

Patrimonio biocultural del pueblo mazahua: celebración del día de muertos

Biocultural heritage of the mazahua people celebration of the day of the dead

Fátima Yamel Salgado Naime¹

Resumen

Se realiza el análisis y memoria de la celebración del “Día de Muertos” en el pueblo mazahua en su versión actual, como una ceremonia que forma parte invaluable del patrimonio biocultural; además, se aporta una definición de este último y se abordan los desafíos que enfrentan los pueblos para su conservación. Este estudio es de tipo cualitativo, sincrónico y diacrónico. Se realizó a través de revisión de bibliografía, trabajo de campo utilizando la etnometodología, entrevistas, participación en eventos y actividades, lo que permitió obtener un acercamiento etnográfico a la celebración del día de muertos en el pueblo mazahua. Se identificaron apartados principales: 1) preparativos para el Día de Muertos 2) construcción de ofrendas y caminos para los muertos 3) visita o llegada de las mariposas monarca y su relación con la cosecha de maíz 4) tres caídas de los muertos 5) recibimiento, rezos y acompañamiento con los familiares muertos en las casas 6) visitas al panteón con misa y convivencia entre vivos y muertos. Los resultados muestran características singulares en este festejo, así como una estrecha relación con la cultura, la naturaleza, la espiritualidad, el ciclo agrícola y el territorio, generando una organización comunitaria única que se entrelaza con la llegada de las mariposas monarcas que representan a los familiares muertos que regresan a convivir con los vivos, en esta suerte de prácticas ancestrales que se unen con lo moderno, forjando cohesión e identidad en este pueblo indígena. La creencia de que los muertos regresan a visitar a sus familiares es el sustento biocultural que posibilita la puesta en escena de esta gran celebración.

Palabras clave: Día de muertos, patrimonio biocultural, pueblos indígenas, memoria, mazahuas.

Abstract

In this work, the analysis and memory of the celebration of the “Day of the Dead” in the Mazahua people in its current version is accomplished, as a ceremony that is an invaluable part of the biocultural heritage; in addition, a definition of the latter is provided, as well as the challenges that people face for its conservation. This study is qualitative, synchronic and diachronic. It was carried out through bibliography review, field work using ethnomethodology, interviews, participation in events and activities, which allowed us to obtain an ethnographic approach to the celebration of the Day of the Dead in the Mazahua people. Main sections were identified: 1) preparations for the Day of the Dead 2) construction of offerings and paths for the dead 3) visit or arrival of monarch butterflies and their relationship with the corn harvest 4) three falls of the

Recibido: 5/01/2023
Aceptado: 10/10/2023

¹Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, UAEMéx,
fatima_sn@hotmail.com

dead 5) reception, prayers and accompaniment with the dead relatives in the houses 6) visits to the pantheon with mass and coexistence between the living and the dead. The results show unique characteristics in the celebration and a close relationship with culture, nature, spirituality, the agricultural cycle and the territory, generating a unique community organization that is intertwined with the arrival of monarch butterflies that represent dead relatives who return with the living, in this kind of ancestral practices that conjoin with the modern, forging cohesion and identity in this indigenous people. The belief that the dead return to visit their relatives is the biocultural support that makes the staging of this great celebration possible.

Keywords: Day of the dead, biocultural heritage, indigenous peoples, memory, mazahuas.

Introducción

Este trabajo es parte de la investigación “Patrimonio biocultural del pueblo mazahua en San Felipe del Progreso y San José del Rincón: espacio, territorio, costumbres y prácticas ancestrales 2022-2023”. Tiene como objetivo realizar un registro y análisis de las principales memorias y actividades diarias que conforman el patrimonio biocultural del pueblo mazahua, considerando su propia cosmovisión, tradiciones, prácticas ancestrales, vestimenta, alimentación, trabajo (faenas), ceremonias y fiestas.

La importancia de la memoria radica en que es la construcción de la historia de nuestros pueblos indígenas como configuradora de identidades colectivas, ayuda al fortalecimiento de procesos de emancipación, a la reconstrucción del tejido social y al reconocimiento de la cultura originaria/indígena de nuestro país.

En este trabajo se abordará la celebración del “Día de Muertos” como una ceremonia que forma parte invaluable del patrimonio biocultural mazahua en su versión actual; además, se aporta una definición de patrimonio biocultural y se abordan los desafíos que enfrentan los pueblos para su conservación.

En cuanto a la metodología utilizada, este trabajo es de tipo cualitativo, sincrónico y diacrónico. Se realizó a través de revisión de bibliografía, trabajo de campo utilizando la etnometodología, entrevistas, participación en eventos y actividades en el periodo de octubre de 2022 a septiembre 2023, con lo que se pretende realizar una descripción etnográfica sobre las actividades que los mazahuas llevan a cabo durante esta festividad. Contribuye a contestar las preguntas: ¿Cómo se construye el patrimonio biocultural y se mantienen los saberes ancestrales de los pueblos indígenas a través de la celebración del Día de

Muertos? y ¿Cómo la cultura y la biodiversidad recrean las relaciones comunitarias y espirituales en este festejo?

Los estudios históricos y antropológicos han permitido constatar que las celebraciones dedicadas a los muertos no sólo comparten en México una profundidad histórica que pone de manifiesto su inveterada tradición secular, sino también su diversidad contemporánea de manifestaciones, relacionado a la riqueza en la pluralidad de pueblos y culturas originarias, sobre la que se sustenta el país (Mendoza, 2006).

El 7 de noviembre de 2003, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaró el Día de Muertos en las comunidades indígenas mexicanas Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad (Pérez, 2014).

Es importante resaltar lo poco documentados que se encuentran estos festejos dependiendo del pueblo y localidad que se trate, así como los enfoques erróneos en que son abordados desde la mirada occidental, por lo que en este trabajo se realiza un esfuerzo por realizar la memoria de la celebración del Día de Muertos en el pueblo jñatrjo (o mazahua), de acuerdo con los relatos, actividades, prácticas y cosmovisiones de los propios *jñatrjos*.

Patrimonio biocultural

El patrimonio biocultural se refiere al conjunto de prácticas culturales que se relacionan directamente con el entorno, la biodiversidad y la comunidad en la relación hombre-naturaleza. Su importancia radica en que esta conjugación de factores ha permitido el desarrollo humano, la evolución del hombre y las sociedades, en relación con el medio ambiente de manera equilibrada y armónica, a través de relaciones basadas en el respeto y cuidado de éste, logrando la sustentabilidad.

Según Eriksson (2018, p. 2), la diversidad biocultural se refiere a la interfaz y la relación entre la pluralidad biológica y la cultural. Ésta se ha vuelto dominante en el discurso que vincula diferentes aspectos de la diversidad cultural con el uso de recursos naturales, para identificar cómo estos vínculos promueven y mantienen la variedad cultural y biológica.

Toledo y Barrera-Bassols (2009) hablan sobre la memoria biocultural, señalando que esta resulta del encuentro entre lo biológico y lo cultural, es decir, de la relación entre cultura y diversidad biológica que, a través del tiempo, se crea y recrea en la relación ambiente-culturas tradicionales en contextos específicos ambientales, sociales, culturales y econó-

nicos. La búsqueda por todos los rincones de la memoria de la especie humana termina por reconocer que, en la actualidad, ésta se encuentra alojada en las llamadas sociedades tradicionales y, más específicamente, en los pueblos indígenas del mundo.

