebración a México mismo y a la identidad nacional mexicana. El Día de

---

<sup>164</sup> Ángeles A. López Santillán y Gustavo Marín Guardado, “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, p. 229.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 249.



Muertos ha contribuido a crear una interpretación del mundo en la que México es único, culturalmente delimitado y, sobre todo, diferente de las dos potencias que lo han dominado a lo largo de su historia: España y Estados Unidos.<sup>167</sup>

En Mitla el símbolo homogéneo de las calaveras al estilo de “la catrina”, creadas por Manuel Manilla y José Guadalupe Posadas entre finales del siglo XIX y principios del XX, ha permeado a tal grado de convocar un concurso de catrinas monumentales, como también en algunos diseños de pan de muerto pintado. Esto es lo que me hace corroborar el poder del Estado como mercantilizador de la cultura que se ha venido gestado desde el impulso de unificación de José Vasconcelos (1882 – 1952), quien fue secretario de educación pública. Como bien apunta Guadalupe Ríos, Vasconcelos trató de responder a la pluralidad y a la heterogeneidad que evidenciaba la dificultad de reivindicar lo que se entendía por “lo mexicano” recién terminada la Revolución. Lo “mexicano” pasaría a la construcción de la mexicanidad que demandaba referentes simbólicos de “identificación con fines políticos de alineación de la sociedad a objetivos y metas del grupo que estaba en el poder”.<sup>168</sup> En este contexto surge el peculiar esqueleto que intenta unificar la identidad mexicana a través del Día de Muertos.

El concurso de catrinas ha dejado claro que hay poderes productores de mercancías culturales. Por una parte, el Estado que ha fundado políticas para detonar el desarrollo sustentable de los grupos étnicos, pero que a fin de cuentas está inserto en la dinámica del mercado capitalista; donde la demanda es ejercida por los turistas. Por otra parte, los habitantes de Mitla dependen y se identifican con el comercio y la producción artesanal de textiles para el turismo y, a la vez, conserva la delimitación espaciotemporal del estrato doméstico; en otras palabras, poseen una agencia en la mercantilización cultural.

### **La agencia de los mitleños en la mercantilización de la cultura**

En los estudios sobre la mercantilización de la cultura una de las líneas de investigación es el impacto económico y sociocultural de las comunidades anfitrionas. Quisiera responderme ¿en qué medida Mitla ha sido sometida o ha protagonizado la producción cultural? ¿cómo ha sido la relación entre el turismo y la comunidad local? Un buen punto de partida para explorar la agencia de los habitantes en la mercantilización del Día de Muertos de Mitla es comenzar por

---

<sup>167</sup> Stanley Brandes, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.”, p. 7.

<sup>168</sup> Guadalupe Ríos et al. (Eds.), *De muertitos, cementerios, lloronas y corridos: 1920-1940*, p. 24.

comprender que, hoy en día, no sólo se ofertan productos culturales sino conceptos mercadológicos que remiten a experiencias. A saber, el turista no solo va a visitar la zona arqueológica, a comprar un pan, a admirar una catrina o comprar un objeto referente a la cultura, sino que anhela una experiencia “auténtica”: ir en una fecha determinada, hacer el ritual, dejar tu ofrenda, vestir tal o cual ropa originaria, comer cierta comida, con una estética de los ritos y los lugares.

Con mi trabajo de campo afirmo que la experiencia espaciotemporal del Día de Muertos en Mitla aún no ha sido alcanzada por la mercantilización cultural. Los turistas encuentran en Mitla productos “auténticos” como el pan, las catrinas, los sahumerios, el copal, el mole negro, el chocolate o las distintas ofrendas y, por otro lado, asisten a lugares de los “auténticos zapotecas” como la zona arqueológica, pero no se inmiscuyen en experiencia espaciotemporal que corresponde al estrato doméstico y que no se ha hecho un producto de valor de cambio. En dicha experiencia todo converge: estética, objetos, lugares, ambiente, clima, etc. Por lo tanto, hay una significativa agencia de parte de la comunidad en medio del fenómeno turístico que delimita bien la experiencia espaciotemporal de cada estrato y que no ha permitido que el turista participe en rituales y momentos íntimos.

Es necesario precisar que uno de mis aportes es enfatizar la experiencia espaciotemporal que desde este momento he comenzado a mencionar. No porque sea algo novedoso sino porque quisiera hondar sobre las implicaciones de concebir de esta manera a la experiencia. Esta noción es de suma importancia y justificaré ampliamente su uso en el capítulo cuatro. Lo he desarrollado desde la teoría del *embodiment* y la ecosocialidad de Csordas e Ingold, respectivamente. Concretamente me ayudará a resaltar lo fundamental de la identidad de los “mitleños” y con ello planteó un enfoque distinto de la identidad. Por ahora, seguiré tratando la agencia en la mercantilización que a este apartado concierne.

La experiencia espaciotemporal doméstica es bien delimitada con las experiencias institucionales sin necesariamente renunciar a su identidad turística-comercial. Esta es la manera como Mitla ha conservado su agencia y en lo que apunta a estar lo más fundamental de su identidad. Los espacios compuestos por objetos, signos, ofrendas, rituales, personas y lugares están bien definidos respecto a los ofrecidos a los turistas. Las actividades del Festival de Muertos Mitla 2019 se realizan en tiempos o lugares distintos a los del estrato doméstico: el

concurso y exposición de catrinas monumentales, el veinticuatro de octubre; el recorrido a panaderías y al mercado municipal, del veinticuatro al treinta y uno de octubre; la exposición de pan pintado, el primero de noviembre en el mercado de artesanías de la zona arqueológica; la visita de altares tradicionales, el primero de noviembre. Al introducir el presente capítulo dije que los estratos no son delimitados, refiriéndome a la experiencia de cada habitante que no necesita renunciar ni al turismo, ni a su actividad comercial para inmiscuirse en cualquiera de los estratos, pero sí que hay una delimitación espaciotemporal.

Las experiencias espaciotemporales bien delimitadas son el *ji lodel* o “día del brasero; la limpieza del *yu dxaan*, cuarto del altar; la elaboración del *ho dxhan togool*, altar de muertos; la transmisión de las historias de los difuntos; el *chaxhini togool*, ritual de recibimiento o de ir a traer a los muertos; y, finalmente, la muestra de cariño *chagajni togool*, ir a dejar ofrenda. Es verdad que en el Día de Muertos hay una delimitación espaciotemporal de los estratos, pero también hay una tensión que queda expuesta con las variadas opiniones respecto a los proyectos de mercantilización turística. A continuación, mostraré en qué se puede advertir dicha tensión; lo haré haciendo énfasis en cómo ésta lleva de fondo el establecimiento de una identidad, en el caso de Mitla, no totalmente impuesta sino asimilada desde su agencia, a pesar de que entre los habitantes hay perspectivas encontradas.

Eloísa,<sup>169</sup> agente de pastoral de la cultura de la iglesia católica, tiene una fuerte influencia eclesial, pero también tiene una visión comunitaria de la celebración y la inquietud de no perder la costumbre. A ella le pregunté si en el pasado esta actividad había sido propuesta como concurso. Me dijo que ha habido algunas iniciativas de realizarlo en las casas, pero que mucha gente no estaba de acuerdo porque iría contra el sentido de que cada familia hace su altar con sus posibilidades, no se trata de poner lo mejor, novedoso o llamativo, es decir, de folclore, sino que se trata de recibir a los difuntos, no ganar o exhibir el altar. Así que la delimitación del espacio del altar y lo que sucede ahí es clara frente a actividades de índole más institucional. Escuché la opinión de Eloísa sobre el festival del Día de Muertos, la Villa Mágica<sup>170</sup> o los concursos:

---

<sup>169</sup> Eloísa es una mujer adulta mayor, ha sido desde su juventud cercana a la iglesia, actualmente es parte de la pastoral social de la iglesia católica. Con ella sostuve varias conversaciones sobre el Día de Muertos.

<sup>170</sup> Es un proyecto en época navideña, que consiste en hacer de la calle principal de Mitla un atractivo turístico de la época, se monta un escenario sobre toda la calle principal, con luces, botargas y artículos navideños, la comunidad pone puestos de antojitos regionales.

Mi opinión es que está bien, pero que le den, su este, lo principal a Dios, porque resulta que nada más están dando más importancia al dios dinero, y al Dios de la vida lo están dejando atrás. Porque por no están (sic), haciendo vamos a suponer, a mi manera de pensar, va a hacer día de los difuntos, que haya una promoción, el día primero todos vamos al panteón y todos vamos ahora por nuestros difuntos, y vamos a orar por ellos y ellos van a pedir por nosotros porque ellos ya están con Dios, ellos oyen nuestra súplica, primero la oración, no solo la comida, muchos van por la comida, por el chocolate, y mira al final ninguno va a la misa. Mira una promoción sobre todo eso. Ahora por ejemplo por la Villa Mágica, una promoción para el trabajo de los mitleños también porque necesitan de comer, pero de esa promoción de eso, que dieran importancia también al templo. Va a inaugurar una misa para pedirle a Dios que tengan éxito, que todos los comerciantes, que todos los trabajadores que vayan a la misa, que participen. También la Iglesia tiene esa responsabilidad, como era antes, y ahí van de acuerdo los dos, ni perjudica a uno, ni al otro.<sup>171</sup>

Más allá del fuerte acento religioso católico con el tema de la misa, quiero destacar lo que a ella le preocupa y muestra la tensión: el carácter comunitario del ritual de recibimiento, y también, el carácter de la necesidad turística para comercializar productos y servicios que mueven la economía de Mitla. El tema de la misa católica es una preocupación desde su perspectiva porque durante esa semana la gente, aun a pesar de concebirse católica, tiene poca participación en actividades pastorales; ellos prefieren preparar y celebrar el Día de Muertos. La tensión no solo se da a nivel de delimitación espaciotemporal de estratos sino entre instituciones que tienen perspectivas diferentes sobre que es lo fundamental que se debe conservar y cuidar. También está la opinión de Gildardo bajo los mismos cuestionamientos:

Los que hacen esa promoción únicamente piensan en dinero, y como piensan en dinero quieren “agarrar”, quieren los pueblos como una marca, esto es Oaxaca. No se meten ni tantito, a preguntar, oye y qué importancia tiene esto, no, sino que ven acá, y mira, ponle papel picado aquí, eso hace la Secretaría de Turismo, porque quiere derrama económica, pero no les dice a los turistas, estos son los altares, entren con mucho respeto, porque son fiestas muy íntimas de la gente, son así. No, sino que ellos, ya Oaxaca está saturado de algo que le llaman “muerteadas”, “disfrazados”, borrachos en la calle, ese es el Día de Muertos. Ven nuestros muertos como algo chusco<sup>172</sup>, si nuestros muertos ven eso, se vuelven a morir. Porque no les gusta. Nosotros aquí en Mitla no se hacen comparsas, el día uno y dos, no se tocan esos días, no hagan actividades esos días, porque estos días están dedicados a ellos. Mismo los jóvenes de acá descansan esa forma de vivir de Mitla.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Eloisa Moreno Bautista, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 30 de octubre de 2019, p. 9.

<sup>172</sup> Gracioso, divertido.

<sup>173</sup> Gildardo Hernández Quero, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 11.

Como es de notarse, Gildardo tiene una perspectiva más resistente a influencias especialmente de corte turístico o promocional. Él regularmente participa como jurado, cuidando la “originalidad” de los elementos del altar en los concursos de altares en las escuelas, con los cuales está de acuerdo por fines pedagógicos. Tiene resistencia a la influencia de Halloween o de otras tradiciones nacionales como las calaveras de azúcar. Gildardo capta bien el fenómeno de la mercantilización de la cultura e intuye cómo trastoca el modo de vida de la comunidad, y a la vez es consciente de la necesidad turística, por ello no está cerrado a ésta. Deja en claro que los turistas son bienvenidos en cuanto no perturben los modos de celebrar de la comunidad, por eso exige que éstos comprendan el carácter sagrado e íntimo de la celebración.

Ambos oriundos cuidan la experiencia espaciotemporal del Día de Muertos con carácter sagrado y comunitario. Esta comprensión me dice que en su mayoría los habitantes no están de acuerdo con los concursos, por trastocar dichos espacios y tiempos. La solución de la tensión entre la necesidad turística expresada como concurso de altares y el cuidado del espacio fue la “visita de altares” que conserva la agencia de la comunidad y delimita la distancia con los foráneos. Esta actividad solo se realizó en casas voluntarias del primero al dos de noviembre, donde los turistas se limitaban a observar; por lo tanto, los concursos para muchos sería profanar los momentos sagrados donde se convive con los difuntos y la familia.

