ICONOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN COMUNICACIÓN Y CULTURA

PRODUCCIÓN DE SENTIDO DE LA FIESTA DE LA IDENTIDAD UEI MIKAILJUITL – LA FIESTA EN HONOR A LOS DIFUNTOS.

UN ANÁLISIS DESDE LA SEMIÓTICA DE LA CULTURA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRÍA EN COMUNICACIÓN Y ESTUDIOS DE LA CULTURA

PRESENTA:

VERÓNICA TRUJILLO MENDOZA

ASESOR: DR. RAFAEL MAULEÓN RODRIGUEZ

CIUDAD DE MÉXICO FEBRERO 2018

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL DE ESTUDIOS DE LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA SEGÚN ACUERDO NO. 2005627 DE FECHA 22 DE SEPTIEMBRE DE 2005. CLAVE 2012

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 4

CAPÍTULO 1. LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN IURI LOTMAN.. 11

1.1 Un acercamiento a la cultura desde el ámbito semiótico 14

1.2 Espacio intra semiosférico: procesos y unidades mínimas de sentido.....18

1.3 Espacio inter semiosférico: reacciones autocatalíticas entre fronteras 28

1.4 Consideraciones finales en torno al modelo teórico identificado ..35

CAPÍTULO 2. FIESTAS DE LA IDENTIDAD: PRÁCTICAS RITUALES ENTRE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE LA UIEM 40

2.1 Calendario mesoamericano y prácticas rituales en la celebración en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas 42

2.2 Las Fiestas de la Identidad como prácticas de vinculación con la comunidad en la UIEM 63

2.3 Rituales en la Fiesta de la identidad en honor a los difuntos 68

2.4 Consideraciones finales 75

CAPÍTULO 3. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN 83

3.1 Operatividad de la matriz de análisis 83

3.2 Metodología, técnicas e instrumentos a emplear 89

3.3 Diseño, selección y evaluación de la muestra.....92

3.4 Recolección de datos.....95

3.5 Consideraciones finales 97

CAPÍTULO 4. LA CONVERGENCIA DE SENTIDOS 98
4.1 La celebración de día de muertos entre estudiantes mazahuas, mestizos y nahuas 101
4.2 La Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl y la celebración de día de muertos entre estudiantes mazahuas, mestizos y nahuas 116
4.3 La Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl entre mazahuas, mestizos y nahuas 125
4.4 Consideraciones finales 141

CONCLUSIONES GENERALES..... 152

ANEXOS 163
Anexo 1. El espacio intra semiosférico: la celebración de día de muertos en mazahuas, mestizos y nahuas 163
Anexo 2. El espacio inter semiosférico: las oscilaciones entre la celebración de día de muertos y la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl 182
Anexo 3. Producción de sentido de la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl entre mazahuas, mestizos y nahuas 190
Anexo 4. Texto epistolar 1 207
Anexo 5. Texto epistolar 2 221

FUENTES CONSULTADAS..... 232

ÍNDICE DE FIGURAS 238

INTRODUCCIÓN

Reflexionar en torno a las interacciones humanas en la actualidad, hace necesario evidenciar algunos de los estilos de vida que han situado a las personas como individuos aislados e irreflexivos. Los estímulos que acentúan ciertas expresiones de identidad, complican llamar la atención de los jóvenes hacia una condición de reconocimiento y reflexión desde la matriz cultural que los ha engendrado. Sin embargo, existen también otras prácticas culturales que permiten tomar consciencia del entorno, reconocerse y con ello percatarse de la relación con los otros. En este sentido, los modelos de educación intercultural a nivel superior en México han dispuesto algunas posibilidades.

Enunciado lo anterior, la razón de la presente investigación cobra sentido, pues propone un análisis de una práctica ritual a partir del Programa Fiestas de la Identidad en la Universidad Intercultural del Estado de México, en específico el Uei Mikailjuitl. Celebración en honor a los difuntos, que supone un espacio de interacción sustancial y dialógica entre jóvenes universitarios mazahuas, mestizos y nahuas, con posibilidad de crear nuevas interpretaciones culturales, el encuentro de compatibilidades o bien la reflexión de procesos identitarios basados en el respeto y la empatía para la incorporación de prácticas culturales.

Desde el ámbito teórico-conceptual, la investigación de este tema es importante, dado que tras realizar la revisión de diferentes textos, es posible evidenciar que aunque varias son las reflexiones hechas desde la semiótica de la cultura en torno a la producción de sentido de manifestaciones culturales, no muchas presentan relación con pueblos indígenas, lo que representa un campo fértil para su abordaje.

En cuanto a los trabajos hechos en relación a los rituales, la identidad y festejos en honor a los difuntos en México, se sabe que proliferan aquellos de corte antropológico, histórico y sociológico, sin embargo, pocos son los abordajes y reflexiones que de una interacción comunicativa den paso a un análisis semiótico.

Un argumento más que motiva el estudio de este tema, se basa en la emergencia de la participación juvenil en ceremoniales o rituales que hasta hace algunas décadas, eran mayormente practicadas por personas adultas. Dada esta situación, es raro encontrar estudios que se preocupen por tales interacciones simbólico-comunicativas entre jóvenes.

Por otro lado y si bien existen varios registros de experiencias interculturales en el ámbito de la educación superior, muy pocos son los aportes que se centran en aquellas manifestaciones rituales como herramientas para el reconocimiento identitario, re-apropiación de tradiciones y generación de nuevos sentidos. Por lo que se considera casi inexistente la reflexión acerca de la interacción de jóvenes indígenas y mestizos en escenarios donde se expresan este tipo de prácticas.

Descrito lo anterior, se percibe que la investigación de este tema puede aportar nuevas perspectivas y hallazgos en torno a la relación entre cultura-sentido. Pues la primera se mira como un escenario que determina el tipo de interacciones comunicativas con las que los individuos dan sentido a su realidad. Y aunque el peso de este trabajo recae en los aportes de la semiótica de la cultural para explicar la producción de sentido, debe entenderse que esto no sería posible sin la presencia de la comunicación entre los sujetos que ayuda a seleccionar,

circular, re apropiar y actualizar los mensajes, los sentidos. Por ello es importante señalar que un análisis semiótico, no sucedería sin la comunicación entre los miembros de un grupo.

Una vez que se han expuesto las principales razones que motivan y hacen necesaria esta investigación, es preciso señalar el **objetivo general** el cual consiste en: explicar la constancia de elementos y procesos intra semiosféricos en la interacción de los sistemas culturales mazahua, mestizo y nahua, para analizar, a través de la semiótica de la cultura, la convergencia de sentidos en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl celebrada por estudiantes y egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM).

Para llegar al objetivo anterior, se proponen los siguientes **objetivos particulares:**

- ✓ Identificar los elementos y procesos intra semiosféricos que intervienen en la generación de sentido, para examinar su constancia en la interacción de diferentes sistemas culturales, desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri Lotman.
- ✓ Describir las prácticas rituales mazahuas, mestizas y nahuas realizadas en la celebración en honor a los difuntos, con la finalidad de hallar elementos (flores, fuego, *kopali* y ofrenda) y procesos culturales de reminiscencia prehispánica (petición de permiso y ofrecimiento), semejanzas actuales entre ellas y su presencia en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, realizada por estudiantes y egresados de la UIEM.
- ✓ Exponer la operatividad de la matriz de análisis y la metodología pertinente, para determinar la técnica e instrumento que recolecten los datos necesarios en la muestra.

- ✓ Explicar la constancia de elementos (símbolos mnemotécnicos y mónadas), así como procesos intra semiosféricos (memoria colectiva e isomorfismo) en las conmemoraciones mazahua, mestiza y nahua en honor a los difuntos, para analizar, a través de la semiótica de la cultura la convergencia de sentidos en las reacciones autocatalíticas propias del espacio inter semiosférico de la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, celebrada por estudiantes y egresados de la UIEM.

La pregunta central que guía esta investigación se interesa en analizar ¿cómo se lleva a cabo la convergencia de sentidos mazahua, mestizo y nahua en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl? Enunciada la cuestión anterior, el supuesto central de este trabajo considera que en la celebración en honor a los difuntos realizada por sistemas culturales mazahua, mestizo y nahua, existen elementos y procesos intra semiosféricos constantes, tales como símbolos mnemotécnicos y mónadas semióticas, así como memoria colectiva e isomorfismo, que permiten la convergencia de sentidos en reacciones autocatalíticas generadas en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, efectuada por estudiantes y egresados de la UIEM.

Como primer punto a resolver, se plantea como necesario identificar ¿cuáles son los elementos y procesos intra semiosféricos que son constantes en la generación de sentido, al interaccionar diversos sistemas culturales en torno a una manifestación cultural? Para ello, resulta esencial distinguir las perspectivas teóricas que ayudan al abordaje del objeto de estudio, en este caso se recurre a lo trazado por Iuri Lotman (1996 y 1998) desde la semiótica de la cultura. De manera específica las categorías referentes a la semiosfera: su espacio interno (isomorfismo y memoria colectiva) y por ende algunos de sus elementos

(símbolos mnemotécnicos y mónada semiótica); así como las reacciones autocatalíticas, que son procesos de interacción de sistemas culturales diversos que pueden generar nuevas producciones de sentido.

Como paso siguiente, se requiere describir ¿cuáles fueron las prácticas rituales realizadas por nahuas y mazahuas en honor a los difuntos en tiempos prehispánicos, para determinar si éstas son vigentes entre estos pueblos? ¿A qué se debe la semejanza actual de tales elementos y procesos en la celebración a los muertos entre estas culturas originarias y mestizos? ¿Cuáles son las prácticas y elementos constantes entre estudiantes y egresados de la UIEM en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl que celebra a los difuntos?

Dadas las características temáticas arriba señaladas, es necesario aludir a referencias entorno a prácticas rituales y día de muertos, para lo cual se consideran los aportes de Ksenia Sidorova (2000), Arturo Meza (1999), Frank Díaz (2005), Gilberto Giménez (2000 y 2005), Stanley Brandes (2000), Alicia Bonfil (2004) Óscar Romero (2006) y Patrick Johansson (2003), respectivamente.

Posteriormente se explica la operatividad de la matriz de análisis, así como la metodología, técnica a emplear, obtención de la muestra y proceso para la recolección de datos.

Finalmente se busca responder ¿cómo es que la constancia de elementos y procesos intra semiosféricos de los sistemas mazahua, mestizo y nahua, permiten la convergencia de sentidos en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl? En atención a esta pregunta, y en consideración del aporte de I. Lotman, se espera que mediante la identificación de los elementos que componen la semiosfera en la

situación a investigar, sea posible explicar, en primer lugar la constancia de símbolos mnemotécnicos y mónadas, así como procesos de memoria colectiva e isomorfismo en las conmemoraciones mazahua, mestiza y nahua en honor a los difuntos, para analizar la convergencia de sentidos en las reacciones autocatalíticas generadas por la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, celebrada por estudiantes y egresados de la UIEM.

Expuesto lo anterior, es posible identificar que la investigación trabaja en un nivel micro que supone la similitud de tales procesos y elementos en otros niveles y sistemas. De igual forma y dadas las características del objeto de estudio, se identifica que el análisis de este trabajo es a través de la semiótica de la cultura y no así desde cualquier otra teoría, pues ésta permite realizar una matriz de análisis de procesos intra e inter semiosféricos esencial para la explicación de tal situación.

Con base en lo dicho, el presente trabajo se organiza en cuatro apartados: capítulo I.- Identificación de elementos internos constantes en sistemas culturales, tales como símbolos mnemotécnicos, mónadas semióticas, procesos isomórficos y memorias colectivas que, a través de reacciones autocatalíticas, generan convergencia de sentidos frente a una manifestación cultural, a través de la perspectiva semiótica de la cultura que ofrece I. Lotman.

Capítulo II.- Conceptualización y descripción de prácticas rituales mazahuas, mestizas y nahuas en honor a los difuntos de acuerdo al calendario mesoamericano, para indagar si las flores, fuego, *kopali* y ofrenda son frecuentes; si existen procesos comunes como petición de permiso y ofrecimiento; y si tales elementos y prácticas encuentran convergencia en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl celebrada por estudiantes y egresados de la UIEM.

Capítulo III.- Exposición de la operatividad de la matriz de análisis y la metodología seleccionada; a través de ello se determina la técnica e instrumento para la recolección de datos en la muestra.

Capítulo IV.- Análisis semiótico de las posibles similitudes, diferencias y complementos, tanto de elementos, como de procesos culturales diversos celebrados en honor a los difuntos durante el día de muertos y la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Se explica si las primeras acciones se observan como constancias culturales, mientras que los complementos y oposiciones se incorporan por respeto y empatía entre los partícipes.

CAPÍTULO 1. LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN IURI LOTMAN

Hasta hace algunas décadas era común observar a personas de edad avanzada participar en rituales y tradiciones, que parecían pasados de moda u obsoletos para cierta parte de la juventud mexicana del centro y sur del país. La presencia de los mayores dictaba qué y cómo se debía hacer tal o cual actividad. Por ello, en raras ocasiones los jóvenes participaban en estos eventos y aunque estuvieran presentes, casi nunca eran portadores de la palabra para decidir o dar algún consejo.

Hoy en día puede ser atractivo percibir el interés de algunos jóvenes para formar parte de aquellos espacios rituales, en donde antiguamente no eran tomados en cuenta, o no les agradaba asistir. Aunado a esto, y derivado de la multiplicidad de interacciones en la actualidad, llama la atención observar la confluencia cultural de simbolismos en torno a ciertas prácticas rituales, así como su sentido y apropiación.

Por lo anterior, la pregunta base que abre la reflexión conceptual en este capítulo, pretende saber ¿cuáles son los elementos y procesos intra semiosféricos que son constantes en la generación de sentido, al interaccionar diversos sistemas culturales en torno a una manifestación cultural? Como respuesta tentativa a este cuestionamiento, se considera que al interior de sistemas culturales existe la constancia tanto de mónadas semióticas, como de memorias colectivas que, a través de reacciones autocatalíticas, generan convergencia de sentidos frente a una manifestación cultural.

Una vez expuesta esta pregunta y su hipótesis, el objetivo del presente capítulo se centra en identificar los elementos y procesos intra semiosféricos que intervienen en la generación de sentido, para

examinar su constancia en la interacción de diferentes sistemas culturales, desde la semiótica de la cultura propuesta por Iuri M. Lotman.

Para esta investigación resulta esencial partir de los planteamientos hechos por Iuri M. Lotman (1996 y 1998), dado que permiten una aproximación a la cultura desde una visión interpretativa. Se percibe que esta perspectiva, sugiere la identificación de un mundo simbólico desde una producción de sentido público-individual, que permite la comprensión de sistemas de concepciones particulares, a través de los cuales los partícipes comunican, perpetúan y/o actualizan el conocimiento de lo cotidiano-ritual.

Pensar un estudio con esta configuración, requiere disciplinas permeables que trasciendan límites entre áreas, como la antropología, sociología, semiótica y comunicación. Tal como lo señala Carolina Santamaría (2007) "… los viejos paradigmas de análisis cultural han tenido que ser nuevamente replanteados..." (Santamaría 193) Para dar paso a otras reflexiones, que invitan a mirar las relaciones entre lo diverso, y con ello la complejidad de las interacciones socio comunicativas.

Al respecto, W. Sewell (2005) refiere que esta ruta abrió diversas alternativas frente a la crisis que atravesó la antropología durante la década de 1970, (Sewell 370-373) situación que sentaría las bases de propuestas innovadoras para el estudio de lo cultural, que hasta hoy en día resultan funcionales y atractivas.

Se explica entonces, de acuerdo a Medina, que es necesario analizar a la cultura como una serie de sistemas de símbolos interpretables y de

sentidos compartidos que refieren a la acción social, así como a memorias que derivan de una serie de representaciones, narrativas y articulaciones insertas en procesos comunicativos inter e intra personales. (en Szurmuk y Mckee 175)

Con base en la situación descrita, se considera a la semiótica de la cultura como la perspectiva ideal para el abordaje del tema que trata el presente texto. La aproximación desde una visión interpretativa derivada de esta interdisciplina[1], posibilita la comprensión de la manifestación de interés, como una práctica comunicativa y cultural constituida por redes de signos, propensa a generar sentido y actualizarse desde la expresión de memorias que transmiten diferentes conocimientos y cosmovisiones a través del tiempo.

Por lo anterior, en primer lugar se presentan algunas nociones sobre cultura para dibujar el trazo que dirige a su dimensión semiótica. En seguida, desde el planteamiento de I. Lotman (1996 y 1998) se propone a la semiosfera como espacio donde se producen sentidos; en tal labor es necesario distinguir su dimensión interna en cuanto al proceso de la memoria colectiva, así como la función de las mónadas semióticas. Por último, se describe el espacio externo a la semiosfera en el que se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras, que pueden desencadenar traducciones y con ellas nuevas producciones de sentido.

[1] En palabras de Julieta Haidar (2006), las etapas de cambio por las que ha pasado la semiótica, dan razones para considerarla actualmente como interdisciplina de segundo orden, pues en ella convergen "… más de dos disciplinas y el objeto de estudio es más complejo, y se privilegia la dimensión pragmática..." (Haidar 44) Inclusive, con la necesidad de atender el desarrollo epistemológico, así como la complejidad de los procesos humanos, llega a percibirse como una transdisciplina. (Haidar 42-45)
En concreto, para los términos de esta investigación, se reconoce la dimensión interdisciplinaria de la semiótica de la cultura, dado el complemento de herramientas provenientes de diferentes disciplinas en la obtención, abordaje e interpretación de datos históricos, sociales, culturales y comunicativos en torno a la celebración de día muertos y la veintena del Uei Mikailjuitl.

Se espera que mediante estas categorías y sus componentes, sea posible generar un modelo funcional para la comprensión de la producción de sentido entre interlocutores, que transitan el interior de sistemas semióticos y su exterior en la interacción entorno a una práctica ritual. A su vez, se pretende que con la aplicación de este modelo, se explique el uso, apropiación y modificación tanto de elementos como de prácticas, en la producción de sentido de experiencias rituales entre jóvenes.

1.1 Un acercamiento a la cultura desde el ámbito semiótico

Se dedican algunos párrafos a la exposición de rasgos característicos de la cultura desde el ámbito semiótico, para comprender el sentido en interacciones de sistemas humanos y mirar a los sujetos como sus productores. A continuación se presenta un esquema (ver figura 1.) que señala algunas nociones que orientan la explicación sobre lo que se entiende por cultura como acto comunicativo, en su demarcación para un campo semiótico y que son destacadas para esta investigación:

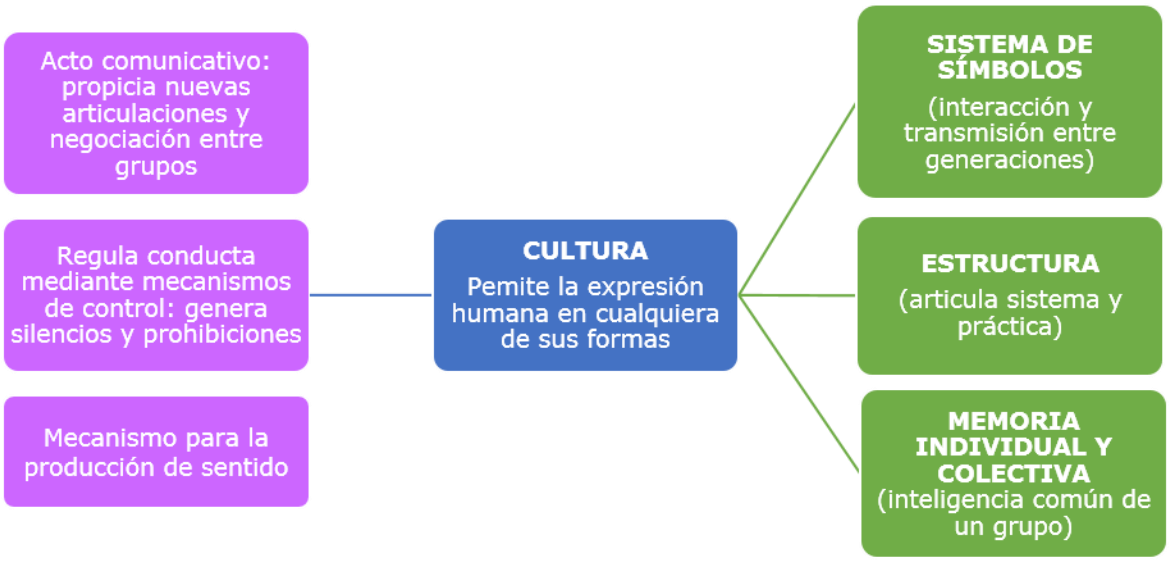


Figura 1. Una percepción semiótica de la cultura. Fuente: I. Lotman (1996), C. Geertz (2001) y Szurmuk (2009).

Este planteamiento es importante ya que brinda posibilidades para interpretar la manifestación cultural que interesa a esta investigación, como parte de procesos comunicativos, codificados y decodificados, toda vez que sus interlocutores le dan sentido con apoyo de códigos provenientes de experiencias individuales y colectivas. (Arciniegas y Pérez 107 y 115) Gracias al aporte de Lotman, se sitúa a los procesos semiótico-comunicativos dentro de un contexto cultural determinado, el cual ordena y determina las construcciones sociales, así como su producción de sentido.

A partir del esquema anterior, se percibe a la humanidad como un ente cultural (Barrera 3), pues se infiere que cualquiera de sus prácticas (como nacer, comer, reproducirse, o inclusive honrar la muerte) son vistas como manifestaciones determinadas culturalmente. Sin embargo, no debe olvidarse que la existencia de los grupos humanos también ha sido posible por la presencia de actos comunicativos que, con el apoyo de mecanismos informativos, han establecido intercambios, interacciones y nuevas articulaciones de sentido.

Es así que la cultura se manifiesta como un vehículo de negociación entre personas y sus fronteras, (Szurmuk y Mckee 71-74) pues el quehacer cotidiano implica un pacto continuo, dada su condición de producción, circulación, consumo y auto organización de redes de signos en lo social. Por tal razón, es posible que mediante esas articulaciones, se gesten nuevos procesos de producción-consumo, se actualicen y se adecuen los sentidos en torno a prácticas culturales.

De esta manera, la creación de sentidos es posible gracias a la negociación que ofrece el proceso comunicativo entre los participantes. Inclusive, se considera que la constancia y similitud con elementos y

prácticas culturales propias, emergen de las interacciones entre sujetos en diferentes contextos, donde se ponen en común saberes de los individuos en búsqueda de consensos para la acción.

Ahora bien, el planteamiento que sugiere I. Lotman y Kluckhohn (en Geertz 20), contempla a la cultura como una abstracción de la conducta representada en la manera de sentir, pensar y creer, pero también en los silencios y prohibiciones que ejecuta un individuo. La manera en que toda persona hace uso de tales orientaciones estandarizadas, será mediada por las prescripciones culturales que le rodean. En consecuencia, tanto Lotman, como Kluckhohhn y Geertz (en Arciniegas y Pérez 104) coinciden en que dada cualquier situación social, los sujetos deberán supeditarse a una serie de mecanismos de control para su conducta que definan y regulen su estancia en lo social.

Por otra parte, Szurmuk y Mckee (2009) consideran a las culturas como sistemas de símbolos y de sentidos compartidos, en los que la memoria individual y/o colectiva se percibe como la continuidad de la representación transmitida entre generaciones. (Szurmuk y Mckee 173-175) Su conservación y actualidad será posible siempre que los mecanismos sociales encuentren articulaciones en el presente. Al respecto, tanto Lotman como Geertz identifican a la interacción de símbolos como fundamental para articular la vida de un individuo, dado que le brindan orden, sustento y dirección en el sistema supraindividual. (Lotman 1998 26 y Geertz 27, 52-57)

En consecuencia, se percibe en primera instancia que esta perspectiva semiótica de la cultura permite, el estudio de las interpretaciones público-individuales de sistemas de signos entre sujetos, mediante las que comparte sentidos, pero también perpetúa, comunica y/o actualiza

el conocimiento de lo cotidiano-ritual, desde articulaciones con lo presente. Tales procesos influyen de manera directa en el sentir, pensar y creer de los miembros de una cultura.

Para efectos de este trabajo y de acuerdo a la postura de Barrera, es necesario tomar distancia de las concepciones evolucionista y cognitivista de la cultura, (Barrera 6-8) pues más bien se busca su comprensión como un sistema de símbolos transmitidos e intercambiados entre generaciones, que mediante actos comunicativos propicien la regulación de la conducta, así como nuevas articulaciones o mecanismos para el sentido. Es así que, los productos y acciones culturales se aprecian como elementos que constituyen la **memoria colectiva** y evidencian la inteligencia común de un grupo cultural.

Tal como lo señala William H. Sewell, es imprescindible identificar a la cultura como la articulación entre sistema y práctica, pues ambas condiciones "… constituyen una dualidad o dialéctica indisolubles…" (Sewell 385) Dado que la práctica implica al sistema y el sistema no puede existir, fuera de la práctica que lo reproduce o transforma. Por lo anterior, a lo largo de este planteamiento, no se pretende estudiar de manera exclusiva a los signos, sino a la producción de sentido, resultado del acto comunicativo manifiesto en una realidad compleja que puede ser abordado desde la semiótica que plantea I. Lotman, quien considera que:

> La base de la cultura la constituyen mecanismos semióticos, relacionados, en primer lugar, con la conservación de signos y textos; en segundo lugar, con su circulación y transformación; y, en tercer lugar, con la producción de nuevos signos e información nueva. Los primeros mecanismos determinan la

> memoria de la cultura, su relación con la tradición, mantiene los procesos de su autoidentificación, etc.; los segundos, la comunicación tanto intra- como intercultural, traducción, etc.; por último, los terceros, garantizan la posibilidad de innovación y están relacionados con diversa actividad creativa. Todas las demás funciones de la cultura se derivan de estas funciones semióticas básicas. (Lotman 2005 102)

Una vez que se ha discutido en torno a la cultura, su perspectiva semiótica y su relevancia para este trabajo, es necesario plantear algunos términos en torno a la semiosfera en sus niveles tanto interno, como externo. Pues tal como lo revela Arciniegas y Pérez, se espera clarificar la relación entre lo comportamental, la construcción del pensamiento y los procesos colectivo-comunicativos para el entendimiento de lo cultural. (Arciniegas y Pérez 104)

En seguida se expone un planteamiento teórico con la finalidad de proponer un modelo para la comprensión de las interacciones internas y externas de sistemas culturales, así como la producción de sentido de prácticas rituales. (Barrera 17-18)

1.2 Espacio intra semiosférico: procesos y unidades mínimas de sentido

El foco de esta investigación se centra en analizar una forma de producción social de sentido, a través de la mirada semiótica de sistemas culturales. Para ello, es oportuno considerar que la comunicación entre sujetos evidencia un resultado inmediato en los procesos de sentido; y que la cultura se constituye como el espacio en el

que un sentido es construido con la ayuda de procesos comunicativos. (Reynaga y Vidales 70)

Por ende, la dinámica cultural (semiótica y comunicativa) que estudia Iuri M. Lotman (1996), entre otras cosas, permite a este tema observarse como una práctica dentro de un *continuum* semiótico, que se relaciona con otros sistemas culturales y que prolongan la producción de sentido. Para ello, es necesario distinguir la presencia de un espacio fundamental que sitúa procesos de producción de sentido y comunicación, en el que se expresa la conducta del sujeto, la experiencia con sus congéneres, así como su relación con los objetos. (Arciniegas y Pérez 111).

En atención a esto, Iuri Lotman propone a la **semiosfera**, como "… un sistema abstracto y organizado, el *continuum* semiótico fuera del cual las relaciones entre el signo y el intercambio comunicacional del mismo no pueden existir." (en Reynaga y Vidales 77) Al hacer una analogía con la biosfera (identificada por Vernadski como un espacio ocupado por materia viva), Lotman explica a la semiosfera como aquel espacio semiótico y sistémico donde hay diversas formaciones simbólicas en diferentes niveles de organización, así como procesos comunicativos que generan nueva información. (Lotman 1996 10 y 23) En apoyo a esta propuesta, Gustavo Bueno, indica que la semiosfera expresa la conducta del sujeto, la experiencia con sus congéneres, así como su relación con los objetos (en Arciniegas y Pérez 111), en un proceso semiótico continuo.

En su interior, es posible el tránsito, el *continuum* "… de elementos de todo sistema del núcleo a la periferia y del espacio extrasistémico al espacio sistémico." (Reynaga y Vidales 76) Gracias a la naturaleza

sistémica y extrasistémica de este espacio, se da movimiento a la condición sígnica de todo sistema cultural.

Conforme a los planteamientos de I. Lotman, algunos de los rasgos que definen a la semiosfera, son:

- El carácter delimitado: espacio semiótico homogéneo e individual, que al interior depende del sistema de descripción y al exterior se determina por la presencia de fronteras, que advierten la existencia de un espacio extrasemiótico o alosemiótico.
- La irregularidad semiótica: implica la manifestación de un espacio no-semiótico, es decir, el espacio de otra semiótica. (Lotman 1996 12)

En cuanto a estas cualidades sistémicas de la semiosfera, se detecta que su propia existencia implica, un espacio dentro y otro fuera de ella, así como un límite de su propia capacidad de organización. En relación a esto, Lotman denomina al primer caso como **espacio sistémico**, mientras que el segundo lo designa como **extrasistémico**, (ver figura 2.) donde la existencia de fronteras, identifica su carácter de homogeneidad en lo interno, su relación entre núcleo y periferia, así como la diferencia con el afuera. (Reynaga y Vidales 77) Es así que, y de acuerdo con Valencia, tales rasgos determinan las características de la competencia comunicativa humana propia de una semiosfera (Valencia 2008 52)

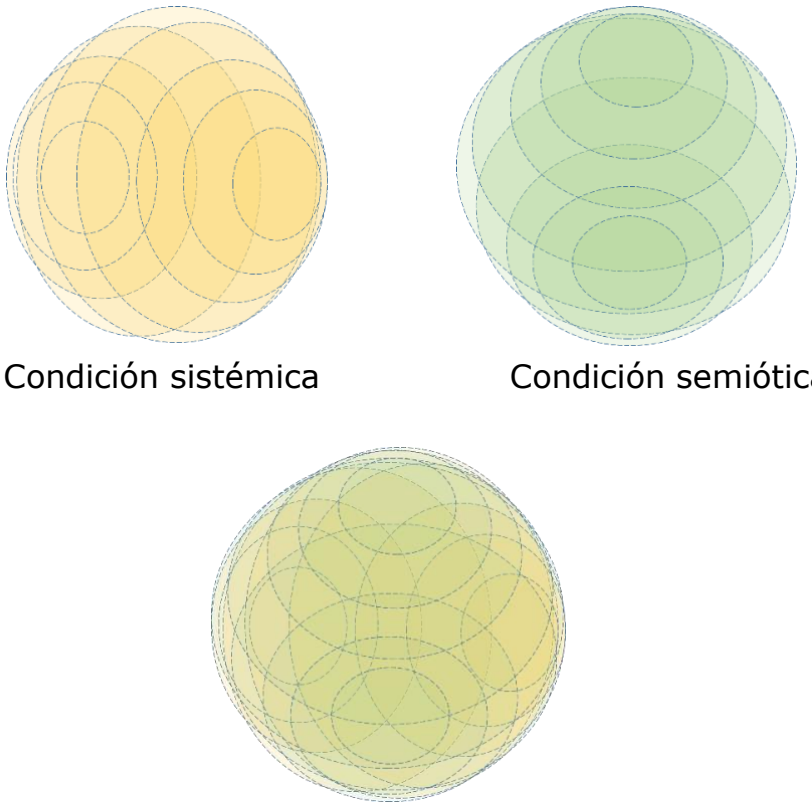


Figura 2. Condiciones sistémica y semiótica de la semiosfera. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1996) y Reynaga y Vidales (2013)

De acuerdo a su naturaleza, se percibe a la semiosfera como aquel conjunto de estructuras nucleares organizadas, que ganarán fuerzas mientras más centralizadas se encuentren en los procesos de reproducción de sentido. (Lotman 1996 16) De tal forma que en los sectores donde la estructura es menos rígida, como en la periferia, la transformación de textos es más rápida.