Como los individuos y los pueblos, la especie humana también tiene memoria, la cual permite develar las relaciones que la humanidad ha establecido con la naturaleza, soporte y referente de su existencia a lo largo de la historia. Aunque todas las especies tienen en teoría una memoria que les permite mantenerse y sobrevivir en el cambiante concierto de la historia natural, la especie humana es la única que puede hacer consciente, revelarse a sí misma, los recuerdos que integran su propia historia con la naturaleza.

Eriksson (2018, p. 5) define el Patrimonio Cultural Biológico como las manifestaciones biológicas de la cultura que reflejan efectos indirectos o intencionales; o bien paisajes domesticados resultantes de la construcción histórica de nichos humanos.

Argueta (2001) argumenta que no fue sino hasta hace casi tres décadas, en la costa miskita de Nicaragua, que biología y cultura se conjugaron en el concepto de axioma biocultural; refiriéndose a una conservación simbiótica, donde “la diversidad biológica y la cultural son mutuamente dependientes y geográficamente coexistentes”. Una década después, el concepto de axioma biocultural fue reelaborado como diversidad biocultural para explicar “la conexión íntima y directa que los pueblos indígenas han tenido con el entorno local por cientos y miles de años” (Argueta, 2001, p. 12).

Él mismo caracteriza lo biocultural como la herencia cultural ancestral que los pueblos han generado y acumulado a partir de la reproducción social de sus saberes, prácticas, pensamientos, imágenes, sentimientos y representaciones, en relación articulada y estrecha con todos los seres y elementos de la naturaleza, tierras y territorios incluidos, así como con los seres no naturales que participan en la estructura, organización y funcionamiento del mundo.

Swiderska (2017) señala que el patrimonio biocultural es el conocimiento, las innovaciones y las prácticas de los pueblos indígenas y sus recursos biológicos desde las variedades genéticas de los cultivos que desarrollan, hasta los paisajes que crean. Sus componentes están inextricablemente ligados en las prácticas cotidianas y cosmovisiones de los pueblos indígenas; sostenidos a lo largo de generaciones gracias a sus valores culturales y espirituales.

El acompañamiento científico a los pueblos indígenas visibilizó en la agenda internacional a la diversidad cultural y lingüística como un potencial de la humanidad, y reconoció el estatus de alta vulnerabilidad en la que se encuentran la gran mayoría de los pueblos originarios; asimismo, el ambientalismo crítico también hizo notar que las zonas de concentración de la biodiversidad, de endemismo o de procesos estratégicos ecosistémicos, frecuentemente eran los territorios de los pueblos originarios. De esta manera, se introdujo el valor de la diversidad biocultural (Maffi, 2001).

La diversidad biocultural ha surgido como un área de investigación transdisciplinaria preocupada por investigar los vínculos entre la diversidad lingüística, la cultural y la biológica como manifestaciones de la diversidad de la vida. El ímpetu para el surgimiento de este campo de estudio provino de la siguiente observación: las tres diversidades están amenazadas por algunas de las mismas fuerzas, además de que la pérdida de diversidad en todos los niveles significa consecuencias dramáticas para la humanidad y la tierra. En consecuencia, el campo de la diversidad biocultural se ha desarrollado tanto con un aspecto teórico como práctico, este último centrado en el trabajo y las políticas sobre el terreno, así como con un componente de ética y derechos humanos. Es importante resaltar que los idiomas son una parte vital de la diversidad cultural del mundo, y la diversidad lingüística juega un papel importante en delinear la relación entre diversidad cultural y diversidad biológica (Maffi, 2005).

En este marco de ideas, los conceptos de biodiversidad, biocultura y patrimonio biocultural han evolucionado para resaltar que la biodiversidad no solo es utilizada y conservada o destruida (en algunos casos) por las personas, sino que es creada y manejada por ellas vinculando diferentes componentes de la biodiversidad, la vida cotidiana y la cultura.

La UNESCO (2008) clasifica en siete las áreas de interdependencia entre la biodiversidad y la diversidad cultural: 1) idioma y diversidad lingüística, 2) cultura material, 3) conocimiento y tecnología, 4) métodos de subsistencia, 5) relaciones económicas, 6) relaciones sociales y 7) sistemas de creencias.

Este trabajo propone una definición de patrimonio biocultural tomando como marco de referencia el trabajo de campo y convivencia de la autora durante más de 20 años con pueblos indígenas del país y los aportes de los autores mencionados anteriormente, como el patrimonio de los pueblos y naciones que incluyen las características de la cultura,

el conocimiento y manejo de la diversidad biológica local (en la relación hombre-naturaleza, humanidad-madre tierra, hombre-entorno-cosmovisión-espiritualidad), que ha ido evolucionando y se ha conservado a través del tiempo, incluyendo prácticas sustentables, así como el respeto y amor por la naturaleza, animales y medio ambiente; generando el equilibrio entre los seres humanos y su entorno, basado en valores éticos y espirituales fuertemente arraigados en la relación con el medio ambiente y con la misma comunidad.

En este contexto, el patrimonio biocultural, lo encontramos en mayor medida (en el caso de México) en el ámbito campesino y rural, de manera notoria en nuestros pueblos indígenas. Si bien se encuentra en estos ámbitos rurales por su mayor contacto con el medio ambiente, este patrimonio debería conservarse en las ciudades actuales tal como se hacía en la época precolonial en México. Cabe recordar que, al momento de la conquista española, los pueblos indígenas de México eran civilizaciones muy avanzadas con amplios conocimientos sobre medicina y arquitectura; contaban con escuelas, ejércitos, división del trabajo, administración de ciudades, e incluso (contaban ya desde entonces) con leyes y normas para proteger el medio ambiente.

Además, llevaban estas prácticas a las ciudades; por ejemplo, en 1428 cuando el emperador azteca Nezahualcóyotl delimitó y decretó conservar al Bosque de Chapultepec, en donde sembró y protegió árboles, e introdujo aves y fauna diversa (Calderón, 2010). Al respecto, Morales (2010) señala que existen bastantes testimonios que manifiestan que, entre los pueblos mesoamericanos, las plantas y animales se les considera seres “vivos” con “corazón”, capaces de “hablar”, dotados de una “conciencia” y susceptibles de manifestar lo sagrado; en otras palabras, la flora y la fauna están incorporadas a un mundo imaginario que sirve justamente para explicarse el mundo real (p. 72)

México cuenta con gran riqueza cultural y de biodiversidad, por lo que es considerado como uno de los países con mayor patrimonio biocultural; alberga por lo menos 71 pueblos indígenas (Sistema de Información Cultural, 2002). Es un país megadiverso con alrededor de 200 mil especies diferentes; es hogar del 10% al 12% de la biodiversidad mundial; es el cuarto lugar mundial en flora con 26,000 especies diferentes; el segundo país en ecosistemas; el quinto en variedad de plantas y anfibios; el tercero en mamíferos y el segundo en reptiles de todo planeta (Garduño, 2020).

De acuerdo con el Catálogo de Lenguas Indígenas Nacionales, elaborado por el INALI en 2008, en México se hablan 68 lenguas que tienen 364 variantes lingüísticas pertenecientes a 11 familias. En el Censo de Población y Vivienda del 2020, se identificó que en México había 7,364,645 personas de tres años y más hablantes de alguna lengua indígena, lo que equivale a 6.1 % de la población total de ese rango de edad; sin embargo, algunos autores tratan la problemática e historia de los censos de la población indígena. Rubio (2014) señala que, según la coyuntura política e ideológica, la historia de los censos indígenas ha sido excluyente, conciliable o complementaria, por lo que la determinación de la cantidad de indígenas en el país ha sido, acaso deliberadamente, de mayor o menor exactitud.