Gildardo tiene claridad en comprender que la mercantilización cultural tiene la consecuencia de homogeizar y para él “lo más importante queda incomprendido”.<sup>174</sup> Podría contemplar la realización de las comparsas, pero cuidando los disfraces, por ejemplo, con la cara pintada de blanco, respetando la creencia de que los muertos no son esqueletos ya que para la cultura zapoteca tienen carne y hueso. De hecho, los difuntos llegan con un pañuelo blanco que se les pone cuando se prepara el cuerpo antes del funeral. Lo único rescatable, según Gildardo “es la música y el baile que son propios de la cultura: música de viento y el jarabe, aunque no siempre es así”.<sup>175</sup>

También pude ver la tensión en el ritual de recibimiento de los muertos, *chaxhini togoal*, que se realiza en la tumba del familiar y finaliza en el cuarto del altar de cada familia, el primero de noviembre a medio día. Desde el estrato institucional el festival de Muertos realizó el ritual el

---

<sup>174</sup> *Ibidem.*

<sup>175</sup> *Idem.*

31 de octubre para recibir a los Angelitos a manera de performance; se usaron todos los elementos: sahumero, copal, ofrenda y alguien recitó en zapoteco la invitación para que los difuntos visiten a sus familias. A mi parecer esta es una forma de patrimonialización asociado al proceso de mercantilización.

Enfatizando los impactos de la industria turística en los procesos de patrimonialización, diversos autores han sostenido que el turismo puede ser una vía para la conservación y protección de recursos patrimoniales. Desde posturas más críticas se ha reflexionado sobre los impactos que implica el uso turístico del patrimonio, donde el ente patrimonial es adaptado, escenificado y espectacularizado según los requerimientos comerciales del mercado.<sup>176</sup>

Es precisamente una patrimonialización desde el estrato institucional como un modo de conservar y promocionar este rito característico de Mitla. El performance estuvo fuera de tiempo y de lugar en referencia al ritual doméstico y en ese sentido estuvo delimitado. El mismo rito es una experiencia espaciotemporal doméstica compuesta por el lugar, cuarto del altar de la familia, alrededor de la tumba del familiar, con el mole o chocolate elaborado por ellos, y con una conversación espontánea con los difuntos el primero de noviembre alrededor del mediodía. Esta es la razón por la que la versión institucional tuvo muy poca participación de la comunidad local. Este ejemplo se suma al gesto comunitario de que durante el medio día del primero al medio día del dos de noviembre la actividad comercial de venta de artesanías, tianguis y negocios locales cesa casi en su totalidad. En resumen, se establece la delimitación a nivel espaciotemporal.

Otro aporte que muestra la tensión es la conciencia de Marcos<sup>177</sup> respecto al aspecto turístico del pueblo:

[...] te puedo asegurar que el 90% que sostiene a Mitla es el turismo, textiles, pero no nos preocupamos por la cuestión cultural, queremos que el turismo venga, tenemos la categoría de “pueblo mágico” y eso es bueno, te ayuda tener esa categoría. [...] hay una línea muy delgada, entre dar a conocer y promover la cultura, y prostituir, [...] muchas veces, por ejemplo el Día de Muertos, yo estoy muy de acuerdo que se conozca que la gente lo vea, pero en mi caso, de manera personal, hay que ser muy respetuoso en estas cuestiones, en el caso de la familia, es como muy íntimo, es una cuestión en la que tu familia, están a los que realmente invitaste, entonces cuando llegan, en la casa recibimos

---

<sup>176</sup> Silvia Gómez, “Pueblos originarios y turismo en la provincia del Chaco: construcción de “lo indígena” y mercantilización de la cultura” en *Cuadernos de Antropología*, Universidad de Buenos Aires, 2013, p. 109.

<sup>177</sup> Marcos es el fundador junto con otros jóvenes del Centro Cultural Pitao Bezelaio. Él estudió diseño gráfico en el norte del país, y a su regreso comenzó el proyecto del centro.

visitas, pero después de las 2 de la tarde, hay veces llegan a las 12 de la tarde [...] y no, y es que si llegan visitas queremos atenderlos por servirles y olvidamos lo importante.<sup>178</sup>

Marcos deja en claro por qué es neurálgico delimitar espaciotemporalmente el ritual de recibimiento, pues la intimidad, el aspecto sagrado y familiar, está amenazada. Una vez más queda reflejada la tensión institucional turística y el cuidado espaciotemporal doméstico. Desde mi juicio esta delimitación se realiza con éxito puesto que la participación doméstica de los foráneos es nula.

La promoción del pan de muerto auténtico de Mitla es otro buen ejemplo para distinguir la tensión. Es a la vez doméstico e institucional puesto que es una ofrenda imprescindible tanto para llevar al panteón como entre familias. En los últimos años se ha vuelto un asunto de disputa regional en cuanto a su origen con el fin dotarlo de valor de mercado turístico. Esto queda reflejado sobre la carretera de la ciudad de Oaxaca a Mitla, donde se instalaron al menos tres espectaculares con una imagen del pan y el texto: “si no es pan de Mitla... no es pan de muerto, conoce el pan de muerto, único, pintado a mano”. El pan como atractivo auténtico es importante para incentivar el desarrollo económico; en ese sentido, la mercantilización cultural no solo crea contenidos identitarios, sino que a la vez reafirma identidad y diferencia. Ese proceso económico “reífica y reproduce la dicotomía entre lo tradicional y lo moderno, lo auténtico y lo artificial, de manera que el turismo es un maleficio y la originalidad de la cultura sólo es posible comprenderla desde una perspectiva esencialista”.<sup>179</sup> En consecuencia se crea la idea de una esencia originaria de la cultura de un pueblo promovida institucionalmente pero que, a la vez, se inventa.

En resumen, la agencia de los habitantes de Mitla se da en la delimitación espaciotemporal del estrato institucional y doméstico que se vive como una tensión debido a la mercantilización cultural turística propia de la comunidad. Dicha tensión queda reflejada y algunas veces resuelta en el Día de Muertos entre el concurso y la visita de altares; entre las actividades pastorales católicas y las de preparación de la llegada de los difuntos; entre la versión institucionalizada y doméstica de *chaxhini togoöl*, ritual de recibimiento; entre el *chagajni togoöl*, ir a dejar ofrenda, y el cese de la actividad comercial simultáneamente y, finalmente, entre las opiniones personales

---

<sup>178</sup> Marcos Sosa, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 1.

<sup>179</sup> Ángeles A. López Santillán y Gustavo Marín Guardado, “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura”, p. 224.

a favor de el desarrollo turístico y las de conservación de la cultura. La agencia de los zapotecas de Mitla es tal que la demarcación de la experiencia espaciotemporal es definida y clara. De lo contrario, se considera que cuando se pierde, en las palabras de Marcos se prostituye la cultura, o como dice Gildardo no se comprende lo más importante. Sin duda, el modo como se resuelve la tensión trastoca el modo de vida de los habitantes de dos posibles maneras: viviendo la mercantilización como imposición o como integración delimitando espaciotemporalmente cada estrato.

Es indudable que cualquiera de las posibles soluciones de la tensión modifica la identidad y el comportamiento social, político y económico de Mitla; por eso, es menester preguntarse cómo se dan estas modificaciones o afectaciones desde la relación entre las distintas formas de poder. En este punto introduzco el cuestionamiento eje con base en el aporte de Marcos y Gildardo; ¿qué es lo más importante de los zapotecos de Mitla que debe ser comprendido y no prostituido en medio de las disputas de los agentes de poder en la mercantilización cultural? En los últimos párrafos se ha ido aclarando consistentemente que en espacio y tiempo los estratos quedan bien delimitados, pero que, en la experiencia vivencial de cada persona, no resulta tan clara dicha delimitación. Recordando mi intención de ir más allá de la identidad como concepto y tomando como eje el *embodiment*, la pregunta pasará del “qué” al “cómo”: ¿cómo se da lo más importante de los zapotecos de Mitla que debe ser comprendido y no prostituido en medio de las disputas de los agentes de poder en la mercantilización cultural? El cambio en la pregunta planteada es debido al aspecto fenomenológico del *embodiment* que consiste en la dialéctica entre conciencia perceptual y el *habitus* en un contexto culturalmente estructurado. Este último aspecto ya lo he expuesto como proceso de mercantilización cultural.



## **Capítulo 4. Hacia un enfoque corporal de la identidad**

En el presente capítulo plasmaré la transición entre la comprensión de la identidad de Mitla desde la perspectiva constructivista a la del *embodiment*. Para comenzar expondré una lectura de la identidad del Día de Muertos desde la perspectiva constructivista. Luego haré una lectura de la celebración desde la segunda perspectiva, en dos momentos específicos del Día de Muertos. Esta lectura es en un contexto sociocultural concreto y asume que todas las practicas son *habitus*, es decir, cuerpo socialmente informado o historia hecha cuerpo. Con lo anterior podré presentar una comprensión de la identidad tomando como eje la ecosocialidad de Ingold capaz de dialogar con la lectura del *embodiment*.

### **La identidad de los zapotecas de Mitla desde el constructivismo**

Mostraré como punto de partida una comprensión constructivista de la identidad de Mitla en el Día de Muertos. La teoría nos dice que el constructivismo asume la identidad como cambiante, maleable, con cierta duración en el tiempo y fundamentalmente dinámica; que es operadora de diferenciación y límites entre grupos. Es posible distinguir esta comprensión en el proceso de mercantilización cultural detonado por el fenómeno del turismo en Mitla.

Como he expuesto, la mercantilización cultural produce nuevos signos y significados retomando los ya existentes y recreándolos, algunas veces homogenizándolos, pero a la vez recalando la diferencia y la autenticidad. De ahí que las discusiones sobre identidad tengan más relevancia en el estrato institucional por sus implicaciones políticas y económicas. La comunidad para no quedar política y económicamente marginalizada, necesita decir quiénes son, especialmente frente a lo que Giménez ha llamado modernidad. Mitla necesita entrar en la dinámica del mercado con sus atractivos turísticos, experiencias y productos para mantener el desarrollo económico que sustenta a los habitantes.

En el estrato doméstico la autenticidad no es motivo de discusión, de hecho, muchos de los habitantes de Mitla conviven con la consciencia de que sus tradiciones, costumbres e incluso productos de consumo y de ofrenda son legado de distintas culturas, tanto occidentales como prehispánicas. Para comprender esto quiero partir de la definición de identidad de Giménez:

Entendemos por identidad la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un sí mismo o de un nosotros socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida.<sup>180</sup>

Los habitantes de Mitla se conciben como zapotecas con herencia colonial, a la vez que como un pueblo artesano y receptor de turismo; de manera que, ninguna identificación suprime a otra. Estos adjetivos con los que se definen son socialmente reconocidos y siguen operando la diferenciación en un espacio social. Sin embargo, la tensión en la mercantilización de la cultura de Mitla se juega en la experiencia de la vida cotidiana que, según mi intuición, es donde está lo fundamental de su identidad.

Recordemos que identidad es un concepto ligado a cultura, de alguna forma se podría decir que hay una mercantilización de la identidad de Mitla. Por lo tanto, este proceso económico recrea una representación de los “zapotecas de Mitla” y de sus relaciones con otros agentes, pueblos, instituciones y grupos en el mismo espacio social. De esta manera, hay una distinción duradera como pueblo turístico con características, tradiciones y atractivos que se han conservado por algunos años. En el tema de lo “duradero” se encuentra precisamente que no todo aporte a su identidad permanece por un tiempo considerable. La noción constructivista de identidad en los habitantes de Mitla es bastante consciente, por ejemplo, en la perspectiva de la autenticidad del pan, Eloísa me comentó:

Uriel: ¿el pan es auténtico de Mitla? ¿qué opinas?