Frente a este escenario, es importante puntualizar que para efectos de esta investigación se requiere el uso de dos términos que no emplea explícitamente Lotman. El primero se refiere al espacio **intra semiosférico** que encuentra equivalencia con la semiosfera, pues supone la relación directa con lo intra sistémico e intra semiótico. La

segunda expresión es sugerida, puesto que tal parece que el autor describe lo sucedido en el espacio externo con respecto y para el interno, sin embargo es preciso destacar lo que ocurre con la intersección en lo externo, es decir, en el nuevo espacio de sentido alimentado por la interacción fuera de la semiosfera de origen, pero no como lo alosemiótico o extra semiótico, sino desde lo **inter semiosférico**:

- En su mecanismo intra semiosférico (sistémico-semiótico) intervienen procesos isomórficos y memorias colectivas, donde símbolos mnemotécnicos y mónadas, reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis.
- En lo que respecta a su mecanismo inter semiosférico, se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras, que desencadenan traducciones, negociaciones y posibles convergencias de sentido entre personas, fronteras y sistemas culturales.

Para comenzar a dilucidar los procesos intra semiosféricos, es pertinente señalar en primer término a la **memoria común o memoria colectiva** como aquel conjunto de dinámicas que declara constancia en sus textos, unión en los códigos y regulación en la transformación. (Lotman 1996 109 y 111) Supone la presencia de cierta organización al interior de la cultura, evidencia la creación de sentidos no sólo en el presente, sino también en el pasado y permite hacer inteligibles a textos nuevos (Valencia 2008 56). Cada cultura determina qué recordar y qué olvidar mediante el mecanismo de selección que ejerce la memoria de la colectividad, así como el desplazamiento de ciertos elementos en la estructura común.

Por su parte, Medina asegura como resultado de prácticas y relaciones sociales entre individuos, que la memoria se concentra en una condición dual de proceso y producto de la comunicación. (en Szurmuk y Mckee 175) Esto significa que tal estado no pronuncia un carácter pasivo hacia ella, por el contrario, constituye la parte transformadora de su mecanismo generador de textos.

En su condición de proceso, la perpetuación y conservación determinan la memoria de la cultura, su relación con la tradición y los procesos de autoidentificación, mientras que su circulación y transformación se realizan por la comunicación tanto intra- como intercultural y la traducción. Finalmente, la memoria como producto contempla que la producción y actualización de signos, garantizan la posibilidad de innovación y se relacionan con la actividad creativa. (Lotman 2005 102)

De acuerdo con Lotman, (1998 57-58 y 1996 20) las principales funciones de la memoria colectiva radican en:

- Recordar sucesos excepcionales.
- Conservar casos, excesos y acontecimientos.
- Multiplicar el número de textos.
- Guardar el cómo y en qué de una cultura.
- Hacer funcionar una semiosfera.
- Preservar calendarios, costumbres y rituales.

Desde este planteamiento, se identifican varias funciones para considerar a la memoria como poseedora de sistemas que conservan y acumulan información. Bajo esta perspectiva, la cultura no es información genética, sino memoria construida en colectividades humanas. (Reynaga y Vidales 94) Por lo tanto, cualquier manifestación

de este tipo, como una práctica comunicativa-cultural, está propensa a la producción de sentido y dado que ésta se genera en una semiosfera, entonces se infiere que cualquier cultura puede considerarse como semiosfera.

Con ello, la reflexión en torno a la cultura como memoria no hereditaria, supone dos características fundamentales: por un lado la organización sistémica (memoria como sistema, que implica la presencia de fronteras); y la dimensión comunicacional (donde cada cultura construye un sistema de comunicación). En síntesis, de acuerdo a Marafioti, hablar de una cultura implica considerarla en primera instancia como memoria, en seguida como sistema, luego como organización sistémica y finalmente como comunicación. (en Reynaga y Vidales 94)

En este sentido, hablar de memoria involucra a la composición de la cultura desde sus unidades semióticas mínimas y globales. En su movimiento comunicativo, es preciso aludir a los **procesos isomórficos** estructurales, (Lotman 1998 101-102) mediante los que se estudia la generación de sentido.

En específico, el isomorfismo se concibe como una compleja no-linealidad de la expresión, donde se encarna el contenido, así como los textos narrativos. (Lotman 1996 18 y 135) Es un proceso presente en el todo y en sus partes, que le permite al mensaje entrar y multiplicarse en los diferentes niveles de la estructura semiótica, tal como una avalancha de textos que no solo se transmiten, sino que se intercambian. Gracias al isomorfismo, la memoria reúne sentidos y manifiesta la capacidad de crear mensajes no triviales. (Lotman 1998 8)

El hecho de ser repertorio de estructuras codificadoras y memoria común a otros dispositivos, se debe a una "… evolución por la individualización de cada persona, y su simultánea desindividualización como persona incorporada a estructuras suprapersonales." (Lotman 1998 14) Es decir, para que el sistema sea inteligente, debe ser en sí mismo una individualidad, componerse de individualidades y viceversa.

Para comprender lo anterior, es preciso definir a las **mónadas semióticas**, como aquellas estructuras generadoras de sentido que funcionan en todos los niveles del universo semiótico y que carecen de una existencia material. (Lotman 1998 102) Esta condición implica que tanto la cultura, los textos, como la persona, sean percibidas como mónadas, es decir como generadoras de procesos semiótico-informacionales.

De acuerdo con la propuesta de Lotman (1998), las mónadas semióticas pueden transformarse a sí mismas, pues dirigen hacia la auto descripción, autorreflexión y traducción a un meta nivel. Tales procesos las distinguen como unidades elementales de la formación de sentido, dadas las relaciones de convergencia con otra(s) mónada(s). La identificación de estos elementos contiguos distingue su unidad orgánica en un orden superior, pues tan pronto como dos mónadas entran en un vínculo, se forma un único mecanismo semiótico, que pasa de la neutralidad, a un estado de complementación. (Lotman 1998 103)

Todo el tiempo la mónada semiótica profundiza su encierro dentro de los límites de cierto espacio semiótico individual y como una fracción que, en su tendencia a hacerse un todo, entra constantemente en nuevas uniones. (Lotman 1998 104-106) Gracias a su totalidad-particularidad, la mónada conserva la capacidad de memoria y el carácter políglota de

su estructura interna. Así, su carácter primordial consistirá en ser una subestructura presente en diferentes niveles, así como en otras partes de la totalidad.

Para los fines de esta investigación, conviene reflexionar en torno a este punto, pues en la relación entre el todo y sus partes, se aprecia cierta comunicación gracias a los mecanismos de traducción, que delatan procesos de inclusión-exclusión de varios elementos.

Expuesto lo anterior, se comprende que la semiosfera tiene intercambios constantes de información, mediante la transferencia de textos que facilita el isomorfismo estructural de las mónadas. (Lotman 1998 104) Este hecho implica que, a mayor complejidad de organización de la mónada, más autónoma es su conducta y más incierto su carácter predictivo en el sistema.

Al unísono de las mónadas, los **símbolos mnemotécnicos**, constituyen unidades mínimas de sentido que los interlocutores ponen constantemente en juego en procesos isomórficos de la memoria común o colectiva (ver figura 3) y que en su condición de elementos, facilitan la interconexión de los participantes. (Valencia 2008 25) Al respecto, Lotman distingue a los símbolos mnemotécnicos mediante dos vías: la primera describe a los naturales, tal es el caso de los árboles, rocas, estrellas y en general cuerpos celestes; y los creados por el hombre, como ídolos, túmulos funerarios, edificios. Esta división es importante pues le otorga a la memoria colectiva los mecanismos necesarios para que ésta se reproduzca, además del apoyo de los espacios rituales, en los que se ubican los lugares naturales que se distinguen de su entorno y los santuarios. (Lotman 1998 58)

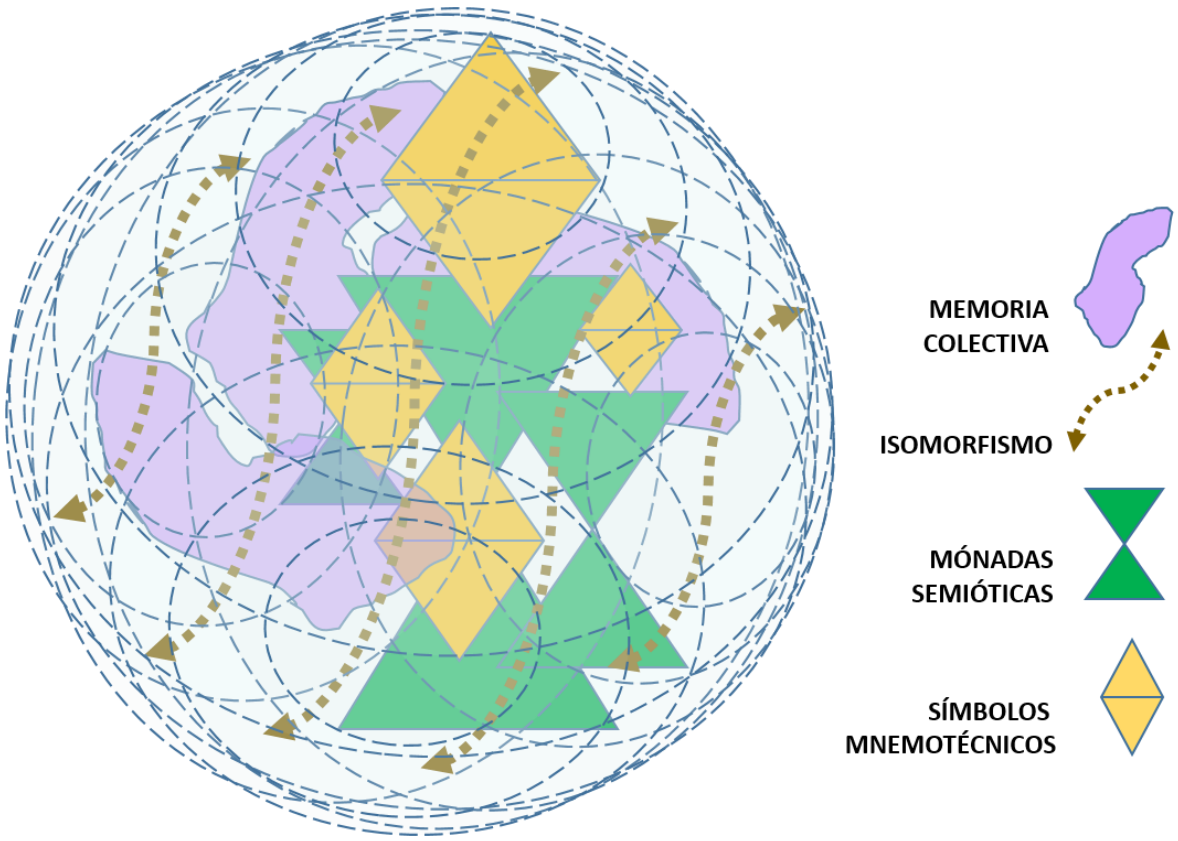


Figura 3. Espacio intra semiosférico: elementos y procesos. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1995, 1996, 1998) y Reynaga y Vidales (2013).

Como último elemento considerado en esta descripción intra semiosférica, se identifica al **interlocutor**, como aquel sujeto que pone en acción a la generación de sentido, a partir de la manifestación de la conciencia en objetos susceptibles de sentido. (Arciniegas y Pérez 107-108) Estos procesos requieren del isomorfismo donde los interlocutores expresen y lleven a cabo las manifestaciones propias derivadas de su memoria cultural.

Para finalizar este apartado, es importante reconocer que con lo expuesto hasta el momento, se ha obtenido una radiografía que da cuenta de procesos y elementos de la semiosfera en su nivel interno, pero que, vislumbra algunas otras consideraciones referentes al ámbito inter sistémico. Por lo que se percibe que, la práctica ritual que atiende

esta investigación, hace necesario puntualizar tales interacciones y la producción de sentido en torno a memorias colectivas diversas.

Desde los procesos externos (homomórficos) e internos (isomórficos) generados en la interacción de las semiosferas de la práctica ritual en cuestión, se evidencia la presencia de fronteras y reacciones autocatalíticas. En estas confluencias, se vislumbra la puesta en juego de memorias comunes diversas, que identifican la confluencia de mensajes y de sentidos en torno a nuevos textos.

En el afán de conceptualizar tales procesos inter semiosféricos y proponer un modelo para su comprensión, se desarrolla el contenido del siguiente apartado.

1.3 Espacio inter semiosférico: reacciones autocatalíticas entre fronteras

Con lo expuesto hasta este momento, se han identificado diversos elementos al interior de la semiosfera, para visualizar cuáles de ellos entran en juego y cómo actúan en la producción de sentido. Sin embargo, dadas las condiciones particulares de este trabajo, es imprescindible buscar puntos de referencia en la comprensión de los procesos que suceden fuera del ámbito que supone la semiosfera.

Al respecto, Lotman establece que la estructura del mundo que rodea al hombre se organiza y cobra sentido en una socio-esfera (en Reynaga y Vidales 94) que en analogía a la biosfera, posibilita relaciones que dan vida a lo humano y con ello al sentido.

En principio, vale la pena señalar que el espacio extracultural no semiótico (Lotman 1998 107) considera la existencia de una esfera externa, que proviene de una cultura ajena. A su vez, ésta origina una condición extrasemiótica, que implica una semiótica ajena. Empero, para el caso de estudio que se observa, no resulta del todo extraña la 'otra' cultura, pues la cercanía territorial y la condición histórica que las hermana, supone la implicación de más coexistencias que incompatibilidades.

Por esta razón, es que se propone usar el término inter semiosférico, que presume similitud y confluencia de sentidos en un espacio externo al de las semiosferas de procedencia. Se diferencia de lo que López Austin denomina como núcleo duro, pues éste se refiere a aquella estructura de pensamiento o matriz de formación milenaria resistente al cambio, que deja ver más similitudes que diversificaciones (López en Valencia 2008 27-28), y el abordaje de esta investigación no sólo se interesa en la similitud e interacción de culturas milenarias, sino también con la mestiza.

En el contacto con lo exterior, con lo extra sistémico, la situación exige la referencia al proceso **homomórfico** (Lotman 1996 58) donde se reproducen ciertos textos ajenos a la semiosfera determinada y con ellos se crean nuevos procesos de sentido. Esto se entiende en tanto que los procesos isomórfico y homomórfico, constituyen el escenario fundamental de la cultura. (Ver figura 4.)

Con este planteamiento se clarifica una dimensión estructural del espacio, que hace la distinción entre lo propio y lo ajeno, y que posibilita construcciones homomórficas, que conjeturan ciertas copias de lo interno con lo externo. De acuerdo con esto, **el ritual** se vuelve un

proceso fundamental e ideal para incluir al individuo en tal ambivalencia. Esta situación se explica, ya que el espacio ritual:

> … copia de manera homomorfa el universo, y, al entrar en él, el participante del ritual ora se vuelve un espíritu del bosque, un tótem, un muerto, una divinidad protectora, ora adquiere de nuevo una esencia humana […] convirtiéndose en una expresión cuyo contenido puede ser él mismo… (Lotman 1996 57)

Enunciado lo anterior, se entiende que el mundo o los mundos quedan duplicados en los procesos rituales. Tal es el caso de las representaciones llevadas a cabo por gran parte de la población, mediante vestimentas, máscaras, pinturas corporales, danzas, ceremonias mortuorias, entre otras cosas, casi siempre relacionadas con lo religioso. Con esto, Lotman asegura que la representación se evidencia en la memoria colectiva de tal o cual cultura, pues tal representación sólo es posible después de haber tomado conciencia en ella misma.

En este proceso, la comprensión del símbolo es fundamental para dar cuenta de las reminiscencias activas, que resultan de un proceso de creación, pero que también se vuelven puntos de partida después de su recepción. (Lotman 1996 104) Es así que el elemento más estable del *continuum* cultural, es el símbolo.

De acuerdo con Lotman (1996) el **símbolo** siempre contiene algún elemento arcaico, condensa la memoria oral colectiva, es un caminante que transita entre lo pasado y lo futuro, y funciona como un mediador

entre las esferas de la semiosis, entre la realidad semiótica y la extrasemiótica.

Mientras que el símbolo agrupa estos principios, también se instituye como mediador entre esferas de la semiosis, entre la realidad semiótica y extrasemiótica, así como entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Para tales interacciones con el mundo externo y en su condición activa en el intercambio, los participantes se ven inmersos en la existencia y función de una frontera semiótica, pues están involucrados en traducciones metafóricas que producen nuevos sentidos.

I. Lotman considera como **frontera** la suma de traductores –filtros bilingües– a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje fuera de la semiosfera dada. (Lotman 1998 24) El observador forma parte vital en este proceso comunicativo, pues de él depende percibirse como dentro o fuera de un sistema semiótico y por ende ser consciente de la frontera que delinea tales espacios. (Reynaga y Vidales 80) El hecho de tomar consciencia implica percibir la propia especificidad y con ello la propia contraposición a otras esferas. (Lotman 1996 28)

De lo anterior, se deducen dos funciones principales (ver figura 4.) de toda frontera en los procesos de semiotización: por un lado, cualquier frontera supone la delimitación de espacios. Y por otro, permite la traducción de textos propios y ajenos. (Reynaga y Vidales 2006)

Como mecanismo bilingüe, la frontera espera generar contactos entre espacios sistémicos y dualmente, también detentará, la dominación de uno de tales espacios. Los procesos que supone esta interacción, generalmente son más potentes en la periferia de la semiosfera, pues la estructura es menos rígida que al interior. (Lotman 1996 14-15) Con el

paso del tiempo o con la intensidad del contacto generado por bilingüistas, el sentido gestado en la frontera, permeará las distintas capas y estructuras semiosféricas hasta conquistar el centro o generar uno.

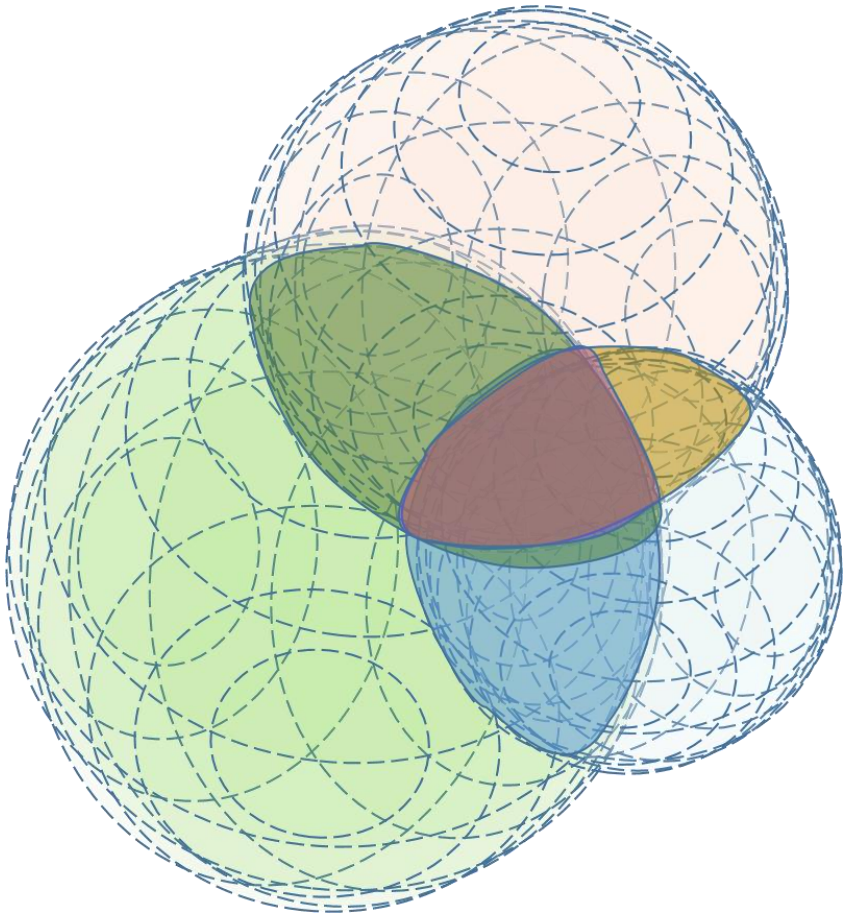


Figura 4. La confluencia de fronteras semióticas. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1996) y Reynaga y Vidales (2013)

Descritos los ámbitos extra sistémico y con ello la necesaria presencia de traductores bilingües situados en fronteras semióticas, es fundamental prestar atención a las **reacciones autocatalíticas**, pues se constituyen como un proceso generador de la producción de sentidos. El resultado de una reacción de este tipo, estimula el inicio de la misma, pues en palabras de Lotman, "… el mínimo generador textual operante no es un texto aislado, sino un texto en un contexto, un texto en

interacción con otros textos y con el medio semiótico.” (Lotman 1996 61) Puntualmente, esto quiere decir que las reacciones autocatalíticas posibilitan el estudio del texto con otros y con el medio semiótico.

Es sustancial tener presente que desde la condición semiótica, el constante intercambio de textos, no solamente se lleva a cabo en lo intra sistémico, sino entre estructuras diversas por su naturaleza. Este intercambio genera la concepción de un diálogo entre generadores de textos en contacto y organizados de múltiples maneras. Esta característica del diálogo, implica que la acción comunicativa entre observadores e interlocutores, se hace por turnos. Mientras que uno enuncia, el otro reprime su actividad y se orienta a la percepción de la otra. (Lotman 1996 30)

En torno a los conceptos trabajados en esta última parte, se percibe que tanto la cultura, como la semiosfera, las reacciones autocatalíticas y el símbolo, son elementos semióticos e inter semióticos que guardan una relación entre sí, (ver figura 5.) misma que contribuye a que se lleve a cabo la producción de sentido en una manifestación cultural.

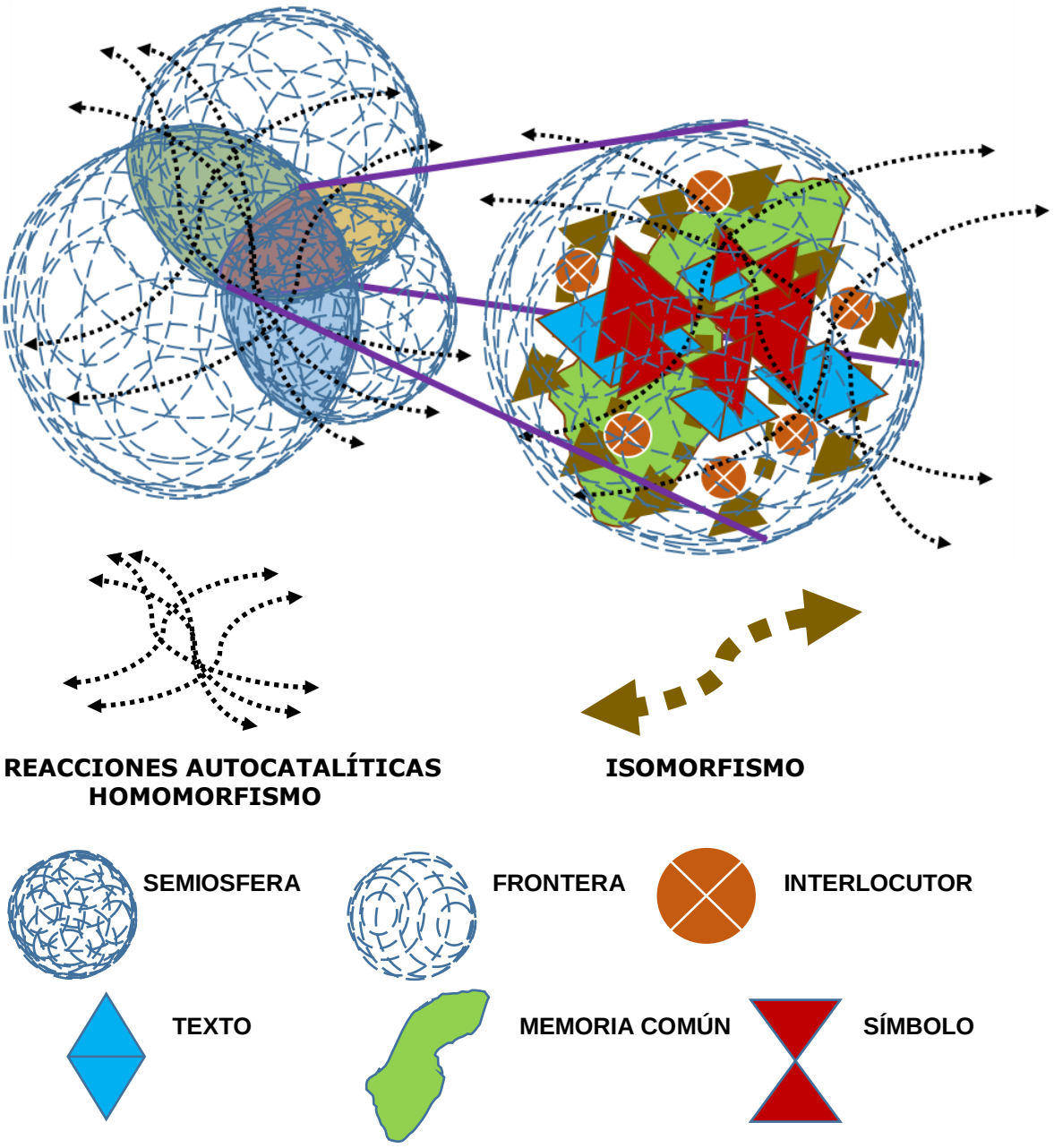


Figura 5. La producción del sentido. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1995, 1996, 1998) y Reynaga y Vidales (2013).

Derivado de lo expuesto, la cultura se presenta como una serie de sistemas de símbolos interpretables y compartidos que refieren a la acción social. Mientras que la semiosfera es el espacio sistémico y semiótico imprescindible para generar sentidos y a partir del cual los

individuos pueden comunicar y producir nueva información; en ella también suceden diversos procesos alternos donde interactúan otros elementos más o menos análogos a lo intra sistémico. Desde este caso, se comprende que las reacciones autocatalíticas provocan la interacción de un texto con otros. El símbolo condensa la memoria común. Y por último, se sabe que el sentido se deriva de una dimensión social e individual que evita la dogmatización y presume la posibilidad de expresarse desde los sistemas culturales particulares.

1.4 Consideraciones finales en torno al modelo teórico identificado

Con lo expuesto en los apartados que constituyen el presente capítulo, se percibe en primera instancia, que la perspectiva semiótica de la cultura permite el estudio de interpretaciones de sistemas de signos que se perpetúan y conservan, apoyados por la creatividad de la comunicación tanto intra, como intercultural.

Asimismo, se entiende que toda manifestación humana se dispone a la generación de sentido, pues se inserta en un espacio intra semiosférico, donde se ven involucradas mónadas semióticas y memorias colectivas. Las primeras encuentran en los símbolos mnemotécnicos su equivalencia mínima, así como la posibilidad de materialización. En el caso de la memoria colectiva, se explicita desde la relación directa entre procesos isomórficos e interlocutores para la creación y reproducción de sentido de la práctica ritual en cuestión.

Por otro lado, dicho sentido se enfrenta a interacciones diversas en lo que se ha denominado como espacio inter semiosférico. En él, toman lugar reacciones autocatalíticas entre fronteras, que producen

traducciones y convergencias entre sistemas culturales. Se contempla que en estos espacios, diferentes interlocutores activan su conciencia en objetos de sentido y se vuelven conscientes de sí mismos en su posible desempeño como traductores para hacer propio lo ajeno.

Lo hasta aquí enunciado, puede visualizarse con mayor detalle y claridad en la siguiente figura:

<table>
<tr><th>MACRO CATEGORÍA</th><th>CATEGORÍAS TEÓRICAS</th><th>PARÁMETROS</th><th>INDICADORES</th></tr>
<tr><td rowspan="5">SEMIOSFERA
Espacio de sentido, se concibe desde una dimensión sistémica y otra semiótica.</td><td rowspan="4">INTRA SEMIOSFÉRICO
Intervienen procesos isomórficos y memorias colectivas, donde símbolos mnemotécnicos y mónadas, reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis.</td><td>MÓNADAS SEMIÓTICAS
Son estructuras generadoras de sentido que funcionan en todos los niveles del universo semiótico y que carecen de una existencia material. En su condición de totalidad-particularidad, son conservadoras de memoria, políglotas de su estructura interna.
Contiene símbolos mnemotécnicos</td><td>Símbolos mnemotécnicos
Son equivalentes, como unidades mínimas, a las mónadas. Para la reproducción de la memoria colectiva, se dividen en naturales y creados por el hombre.</td></tr>
<tr><td rowspan="3">MEMORIA COLECTIVA
Implícita en una semiosfera, declara constancia en textos, unión en códigos y regulación en la transformación. Dada su producción en lo colectivo, se equipara a la cultura, a su vez a la semiosfera y adquiere una condición sistémica, de organización y de comunicación. Sus funciones radican en conservar y acumular información gracias a procesos isomórficos.</td><td>Isomorfismo
Conserva, acumula y actualiza desde lo colectivo</td></tr>
<tr><td>Interlocutor
Activa la conciencia en objetos susceptibles de sentido</td></tr>
<tr><td>Sentido del ritual
Representación y continuum cultural</td></tr>
<tr><td>INTER SEMIOSFÉRICO
Se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras, que desencadenan traducciones, negociaciones y posibles convergencias de sentido entre personas, fronteras y sistemas culturales.</td><td>REACCIONES AUTOCATALÍTICAS
Son generadoras de la producción de sentidos, mientras que estimulan su propia creación en medio de un contexto; con ellas se hace posible estudiar la generación de textos, su interacción con otros y con el mismo medio.</td><td>Homomorfismo
Explica la reproducción de textos ajenos e inclusive, la producción de nuevos sentidos</td></tr>
</table>

Figura 6. Operacionalización de categorías a indicadores. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1995, 1996, 1998) y Reynaga y Vidales (2013)

Una vez que se han enunciado y conceptualizado los factores derivados de la semiótica de la cultura que son fundamentales para esta investigación, es importante recordar el supuesto principal del presente apartado, con el objetivo de hacer su correspondiente valoración:

Se consideraba que al interior de sistemas culturales existe la constancia tanto de mónadas semióticas, como de memorias colectivas que, a través de reacciones autocatalíticas, generan convergencia de sentidos frente a una manifestación cultural.