Salgado (2012) menciona que las estadísticas se encuentran muy por debajo de la cantidad real de población indígena que habita el país, debido a que algunos de los censos solamente consideran a los hablantes de lengua indígena sin tomar en cuenta otros factores, como la pérdida del idioma; porque en algunas comunidades no llegan los encuestadores, no se permite el acceso a los mismos o porque los indígenas expresan miedo de reconocer su identidad ante un encuestador debido a los abusos de los que han sido objeto históricamente.

Con todo esto, el patrimonio biocultural en México es más notorio en el campo debido a que la cosmovisión y espiritualidad de los pueblos indígenas se basa en la relación armónica y equilibrada con la Madre Tierra y todos sus elementos, el ser humano pertenece a la tierra y no al revés; la tierra no le pertenece al hombre. Todo esto se ha ido perdiendo en las ciudades, en consecuencia, al sistema capitalista en el que estamos insertos. Actualmente, la crisis del cambio climático es alarmante, la forma de consumo de los ciudadanos, los proyectos del gobierno y las prácticas de las industrias amenazan gravemente el equilibrio del planeta, y por tanto su biocultura.

En este sentido, en el trabajo Justicia ambiental: Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos ambientales, Culturales y Colectivos en América Latina se habla de la sobre-economización del mundo que induce una homogeneización de los patrones de producción y de consumo, contra una sustentabilidad planetaria fundada en la diversidad ecológica y cultural. El proceso de globalización —los crecientes intercambios comerciales; las telecomunicaciones electrónicas con la interconexión inmediata de personas y flujos financieros que parecen eliminar la dimensión espacial y temporal de la vida; el cambio climático e incluso el

aceleramiento de las migraciones y los mestizajes culturales— ha sido movilizado y sobredeterminado por el dominio de la racionalidad económica sobre los demás procesos de globalización, representando una amenaza para el patrimonio biocultural (Leff, 2001).

Por tanto, este trabajo representa un esfuerzo por la documentación y conservación del patrimonio biocultural de los pueblos originarios.

Celebración del Día De Muertos

La celebración del Día de Muertos es una de las tradiciones más conocidas y difundidas de las culturas indígenas de nuestro país; se realizan como festejo, y en las comunidades forman parte del ciclo agrícola, enalteciendo el recuerdo, respeto, veneración y respaldo de los antepasados. Estos festejos son reflejo del patrimonio biocultural de México y su exquisita diversidad.

El origen de las celebraciones del Día de Muertos se remonta a la época prehispánica; sin embargo, estos festejos sufrieron algunos cambios durante la época de la conquista española por el sincretismo con la religión católica, generando una fusión entre la tradición indígena y algunos elementos hispanos.

Estas festividades coinciden con el fin del ciclo agrícola, presentándose con ello la época de la cosecha y la abundancia, así como el espacio en el que comparten vivos y muertos. Se relacionan estrechamente con la naturaleza, los animales y el territorio, generando y recreando el patrimonio biocultural.

Es importante señalar que Eduardo Matos (1978) realiza una crítica a algunos autores respecto al mito que se creó alrededor de los años 50 en el que se quiso tomar a las raíces prehispánicas para identificar al mexicano, otorgándole adjetivos subjetivos señalando:

Pues en grupos indígenas actuales en los que se conservan aún rasgos prehispánicos, vemos que en realidad estamos ante un sincretismo en el que los elementos occidentales tienen un peso tremendo. Todo lo que se maneja de nuestra “sangre indígena” y que nos lleva a ese concepto azteca, en detrimento de los otros grupos indígenas, no es más que tratar de alcanzar lo que los aztecas no terminaron de hacer: el control económico e ideológico. Y todo esto también está ubicado en el campo de la ideología, de la ideología actual que quiere llegar a un nacionalismo al tratar de hacer héroes, aunque para ello haya que decir mentiras piadosas, con las que, desde luego, no estamos de acuerdo (Matos, 1978, p. 10).

En este mismo sentido, Lomnitz (2008) realiza un estudio detallado de la muerte en México, para él:

El hecho de que la muerte haya tenido una presencia importante en el discurso político mexicano se debe a que el dominio político de los moribundos, de los muertos y de la representación de la muerte y el otro mundo fue clave para la formación del Estado moderno, de las imágenes de la cultura popular y de una modernidad propiamente nacional. Esos procesos implican un trabajo deliberado por parte de los intelectuales, las clases populares, los burócratas y los vendedores de los mercados, cierto, pero los muertos siempre exceden o, bien, se quedan cortos ante esos designios manipuladores. No existe inventor ni propietario ni significado que pueda contener a la muerte, que pueda domarla. Tampoco se puede afirmar que el tema de la muerte proporciona una imagen que abarque la cultura popular mexicana: en la actualidad, la muerte religiosa es una opción entre varias y a su vez está dividida entre protestantes y católicos y entre el catolicismo popular y la doctrina oficial de la Iglesia. En efecto, la actual promoción oficial de los “días de muertos” suena a hueco en muchos círculos, en los que el resurgimiento de la festividad como una supuesta tradición “nacional” se experimenta como una imposición, como una tradición claramente inventada (Lomnitz, 2008, p. 445).

El mismo autor menciona que existen tres posturas básicas respecto a los orígenes históricos y las dimensiones sincréticas del Día de Muertos:

En la actualidad existen tres posturas sobre la importancia de la muerte en México: la primera tiene que ver con el origen y significado de las conmemoraciones funerarias populares y sus implicaciones para la relación entre la vida y la muerte; la segunda se relaciona con la naturaleza del vínculo entre esa cultura de la muerte y la formación de la identidad nacional, en sus formas oficial, popular y comercial; y la tercera se refiere a la política de nacionalización de la intimidad del mexicano con la muerte o su indiferencia hacia ella. Los defensores de esas posiciones imaginan una cultura popular de la muerte que antecede a la apropiación del Estado y se ocupan de la cuestión de si dicha cultura fue indígena o europea en el fondo y si devaluó o revaluó la vida. Si hubo una fuerte cultura popular indígena o ‘indigenizada’ de la muerte que haya antecedido a la consolidación de la nación, se puede decir que su uso como piedra angular de la identidad nacional mexicana fue “natural”, un punto de distinción y originalidad nacionales. Si, por el contrario, la cultura popular de la muerte fue siempre maleable y simplemente reflejaba las condiciones del orden dominante, entonces la argumentación del siglo XX en el sentido de que

las actitudes del mexicano hacia la muerte son esenciales no solamente carece de autenticidad (pues se supedita todo a una versión exaltada y artificiosa de “nuestras tradiciones”, más que de “nuestras convicciones”, como lo expresó Sheridan) sino que es mal intencionada, porque vuelve exóticos a los “mexicanos” y afirma que son indiferentes al valor esencial de un humanismo que, supuestamente, es universal: la santidad de la vida (Lomnitz, 2008, p. 47- 51).

En este trabajo se aborda la celebración actual del Día de Muertos del pueblo mazahua; revisando los cambios y las similitudes con las celebraciones prehispánicas; haciendo uso de las fuentes e información disponibles del tema; considerando que es parte importante de las costumbres y tradiciones que conforman actualmente el patrimonio biocultural de este pueblo originario y que derivan del sincretismo ocurrido durante la época de la conquista, como se describe más adelante.

Celebraciones Prehispánicas

Las ceremonias de culto a la muerte de los antiguos mexicanos manifestaban su sabiduría para lidiar con ella. Con la llegada de los españoles, se impusieron nuevas ideas, los recién llegados cristianos intentaron, sin tener éxito, eliminar estas prácticas que se venía realizando desde hace al menos 3000 años (Alberro, 2004, p. 4).