Si, pero ahorita Tlacolula dicen que también ya pinta pan. Porque Tlacolula no pintaba, pero ahora ya vende su pan, y también Tlacolula ya pintó paredes dándole importancia [al pan promocionado en las paredes]. Dicen que ahora están registrando los trabajos, y ahora dicen ¿por qué Mitla no está registrando el pan?, de todas las cosas están registrando, por ejemplo, el tejido en Zoquitlan, [...] también pues hasta con eso es pelea, ya no es costumbre nada más, están tomando como negocio.<sup>181</sup>

Hay una apropiación de la defensa de lo auténticamente “mitleño”, en este caso, la protección de la denominación de origen del pan pintado de muertos. Pero esta preocupación solo tiene sentido desde su veta de comerciantes turísticos y el proceso de mercantilización cultural impulsada desde el estrato institucional. En el estrato doméstico la discusión de la autenticidad

---

<sup>180</sup> Gilberto Giménez, “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, p. 261.

<sup>181</sup> Eloísa Moreno Bautista, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 8.

no tiene relevancia, un habitante de Mitla me comentó que el pan de muerto como lo conocemos ahora no tiene mucho que se comenzó a elaborar, se acuerda que de niño comenzaba a venderse, tendrá unos cincuenta o sesenta años. Tanto Eloísa como Gildardo son conscientes de que el pan de muerto se gestó en la colonia. Aquí la respuesta sobre el origen y el nombre del pan:

El pan no es de aquí, no es de nosotros, cuando llega el pan aquí, a nuestro este... al nuevo mundo que es éste. Entonces la gente, en Mitla, particularmente no sabe ni cómo se llama, parece una tortilla grande, y lo más fácil es que le pusieron tortilla de Castilla, Xhcunxhtil. Así se llama el pan ahora, en zapoteco “yátxhtil”, y tortilla es “yát”. Para nosotros que era desconocido se le puso así, en donde toma el nombre más original, es en el marquesote y el pan blanco del chocolate atole, porque el marquesote, es tortilla dulce, “yatxhtaquit”, y tortilla blanca, “yatxhnesh.”<sup>182</sup>

Así el pan de muerto es *xhcunxhtil togoool*, una reinvencción de la tradición que se sustenta en la adaptación de la tortilla de maíz como ofrenda. Los datos etnográficos muestran la conciencia de la gente sobre la mezcla de tradiciones y costumbres de otros grupos étnicos, e incluso de la influencia occidental. Otro ejemplo de la identidad constructivista es la influencia cristiano católico en el caso concreto del arco del altar, al preguntar sobre éste me respondieron:

Este altar es del tiempo de la colonia, porque tiene arco, en nuestra cultura auténtica no había arcos. Son puertas cuadradas, antes era completamente cuadrado y hasta eso, cuando la gente hizo, los arcos los sacaron por fuera, pero por dentro la puerta es cuadrada.

Antes cuando se hacían los altares, más antes de la colonia se hacían los altares, no eran la casa así, eran jacales, [...]Entonces cuando era muertos se hacía un petatillo para hacer el altar, para poner la ofrenda. Se hacía un ofertorio, se cortaban ramas de árboles, que tenían orconcitos, así pequeños, se ponían cuatro, y se pasaban palos quiotes a la orilla, y se colocaban quiotes ahí encima, y ahí medio se colocaba una cazuela de elotes, calabaza, ejotes, tortilla de elote.<sup>183</sup>

Gildardo expresa otro ejemplo de la identidad constructivista: la fusión y mezcla de objetos, signos, símbolos y significados a partir de la conquista. Este hecho histórico se entiende como la imposición de una religión y la adaptación de algunas tradiciones considerando lo cultural local. Por lo tanto, las personas tienen claro que ya no son los antiguos zapotecos, porque no poseen los ritos y costumbres prehispánicos de manera “pura”, y solo unos cuantos remiten a una idea esencialista de los “zapotecos”. Incluso entre la gente más joven hay un aprecio del enriquecimiento por el aporte del catolicismo, Abdiel y su familia me comentaron:

---

<sup>182</sup> Gildardo Hernández Quero, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 8.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 9.

Uriel: ¿son católicos?

Agustina: sí.

Abdiel: pues yo soy agnóstico, pero, respeto mucho la relación católico - prehispánico que tiene esto [el Día de Muertos], pero al menos con la parte tradicional y cultural me siento muy identificado.<sup>184</sup>

Esta familia muestra la conciencia de los intentos de alineación de los rituales, dogmas y creencias, pero al igual que Gildardo rescata que “la religión católica no nos dijo olvidense de todo, ¡trató de acomodar las cosas para que nosotros siguiéramos en nuestra línea!”.<sup>185</sup> La relación con la Iglesia católica es muy característica y por sí sola es un gran tema; por ello, me limitaré a decir que hay una clara agencia de la comunidad y la expresión de una tensión histórica. Pero es un ejemplo que ayuda a entender la identidad como una construcción. Este carácter de reinención, mezcla, fusión, innovación y dinamismo sustentan genialmente el aporte de la “tradición inventada” de Hobsbawm.

En Mitla hay una conciencia de la tradición como reinención, porque sus tradiciones no rompen con el pasado y el contexto, pero se reinventan para inculcar la idea de atractivo turístico, auténtico, alternativo, original, autóctono, y que moldean un comportamiento en la vida. El modo en que se ha dado estas reinenciones demuestra una agencia de la comunidad en el proceso de mercantilización turística que mostré en el capítulo anterior. Sin embargo, Gilberto Giménez ya nos habla de esta agencia cuando explica cómo los grupos étnicos asimilan procesos de la modernidad como regeneración o reagregación:

Esta posibilidad [regeneración o reagregación] -que de algún modo se puede vislumbrar mediante la experiencia histórica de las pocas etnias realmente "ofensivas" que persisten en México-, implicaría la absorción selectiva de la modernidad económica y cultural desde la lógica de la propia identidad y, por lo tanto, desde el "núcleo" o matriz que define las "zonas de persistencia" de su cultura. De este modo se produciría una variante étnica subnacional y no occidental de sociedad moderna.<sup>186</sup>

Contrario a una imposición y desaparición pasiva de su propia identidad, los zapotecas de Mitla han convivido y ajustado la influencia externa desde la conquista. En esta sección he demostrado que analizando constructivísticamente el Día de muertos existe una identidad mezclada, fusionada, dinámica y modificada constantemente por la diversidad de influencias culturales.

---

<sup>184</sup> Agustina Hernández, Abdiel Hernández e Martínez, Luis, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 2.

<sup>185</sup> Gildardo Hernández Quero, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 12.

<sup>186</sup> Gilberto Giménez, “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México”, p. 269.

Esto no es más que el “constructivismo cliché,” que critica Claudia Briones por ser “una especie de afirmación prescriptiva que nos lleva a repetir que las identidades son: construidas, contrastivas, situacionales, fragmentadas, fluidas, flexibles y disputadas”.<sup>187</sup> Junto con Briones no quiero quedarme en este cliché, a mí me interesa tratar de responder cómo se da y cuál es el fundamento de la identidad de Mitla; teniendo como punto de partida que la identidad “se define primariamente por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento determinado marca o fija esos límites”.<sup>188</sup> Mi análisis no pondrá énfasis en el contenido sino en la experiencia corporal donde se juegan esos límites y diferenciación.

### **Una lectura del Día de Muertos desde el *embodiment***

En este apartado voy a comenzar el análisis del Día de Muertos desde el *embodiment*. Hay dos puntos de partida, el primero, asumir que cada ritual, actividad y ceremonia es acto(s) perceptual(es). Y, el segundo, que cada acto está inserto en un contexto sociocultural que ya he descrito desde el inicio del capítulo tres: ubicación, ambiente, historia, lugar y tiempo (Día de Muertos) en medio de un proceso de mercantilización cultural. Mientras vaya profundizando voy a destacar en dichos actos el momento prerreflexivo y reflexivo en dialéctica con el *habitus*.

El análisis del momento perceptual demanda detenerme en el aparecer de los muertos que anima toda la celebración. Es decir, en el ritual de ir a traer a los muertos me detengo en los muertos “en su aparecer ante nosotros”.<sup>189</sup> O, mejor dicho, cómo aparecen en nosotros (porque nuestro cuerpo es una posición donde se experimenta ese aparecer); por ahora, no conceptualizaré el contenido de “la presencia o venida de los muertos” porque esto sería un análisis del momento reflexivo. Además, este contenido cultural no es que esté pegado o adherido al momento prerreflexivo, es, como he dicho, parte de éste.

La palabra “muertos” está ya cargada de significación cultural, por ello, para ir a la percepción originaria es necesario prescindir de que lo que aparecen sean muertos y centrarnos en el acto de lo que aparece, ¿cómo aparecería eso que inmediatamente llamamos “muertos” en los fenómenos de Mitla antes de todo contenido cultural? Durante mi recorrido y conversaciones

---

<sup>187</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, p. 58.

<sup>188</sup> Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, p. 1.

<sup>189</sup> Antonio Gonzáles, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, p. 73.

con las familias el primero de noviembre en el panteón, preguntaba sobre lo que hacían en ese momento y me decían: estamos preparando la tumba para al rato que lleguen nuestros difuntos. La expresión apunta a un estado de “espera” que está llegando a su fin, porque los muertos cada vez están más cerca de arribar. Pero ¿cómo se presentan los muertos primariamente? Si ellos aún no llegan quiere decir que “no están”, por lo tanto, su “estar primario” es como “ausencia”, dicha ausencia está dándose durante todo el año, pero se hace más palpable a finales de octubre. Durante el uno y dos de noviembre los difuntos se harán presentes, pero antes lo que hay, es ausencia.

Pero ¿qué es y en qué consiste este estado de ausencia? Para Merleau-Ponty es un acto de percepción, sin lugar a duda, un acto de experiencia del cuerpo. Porque “la percepción no es una ciencia del mundo [...] sino el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen”.<sup>190</sup> En realidad todo acto de espera, de recuerdo, de limpiar la tumba, de poner el altar es un acto de percepción que se presenta primariamente como “ausencia”. Por la percepción yo me situé en un cuerpo desde donde me fundo con el mundo. Porque “somos como una continuación del mundo. Bajo esas condiciones, la percepción está encarnada en el corazón mismo del mundo, y, en el momento en que el hombre se prolonga a la realidad, realiza un quiasmo (cuerpo –X– mundo), pues lo que percibe es también percibido”.<sup>191</sup> De manera que, todo acto en la Día de Muertos es perceptivo y es originariamente ausencia.

Lo anterior no es más que lo que he venido diciendo sobre la alteridad de mi propio sentir en la percepción. La alteridad como dos caras de la misma moneda, por una cara, yo sintiendo esa ausencia de la falta de mi familiar difunto y, la otra cara, yo percibiéndome percibir la ausencia, es precisamente la autoobjetivación de la que nos habla Csordas. Esta doble cara del cuerpo es la que supera el dualismo, por eso Merleau-Ponty dice que no hay percepción y tampoco mundo sin cuerpo porque

[...] en el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero

---

<sup>190</sup> Roberto A. González, “Fenomenología del Entrecruce del Cuerpo y el Mundo en Merleau Ponty” en *Ideas y Valores*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, p. 115.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 118.

precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación.<sup>192</sup>

El cuerpo es experiencia y a la vez existencia; el mundo se revela por medio del cuerpo y éste a su vez se manifiesta encarnándose en el mundo. El cuerpo es acto de experiencia vivencial, donde el dualismo sujeto – objeto está superado, gracias a la percepción el cuerpo y el mundo se entrelazan. En el momento prerreflexivo de la ausencia de los muertos tengo una experiencia vivencial que

[...] es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; [...] como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez.<sup>193</sup>

El mundo aparece como alteridad; las cosas, las imaginaciones, los recuerdos, los muertos, los vivos, los hermanos, papás, compadres, hijos, vecinos. Una alteridad que no puede prescindir de mí porque yo estoy en eso otro y eso otro está en mí, gracias al acto perceptual que encuentra su lugar en el cuerpo y que hace que experimentemos el mundo. Este entrelace entre el mundo y yo es lo que Merleau-Ponty llama carne, esa condición de estar entrelazados con el mundo y que se puede entender como una posición desde donde se experimenta. En el caso de los muertos, ellos, son “eso otro” como ausencia, porque no están físicamente, pero esa ausencia aparece como otra de mí, la estoy sintiendo, y me doy cuenta de que la siento.

Pero la ausencia no es solamente una cuestión material como la ciencia positiva nos ha enseñado. Precisamente, porque la ausencia puede quedar en cada uno de distinto modo, como alegría, tristeza, melancolía, anhelo, tiene mucho más que el solo no estar físico, sino que consigo trae componentes afectivo-emocionales. En realidad, la ausencia solo es una fotografía del continuo flujo de sensaciones tomada gracias a la percepción.