Ante esto, se obtuvieron los siguientes hallazgos:

a) Dado que en una cultura se generan sentidos, y estos suceden en una semiosfera, se infiere que cualquier cultura puede considerarse como semiosfera.

b) La semiosfera, como espacio de sentido, se concibe desde una dimensión sistémica y otra semiótica.

c) En su mecanismo intra semiosférico (sistémico-semiótico) intervienen procesos isomórficos y memorias colectivas, donde símbolos mnemotécnicos y mónadas, reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis.

d) En su mecanismo inter semiosférico, se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras, que desencadenan traducciones, negociaciones y posibles convergencias de sentido entre personas, fronteras y sistemas culturales.

e) La memoria común implícita en una semiosfera, declara constancia en textos, unión en códigos y regulación en la transformación. Dada su producción en lo colectivo, se equipara a la cultura, a su vez a la semiosfera y adquiere una condición sistémica (implica la existencia de fronteras), de organización y de

comunicación. Sus funciones radican en conservar y acumular información gracias a procesos isomórficos.

f) El isomorfismo es un proceso presente en diferentes niveles de la estructura semiótica, que ayuda a reunir a la memoria y crear sentidos.

g) Las mónadas semióticas son estructuras generadoras de sentido que funcionan en todos los niveles del universo semiótico y que carecen de una existencia material. En su condición de totalidad-particularidad, son conservadoras de memoria, políglotas de su estructura interna y sumamente dinámicas en el espacio semiótico.

h) Los elementos mnemotécnicos son equivalentes, como unidades mínimas, a las mónadas y son incluidos en procesos isomórficos de la memoria colectiva. Se dividen en naturales y creados por el hombre.

i) El interlocutor activa la conciencia en objetos susceptibles de sentido. Y como observador, toma conciencia del espacio externo a la semiosfera y podría participar como traductor para hacer propio lo ajeno.

j) En el contacto con el espacio externo a la semiosfera, los procesos homomórficos explican la reproducción de textos ajenos e inclusive, la producción de nuevos sentidos.

k) El ritual juega un papel trascendental, pues desde el homomorfismo, el individuo duplica el universo.

l) Las reacciones autocatalíticas son generadoras de la producción de sentidos, mientras que estimulan su propia creación en medio de un contexto; con ellas se hace posible estudiar la generación textual, su interacción con otros y con el mismo medio.

Por lo anterior, la hipótesis se valida, pues la propuesta de la semiótica de la cultura de I. Lotman considera que, para la generación de sentido en el interior de sistemas culturales, existe la constancia de símbolos mnemotécnicos en mónadas semióticas, procesos isomórficos en memorias colectivas, que en conjunto reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis. Asimismo, se encuentra cierta similitud de estos elementos y procesos en el interior de otros sistemas culturales. Por lo que se identifica que a través de la interacción de fronteras, se generan reacciones autocatalíticas, que a su vez pueden originar convergencia de sentidos en la interacción en torno a una manifestación cultural.

A lo largo del siguiente capítulo se expone un recorrido histórico-etnográfico del objeto empírico de esta investigación, el cual consiste en la celebración a los difuntos por los sistemas culturales, mazahua, mestizo y nahua, con el fin de distinguir elementos y rituales con cierta constancia o diferencia entre las celebraciones rituales a los muertos en México.

CAPÍTULO 2. FIESTAS DE LA IDENTIDAD: PRÁCTICAS RITUALES ENTRE JÓVENES UNIVERSITARIOS DE LA UIEM

Tal parece que desde las primeras civilizaciones, el hombre se ha preguntado por su génesis y destino en el tiempo-espacio. En el afán de atender tales cuestionamientos, la humanidad ha concebido manifestaciones que contribuyen a la explicación de su relación con el origen de la vida y la muerte, quizá muchas de las veces desde lo sagrado y mítico. De esta forma, se estima que estas representaciones humanas, han dado paso a la práctica de rituales que evocan el ciclo de vida de su entorno y le han permitido tomar sitio, así como sentido, en ese tiempo-espacio de donde viene, en el que habita, así como al que se dirige. (Sidorova 93 y 94) En esta relación dual, la vida no puede pensarse aislada de su fin.

Como es sabido, México ha sido uno de los países que le rinde especial culto a la muerte, muestra de ello es la celebración del día de muertos que es llevada a cabo principalmente en varios estados del centro y sur del país, donde participan tanto mestizos como la mayoría de los pueblos originarios que habitan estas regiones.

Es preciso puntualizar que, dadas las características que abarca este tema de investigación, resulta necesario efectuar un rastreo histórico general de los principales rituales en honor a los difuntos hechos por nahuas y mazahuas en tiempos prehispánicos. Con ello se espera descubrir la permanencia de ciertos elementos y procesos propios de esta celebración, en los festejos llevados a cabo en la actualidad por tales pueblos originarios. Es imprescindible señalar para tales efectos que, no se busca abarcar a todas las comunidades mazahuas y nahuas que habitan el país, sino sólo aquellas de donde provienen los sujetos de

estudio: estudiantes y egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México, que participan en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl[2], que honra a los difuntos.

Las principales preguntas de investigación que guían este trabajo, tienen especial interés en conocer ¿cuáles fueron las prácticas rituales realizadas por nahuas y mazahuas en honor a los difuntos en tiempos prehispánicos, para determinar si éstas son vigentes entre estos pueblos? ¿A qué se debe la semejanza actual de tales elementos y procesos en la celebración a los muertos entre estas culturas originarias y mestizos? ¿Cuáles son las prácticas y elementos constantes entre estudiantes y egresados de la UIEM en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl que celebra a los difuntos?

Ante estas interrogantes, el primer supuesto hipotético expresa que, las prácticas rituales indígenas que honran a los difuntos guardan reminiscencias prehispánicas con las celebraciones de las veintenas Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl. La semejanza que hoy en día presentan los elementos y procesos en los festejos a los muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas, se debe al uso común de ofrenda, flores, fuego y *kopali*, así como la práctica frecuente de petición de permiso y ofrecimiento. El último supuesto enuncia que el fuego, esencias, semillas, alimentos dulces y frutas, así como las prácticas realizadas durante la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, tales como petición de permiso y ofrecimiento, encuentran cierta afinidad y constancia con la

[2] A lo largo de este trabajo se distinguen dos tipos de escritura para la lengua náhuatl: la institucionalizada, que tiene que ver con los nombres de personajes históricos, lugares y grupos originarios; y la propuesta de escritura hecha por nahua hablantes, que tiene como objetivo simplificar el uso de grafías y con ello volver amable la lectura de palabras derivadas de esta lengua. Tal simplificación obedece al consenso generado en el seminario de Gramática del náhuatl moderno de la región Huasteca (1979), referido por Crispín Amador Ramírez en su libro *Tlajtolchiuali, palabra en movimiento: el verbo* (2002).

celebración de día de muertos que realizan estudiantes y egresados de la UIEM de condición mazahua, mestiza y nahua.

Dadas estas preguntas y supuestos hipotéticos, el objetivo del presente capítulo se centra en describir las prácticas rituales mazahuas, mestizas y nahuas realizadas en la celebración en honor a los difuntos, con la finalidad de hallar elementos y procesos culturales de reminiscencia prehispánica, semejanzas actuales entre ellas y su presencia en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, realizada por estudiantes y egresados de la UIEM.

2.1 Calendario mesoamericano y prácticas rituales en la celebración en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas

La cuenta del tiempo que regía la vida de los pueblos mesoamericanos era más o menos similar a la que hoy se conoce, sin embargo contaba con ciertas particularidades que vale la pena determinar para comprender las características de la celebración a los difuntos que a esta investigación ocupa.

Al respecto, Rafael Tena, Arturo Meza y José Luis Valencia señalan la presencia de calendarios en civilizaciones mesoamericanas (Tena 11, Meza 43 y Valencia 2008 31): el *xiutlapouali*, calendario solar de 365 días; el *tonalpouali*, calendario de 260 días y *xiunepili* o calendario cósmico. Es sustancial partir de esta referencia inicial, pues a lo largo del presente trabajo se recurre de manera constante a la cuenta del tiempo empleada por el *xiutlapouali*, ya que en él se establece la subdivisión temporal referente a las veintenas y sus celebraciones.

De acuerdo con Arturo Meza (1999), Rafael Tena (2008) y Frank Díaz (2005), el calendario solar tenía cuatro signos: *tochtli*-conejo, *akatl*-carrizo, *tekpatl*-pedernal y *kali*-casa. Estos fijaban el nombre de cada año, determinaban un horario específico de comienzo de los días y, de acuerdo a ese orden, se combinaban con los números del uno al trece una y otra vez. Por lo tanto, existían años 1 conejo, 2 carrizo, 3 pedernal, 4 casa, 5 conejo, 6 carrizo, etc. El inicio de esta cuenta del tiempo corresponde, de acuerdo al calendario Gregoriano, al 12 de marzo. (Meza 9) Por otra parte, cada uno de esos años se dividía en dieciocho grupos, llamados *sempoualtonali*, que contenían veinte días y que eran nombrados de diferente manera. (Meza 8-10 y Díaz 43-49)

Tanto el calendario solar mesoamericano, como el Gregoriano tienen la misma duración, es decir, al multiplicar las dieciocho veintenas o meses, por los veinte días que las conformaban, el resultado es 360 días, a los que se le suman cinco llamados *nemontemi* o de búsqueda interna. (Ver Figura 7) De tal forma, como lo señala Meza, Séjourné y Díaz, el calendario solar contiene 365 días, igual que el Gregoriano, más un excedente de un cuarto de día, que al cabo de 4 años, constituye lo que hoy se conoce como bisiesto. (Meza 9, Séjourné 68 y Díaz 87)

TIPOS DE AÑO						
TOCHTLI Conejo (inician a las 6.15 horas)		AKATL Carrizo (inician a las 12.15 horas)	TEKPATL Pedernal (inician a las 18.15 horas)	KALI Casa (inician a las 00.15 horas)		
XIUTLAPOUALI calendario de 365 días				**TONALPOUALI** calendario de 260 días		
Sempoualtonali **18 Veintenas**	Sipaktli	1 Cocodrilo		**20 Trecenas**	Se sipaktli
	Ejekatl	2 Viento			Se ejekatl
	Kali	3 Casa			Se kali
	Kuetspalin	4 Lagartija			Se kuetspalin
	Koatl	5 Serpiente			Se koatl
	Mikistli	6 Muerte			Se mikistli
	Masatl	7 Venado			Se masatl
	Tochtli	8 Conejo			Se tochtli
	Atl	9 Agua			Se atl
	Itskuintli	10 Perro			Se itskuintli

	Osomatli	11 Mono		Se osomatli
	Malinali	12 Hierba retorcida		Se malinali
	Akatl	13 Carrizo		Se akatl
	Oselotl	1 Ocelote		Se oselotl
	Kuautli	2 Águila		Se kuautli
	Koskakuautli	3 Zopilote		Se koskakuautli
	Olin	4 Movimiento		Se olin
	Tekpatl	5 Pedernal		Se tekpatl
	Kiauitl	6 Lluvia		Se kiauitl
	Xochitl	7 Flor		Se xochitl
	Nemontemi	5 días (búsqueda interna)		

Nombres de las veintenas					
Atla-kaualo	Tlaka-xipeualistli	Tosostontli	Ueitosostli	Toxkatl	Etsa kualistli
Tekuil-uitontli	Ueitekuiluitl	Tlaxochimako o Mikailuitontli	Uei Mikailjuitl o Xokotl Uetsi	Och panistli	Teotlejko
Tepe-iljuitl	Kecholi	Panketsalistli	Tititl	Iskali	Atemostli

Figura 7. Estructura de la cuenta del tiempo mesoamericano. Fuente: elaboración propia con base en Meza (1999), Séjourné (2009), Tena (2008), Graulich (en Valencia 2012) y Díaz (2005).

A lo largo de las veintenas se llevaban a cabo actividades agrícolas, sociales, lúdicas y ceremoniales con el propósito de honrar las entidades energéticas que regían tal intervalo de tiempo. Esta situación determinaba el nombre destinado a cada una, que en sí mismo expresaba aquellas características y celebraciones hechas en esos periodos. Tal como sucedía en otras latitudes en el mundo, estas celebraciones comunitarias incluían comida en abundancia, música y danza. (Bell 102 y 103)

Respecto a lo anterior, vale la pena explicar que a pesar de la existencia y operatividad de este calendario, mayormente frecuente en las civilizaciones mesoamericanas, las particularidades de cada cultura implicaron ciertas interpretaciones y traducciones derivadas del náhuatl, para las denominaciones de los componentes de la estructura. De esta forma, es usual encontrar nombres diferentes de un mismo día o

veintena en la consulta de algunos códices, tales como el Borbónico, Borgia, Telleriano-Remensis, Vaticano, entre otros. (Séjourné 2009) A pesar de ello, para este trabajo y sobre todo para el caso de la veintena de interés, se consideran aquellas denominaciones que suelen ser de uso más común en la actualidad entre los sujetos a investigar.

Es así que, a través de lo enunciado, se pueden diferenciar dos clases de tiempo para el hombre mesoamericano: el sagrado, que se presenta como circular y recuperable mediante la continuidad de los ritos, en la tradición; y el cotidiano, que no es repetitivo y que está plagado de hábitos que no guardan una relación con lo sagrado. (Eliade 1998) Evidentemente, el tiempo sagrado se ha hecho posible gracias a la persistencia de la transmisión, así como de la recepción de prácticas rituales entre el hombre-persona/hombre-comunidad. Dicho proceso implica, la selección, actualización y asimilación, tanto de elementos como de actividades que dan vida a lo ritual, mientras que en el humano, ha representado la conformación de su identidad en el tiempo. (Herrejón 135-137)

Así pues, antes de indagar en aquellos rituales dedicados a los difuntos en épocas prehispánicas entre grupos nahuas y mazahuas, vale la pena dedicar unos párrafos para identificar la perspectiva desde donde se comprende al ritual, pues será necesario primero conceptualizarlo y puntualizar tanto sus características como funciones, para posteriormente generar una indagación precisa de tales prácticas mesoamericanas.

Dado que los rituales buscan su perpetuidad en la tradición, se piensa que son una cadena que pretende darle respuesta y preservación a un grupo social en el tiempo. Esta particularidad es la esencia que le da

sentido a todo ritual; en otras palabras, la tradición le da identidad a un grupo social y a su vez la identidad se manifiesta en la tradición. Asimismo, la perpetuidad del ritual se revelará siempre que se consigan posibilidades o logros grupales ante los retos derivados de la naturaleza y la historia. De esto se deduce que tanto rituales, identidad y tradición requieren transitar en el tiempo, por lo que para sobrevivir, deberán estar en constante cambio y actualización. (Herrejón 141 y 142)

El ritual puede concebirse como parte de las instituciones humanas que representan al mundo a través de expresiones simbólicas y actos que son codificados culturalmente. En palabras de Catherine Bell (1997) el ritual recombina categorías para obtener interpretaciones convincentes de la vida real, así como valores y símbolos mediante experiencias emocionales entre los participantes. Por ende, el ritual es un proceso continuo de conexión entre los conocimientos provenientes de una cultura y las experiencias sociales que rodean al hombre. (Bell 63, 66 y 81) Asimismo, como práctica simbólica, el ritual es un tipo de acción cultural que integra mecanismos sociales, ideas (conocimientos) y disposiciones sociales (acciones).

Una vez expuesto lo anterior, se comprende cómo es que los pueblos mesoamericanos crearon distintos mecanismos para ubicar su estancia en el mundo. Tal es el caso de las prácticas rituales prehispánicas en relación a los difuntos llevadas a cabo por diversos asentamientos del pueblo mexika, que Patrick Johansson (2003) distingue como:

- La funeraria o de separación (llamada exequias primeras).
- Aquellas donde se direccionaba el alma del difunto.
- Otras en las que se solicitaba el consejo o beneficio del finado.

- Y una más que era en sí misma un homenaje mediante ofrendas realizadas por cuatro años, conocidas también como exequias segundas.

Se considera que a través de estas prácticas, los fallecidos continuaban participando espiritualmente en la vida del hombre y del grupo, pues eran recordados entre sus familiares. (Johansson 167 y 168)

En el mismo sentido, Patrick Johansson enuncia que durante las exequias se despedía el ánima del difunto a través de varias oraciones que enunciaban los deudos. También se hacía una estatúa de astillas de tea para posteriormente depositarla en el fuego. Mientras todo se acompañaba de comida y joyas, así como de cantos y danzas que recreaban, la mayoría de las veces, los últimos momentos de vida del hombre. Finalmente el cuerpo era incinerado y las cenizas enterradas. (Johansson 175-181 y 185)

Por otro lado, durante los cuatro años posteriores a la muerte del individuo, los deudos realizaban un duelo solar en el que recordaban al difunto en ciertas veintenas y con determinados rituales para ayudarlo en su viaje al inframundo. A partir de esto, se identifica que los hombres que morían de vejez, se festejaban durante el mes Tititl con figuras que representaban al difunto y varias ofrendas de comida. A lo largo de Tepeiljuitl, se recordaba a quien había muerto por alguna situación relacionada con el agua y se ofrendaban esencias aromáticas como *kopali*. Mientras que, durante Mikailuitontli y Uei Mikailjuitl se rendían honores a los niños, guerreros perecidos en combate y las mujeres fallecidas durante el parto, a través de la ofrenda de diferentes guisos, *sempoaxochitl* (Johansson 191-197) y otras variedades de flores blancas y rojas, así como danzas (Graulich en Valencia 2012 165 y Meza 188)

Respecto a estas últimas veintenas, se creía que los difuntos honrados durante ellas, ayudarían al sol en su transitar por el cenit del solsticio de verano y su descenso involutivo hacia la muerte, por consiguiente, en una analogía con el astro rey, se percibe al fuego como el elemento principal en las celebraciones de tales periodos. (Johansson 191-197)

Derivado de lo último, se sabe que la gran fiesta de los muertos (Tena 111) o Uei Mikailjuitl ocupa el décimo lugar del listado de veintenas del calendario solar mesoamericano; guarda equivalencia con otros nombres como Xokotl Uetsi (Meza 188), que según Sullivan se traduce como la caída de los frutos o la caída del ocote verde (en Tena 111) y de acuerdo al calendario Gregoriano, comprende del 8 al 27 de septiembre. Por otra parte, la veintena Mikailjuitontli o también conocida como Tlaxochimako, era destinada para rendir honor a los difuntos pequeños.

Todas las ofrendas antiguas que refieren estas celebraciones eran depositadas en lugares específicos tales como patios ceremoniales, casas y altares o *momostin*, donde los deudos realizaban cantos en los que recordaban a los difuntos, mientras que también se danzaba en su honor con movimientos delicados.

Por otro lado y dada la presencia del equinoccio de otoño, la gente se preparaba para cosechar frutos y granos de la temporada, mismos que servirían como sustento vital durante el invierno. Al respecto, Meza describe que durante Xokotl Uetsi y Tlaxochimako se cosechaban los productos maduros, acto que guardaba cierta similitud metafórica al pensar a los humanos como frutos que, después de haber crecido, han

madurado lo suficiente para disponerse a morir, es decir, ser depositados en la tierra para transmutar. (Meza 188)

En suma, durante estas celebraciones nahuas se detecta la presencia de diferentes elementos, tales como el fuego, *kopali*, flores de *sempoaxochitl* (rojas y blancas en menor medida) y diversos tipos de comida; asimismo se enuncia la existencia de palabras propiciadas desde los vivos hacia los muertos, así como danzas y cantos; por último se nota cierta analogía entre el ritual celebrado, con la temporada por la que la naturaleza transita: otoño, maduración de frutos y su cosecha.

A través de algunas aproximaciones simbólicas y arqueológicas, como la de Alicia Bonfil (2004), se conoce la existencia de tradiciones en honor a los muertos por pueblos otomianos en tiempos prehispánicos. Tal es el caso de mazahuas, otomíes y matlatzincas que habitaron lo que hoy se conoce como la zona norte del Estado de México, quienes compartían varias características y actividades con las desarrolladas por los toltecas, quienes a su vez heredaron sus prácticas rituales a esos pueblos y a los mexika, a través del calendario agrícola-solar y ritual. (Bonfil 34 y Patrick 47)

Dada esta herencia, entre los grupos otomianos también se identifican ritos y ceremonias con los que despedían a los difuntos. Es así que en varios entierros se hallan vasijas de cerámica con figuras relacionadas a actividades productivas y de culto, urnas con osamentas incineradas, así como diversos productos que acompañaron en vida al fallecido. (Bonfil 32-34)

En síntesis, de manera similar, tanto mexikas como mazahuas compartían el uso de elementos en las ofrendas a los difuntos, tales

como el fuego y diversas esencias aromáticas; y prácticas comunes como las exequias.

Después de la conquista española, cerca del año 1578, las fiestas de Todos los santos y de los Fieles Difuntos, propias del calendario litúrgico, se reprodujeron en comunidades indígenas evangelizadas, bajo el control del clero español. (Johansson 200 y 201) Con el paso de los siglos, tanto estas prácticas, como las celebraciones indígenas en honor a los difuntos, se fundieron sincréticamente por asimilaciones culturales, hasta configurar lo que actualmente se conoce como los días de muertos, mismos que son celebrados el 31 de octubre (niños fallecidos), 1 de noviembre (muertos mayores) y dos del mismo mes (Fieles Difuntos). (Durán en Johansson 201) No obstante, Meza asegura que estas festividades estuvieron en peligro de desaparecer a la llegada de los españoles: "… hasta que en *Acolman* la iglesia católica permitió que se hiciera un altar de ofrenda de muertos." (Meza 188) práctica que se le ha dado continuidad de diversas maneras hasta hoy en día.

Fue así que en estas celebraciones persistieron manifestaciones y elementos de reminiscencia prehispánica, tales como las ofrendas constituidas por cacao, aves, fruta, semillas, comida, etc. Asimismo se contaba con la realización de exequias a lo largo de cuatro años, durante las veintenas que aún permanecían en la memoria del pueblo. (Johansson 202) Evidentemente, tales elementos y acciones dejan al descubierto los hilos de donde descienden las prácticas rituales indígenas y mestizas en honor a los difuntos, tales como las exequias primarias o ritos funerarios equivalentes al novenario; las exequias segundas o ritos de recordatorio, es decir, el término de año o 'cabo de año'; y las ofrendas dispuestas en altares durante los días de muertos,

que prioritariamente buscan la convivencia de los vivos con sus difuntos. (Mendoza 29)

Actualmente, diversos grupos originarios guardan cosmovisiones del calendario mesoamericano que rigen, no sólo celebraciones de honra a los difuntos, sino también numerosas actividades rituales en torno a lo agrícola. En otros casos, tales cosmovisiones se manifiestan bajo la tradición de la fiesta patronal o religiosa inserta en el ámbito católico gracias la sustitución simbólica (Valencia 2008 11). Tal es el caso de los pueblos indígenas del Estado de México, donde permanecen ciertos festejos, así como agradecimientos a la lluvia, el Sol, la Luna y la Tierra, entidades vinculadas al ciclo agrícola, y que son celebradas principalmente durante la época de siembra (Ramírez 128) bajo el nombre de diversas vírgenes y santos.

Al respecto, la región centro-sur de México cuenta con más de cuarenta grupos indígenas que realizan rituales dedicados a los muertos, donde se agrupan más de cinco millones de individuos. (Romero 9 y 17) Entre mayas, zapotecas, mixtecos y nahuas, estas prácticas se constituyen como núcleos de identidad-cosmovisión de su vida social comunitaria, además de formar parte de lo ceremonial y festivo.

Como ejemplo de lo anterior, se encuentran los chontales de Tabasco, que de acuerdo a su cosmovisión, los difuntos permanecen un mes en sus comunidades; o bien los nahuas del centro del país, específicamente del Estado de México e Hidalgo, quienes reciben a sus muertos mediante fiestas ostentosas, donde es fácil observar veladoras, prendas de vestir, juguetes, arcos con flores, alimentos ceremoniales del gusto del difunto, fruta, sahumerio, *kopali*, agua ardiente, cigarros, danza, música y canto. (Romero 15-19 y Vázquez 78)

Algunas fuentes bibliográficas señalan que los grupos nahuas comienzan las celebraciones de día de muertos desde el 31 de octubre con la conmemoración a los niños; el 1 de noviembre reciben a los adultos; y el 2, es la fecha en que despiden a los difuntos. (Vázquez 79) En cada uno de estos días se enciende el sahumerio, se toma unos minutos para pedir permiso al Creador y comenzar el trabajo, se sahúma la ofrenda, mientras en el pensamiento se recuerda y se invoca el ánima de los fallecidos.

Por otra parte, la voz directa de informantes nahuas, indica que los festejos del Xantolo (o Sanctorum, celebración católica que encuentra equivalencia en el Mikailjuitl) comienzan desde mayo, mes en el que se riegan las semillas del *sempoaxochitl* en los campos.

De manera precisa, las celebraciones de esta fiesta empiezan el 28 de octubre, día en que se corta el *sempoaxochitl*. Durante el 29 se seca el lazo (isote) que será usado en el tejido de un arco de flores. El día 30, los varones de cada familia elaboran dicho arco, mientras que las mujeres preparan la comida y los elementos de la ofrenda. Finalmente el 31 de octubre, 1, 2 y 3 de noviembre, los habitantes reciben en sus casas a un grupo de hombres danzantes disfrazados con máscaras, botas o *tekaktli*, sombrero y otros vestidos de mujer, quienes representan a los difuntos, en tanto que un personaje conocido como *choto* (diablo) hará bromas a deudos y a danzantes para distraerlos de su objetivo. Las danzas que realizan se conocen como 'baile de viejos' y *xochipitsaua*, se acompañan de jarana, guitarra y violín, instrumentos que tocan al son del huapango. Una vez que la danza ha terminado, la familia comparte algunos alimentos en señal de agradecimiento.

En palabras de Erika Ancelmo[3] (ver Anexo 1), durante todo el mes de noviembre se festeja a los difuntos, hasta el día 30 se llevan al panteón los restos de veladoras, coronas y flores, así como tamales y chocolate, también se realiza una misa católica, seguida de danzas por la tarde e intervenciones de banda de viento. La celebración culmina una vez que los presentes logran apagar 'el bolillo' (antorcha), instrumento que el *choto* utiliza para distraer o molestar a los habitantes y danzantes.

A lo largo del primer día de festejo, los varones elaboran el arco de *sempoaxochitl,* istote, y palmillas, lo depositan en la pared más próxima de frente a la puerta principal de la casa, que deberá permanecer siempre abierta. Cerca de las 18 o 19 horas se enciende el sahumerio, se coloca una mesa grande delante del arco, detrás de él se adorna con cortinas de papel picado y en éste se cuelga un rosario de *sempoaxochitl* junto con siete panes. De forma alterna, en el cruce de caminos más próximo al hogar, se traza un camino con pétalos de tal flor hasta llegar al altar principal. Si existe un árbol fuera de la casa se pone un pan para las ánimas desconocidas que por ahí pasen; caso contrario, en sustitución se acomoda una rama de algún árbol.

En el altar principal se colocan dos manojos de flor de mano de león (flor roja); siete velas insertas en una penca de plátano que sirve de soporte; algunas veladoras de parafina; dos sillas de palma, una con ropa de varón (sombrero, morral, pañuelo, camisa y calzón de manta blancos, así como huaraches) y la otra con ajuares de mujer (blusa y falda bordadas, huaraches, listones, aretes y pañuelo blanco). En el piso, es usual encontrar un tamal en pedazos, pues se considera que los

[3] Estudiante de la Licenciatura en Comunicación Intercultural en la UIEM. Proviene de la zona nahua del Estado de Hidalgo y ha participado en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Entrevista personal, 17/04/17.

difuntos sin familia se acercarán alrededor de él para alimentarse de su esencia.

Encima de la mesa se disponen la foto del difunto y los alimentos que eran de su gusto, entre los que destacan, agua ardiente, tamales, chocolate, agua simple, dulces de chocolate y cajeta, *chilauil* (caldo de pollo con salsa), arroz blanco para los niños difuntos, plátano macho, manzanas, mandarinas, limas, nueces, naranjas y cañas. Es importante señalar que ninguno de estos frutos es comprado, sino que son cosechados por las mismas familias y en caso de no contar con alguno de ellos, se solicita el apoyo de vecinos u otros familiares para conseguirlos. Por otro lado, se colocan diversas bebidas que fueran del agrado del finado y hojas de tabaco, así como juguetes de barro. Todos estos elementos se acomodan en platos de barro.

Por otro lado, los pueblos mazahuas del Estado de México, manifiestan su respeto a los difuntos mediante el festejo anual del regreso de las almas durante el 30 y 31 de octubre, así como el 1 y 2 de noviembre, días en los que "… ofrecen los alimentos que en vida preferían al igual que los alimentos que se preparan en la región, así como las bebidas fermentadas como el pulque…" (Vargas 3) *Sjendechjo* o líquido de maíz fermentado, cerveza, mezcal, tequila, atole, anís, dulces de calabaza y camotes, pan, dulces de pepita, tamales, fruta de temporada (ciruelas, naranja, guayaba, caña, jícama), veladoras, agua y sal, elementos que son colocados en una mesa adornada con manteles bordados, flores de campo, *sempoaxochitl* y ramas grandes de cedro en forma de arco, en un ambiente rodeado de *kopali*. (Sandoval 53 y Vázquez 71)

En palabras de Guadalupe Reyes[4], mazahua de Almoloya de Juárez, (ver Anexo 2) los festejos en honor a los difuntos dan inicio desde el 28 de octubre, pues lo ofrendado debe reposar durante algunos días. El trabajo comienza con la disposición de la estructura que sostiene la ofrenda, que contiene tres niveles: el primero con manteles de color blanco en honor a los niños; el segundo de color negro en representación de los jóvenes que murieron sin casarse; y el tercero de color amarillo o rojo, donde se ubicarán a los difuntos mayores. Una vez construidos los niveles, se coloca agua, se purifica el camino (se pide permiso) a los rumbos del universo con una cruz de sal en el piso y se ponen algunos chilacayotes partidos a la mitad.