A través del sincretismo, se pudieron salvar o disfrazar algunas de las tradiciones indígenas (Villaseñor y Aceves, 2013), siendo la celebración de los muertos una de las más importantes para las culturas mesoamericanas y para la cultura mexicana de la actualidad.

Si bien, en México existían diversos grupos de pueblos indígenas, tomaremos como antecedente a los pueblos nahuas (en específico los aztecas) y su concepción sobre la vida y la muerte.

López-Austin (1994, p. 9) menciona que la imprecisión y la confusión en los estudios de la mitología y cosmovisión sobre la vida y la muerte en los pueblos mesoamericanos llega hasta nuestros días. Algunas fuentes antiguas describen numerosos lugares de muertos, y queda la duda de cuál es su ubicación en el complejo general de la distribución de los restos anímicos humanos (p. 183). A este respecto, señala que las personas eran pensadas como una composición de varias entidades anímicas de funciones, naturalezas y orígenes distintos, y que la idea de esta pluralidad era la respuesta de la tradición indígena a sus percepciones de los complejos procesos naturales y sociales del hombre (p. 35).

Por estas razones, en este trabajo se esbozan algunas de las principales posturas como antecedentes.

De acuerdo con Matos (1978) el hombre prehispánico concebía la muerte como un proceso más de un ciclo constante, expresado en sus leyendas y mitos.

Fray Bernardino de Sahagún (1829) relata que:

Lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores de esta tierra, de los que se morían es que las animas de los difuntos iban a una de las tres partes, la una es el Infierno donde estaba, y vivía un diablo que se decia Mictlantecutli, y por otro nombre Tzontemoc, y una diosa que se llamaba Mictecucioafl que era muger de Mictlantecutli (p. 260).

La otra parte donde decían que iban las ánimas de los difuntos, es el Paraíso terrenal, que se nombra Tlalocan, en el cual dizque hay muchos regocijos y refrigerios sin pena ninguna. Jamás faltan allí las mazorcas de maíz verdes, calabazas, ramitos de bledos, axi verde, tomates, frisoles verdes en vaina y flores, y allí viven unos dioses que se llaman Tlaloques (p. 264).

La otra parte a donde se iban las almas de los difuntos, es el cielo donde vive el sol. Los que iban al cielo son los que mataban en las guerras, y los cautivos que habian muerto en poder de sus enemigos....Dicen también que en el cielo hay arboleda y bosque de diversos árboles, y las ofrendas que les daban en este mundo los vivos, iban á su presencia y allí las recibían, y despues de cuatro años, pasadas las ánimas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica y de color, y andaban chupando todas las flores, así en el cielo como en este mundo, como los tzinzones lo hacen (p. 265).

López Austin (1994) habla sobre el Tamoanchan y el Tlalocan:

En la mitología de los antiguos nahuas destacan dos lugares envueltos en la niebla: Tamoanchan y Tlalocan, sitios de misterio. Uno es de origen; el otro, de destino...Tlalocan es lugar de muerte. Es una montaña hueca llena de frutos porque en ella hay eterna estación productiva. Al Tlalocan van las almas de los muertos que perecieron por el agua: los, caídos por el golpe del rayó, los ahogados, los bubosos, los hidrópicos y cualquiera que haya perecido por mal de naturaleza acuosa. Sin embargo, Tamoanchan y Tlalocan se confunden. Así parece haber sido desde los tiempos antiguos. Y las cosas se complicaron a la llegada de los blancos. (López-Austin, 1994: 9).

Algunas investigaciones señalan que en la cosmovisión nahua existían cuatro espacios a donde iban los muertos; tal vez erróneamente

llamados “infiernos”, debido a que también se les podría llamar “la vuelta al origen” o “el origen”, a donde se iba según la manera de morir: el Chichihualcuahco, el Tlalocan, el Sol y el Mictlán (Luna, 2017).

Otros autores como Motolinia y Las Casas hablan de un solo infierno o lugar, con nueve casas que correspondían al tipo de fallecimiento. Los que morían de muerte natural iban al “infierno” más bajo; a un mismo lugar —que no se precisa— iban los que morían de bubas y los que morían de heridas; a otro, los niños; y, por fin, al llamado Tonátiuh Ixco (“frente al Sol”), los muertos en guerra y los sacrificados. Motolinia y Las Casas interpretan que este lugar es el oriente, el punto del nacimiento del Sol, y no dentro del astro ni el cielo (Benavente, *Memoriales*, p. 306; Las Casas, *Apologética*, II, p. 464, como se citó en López-Austin, 1994).

López de Gómara dice que había “nueve lugares en la tierra” a donde iban a morar los difuntos; pero luego distingue de los terrestres un lugar celeste, junto al Sol. Al celeste iban los hombres buenos, los muertos en batalla y los sacrificados. Quedaban en la tierra los niños y los malparidos; también quedaban en la tierra (en otro lugar) los muertos de vejez o enfermedad; a otro iban los muertos de muerte súbita y arrebatada; a otro los de heridas y mal contagioso; a otro los ahogados; a otro los ajusticiados por delitos tales como hurto y adulterio; a otro quienes mataban a sus padres, hijos y mujeres; a otro quienes mataban al señor o a algún sacerdote. Especifica, por último, que según el dios que enviaba la forma de muerte eran vestidos los difuntos (López de Gómara, como se citó en López-Austin, 1994).

Fray Bartolomé de las Casas relata:

Munchas destas gentes, como arriba se tocó, creían que dentro de la tierra había infierno, y que contenía nueve casas o habitaciones, a cada una de las cuales iba cierto género de pecadores. Los que morían de su muerte natural, por enfermedad causada, decían que iban, según ellos, a otra parte, los que de heridas, eran igual a los de bubas. Los niños iban a otra distinta parte —Chichihualcuahco—. Los muertos en guerra o sacrificados ante los ídolos tenían que su aposento era en la casa del sol, no dentro, ni arriba en el cielo, porque a este lugar ninguna pensaba que llegaba. Llamaban la casa del sol, Tonatiuhixco, que significa del nacimiento o el oriente donde nasce el sol (De las Casas, 1552, p. 184-185).

Matos (1978) señala que quienes morían de enfermedad común iban al Mictlán, así fueran nobles o gente del pueblo (p. 80). Este mismo autor indica que el guerrero cobra una gran importancia debido a que al morir va al mejor lugar. Es lo que denomina como el control ideológico a

través de la religión respecto a desear la muerte en guerra o sacrificio; o como se describe en diversa poesía nahua: la muerte a filo de obsidiana (Matos, 1978, p. 9).

En este marco de ideas, el calendario azteca es un relato orgánico de muerte y continuidad de la vida, la conformación de este se establecía a partir de dos necesidades fundamentales: vida y muerte; agricultura y guerra. Por lo tanto, el tipo de muerte de cada persona determinaba el lugar al que se dirigirían. No obstante, su destino es pasar por la presencia de Tlaltecuhltli, deidad que se presentaba como una dualidad (señor/señora de la tierra) cuya función era la de devoradora-paridora de los cadáveres.

De acuerdo con Matos (1997), el trabajo de "Tlaltecuhltli, señor de la tierra" era que todas las personas debían ser devoradas al morir; una de las funciones principales del dios era marcar el cambio a una nueva forma que permitiera al muerto seguir el proceso de ser comido por la tierra y renacer a una nueva vida para seguir el tránsito hacia su destino. Sahagún (1958) relata la costumbre indígena de arrojar alimento a la tierra en "honra del dios" o la de tomar tierra y comerla. De esta manera, los aztecas llegaban al siguiente espacio que durante las celebraciones de muertos abandonaban por algunos días para regresar a traer la abundancia en las cosechas y convivir con los vivos.