Antonio González desde el concepto de realidad de Zubiri define alteridad como radical, porque por ser la ausencia otra de mí es real, es decir, aparece con alteridad radical.<sup>194</sup> Es posible decir que los muertos son reales porque incluso ausentes son distintos de mí. Por eso la ausencia es

---

<sup>192</sup> Jorge Ferrada-Sullivan, “Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty” en *Cinta moebio*, 2019, p. 160.

<sup>193</sup> Roberto A. González, “Fenomenología del Entrecruce del Cuerpo y el Mundo en Merleau Ponty”, p. 126.

<sup>194</sup> Antonio González, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, p. 101.

un modo de presentarse de los muertos que no solo remite al no estar material. Tampoco es una idea, sino una experiencia en donde no hay escisión entre el mundo y yo, entre eso que aparece en mí, y lo que aparece como otro más allá de mí, “por medio de la percepción, el cuerpo y el mundo permanecen entrecruzados”.<sup>195</sup>

Hasta este momento, he analizado el fenómeno de aparecer de los muertos centrándome en el acto perceptual originario (momento prerreflexivo). Es necesario aclarar que el acto perceptual no se agrega, se pega, o se complementa con un contenido cultural discursivo (momento reflexivo), en este caso, el de los muertos. No, de ninguna manera es una pegazón, esto sería un puro y burdo dualismo, más bien, todo acto humano es perceptual y lleva consigo ambos momentos; por acto se entiende todo quehacer humano: pensar, imaginar, soñar, comer, sentarse, orar, barrer una tumba, poner copal en el altar, preparar el mole para los muertos, etc.

Pienso el fenómeno de aparecer de los muertos como dualidad y no dualismo. Estoy haciendo la distinción hablando del momento originario (prerreflexivo) y distinguiéndolo del contenido cultural (reflexivo) como “muertos”, pero como dualidad. Mi análisis en consonancia con Csordas trata de comprenderlos no como separados sino en relacionalidad y entrecruzamiento; por eso cada acto perceptual es una experiencia quiasmática, a saber, la revelación de la unidad intrínseca del mundo y el yo en el cuerpo que establece una situación carnal, es decir, una posición desde donde experimento el mundo. Así que “Merleau-Ponty va a dar un paso más al considerar la percepción quiasmática como vínculo y entrelazo del alma y el cuerpo: lo llama el quiasmo entre lo visible y lo invisible. Dos lados que forman una amalgama con la existencia”.<sup>196</sup> La distinción de los dos momentos es por puros fines analíticos, pero como he dicho los actos se dan como uno solo. Por el contrario, el dualismo es la herencia cartesiana de la que queremos escapar en la que conceptos, cuerpo/alma, pensamiento/percepción, lenguaje/percepción, espíritu/materia son dicotómicos y prácticamente excluyentes.

Es necesario comprender la ausencia no desde la teoría cartesiana, dualista, tratando de probar la realidad o no de los muertos, siguiendo el método científico. Desde la fenomenología su presencia es tan real que mueve el comportamiento individual y colectivo de Mitla; independientemente de si esa ausencia remite a tener o no cuerpo físico. Aun a pesar de que la

---

<sup>195</sup> Roberto A. González, “Fenomenología del Entrecruce del Cuerpo y el Mundo en Merleau Ponty”, p. 113.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 121.



ausencia tiene tonos distintos en cada habitante: tristeza, anhelo, deseo, espera, orgullo, melancolía, mueve colectivamente la voluntad a celebrar y reforzar la presencia de los muertos en el acto de poner el altar o ir a traerlos al panteón. Prueba de esto es lo absurdo que es preguntar si los difuntos vienen realmente, la respuesta inesperada e irracional para la ciencia es una historia o anécdota. Para mostrar el carácter real de los muertos voy a resumir, como lo hace Csordas desde el *embodiment* hablando de los demonios. Después analizaré dos hechos observados en el Día de Muertos, destacando en ellos el momento prerreflexivo y reflexivo de la percepción, y la respuesta desde el *habitus* en un espaciotemporal concreto; la historia-anécdota que Eloísa me contó en su casa y la llegada de los muertos en el ritual de recibimiento.

### **Lo demonios son reales**

La percepción está en dialéctica con el *habitus*, lo que permite comprender las respuestas individuales y colectivas como también la construcción de significado y sentido. Csordas en su investigación sobre la sanación carismática cristiana de la posesión demoniaca mostró esta dialéctica. En el fenómeno estudiado por el autor la percepción del demonio es colectiva; la sanación se realiza por un orador que es apoyado por otros.<sup>197</sup> El poseído es sometido a una liberación a través de formas orales de sanación; a medida que el ritual se desarrolla hay gestos del poseído como cambios de voz, contorsiones o gesticulaciones. Esos aspectos que salen de lo ordinario son percibidos como algo otro: es precisamente el carácter de alteridad del momento prerreflexivo. El orador anuncia que siente la presencia de algo “extraño” que inmediatamente es confirmado por los demás que le apoyan. Ese darse cuenta individual y colectivamente de algo extraño es lo que funda la dotación de sentido, el que eso otro se identifique con uno o más demonios. El análisis de Csordas es mucho más detallado, pero quisiera más bien pasar al centro de mi investigación que es el Día de Muertos de Mitla.

### **Contar historias es percibir más nítidamente a los muertos**

El primer hecho a analizar es la anécdota que Eloísa me contó fluida y nítidamente:

---

<sup>197</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, pp. 13–18.

Le dije a mi mamá ya difunta: si vienen los difuntos me vas a dar una señal, pero bonita, que yo no me asuste. Bueno- dice- como ahí en ese cuartito [señala el cuarto] se acostó mi mamá, y luego que tonta fui, no fui a poner fruta ahí, aquí sí. Ya como en el mediodía, viene una prima mía. Estábamos ahí, estábamos haciendo oración. Pues mi prima se durmió, entonces me salí un rato, acabé de rezar y todo, y que me salgo y me voy al cuarto, cuando yo llegué un olor a marquesote caliente, y entonces fui a traerla- ven Angélica, ven, verás, entra aquí adentro-

Le dije - ¿qué olfateas?

Marquesote -dice - ¡marquesote!, ¿a dónde están haciendo marquesote?

No- le dije- aquí cerca no hacen marquesote, ni Mina, ni aquí cerca hacen marquesote le dije, este día hacen, pero antes, no el primero. Y la de la comadre Chuchita no va a llegar [el olor a marquesote], pero mira- le dije- pero entonces corriendo fui a traer una manzana, una naranja, puse en el altar, puse dos calaveritas, porque yo adorno con calaveritas, mi mamá las compró en 1950.

Y entonces luego ya- le dije- me acordé. Mira- le dije- mi mamá no me espantó, porque yo le dije que me dé señal, y mira si me dio mi señal, aquí no hay marquesote, pero ese aroma.<sup>198</sup>

Eloísa en esta historia hace referencia a una experiencia del pasado a partir de la muerte de su mamá. Aunque ahora no hay presencia física de la madre la relación con su hija aún está vigente, prueba de ello es percibir el signo, el olor a marquesote; su progenitora ha cumplido la promesa que le hizo en vida. Una vez más, se confirma que antes de toda objetivación, como conceptualización y significación, hay un sentimiento de ausencia que espera: “le dije: dame una señal”. La anécdota de Eloísa no solo está contextualizada en el tiempo sino también en el espacio; es el día primero de noviembre en su casa, con su prima, al atardecer, es el tiempo de visita de los muertos. Además, los personajes tienen nombre, historia y relación como su prima y vecinos. Sin duda, la percepción de Eloísa no son ideas narradas y transmisibles, sino que es una experiencia enmarcada espaciotemporalmente y entrecruzada con el entorno.

La ausencia por la pérdida de su madre dispone la voluntad a esperar la señal prometida. Por lo tanto, el hecho mismo de contar las anécdotas de los muertos es ya un modo de respuesta tanto como ponerse en espera. Ambos modos de respuesta son *habitus* porque son prácticas incorporadas que mantiene las relaciones familiares y comunitarias del pueblo; las anécdotas disponen la voluntad colectivamente porque tienen que ver directa o indirectamente con cada habitante de Mitla, por el espacio, por el parentesco de los personajes o porque ellos mismos

---

<sup>198</sup> Eloísa Moreno Bautista, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, p. 10.

están implicados. Se cuentan historias para garantizar la respuesta de esperar a los muertos con todos los momentos, ofrendas y rituales que eso implica, no perdamos de vista que la respuesta corporal como *habitus* involucra sentimiento, voluntad e inteligencia inmersa en un espaciotiempo concreto.

En la anécdota, Eloísa describe cómo hay algo que sale de lo común. Lo hace notar con las palabras: “ven Angélica, ven, verás, entra aquí adentro, le dije: ¿qué olfateas?” la mujer olfatea “algo” que no es ella, y también es ella dándose cuenta de que “olfatea”. Enseguida, Eloísa es sustentada por su prima, a la que le pregunta si huele algo, dando por hecho que su prima lo huele. Ambas mujeres siempre están captando un continuo de sensaciones, pero al percibir eso otro (momento prerreflexivo, el olor) que no es ellas, digamos, una fotografía de ese continuo de sensaciones, inmediatamente lo asocian al marquesote (momento reflexivo). La respuesta o la disposición de la voluntad es colectiva gracias al *habitus* que es siempre común y que responde a cada situación según la incorporación de prácticas del grupo en que se ha crecido. El olor que se me presenta como indeterminado en un primer momento es prontamente dotado de sentido como marquesote y como señal de la mamá difunta. Esta dotación de sentido emana de un cuerpo socialmente informado, *habitus*, que está jugando un papel fundamental en la disposición y respuesta de la voluntad personal y colectiva.

Las prácticas incorporadas de la venida de los muertos responden casi inconscientemente desde la ausencia a asociar la presencia de los difuntos con el aire, los olores, los movimientos en el altar entre otros. Pero esta asociación no es solamente una idea, es gracias a que ese olor, ese movimiento del aire, no están como aislados, sino que están en el complejo de relaciones con el entorno: primero de noviembre por la tarde, en el cuarto del altar o en el panteón, con mis familiares, en una configuración estética concreta.

### **El ritual de recibimiento, caminando con los muertos**

El segundo hecho que muestra la realidad de los muertos en la percepción mitleña, sucede en el ritual de recibimiento durante la mañana del primero al mediodía del dos de noviembre. Mientras platicaba con una familia en el panteón cerca del mediodía, se percataron del movimiento del viento y dijeron: “ya están llegando”. La respuesta frente a lo que sucede en el

entorno (el viento) es *habitus* que se expresa con la frase comunitaria de que los muertos vienen como *sisi beh, sisi gop* (brisa suave, viento suave). He explicado que el viento suave no es la percepción primera de la venida de los muertos, sino la ausencia que dispone a responder a esa afección externa que es el viento. Sin embargo, *sisi beh, sisi gop* es respuesta corporal completa (perreflexivo-reflexivo) desde el *habitus*. La percepción del viento es a la vez individual y colectiva, cada persona percibe el movimiento del viento desde el tono propio de la ausencia como anhelo, melancolía, alegría o tristeza. Aun con tonos distintos, la disposición de la voluntad a esperar a los difuntos es colectiva, en un espacio-tiempo concreto, fecha, clima, en compañía de otros, lengua y lugar; es decir, en la complejidad de la composición del entorno, los asistentes al panteón responden identificando el viento con los muertos.

En el ritual de recibimiento cada práctica incorporada -limpiar, moverse al panteón, llevar el incienso- es respuesta desde el *habitus* propio de la comunidad a partir de la ausencia originaria. Sin duda, el acto perceptivo que acabo de describir es muy similar al analizado en la anécdota de Eloísa. Ambos hechos muestran la realidad de los muertos como eso otro que aparece y que al mismo tiempo es dotado de sentido; lo que me hace afirmar junto con Csordas que la percepción también es cultural. Yo diría que ya desde el momento prerreflexivo la cultura está presente, porque si dijéramos lo contrario, caeríamos en el dualismo, por un lado, la ausencia originaria, y por otro, a modo de pegamento, el contenido cultural reflexivo, los muertos.