A lo largo del 29 de octubre se riega un poco de tierra en los niveles de la ofrenda para que ésta repose. El día 30 se pone agua para los bebés que no nacieron. El 31 de octubre se coloca un camino de cal, veladoras y demás elementos que componen la ofrenda, entre ellos, la foto del difunto, diversas frutas como guayaba, mandarina, naranja, caña, ciruela, leche para los 'muertitos pequeños', camote blanco y morado. También se disponen elotes, calaveras de chocolate, carne de cerdo y de res en mole de olla, mole verde y rojo, pan con ajonjolí, hojaldras, pan de pulque, dulce de calabaza, pepitas de sal y cerveza. Si la familia cuenta con un gran número de difuntos, acomodan debajo de los platos los nombres de los finados escritos en un papel, para que ellos sepan qué alimento es para cada uno. Durante el día se escucha la música que era del agrado del difunto.

[4] Estudiante de la Licenciatura en Comunicación Intercultural en la UIEM. Proviene de padre mazahua y madre purépecha. Desde el año 2015 ha participado en el *kalpuli* Tlatlaluxiukoatl y en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Entrevista personal, 17/04/17.

A las 12 de la noche del 31 de octubre y 1 de noviembre, los familiares deberán apagar todas las velas para volverlas a encender en punto de las 3 de la mañana y así guiar a las ánimas al camino de la luz y evitar que el demonio las distraiga, mientras que rezan y oran tanto en español como en mazahua.

El 1 de noviembre las familias van al panteón a ofrecer flores, para ello riegan agua bendita, encienden sahumerio y dejan un cirio encendido en medio de los floreros. Cada uno de los integrantes dejará una flor encima de la tumba acompañada de una oración o intensión. Finalmente, el 2 de noviembre se reparte toda la ofrenda desde las primeras horas de la mañana. Los miembros de la familia se reúnen y comparten los alimentos con los vecinos. Se considera como cierre de estos festejos el tomar café y pan entre los participantes.

Es importante mencionar que para cada uno de estos días, existe una selección específica tanto de comida, como de trastes y elementos a ofrendar. De tal forma que el primer día sólo se colocan aquellas cosas propias para los niños y en el último se disponen comida y herramientas de trabajo que hayan sido usadas por adultos.

De manera comunitaria esta ceremonia es precedida por el jefe supremo mazahua, quien se encarga de comenzar con los saludos a los puntos cardinales correspondientes. (Vargas 4) Sin embargo cada familia también puede realizar en casa su propia bendición de ofrenda y permiso correspondiente a los rumbos del universo, desde una perspectiva sincrética. (Sandoval 70)

La tradición de colocar ofrenda entre nahuas y mazahuas es más potente si estos son católicos. Sólo algunas de las familias que profesan

una religión diferente a la católica ponen ofrenda, sin embargo en ellas se observa cierta autonomía en el uso de elementos y distribución de los mismos en el altar, es decir, en lugar de usar imágenes católicas, utilizan fotos de los difuntos y no usan mesa de un solo nivel, sino una estructura con diferentes niveles.

En lo que respecta a los mestizos, ya se ha señalado que la festividad de día de muertos se derivó, en palabras de Elsa Malvido, (2006) de ceremonias españolas, coloniales, cristianas y romanas paganas enseñadas por frailes, que se combinaron con las prácticas indígenas ya existentes en Mesoamérica.

Los antecedentes de estas ceremonias españolas, se remontan al calendario católico de la Edad Media donde los santos y mártires recibían un homenaje particular, mismo que el abad de Cluny, cerca del año 1000, promovió para constituir la celebración de Todos los Santos el día 1 de noviembre, fecha en que se exhibían las reliquias principales para que los creyentes ofrendaran oraciones a cambio de indulgencias. Con el tiempo, a esta acción se le denominó sufragio, y las reliquias fueron sustituidas por dulces y panes. Además se produjeron los exvotos, una suerte de galletas con formas de animales y muñecos, con las que se solicitaba la intercesión de los santos. Finalmente, todos estos productos se llevaban a las iglesias para su bendición y posteriormente se depositaban en la mesa del altar del santo de cada casa. (Malvido 46-48)

En el mismo sentido, el día de los Fieles Difuntos nace por la necesidad católica de orar por todos los fallecidos en el mundo, pues se creía que con esto, los muertos que se encontraban en el Purgatorio conseguirían salir de ahí. Además, se creía que a través de las plegarias hechas por

los asistentes durante las misas, los difuntos escritos en el Rollo de los Muertos alcanzarían su redención. (Malvido 49)

Con lo expuesto hasta este momento, se sabe que en la antigua Europa, estas fiestas católicas tuvieron como objetivo, borrar el culto céltico del Samhain o Halloween. (Sandoval 20) A la llegada a tierras americanas, las celebraciones nativas y extranjeras se combinaron. Desde el siglo XVIII se mostraron como danzas y fiestas populares en la Verbena de Todos Santos en México. A su vez, con tal práctica se buscó que en este país se prohibiera la visita a panteones el 1 y 2 de noviembre, sin embargo no dio resultado. (Malvido 51-52) Una vez más, el festejo se impuso y desbordó la conmemoración religiosa católica a los muertos, a través de la interacción social, la vendimia de productos y el espectáculo.

Por lo que respecta a los festejos de días de muertos para los mestizos, se puede observar la presencia de un sahumerio o brasero con carbón encendido y *kopali*, que se usa para limpiar el lugar donde se coloca la ofrenda, así como los elementos que la componen. Entre estos elementos se hallan flores de *sempoaxochitl*, frutas (jícama, camote, huacamote, ciruelas, guayabas, manzanas, peras, mandarinas, cañas y naranjas) calaveras de azúcar o chocolate, dulce de pepita, tequila, cervezas, tlaxcales, tamales, mole, guisados del gusto del difunto, chocolate con leche, cigarros, agua, sal, imágenes de santos o vírgenes, así como velas y veladoras.

Después de lo dicho se identifica que, el ritual del Día de muertos para los pueblos mazahua, nahua y mestizo, en su mayoría comprende elementos y prácticas relacionadas con creencias existenciales, que implican la presencia de los difuntos en un espacio alterno, y por otra

parte, un pequeño tiempo en el que los vivos pueden disfrutar de la compañía de sus muertos. Por ello es necesario brindar algunos satisfactores u ofrendas a los difuntos invocados, con el objetivo de que su estancia sea placentera, se nutran y regresen con bien al lugar donde descansan. (Ver figura 8.)

		RITUAL NAHUA	**RITUAL MAZAHUA**	**RITUAL MESTIZO**
FRUTAS	Constantes	Manzanas Guayabas Naranjas Ciruelas Cañas Jícama Guacamote Plátano macho Mandarinas	 Guayabas Naranjas Ciruelas Cañas Jícama Camote blanco y morado Plátano Mandarinas	Manzanas Guayabas Naranjas Ciruelas Cañas Jícama Camote y guacamote Plátano amarillo Mandarinas
	Diferentes	Limas Nueces		Peras
COMIDA	Constantes	Mole Tamales Chocolate Agua ardiente Agua Sal Pan Dulces de chocolate y cajeta Cigarros Arroz blanco	Mole de olla, verde y rojo Tamales Calaveras de chocolate Pulque, *sjendechjo*, cerveza, mezcal, tequila, anís Agua Sal Pan (hojaldras y de pulque) Dulces (calabaza, camotes y de pepita) Arroz	Mole Tamales Calaveras de chocolate Tequila y cervezas Chocolate con leche Agua Sal Pan de muerto Cigarros
	Diferentes	*Chilauil*	Alimentos que eran del gusto del difunto Alimentos de la región Atole Elotes Carne de cerdo y de res	Guisados del gusto del difunto Calaveras de azúcar Dulce de pepita Tlaxcales
FLORES	Constantes	Arcos de *sempoaxochitl*	*Sempoaxochitl*	Flores de *sempoaxochitl*
	Diferentes	Pata de león (flor roja) Arcos de flores blancas	Flores de campo Arcos de ramas de cedro	

PRÁCTICA RITUAL	Constantes	Fiestas ostentosas Petición de permiso al Creador Sahumación de la ofrenda Música ritual Ofrecimiento (palabras y acción) Encendido de veladoras en honor a las ánimas Ofrecer flores en el panteón Reparto de ofrenda	Fiestas ostentosas Ceremonia de saludo/permiso a los puntos cardinales por el jefe supremo Bendición de la ofrenda por cada familia y petición de permiso Música preferida del difunto Ofrecimiento (palabras y acción) Encendido de veladoras en honor a las ánimas Ofrecer flores en el panteón Reparto de ofrenda	Disposición de la ofrenda en altar durante los días de muertos Limpieza del lugar con *kopali* Ofrecimiento (palabras y acción) Visita a los panteones
	Diferentes	Danza de viejos y *xochipitsaua* Canto Camino de flores	Cruces de cal	
OTROS ELEMENTOS	Constantes	Veladoras Ceras en penca de plátano Sahumerio *Kopali* Mesa y piso Fotografía del difunto	Veladoras Sahumerio *Kopali* Estructura de tres niveles Fotografía del difunto	Veladoras Ceras Sahumerio o brasero *Kopali* Mesa
	Diferentes	Prendas de vestir de manta para varones y mujeres Juguetes Istote Papel picado Coronas	Manteles bordados Herramientas que utilizaba el difunto	Imágenes de santos Imágenes de vírgenes
DÍAS DE FESTEJO	Constantes	30 de octubre – preparación de arco, comida y ofrenda 31 de octubre – niños (danza y ofrenda) 1 de noviembre – adultos (danza y ofrenda) 2 de noviembre – despedida de difuntos (danza y ofrenda)	30 de octubre – regreso de las almas (bebés no nacidos) 31 de octubre – (muertos pequeños) 1 de noviembre – (adultos difuntos) 2 de noviembre – (despedida de difuntos)	 31 de octubre – (muertos pequeños) 1 de noviembre – Fieles difuntos (adultos difuntos) 2 de noviembre – Todos los Santos (despedida de difuntos)
	Diferentes	28 de octubre – corte de sempoaxochitl 29 de octubre – corte de istote para arco 30 de noviembre – despedida de difuntos (panteón, misa y danza)		

Figura 8. Elementos y prácticas comunes en la celebración actual del día de muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas[5]. Fuente: elaboración propia con base en A. Bonfil (2004), E. Mendoza (2006), I. Ramírez (2009), O. Romero (2006), E. Vázquez (2013), S. Vargas (s/a), E. Sandoval (1997) y E. Malvido (2006) e información proporcionada por Erika Ancelmo y Guadalupe Reyes.

[5] Las palabras señaladas en color morado tienen como finalidad destacar aquellos elementos o prácticas que son utilizados en el Uei Mikailjuitl. En la figura 10 se concentran tales señalamientos.

Dentro de los elementos constantes se hallan la mayoría de las frutas dispuestas, no así el caso de la lima, nueces y peras; la comida más recurrente es el mole, tamales, bebidas alcohólicas, agua, sal y pan, sin embargo ésta difiere de acuerdo a los gustos que haya tenido la persona en vida y los guisados propios de la región; la flor más utilizada es el *sempoaxochitl*, aunque también se usa en menor medida la flor roja y blanca; asimismo se nota el uso común de altares con niveles, veladoras, ceras, sahumerio (que contiene el fuego) y *kopali*, pero no es frecuente la disposición de prendas de vestir, ni juguetes.

Las prácticas rituales realizadas con mayor frecuencia son los permisos a los puntos cardinales; la sahumación (bendición o limpieza) tanto del lugar como de los elementos dispuestos en la ofrenda; la invocación de las ánimas; la música ritual y lúdica; la acción de ofrecer tanto palabras u oraciones como lo puesto en el altar y llevar flores al panteón; y el reparto de ofrenda; por otra parte, es poco usual la danza, cantos, caminos de flores y cruces de cal para mazahuas y mestizos.

La fecha en que inician las celebraciones de días de muertos es diferente, pues los nahuas comienzan desde el 28 de octubre, no así los mazahuas quienes empiezan sus rituales el día 30, ni los mestizos que inician hasta el 31 de tal mes. (Carreón 82-84) A pesar de ello, la similitud principal consiste en que mazahuas, mestizos y nahuas dedican el último día de octubre para conmemorar a los niños fallecidos; lo mismo ocurre el 1 de noviembre, fecha en que celebran a los difuntos mayores; y el día 2, considerado como cierre o de despedida.

El rastreo histórico realizado al inicio de este apartado, permite identificar la permanencia de elementos y prácticas rituales que en la

actualidad realizan tanto nahuas y mazahuas, así como mestizos. Esta relación se ha desarrollado por procesos de asimilación y sincretismo a través de los siglos, desde la convivencia entre culturas pre colombinas, con las que acarreó la conquista, así como las posteriores. Sin embargo, con las constancias y diferencias marcadas en los párrafos previos, se encuentra que desde tiempos pre coloniales existen prácticas rituales en honor a los difuntos tales como las exequias segundas que son los antecedentes más claros de la celebración de días de muertos en la actualidad.

Estas exequias se celebraban en cuatro veintenas, una de ellas el Uei Mikailjuitl, que en su festejo, presenta similitud con la disposición de alimentos, bebidas, ofrecimiento de *kopali*, flores de *sempoaxochitl* y uso de fuego en las actuales celebraciones de los grupos ya mencionados. Otro factor de coincidencia entre prácticas antiguas y recientes, es el acomodo de la ofrenda en altares de casas o patios.

A su vez estas manifestaciones tienen similitud con las prácticas católicas del sufragio en Europa (cerca del año 1000), que derivaron en la honra a las reliquias el 1 de noviembre y que siglos posteriores darían paso a lo que hoy se conoce como la celebración a los Fieles Difuntos.

Aunado a lo anterior, no hay que olvidar que el Día de Muertos actualmente interactúa con las prácticas del Halloween, por lo que las personas adoptan, asimilan y rechazan constantemente diversos elementos y prácticas culturales. Sin embargo, tal derivación temática no será abordada en esta investigación, pues la delimitación e interés en el análisis es diferente.

Finalmente, es de suma importancia señalar que la fecha en que actualmente se celebra el día de muertos es herencia del catolicismo y su proceso de evangelización en la población mesoamericana, pues como se ha descrito, esta religión ya realizaba diversas acciones para honrar sus reliquias el 1 de noviembre. Por otra parte, el calendario mesoamericano determinaba que el mayor festejo a los difuntos debiera ser del 8 al 27 de septiembre, sin embargo, dadas las condiciones de cambio que impuso la conquista, las prácticas indígenas tuvieron que adecuarse a las nuevas disposiciones, formas y tiempos para dar continuidad a sus festejos.

2.2 Las Fiestas de la Identidad como prácticas de vinculación con la comunidad en la UIEM

Las prácticas culturales en honor a los difuntos que han sido descritas en el apartado anterior, durante los últimos años han pasado del ámbito familiar y social al contexto académico. Tal es el caso de las Fiestas de la Identidad que celebra la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), y en específico la veintena Uei Mikailjuitl, que a lo largo de este subcapítulo se aborda.

El 10 de diciembre de 2003, mediante Decreto del Ejecutivo del Estado, se crea la UIEM como Organismo Público Descentralizado de carácter Estatal. (Secretaría de Educación 2006) Nace como un intento de atender a las peticiones de las comunidades indígenas, en el deseo y necesidad de tener acceso a instituciones que solventaran la demanda de los jóvenes para ingresar a la educación superior, desde una postura incluyente y respetuosa con sus saberes tradicionales. De esta forma, se buscó "… favorecer el establecimiento de un diálogo intercultural orientado a hacer compatibles procesos de estudio, análisis y generación

de nuevos conocimientos...” (Casillas y Santini 130) Que beneficiaran el encuentro de la sabiduría indígena y el conocimiento científico.

La misión de esta Institución se encuentra determinada por el afán de promover, incentivar y mantener un acercamiento estrecho con las comunidades originarias para reforzar el compromiso hacia ellas, a través de actividades que impliquen el aprendizaje mutuo desde los saberes, valores y conocimientos de la comunidad con los universitarios; la reanimación de algunos saberes ancestrales (construcciones, lenguas, cultivos y procedimientos rituales); así como la reproducción de instituciones sociales de pueblos originarios orientadas a la convivencia, diálogo y solidaridad. (Casillas y Santini 145 y González 383)

De acuerdo con el párrafo anterior, se comprende que las actividades de las universidades interculturales se llevan a cabo bajo las funciones sustantivas de docencia, investigación, difusión de la cultura, extensión de los servicios y vinculación con la comunidad para la generación de diálogos entre diferentes. Y aunque éstas trabajan en paralelo, para términos de este texto, el enfoque se centra en la última de ellas, dado que mediante la vinculación con la comunidad se ha gestado y llevado a la práctica el programa universitario denominado Fiestas de la Identidad.

Los principios de la educación intercultural buscan que la vinculación con la comunidad fomente el respeto a la identidad mediante el conocimiento de diversas perspectivas culturales; asimismo se propone desarrollar aptitudes y habilidades necesarias para una participación activa de los jóvenes, en la sociedad; y finalmente, contribuir a la comprensión y solidaridad entre grupos étnicos, sociales y culturales, así

como sus tradiciones para su autodeterminación. (Casillas y Santini 34-46)

Por lo tanto, las Fiestas de la Identidad se miran como un trabajo que conecta la razón de ser de la UIEM, con una de las funciones de la División de Comunicación Intercultural, el quehacer comunitario que desarrolla el *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl de esa institución y el apoyo brindado por Alejandro Chao Barona, quien fuera docente de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

Planteado lo anterior, este programa busca reconocer la diversidad cultural, identitaria y lingüística en los universitarios a través de la puesta en práctica de sus lenguas, cosmovisiones e instituciones comunitarias (como el *tequio*[6] o el compadrazgo), pues dada su función como actividad de vinculación con la comunidad, estas fiestas pretenden contribuir a la construcción de identidades desde el respeto, comprensión y solidaridad entre universitarios, sus pueblos originarios de procedencia, así como con los diferentes contextos en los que se desenvuelven.

Aunque este programa haga alusión escrita a la identidad en singular, su dimensión no se determina en la construcción hegemónica de una sola identidad, por el contrario busca brindar diversas posibilidades y herramientas a los jóvenes, para contribuir a los sentidos en torno a ella. Por supuesto, tal proceso constructivo no discrimina, ni obvia la multiplicidad y diversidad que la identidad implica, pues como señala Gilberto Giménez (2000), actualmente no es posible encontrar individuos con una sola identidad, sino que se observa la presencia de

[6] El *tequio*, es una palabra en lengua náhuatl que hace alusión a una jornada de actividades o al trabajo conjunto, hecho en comunidad para el bienestar de la misma.

diferentes identidades que son usadas por los individuos, de acuerdo a las necesidades de los contextos por los que transita.

A la fecha, las Fiestas de la Identidad se constituyen por nueve celebraciones a lo largo del año, que caminan en paralelo con la cuenta del tiempo mesoamericano que hasta hoy sigue vigente de forma sincrética entre pueblos originarios (tal como se ha descrito en el apartado anterior). Mediante este programa universitario, se pretende honrar y explicar la relación recíproca entre el cosmos universal-microcosmos humano; comunidad–ser; y ser–ser. De esta forma, se espera que las prácticas rituales (principalmente agrícolas) que hoy en día persisten, no sean llevadas a cabo por los participantes como un espectáculo folclórico (González 383), sino como un acto performativo que se constituya como un insumo necesario para generar y dinamizar las relaciones sociales.

A través de la práctica de rituales y ceremonias, las Fiestas de la Identidad buscan el lugar que la cosmovisión indígena le da a las cosas, pues se requiere dar cierto orden a los procesos de tiempo y espacio de la creación, para así hallar un lugar propio en relación con la naturaleza, con los semejantes y con uno mismo.

Cabe señalar que desde hace siete años las Fiestas de la Identidad han celebrado varias veintenas (ver Figura 9), en las que ha existido una participación constante de estudiantes y egresados de las licenciaturas en Comunicación Intercultural, así como de Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable y Salud Intercultural; ocasionalmente también se ha contado con la presencia de estudiantes de Enfermería, Arte y Diseño Intercultural y docentes de las diversas áreas.

Veintena	Fiesta de la Identidad	Días comprendidos	Año de inicio	Actividades	Lugares donde se celebra	Pueblos originarios participantes
Iskali	Fiesta del fuego	15 de febrero - 6 de marzo	2010	Carrera de relevos, ceremonias de velación, cantos en lenguas, t*emaskali*, conversatorios, cuenta cuentos, danza	Tabasco, Veracruz, Chiapas, Puebla, Morelos, Ciudad de México, Estado de México y Guerrero	Naua y mazahua
Atlakaualo	Fiesta de la tierra	12 – 31 de marzo	2010	Ceremonia de velación, cantos en diferentes lenguas, danza	UIEM Escuelas primarias de San Felipe del Progreso, Méx.	Mazahua y naua
Tlakaxipeualistli	Fiesta de la renovación	1 – 20 de abril	2010	Búsqueda de visión Danza del sol	Malinalco y Zacualpan, Méx.	Naua, mazahua, purépecha y wirrarika
Ueitosostli	Fiesta del maíz	11 – 30 de mayo	2011	Ceremonia de velación *Temaskali*, Cuenta cuentos	Escuelas primarias de San Felipe del Progreso, Zacualpan y Toluca, Méx. Zona arqueológica de Calixtlahuaca	Mazahua y naua
Baapiti Tawi	Fiesta del agua	20 de junio – 9 de julio	2011	Ceremonia de velación, danza, intercambios gastronómicos, ofrendas	San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, Méx.	Matlatzinca, naua y mazahua
Tlaxochimako	Fiesta de las flores	19 de agosto – 7 de septiembre	2010	Ceremonia de velación en la que se prepara un ungüento medicinal Cantos	Toluca, UIEM y Jocotitlán, Méx.	Mazahua y naua
Uei Mikailjuitl o Ma togu ye lulu	Fiesta a los difuntos	8 – 27 de septiembre[7]	2010	Danza nocturna Ofrenda al fuego, Cantos	San Felipe del Progreso, Toluca y Jocotitlán, Méx.	Naua, mazahua, purépecha y otomí
Ochpanistli	Fiesta del aire	28 de septiembre – 17 de octubre	2013	Danza de la estrella Cantos, *Temaskali*	Zacualpan y San Felipe del Progreso, Méx.	Naua, mazahua y purépecha
Panketsalistli	Fiesta de la familia	17 de diciembre – 5 de enero	2017	Danza Ofrenda	San Felipe del Progreso y El Oro, Méx.	Mazahua y naua

Figura 9. Programa Universitario Fiestas de la Identidad, UIEM. Fuente: Elaboración propia con base en la participación directa en el Programa Universitario Fiestas de la Identidad, UIEM.

[7] La razón por la que la celebración a los muertos, de acuerdo al calendario mesoamericano, es diferente a la actual, obedece a que derivado de la conquista española, las diversas culturas tuvieron que adaptarse a los tiempos que marcó el catolicismo y así plantear vías posibles para dar continuidad a sus celebraciones antiguas. Lo anterior explica por qué es que Uei Mikailjuitl (comprendida del 8 al 27 de septiembre) tuvo que recorrerse a la fecha católica en que se conmemora a los Fieles Difuntos, celebrados en su mayoría del 30 de octubre al 2 de noviembre.

Con estas celebraciones se busca que las identidades de los universitarios cuenten con vías alternas para el contacto y reflexión de valores y símbolos, expuestos en cada ceremonia. A través de ellas, se espera que los jóvenes, como actores sociales, generen una percepción de sí mismos y con esto, una expresión ante los demás. De esta manera, la interacción social con los miembros y organizaciones de la comunidad brinda una fuente de apoyo, pues a partir de estas relaciones se consiguen diversos recursos, informaciones y ayudas, así como la generación de un sentimiento de pertenencia e integración a una comunidad mayor, que generalmente tiene implicaciones en el bienestar individual y social de los participantes. (Gracia y Herrero 328)

Finalmente, es posible apreciar que los contextos en donde se realizan cada una de las celebraciones, sugieren primero, una interacción de los jóvenes; y en un segundo momento invitan a que ese contacto se genere en escenarios interculturales, que posibiliten la producción de sentido de las tradiciones y de sus identidades desde un campo susceptible de experimentar modificaciones, así como nuevas construcciones que se activan en circunstancias distintas.

2.3 Rituales en la Fiesta de la identidad en honor a los difuntos

Tal como se ha descrito en apartados anteriores, las celebraciones en torno a los muertos han sido diversas a lo largo de los siglos en distintos países y sobre todo en México. Definidos los objetivos de esta investigación, durante el presente documento se describe de manera específica las etapas que constituyen a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, así como los rituales que la conforman y por ende las prácticas culturales que abarca mediante el uso de ciertos elementos. Previo a la descripción, se enuncian los

antecedentes más importantes de esta celebración, concretamente en lo que refiere a su herencia y práctica por otros grupos de danza mexika y su inserción en el ámbito universitario y de vinculación con la comunidad.

En la intención de relatar cómo se concreta la veintena del Uei Mikailjuitl como Fiesta de la Identidad, es necesario recordar la participación conjunta entre la UIEM, el *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl y Alejandro Chao Barona para la creación de este programa universitario.

En primera instancia, el *kalpuli* Tlatlauxiukoatl se forma a inicios del año 2009 en la UIEM por el interés de algunos estudiantes y docentes en aprender y compartir actividades relativas a la danza mexika, como una de tantas manifestaciones culturales que concentra diferentes cosmovisiones de los pueblos originarios. Fue así que desde el 2010, los integrantes del grupo y sus coordinadores se interesaron por llevar a cabo la celebración de algunas fechas, que ya resultaban visibles entre las prácticas agrícolas de las comunidades de donde provenían los estudiantes.

En segundo lugar, es imprescindible mencionar que desde los primeros años de la década pasada, los coordinadores de este grupo comenzaron su vida dancística dentro de la mexicanidad. Fue así que en el año 2000 se tiene contacto por primera vez con la denominada 'danza de muertos', que era celebrada por el Calpulli de danza cósmica Yaotecatl Huitzilopochtli a lo largo de toda la noche del 1 de noviembre en el atrio de la iglesia de Santa Cruz Atizapán, en el Estado de México. De ahí se conoce la permanencia y transmisión de la estructura general de esta danza nocturna, con la disposición que expresa la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl.

Además de la celebración nocturna respecto a los muertos hecha por el Calpulli Yaotecatl Huitzilopochtli, también existen otros grupos, principalmente pertenecientes a la mexicanidad, que celebran tal festejo durante la misma fecha, mediante la realización de velaciones con flores o sólo rondas de cantos, actividades rituales que permiten la convivencia de los vivos con sus difuntos. (Mendoza 29 y Johansson 175-181 y 185)

Finalmente, se identifica como un catalizador importante la intervención de Alejandro Chao Barona, docente que impulsó la práctica de múltiples manifestaciones culturales entre jóvenes de la UAEM. Dentro de algunas de sus contribuciones a la UIEM se halla, la motivación para implementar entre estudiantes, docentes y comunidades el Programa Fiestas de la Identidad desarrollado por la UAEM. Esta sugerencia fue bien acogida dados los principios de creación de la UIEM, así como las necesidades identitarias de la comunidad universitaria y la falta de reconocimiento de diversas manifestaciones socioculturales de pueblos originarios.

Vale la pena mencionar que, además de las dos denominaciones que tiene esta veintena de acuerdo al calendario mesoamericano y que corresponden a Xokotl Uetsi o Uei Mikailjuitl, a recientes fechas, también puede sumarse un tercer nombre: Ma togu ye lulu, apelativo que deriva de la lengua mazahua y que se sabe es más o menos el equivalente en español o náhuatl.

En la actualidad, la celebración del Uei Mikailjuitl se representa mediante un ceremonial nocturno realizado durante el mes de septiembre que contempla varios rituales: el primero se entiende como el de apertura o petición de permiso; en seguida se identifica el determinado por una suma de cincuenta y dos danzas, mismas que se dividen en dos conjuntos de dieciocho y uno más de dieciséis; al término de cada intervención dancística, se percibe un

espacio destinado para depositar ofrendas en el fuego; al paso de una serie de seis danzas se formará un círculo de flores de *sempoaxochitl* y crisantemo alrededor de la hoguera central; posteriormente se distingue que en los tiempos intermedios de cada conjunto de danzas, se realizan intervenciones de cantos; y finalmente se agradece por la visita de los difuntos para después despedirlos.

Al respecto, se entiende como apertura del trabajo a la petición de permiso o saludo, que en general, realizan las mujeres que portan el sahumador a lo largo de los puntos cardinales. El conjunto de sahumadoras y danzantes, dispuestos en un círculo de acuerdo a los rumbos del universo, van del poniente, al oriente, después del norte al sur, para finalizar en el centro y saludar al cielo y a la tierra; aunque el recorrido también puede hacerse de poniente a norte, posteriormente a oriente y finalizar en el sur. Una vez hecho esto, las mujeres sahumadoras, hombres que portan al *atekokoli* (caracol) y demás asistentes que llevan ofrendas, se dedican a depositar sus instrumentos en los altares de cada uno de los puntos.

El espacio donde se lleva a cabo esta celebración, desde la parte más externa, se compone por uno o más círculos de danzantes, de tal forma que en el centro de todo se encuentra un fuego que durante la noche será continuamente alimentado; asimismo, cada uno de los cuatro puntos cardinales contará con un pequeño altar, donde se ubican diversos elementos como el sahumador, *atekokoli*, *kopali*, una vela de diferente color y cincuenta y dos leños que alimentarán las hogueras cuidadas por las sahumadoras de los puntos. En la periferia del círculo, se localizará una zona donde se reúnen las ofrendas, que van desde esencias aromáticas como el tabaco, *kopali*, cedro, etc; semillas de maíz, frijol, arroz, lenteja, haba, etc;

pan, miel, chocolate, piloncillo y azúcar; además de plátanos, manzanas, guayabas y naranjas.

En cuanto a las cincuenta y dos danzas, son identificadas a través de grupos de seis, a los que se conocen como ciclos. Inmediatamente después de la petición de permiso, darán comienzo las danzas y al término de cada una, los danzantes que las ejecuten, deberán depositar la ofrenda correspondiente en el fuego central, asimismo, las sahumadoras estarán encargadas de depositar un leño en la hoguera que tienen a su cargo. Cada que se cumpla un ciclo de danzas, las sahumadoras deberán realizar un círculo alrededor del fuego principal con *sempoaxochitl* y flor blanca (crisantemo) alternadamente, como ayuda a los difuntos en el tránsito por los nueve niveles hacia el Miktlan. Mientras esto se lleva a cabo, se encienden entre nueve y trece veladoras llevadas por los asistentes; éstas son colocadas en línea desde el centro hacia los cuatro puntos cardinales.