Como se mencionó, el pueblo azteca honraba a los espíritus de los antepasados fallecidos y conmemoraba a la diosa Mictecacihuatl y al dios Mictecacihuatl que gobernaban el inframundo. Bajo la superficie de la Tierra estaba Mictlán, el mundo subterráneo, donde estos dioses de los muertos moraban. Acostumbraban a honrar a sus muertos en agosto y venerar a la diosa de Mictlán; concebían a la muerte como una continuación de la vida. La vida era un sueño, y sólo la muerte podía hacer que se sintieran plenamente despiertos (Alberro, 2004, p. 4).

Fray Diego Durán señala que en el ritual indígena nahua existían dos fiestas dedicadas al culto a los muertos: Miccailhuitontli o Fiesta de los Muertecitos, que se conmemoraba en el noveno mes del calendario nahua, y equivalía al mes de agosto del año cristiano; y la Fiesta Grande de los Muertos, celebrada el décimo mes del año. Estas fiestas, además de dedicarse a los muertos, también eran propiciatorias de la agricultura, ya que en ese mes (agosto para el calendario cristiano), debido al frío, temían los indígenas la muerte de las sementeras. Para ello, se "apercibían con ofrendas y oblaciones y sacrificios". Durán, pasados algunos años de la Conquista, pudo observar que el día de Todos Santos

ponían ofrenda para los niños muertos, y el siguiente día otra para los difuntos adultos; dejaron de hacerlo en agosto (que es cuando acostumbraban), para así disimular que celebraban sus festividades y aparentar que festejaban las celebraciones cristianas (Mendoza, 2006, p. 31). De esta manera, las tradiciones indígenas de festejar a los muertos lograron conservarse, aunque con algunos cambios.

Patrimonio Biocultural y Celebración del Día De Muertos en el Pueblo Jñatrjo

Pueblo Jñatrjo o Mazahua

Los *jñatjo*, *jñatrjo* o mazahuas, son el pueblo indígena más numeroso del Estado de México y datan de la era precolombina (CEDIPIEM, 2022).

De acuerdo con Cayetano (2019), el nombre mazahua tiene tres probables orígenes: el primero que se deriva de la palabra mazatl de origen náhuatl, que significa “venado”, por lo que también se les conoce como “gente del venado”; el segundo de Mazatl-Tecutli, su primer jefe; y el tercero proviene de la palabra Mazahuacán, refiriéndose al nombre de la región que habitan.

Medina y Álvarez (1970) señalan que los mazahuas pertenecen a la familia otomiana que comprende los pueblos otomíes, mazahuas, y chichimecas. Desde muy remotos tiempos, acaudillada al parecer por Mazahuatl, llegó al Valle de Toluca la familia de los Mazahuas, en cuya región se establecieron formando una provincia que más tarde se conoció con el nombre de Mazahuacán. Los mazahuas formaron parte de las expediciones bélicas de los aztecas; ayudaron en la terminación del gran teocalli o templo mayor; asistieron a la inauguración de la gran piedra de sacrificios llamada Temalácatl, labrada según el proyecto de Moctezuma Ilhuicamina.

De acuerdo con Torquemada (1968), el sexto rey de México, Axayácatl, “gran capitán y muy valiente guerrero”, remachó el yugo de los mazahuas, obligándolos a pagar tributo a su Imperio y a acompañarle en las continuas guerras que imprimieron una marca sangrienta a los primeros años de su reinado que quiso inaugurar con numerosos sacrificios humanos. Se cree que este duro vasallaje influyó en la formación del carácter de los mazahuas, dispuestos a servir como mercenarios a cualquier caudillo que los necesitaba, o aceptar fácilmente el yugo de otros pueblos.

Por estas razones, Medina y Álvarez (1970) menciona que, en la época colonial, para Gonzalo de Sandoval fue muy sencillo incorporar a los mazahuas al régimen, mientras Basauri (1940) cree que la adhesión fue voluntaria. También se encuentra documentado que, en algunas ocasiones, los mazahuas hacían manifestaciones de hostilidad, como ocurrió en 1808 cuando asesinaron a los empleados de la hacienda de Mostejé (en su totalidad españoles), dicho acto debía ser imitado en los contornos, pero su repetición pudo ser impedida. Esto parece indicar que tenían el deseo de substraerse del tutelaje español, ya que aprovecharon la ocasión que les dio la proximidad del ejército de Hidalgo, para unirse en masa tomando parte en la batalla del Cerro de las Cruces:

La población mazahua fue esclavizada por los españoles y mestizos, se les permitía vivir en el territorio de las haciendas para garantizar mano de obra barata y que no pudieran escapar. En la memoria de los adultos existen imágenes, donde eran arrastrados con caballos, golpeados con látigos, quemados o asesinados. De ahí que en años posteriores surgieran personajes que se revelaron a los herederos de los hacendados como fue Mateo Sánchez (Cayetano, 2019, p. 28).

Con todo esto, es de resaltar que algunos autores (Guzmán, 2012) mencionan las habilidades que otomíes y mazahuas han desarrollado a lo largo de la historia para sobrevivir y mantener su lengua, costumbres y tradiciones, gracias a su capacidad de adaptación frente a los cambios, desde antes de la Conquista hasta la fecha.

Actualmente, la región habitada por la población indígena mazahua se localiza en la parte noroeste del estado de México. Son 13 municipios: Ixtlahuaca, Temascalcingo, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Villa Victoria, Villa de Allende, Jocotitlán, Almoloya de Juárez, Valle de Bravo, Ixtapan del Oro, San Felipe del Progreso y San José del Rincón; en estos dos últimos, casi el 100% de la población es indígena, para la división municipal de San Felipe del progreso y San José del Rincón (Cadena et al, 2007).

De acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), existen 132,710 personas hablantes de la lengua mazahua.

Celebración del Día De Muertos en el Pueblo Jñatrjo o Mazahua

Algunos autores han tratado este tema, entre ellos Vázquez (2015) y Forero (1994), con valiosas aportaciones; en este trabajo se narra la visión actual. A continuación, abordaremos el patrimonio biocultural del pueblo mazahua a través de la celebración de "Día de Muertos", o mejor dicho "Días de Muertos" o "Celebraciones de los Muertos" en San Felipe del Progreso y San José del Rincón, Estado de México. Para su desarrollo, se realizaron actividades de trabajo de campo, entrevistas y pláticas con líderes y personas mazahuas de las localidades: hombres y mujeres, jóvenes y adultos; asistencia a ceremonias y eventos, convivencia, encuestas y visitas a la población de estos municipios.

Se identificaron algunos apartados principales: 1) preparativos para el Día de Muertos; 2) construcción de ofrendas y caminos para los muertos; 3) visita o llegada de las mariposas monarca y su relación con la cosecha de maíz; 4) tres caídas de los muertos, primera: bebés y niños, segunda: jóvenes, tercera: adultos y abuelitos; 5) recibimiento, rezos y acompañamiento con los familiares muertos en las casas; 6) visitas al panteón con misa y convivencia con vivos y muertos. Todo esto, como parte de la organización comunitaria.

Cabe señalar que las características actuales de la religión de los mazahuas son una combinación de elementos católicos y prehispánicos, sincretismo que guía algunas concepciones del grupo, como son el culto a los muertos, la creencia en ciertas enfermedades, la vida cotidiana y la importancia de los sueños que prevalecen en la vida mazahua (Atlas de los pueblos indígenas de México, 2023).