Con estos dos hechos anteriormente descritos no solo mostré la realidad fenomenológica de los muertos, sino también que el momento prerreflexivo (perceptual) es ya cultural en el sentido de que es fundamento de la cultura, en palabras de Csordas, no hay cultura sin cuerpo, o, “el cuerpo es la base existencial de la cultura”.<sup>199</sup> Esta afirmación es verdad, porque tampoco hay percepción sin cuerpo, que es la posición en el mundo donde se experimenta el mismo mundo. El momento prerreflexivo es fundamento de la cultura porque independientemente de la significación o contenido lo que se percibe originariamente, siempre tendrá carácter de alteridad. Sin embargo, cada acto perceptual completo como el de percibir a los muertos como viento, olor a marquesote, o una manzana que rueda al caerse del altar, muestran que la ausencia nunca está separada de los muertos ni estos de la ausencia. O, dicho de otra manera, los momentos del acto

---

<sup>199</sup> Thomas J. Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, p. 5.

completo de percepción, son cooriginarios o dos caras de la misma moneda, no hay uno sin el otro.

### **La identidad de los zapotecas de Mitla desde la ecosocialidad.**

La ecosocialidad de Tim Ingold y el *embodiment* de Csordas, convergen en lo que he llamado experiencias espaciotemporales que he destacado explícitamente en la exposición de la tensión turística y doméstica en el último apartado del capítulo tres. Una precisión neurálgica en mi trabajo fue indicar que éste sería un abordaje fenomenológico, parte fundamental del paradigma metodológico del *embodiment*.

Mi enfoque no fue conceptualizar la pregunta qué son los zapotecas de Mitla, sino describir cómo se da el ser zapoteca de Mitla. En este momento puedo responder a este cuestionamiento central de mi investigación: se da como experiencia espaciotemporal. Esta es la razón por la que desde el capítulo tres me atreví a usar dicha noción. La razón es que “experiencia” remite al cuerpo como lo entiende Merleau-Ponty y que es el fundamento de la percepción y la cultura, que he demostrado con los estudios de Csordas y con mi propio análisis de dos tiempos rituales en el Día de Muertos de Mitla. La otra parte de la noción es “espaciotemporal”: toda experiencia esta inserta en un espacio y tiempo, lo cual me parece neurálgico destacar, porque quiero demostrar con ayuda de Ingold, que el fundamento de la identidad está intrínsecamente relacionado con el entorno que yo señalo con la palabra “espaciotemporal”. Ingold diría que la identidad de este pueblo es ecosocial: que no sería posible sin la comprensión del cuerpo en el mundo como la he expuesto, porque no hay otro modo de experimentar espaciotemporalmente más que a través del cuerpo como posición existencial en el mundo.

La ecosocialidad de Ingold se funda en una analogía con los ecosistemas de la biología. Fundamentalmente, comprende al ser humano como intrínsecamente relacionado con su entorno: seres y cosas. Esta noción es definida por el autor como “un enfoque de desarrollo creativo dentro de un campo de desarrollo de relaciones continuas”.<sup>200</sup> El carácter creativo y relacional remite explícitamente a la percepción destacada por Csordas. Es sustancial traer de

---

<sup>200</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, pp. 4–5. Original: Crucially, such a synthesis would start from a conception of the human being not as a composite entity made up of separable but complementary parts, such as body, mind and culture, but rather as a singular locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships.

nuevo la síntesis teórica de la ecosocialidad de Ingold expresada en tres aspectos; las habilidades (*skills*) no como técnicas aprendidas que se ejercen con el cuerpo, sino capacidades de acción y percepción; los medios de vida (*livelihood*) que comprenden al ser humano en la tarea de hacerse una vida; y finalmente, la perspectiva de habitar (*dwelling perspective*) que indica que las personas en esa tarea están comprometidas con el entorno humano y no humano. Por lo tanto, cuando digo que la identidad se da espaciotemporalmente me refiero a que es ecosocial e implica los tres talentos de Ingold. A continuación, voy a relacionar esta triada con el *embodiment* en el Día de Muertos.

Primero, Csordas destaca con Bourdieu el *habitus* como cuerpo socialmente informado, lo que va en el mismo sentido de las *skills* como capacidades de acción. En el Día de Muertos esta capacidad de acción es *habitus* (prácticas incorporadas) animado por la presencia de los difuntos que ejercen una agencia (mueven a la comunidad a celebra y ofrendar) ya desde su aparecer como ausencia. Las prácticas socialmente incorporadas no solo son una manera de responder en espacio, momento y contexto actual, sino también de reproducir el modo de ser de los zapotecas de Mitla como lo muestra la delimitación de espacios experienciales entre estratos. El modo de ser no es una abstracción sino modos de relacionarse espaciotemporalmente.

Segundo, Csordas destaca con ayuda de Merleau-Ponty el carácter abierto de la percepción pues en el momento prerreflexivo, el flujo de sensaciones siempre escapa a lo que podemos percibir, tal como *livelihood* remite a la continua apertura de ir haciéndose una vida. Desde aquí se puede afirmar que la identidad de Mitla como diferenciación no solo es un contenido histórico aprendido y que se ejecuta cual guion de obra teatral; es más bien experiencia espaciotemporal donde gracias a la percepción dicho contenido o pasado histórico no está muerto sino vivo, y haciéndose continuamente.

Tercero, *dwelling perspective* nos habla del compromiso con el entorno que remite a la alteridad inherente del momento prerreflexivo de la percepción. El carácter de alteridad deja en claro que ningún acto es aislado, sino que remite siempre a lo otro humano y no humano; *dwelling* (habitar) “explora las implicaciones de la posición de que la conciencia y la actividad están

enraizadas en el compromiso entre las personas y el entorno”.<sup>201</sup> Cada acto de la celebración está garantizando la continuidad de las prácticas incorporando no solo capacidades de acción que nos hablan de un modo de ser particular con lo otro, sino también, recreando e innovándolo. Esto se distingue en la constante resolución de la tensión con la mercantilización cultural delimitando espaciotemporalmente cada actividad. Por lo tanto, identidad también puede ser comprendida como un modo de ser comprometido en un entorno específico; historia, ambiente y situación concreta. De manera que, la identidad como experiencia espaciotemporal o ecosocial es un habitar que opera la diferenciación y establecimiento de límites fundamentalmente en la experiencia espaciotemporal.

### **Ofrendar, enriquece la experiencia**

Lo fundamental de la identidad de los zapotecas de Mitla es la experiencia espaciotemporal intrínsecamente relacionada con el entorno. Tener presente esta comprensión en la tensión de la mercantilización cultural me hace preguntar ¿qué es lo que se tiene que reavivar y cuidar de la cultura? a menudo los promotores culturales o los colectivos tienen conceptualizaciones de lo que hay que cuidar y defender; es decir, evitar las influencias del *Halloween*, la inserción de las calaveras de azúcar, las catrinas, las comparsas, entre otras. Me parece que esta respuesta es buena pero no del todo acertada por dos razones. La primera, es inútil pensar que las tradiciones y costumbres como modos identitarios se van a mantener virginalmente a través de los años; porque la identidad tanto desde el constructivismo, el *embodiment*, como desde la ecosocialidad muestra carácter dinámico y siempre abierto. La segunda, no todas las influencias resultan perjudiciales a las experiencias espaciotemporales del Día de Muertos porque muchas de esas influencias son vistas positivamente como, por ejemplo, algunas prácticas católicas consideradas enriquecedoras de la cultura zapoteca de Mitla.

Mi respuesta al anterior cuestionamiento es que lo que hay que cuidar y defender en la identidad es la riqueza de la experiencia espaciotemporal, en este caso, del Día de Muertos. Es decir, lo fundamental no es poner el altar con ciertos elementos sino recrear constantemente los

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 5. Original: On ‘dwelling’, explores the implications of the position that awareness and activity are rooted in the engagement between persons and environment for our understanding of perception and cognition, architecture and the built environment, local and global conceptions of environmental change, landscape and temporality...

elementos que hacen una experiencia más rica de ofrendar a los muertos, o mejor dicho que establezcan relaciones con el entorno desde el *habitus* propio de Mitla. Entonces, ¿qué diferencia hay entre ofrendar una catrina, un pan de muerto, o mole negro? Hay distinción en cuanto a lo que se ofrenda hace más rico o pobre el acto de ofrendar desde una comprensión desde el *embodiment* y ecosocialidad. Para poder explicar esto voy a exponer a que me refiero con enriquecer los actos que trae como consecuencia darles presencia a los muertos; lo haré con ayuda de la experiencia de Eloísa.

La anécdota de Eloísa sobre la señal de su mamá difunta descrita en el capítulo tres, pone de relieve el carácter relacional del acto de ofrendar. La relación con su madre no terminó con la muerte, sino que se da de manera distinta, fundada en la percepción originaria de la ausencia de la difunta; la promesa de la señal todavía continúa aun después de su deceso. Eloísa espera una señal que le confirma que su progenitora la visita. En la anécdota se dice que la madre ponía en su altar calaveras que ella misma compró y que es un objeto que se integró recientemente a la cultura de Mitla. Sin embargo, el acto de espera animado por la promesa de la mamá hace significativa a la calavera no en cuanto a su valor “auténtico” sino en cuanto que es un acto que implica un objeto que remite a la relación con su madre.

Si nos detenemos un poco más sobre el acto de ofrendar de Eloísa, advertiremos que tiene muchas más relaciones. La anécdota está contada en el cuarto del altar que es el mismo espacio compartido con la mamá y por ello tiene una carga afectiva significativa; en la anécdota todos los espacios tienen nombre y relación con Eloísa. El tiempo es específico, el de la celebración que indica la visita de los difuntos. La anécdota está plagada de detalles vinculados a su vida, todos los personajes tienen nombre; vecinos o familiares. Remite a la sensibilidad del sentido del olfato. Por tanto, cuando me refiero a enriquecer o empobrecer estoy diciendo que en la medida en que un acto se pueda relacionar con más elementos del *habitus* se hace más rico; por ejemplo, tiempo, lugar, objetos, clima, personas, sentidos, comportamientos.

### ***Sosané'nu togool***

Los elementos en el acto de ofrendar tienen sentido en la medida en que son experiencia espaciotemporal intrinsecamente relacionada con el entorno desde un *habitus* concreto. No son



elementos aislados, sino que están relacionados con rostros, historias y vínculos concretos. Los muertos piden reunir a la familia, comida, objetos de uso, que al mismo tiempo reafirman el cuidado familiar y comunitario más allá de la muerte. Me atrevo a decir que “piden” porque tienen alteridad ya desde el momento de ausencia; es decir, son algo otro. Este análisis me permite pensar que los actos de ponerle a los difuntos sillas, bancos, mesas, cobijas, petates, hablarles, ofrendarles, irlos a traer son gracias al *habitus* que da forma o cuerpo a los muertos; a tal grado que se les pone escobas, canastos y artículos de casa que se llevarán a su regreso para renovar los que han dejado en el “lugar de descanso”. Sin embargo, comprendido desde la ecosocialidad y el *embodiment* esa forma y cuerpo es fundamentalmente presencia.

El *habitus* les da forma a los muertos, pero al final es presencia en la experiencia; porque recordemos que la comprensión aquí expuesta tanto del *embodiment* como la ecosocialidad no es dualista. Es decir, no es que la idea de los muertos con una forma concreta esté en alguna parte para luego ser puesta en marcha. No, de ninguna manera, ya que desde la teoría del cuerpo de Merleau-Ponty no existe división entre concepto y experiencia, entre mente y cuerpo. Por lo tanto, la forma y presencia de los difuntos son caras de una misma moneda, como lo es pasado y presente, concepto y experiencia, en consecuencia, lo que hay es presencia que se percibe. Veamos el ejemplo del ritual de recibimiento del panteón sumándole la presencia de los difuntos.

En el ritual de recibimiento podemos destacar los aspectos que hacen más ricos los actos que ahí suceden. El momento de oración, a manera de conversación en zapoteco, parte del *habitus* incorporado desde tiempos prehispánicos y que no es una cuestión meramente “tradicional” sino que hace más rica la experiencia espaciotemporal. Por una parte, como bien dicen los hermeneutas: el lenguaje hace mundo; es decir, hablar en zapoteco enriquece la presencia de los muertos. Por otro lado, genera un ambiente de intimidad familiar y comunitaria ya que la lengua estrecha las relaciones con los demás, especialmente quienes comparten los espacios experienciales. La familia cuenta historias que van dándole más presencia cuando a través de éstas se van revelando rostros concretos.