Después de los tres primeros ciclos (dieciocho danzas) se hará el primer descanso, en el que parte de los asistentes, que no necesariamente son danzantes, pueden realizar cantos que honren la memoria de los difuntos.

Las actividades del Uei Mikailjuitl, que inician generalmente entre las 21 y 22 hrs, encuentran su culminación un poco antes del amanecer. Una vez que se han realizado las cincuenta y dos danzas, y con ellas el depósito de ofrendas, el tendido de los nueve niveles en camino al Miktlan, así como la quema de los leños en las hogueras periféricas, entonces se estará en posibilidad de finalizar el ceremonial mediante el mismo protocolo del inicio, es decir, las sahumadores y *atekokoli* se dirigirán a cada punto cardinal para agradecer por el trabajo realizado y despedir a los difuntos.

Después de describir las etapas que contempla el Uei Mikailjuitl, a continuación se narran de manera general las actividades que se llevaron a cabo durante la última Fiesta de la Identidad a fin de identificarlas para los intereses de esta investigación.

La séptima celebración del Uei Mikailjuitl se realizó en la Casa Cultural Kapolin, ubicada en Capultitlán en el Estado de México el sábado 24 de septiembre del año 2016. Desde las 10 hrs se dio inicio con los preparativos y alrededor de las 18 horas se arregló el sitio donde estaría el fuego, luego se colocaron las ofrendas sobre una mesa, entre ellas se encontraba: tabaco, cedro, *kopali*, naranjas, manzanas, plátanos, semillas de maíz, frijol, lenteja y habas, chocolate, azúcar, piloncillo, pan, veladoras y al lado estaba contenida la madera que durante la noche alimentaría la hoguera. Cerca de las 20:30 hrs, en cada uno de los puntos cardinales se dispusieron cincuenta y dos troncos pequeños que alimentarían a los fuegos periféricos.

Fue aproximadamente a las 21:30 hrs cuando se hizo el primer llamado con *atekokoli*, posteriormente se realizaron dos toques más y finalmente todos los asistentes se reunieron en el centro del círculo para comenzar. De esta manera las sahumadoras[8] y otros portadores de fuego, recibieron a todos los danzantes junto con sus ofrendas.

Una vez hecho esto, los coordinadores de la ceremonia asignaron cargos[9], tales como: la tercera palabra, a quien se le encomienda guardar el orden en

[8] Sahumadoras: del oriente, Arizbeth Sánchez Garduño y Guadalupe Reyes Álvarez; del poniente, Lizbeth González Álvarez y María del Carmen Segundo López; del norte, Cristina Hernández López y Graciela Olmos Legorreta; del sur, Karla Montserrat Hernández López y Karla Denisse Velázquez Sabino; y las del centro, Ana Lilia González González, Beatriz Mariano Enríquez y Verónica Trujillo Mendoza. Otros portadores del fuego: Natalia Uribe Campos, Ana Daniela García Lugo e Ismael Romero Sánchez.

[9] Palabras o cargos entregados para el Uei Mikailjuitl del 2016: coordinadores de la ceremonia, Verónica Trujillo y Carlos Edwin Morón García; tercera palabra (vigila el orden de las danzas) Ricardo

la secuencia de las danzas; *atekokoli*, grupo de hombres que tocan el caracol; encargadas de ofrendas, mujeres que acercan las semillas y frutas a los danzantes; vigilante del fuego central; ueueteros o tocadores de tambores; y comisionado de cuidar las velas con las que se invocan a los difuntos.

Una vez dispuestas todas las palabras, la danza dio inicio. Durante la primera etapa se ofreció cedro, *kopali* y tabaco; en la segunda las ofrendas consistieron en semillas de maíz, frijol, haba, lenteja, etc.; en la tercera etapa se entregaron al fuego todos los elementos dulces como azúcar, miel, chocolate, pan; y en la última parte de la ceremonia se depositaron las frutas.

Cerca de la una de la mañana se hizo el primer descanso, ya habían pasado dieciocho danzas se habían colocado alrededor del fuego central, tanto flores como veladoras en las direcciones de los puntos cardinales. Este mismo proceso se repitió dos veces más, de tal forma que el segundo descanso se realizó a las 3:30 hrs. Un poco antes de las 7 hrs se culminó con la realización de los nueve círculos de flores y las 52 danzas, entonces desde la hoguera central, se trazó una línea de pétalos hacia cada uno de los cuatro fuegos, misma que fue atravesada horizontalmente por otra pequeña línea y en su cruce se puso la veladora que acompañó al sahumerio. Esto con la finalidad de 'recoger' las ánimas invocadas y llevarlas al fuego central.

Salvador López y Víctor Hugo Tepepa Ansástegui; *atekokoli* o responsables de caracoles, Gustavo Sánchez Garduño, Jonathan Rojas Hernández, Ismael Romero Sánchez, Luis Antonio Herrera Ríos, Carlos Edwin Morón García, Juan Ramón Sánchez Martínez y Francisco Cruz López; encargadas de ofrendas, Alma Áurea Álvarez García y Alma Priscila Becerril Salguero; atención del fuego central, Rafael Malo Rico; ueueteros o tocadores de tambor, Gustavo Sánchez Garduño, César Herrera Ríos, Yatsari Chávez Hernández y Luis Antonio Herrera Ríos; vigilante de veladoras, Gustavo Sánchez Garduño.

Una vez finalizados estos rituales, se cerró el trabajo con el agradecimiento a cada uno de los puntos cardinales y la mayor parte de los asistentes acudieron al *temaskali*.

2.4 Consideraciones finales

Con lo expuesto hasta ahora, se hacen evidentes algunos elementos y prácticas constantes entre mazahuas, mestizos y nahuas que encuentran confluencia en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl o Ma togu ye lulu:

		UEI MIKAILJUITL
FRUTAS	Constantes	Manzanas Guayabas Naranjas Plátanos
	Diferentes	No se usan frutas diferentes a las ofrendadas por mazahuas, mestizos y nahuas
COMIDA	Constantes	Chocolate Agua Sal Pan
	Diferentes	Miel Piloncillo Azúcar
FLORES	Constantes	*Sempoaxochitl*
	Diferentes	Crisantemo Cedro
PRÁCTICA RITUAL	Constantes	Apertura o petición de permiso Llamado de ánimas con veladoras Despedida, agradecimiento a los difuntos y *temaskali*
	Diferentes	Llamado de ánimas con sahumerio, *kopali* y *atekokoli* Entrega de cargos y ejecución de 52 danzas Ofrendas al fuego Cantos en náhuatl, mazahua, guaraní, hebreo y español Círculo de flores alrededor de la hoguera central
OTROS ELEMENTOS	Constantes	Veladoras Sahumerio *Kopali* Mesa
	Diferentes	*Atekokoli* Tabaco Semillas: maíz, frijol, lenteja, haba, arroz, etc. Madera (leños)
DÍAS DE FESTEJO	Constantes	No coinciden las fechas de las celebraciones a los muertos
	Diferentes	Del 8 al 27 de septiembre, días que comprende la veintena Uei Mikailjuitl 24 de septiembre de 2016, fecha exacta en que se realizó la séptima celebración

Figura 10. Elementos y prácticas presentes en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en la observación directa del Uei Mikailjuitl, 2016.

A partir del cuadro anterior, se puede observar la reminiscencia y constancia de ciertos elementos y prácticas rituales en mazahuas, mestizos y nahuas heredados desde la época prehispánica por Toltecas a los pueblos mexika y otomianos (mazahuas), tales como el *sempoaxochitl*, fuego, *kopali* y la disposición de estos elementos en altares familiares, así como las oraciones, palabras, o peticiones de permiso y pláticas entre vivos y muertos, que se manifiestan en las ofrendas que se hacen año tras año durante el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre.

La razón de la permanencia de estas manifestaciones, se debe a que las exequias segundas celebradas en la época prehispánica dentro de las veintenas Tititl, Tepeiljuitl, Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl, llegaron a ser rituales que se perpetuaron gracias a los cambios y actualizaciones que implicó la expansión del catolicismo a tierras mesoamericanas. De tal forma que la adecuación de tradiciones agrícolas prehispánicas al tiempo, normas y sentidos católicos provenientes de Europa, como el honor a las reliquias, sufragios y exvotos que derivarían en la celebración a los Fieles Difuntos, ocasionó la asimilación y sincretismo entre la religión católica y las cosmovisiones indígenas, en aras de buscar su sobrevivencia.

Por lo anterior, el *sempoaxochitl*, sahumerio (que contiene el fuego) y *kopali*; así como algunas prácticas rituales, como la disposición de los elementos de la ofrenda (comida, frutas y flores) en altares familiares o patios; y la acción en sí misma de orar, platicar con los muertos y pedir permiso año tras año para poder realizar la ofrenda, se constituyen como elementos y prácticas rituales que perduran en la celebración actual de muertos junto con imágenes de santos, realización de misas, oraciones católicas, entre otras cosas. Con respecto a esto, es importante mencionar que los indígenas pertenecientes a una religión protestante, presentan

mayor autonomía en la disposición de elementos y prácticas rituales, que los de afiliación católica.

Por otra parte, esta fusión también ocasionó la síntesis de fechas y objetivos de las veintenas Tititl, Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl, con los días actuales de festejo. Es decir, el 31 de octubre, fecha en que se espera la visita de los niños, se relaciona con el Mikailjuitontli, veintena que presentaba el mismo interés. Asimismo sucede con el 1 de noviembre y su relación con el Uei Mikailjuitl y Tititl, fiestas dedicadas a los difuntos mayores y personas fallecidas en la vejez.

Por último, la ejecución de la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, implica la puesta en práctica de rituales y uso de elementos que manifiestan su procedencia prehispánica, pero que no resultan ajenos a los participantes, pues, como se ha explicado, estudiantes y egresados de la UIEM que participan en esta celebración, encuentran similitudes con las prácticas que realizan al interior de sus hogares y comunidades. Es decir la presencia de ofrendas como semillas, frutas y cosas dulces, el uso de las flores de *sempoaxochitl*, el sahumerio y *kopali*, así como las peticiones de permiso y oraciones dichas a los difuntos, provoca que los participantes las perciban como semejantes, de acuerdo a las formas en que son celebrados los días de muertos en sus comunidades, que pueden estar permeadas por prácticas católicas, mediante rezos u oraciones para invocar el alma del difunto.

Una de las prácticas del Uei Mikailjuitl que no es común en las maneras que el estudiante o egresado tiene para celebrar a sus muertos, es la danza. Sin embargo, como ya se ha dicho, el objetivo de esta Fiesta de la Identidad es reactivar algunas prácticas antiguas con la finalidad de motivar producción de sentido en procesos comunitarios y tender lazos de interacción entre

jóvenes. La práctica dancística busca ser funcional a partir de diversos momentos, uno de ellos es la petición de permiso para iniciar las actividades rituales y la identificación de los participantes con el entorno que le rodea, además de su acercamiento con las semillas que él mismo trae de casa y que son cosechadas durante esa época del año para ser ofrendadas a la hoguera central como un regalo para sus difuntos.

Una vez que se han presentado estas consideraciones finales, es importante prestar atención a los supuestos hipotéticos expresados al inicio del capítulo para su valoración:

El primero de ellos consideraba que las prácticas rituales indígenas que honran a los difuntos guardan reminiscencias prehispánicas con las celebraciones de las veintenas Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl. Después de realizar el rastreo histórico de los rituales prehispánicos efectuados por nahuas y mazahuas, se identifica la herencia Tolteca de una cuenta del tiempo a los pueblos mesoamericanos, de tal forma que las celebraciones a los difuntos compartían características entre las culturas contemporáneas, tales como:

a) Los intervalos de festejo de acuerdo a las veintenas Tititl, Tepeiljuitl, Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl (del 26 de enero al 14 de febrero, del 7 al 26 de noviembre, del 19 de agosto al 7 de septiembre y del 8 al 27 de septiembre, respectivamente).

b) Los rituales con los que honraban a sus difuntos, como exequias primarias y segundas mediante las que realizaban ceremonias mortuorias, así como ofrendas durante los cuatro años siguientes al fallecimiento, que consistían en la disposición de diversos elementos

en patios, casas y altares. Por otro lado también se realizaban cantos y danzas rituales.

c) Elementos tales como semillas, comida, flores de *sempoaxochitl*, *kopali*, y presencia del fuego.

d) Y finalmente, en el ejercicio de estas celebraciones se manifiesta cierta analogía entre la cosecha de frutos maduros y la transmutación de la persona a partir de su muerte.

Por lo anterior, el primer supuesto es rebasado, pues se ha explicado que las prácticas rituales indígenas que honran a los difuntos guardan reminiscencias prehispánicas, sin embargo, tales prácticas no se derivan exclusivamente de las veintenas Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl, sino también de Tititl y Tepeiljuitl, situación que amplía la consideración a otros elementos como semillas y comida, así como rituales de danza y canto.

El segundo supuesto indica que las semejanzas que hoy en día presentan los elementos y procesos en los festejos a los muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas, se debe al uso común de ofrenda, flores, fuego y *kopali*, así como la práctica frecuente de petición de permiso y ofrecimiento. Ante esto, se halla que:

a) La permanencia de ciertos elementos y prácticas prehispánicas en la celebración actual a los muertos en mazahuas, mestizos y nahuas, es posible dada su condición de tradición implícita en lo ritual, pues ésta permite la reproducción y expresión simbólica del mundo en que se insertan tales individuos, así como el proceso recíproco de integración

continua entre conocimientos (memorias) y acciones (manifestaciones tácitas en las que participa).

b) La semejanza y uso común tanto de elementos como de prácticas rituales en honor a los difuntos, se debe a la concepción común del tiempo y sus formas de celebrarlo para las culturas mesoamericanas. Ceremonias que para los mestizos se han diluido pues han sido parte de diversas matrices culturales que implican la combinación de múltiples factores (como la modificación en las fechas a causa del catolicismo, que ocasiona la celebración del día de muertos del 30 de octubre al 2 de noviembre), pero que aún sostienen la ejecución de tal festejo, y con ello la disposición de una ofrenda, que encontrará diferencias de elementos con la nahua o mazahua, como las calaveras de azúcar. Sin embargo también identificará similitudes a partir de la colocación del *sempoaxochitl* o frutas afines como guayabas, el uso de un sahumerio con incienso (*kopali*), o bien las palabras que se pronuncian para pedir permiso al invocar o platicar con sus difuntos.

Es así que el segundo supuesto se desborda con los resultados obtenidos, pues si bien es cierto que la semejanza que hoy en día presentan los elementos y procesos en los festejos a los muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas, se debe al uso común de ofrenda, flores, fuego y *kopali*, así como la práctica frecuente de petición de permiso y ofrecimiento, también se logra por la permanencia ritual en tales tradiciones que obligan a su actualización constante y con ello la asimilación y sincretismo de elementos y prácticas indígenas con manifestaciones culturales diversas. Esta situación permite la constancia de ciertas características, como la disposición de la ofrenda en mesas o altares y las oraciones que expresan vivos a muertos.

El último supuesto enuncia que el fuego, esencias, semillas, alimentos dulces y frutas, así como las prácticas realizadas durante la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, tales como danza y ofrecimiento, encuentran cierta afinidad y constancia con la celebración de día de muertos que realizan estudiantes y egresados de la UIEM de condición mazahua, mestiza y nahua. A partir de las indagaciones realizadas y la descripción de esta Fiesta de la Identidad, se encuentra que:

a) Las actividades realizadas en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, presentan similitud entre las tareas cotidianas que estudiantes y egresados de la UIEM realizan en sus comunidades nahuas y mazahuas con las acciones que se realizaban en las veintenas. Esto se debe a que los pueblos indígenas guardan mayor similitud con tales acciones, pues en su mayoría continúan realizando actividades agrícolas que se rigen por la tradición derivada del cómputo del tiempo prehispánico. Sin embargo hay menor afinidad con los mestizos dado que sus actividades familiares y económicas, no tienen relación directa con lo agrícola.

b) Derivado del inciso anterior, existe permanencia y similitud de elementos y prácticas rituales entre mazahuas, mestizos y nahuas con las actividades propias del Uei Mikailjuitl, tales como el uso del sahumerio, *kopali, sempoaxochitl*, ofrenda y frutas, pero además se nota la presencia común de veladoras, ceras, tabaco y cosas dulces; así como las peticiones de permisos y oraciones hacia los difuntos, inclusive la danza y cantos con respecto a grupos nahuas.

c) Una diferencia sustancial entre los días de muertos y el Uei Mikailjuitl es la fecha en que se llevan a cabo ambas celebraciones, pues a pesar de que esta fiesta y los días de muertos contemplan el mismo fin, las diferencias temporales de la cosmovisión prehispánica y la católica, implican su realización en diferentes fechas.

A partir de lo dicho, el tercer supuesto se sobrepasa, pues los resultados indican que la afinidad y constancia entre los días de muertos y el Uei Mikailjuitl, no sólo se evidencia a partir de la presencia del fuego, esencias, semillas, alimentos dulces y frutas, sino también del uso común de veladoras, ceras y tabaco. Por otro lado, además de los rituales de danza y ofrecimiento realizados durante la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, igualmente se halla la presencia de cantos rituales y oraciones entre las manifestaciones mazahuas, mestizas y nahuas, así como las actividades de esta fiesta en honor a los difuntos.

Hasta aquí se ha hecho un recorrido histórico-etnográfico de las celebraciones a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas. Durante el siguiente capítulo se explica la operatividad de la matriz de análisis, se describe la metodología, técnica e instrumentos a emplear, se diseña la muestra y se enuncia el proceso para la recolección de datos. Esto con la finalidad de que durante el capítulo cuatro sean analizadas las similitudes y diferencias entre las celebraciones actuales a los muertos realizadas por los jóvenes entrevistados.

CAPÍTULO 3. DISEÑO DE LA INVESTIGACIÓN

La problematización del tema que desarrolla la presente investigación, consiste en la explicación de la convergencia tanto de elementos como de experiencias rituales en honor a los difuntos, en una práctica donde participan jóvenes provenientes de tres sistemas culturales, que por el hecho de ser diversos, presumen varias maneras para tal celebración, pero que en la descripción, se perciben como símiles e inclusive complementarias.

Con el fin de atender las necesidades metodológicas que presenta el problema de investigación, el presente capítulo busca exponer la operatividad de la matriz de análisis y la metodología pertinente, para determinar la técnica e instrumento que recolecten los datos necesarios en la muestra.

Debido a lo anterior, en los párrafos siguientes se explica la manera en que se realizó el diseño de investigación, en concreto, lo que respecta a la operatividad de la matriz de análisis, justificación de la elección de la metodología, técnicas e instrumentos empleados, selección y evaluación de la muestra, así como el procedimiento seguido en la recolección de datos.

3.1 Operatividad de la matriz de análisis

En la obtención de las preguntas que constituyen el formato de entrevista semi estructurada para esta investigación, fue necesario recuperar las variables derivadas del objetivo e hipótesis general. Una vez que fueron identificadas en su forma práctica, se propusieron los cuestionamientos correspondientes para la obtención de respuestas en la comprensión del hecho.

Es necesario mencionar que dada la abstracción de las categorías teóricas procedentes de la semiótica de la cultura, fue imprescindible enunciar sus conceptos y posteriormente distinguir factores que apoyaran en la materialización de las variables. Una vez hecho esto, las variables fueron trasladadas a preguntas sobre elementos o procesos con mayor posibilidad de reconocimiento para los entrevistados.

En esta dirección, el trabajo se orientó en identificar a la semiótica de la cultura como una macro categoría de la que emanan y se comprenden las funciones del espacio intra semiosférico e inter semiosférico como categorías. Posteriormente, de cada una de ellas se desprenden parámetros imprescindibles para la explicación de su dinamicidad. Sin embargo, la abstracción de ciertos conceptos propuestos por Lotman, exigen su disgregación en indicadores y estos a su vez en variables con mayor posibilidad de identificación en la realidad. (Ver Figura 11.)

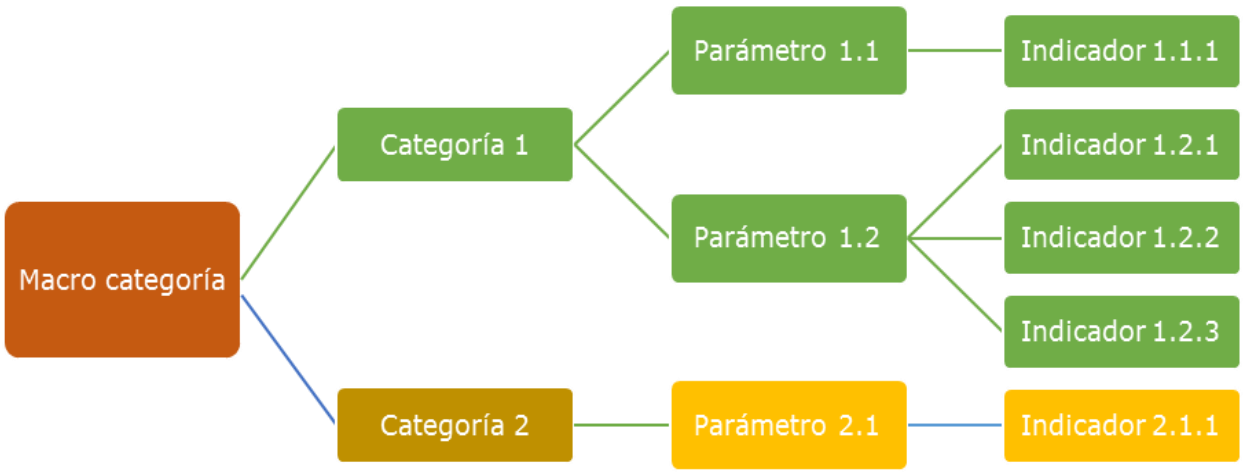


Figura 11. Operacionalización de categorías. Fuente: elaboración propia.

A través de este proceso se pretende dejar clara la relación, pero sobre todo la secuencia, en la obtención de categorías derivadas de la semiótica de la

semiótica de la cultura. Para lograr tal propósito se desarrolla la siguiente operacionalización que parte de la macro categoría a las categorías correspondientes. (Ver figura 12.)

MACRO CATEGORÍA	CONCEPTO	CATEGORÍAS TEÓRICAS	CONCEPTO
SEMIOSFERA	Espacio de sentido, se concibe desde una dimensión sistémica y otra semiótica.	**INTRA SEMIOSFÉRICO**	Intervienen procesos isomórficos y memorias colectivas, donde símbolos mnemotécnicos y mónadas, reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis.
		INTER SEMIOSFÉRICO	Se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras, que desencadenan traducciones, negociaciones y posibles convergencias de sentido entre personas, fronteras y sistemas culturales.

Figura 12. Operacionalización de la macro categoría a categorías. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1995, 1996, 1998) y Reynaga y Vidales (2013).

Una vez que se ha señalado el concepto de cada una de estas categorías, se trabaja en la operacionalización de categorías a parámetros y a su vez a indicadores. (Ver figura 13.)

CATEGORÍAS TEÓRICAS	PARÁMETROS	CONCEPTO	INDICADORES	CONCEPTO
INTRA SEMIOSFÉRICO	**MÓNADAS SEMIÓTICAS**	Estructuras generadoras de sentido que funcionan en todos los niveles del universo semiótico. Conservan memoria y son políglotas de su estructura interna. Contienen símbolos mmemotécnicos.	**Símbolos mnemotécnicos**	Son equivalentes a las mónadas. Para la reproducción de la memoria colectiva, se dividen en naturales y creados por el hombre.
	MEMORIA COLECTIVA	Implícita en una semiosfera, declara constancia en textos, unión en códigos y regulación en la transformación. Dada su producción en lo colectivo, se equipara a la cultura. Conserva y acumula información gracias a procesos isomórficos.	**Isomorfismo**	Conserva, acumula y actualiza desde lo colectivo.
			Interlocutor	Activa la conciencia en objetos susceptibles de sentido.
			Sentido del ritual	Representación y continuum cultural.
INTER SEMIOSFÉRICO	**REACCIONES AUTOCATALÍTICAS**	Son generadoras de la producción de sentidos, mientras que estimulan su propia creación en medio de un contexto; con ellas se hace posible estudiar la generación de textos, su interacción con otros y con el mismo medio.	**Homomorfismo**	Explica la reproducción de textos ajenos e inclusive, la producción de nuevos sentidos.

Figura 13. Operacionalización de parámetros a indicadores. Fuente: elaboración propia con base en I. Lotman, (1995, 1996, 1998) y Reynaga y Vidales (2013).

Finalmente, con la obtención de los indicadores, se hacen tangibles las variables como: los tipos de alimentos, flores, elementos sagrados; el tipo de ofrenda, la petición de permiso y el ofrecimiento; así como el diálogo entre observador-interlocutor, mismas que posibilitan la creación de los ítems o preguntas. (Ver figura 14.)

INDICADORES	TIPO DE VARIABLE (nominal)	PREGUNTAS (interior de sistemas mazahua, mestizo y nahua en la celebración de día de muertos)	PREGUNTAS (interior del Uei Mikailjuitl)
Símbolos mnemotécnicos	**(a) Tipo de alimentos** **(b) Flores** **(c) Objetos rituales** (fuego y *kopali*)	(a) a.1 ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas con tu familia en día de muertos? (frutas/bebidas/semillas/alimentos cocidos) (b) b.1 ¿El tipo de flores que colocas y sus colores tienen alguna relación con el propósito de la ofrenda? (c) c.1 ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/*kopali*) c.2 ¿Usas alguna prenda especial para colocar o desmontar la ofrenda? c.3 ¿Identificas cuáles son los elementos de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda y para qué son usados?	(a) a.1 ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas en el Uei Mikailjuitl? (frutas/semillas/medicinas) (b) b.1 ¿El tipo de flores que colocas y sus colores tienen alguna relación con el propósito de la ofrenda? (c) c.1 ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/*kopali*) c.2 ¿Usas alguna prenda especial para colocar o desmontar la ofrenda? c.3 ¿Identificas cuáles son los elementos de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda y para qué son usados?
Isomorfismo	**(d) Tipo de ofrenda** **(e) Petición de permiso** **(f) Ofrecimiento**	(d) d.1 ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? d.2 ¿Compras los frutos que colocas en la ofrenda? d.3 ¿Colocan algún tipo de música o hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos? d.4 ¿Hay días destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian? d.5 ¿En qué lugar de tu casa colocas la ofrenda? d.6 ¿Existe algún lugar común donde las personas de la comunidad coloquen una ofrenda? d.7 ¿Existe alguna hora en particular para comenzar los trabajos de colocación o desmonte de la ofrenda? ¿Por qué? (e) e.1 ¿Cuáles son las oraciones o rezos que enuncias al colocar la ofrenda? ¿Quién te los enseñó? e.2 Al colocar la ofrenda en casa ¿lo hacen en lengua originara? ¿En qué momentos? (f) f.1 ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda? f.2 ¿Cuál es la relación de la celebración del día de muertos con el calendario religioso católico?	(d) d.1 ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? d.2 ¿Compras los frutos que colocas en la ofrenda? d.3 ¿Hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos? d.4 ¿Hay momentos destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian? d.5 ¿En qué lugar se realiza el Uei Mikailjuitl? d.6 ¿Participa la comunidad? d.7 ¿Existe alguna hora en particular para comenzar los trabajos de colocación o desmonte de la ofrenda? ¿Por qué? (e) e.1 ¿Cuáles son las oraciones o rezos que enuncias al colocar la ofrenda? ¿Quién te los enseñó? e.2 Al colocar la ofrenda ¿lo hacen en lengua originara? ¿En qué momentos? (f) f.1 ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda? f.2 ¿Cuál es la relación de la celebración del día de muertos con el calendario religioso católico?
Interlocutor		(d) d.1 ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno?	(d) d.1 ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno?

		(e) e.1 ¿El jefe supremo o el cura, asiste a tu casa para participar en la colocación o compartición de ofrenda? ¿De qué se encarga? (f) f.1 ¿Alguien más puede estar encargado de colocar las flores, preparar los alimentos y usar el sahumerio y *kopali*? f.2 ¿Cómo conversan sobre su sentido? ¿Sólo durante la fiesta o fuera de ella? ¿Cuándo? ¿Dónde?	(e) e.1 ¿El jefe supremo o el cura, asiste a la celebración para participar en la colocación? ¿De qué se encarga? (f) f.1 ¿Alguien más puede estar encargado de colocar las flores, ofrendar elementos al fuego y usar el sahumerio y *kopali*? f.2 ¿Cómo conversan sobre su sentido? ¿Sólo durante la fiesta o fuera de ella? ¿Cuándo? ¿Dónde?
Sentido del ritual		(d) d.1 ¿Cuál es el motivo por el que participas en la puesta y compartición de ofrenda? d.2 ¿Desde cuándo participas? d.3 ¿Cómo festejan a los bebés/niños/adolescentes/adultos/ancianos? ¿Existe alguna diferencia? d.4 ¿Cuáles son las actividades que realizas con tu familia/comunidad en los días de muertos? d.5 ¿Sabes cuál es el origen de esta celebración? d.6 ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época? (e) e.1 ¿Qué implica y cómo se pide permiso? (f) f.1 ¿Cuál es el sentido de ofrendar alimentos, bebidas, flores, veladoras y *kopali*? f.2 ¿A quién(es) dedicas tu ofrenda? f.3 ¿Existe alguna respuesta después de colocar o en la puesta de ofrenda?	(d) d.1 ¿Cuál es el motivo por el que participas en la puesta y compartición de ofrenda? d.2 ¿Cuáles son las actividades que realizas en el Uei Mikailjuitl? d.3 ¿Sabes cuál es el origen de esta danza? d.4 ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época? (e) e.1 ¿Qué implica y cómo se pide permiso? (f) f.1 ¿Cuál es el sentido de colocar semillas, fruta, esencias, alimentos, bebidas, flores, veladoras y *kopali*? f.2 ¿A quién(es) ofrendas tu danza/frutas/veladora en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl? f.3 ¿Existe alguna respuesta después de colocarla o en poner la ofrenda? f.4 ¿Cuáles son las danzas más solicitadas en el Mikailjuitl?
Homomorfismo	**(g) Diálogo observador-interlocutor**	(g) g.1 ¿Desde cuándo participas en la Fiesta de la Identidad del Uei Mikailjuitl? g.2 ¿Por qué asistes a esta celebración? g.3 ¿En qué consiste la Fiesta del Uei Mikailjuitl y cuándo se celebra? g.4 ¿A qué culturas pertenecen los participantes? g.5 ¿Quiénes participan en la celebración? ¿De qué se encargan? g.6 ¿Existen encargados del ritual? ¿Quiénes son? ¿Qué hacen? g.7 ¿Hay posibilidad de incluir aquellos objetos o prácticas que sean de tu interés y que vengan de la manera en que celebras el día de muertos? ¿Cuáles? ¿Cómo? ¿Quién da el permiso? g.8 ¿Los miembros de otras religiones diferentes a la católica participan en esta celebración? ¿Cuáles religiones? g.9 ¿Cuáles son los elementos físicos (alimentos/semillas, flores, fuego y *kopali*) y rituales (permiso y ofrenda) que encuentras en la Fiesta de la Identidad y que sean símiles o análogos / complementarios / diferentes en tu casa/comunidad en la celebración de día de muertos?	