En cuanto a sus tradiciones, cultura, costumbres y formas de alimentación, en la investigación de Salgado (2012, p. 257) se señala que en San Felipe del Progreso el 11% de las personas considera que no les es posible conservar sus tradiciones, mientras un 89% considera que sí. En San José del Rincón tenemos un resultado muy similar al de San Felipe del Progreso debido a que el 12% de las personas dicen que no les es posible conservar sus tradiciones, cultura, costumbres y formas de alimentación. Por lo que, la gran mayoría de los pobladores de esta región consideran que si es posible continuar con sus prácticas ancestrales.

Siguiendo estas líneas, se reseña la memoria de Día de Muertos en el pueblo mazahua de San Felipe del Progreso y San José del Rincón.

Dentro de la espiritualidad mazahua, el culto a la muerte es un elemento esencial. *Los preparativos* para la celebración de los muertos inician desde mediados del mes de octubre y los difuntos empiezan a llegar desde el 29 del mismo mes, por lo que la ofrenda se pone desde el día 27. Los platillos mazahuas para la ofrenda se preparan con días de anticipación, dentro de ellos encontramos: mole, salsas de molcajete, guajolote, pato, acociles, papas de agua, habitas, berros, pescado, tequila, pulque, “zeende” (fermentado de maíz), “chicha” (agua de avena, piloncillo, naranja y tequila que se fermenta 4 días), el atole agrio (se prepara con maíz negro fermentado 4 días, se cuele y se cuece con canela y azúcar), los tamales agrios (se elaboran con maíz azul que se muele, se airea y se prepara con canela y azúcar para niños y bebés), pan con forma de venado, golondrinas, entre otros. Todo se prepara con ingredientes locales y sembrados por los mazahuas.

La costumbre mazahua de consumir alimentos agrios y fermentados está muy extendida y es observada prácticamente en todos los poblados mazahuas (Morales, 2000). Como se puede ver, los fermentados y comida agria se preparan con bastante tiempo de anticipación, esto sin considerar el tiempo de cosecha y tratamiento del maíz que se realiza previamente.

He de destacar que las bebidas tradicionales desempeñan una determinada función en contextos ceremoniales; por ejemplo, el “posh” en los mayas cakchiquel se consume en ceremonias religiosas (Rojo *et al.*, 2022).

Dentro de estos preparativos se dispone el petate sobre el que se extiende la ofrenda, se van juntando las flores, agua bendita, copal, maíz y todos los elementos del camino y la ofrenda que se mencionan a continuación.

La construcción del camino a la ofrenda se lleva a cabo afuera de las casas, desde la calle, hacia la puerta, hasta llegar a la ofrenda. Se prepara con flores de cempasúchil y semilla de maíz negra, blanca y roja; la negra representa el sustento de la familia, la blanca la pureza y la roja la tortilla para compartir el pan y la sal. Al centro del camino se colocan dos sirios o velas. Las flores con su olor guiarán a los fallecidos hasta las casas con las ofrendas, además, el camino va iluminado por los sirios o velas, a fin de que los difuntos no se pierdan en el trayecto.

La ofrenda se coloca sobre un petate y con tablas de madera se van haciendo tres pisos o altares en forma de pirámide que coinciden con las tres caídas de los muertos que se mencionan más adelante; en el piso superior se coloca todo lo de los niños, en el intermedio lo de los jóvenes y en el de abajo lo de los adultos, ancianos o abuelitos.

Todo lo que se coloca en la ofrenda es de la región, de la siembra y de la elaboración de los mazahuas. Se coloca sal, pan, tortilla, la flor mazahua calandria que va a la mitad de la ofrenda o en el piso intermedio, la flor del gatito (es roja, sale en el maíz y es para los niños), flor de lengua de vaca que se coloca en la parte superior de la ofrenda (flor amarilla silvestre del monte), trébol de bote como coronas en el pan, cuatro cañas de maíz que reflejan el sustento de la familia (lo que refleja la importancia del maíz en la alimentación indígena y mexicana). También se colocan todos los alimentos que mencionamos en el apartado de preparativos en ollas o cazuelas de barro, junto a la foto del difunto, pan, dulces, frutas, agua, bebidas, pan de muerto, mole, calaveritas, una cruz, el papel picado que representa el aire, en ocasiones algún artículo del difunto o regalos para los mismos, entre otros. En los altares que se colocan se ven plasmados elementos que forman parte de la cosmovisión indígena: agua, aire, tierra y fuego. Se elabora un rosario de maíz blanco de 12 metros, en el que cada metro simboliza un mes del año, este rosario puede iniciar desde la puerta de la casa y sube a la ofrenda.

La ofrenda se “somerea” (como dicen los mazahuas); es decir, se sahúma con copal y agua bendita al inicio y al final para limpiarla y bendecirla. Este acto es reflejo del sincretismo entre las culturas indígenas y la religión católica, así como el del rosario y algunos otros elementos que se encuentran en las ofrendas mazahuas. El incensario de barro ocupa un lugar importante ya que ahí se quema copal o incienso, con el fin de limpiar el camino para las almas de los difuntos. Con el copal y agua bendita se bendice la ofrenda.

En la ofrenda, se debe poner todo lo que les gustaba comer a quienes ya se fueron. “Si le gustaba tomar pulque al que se fue o que ya falleció, se le pone su pulque o lo que a le gustaba comer al difunto” como mencionó Diebe Sánchez, joven mazahua, en entrevista.

Las almas de los difuntos llegarán a las casas con las ofrendas y tomarán la esencia de los alimentos, además que “todas las tardes antes de dormirse se va y se reza a la ofrenda, porque se supone que ellos ya llegaron, que están contigo en la casa, entonces tú les rezas para que descansen y sigan viniendo cada año”, comenta Diebe.

En este contexto, *la visita o llegada de las mariposas monarca* a la región de San Felipe del Progreso y San José del Rincón reviste de especial importancia, ya que se cree que las mariposas son las almas de todos los que ya se han ido y que van llegando. De acuerdo con la tradición mazahua, las mariposas monarcas son los antepasados que vienen

a darle fuerza al pueblo, al Gran Venado o Gran Picacho. Son conocidas con el nombre de “Hijas del Sol” y comienzan a llegar desde el mes de octubre para la celebración de los muertos. La región de San Felipe del Progreso (sobre todo la de San José del Rincón) se encuentra llena de estos visitantes en los bosques, caminos, jardines y árboles de las casas mazahuas, fecha que coincide con la celebración del Día de Muertos o la visita de los antepasados.

Como menciona Vicenta Sánchez en entrevista “los abuelitos platicaban que las mariposas monarca son los antepasados que vienen a cosechar y limpiar el maíz, y con ellos llega la abundancia, limpian la cosecha y traen de comer”. Pasando una semana del festejo del Día de Muertos, el pueblo mazahua inicia la cosecha del maíz, realizando siempre la siguiente oración en mazahua: “Gracias señor padre. Gracias, señor padre Jesús que hoy nos bendices nuestras cosechas. Gracias por darnos el sustento de nuestra familia, nos bendijiste señor padre. Gracias. Gracias, señor”.

En este marco de ideas, en el mes de agosto las mariposas Monarca inician su largo recorrido por más de 4,500 kilómetros desde el sur de Canadá, cruzando Estados Unidos y el norte de México para llegar a sus refugios de invierno en las montañas del centro de México. De noviembre a marzo, la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca recibe a millones de huéspedes que tiñen de color naranja los bosques de los estados de México y Michoacán. Es uno de los espectáculos más hermosos que la naturaleza nos regala que coincide con la celebración del Día de Muertos (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2022).