En ese mismo ritual cada acto está enriqueciendo la experiencia espaciotemporal en la medida en que está en relación con el ecosistema natural. Por ejemplo, la tumba en el panteón y el altar de muertos es arreglado principalmente con flores amarillas que están íntimamente ligadas a la

flora silvestre del lugar; los cerros desde octubre se cubren por vegetación de ese mismo color, indicando la venida de los muertos. Otro ejemplo, es la frase *sisi beh, sisi gop* (viento suave, brisa suave) que hablan de la presencia de los difuntos mediante los vientos que soplan desde la sierra mixe cercana a Mitla y que están documentados por Charnay desde 1882.<sup>202</sup> O, los perros que son los que guían en el paso al inframundo, al igual que los *nac lazni* o *yu'u laxhani*, gente que tiene otra alma u otro igual, personas que tienen la habilidad de convertirse en animal.

*Sosané'un togool*, es la frase que quiere expresar la profundidad de la experiencia de la presencia de los muertos. Su significado, es cercano a decir que nosotros caminamos de la mano con nuestros muertos. Mucho más allá del sentido literal lo que quiero decir es que seguimos como en tiempos pasados recorriendo el camino de la vida con su real presencia. Aún cuando no hay contacto físico no hay duda alguna de que están a la par recorriendo el mismo camino.

### **La estética es experiencia espaciotemporal**

Un modo de comprender cómo las prácticas incorporadas, *habitus*, les dan presencia a los difuntos es la estética del ritual. La apreciación de lo bello, entendido como proporción y armonía, está presente en el Día de Muertos y es posible distinguirlo en algunos aspectos rituales que resaltaré; el sahumerio de copal, el pan de muerto y la composición del altar.

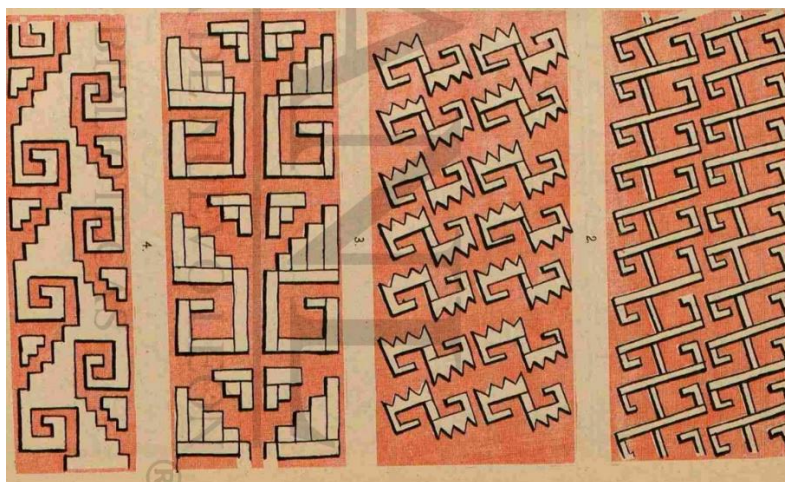
Un elemento estético es el sahumerio quemando copal en muchos actos rituales de Mitla. El uso del copal en todo ritual religioso – civil, además de que el árbol de copal de donde se extrae dicha resina era abundante en tiempos pasados.<sup>203</sup> Este uso del copal complementa a la liturgia católica romana. El copal usado en los sacrificios prehispánicos es ahora la oración que se elevan y también es con el que se lleva a los difuntos a la casa de la familia durante el ritual de recibimiento. Por lo tanto, este elemento es componente fundamental del espacio experiencial del ritual de recibimiento; les da presencia a los muertos como una nueva forma de relacionarse, guiarlos y comunicarse con ellos.

---

<sup>202</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 153.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 112.

Otro aspecto estético son los diseños del pan de muerto pintado; muchos de ellos plasman figuras geométricas proporcionales que expresan el arte prehispánico plasmado en las grecas de las ruinas.



19. Las grecas de Mitla<sup>204</sup>

Sin duda, no solo la historia sino la presencia de dichos monumentos prehispánicos se ha incorporado en los diseños del pan de muerto pintado. A las formas artísticas se han incorporado en menor medida otras nuevas, como penachos aztecas, las calaveras de Posadas, o, por otra parte, diseños de influencia católica: cálices, hostias, custodias. Las artesanías textiles también han incorporado estos diseños. En ese sentido el pan y los textiles son auténticamente de Mitla al ser parte de la experiencia espaciotemporal relacionada con el entorno. Y los diseños como los penachos o las catrinas a mi parecer son fundamentales para su identidad solo en la medida que estén relacionadas con su experiencia espaciotemporal; es decir, que no esten aislados.

Finalmente, tenemos el arreglo estético del altar que es una práctica proveniente de distintas influencias tanto locales como externas, algunas desde tiempos prehispánicos. Para la cultura precolonial el altar no les fue desconocido pues hay descripciones de arreglos de altares a sus dioses con flora, joyas, ídolos, copal, y otros objetos.<sup>205</sup> Estos altares y rituales siguieron figurando muchos años después del inicio de la evangelización cristiana; desgraciadamente, por ser incomprendidos y asociados a la brujería y herejía, no fueron suficientemente documentados. Uno de los significados de esas dos influencias, la prehispánica y la occidental, es la división

<sup>204</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 71.

<sup>205</sup> Manuel F. Álvarez, *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, p. 43.

entre el cielo y la tierra, desde la relectura cristiana y entre el mundo de los vivos y el inframundo, de proveniencia prehispánica. Por una parte, Galindo y Villa afirman que “solo en Mitla he visto en las representaciones mixtecas del cielo, cuchillos de pedernal en vez de los rayos solares, que son su equivalente para el cielo nocturno, entre los *tenochcas* y el Borgia [códices]”.<sup>206</sup> La oscuridad en tiempos prehispánicos no tenía el connotado negativo moral de la tradición cristiana; el inframundo prehispánico estaba lejos de ser el infierno cristiano.

Por otra parte, la comprensión de los habitantes de hoy sobre las cañas y el collar de tejocotes en el altar de muertos tiene un sentido cristiano católico. Es la división entre el cielo y la tierra, el cielo como el lugar de la salvación y la tierra dónde se lucha para ganar el cielo. Sin embargo, las cosmovisiones sobre esto son radicalmente opuestas, ya que para los zapotecos el inframundo no es el infierno sino el lugar a donde van todos los seres humanos; los evangelizadores lo asociaron al infierno y con ello lo condenaron a la herejía. El inframundo es más afin con la idea de que la muerte es una extensión de la vida y que tal como sucede en vida, hay que recorrer un camino para llegar a él. Por ello, era necesario proporcionar al difunto los elementos para el viaje como vasijas, platos, alfarería, joyería, utensilios y vestimentas en las tumbas descubiertas.<sup>207</sup> Hoy en día es necesario proporcionar a los muertos todo lo necesario tanto para que pasen la noche como para el recorrido de regreso; alimento, cobijas, petates, canastos, chocolate, bebidas. Incluso en los actos funerarios actuales se ponen en la caja mortuoria trece tortillas pequeñas, trece granos de cacao (era la moneda prehispánica), una vela pequeña, y un bule de agua.

Como se puede comprobar la estética del altar responde a la historia hecha cuerpo. Es decir, que la práctica incorporada de poner un altar es un distintivo de los mitleños, fundamentalmente en la experiencia, cuando esa composición estética se vuelve una experiencia espaciotemporal. O dicho de otra manera cuando en esa composición se da todo acto perceptivo en relación con el entorno humano y no humano según el propio *habitus*. Desde ahí podemos comprender por qué los migrantes en Estados Unidos dicen que allá lo celebran, pero no es lo mismo; el Día de Muertos no es un mero recordar o dar honores, sino que, para los mitleños, es traer la presencia

---

<sup>206</sup> Mauricio Orozpe Enríquez, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, p. 35.

<sup>207</sup> Nicolás León, *Lyobaa ó Mictlan*, p. 20.

de sus muertos en cada acto; a saber, hacer una experiencia en espacio y tiempo intrínsecamente relacionado con el entorno que es ambiente, clima, historia, situación social, ecosistema.

En resumen, ser zapoteca de Mitla se da como una experiencia espaciotemporal intrínsecamente relacionada con el entorno según su propio *habitus*. La identidad, entendida como la operación de fronteras y límites entre grupos, se da enriqueciendo la experiencia espaciotemporal; en este caso, del Día de Muertos. Un modo de enriquecimiento es hacer acto la historia y la estética del ritual en relación con el entorno; en la medida en que esto suceda, se les da presencia a los difuntos y se configura un modo de ser de la comunidad. En conclusión, la identidad no solo es una idea o conceptualización del grupo, ni tampoco puro contenido histórico, sino que es cuerpo, es decir, experiencia espaciotemporal. Desde esta nueva mirada de la identidad, es posible releer los términos tradicionalmente adjudicados a este concepto.

### **La identidad étnica como experiencia espaciotemporal**

Con la intención de expresar mejor que la identidad se da como experiencia espaciotemporal intrínsecamente relacionada con el entorno desde el propio *habitus*, me valdré de cinco términos tradicionales que Ingold identifica y analiza en las discusiones sobre identidad étnica: ascendencia, generación, sustancia, memoria y tierra.<sup>208</sup>

La ascendencia en el análisis de identidad tradicional a menudo remite a la herencia biogenética y a la transmisión de contenido cultural de parte de los ancestros. Eso en parte es cierto, pero no es suficiente para entender, por ejemplo, el mestizaje que es bastante complejo, o la perspectiva constructivista de la identidad, o para profundizar sobre la etnicidad como la identidad en acto. Los ancestros, en este caso, los muertos de Mitla no solo dan un contenido biogenético y cultural que está en algún lugar puramente resguardado. Los muertos dan las condiciones de posibilidad para ir haciéndose zapotecas de Mitla y esto sucede en el acto de recordar, de platicar, de ir a traerlos, de llevarles ofrenda. Esta afirmación se sostiene con mi análisis de que el fundamento de los actos que componen la celebración es la percepción, el modo originario de aparecer de

---

<sup>208</sup> Tim Ingold, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, p. 132. Original: Ancestry, generation, substance, memory and land.

los muertos: la ausencia. Por lo tanto, los ancestros no son los muertos que quedaron atrás, sino los muertos que se experimentan y están en relación con las familias y el pueblo.

El segundo término es generación que es entendida tradicionalmente como una puesta en marcha de lo que se nos trasmite desde un punto único y originario en el tiempo. De ahí las preocupaciones de algunos de los habitantes de Mitla de estar perdiendo la identidad, sus tradiciones y costumbres. Sin embargo, desde la ecosocialidad la generación es un proceso donde lo que somos tiene múltiples puntos en el pasado, la influencia no solo de nuestros padres, sino también de los momentos históricos que se viven y vivieron a nivel comunitario. Por ejemplo, Mitla no pudo ser ajeno al descubrimiento de su zona arqueológica. Además, según Ingold, la generación entendida tradicionalmente, deja sin vida al pasado porque vida solo hay en el presente con eso que los muertos nos transmitieron; “el confinamiento de la vida al presente deja el pasado sin vida o extinto”.<sup>209</sup>

En el Día de Muertos de Mitla la generación se da como un continuo entre el pasado y el presente, tal como la percepción funciona y da presencia a los supuestamente inexistentes. Es a lo que Ingold llama proceso progenerativo que es el proceso mediante el cual no hay un inicio o un nacimiento de una cultura como tal, sino que constantemente está generándose. Por ello, el tiempo en la perspectiva ecosocial no existe, porque solo hay puro presente. Es sin duda la misma característica de la percepción que solo es una captura de las sensaciones que son puro presente. Este proceso progenerativo o de renacer elimina la idea de “transmisión de eso que nació alguna vez y solo le damos vida en el presente”. Más bien lo que se transmite es puro presente y da la posibilidad de crear lo que somos. En consecuencia, el paso a la muerte en Mitla es la afirmación del proceso progenerativo de la identidad, a saber, aun muertos siguen afectando y en relación con toda la vida. El que muere sigue estando presente afectado y generando constantemente lo que las personas y pueblo quieren ser.