Figura 14. Construcción de ítems. Fuente: elaboración propia.

Es importante puntualizar que las preguntas desarrolladas para el espacio intra semiosférico de los sistemas mazahua, mestizo y nahua, también se consideran para el espacio interno de la propia Fiesta del Uei Mikailjuitl.

De esta manera, la entrevista semi estructurada se compuso de tres bloques: el primero dedicado a las dinámicas y elementos propios de los sistemas culturales involucrados, constó de treinta preguntas, y no en todos los casos se hicieron en su totalidad, pues en algunas entrevistas tuvieron que plantearse otros cuestionamientos afines para profundizar en los temas requeridos; en un segundo momento se desarrollan nueve preguntas para recopilar datos sobre las reacciones autocatalíticas entre fronteras; por último, tal como se dijo, se retoman las preguntas de la primera parte para indagar en el espacio intra semiosférico propio de la Fiesta de la Identidad.

Como se ha podido observar, las preguntas se dirigen principalmente a averiguar las formas en que las ofrendas de día de muertos son colocadas entre el grupo elegido de jóvenes, para en un primer momento distinguir elementos y procesos manifiestos que funcionan como mónadas semióticas y memorias colectivas; con las otras preguntas se vislumbran parte de los elementos y prácticas que interactúan con un nuevo sistema y que son susceptibles de crear sentidos.

3.2 Metodología, técnicas e instrumentos a emplear

Desde el supuesto general considerado para la investigación, se sugiere que la metodología cualitativa resulta la más pertinente, dado que ésta persigue la recolección de perspectivas, puntos de vista de los participantes, interacciones entre individuos, sentimientos y experiencias de los entrevistados con la finalidad de obtener descripciones de situaciones,

eventos, conductas y manifestaciones, más que generalizaciones. (Hernández, Fernández y Baptista 8)

Con el fin de llegar al objetivo establecido, de acuerdo con las características particulares de esta investigación, se elige la aplicación de entrevistas semi estructuradas.

Se establece este tipo de técnica porque tiene "… una secuencia de temas y algunas preguntas sugeridas. Presentan una apertura en cuanto al cambio de tal secuencia y forma de las preguntas, de acuerdo con la situación de los entrevistados." (Álvarez-Gayou 111) De tal forma que no existe un diseño único e inmutable para este instrumento de investigación, sino que puede estar sujeto a modificación de acuerdo a las necesidades que surjan durante la entrevista. Se basa en "… una guía general de contenido y el entrevistador posee toda la libertad de introducir preguntas adicionales para precisar conceptos u obtener mayor información sobre los temas deseados…" (Hernández, Fernández y Baptisa 597)

Aunado a lo anterior, las entrevistas son elegidas, pues se estima la capacidad de las prácticas conversacionales para identificar cómo "… los individuos construyen su identidad, el orden y el sentido (inter-dicción) de la sociedad, según el contexto en el que viven." (Sierra 297) Con esto se busca favorecer redes de intersubjetividad y develar lo que entre ellas se construye.

Con respecto al diseño de este tipo de entrevista, se implementa el uso de tópicos generales e incluyentes, que a su vez pudieran desmenuzar las respuestas de los informantes. Por estas razones las preguntas fueron abiertas y encaminaron a la explicación.

Como lo señala Álvarez-Gayou, se necesitó que el instrumento de investigación se constituyera de cuestiones relevantes en su dimensión temática y dinámica. (Álvarez-Gayou 112) Es decir, que tuvieran relación directa con el tema de la investigación y que cuidaran de la relación interpersonal durante la entrevista. De acuerdo con Hernández, Fernández y Baptista, en su mayoría se incluyeron preguntas generales; de ejemplificación; de estructura, para identificar categorías mediante un listado; así como de contraste sobre similitudes-diferencias acerca del ritual; de conocimientos; sensitivas; de antecedentes; y de opinión. (Hernández, Fernández y Baptista 599)

Finalmente, el total de las preguntas se obtiene a partir de la discusión teórica proporcionada por Lotman y su correspondiente operacionalización, (ver Figura 8.) que transitó de una macro categoría, a categorías, parámetros, indicadores, variables cualitativas-nominales y finalmente a preguntas tangibles e identificables de acuerdo al fenómeno de estudio. En cuanto a las variables nominales, se consideró el tipo de alimentos, flores y elementos sagrados colocados en la ofrenda; así como el acomodo, la petición de permiso y el ofrecimiento; y por último el tipo de diálogo entre observador-interlocutor que se lleva a cabo.

Como última etapa, y en seguimiento de las recomendaciones de Álvarez-Gayou, se realiza la evaluación de las entrevistas a aplicar. Esto consiste en corroborar que las respuestas sean amplias, espontáneas, ricas y específicas; que las preguntas sean breves; que el entrevistador dé seguimiento y claridad a los sentidos; verificación e interpretaciones de respuestas; y que las entrevistas sean comunicables por sí mismas, es decir, no requieran muchas descripciones adicionales. (Álvarez-Gayou 112)

3.3 Diseño, selección y evaluación de la muestra

Tal como se señaló en el capítulo dos, el Uei Mikailjuitl es una Fiesta de la Identidad que forma parte del Programa Universitario de la UIEM, donde participan estudiantes y egresados mazahuas, mestizos y nahuas. Por lo que, tanto la muestra como el análisis, se enfocan en el estudio de tres sistemas culturales diversos.

Dentro de los estudios cualitativos, la muestra se entiende como aquel "… grupo de personas, eventos, sucesos, comunidades, etcétera, sobre el cual se habrán de recolectar los datos, sin que necesariamente sea representativo del universo o población que se estudia." (Hernández, Fernández y Baptista 562) Esto significa que con el conjunto de individuos elegidos, no se busca realizar generalizaciones, por el contrario, se persigue que los casos brinden comprensión del contexto y del problema central para la investigación.

Es importante señalar, que la muestra obtenida es de tipo no probabilístico, pues con ella es posible: obtener casos de interés al investigador y que son ricos para recolectar y analizar datos; así como la elección de sujetos de acuerdo a razones relacionadas con las características de la investigación o de quien realiza la muestra. (Hernández, Fernández y Baptista 565) Tal como se ha señalado en párrafos anteriores, la presente investigación no espera obtener conclusiones generales, sino explicar los procesos de sentido para un conjunto de personas que son partícipes de una práctica en concreto. Por tales razones, el tipo de muestra indicada resulta pertinente a esta investigación.

La búsqueda de evidencias apunta a realizar un estudio de casos en profundidad, que de acuerdo con Hernández, Fernández y Baptista (2006), requieren un tamaño mínimo de muestra de 6 a 10 elementos. A través de ellos se privilegia la riqueza, profundidad y calidad de la información, no la cantidad, ni generalizaciones. Su objetivo es analizar valores, ritos, así como sentidos de un grupo social. (Hernández, Fernández y Baptista 565 y 600)

Al respecto, es importante señalar que el procedimiento para obtener la muestra del presente estudio, obedeció en primera instancia al porcentaje de asistentes de acuerdo al pueblo originario de procedencia, es decir, del total de participantes universitarios (20 estudiantes y egresados) a esta Fiesta de la Identidad durante 2016, el 50 por ciento proviene de la etnia mazahua, mientras que el 30 por ciento son mestizos y el 20 por ciento restante son nahuas. Por lo anterior, se guarda la proporción en porcentajes y se realizan entrevistas semi estructuradas a 10 de los 20 participantes, 5 de ellos mazahuas, 3 mestizos y 2 nahuas.

Entonces, la determinación de estos informantes obedece a una selección aleatoria por sorteo. El procedimiento consistió en anotar los nombres de las 20 personas que asistieron a la Fiesta de la Identidad, después se dividieron por grupo originario de procedencia y posteriormente se eligieron en tómbola 5 nombres del grupo mazahua, 3 mestizos y 2 nahuas. Cabe señalar que aunque el número de participantes en esta celebración fue de casi 80 personas, para los objetivos del presente trabajo, la atención sólo se centra en los 20 estudiantes y egresados (hombres y mujeres) de la UIEM que asistieron a tal celebración y no así de los restantes, pues en ellos se hacen notorias otras características que no son de interés para los límites de esta investigación.

Por lo antes expuesto, la selección de la muestra se establece de la siguiente manera:

NOMBRE DEL ENTREVISTADO	GRUPO ORIGINARIO	MUNICIPIO Y ESTADO DE PROCEDENCIA	AÑOS DE PARTICIPACIÓN EN EL UEI MIKAILJUITL	LICENCIATURA	ESTUDIANTE / EGRESADO
Ana Lilia	Mazahua	San Felipe del Progreso, Méx.	7	Comunicación Intercultural	Egresada
Gustavo		San Felipe del Progreso, Méx.	5	Desarrollo Sustentable	Egresado
Graciela		Tapaxco, El Oro, Méx.	2	Comunicación Intercultural	Estudiante
Lizbeth		San Juan Coajomulco, Jocotitlán, Méx.	7	Desarrollo Sustentable	Egresada
Cindy Abigail		El Oro, Méx.	5	Lengua y Cultura	Egresada
Ismael	Mestizo	San Felipe del Progreso, Méx.	7	Comunicación Intercultural	Egresado
Álvaro		Capultitlán, Toluca, Méx.	7	Desarrollo Sustentable	Egresado
Beatriz		San Pedro Totoltepec, Toluca, Méx.	2	Comunicación Intercultural	Estudiante
Cristina	Nahua	San Juan Coajomulco, Jocotitlán, Méx.	7	Comunicación Intercultural	Egresada
Erika		Atlapexco, Hgo.	1	Comunicación Intercultural	Estudiante

Figura 15. Relación de entrevistados. Fuente: elaboración propia con base en un sorteo por tómbola.

Una vez hecho lo anterior, se determinó la colaboración de:

1. Ana Lilia, habitante mazahua de San Felipe del Progreso, egresada de la licenciatura en Comunicación Intercultural participante y fundadora del *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl de la UIEM.
2. Gustavo, habitante mazahua de San Felipe del Progreso, egresado de la licenciatura en Desarrollo Sustentable, miembro activo de tal grupo de danza.
3. Graciela, habitante mazahua de Tapaxco, municipio de El Oro, estudiante de la Licenciatura en Comunicación Intercultural e integrante del grupo de danza.

4. Lizbeth, habitante mazahua de Jocotitlán, egresada de la licenciatura en Desarrollo Sustentable, participante y fundadora del *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl.
5. Cindy Abigail, oriunda del municipio de El Oro, egresada de la licenciatura en Lengua y Cultura, integrante del grupo de danza.
6. Ismael, habitante de San Felipe del Progreso, egresado de la licenciatura en Comunicación Intercultural y miembro activo del grupo de danza.
7. Álvaro, oriundo de Capultitlán, Toluca, egresado de la licenciatura en Desarrollo Sustentable y participante en los eventos del grupo de danza.
8. Beatriz, habitante de San Pedro Totoltepec, Toluca, estudiante de la licenciatura en Comunicación Intercultural e integrante del grupo de danza.
9. Cristina, habitante de San Juan Coajomulco, municipio de Jocotitlán, proviene de una familia de abuelos nahuas y mazahuas; egresada de la licenciatura en Comunicación Intercultural, participante y fundadora del *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl.
10. Erika, originaria de Atlapexco, municipio de Huejutla, Hidalgo, proveniente de una familia de origen nahua, estudiante de la licenciatura en Comunicación Intercultural y partícipe en el Uei Mikailjuitl del 2016.

3.4 Recolección de datos

Para cumplir con los objetivos de esta investigación, se hicieron diez entrevistas semiestructuradas, siete de ellas a mujeres y las otras tres a hombres. Las participantes más jóvenes tuvieron 20 años, mientras que las

mayores presentaron una edad de 29. Por su parte, el hombre más joven reportó 25 años y el mayor 30.

Su aplicación se realizó en diferentes horarios y espacios de manera presencial: cinco en casas particulares en los municipios de San Felipe del Progreso y El Oro, cuatro en el transcurso de la mañana, de 9 a 12 horas; y tres en cafeterías y restaurants durante la tarde en un horario de 15 a 21 horas en Toluca y Atlacomulco. La elección del lugar estuvo en función de la comodidad del individuo. Para las dos entrevistas restantes, se solicitó la redacción de textos epistolares, dado que no fue posible concertar una cita debido a ocupaciones labores de tales personas.

Al comienzo de cada entrevista se procuró una contextualización del tema, se enunció el objetivo de la investigación así como sus principales aristas, también se mencionó la duración aproximada de la charla y en la mayoría de las ocasiones fue necesario modificar el orden de las preguntas y su cantidad dadas las necesidades narrativas con el entrevistado.

Como principales inconvenientes para la aplicación de las entrevistas, se encontraron: la diferencia de horarios laborales y/o estudiantiles; las distancias domiciliarias (San Felipe del Progreso-CDMX y San Felipe del Progreso-Querétaro); los ruidos ambientales propios de lugares públicos; y en menor medida, se percibió al inicio de la charla que algunos individuos se cohibían, dado el grado de amistad con el entrevistado-entrevistador, situación que fue superada minutos después.

3.5 Consideraciones finales

A lo largo de este capítulo se explicó la operatividad de la matriz de análisis, después se describió el proceso seguido para el diseño de la investigación, así como la aplicación de la entrevista y obtención de resultados de acuerdo con el objetivo general de esta investigación.

Se pudo detectar que el grupo de informantes estuvo constituido por siete mujeres y tres hombres, cinco de ellos mazahuas, tres mestizos y dos nahuas. Su intervalo de edades oscila entre los 20 y 30 años. Y siete de ellos son egresados, mientras que tres son estudiantes de la UIEM. Por otro lado, nueve de ellos son danzantes y una no. De los nueve, cinco son sahumadoras, dos portan *atekokoli* y dos más son danzantes sin cargo.

Expuesto lo anterior, se cumple con la explicación de la operatividad de la matriz de análisis y la elaboración de una serie de preguntas como instrumento de investigación; se opta por la metodología cualitativa dada su pertinencia en la obtención de datos; se elige la entrevista semiestructurada como técnica idónea para la aplicación del instrumento; y se diseña la correspondiente muestra de sujetos.

CAPÍTULO 4. LA CONVERGENCIA DE SENTIDOS

En el contenido de los capítulos anteriores, se han enunciado las características principales de las celebraciones en honor a los difuntos por población mestiza y pueblos originarios mazahuas y nahuas. A lo largo de este recorrido se supo de la reminiscencia y constancia de ciertos elementos y prácticas rituales que fueron heredados desde la época prehispánica por Toltecas a pueblos mexika y otomianos. Es así que, desde esta perspectiva histórica, se explica la presencia hasta hoy en día del sempoaxochitl, fuego, kopali y la expresión de oraciones, peticiones de permiso y pláticas entre vivos-muertos, en los altares de las ofrendas familiares colocadas durante el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre.

Aunado a ello, se sabe que gran parte de estos rituales prehispánicos, se perpetuaron gracias a los cambios y actualizaciones que implicó la expansión del catolicismo a tierras mesoamericanas. Esta asimilación y sincretismo se debió a que diversas tradiciones agrícolas hallaron similitud con prácticas católicas provenientes de Europa.

De igual manera, esta investigación evidenció que la confluencia en la celebración de día de muertos, se ha mostrado, entre otras cosas, en la síntesis de fechas y objetivos de algunas veintenas con las fechas actuales de festejo católico. Por ello, se explica que el 31 de octubre, sea el día en que se espera la visita de los niños, pues se relaciona con Mikailjuitontli, veintena en que se honraba a los difuntos pequeños. Lo mismo ocurre con el 1 de noviembre y su analogía con Uei Mikailjuitl y Tititl, festejos que celebraban a los difuntos mayores y personas fallecidas en la vejez.

Por otra parte, se ha descrito en qué consiste la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, con el propósito de identificar las prácticas rituales así como los elementos usados entre los asistentes.

Una vez que se han puesto sobre la mesa tales consideraciones históricas y actuales en torno a la conmemoración de los difuntos, es fundamental enunciar la pregunta central del presente capítulo, que se interesa en saber ¿cómo es que la constancia de elementos y procesos intra semiosféricos de los sistemas mazahua, mestizo y nahua, permiten la convergencia de sentidos en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl? La respuesta supone que en dicha festividad se dan similitudes, analogías, complementos y oposiciones, tanto de elementos, como de procesos culturales diversos celebrados en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas; las primeras acciones se observan como constancias culturales, mientras que los complementos y oposiciones se incorporan por respeto y empatía entre los partícipes.

Con el propósito de atender a la pregunta y supuesto enunciados, el objetivo del presente capítulo radica en explicar la constancia de elementos (signos mnemotécnicos y mónadas) así como procesos intra semiosféricos (memoria colectiva e isomorfismo) en las conmemoraciones mazahua, mestiza y nahua en honor a los difuntos, para analizar, a través de la semiótica de la cultura la convergencia de sentidos en las reacciones autocatalíticas propias del espacio inter semiosférico de la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, celebrada por estudiantes y egresados de la UIEM.

Para cumplir con el objetivo descrito, el apartado inicial analiza la acción de la memoria colectiva en los espacios intra semiosféricos mazahua, mestizo y nahua de estudiantes y egresados de la UIEM en rituales en honor a los

difuntos; en un segundo momento se deducen los efectos de las reacciones autocatalíticas derivadas de la participación de sistemas culturales en el espacio inter semiosférico del Uei Mikailjuitl; posteriormente se reflexiona cómo es que las similitudes, analogías, complementos y oposiciones de elementos y prácticas en esta Fiesta de la Identidad, explican la convergencia de sentidos entre los sistemas culturales que participan; y finalmente se exponen las consideraciones finales a este capítulo.

A continuación se presentan los resultados obtenidos de la aplicación de las entrevistas. Para ello, es importante señalar que en un primer momento se exponen las respuestas ofrecidas por los mazahuas; posteriormente se hace lo propio con el grupo de mestizos; en seguida se enuncian los resultados derivados de la entrevista a mujeres nahuas; posteriormente se muestra la interacción que los tres sistemas culturales sostienen en la Fiesta del Uei Mikailjuitl; y finalmente se dan a conocer los resultados derivados de esta Fiesta de la Identidad en concreto.

Los archivos que contienen las entrevistas completas, pueden consultarse en formato de audio en https://mega.nz/#!9UkxQaLQ!eyNsnb0k9NvW-BBS5ezU4X5kLWUREVwUsjKGm7ozrsA Por otra parte, los textos epistolares están disponibles en este documento como Anexos 4 y 5. En los anexos 1, 2 y 3 se encuentra el proceso realizado para la obtención de la siguiente información.

Cabe mencionar que de acuerdo a las cualidades de algunas preguntas, sus resultados fueron agrupados en datos símiles, diferentes y complementarios, con la finalidad de hallar constancias, diversidades o convergencias en prácticas, usos y percepciones entorno a la celebración en casa del día de muertos y al Uei Mikailjuitl.

4.1 La celebración de día de muertos entre estudiantes mazahuas, mestizos y nahuas

En referencia a los antecedentes que expone la tabla siguiente (ver figura 16) se percibe que los elementos más comunes en la ofrenda de mazahuas, mestizos y nahuas en día de muertos, son las frutas de temporada, pues del 50 al 100% menciona a las naranjas, manzanas, guayabas y plátanos y en menor medida se encuentran las mandarinas, peras y cañas, pues son usadas solo por el 30 o 10 por ciento de los informantes. El 80% de los entrevistados, menciona la ofrenda de agua y bebidas alcohólicas como cerveza, pulque, tequila y mezcal, a diferencia del 60% que coloca bebidas dulces. En el caso de las semillas, el 30% usa maíz. En referencia a los alimentos cocinados, el pan de dulce y el de muerto, así como la conserva de calabaza, camotes y guacamotes, son usados en un 60%, así como el mole rojo y tamales en un 40%

			OFRENDA MAZAHUA	**OFRENDA MESTIZA**	**OFRENDA NAHUA**
TIPOS DE ALIMENTOS	**FRUTAS**	Similitudes	80% de temporada; 60% guayabas y manzanas 40% plátanos y naranjas, 20% cañas, mandarinas y peras	33% de temporada 100% naranja 66% mandarinas 33% pera, manzana y plátano	 100% plátanos, naranja y mandarina 50% pera, manzana, lima y caña.
		Diferencias	20% chirimoya, zapote, nueces y ciruelos	33% jícama, cacahuates y ciruelos	50% jícamas y tejocotes.
	BEBIDAS	Similitudes	80% bebidas alcohólicas (cerveza y pulque) y agua 40% bebidas dulces (atole de masa)	100% bebidas alcohólicas (agua miel, cerveza, tequila y mezcal) 66% agua y bebidas dulces (agua de chocolate y atole)	50% bebidas alcohólicas (del gusto del difunto) 100% agua y bebidas dulces (café, atole y chocolate)
		Diferencias	20% leche con arroz y refresco	33% refrescos (coca, manzanita y 7up) y vino	
	SEMILLAS	Similitudes	Maíz (amarillo, blanco y negro)	Maíz de la milpa (rojo, amarillo, negro y azul)	
	ALIMENTOS COCINADOS	Similitudes	40% dulce (calabaza, chilacayote y calaveras de chocolate) y sal 60% pan (con anís, de pulque y de figuras) 40% usan trastes de barro	100% dulce (calabaza, camote morado y blanco y guacamote) 66% pan (de muerto, hojaldras, telera y de dulce) 66% mole rojo (abuela paterna) 33% sal 66% usan trastes de barro o cerámica 66% cigarros	50% dulce (calabaza, camotes), chayotes 50% pan

	Diferencias	20% palanqueta, tortillas, pozole, nopales, frijoles, tostadas de tinga, guisado del día	33% bistec en salsa verde, tortillas, guisado, sal, azúcar, mole verde, arroz blanco, tamales (verde y mole rojo) y miel	50% comida preferida del difunto, tamales (pollo, cerdo, res, calabaza, chayotes, frijol), el tamal grande y mole
FLORES	Similitudes	100% *sempoaxochitl* 20% de casa y por gusto del difunto 80% camino de pétalos en el piso 60% florero 20% rosario, arco o mesa	100% *sempoaxochitl* comprado. 100% camino de pétalos en el piso 33% cabecera, pies y cruz	100% *sempoaxochitl* comprado 50% collares, arco, florero y panteón. 50% para atraer ánimas por aroma
	Diferencias	20% gladiola, blancas, alcatraz, rosas, buganvilia, margarita, clavel rojo, nube y flor roja de milpa. 60% compradas 20% siembra esta flor	33% terciopelo, nube o cualquier otra.	50% terciopelo, nube y de temporada (alcatraces y geranio) 50% collares, florero, piso y panteón
OBJETOS RITUALES	Similitudes	100% veladoras 60% luz que guía el camino del difunto y refiere al difunto, lo recibe o lo contiene 40% sahumerio: 20% en casa de abuela (previo a ofrenda) 20% *kopali*	100% veladoras: velas o cirios 33% las mantienen encendidas todo el tiempo y refieren al difunto 33% sahumerio: casa de abuela	100% veladoras 100% sahumerio y *kopali* desde la entrada a la mesa 50% encendido todo el tiempo y se sahúma el arco
	Diferencias	Fuego: 20% calor de casa *Kopali:* 20% amarillo y creen que su aroma direcciona y atrae a difuntos 60% arco de pino, cedro o encino: da bienvenida, alegría por la visita 20% rosario (casa paterna y propia) o collar (adornado con *sempoaxochitl* para panteón), cruz y chilacayote		50% veladoras: colocadas en pencas de plátano 50% arco
PROCEDENCIA DE ELEMENTOS	Prehispánicos	100% fuego, sahumerio y vela 40% fruta que se da en casa 40% *sempoaxochitl*, otras flores (buganvilia, alcatraz y roja) y agua 20% *kopali*, sal, pulque y comida (tortillas) y uso de trastes de barro	33% fuego 33% *sempoaxochitl* y pan 66% agua 33% dulces (camote, jitomate y sal)	50% sahumerio 50% flores y agua 50% *kopali*
	Modernos	40% brujas, calaveritas de chocolate, calabazas y papel picado 20% juguetes, pan de piojo, azúcar y mantel de calaveras	33% chilacayote en forma de cara, pedir calaverita y papel picado	100% consideran que la ofrenda de casa no contiene elementos modernos
	Católicos	80% imágenes (Padre Jesús, San Juan de los Lagos y San Judas Tadeo) 60% crucifijos, cruces de madera o rosarios y virgen de Guadalupe 20% niño Dios 40% altar 60% cuidado de casa y a los difuntos, representan al Dador de vida	100% imágenes religiosas (Sagrado corazón de Jesús) 100% crucifijos, virgen de Guadalupe 100% niños Dios 33% dan protección a la casa	100% imágenes de santos 50% veladora (guía del difunto a la casa)

Figura 16. Elementos que conforman la ofrenda de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Las principales diferencias en la ofrenda se encuentran en frutas como la jícama, cacahuates y ciruelos en un 30% y la chirimoya, zapote, nueces y ciruelos que sólo son mencionados por el 20% del total. En la misma forma, la Coca-Cola, Manzanita y 7up son usados por 30% y la leche con arroz, bebida mencionada por el 20%. En cuanto a los alimentos cocinados se encuentra que entre el 30 y 20% de los entrevistados, coloca bistec en salsa verde, tortillas, guisado, sal, azúcar, mole verde, arroz blanco, tamales (verde y mole rojo), miel, palanquetas, tortillas, pozole, nopales, frijoles y tostadas de tinga.

Por su parte, el 100% de los entrevistados asegura usar el *sempoaxochitl*, sin embargo sólo una persona de diez tiene posibilidad de sembrarla, los demás la compran. Entre los usos más comunes de las flores se enuncia: en un 70% el camino de pétalos y 40% la disposición en floreros. En oposición a esto, el 30 y 20% coloca diversas flores, como las rosa, buganvilia, margarita, clavel rojo, geranio, flor roja de milpa, nube, alcatraz y en menor medida gladiola, así como algunas otras de temporada. El 60% las compran, mientras que el 20% las obtienen de casa. Usualmente son usadas en collares, floreros, puestas en el piso y llevadas al panteón.

Por último, el 40% de los informantes considera que las flores representan un camino al difunto, por ser una luz que con su aroma y color, guía en el viaje a este mundo; adicional a ello, una entrevistada asegura que su abuela paterna usa el *sempoaxochitl* porque guarda cierta semejanza con el sol.

También se considera que los objetos rituales más recurrentes en la colocación o desmonte de la ofrenda, son las veladoras en un 100% ya que el 40% identifica en ellas la presencia del difunto, mientras que el 30% las

distingue como una guía. El 50% menciona al sahumerio y al *kopali*, pues consideran que limpia el lugar así como los elementos ahí dispuestos.

Menos del 20% de los entrevistados cree que el fuego representa el calor de casa y que el *kopali* atrae a los difuntos. El 40% de mazahuas y nahuas coloca arcos de pino, cedro o encino para dar la bienvenida a sus difuntos y sólo el 10% hace collares con *sempoaxochitl* para llevar al panteón. En este sentido, uno de los entrevistados aseguró que la colocación del rosario lo aprendió en la casa paterna, por lo que también lo reproduce en la propia.

Como sentido común, los entrevistados afirman que el fuego es el principal sostén del hogar, por lo que se le relaciona con la luz, de la misma manera recuerda y refiere al difunto, lo llama y encamina. Por último consideran que el *kopali* es una guía para el finado y que el arco ayuda en el regreso de los fallecidos a este mundo.

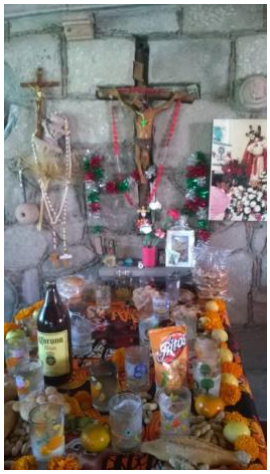
Ninguno de los 5 jóvenes mazahuas confirmó el uso de prendas especiales para colocar o desmontar la ofrenda. Al respecto dijeron que portan lo que normalmente usan. De la misma manera, ninguno de los mestizos ni de las mujeres nauas señaló el uso de prendas especiales para tal acción.

En la identificación de elementos prehispánicos / modernos / católicos que se colocan en la ofrenda y su uso, se obtiene que entre los de procedencia prehispánica se halla en un 60% al fuego, presente en el sahumerio o vela; el agua en un 50%; así como el *sempoaxochitl* y otras flores (buganvilia, alcatraz y roja) en un 40%. En menor medida (20%) consideraron a las frutas de casa, *kopali* y sal; y un 10% el pulque y comida como tortillas, pan y dulces de camote, jitomate e inclusive los trastes de barro.

Como elementos modernos se indica el papel picado, en un 30%; las brujas, calaveras y calabazas (20%); y mínimamente la disposición de juguetes, pan de piojo, azúcar, mantel de calaveras y chilacayotes en forma de cara. Por su parte, el 90% de los entrevistados usan diferentes imágenes religiosas, 60% colocan a la Virgen de Guadalupe y el 30% usan crucifijos, cruces o rosarios. Solo el 20% coloca la ofrenda en el mismo lugar donde se encuentra el altar. El 50% de los entrevistados incluyen imágenes católicas por creer que éstas cuidan la casa, la ofrenda, así como el viaje del difunto.



Ofrenda mazahua. Graciela Olmos. 2017. El Oro, Estado de México.



Ofrenda mazahua. Arizbeth Sánchez. 2017. San Felipe del Progreso, Estado de México.



Ofrenda mestiza. Ismael Romero. 2017. San Felipe del Progreso, Estado de México.



Ofrenda nahua. Erika Ancelmo. 2017. Atlapexco, Huejutla, Hidalgo.

En referencia a lo antes dicho, el 10% de los entrevistados mazahuas consideran que a los difuntos "…*se les ofrece comida porque vienen cansados del viaje…*" (Entrevista personal, Gustavo Sánchez, julio de 2017) y que "…*no se usa plástico porque es impuro y es un obstáculo para que lleguen*..." (Entrevista personal, Graciela Olmos, julio de 2017) En el mismo sentido, los mestizos consideran que las ánimas llegan de noche porque en la oscuridad puede viajar su espíritu.