Además, en San José del Rincón se ubica “El Santuario La Mesa” lugar que año con año se adornan los cielos y los bosques con la visita de grandes cantidades de la mariposa monarca; perteneciendo a la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad desde 2008.

En cuanto a *la llegada o “caída de los muertos”* (como la llaman los mazahuas), existe la creencia de tres caídas: la primera de los bebés y niños; la segunda de los jóvenes; y la tercera de los adultos y abuelitos. Por tanto, no se trata solamente de un Día de Muertos, sino de varios.

La primera llegada ocurre el 29 de octubre. Se reciben a los bebés y los niños chiquitos; se pone la ofrenda con todo lo que les gustaba comer. En algunas casas se prepara chocolate, tamales agrios, atole, dulces y platillos típicos para los niños; agregando juguetes de barro o madera y velas, dependiendo de los bebés o niños fallecidos que haya en la familia.

En algunos hogares se coloca un altar con mantel blanco y velas, porque se les considera como “los angelitos”.

La segunda llegada transcurre el 30 de octubre. Se recibe a los jóvenes, colocando en la ofrenda todo lo que les gustaba. Finalmente, el primero de noviembre llegan los adultos y abuelitos; es cuando se realiza el “gran banquete” o el “gran banquete del señor” (como lo llaman algunas familias muy católicas, pero que aún conservan las costumbres y tradiciones indígenas en esta suerte de sincretismo religioso); ya que se encuentran en la casa todos los familiares muertos. En este banquete, y durante las noches de las caídas, los muertos toman la esencia de los alimentos.

El recibimiento es el mismo durante las tres noches o tres caídas. Toda la familia participa y a las doce de la noche, que llegan los muertos, salen al camino elaborado con las flores de cempasúchil, recogen las dos velas y guían a los familiares muertos hacia el interior de la casa, se sientan con ellos en la mesa y conviven. La familia o “los vivos” no consumen lo que se encuentra en la ofrenda, sino que se prepara café, atole, pulque, tequila y otros alimentos para consumir esa noche, mientras se reza el rosario dedicado a los muertos y después se van a dormir. Esta ceremonia representa una celebración en la que es motivo de alegría y convivencia recibir a los difuntos.

La visita al panteón se realiza el dos de noviembre, los mazahuas llegan con anticipación para estar listos para la misa católica que se realiza a las doce del mediodía. Llevan su agua para bendecir, flores y adornos para las tumbas, terminando la misa se riega el agua bendita en las tumbas y se colocan las flores. Algunas personas acostumbran a limpiarlas, barrerlas, adornarlas muy bien con cempasúchil, nubes y otras flores, coronas y artículos de adorno. El mismo día rezan nuevamente el rosario en sus casas a las doce de la noche; finalmente, el tres de noviembre recogen la ofrenda y acuden nuevamente al panteón a dejar todos los alimentos a orillas o a los pies de los difuntos.

Es así como en estos apartados, la cultura reflejada en las prácticas y ritos llevados a cabo están directamente relacionados con la naturaleza y el entorno, por lo que esta celebración comprende un elemento invaluable del patrimonio biocultural mazahua y del patrimonio biocultural de México; enriquecido por la grandeza de sus culturas indígenas.

Desafíos en la conservación del patrimonio biocultural

En la región mazahua se encuentra amenazada mucha flora y fauna. Esto pone en peligro la práctica del Día de Muertos en relación con el patrimonio biocultural por los alimentos que se cultivan y consiguen en el propio territorio, y por la amenaza al entorno de la mariposa monarca que representa un elemento esencial en la celebración.

El entorno de la mariposa monarca se encuentra cada vez más degradado, los bosques han disminuido considerablemente consecuencia de la explotación de recursos de la región como los minerales, la raíz de zacatón, los bosques y el agua, empujando no sólo a los animales sino también a los mazahuas a lugares reducidos. Actualmente, la tala clandestina es una constante, existen denuncias de pobladores de la región en las que dicen que los taladores están en contubernio con las autoridades.

Al respecto, algunos pobladores mazahuas en entrevista comentan:

En San José se están perdiendo los árboles porque nadie los protege. Dicen que sabe que existe protección civil, pero nunca se toma la molestia de venir a supervisar o a investigar un poquito cuando hay un incendio, cuando hay un problemita, así como de tala clandestina, que se cae un árbol. Detalles así que deben de estar ellos atentos. No lo hay.

También nos dicen que “por lo regular siempre se da mucho la tala de monte por lo que son lugares boscosos y los mismos policías municipales permiten eso porque les dan remuneración económica”.

Además, existe el sistema Cutzamala que extrae el agua de la región para llevarla a municipios del Estado de México y la Ciudad de México.

El entorno de los mazahuas (por lo tanto, el medio ambiente) ha sufrido los estragos de la explotación, el abuso y la contaminación, sobre todo de personas externas; los mazahuas sí cuidan y protegen el medio ambiente y su entorno, pero cuando llegan actores externos como los taladores ilegales, tanto la comunidad como el entorno se ven seriamente afectados (Salgado, 2012). La amenaza a la naturaleza y al entorno de los pueblos indígenas representa uno de los principales retos en la preservación de sus prácticas y cultura.

Conclusiones

La celebración del Día de Muertos en el pueblo mazahua refleja la gran riqueza del patrimonio biocultural, ya que conjuga la cultura con la biodiversidad en todas las etapas de la celebración en los preparativos, a través de los elementos y alimentos que se encuentran en la naturaleza que son todos sembrados y preparados por los mazahuas, recogidos de su entorno, representando a través de ellos la cultura y la biodiversidad que los rodea.

La construcción del camino incorpora elementos importantes de la cultura mazahua en relación con la biodiversidad como las plantas, el maíz y las flores. La ofrenda en la que se coloca todo lo de la región, de la siembra y de la elaboración de los mazahuas.

La visita o llegada de las mariposas monarca representa el imaginario para la puesta en escena de toda la celebración al simbolizar a los familiares muertos que regresan a visitar a los vivos en esta suerte de relaciones que establecen entre sí: mazahuas, mariposas, antepasados y naturaleza; asimismo, con las buenas nuevas que traen al brindar buenas cosechas, generando una conjugación única de factores que entrelazan biodiversidad y cultura a través de la naturaleza, la familia, las cosechas, la familia, el bienestar y la espiritualidad.

Se considera que las celebraciones actuales conservan elementos importantes de los antiguos mexicanos, tales como la preparación de alimentos, las ofrendas, el culto y veneración por los muertos, la coincidencia con el ciclo agrícola, las flores y la espiritualidad que permanece en relación con el entorno, las mariposas y las ánimas de los fallecidos, así como los días dedicados a los niños y adultos por separado. En cuanto al sincretismo con la religión católica, es muy notorio en el pueblo mazahua al realizar los rezos, misas e incorporar a las ofrendas los santos y las cruces, así como el enterramiento en panteones.

De esta manera, la celebración del Día de Muertos refleja la gran riqueza del patrimonio biocultural de nuestros pueblos indígenas en esta suerte de sincretismo y prácticas ancestrales que se conjuntan con lo moderno, enlazando espiritualidad, territorio, naturaleza, medio ambiente, familia y comunidad a través de una serie de actividades organizadas e integradas por todos los habitantes, cuyo resultado es una creencia que data de tiempo atrás. El territorio y la naturaleza son también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo (Giménez, 1996, p. 15). Así, el territorio y el espacio se conside-

ran lugares compartidos por los familiares vivos y muertos, en concierto con toda la comunidad.