Lo anterior abre paso a hablar de la sustancia que es entendida tradicionalmente como un conjunto de ideas-conceptos que han estado en algún lugar, incluso antes de la existencia de las personas. La identidad no es sustancialista como se ha entendido, sino un camino existencial de crecimiento diría Ingold, tal como Sartre afirma que la existencia precede a la esencia. Es decir,

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 136. Original: The confinement of life to the present leaves the past lifeless or extinct.

que los zapotecas de Mitla extraen o construyen en relación con el mundo su modo de percibir y darle sentido a éste. Con cada una de sus acciones contribuyen a la composición existencial de los demás y de la colectiva. Es cierto que se recibe algo de los ancestros, pero no como puro concepto distanciado de la percepción, sino siempre como condición para seguir siendo, seguir actuando.

El cuarto término es memoria, que se ha entendido como un conocimiento cultural, como *corpus* de interpretaciones transmisibles sin contexto y sin existencia; las palabras del lenguaje serían su apego a ese *corpus* de interpretaciones. Sin embargo, en mi análisis del Día de Muertos todo conocimiento tiene contexto y es experiencia, lo es en el acto, por ejemplo, de contar anécdotas de los muertos. Cuando las personas comparten estas historias reproducen prácticas incorporadas en el curso de la experiencia de la vida; es digamos, un conocimiento vivo que se va regenerando. Como dice Judith Butler, quien, “retraduce la idea lingüística de performatividad desde la idea de que quien hace, el hacedor, no pre-existe sino que se construye invariablemente en y a través de su hacer/acto”.<sup>210</sup> Por lo que el acto de hablar es un acto que genera identidad espaciotemporal más que conocimiento-concepto. El lugar y quien hace el acto de habla es neurálgico pues representa un modo de poder: por ejemplo, el Estado promoviendo una identidad “auténtica” para atraer al turismo. Pero también, quien habla podría ser un oriundo de Mitla que conversa en zapoteco con sus muertos y que enriquece de modo distinto la presencia de los muertos que si lo hiciera el promotor turístico en español.

La memoria, como anécdotas e historias de los muertos no es conocimiento muerto ni acabado, por eso nunca se cuenta del mismo modo; sí que hay tramas similares, pero hay distintos tonos emocionales que matizan la experiencia de escuchar y contar, algunas veces con alegría, otras con tristeza, con emoción, etc. El conocimiento como lenguaje, no está en la mente de los sujetos sino en el mundo, por eso una forma de habitarlo es hablar. Así que el lenguaje, como diría Ingold, es para que el ser humano cante las alabanzas del mundo y la vida.

Finalmente, la tierra es entendida como un lugar para ser ocupado; desde la ecosocialidad la tierra no es algo fuera de las personas. Es verdad que cada uno nace en una tierra concreta, Mitla en este caso, pero este lugar físico no es una caja para ser ocupada; es más bien un campo de

---

<sup>210</sup> Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, p. 65.

relaciones donde lo material es algo imprescindible en cuanto funda el campo de relaciones del Día de Muertos. La tierra se vive y se experimenta, por eso sentir el viento y decir que los muertos están llegando es en el acto perceptual profunda interrelación de la cultura, la historia, la geografía, la orografía, el clima, y las personas. Acorde a la fenomenología del cuerpo de Merleau-Ponty, Ingold dice acertadamente que la tierra no es algo que exista por sí sola, sino que, existe en la medida de las relaciones que se dan en toda la vida.

En resumen, en este capítulo he expuesto los argumentos para afirmar que el aspecto fundamental de la identidad es la experiencia espaciotemporal intrínsecamente relacionada con el entorno desde el *habitus* propio. Con esta noción rescato la experiencia que son cada uno de los actos perceptuales y que he analizado con ayuda de Csordas en dos hechos del Día de Muertos de Mitla. Esto es así porque bajo el paradigma del *embodiment* no hay nada que quede fuera del cuerpo, no hay cultura sin cuerpo, es habitar – *dwelling*. De ahí que estética del ritual, realidad de los muertos, ofrendar a los difuntos sean fundamento de los mitleños en cuanto estén enmarcados desde su *habitus* y en relación con su entorno. Con ayuda de Ingold he resaltado el espaciotiempo en mi perspectiva de identidad para dejar clara la relación con el entorno. Esta comprensión supera el dualismo adentro y afuera, ya que nos hacemos una vida en relación con los medios de vida – *livelihood*, humanos y no humanos. Asimismo, nos comprometemos con ese mundo a través de nuestras prácticas, habilidades – *skills* socialmente incorporadas como *habitus*. Por lo tanto, es experiencia espaciotemporal como se da la identidad, es ahí donde se construye la fundamental diferenciación y delimitación de las fronteras con otras personas y grupos.



## Conclusiones

El fruto de mi investigación, más que una nueva noción de identidad o la introducción filosófica de una nueva tesis, es un cambio de enfoque. En realidad, es un diálogo entre la antropología y la fenomenología a través de los autores que me fundamentaron. Mi inquietud inicial era el deseo de comprender mejor cómo un pueblo se autoadjudica y le adjudican una identidad, porque esto tiene implicaciones sociales, económicas y políticas. Desde un inicio quizá tomar distancia de la manera tradicional de conceptualizar la identidad de Mitla. Me interesó el paradigma del *embodiment* por su aspecto fenomenológico, especialmente la percepción de la filosofía de Merleau-Ponty. Revisando los fundamentos teóricos sobre la noción de identidad mi pregunta se delimitó a entender cómo se crean los límites y fronteras entre grupos culturales. Eso es lo que me motivó a dar el giro a la pregunta de “qué es” a “cómo se da” el ser zapoteca de Mitla. La respuesta fue la tesis que sustenté a lo largo de mi investigación: se da como experiencia espaciotemporal, intrínsecamente relacionada con el entorno y animada por el *habitus* propio de la comunidad. Esto no es más que proponer un enfoque corporal de la identidad, puesto que en repetidas ocasiones mostré que el cuerpo es fundamento de la percepción y con ello de la experiencia.

La mayoría de los trabajos sobre el Día de Muertos son de corte turístico promocional. Otras investigaciones tratan de problematizar el tema de la identidad poniendo en tela de juicio lo “auténtico”. Estos acercamientos revelan posturas constructivistas de la identidad que nos ayudan a comprender la mezcla de influencias en esta celebración. A mí me pareció insuficiente la conceptualización de lo que una identidad de determinado grupo étnico nos puede decir para comprenderlo y sobre todo para generar políticas sociales, económicas y educativas. Por ello, decidí tratar de situar la identidad desde el cuerpo, lo que me llevó a destacar la experiencia en esta noción antropológica. Sin embargo, durante la investigación y la configuración del método tuve algunas dificultades que expondré a continuación.

La dificultad más acentuada fue llevar a cabo la empresa de usar una metodología explícitamente fenomenológica en una investigación de campo antropológico. La fenomenología, especialmente el análisis de los actos o de la praxis, demanda detenerse minuciosamente en un acto para diseccionarlo, sería una tarea ardua hacerlo en el conjunto de todos los actos de la celebración. Un análisis fenomenológico podría ser el acto de ofrendar un plato de comida. A

diferencia de la antropología que mediante la etnografía realiza una descripción de toda la celebración para hacer un posterior análisis teniendo una visión más complexiva de un pueblo en concreto. El paradigma del *embodiment* integrado por percepción, *habitus* y un contexto concreto, fueron el eje de lectura del Día de Muertos en Mitla y el medio con el que intenté complementar estos dos métodos. De manera que, la percepción demandaba hacer un análisis de un acto mientras que el *habitus* y el contexto requería hacer una investigación tanto etnográfica, social e histórica. Decidí respetar la metodología antropológica redactando toda la etnografía sin análisis alguno, para lo cual me valí de los estratos con el único fin de ponerle estructura a esa parte. La riqueza de haber respetado la etnografía fue poder elegir dos hechos para hacer una disección fenomenológica: el ritual de recibimiento y la historia de Eloisa sobre la presencia de su madre difunta. Además de poder contextualizar el proceso de mercantilización cultural de Mitla. En el análisis fenomenológico tuve la sensación de haber dejado de lado muchos datos generados en la etnografía. Sin embargo, gracias a ello pude mostrar en qué sentido hablo de la realidad de los muertos y tratar de seguir la metodología del *embodiment*.

Otra dificultad fue exponer el análisis fenomenológico y al mismo tiempo antropológico intentando no caer en un dualismo. La percepción entendida por Merleau- Ponty es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. Como expliqué durante esta investigación cada acto es dos caras de la misma moneda: momento reflexivo y prerreflexivo, si los he separado es con fines puramente analíticos. En los análisis que realicé intenté dejar en claro que el momento originario de la ausencia y el contenido cultural de los muertos no está separado, tampoco va uno y luego el otro cronológicamente. Sin embargo, esto no queda lo suficientemente bien expresado con decir que todo acto está en relación con el entorno, ya que el cuerpo es la posición o escenario en el mundo donde se experimenta ese mismo mundo; no hay división adentro y afuera. Superar el dualismo concepto/praxis, mente/cuerpo según como lo expuse tiene sus limitaciones. Por ejemplo, no escapa de comprender que identificar al viento con lo muertos puede ser una interpretación, o no asume cuánto lo que los otros dicen nos condicionan para percibir-interpretar lo mismo. Para poder hablar de una superación de los dualismos antes mencionados necesitamos una categoría que supere el cuerpo, por ejemplo, la inteligencia sentiente de Xavier Zubiri.

El *embodiment*, a mi juicio, es una metodología que intenta recoger y tener presente tanto el planteamiento filosófico de la percepción como el análisis antropológico. Este último fue de gran ayuda para pensar las implicaciones que podría tener leer la identidad de Mitla desde una óptica como la Csordas. La demanda antropológica de enfocarme en un grupo concreto me permitió entender el *habitus* que acorde a Bourdieu es el sistema de disposiciones duraderas y transferibles, es el principio generador de prácticas en Mitla. En ese sentido, todo acto humano es una respuesta desde las prácticas incorporadas del grupo o clase.

Durante la investigación de campo me dí cuenta de la mercantilización cultural, que es el proceso mediante el cual ciertos bienes transforman su valor de uso por valor de cambio, a través de su incorporación al circuito del mercado del turismo. Al mismo tiempo, me percaté que en medio de ese contexto hay una necesidad de responder a qué es lo fundamental de la identidad de los mitleños, ya que hay iniciativas de conservación y cuidado de la cultura por algunos colectivos locales, pero también proyectos de desarrollo turístico como el programa de Pueblos Mágicos. Mediante la exposición de este proceso, dí cuenta del contexto actual de Mitla en el que se llevó mi análisis. Este fruto de investigación me hizo captar una implicación; dónde realmente se da la conservación o cuidado de una cultura. Al mismo tiempo le dio un tinte que me exigía rescatar la agencia de mi pueblo frente a los proyectos de desarrollo turístico, para lo cual, quería profundizar en cómo se da esta construcción de límites.

La ecosocialidad de Ingold me dio la pauta para tener siempre presente que cada elemento descrito en la etnografía, el *habitus* y la historia de Mitla estaban relacionados entre sí. Además, me permitía asumir que la construcción de límites no sucede aislada, si no al contrario, en diálogo con “lo otro” distinto. Sin embargo, la ecosocialidad como un enfoque de desarrollo creativo dentro de un campo de desarrollo de relaciones continuas no da cuenta de la intrínseca relación como lo hace un análisis fenomenológico. Es decir, el concebir todo hacerse humano en íntima relación con el entorno: flora, fauna, lugares, construcciones, personas, también con lo no tangible, la historia y el contexto actual, tiene una mejor comprensión en el análisis de cada acto donde aparece la alteridad. Al poder expresar cómo en los actos hay una alteridad se puede entender mejor esta postura, sabiendo que, en todo acto, de hablar, de prender una vela, de escuchar el viento, aparece la alteridad, hay siempre algo otro, y es precisamente por ello porque todo está intrínsecamente relacionado. Cada detalle en la etnografía: lugares, anécdotas,

ritos, signos y símbolos, maneras de expresarse, etc., porque es justamente cada detalle, elemento, modo y lugar, el que nos habla de la íntima interrelación de todo el entorno. Todo lo descrito en la etnografía nos habla de la rica experiencia espaciotemporal del Día de Muertos.