Entre las principales características de las ofrendas, (ver figura 17) se sabe que el 70% distribuye sus elementos en un nivel, comenzando con una imagen religiosa o veladora, en seguida el sahumerio, posteriormente el agua, frutas, alimentos y flores. Empero, el 30% los acomoda en dos niveles, empezando con las frutas, alimentos y debajo bebidas; o bien inicia con fotos, después veladoras, enseguida el sahumerio y en el siguiente nivel las frutas y flores. Sólo el 30% de los entrevistados coloca tres niveles: el primero se compone por un arco y panes con fruta, fotografías de los fallecidos o velas; en seguida colocan *kopali* y flores o alimentos y bebidas; finalmente, entre los nauas hidalguenses se halla el tamal grande.

El 100% de los entrevistados admitió comprar la fruta o semillas que no haya en casa y que sean necesarias para la ofrenda. Asimismo, se supo que el 10% adquiría parte de su ofrenda mediante el trueque.

		OFRENDA MAZAHUA	OFRENDA MESTIZA	OFRENDA NAHUA
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	80% un nivel 20% en el piso	66% un nivel 33% diferentes tipos de ofrenda (mazahua y otomí a pesar de que no pertenece a tales culturas)	50% en un nivel en el que irán todos los objetos
		100% compra fruta o cosas que no hay en casa	100% compra todo	50% se compra fruta que no hay en casa. 50% la fruta se recolecta de los pequeños huertos o se hace trueque
		80% disposición: imagen/veladora - foto - sahumerio - agua, sal, frutas/alimentos - flores - camino de pétalos	66% disposición: veladora/foto - agua - fruta/bebida - sal, cigarros, etc.	
		40% coloca música (del gusto del abuelo, tío o primo) en casa o en el panteón 20% reza 20% mamá hace canto religioso	33% se hacen cantos, antes se hacían rosarios completos	50% música de trío (violín, guitarra y jarana). Una cuadrilla de la comunidad hace algunos bailes en compañía de un *chotoo* (diablo)
		28 octubre: 20% niños no bautizados 30 de octubre: 20% niños no bautizados 31 de octubre: 60% niños 1 de noviembre: 80% adultos	31 de octubre: 66% niños (agua, sal, pan y leche) 1 de noviembre: 33% niños y 66% coloca la suma de toda la ofrenda	31 de octubre: 100% niños no bautizados o angelitos 1 de noviembre: 50% niños y otro 50% adultos;
		2 de noviembre: 20% ir al panteón.	2 de noviembre: 66% celebra a los adultos	2 de noviembre: 50% adultos 50% festeja del 2 al 4 de noviembre a todos los santos
		80% entrada principal, 60% en el altar y 20% en la cocina	66% en el cuarto principal y 33% en la cocina.	50% en la cocina; 50% en la sala
		Ofrenda comunitaria: jardín de Tapaxco, escuelas y panteón		
		80% por la tarde, antes de que oscurezca	66% por la tarde	50% por la tarde
	Diferencias	40% en dos niveles: piso, cruz y chayote, arco y foto	33% desde un nivel hasta tres (comida-frutas-panes-refrescos)	50% dos niveles: segundo piso fotos-veladoras-sahumerio-agua; primer nivel frutas y flores 50% tres niveles: arco con frutas y panes colgando, segundo velas, *kopali*, flores y tamal grande en el suelo
		20% en tres niveles: en la parte más alta, la foto de la abuela		
		20% abuelo colocaba pulque que él mismo hacía		50% considera que actualmente ya no existe mucha diferencia y se celebra a todos juntos desde el 31 de octubre al 4 de noviembre
		20% área común a 5 familias que comparten el espacio		
		40% en escuelas; 20% iglesia y 20% en jardín municipal		50% también pueden usar el patio de la casa
		20% por la mañana durante el día se debe preparar todo; 20% después de mediodía		50% antes de mediodía del 31 de octubre y pueden dejarla montada hasta que se acabe o hasta el 29 de noviembre

Figura 17. Características de las ofrendas mazahua, mestiza y nahua. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Con relación al uso de música, danzas o cantos durante la celebración de día de muertos, se sabe que el 60% lo hace en silencio; el 20% usa música en el panteón o en casa; y sólo el 10% participa de la música hecha por una cuadrilla de la comunidad que visita casas y baila o hace cantos religiosos,

de acuerdo a la tradición naua hidalguense, al respecto, la entrevistada también menciona la participación de un *chotoo* quien se encarga de hacer travesuras durante la danza. El uso de la música implica considerar, para el 20% de los mazahuas que su vibración trae el recuerdo de la vida al difunto.

A estas características se suma la distinción que hay en los días para la celebración de los difuntos. A este respecto se refiere que el 10% de los entrevistados comienza desde el 28 de octubre con la ofrenda a los niños no bautizados y bajo el mismo objetivo otro 10% inicia hasta el día 30; no obstante la mayoría de los informantes (70%) empieza hasta el 31 de octubre con la celebración a los niños (bautizados o no), para continuar el 1 de noviembre con el festejo a los adultos.

Aunado a esto el 10% aseguró visitar el panteón el 2 de noviembre e inclusive se supo que del 2 al 4 de ese mes, el mismo porcentaje continúa la celebración en honor a todos los santos. Igualmente, el 10% señala que ya no existen tantas diferencias en los festejos, por lo que se celebra a todos juntos desde el 31 de octubre al 4 de noviembre. De manera particular, se resalta la tradición de la mujer nahua hidalguense, quien asegura que la ofrenda puede permanecer hasta el 29 de noviembre por contar con la presencia de los difuntos a lo largo del mes.

El 70% de los entrevistados admitieron colocar la ofrenda en el cuarto principal, 30% en la cocina y 20% en el altar. Sólo el 10% la dispone en un área común a cinco familias y el 10% menciona que también puede encontrarse en el patio de la casa. Sin embargo, nadie más refiere un lugar en la comunidad para colocar la ofrenda, sólo el 20% recuerda aquellas colocadas en escuelas, iglesia o en el jardín municipal.

Con respecto a la hora en que se da inicio el montaje de la ofrenda, el 60% aseguró hacerlo por la tarde, justo antes de que oscurezca a diferencia del 20% que comienza antes de mediodía, un 10% después de ese horario y otro 10% que puede empezar a cualquier hora. En este sentido, un informante mazahua considera que dado que los difuntos no son seres de sol, por eso llegan en la noche a los hogares y por tal razón la ofrenda deberá estar lista antes de que anochezca.

		OFRENDA MAZAHUA	**OFRENDA MESTIZA**	**OFRENDA NAHUA**
PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes	20% agradece 60% oraciones católicas (rosario, padre nuestro y ave maría) 60% rezos espontáneos donde se nombra al difunto 20% al levantar la ofrenda se agradece por la abundancia Todo se hace en español	100% reza por enseñanza de la madre o abuelas (padre nuestro, intención libre o rosario) Todo se hace en español	50% rezo libre para agradecer por lo que se puede ofrendar Todo se hace en español
	Diferencias	80% abuelos paternos o maternos hablaban y rezaban en mazahua 20% mamá y papá saben hablar mazahua pero no la usan en la ofrenda	33% mamá reza para encaminar al difunto	50% se usa la lengua náhuatl cuando se va a dar gracias por la ofrenda 50% aprende otras formas desde la danza y otras ceremonias en las que ha estado
OFRECIMIENTO	Similitudes	20% respeto 20% preservar la puesta de ofrenda 20% compartir 20% agradecer 40% desconoce el origen 40% porque así lo marca el calendario católico	33% participar 33% ofrecimiento con cantos y flores 33% recuerdo, cariño a los difuntos y beneficio mutuo 66% no sabe el origen 33% explican en la iglesia que durante esa fecha se celebra a los difuntos	100% recuerdo y consuelo 50% es la fecha en que se celebra a todos los santos; 50% no es católica, sin embargo así lo celebran sus abuelos

Figura 18. Características de las prácticas de petición de permiso y ofrecimiento para la ofrenda mazahua, mestiza y nahua. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

En relación con la petición de permiso, (figura 18) el 70% asegura que los rezos enunciados, son libres y en ellos se nombra al difunto; el 60% pronuncia diferentes oraciones católicas, entre ellas el rosario, padre nuestro o ave maría; mientras que el 20% reza para agradecer. El 30% refiere haber aprendido de su mamá o abuela y el 10% afirma que la mamá es quien reza para encaminar el alma del difunto. Otro 10% aclara haber hecho lo propio

desde otras formas como la danza y diversas ceremonias en las que ha participado.

90% de los entrevistados no usa la lengua originaria en casa para hacer la petición de permiso, sino que todo lo enuncian en español. El 50% admitió que sus papás o abuelos saben hablar en lengua originaria, pero no la usan en la ofrenda, solo el 10% de ellos. Todos ellos indican no usar la lengua por pena o porque consideran que representa atraso y por lo tanto pueden ser discriminados. Por último, el 10% menciona que existen diferencias entre la ofrenda citadina y la mazahua, sin embargo ambas comparten conocimientos y asegura que no existen conflictos entre los familiares por hacer una u otra o incluir elementos.

Con referencia al hecho de colocar y compartir la ofrenda, se identificó que el 30% lo lleva a la práctica porque preserva el recuerdo del difunto y ayuda en el consuelo por la pérdida. El 10% lo hace en señal de respeto, así como para continuar con la tradición; otro 20% participa en este festejo con el objetivo de convivir, compartir y agradecer; un 10% realiza el ofrecimiento por cariño a los difuntos y en búsqueda de un beneficio mutuo, mientras que el 10% lo hace mediante cantos y flores.

El 40% desconoce la relación entre la celebración del día de muertos con el calendario religioso católico. Otro 40% refiere que se trata de una fecha católica para celebrar a todos los santos; y un 10% dice hacerlo por costumbre familiar.

Debe señalarse que en la colocación y desmonte de la ofrenda, (figura 19) el 90% tiene presente que la mamá es quien dirige la actividad y mayormente es la encargada de encender veladoras, rezar, invocar a los difuntos y ubicar

las flores; por su parte, el 70% señala el apoyo de hermanas o hermanos quienes intervienen como apoyo; el 50% recuerda que el papá colabora mínimamente; y el 20% indica la participación de la abuela en el encendido de veladoras o invocación de ánimas, en contraste un 10% afirma que la abuela no participa.

		OFRENDA MAZAHUA	OFRENDA MESTIZA	OFRENDA NAHUA
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	100% mamá (encienden veladoras, canta, invoca, guisa y ponen flores) 80% señala que todos pueden participar en todo 60% hermana (apoyo a las actividades) 20% abuela (enciende veladora para su esposo o hijos) 20% papá (apoyo, casi no participa porque trabaja); 20% tío mayor (abre el rezo, pone música) y tías ponen flores y fuego	100% mamá (reza, pone imágenes y enciende veladora) 33% las hermanas o hermanos también apoyan 66% de no estar la abuela, su quehacer lo realiza la hija mayor (invocar el ánima, encender veladoras o sahumerio) 33% papá también participan pero en menor medida 33% otros familiares (sobrinos pequeños)	50% mujer prepara alimento y recolecta flores y frutas 50% todos participan 50% abuela, nieta mayor y una de las hermanas. Si la abuela no puede lo hace alguien más 50% papá e hijos arman arco
	Diferencias	40% el familiar más cercano al difunto enciende la veladora 20% abuela no participa		
PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes	100% no participa ningún cura, ni jefe supremo	33% el cura hace una misa el 28 o 29 de octubre para bendecir las velas que se pondrán en la ofrenda	50% el cura asiste a casa para bendecir ofrenda
OFRECIMIENTO	Similitudes	100% todos pueden participar en la colocación de la ofrenda 80% solo se habla de la ofrenda y su sentido durante tal celebración 20% aniversario de fallecimiento	100% opina que todos pueden participar en la colocación de la ofrenda 100% durante la fecha conversan sobre el sentido y sólo si se pregunta por él	50% todos pueden participar 50% solo la abuela está encargada de prender el *kopali* y dar gracias 100% durante los días de fiesta y las reuniones que se derivan de esta celebración

Figura 19. Participantes en la puesta de ofrenda de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Cabe decir que el 20% de los informantes están de acuerdo en que el familiar más cercano al difunto encienda la veladora con la que se le invoca. Y el 10% comenta que conforme ha desarrollado su participación en la danza, puede dar sentido a otras cosas que no comprendía o desconocía.

Con referencia a la participación de algún jefe supremo o cura en la colocación o compartición de ofrenda, el 80% niega su asistencia, sólo el

10% menciona que el párroco hace una misa previa a la celebración para bendecir las velas a ocupar en la ofrenda, mientras que otro 10% confirma la visita del cura en las casas para bendecir la ofrenda.

El 90% de los entrevistados aseguran que todos pueden participar en la preparación y disposición de la ofrenda, aunque el 30% reconoce que sólo la mamá puede estar a cargo de cocinar; aunado a esto, el 10% señala que la abuela es quien puede en-cargarse de sahumar y dar gracias.

9 de los 10 informantes conversan y profundizan en el sentido de esta fiesta durante los días de celebración y sólo una persona asegura ahondar en el sentido a partir de preguntas directas hechas a la familia.

		OFRENDA MAZAHUA	**OFRENDA MESTIZA**	**OFRENDA NAHUA**
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	60% convivencia con el difunto 40% fiesta y recordar al difunto 20% agradecer, honrar y ofrendar	100% recordar al difunto	50% honra a ancestros 50% buscar consuelo por la pérdida
		80% participa desde la niñez (para honrar a abuelos o hermanitos) 20% a los once años	100% desde niños.	100% desde niñas
		40% 31 de octubre: niños, actitud reservada, se coloca una veladora para cada uno, leche, agua y juguetes. 1 de noviembre, cosas saladas para difuntos	33% no se señala diferencia entre los elementos ofrendados	100% no hay distinción, se celebra de igual manera
		100% ofrenda y acudir al panteón	66% apoya para hacer la ofrenda e ir al panteón a dejar las flores y ofrenda	100% colocar la ofrenda y van al panteón; también hacen una comida en su casa para convivir con sus familiares que residen en otros lugares
		100% desconoce cuál es el origen de celebrar a los difuntos durante esa época.	100% desconoce cuál es el origen de celebrar a los difuntos durante esa época	
		100% desconoce cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esa época.	100% desconoce cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esa época	100% México prehispánico; 50% por sincretismos se celebra en estas fechas 50% se honran mediante los frutos que la tierra ha dado para compartir con los difuntos.
	Diferencias	20% la ausencia de la abuela reúne a la familia		50% recibe a danzantes para convivir un rato con la familia
		20% escuelas, misas y rosarios		
		60% sabe por la danza que está acorde con el ciclo agrícola donde se recoge la semilla y los frutos	33% por costumbre católica	

PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes	40% avisar que se va a realizar una acción, encomienda a Dios 20% agradecer 20% para pedir que todo esté bien hecho y contar con la aprobación 20%implica encender una veladora	66% implica hablarle a los difuntos 33% contactarlos, recordarles y decirles que todo está bien 33% implica encender el sahumerio y con el *kopali* vienen y se van los difuntos	 50% se pide permiso a Dios para que él esté de acuerdo con esta celebración 50% la abuelita lo pide haciendo una cruz al encender la veladora y regar agua bendita con flor
	Diferencias	20% implica pedir por el camino del difunto y decirle que se le espera 20% no pide permiso	 33% no acostumbraba pedir permiso	50% sacrificio
OFRECIMIENTO	Similitudes	80% fiesta, compartir abundancia y recordar a abuelo 20% pedir que lleguen con bien las ánimas 20% agradecer por la existencia de los difuntos 20% convivir con los difuntos que no conocieron 100% recuerdan a: abuelos y abuelas paternos y maternos 20% tíos y primos 20% hermanos y hermanas 20% amigos cercanos y conocidos (ánimas perdidas) 60% lo sabe mediante la veladora, si permanece encendida	33% por su recuerdo 66% convivir y pedir por su tranquilidad, bienestar 100% abuelos y abuelas paternas y maternas	 100% guía, bienvenida 100% agradecer por su viaje 100% familiares cercanos (bisabuelos, madre y abuelos) 50% lo sabe mediante la flama de las veladoras y el sin sabor de los alimentos, pues ya fueron probados por los difuntos
	Diferencias	20% analogía con las semillas (humano como semillas, necesita depositarse en la tierra) 20% los perros alertan mediante sonidos la presencia de alguien.	33% lo sabe mediante la disminución del vaso con agua, así como con los alimentos que quedan sin sabor.	Lo saben por la aparición de algún difunto (sobre todo si no se coloca la ofrenda) 50% coloca ofrenda para sus mascotas

Figura 20. Sentido del ritual de colocación de ofrenda para mazahuas, mestizos y nahuas. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Sobre el establecimiento de estas descripciones, se observa en la figura 20, que el 30% de los entrevistados participa en estas celebraciones pues para ellos representa una oportunidad de convivir con el difunto; el 20% considera que es una fiesta; un 10% lo percibe como una manera de agradecer y ofrendar; para otro 10% representa consuelo por la pérdida del ser querido; y finalmente el 10% encuentra la posibilidad de honrar a sus ancestros. Otras opiniones afirman que esta celebración permite reunir a familiares, conocer diversas maneras de honrar a los difuntos y mostrar un comportamiento mejor al cotidiano, pues la presencia de los mayores que han partido lo amerita.

El 90% de los entrevistados asegura participar en la colocación de ofrenda desde la niñez y sólo el 10% menciona haber comenzado con tal festejo hasta los 11, edad en la que fallece su abuelo. Al respecto, el 40% reconoce la enseñanza directa de este ofrecimiento de parte de la mamá o abuela.

En lo que se refiere a las diferencias en el festejo en honor a bebés, niños, adolescentes, adultos y ancianos, el 30% señala que no existe variación. Pero el 20% distingue algunos detalles en la ofrenda para niños y adultos, como la disposición de leche, agua y juguetes el 31 de octubre en recuerdo de los infantes.

9 de los 10 entrevistados testificaron participar en la colocación de la ofrenda en casa y acompañar a la familia en la visita al panteón el 2 de noviembre. Además de esto, el 10% manifestó participar en tales actividades en otros espacios como escuelas, misas y rosarios, así como en la recepción de danzantes en la casa, para convivir con la comunidad y la familia.

Aun cuando la participación de los informantes es activa en las celebraciones, el 80% desconoce el origen de esta conmemoración, sólo el 10% sabe que tiene relación con el inicio de las cosechas y otro porcentaje similar encuentra la oportunidad de honrar y recordar al difunto. En las mismas circunstancias, el 30% sabe de la relación que guarda con el calendario agrícola y el 10% atestigua que se trata de una costumbre católica.

De acuerdo al 20% de los entrevistados, la petición de permiso radica en avisar a un ser superior que se va a hacer algo, en otras palabras implorar el consentimiento a Dios para que esté de acuerdo con lo que se haga en la

ofrenda, e implica encender una veladora. Como complemento, otro 20% dice que consiste en hablarle a los difuntos para que estén enterados por qué se les está convocando. Otras opiniones señalan que para solicitar el permiso se debe agradecer, contactar a familiares fallecidos, encender una veladora, así como el sahumerio, con *kopali* llamarlos y regar con agua bendita el espacio, de esta manera se pide por el camino del difunto y se le avisa que la familia o sus conocidos lo esperan.

Por el contrario una entrevistada dice que no acostumbraba pedir permiso ni para colocar ni quitar la ofrenda, sin embargo, comenta que a raíz de participar en esta danza ha comprendido que debe realizarlo, por ello desde hace un par de años lo incorpora a su práctica. También se explica que pedir permiso implica tener una relación más directa con el difunto y llevarlo a cabo en el pensamiento al momento de la práctica.

Respecto al sentido de ofrecimiento, el 50% indica que es mediante él, que se festeja, comparte abundancia y recuerda a abuelos. Un 30% dice que colocar los elementos en el fuego, les permite solicitar que lleguen con bien las ánimas convocadas y convivir con los difuntos que no conocieron. El 20% restante expresa que a través de ofrendar, es posible agradecer por la vida de quienes ahora son difuntos. A la par, otro 20% encuentra una analogía entre ofrendar semillas al fuego y la muerte en las personas, pues señala que al igual que las semillas, el humano también necesita depositarse en la tierra para transmutar.

El total de los informantes aseveran colocar la ofrenda en honor de familiares cercanos, como bisabuelos, abuelos y madre; un 10% enfatiza en la dedicación a tíos y primos; otro 10% a hermanos y un 10% más a amigos cercanos, conocidos, ánimas perdidas, e inclusive mascotas.

Una vez colocada la ofrenda, el 40% de los informantes está seguro de recibir una respuesta por parte de sus difuntos, lo cual es sabido mediante la lectura de la flama de la veladora o si ésta se mantiene encendida. 20% se da cuenta de la visita si los alimentos han perdido el sabor, pues ya fueron probados por los difuntos. Un 10% lo nota mediante el ladrar de los perros, quienes alertan sobre la presencia de alguien. Otro 10% se percata de ello por la disminución del volumen del vaso de agua. Y un 10% más asegura que quien no coloque la ofrenda puede presenciar la aparición del difunto, en sanción por no haber cumplido con su deber.

Hasta aquí se ha presentado el reporte de los resultados obtenidos respecto al día de muertos entre estudiantes mazahuas, mestizos y nahuas. A continuación se ofrece un análisis de la fiesta de la identidad que ocupa esta investigación y su relación con la celebración de día de muertos.

4.2 La Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl y la celebración de día de muertos entre estudiantes mazahuas, mestizos y nahuas

Con el objetivo de hacer explícitas las maneras en que los participantes interaccionan, se enuncian a continuación las respuestas que al respecto ofrecieron los entrevistados, mismas que sugieren diversas evidencias con respecto al complemento de la celebración de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas, así como la integración de ciertos elementos o prácticas a la Fiesta de la Identidad del Uei Mikailjuitl.

			OFRENDA MAZAHUA	OFRENDA MESTIZA	OFRENDA NAHUA
DIÁLOGO OBSERVADOR-INTERLOCUTOR	Similitudes	Motivo de asistencia	100% por invitación de los coordinadores y después van encontrando otras razones 40% convivir con difuntos, festejarles 20% recordar a los difuntos 20% por gusto	100% por invitación y porque implica movimiento (a diferencia de la ofrenda pasiva de la casa) 66% por gusto y para contactar con el difunto 33% muy importante pedir por el ánima de su difunto en compañía de todos	50% honrar a los ancestros y danzar con los espíritus; representa algo mágico
		Culturas participantes	100% mazahua 60% otomí y nahua	100% mazahuas 66% naua 33% otomí	50% mazahuas, 50% nahuas y otomís
		Principales asistentes	80% niños y adultos 60% personas mayores (abuelitos) y personas de la comunidad 40% familia 40% jóvenes, danzantes y ayudantes en los preparativos	33% niños y mayores 100% personas de la comunidad 66% adolescentes y adultos	
		Cargos más comunes	60% coordinadores 60% fuego, *atekokoli*, sahumadoras 80% 3era palabra 40% sargento 20% tambores y danzantes	33% recibe con caracol, sahumadoras y encargado de la hoguera central 33% quien reparte danza 33% quien ordena gente 33% tambores 33% existen todos esos cargos, pero varían año con año	50% Jefes del grupo 50% quienes atienden al fuego, dirigen ceremonia, sahumadoras y *atekokolimej* 50% danzantes 50% ueuemej 50% danzantes saben lo que se va a hacer
		Inclusión de objetos y prácticas a la Fiesta de la Identidad	80% sí hay posibilidad de incluir nuevos elementos o prácticas 60% se decide entre todos su inclusión 40% se pide autorización con el que esté a cargo de la ceremonia EJEMPLOS: 20% cantos; 20% no es necesario llevar algo físico del difunto porque se establece una conexión inmaterial con ellos	100% sí hay posibilidad de incluir nuevos elementos o prácticas 33% se pide autorización a los que estén a cargo o a sahumadoras EJEMPLOS: 33% cantos de ceremonia de media luna, muviari, carrilleras, imágenes, fotografías de difuntos	50% se usan los mismos elementos que en la ofrenda de casa; el cómo es lo que se modifica 50% se consensan las decisiones
		Participantes de otras religiones	40% pueden participar todos los que lo deseen 20% católicos, evangélicos, mormones y no creyentes 20% sabe que cristianos no pueden asistir porque su religión se los restringe	33% todos pueden participar	50% todos pueden participar
		Elementos físicos:	80% asegura que el fuego está presente en las veladoras, sahumerio y hoguera central 40% alimentos como frutas y pan 40% flores (*sempoaxochitl* y blancas) 20% semillas, *atekokoli* y agua	100% fuego mediante veladoras, sahumerio y velas, hoguera 66% frutas 33% flores, agua, fruta, *kopali*, semillas	100% fuego mediante veladoras y sahumerio 50% flores y frutos, chocolate
		Rituales	80% dicen el nombre del difunto al encender la veladora, es una guía 40% pedir permiso para comenzar y persignar los elementos 20% la intención de ofrendar es la misma que en casa		50% mención del difunto cuando se coloca la ofrenda y cruz
	Diferencias	Motivo de asistencia	20% para agradecer y por curiosidad 20% porque es una de las actividades del grupo	33% para agradecer 33% porque es una actividad del grupo y porque se busca la tranquilidad del ánima	100% interés por conocer nuevas formas

		Culturas participantes	20% mestizos, purépechas y matlatzinca	33% tlahuica, matlatzinca, mestizos	50% purépechas y desconoce quienes más
		Elementos físicos y rituales	CASA: 20% no hay un orden específico para acomodar los elementos; ofrenda pasiva, en silencio, rezo individual; tradición católica UEI MIKAILJUITL: 80% acomodo específico de las flores (9 círculos, inframundo) de veladoras, sahumerios, ueuetl, semillas; implica movimiento, actividad, decirlo en voz alta, rezo colectivo; práctica prehispánica	CASA: 33% rezo estático UEI MIKAILJUITL: 33% dinámico, la danza le ayuda al difunto a avanzar en el Miktlan, *kopali* blanco	CASA: 50% ofrendas se ponen en el día, principalmente en el comedor o en la cocina, fuego no se alimenta, no se danza ni se visita el panteón, ni se adornan las tumbas UEI MIKAILJUITL: 50% se hace la ofrenda en la noche, en lugares abiertos donde el fuego es alimentado

Figura 21. Vínculos entre la celebración de día de muertos y la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Al respecto de las ideas expuestas en la figura anterior, (figura 21) se puntualizó que 4 de los asistentes mazahuas llevan 7 años de participación en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl; mientras que una persona ha estado presente los últimos dos años. 2 de los 3 entrevistados mestizos, han participado más de 6 años y el restante apenas cumple 2 años en tal festejo. La presencia de las mujeres nauas en la celebración es diversa, una de ellas manifiesta haber asistido en 6 ocasiones, mientras que la otra sólo ha acudido un año.

Cabe destacar que el 80% del total de informantes dijo que comenzó a acudir por la invitación de los coordinadores; un 40% asiste dado que vislumbra una posibilidad de convivencia con sus difuntos; el 30% lo hace porque lo considera como una práctica ritual activa que implica movimiento; el 10% enuncia que mediante esto, puede honrar a sus difuntos; un 20% consigue, con el rezo conjunto, recordar a sus familiares fallecidos; otras opiniones dispersas, que representa el 20% del total de entrevistados, asegura acudir entre otras razones, por gusto, para agradecer, por curiosidad, porque es una de las actividades del grupo y por el propio interés de conocer cosas nuevas.

30% de los jóvenes reconocen que se trata de un ceremonial nocturno; un 10% admite que al inicio existe un momento para solicitar permiso. Otro 10% considera que esta ceremonia consiste en la ofrenda de diferentes elementos al fuego, tales como fruta, flores, miel, chocolate y semillas, mientras se realizan 52 danzas de 4 flores cada una, mismas que representan un ciclo de vida.

El 100% de los entrevistados coincidió en que en el fuego central se depositan esencias como *kopali* y cedro, situación que recuerda darle de comer lo que se obtuvo en el año, como maíz amarillo, rojo, azul y blanco; frutas entre las que destacan naranja, mandarina, manzana y plátano, así como pan en señal de agradecimiento, al tiempo que se danza o se hacen algunos cantos.



Círculo de danza y altares. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2016. Casa Cultural Kapolin, Capultitlán, Toluca, Estado de México.

60% de los entrevistados recuerda el tendido de 9 círculos de flores de *sempoaxochitl*, mismos que aluden a los 9 niveles al Miktlan, alrededor de la hoguera central. Cada uno de ellos se hace al terminar un ciclo de 6 danzas, mientras que sahumadoras y otros encargados se ocupan en encender

veladoras que invoquen el ánima de los difuntos. El 20% recuerda que hay 4 fuegos alrededor de la hoguera central, uno para cada punto cardinal, mismos que son cuidados por las sahumadoras, quienes queman un madero por cada una de las danzas que se realizan. Un 20% de los entrevistados recuerda que al finalizar la ceremonia, justo antes del amanecer, se agradece por las ánimas que llegaron y quienes portaron algún cargo lo entregan.

En cuanto al sentido de esta veintena, el 20% la relaciona con el tiempo de guardar; un 20% asegura que durante la noche se construye un cuerpo físico mediante los fuegos y tendidos, de tal forma que en el amanecer la ofrenda termina con lo más hermoso que son las flores; otro 20% relaciona la fiesta con los frutos caídos, las ánimas, los muertos y la etapa en la que la tierra ha entrado en reposo.

También se sabe que esta fiesta se ha celebrado en San Felipe del Progreso, cinco años en la comunidad de San Juan Coajomulco, Jocotitlán y en el 2016 en Capultitlán, Toluca de Lerdo.

El 60% de los jóvenes mazahuas recuerda con claridad que esta Fiesta de la Identidad se realiza en septiembre, durante la veintena del calendario mexicano en que se celebra a los difuntos. Con referencia a la fecha en que se lleva a cabo esta Fiesta de la Identidad, la mayoría de los entrevistados tienen presente que sucede durante septiembre, sin embargo el 20% del total muestra cierta confusión con la celebración de día de muertos en octubre. Por su parte, la naua hidalguense que no es danzante, resalta que esta celebración corresponde a la décima veintena del calendario prehispánico dedicada a los muertos, al respecto, ambas la identifican como el Xokotl Uetsi.

El 100% de los jóvenes consideran que la mayoría de asistentes al ceremonial, son mazahuas; el 60% opina que en menor medida acuden nahuas; el 40% supone la presencia de algunos otomíes y finalmente el 30% cree que por lo menos en un año, han acudido personas tlahuicas, purépechas y matlatzinca; y a su vez, el mismo porcentaje recuerda la participación de mestizos. También se sabe que la afluencia constante es de 70 personas, quienes provienen de varios lugares y grupos de danza.