La creencia que los muertos regresan a visitar a sus familiares es el sustento biocultural que posibilita la puesta en escena de esta gran celebración; permite, además, la expresión de la territorialidad, la naturaleza, la cultura, la espiritualidad, la cosmovisión y la reproducción de la vida comunitaria en nuestros pueblos originarios.

Referencias bibliográficas

- Alberro, M. (2004). El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México en *Araucaria*, 6 (12). *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, N°. 12. Diciembre de 2004, pp. 03-31.
- Argueta, A. (2001). La protección legal y social de los sistemas de saberes indígenas, la biodiversidad y los recursos genéticos en Leff E. (coord.) *Justicia ambiental: Construcción y Defensa de los Nuevos Derechos ambientales, Culturales y Colectivos en América Latina*, Vol. 1, pp. 147-164. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México.
- Atlas de los pueblos indígenas (2023). Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas [Página web]. Disponible en: <https://atlas.inpi.gob.mx/mazahuas-etnografia/>
- Basauri, Carlos (1940). *La población indígena de México: etnografía*. México, Secretaría de Educación Pública.
- Cadena Inostroza, C. et al. (2007). Territorialidad y política: el caso de la división del municipio de San Felipe del Progreso, Edomex, en *Gestión y política pública*. 16 (2), 421-464.
- Calderón, F. (2010). *La Tierra del Cenxontle, historia del medio ambiente en México*, [Serie radiofónica escrita y narrada]. Disponible en: <http://www.diversidadambiental.org/articulos/tierracenzontle.html>
- Cayetano, M. (2019). *Migración y matrimonio ¿Qué nos une y qué nos separa? la boda mazahua*, San Felipe del Progreso, México (Master's thesis, Quito, Ecuador: Flacso Ecuador).

- Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas, CEDIPIEM (2022). Disponible en: http://cedipiem.edomex.gob.mx/ubicacion_mazahua [16/01/2023]
- De las Casas B. (1552), Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición digital a cargo de José Luis Gómez-Martínez.
- Entrevistas: realizadas a líderes de la comunidad, hombres y mujeres adultos y jóvenes, encuestas y entrevistas a más de 600 ciudadanos mazahuas en 2012 y actualización desde octubre de 2022, con entrevistas y trabajo de campo.
- Eriksson, O. (2018). What is biological cultural heritage and why should we care about it? An example from Swedish rural landscapes and forests en *Nature Conservation*, 28, pp. 1-32. Disponible en: <https://doi.org/10.3897/natureconservation.28.25067> [02/01/2023].
- Forero, S. (1994). Cuando los muertos regresan: población indígena y festividad de muertos en el Estado de México (8). Universidad Autónoma del Estado de México.
- Garduño, M. (2020) México: Un país megadiverso y poco valorado en Forbes [digital], diciembre. Disponible en: <https://www.forbes.com.mx/noticias-mexico-pais-megadiverso-poco-valorado/> [07/10/2022]
- Giménez, G., (1996). Territorio y cultura en Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, II (4), pp. 9-30.
- Guzmán, M. (2012). Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII: trazos de una historia en *Tzintzun*, (55), 11-74.
- Instituto Nacional de lenguas Indígenas (2008) Catalogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus auto-denominaciones y referencias geoestadísticas.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020). Censo de Población y Vivienda 2020. Disponible en: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/default.html>.
- Leff, E. (Ed.). (2001). Justicia ambiental: Construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina (Vol. 1). PNUMA Red de Formación Ambiental.

- Lomnitz, C. (2008). La idea de la muerte en México. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. Disponible en: <https://elibro.net/es/ereader/anahuac/110317?page=48>.lonmin
- López-Austin, A. (1994). Tamoanchan y Tlalocan, Fondo de Cultura Económica.
- Luna, L.M. (2017). El camino al Mictlán: ¿ruta al tormento o al origen? en Vita Brevis. [revista electrónica de estudios de la muerte], año 6, núm. 11, julio-diciembre.
- Maffi, L. (2001). On biocultural diversity: Linking language, knowledge, and the environment. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Maffi, L. (2005) Linguistic, Cultural, and Biological Diversity in Annual Review of Anthropology, Vol. 34, pp. 599-617. Disponible en: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120437>
- Matos, E. (1978). Muerte a filo de obsidiana: los nahuas frente a la muerte. Instituto Nacional de Antropología e Historia, segunda edición.
- Matos, E. (1997). Tlaltecuhltli: Señor De La Tierra, en Estudios De Cultura Náhuatl 27 (diciembre), pp. 15-40. Disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77940> [24/11/2022].
- Medina, Jesús & Álvarez, Luis (1970). México: Leyendas-costumbres, trajes y danzas. Editorial del Valle de México.
- Mendoza, E. (2006) Que viva el día de muertos, rituales que hay que vivir en torno a la muerte, en la festividad indígena dedicada a los muertos en México en Conaculta. Disponible en: <https://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo2.pdf> [14/12/2022]
- Morales, M. (2010). Hombre y medio ambiente en el pensamiento prehispánico en Patrimonio, identidad y complejidad social: enfoques interdisciplinarios, 71.
- Morales, S. (2000). El Sabor Agrio en la Cultura Mazahua, Instituto Mexiquense de Cultura. Colección: Biblioteca de los Pueblos Indígenas.
- Pérez, M. (2014). El Día de Muertos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad. Los dilemas de una convención en Michoacán. Diario de Campo. México: INAH, Núm. 2.

- Rojo, M., Reyes, J., González S. y Montes A. (2022). Bebidas tradicionales de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, México.
- Rubio Badán, J. C. (2014). Censos y población indígena en México: algunas reflexiones. CEPAL.
- Sahagún, B. (1829). Historia General de las cosas de la Nueva España. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012524_C/1080012524_T1/1080012524_MA.PDF
- Sahagún B. (1958). Historia General de las cosas de la Nueva España. México: Editorial Porrúa.
- Salgado, F. (2012). Estudio sobre los derechos humanos en los pueblos originarios, caso específico del pueblo mazahua en los municipios de San Felipe del Progreso y San José del Rincón. Editorial Académica Española.
- SEMARNAT Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (2022). Inicia llegada de la mariposa Monarca a santuarios mexicanos. Disponible en: <https://www.gob.mx/semarnat/prensa/inicia-llegada-de-la-mariposa-monarca-a-santuarios-mexicanos?idiom=es> [25/10/2022]
- Sistema de Información Cultural (2022). Pueblos indígenas. Gobierno de México. Disponible en: https://sic.cultura.gob.mx/index.php?table=-grupo_etnico [29/10/2022]
- Swiderska, K. (2017). What is biocultural heritage? en Landscape Magazine, Vol. 2, issue 13, winter, pp. 13-41.
- Toledo M. y Barrera-Bassols, N. (2009), La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial, p. 230. Barcelona.
- Torquemada, Fray Juan de (1968). Monarquía Indiana. México: Porrúa
- UNESCO (2008). Links between biological and cultural diversity – concepts, methods and experiences. [Report of an International Workshop], UNESCO, París. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001592/159255E.pdf> [27/11/2022]
- Vázquez, A. (2015) Día de Muertos: Tradición ancestral del Estado de México, Cofactor-CIEPS.

Villaseñor-Bayardo, J., y Aceves, P. (2013). El concepto de la muerte en el imaginario mexicano en *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 76(1), pp. 13-18.