Con lo anterior pude señalar que lo fundamental de la identidad es mucho más que un concepto, sino que es puro acto. O, dicho de otra manera, es experiencia espaciotemporal. Es “experiencia” porque todo acto es un acto corporal, es un acto perceptivo. Y es “espaciotemporal” porque todo acto está en relación con el entorno y animado por un *habitus* propio del pueblo. En el Día de Muertos la historia, la cultura, las prácticas rituales, la cosmovisión de la muerte, los ancestros, la tierra, la memoria, la lengua, la estética están constituidos por actos, los cuales no son aislados como bien dicta la ecosocialidad, en ellos siempre está presente “lo otro” por el carácter de alteridad de la percepción. Lo que nos permitió entender que los límites y fronteras de la identidad en la experiencia están siempre en diálogo y relación entre grupos culturales.

En resumen, la dificultad más grande fue el diálogo y conciliación entre tres autores en los cuales se sustenta el *embodiment* y la ecosocialidad. Merleau-Ponty, Bordieu e Ingold, esta dificultad es producida porque su análisis se ubica en distintos niveles y desde distintas áreas del saber. El primero se ubica en un análisis fenomenológico de los actos, por decirlo de alguna forma, un nivel más minucioso, pero sobre todo desde una mirada distinta a la antropológica. Mientras que los segundos, contexto social, político, económico, religioso, se ubican en otro nivel, con otro enfoque, también delimitado y contextualizado. Me parece que ese es el gran aporte de Csordas y también el mío, el intento de diálogo de estas dos miradas de sus respectivas áreas del saber. Quise con esta investigación rescatar el gran aporte de la filosofía que cuestiona y amplía comprensiones como la de la identidad, mientras que la antropología invita a pensar concreciones y remite a la praxis de grupos concretos. Acepto que mi tesis tiene un tinte filosófico cuando expreso que lo que determina las fronteras y límites propias de la identidad de un pueblo es la experiencia que asume la intrínseca relación con el entorno y animada por un *habitus* concreto. Con esta expresión estoy asumiendo más un principio de lectura que una comprensión particular de un pueblo. Dicho principio puede aplicarse a otros grupos étnicos o sociales. Sin embargo, yo he pensado siempre desde la concreción del pueblo de Mitla.

Mi propuesta corporal de la identidad o como experiencia espaciotemporal es capaz de dialogar con afirmaciones, en primer momento aparentemente descabelladas, como la realidad de los

muertos. Esto nos da la posibilidad de comprender mejor la cosmovisión y modo de vida de comunidades como Mitla. La identidad como experiencia espaciotemporal nos aleja de la idea de que ésta aun siendo construida y cambiante es un guion de obra teatral puesta en escena. Esta perspectiva es capaz de integrar identidades diferenciadas: comerciantes, artesanos o zapotecas; a saber, la persona que va al panteón a compartir con sus difuntos es el zapoteca comerciante que trabaja todos los días como artesano. Es sin duda lo que ha destacado Alicia M. Barabas al afirmar que “entre los grupos indígenas de Oaxaca la economía del don y la mercantil coexisten en forma paralela desde hace centurias”,<sup>211</sup> yo diría que esta convivencia no es animada por un deber sino por la vinculación de los habitantes en la experiencia espaciotemporal dónde se da la necesidad de sobrevivencia, pero también la habilidad artesanal. A medida que juegen más elementos propios del *habitus*, la experiencia espaciotemporal se hace más rica. No es lo mismo contar anécdotas de los difuntos frente a la tumba con la familia, que hacerlo en un evento público para supuestamente recuperar la cultura.

Mi enfoque de la identidad ayuda a no perder de vista el carácter abierto y haciéndose del ser humano. Pero no es una apertura de la nada, sino trae consigo la historia hecha cuerpo, *habitus*; asimismo, la identidad está permanentemente en acto reafirmandose y recreándose en un espacio y tiempo concretos. La identidad está siempre abierta por el carácter perceptual que no agota las posibilidades de lo que se percibe, por eso la identidad nunca está completamente definida, se está definiendo siempre. Y si algo tiene de utilidad mi propuesta, me gustaría que fuera facilitar el diálogo entre proyectos turísticos y la vida cotidiana de pueblos con ascendencia prehispánica (ricos en fiesta, mitos, celebraciones y ritos).

Otra posibilidad de comprensión es releer las categorías tradicionales de identidad étnica: ascendencia, generación, sustancia, memoria y tierra, de manera que, las políticas de avivamiento cultural e identitario puedan dar un giro. Por ejemplo, en vez de pensar la alfabetización escolarizada de la lengua zapoteca como un conocimiento sin vida y desvinculado de la experiencia, se puede concebir la lengua desde la experiencia espaciotemporal a partir de la vida cotidiana y enriquecer dicha experiencia con principios del *habitus* propios de los mitleños: con los abuelos, en la oración con los muertos, en el ritual de recibimiento, en el

---

<sup>211</sup> Alicia M. Barabas, *Dones, sueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Maporra, Ciudad de México, 2006, p. 170.

panteón, en el cuarto del altar. A mi juicio, pasar de largo que cada acto está entrelazado con el entorno, es restar la agencia de Mitla en la apropiación del turismo y la economía.

En conclusión, la identidad como experiencia espaciotemporal es tener presente que no hay cultura ni identidad sin cuerpo, no hay lenguaje sin tierra, no hay presencia de los muertos sin estética del ritual, sin altar en el cuarto de los santos, no por lo menos como la experiencia rica y significativa para los habitantes de Mitla. Experiencia que nos hace expresar *sosané'nu togool*, que quiere decir, caminamos con nuestros muertos, más allá del sentido literal nos remite a su presencia real. Mi postura termina no centrándose en mantener una identidad experiencial pura sino defender la agencia que tiene una comunidad en cómo asimila el dinamismo del cambio.

## Bibliografía

- Álvarez, Manuel F., *Las Ruinas de Mitla y la Arquitectura*, Talleres de la escuela nacional de artes y oficios para hombres, México, 1900.
- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Bartolomé A., Miguel, “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas” en *Avá Revista de Antropología*, Universidad Nacional de Misiones, Argentina, 2006, pp. 28–48.
- Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial.” en *Anales de Antropología*, IIA UNAM, México, vol. 9, 9, 1972, pp. 105–124.
- Borda Niño, Carolina, “La incorporación y los límites de la conciencia” en *Desacatos*, CIESAS, México, 2009, pp. 163–167.
- Bourdieu, Pierre, *El Sentido Práctico*, Siglo XXI, 2007.
- Brandes, Stanley, “El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana.” en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, vol. 10, 10, 2000, pp. 7–20.
- Brandes, Stanley, *"Skulls To The Living, Bread to The Dead", The Day of Dead in Mexico and Beyond*, Blackwell, Oxford, 2006.
- Briones, Claudia, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2007, pp. 55–83.
- Capdevielle, Julieta, “El concepto de habitus: "con Bourdieu y contra Bordieu"” en *Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 2011, pp. 31–45.
- Capdevielle, Julieta, “El concepto de Habitus: "con Bourdieu y contra Bourdieu"” en *Anduli*, Universidad de Córdoba, 2011, pp. 31–45.
- Contreras Pérez, Rafael, *Interpretación psicoanalítica de una leyenda del Día de Muertos*, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, 2017.
- Csordas, Thomas J., “Embodiment as a Paradigm for Anthropology” en *Ethos*, American Anthropological Association, USA, vol. 18, 18, 1990, pp. 5–47, <https://www.researchgate.net/publication/227578148>.
- Csordas, Thomas J. (ed.) *Embodiment and experience, The existencial ground of culture and self*, Cambridge University Press, United State of America, 1994.
- Csordas, Thomas J., *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, 1994.
- Csordas, Thomas J., en Silvia Citro (ed.), *Cuerpos plurales, Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- Da Jandra, Leonardo, *La Mexicanidad: Fiesta y Rito*, Almadía, Oaxaca, 2012.
- Delgado, Manuel, “La "religiosidad popular": En torno a un falso problema.” en *Gazeta de antropología*, Universidad Granada, España, 1993, Sin páginas, <http://hdl.handle.net/10481/13637>.
- Duvignaud, Jean, *El Sacrificio Inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

- Equihua Elias, Grecia C. / Messina Fernandez Sarah Ruth / Ramírez Silva, Juan P., “Los Pueblos Mágicos: una visión crítica sobre su impacto en el desarrollo sustentable del turismo” en *Fuente*, 2015, <https://www.researchgate.net/publication/303401628>.
- Faudree, Paja, *Singing for the Dead, The Politics of Indigenous Revival in México*, Duke University Press, United States, 2013.
- Ferrada-Sullivan, Jorge, “Sobre la noción de cuerpo en Maurice Merleau-Ponty” en *Cinta moebio*, 2019, pp. 159–166.
- Galindo y Villa, Jesús, *Algo Sobre los Zapotecas y los Edificios de Mitla*, México, 1905.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1973.
- Giménez, Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura” en, UNAM.
- Giménez, Gilberto, “Modernización, cultura e identidades tradicionales en México” en *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, vol. 56, 56, 1994, pp. 255–272, <http://www.jstor.org/stable/3541091>.
- Gómez, Silvia, “Pueblos originarios y turismo en la provincia del Chaco: construcción de “lo indígena” y mercantilización de la cultura” en *Cuadernos de Antropología*, Universidad de Buenos Aires, 2013, pp. 105–125.
- Gonzáles, Antonio, *Surgimiento, Hacia una ontología de la praxis*, USTA, Bogotá, 2014.
- González, Roberto A., “Fenomenología del Entrecruce del Cuerpo y el Mundo en Merleau Ponty” en *Ideas y Valores*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2011, pp. 113–130.
- Gräfe, Florian, “¿El Día de Muertos como "terapia psíquica"? La fiesta de la Muerte en la literatura alemana moderna” en *Revista de Lenguas Modernas*, Universidad de Guadalajara, México, 2011, pp. 19–32.
- Hall, Stuart, Du Gay Paul (ed.) *Cuestiones de Identidad Cultural*, Amorrortu editores, Madrid, 1996.
- Hernández, Agustina, Hernández, Abdiel, Martínez, Luis, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 31 de octubre de 2019.
- Hernández Monterrubio, Luis M., Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, 2 de noviembre de 2019.
- Hernández Quero, Gildardo, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 1 de noviembre de 2019.
- Hobsbawm, Eric, *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.
- Huizinga, Johan, *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 2012.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London and N.York, 2000.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *Prontuario de Información Geográfica Municipal, San Pablo Villa de Mitla, Oaxaca*, INEGI, 2005.
- La Fuente, Beatriz de, Fahmel Beyer, Bernd (eds.) *Mitla*, UNAM, México, 2005.
- León, Nicolás, *Lyobaa ó Mictlan*, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1901.



- Lomnitz, Claudio, *La idea de la muerte en México*, Fondo de Cultura Económica, DF, 2006.
- López Santillán, Ángeles A. / Marín Guardado, Gustavo, “Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura” en *Relaciones*, CIESAS, XXXI, XXXI, 2010, pp. 219–258.
- M. Barabas, Alicia, *Dones, sueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca*, Maporrua, Ciudad de México, 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta De Agostini, Barcelona, 1945.
- Moreno Bautista, Eloísa, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa, Mitla, Oaxaca, 30 de octubre de 2019.
- Orozpe Enríquez, Mauricio, *El código oculto de la greca escalonada: Tloque Nahuaque*, UNAM, México, 2010.
- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica-España, Madrid, 1996.
- Pérez Riobello, Asier, “Merleau - Ponty: percepción, corporalidad y mundo.” en *Eikasia*, Universidad de Oviedo, IV, IV, 2008, pp. 199–220.
- Ríos, Guadalupe et al. (eds.) *De muertitos, cementerios, lloronas y corridos: 1920-1940*, ITACA, México, 2002.
- Ríos, Guadalupe, Ramírez, Edelmira, Suárez, Marcela (eds.) *Día de Muertos, La celebración de la Fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX*, Molinos de Viento, México, 1995.
- Santiago García, Eder, *Interacciones en zapoteco en hogares bilingües de Mitla, Oaxaca, Un estudio de socialización entre abuelos y nietos*, CDMX, 2015.
- Sosa, Marcos, Entrevista realizada por Uriel Sánchez Sosa.
- Villaseñor-Bayardo, Sergio J. / Aceves Pulido, Martha P., “El concepto de la muerte en el imaginario mexicano” en *Revista de Neuro-Psiquiatría*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, vol. 76, 76, 2013, pp. 13–18.