El 60% de los informantes aseveró que entre los asistentes, también se encuentran personas de la comunidad; un 90% recuerda la presencia mayoritaria de adultos y en menor medida de adolescentes y niños. Entre todos ellos, se encargan de atender el fuego, dirigir la ceremonia y danzar. Asimismo, se sabe de la existencia de algunos cargos que son esenciales para el desarrollo de esta fiesta, como el de Sahumadora o *atekokolimej* (tocadores de caracol), los encargados de los *Ueuemej* (tambores) y ayudantes en general.

En el mismo sentido, el 60% refiere a los coordinadores del grupo como los responsables de la dirección del ceremonial; el 50% manifiesta la existencia de una tercera palabra, que se dedicará a solicitar la danza correspondiente a cada uno de los presentes; un 40% cuenta que los encargados de atender el fuego, son concretamente los *atekokoli* y sahumadoras; mientras que el 30% relata los quehaceres del sargento; y un 10% evoca las labores propias de quienes tocan los tambores y danzan. Como complemento es importante recalcar que estos cargos cambian año con año, sin embargo cada uno sabe qué va a hacer, dado que de manera previa se distribuyen responsabilidades.

En cuanto a la posibilidad de incluir al Mikailjuitl, tanto objetos como prácticas que sean del interés de los asistentes y que procedan del festejo de los días de muertos, se supo que el 80% considera que sí hay posibilidad de inclusión, pero el 50% asegura que es necesario pedir el consentimiento de los encargados o consensarlo con los demás. Un ejemplo mencionado por el 20% de los jóvenes, es la inclusión de cantos, de media luna, así como algunos objetos entre los que destacan el muviari (bastón Wixárita) y carrilleras (vestimenta Wixárita).

Tanto miembros de la religión católica como de otras, pueden participar en esta fiesta, pues los entrevistados aseguran que esta celebración no se supedita a ninguna religión, dado que es una práctica prehispánica, pero no religiosa. Muestra de ello es la asistencia de católicos, evangélicos, mormones y no creyentes.

Entre los elementos físicos que componen la ofrenda para el ceremonial, el 90% de los jóvenes enuncia la presencia del fuego, que se manifiesta a través de las veladoras, los sahumerios y la hoguera central. El 40% declara que son ofrendadas diferentes frutas y que la flor imprescindible es el *sempoaxochitl*; por otro lado, el 20% manifiesta la ofrenda de semillas, *kopali* y agua, así como chocolate. En referencia a la práctica de rituales, el 50% indica la pronunciación del nombre del difunto al tiempo en que una veladora es encendida. Mientras que el 20% expresa que la intención de la ofrenda es la misma que en casa: honrar y recordar a los difuntos.



Encendido de sahumerios. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2016. San Juan Coajomulco, Estado de México.

Cabe considerar, que el 40% de los mazahuas dice que en casa se habla poco del del festejo de día de muertos, pero que se ha vuelto común el uso de sahumerio y kopal, así como la petición de permiso y la colocación del camino de flores, a raíz de la asistencia al Uei Mikailjuitl, puesto que tal fiesta le ha permitido al 60% de los entrevistados, profundizar en el sentido de la celebración. 3 de 5 entrevistados destacan que lo anterior ha sido posible pues la Fiesta de la Identidad posibilita el rezo común al invocar a un difunto en una veladora, así como la convivencia, el agradecimiento y la petición de permiso.

El 66% de los mestizos cree que los difuntos pueden ver, oler o tocar. Y entienden que se evoca un espíritu en el fuego, en el altar. "… si no tuviera la historia anterior de la puesta de ofrenda pues no entendería el tener un espíritu en una vela, en el Mikailjuitl se pone la cera directo, ahí se juntan las dos cosas." (Entrevista personal, Álvaro Munguía, julio de 2017)

Por otro lado, un 33% de los mestizos manifiesta honrar y recordar a antepasados, mediante el movimiento del espíritu que les ofrece la danza en el Mikailjuitl. El 33% de los informantes consideran que el humo lleva y trae a los difuntos.

Entre las diferencias que implica el ofrecimiento, se encuentra la comparación entre la celebración en casa y lo realizado en el Uei Mikailjuitl.

En este sentido, se sabe que en casa, no hay un orden específico para acomodar los elementos y la consideración de que la ofrenda es pasiva, en silencio, a través de un acto individual que en su mayoría se relaciona con una situación católica. Asimismo se encuentra que la ofrenda se coloca durante el día, generalmente en el interior de un lugar, que se expresa a través de la intimidad que representa la casa, no se alimenta al fuego directamente y se visita el panteón en compañía de la familia en la fecha ya estipulada.

Por su parte, el 60% de informantes afirma que el Uei Mikailjuitl exige un acomodo específico de las flores en 9 círculos que llevan al inframundo, así como el uso de veladoras, sahumerios, ueuetl y semillas. Además implica movimiento, actividad, pronunciación en voz alta y un rezo colectivo que comprende varios momentos, entre ellos ofrendar los elementos directamente al fuego durante la noche en un lugar que requiere ser abierto y extenso. Por último se sabe que esta celebración rememora a una práctica prehispánica, que actualmente se realiza a través de la danza, y que con ella y las ofrendas, se ayuda al difunto a avanzar en el Miktlan.

Derivado de estas evidencias se comprende que para el 40% de los informantes, los complementos entre la ofrenda de día de muertos en casa y

la fiesta del Mikailjuitl implican la oportunidad de profundizar en el sentido de la práctica, ya que poco se hace en familia. Al respecto se sabe de la inclusión del sahumerio y *kopali* en casa, elementos con los que se hace el permiso y el camino de flores al altar principal que contiene la ofrenda. Asimismo, el 60% admite haber incrementado los conocimientos acerca de tal práctica, entre ello, el sentido de rezar, convivir, agradecer, pedir permiso, tener y enunciar un propósito, invocar al difunto en la veladora, etc.

De este modo, tal parece que el Uei Mikailjuitl ofrece a los informantes la posibilidad de adquirir una posición crítica y tomar conciencia del sentido e implicaciones de esas manifestaciones, a partir de su performatividad y el aprendizaje recíproco. De tal forma que los conocimientos, elementos y prácticas entre ambas celebraciones se complementan.

Es pertinente resaltar que se señala la integración entre ambas celebraciones mediante el uso de elementos, así como el entendimiento de porqué se usan, para qué y cuál es su sentido desde lo religioso, espiritual y social. En otras palabras, participar en el Mikailjuitl ofrece la posibilidad de ampliar los sentidos e incluir otras prácticas en la ofrenda de casa.

4.3 La Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl entre mazahuas, mestizos y nahuas

Con respecto a los primeros resultados, se reporta que del total de sujetos que participan en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, el 70% considera a las manzanas como uno de los elementos más importantes que componen la ofrenda; a su vez el 40% menciona la naranja y el plátano; mientras que el 20% recuerda el uso de mandarinas, plátanos, peras, cañas y tejocotes;

mínimamente el 10% refiere al tabaco y la jícama. Por otro lado, sólo el 40% manifiesta la ofrenda de algunas esencias o también llamadas medicinas, como *kopali*, cedro, salvia, así como *kopali* con romero y con albahaca. Las semillas más recurrentes son para el 80% el maíz rojo, blanco, azul y amarillo; el 50% refiere el uso de frijol; el 30% amaranto y en menor medida el arroz, habas y chícharos. Entre los alimentos cocinados se recuerda el pan y la miel, por el 50% de los informantes; el chocolate por el 40%; así como azúcar y piloncillo por el 30%

<table>
<tr><th colspan="4">UEI MIKAILJUITL</th></tr>
<tr><td rowspan="5">TIPOS DE ALIMENTOS</td><td rowspan="2">FRUTAS</td><td>Similitudes</td><td>FRUTAS:
70% manzanas
40% naranja y plátano
20% mandarinas, plátanos, pera, caña y tejocotes</td></tr>
<tr><td>Diferencias</td><td>10% tabaco y jícama</td></tr>
<tr><td>ESENCIAS</td><td>Similitudes</td><td>MEDICINAS:
40% kopal, cedro, salvia, kopali con romero y con albahaca</td></tr>
<tr><td>SEMILLAS</td><td>Similitudes</td><td>SEMILLAS:
80% maíz (rojo, blanco, azul y amarillo)
50% frijol
30% amaranto
20% lenteja
10% arroz, habas y chícharos</td></tr>
<tr><td>ALIMENTOS COCINADOS</td><td>Similitudes</td><td>ALIMENTOS:
50% pan y miel
40% chocolate
30% azúcar y piloncillo</td></tr>
<tr><td>FLORES</td><td>Similitudes</td><td colspan="2">FLORES:
100% sempoaxochitl y polar o flor blanca</td></tr>
<tr><td>OBJETOS RITUALES</td><td>Similitudes</td><td colspan="2">FUEGO CENTRAL:
30% vida, fin último del ser, por él existe la vida, ahí llegan los difuntos

VELADORA:
40% invoca al difunto, las encienden las sahumadoras

SAHUMERIO: 70% (protección) y 90% kopali (relación entre lo terrenal y celestial, ahí viaja la intención, sella intenciones), apertura de rumbos

OTROS:
40% caracol (llamado de ánima)
20% manteles de colores y ueuetl
10% bastón, sonajas, tambor de agua, teponastli, vasija para agua

90% atuendo de danzante (maxtla, coyoleras, vendas, fajas, huaraches, vestido, chalequito, plumas, paliacates, kopili)
Sin atuendo también pueden participar
10% opina que sólo los danzantes usan estos implementos</td></tr>
<tr><td rowspan="2">PROCEDENCIA DE ELEMENTOS</td><td>Prehispánicos</td><td colspan="2">60% ueuetl
50% sahumerio
40% atekokoli
30% ayoyotes
30% atuendo
20% teponastli
20% frutas
10% ocarinas
10% amaranto, maíz, kopal
10% miel, flores, agua</td></tr>
<tr><td>Modernos</td><td colspan="2">60% consideran que no hay elementos modernos ni de Halloween
20% veladora
10% piloncillo, pan y arroz</td></tr>
</table>

	Católicos	70% no hay elementos católicos físicos 20% pero sí en el canto de la convocatoria de ánimas (el Señor Santiago, ánima sola, Santo niño de Atocha) o en la petición de permiso u oración 10% no sabe.

Figura 22. Elementos que conforman la ofrenda del Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

A estos elementos se suma la presencia de flores de *sempoaxochitl* y flor blanca que puede ser polar o blanca. Como objetos rituales se menciona constantemente al fuego, las veladoras, el sahumerio, caracol y el atuendo de danzante. De este listado se supo que 30% de los informantes interpreta al fuego como uno de los sustentos que da vida, pero que también se constituye como el último fin del ser. Por otro lado, el 40% menciona las veladoras para la invocación del difunto; y el 70% asegura que mediante el sahumerio se consigue protección, mientras que el 90% considera que el *kopali* que se deposita en él, relaciona lo terrenal y celestial, pues al usarlo en la apertura de rumbos, viajan a través de éste las intenciones. Por último se enlista de 40 a 10% el uso de caracoles para llamar al ánima, manteles, instrumentos de música y atuendos de danza (solo para aquellas personas que sean danzantes).

De este conjunto, se sabe que en una relación de 60 a 10% los entrevistados identifican como elementos de procedencia prehispánica al ueuetl; sahumerio; *atekokoli*; ayoyotes y atuendo; *teponastli* y frutas; ocarinas, amaranto, maíz, *kopali*, así como miel, flores y agua. Con respecto a los elementos modernos, 60% considera que no existen tales objetos, 20% identifica a las veladoras, y el 10% distingue al piloncillo, pan y arroz. Por último, dentro de los elementos considerados como católicos, el 70% de los informantes aseguró que no son usados, a diferencia del 20% que identifica, no como elemento, pero sí como práctica, al canto de convocatoria o las peticiones de permiso que hacen mención de algunos Santos.

UEI MIKAILJUITL			
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	**Acomodo de elementos**	30% evolución, se coloca de lo más simple a lo más complejo 20% veladoras se colocan desde el norte y terminan en poniente 70% flores alrededor de la hoguera puestas por sahumadoras
		Compra de elementos	70% consideran fundamental llevar elementos provenientes de la propia casa 70% asegura que se compra lo que no hay en casa 30% compra flores
		Realización de danzas o cantos	100% durante la noche se hacen diferentes danzas 80% hay cantos para cada momento del ritual (canto de ánimas <se enuncian ánimas conquistadoras> y de agradecimiento o cierre) 20% durante descansos también se hacen cantos de media luna para el agua, en náhuatl y wirra, se toca el ueuetl
		Distinción de momentos	50% considera que no hay momentos destinados para cada uno de los difuntos
		Lugares donde se ha realizado la Fiesta de la Identidad	90% San Juan Coajomulco, atrio de la iglesia 80% San Felipe del Progreso 80% Toluca, casa cultural Kapolin
		Participación de la comunidad	60% sí hay participación de la comunidad, pero cuesta trabajo el comienzo 20% poca participación porque lo perciben como un evento exclusivo 10% ayudan con alimento
		Hora de inicio	100% tarde o noche 20% considera que la luz del sol guía a los difuntos de regreso La ofrenda se hace durante la noche, porque los espíritus han sido invocados
	Diferencias	**Distinción de momentos**	20% considera que cada participante enciende veladora en el tiempo que se sienten motivados
PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes	**Oraciones o rezos**	70% se canta (se relacionan con difuntos, hay algunos para el comienzo y otros para el cierre) 20% se reza sin ninguna fórmula, sino desde la capacidad del individuo para hacerlo
		Sentido	Con las 52 danzas, durante la noche alrededor del fuego; alimentar al fuego con semillas, frutos, kopal Agradecer y compartir, con los que hicieron posible que la tierra diera alimento, el sustento del año 20% flores blancas sentido de claridad 20% flores amarillas sentido de madurez
		Modo de aprendizaje	60% No hay alguien específico que enseñe, depende de la asistencia a otras ceremonias, o por ensayos en la UIEM 30% se aprende de la interacción con otros 20% sahumadoras y coordinadores del grupo enseñan cómo hacerlo, pero la intención depende de cada uno.
		Uso de lengua originaria	60% se usa la lengua originaria al inicio y término de la ceremonia durante los saludos a los rumbos en mazahua (sahumadoras), náhuatl (organizadores del evento) y en menor medida el otomí o cualquier otra 10% cuando se ofrenda al fuego 10% cuando se ofrenda la danza 10% usan el español porque es lo que entiende la mayoría
OFRECIMIENTO	Similitudes	**Procedimiento para colocar la ofrenda e implicaciones**	PROCEDIMIENTO: 70% depositar la ofrenda (semillas, fruta) en la hoguera central SENTIDO: 50% oración con la que se agradece lo obtenido en el año 50% se representa el crecimiento de la semilla para la vida (50%) 50% la tierra, el maíz entran en reposo y se da gracias

Figura 23. Características del tipo de ofrenda y prácticas de petición de permiso y ofrecimiento para el Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Por otro lado se identifica para el 30% de los entrevistados que existe un acomodo específico de elementos, que consiste en un proceso de evolución, que va de lo más simple a lo más complejo.

Del total de entrevistados, el 30% asegura que las flores se compran y 70% recuerda que son colocadas alrededor de la hoguera por las sahumadoras. En el mismo sentido, el 20% considera que las flores blancas representan la claridad que requiere el difunto para realizar el viaje, y la muerte, por el color que se asemeja a la penumbra, neblina, reposo, calma y quietud. Por otro lado, el 20% menciona que las flores amarillas hacen alusión al color de las frutas maduras y al del atardecer. Finalmente, el 10% cree que se colocan estas flores dado que poseen los colores que pueden percibir los difuntos; aunado a esto, el 50% considera que no hay momentos destinados para cada uno de los difuntos, sino que todos se celebran de la misma manera y en todo caso, el 20% indica que se acercan a encender su veladora cuando los participantes lo creen adecuado, es decir, no se supeditan a un tiempo particular.

En cuanto al lugar donde se ha celebrado la Fiesta de la Identidad, el 80% recuerda que se comenzó en San Felipe del Progreso, mientras que el 90% menciona al atrio de la iglesia de San Juan Coajomulco como otro espacio donde se ha llevado a cabo, así como el 80% mencionó a Toluca, en específico la casa cultural Kapolin. En el mismo sentido se señala que el 60% sí reconoce la participación de la comunidad en este festejo, mientras que el 20% considera que ha sido poca la afluencia dado que se percibe como un evento exclusivo o privado y otro 10% señala que sí hay asistencia de la comunidad, incluso ayudan con la repartición del alimento.

Todos coinciden en que se comienza por la tarde-noche, dado que la luz del sol guía a los difuntos de regreso y porque los espíritus han sido invocados.

Respecto a la petición de permiso, se sabe que el 70% se ha dado cuenta de la entonación de cantos relacionados con los difuntos y que en su mayoría

son hechos durante el comienzo y cierre del ritual. Aunque también se señala que el 20% reza sin ninguna fórmula, sino desde la capacidad e intención del individuo para hacerlo.



Petición de permiso. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2010. San Felipe del Progreso, Estado de México.



Cierre y agradecimiento a los rumbos del universo. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2010. San Juan Coajomulco, Estado de México.

En cuanto al sentido de permiso, se sabe que a través de las 52 danzas, se pide el consentimiento para alimentar al fuego con semillas, frutos, kopal; mientras se mencionan a los difuntos, se comparte con ellos alimentos y se agradece por la vida, pues durante su existencia contribuyeron a que la tierra diera alimento, el sustento de la familia a lo largo de los años.

El 60% señala que no hay alguien específico que enseñe tales particularidades, sino que depende de la asistencia del individuo a otras ceremonias, o por pláticas en la UIEM entre los miembros del grupo; el 30% asegura que se aprende de la interacción con otros; mientras que el 20% afirma que las sahumadoras y coordinadores del grupo son quienes enseñan cómo hacerlo, sin embargo la intención depende de cada uno.

El 60% de los entrevistados admitieron usar la lengua originaria al inicio y término de la ceremonia durante los saludos a los rumbos. Al respecto se distingue al mazahua como la lengua que usa la mayoría de las sahumadoras, mientras que el náhuatl se expresa por los organizadores del evento, y en menor medida se sabe del otomí o cualquier otra lengua. Por

último se señala en diversas opiniones que no rebasan el 10% que la lengua originaria también es usada cuando se ofrenda al fuego y cuando se pide la danza; inclusive otro 10% señala el uso del español a lo largo de todo el ceremonial porque es la lengua que entiende la mayoría.

Finalmente, se supo que el procedimiento para colocar la ofrenda consiste en depositar los elementos como semillas y fruta en la hoguera central, con el sentido primordial para el 50% de ser una forma de oración con la que se agradece lo obtenido en el año, para representar el crecimiento de la semilla que da vida, la tierra, el maíz que entra en reposo y dar gracias por ello.

UEI MIKAILJUITL			
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	**Participantes y actividades**	Todos participan, ya hay comisiones previas Entre todos se reparten: ocoxal, leña, hogueras centrales y periféricas, acomodar y recolectar ofrendas, deshojan las flores, acomodan cosas para ofrenda, preparan la madera para fuegos, alimentan al fuego, tocan el ueuetl, el *atekokoli*, quien dirige las danzas y los danzantes Al final todos ayudan a recoger los elementos 80% sahumadoras reciben veladoras 10% sirven el café o reparten pan
PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes Diferencias	**Participación de jefe supremo o cura**	100% No se ha contado con la presencia de ningún cura ni jefe supremo, solo con la visita de Alfonso Pérez, dirigente de otras danzas y ceremonias del camino rojo
OFRECIMIENTO	Similitudes	**Participación y asignación de cargos**	100% nadie más puede ofrendar flores, excepto las sahumadoras 80% cualquier persona puede realizar los cargos establecidos 20% se necesita tener un conocimiento previo, es un trabajo que se va ganando poco a poco 100% las sahumadoras se encargan de recibir a la gente, los demás danzan durante la noche y algunos asistentes se involucran en el círculo de la danza
		Socialización del sentido	80% fuera de la fecha a lo largo del año en sesiones con el grupo y durante la celebración se da una explicación previa a la fiesta de la Identidad 10% antes durante y después de la fecha, para organizar, etc.

Figura 24. Participantes en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Ante estas respuestas, se afirma que todos participan mediante actividades específicas, dado que ya hay comisiones previas como recopilar el ocoxal y leña; cuidar las hogueras centrales y periféricas, acomodar y recolectar ofrendas; aunque al término de la ceremonia todos ayudan a recoger los elementos. En contraste, el 80% indica que existen actividades específicas como las labores propias de las sahumadoras que radican en recibir veladoras. En general, se sabe que los integrantes del grupo y asistentes a la FI se encargan de: deshojar las flores, acomodar cosas para ofrenda, preparar la madera para fuegos, alimentarlo, tocar algunos instrumentos como el ueuetl para las danzas, o el *atekokoli*; así como dirigir las danzas y ejecutarlas. Incluso el 10% habló de los quehaceres durante los descansos, como servir el café o repartir pan.



Encendido de fuegos periféricos. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2012. San Juan Coajomulco, Estado de México.

El total de entrevistados considera que nunca se ha contado con la presencia de ningún cura ni jefe supremo, solo con la visita de Alfonso Pérez, que es un líder de otro tipo de danza y de otras ceremonias propias del camino rojo[10].

[10] Movimiento cultural que comprende diversas ceremonias propias de pueblos indígenas del continente americano, como búsqueda de visión, danza del sol, temaskali, entre otras.

Con respecto a la participación en los cargos y el ofrecimiento, se obtuvo que el 100% considera que además de las sahumadoras, nadie más puede ofrendar flores y que ellas también se dedican a dar la bienvenida a la gente. Con respecto a otras actividades el 80% asegura que cualquier persona puede hacerlo, mientras que el 20% afirma que se necesita tener un conocimiento previo para realizar cualquiera de éstas.



Recogimiento de ánimas. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2013. San Juan Coajomulco, Estado de México.

Cabe destacar que el 80% reconoce la posibilidad de profundizar y hablar del sentido de esta festividad fuera del día en que se celebra, pero también se puede realizar a lo largo del año en sesiones con el grupo. El 10% también admite que antes, durante y después de la fecha, se habla sobre el Mikailjuitl, entre otras cosas para organizarse.

UEI MIKAILJUITL			
TIPO DE OFRENDA	Similitudes	**Motivo para participar**	90% AGRADECER: semillas, abundancia y que todo está bien 90% PETICIÓN: por las ánimas, maíz, cosecha, tierra, familia, amigos, etc., que todo vaya bien, para que esté presente el difunto 50% para honrar lo que perpetúa la vida y genera saber 33% recordar a los ancestros 20% ofrecimiento

		Actividad realizada en el Uei Mikailjuitl	70% cuidado del fuego, toca instrumentos 40% ordenar veladoras, llamar para ofrenda, preparativos, repartir agua 40% sargento; 20% *atekokoli*; siempre cambian los cargos y con humildad se aceptan. Trabajo para sahumadoras: 40% abrir rumbos, 40% danzar, 20% colocar pétalos y veladoras, recoger objetos rituales y dar semillas, recibir personas, 20% repartir comida y té, colocar ofrenda, ayudar a otras mujeres
		Origen de la danza (Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl)	70% calendario prehispánico mexika, veintena donde la tierra se guarda (sequía) 40% México prehispánico, veintena Xokotl Uetsi, Mikailjuitl - la caída de los frutos maduros y comienzan las cosechas, se guarda el alimento pero se ofrenda al fuego porque él mantiene con vida a la humanidad/pueblo 20% se enseña en la UIEM por las FI; cada quien lo valora y lo defiende Lo que ya cumplió relación con los humanos y con su ciclo, recuperación de tradiciones perdidas por la conquista, por sincretismo se mueve a noviembre 30% para volver a dar vida (se da un cambio en la naturaleza, caen los frutos)
	Diferencias	**Motivo para participar**	10% no es un reventón, se lleva a la familia para compartir la oportunidad de recordar a familiares, regresar a lo que fueron y que se sientan vivos. "… es como si estuvieran vivos otra vez con la danza..." (Entrevista personal, Gustavo Sánchez, julio de 2017) 10% Honrar a quien nos dio vida y por quienes somos
		Origen de la danza	40% los coordinadores la aprenden en el grupo donde comenzaron 20% no conoce el origen bibliográfico 10% lo desconocen
PETICIÓN DE PERMISO	Similitudes	**Procedimiento para pedir permiso e implicaciones**	50% palabra al comienzo de la ceremonia a los rumbos del universo, expresar qué se va hacer, por qué y cómo, así se agradece y lo mismo ocurre en el cierre 50% llamar al ánima y dé tranquilidad para hacer las cosas
	Diferencias		10% igual que en casa se pone sahumerio para llamar y encaminar a difuntos en los cuatros puntos cardinales 10% velar toda la noche en movimiento para pasar en los niveles al Miktlan 10% se pide permiso pero desconocen el proceso
OFRECIMIENTO	Similitudes y complementos	**Sentido de colocar elementos diversos en el fuego**	50% agradecer con la danza y con el ofrecimiento de maíz (se agradece lo que dio la milpa, árboles y temporada. Se reafirma el compromiso) 10% dar vida y agradecer por lo recibido, entendimiento, conocimiento, REVALORAR EL LUGAR DE ORIGEN. Aportan a la moral y a la conciencia individual. Durante la noche se danza con el mismo sentido que se pone la ofrenda en la casa (pedir intencionar) 10% reconoce la influencia del sol para el desarrollo y siembra 10% retribución, se coloca lo que se desea obtener 10% el difunto se manifiesta en el fuego mediante su invocación con la veladora; ofrendar al fuego es dar testimonio que ahí está el difunto 10% recordar antiguas prácticas y la relación con los espíritus; da identidad 10% como ofrenda puesta en casa 10% agradecimiento con esencias, flores y veladora
		Difunto al que se le ofrenda	30% abuelo paterno, hermano, tío, primo, abuela paterna, mamá, bisabuela, bisabuelo o para alguien a quien no conoció pero que sabe de su existencia; se cree que se puede convivir con ellos mediante la danza
		Respuesta posterior a la ofrenda	10% Física e inmediatamente no; Se espera la compañía de los difuntos y su contacto con ellos 10% se recibe fuerza para danzar durante la noche 10% la fuerza y resultados se perciben durante la mañana 10% se obtiene lo que se pide; respeto y armonía 10% satisfacción y agradecimiento por un año
		Danzas más recurrentes	80% Teskatlipoka (negro y rojo) 70% muerte, fuego, Tonantsin 30% maíz, paloma, Xipetotek, Yaotekatl, Mayahuel, Tlalok, rana se masatl, ome masatl, Ketsalkoatl; Malinali y Tonatiu 20% cazador, se tochtli, ome tochtli y lluvia
	Diferencias	**Sentido de colocar elementos diversos en el fuego**	20% la ofrenda no solo es para los difuntos, sino para la tierra que da de comer 10% veladoras: invocan a difuntos; semillas: evocan a otros difuntos 10% kopal: alegría y felicidad para el difunto. 10% poder comenzar otros proyectos
		Difunto al que se le ofrenda	10% Amigos: Mtro. Juan Carlos, otros conocidos y semillas de la madre tierra; familiares que viven, comunidad y al individuo que participa
		Danzas menos recurrentes	10% oselotsin, chichimeka, la cruz, ayoyotes, istakuautli, apache, toteotl, koatl, águila negra, kaualotsin, caballo, tonalamatl, Uitsilopochtli, la rapidita, águila blanca, mestli y águila real, ejekatl y danzante.

Figura 25. Sentido del ritual Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia con base en los resultados de las entrevistas aplicadas.

Se encuentra que el 90% de los informantes se sienten motivados a participar porque en esta ceremonia pueden agradecer pero también hacer peticiones. De acuerdo al primer aspecto, se sabe que se agradece por la obtención de semillas, por la abundancia y porque todo está bien. Por su parte, las principales peticiones se concentraron a favor de las ánimas, del maíz, la cosecha, la tierra, la familia, los amigos, porque la vida vaya por buen camino y para que esté presente el difunto. En el mismo sentido, el 50% lo hace para honrar lo que mantiene la vida y da saber. Y otras opiniones que no superan el 10% consideran que mediante esta ceremonia, se puede recordar a los ancestros y ofrecer danzas.

El sentido del ritual, a decir del 20% de los colaboradores, se genera porque los cargos están en rotación continua para que todos estén en disponibilidad de aprender todo. Igualmente, es importante contar con disposición y humildad para participar. El sentido fundamental de pedir permiso, radica en elevar un rezo a todo el entorno, porque todo tiene vida y todo escucha y siente, para que con su autorización, se consiga que los hechos sean benéficos a la mayoría. De igual manera, otra perspectiva deja ver que el agradecimiento es un factor fundamental en este ritual, situación que se repite tanto al inicio como al final de la ceremonia. Vale la pena señalar que en palabras de los entrevistados, estos sentidos se transmiten por el grupo y pasan a una interpretación personal para después ser compartidos a otros contextos como el familiar o con las personas que se interesen.

Se supo también que la actividad más identificada por el 70% de los informantes es cuidar el fuego; y otro 40% acierta en la presencia de un sargento, *atekokoli* y sahumadoras, que tendrán a su cargo abrir rumbos, danzar, colocar pétalos y veladoras, recoger objetos rituales, dar semillas,

recibir personas, repartir alimentos, colocar ofrenda y ayudar a otras sahumadoras.



Ofrenda de flores. Archivo fotográfico Yaotecatl Huitzilopochtli. 2007. Santa Cruz Atizapán, Estado de México.

Con respecto a los conocimientos sobre el origen de esta danza que se inserta como un ritual dentro de la celebración del Uei Mikailjuitl, se sabe que el 70% ubica el origen de esta fiesta en el calendario prehispánico mexika, veintena donde la tierra se guarda (sequía). Asimismo el 40% considera que proviene del México prehispánico e inclusive la señalan como derivada de la veintena Xokotl Uetsi o Mikailjuitl - la caída de los frutos maduros, tiempo en el que comienzan las cosechas y se guarda el alimento como reserva, pero es el tiempo también donde se ofrenda al fuego parte de esa reserva en señal de tributo, pues él es quien mantiene la vida.

Un 30% asegura que este festejo se hace para perpetuar la vida, dado el momento de transición por el que pasa la tierra (comienzo del otoño), 20% constata que en la UIEM ha podido aprender tales referencias por las Fiestas de la Identidad, sin embargo señalan que más allá de esto, cada quien tiene la oportunidad de valorar y darle su propia interpretación. Otros consideran

que mediante esta veintena se honra lo que ya cumplió su relación con los humanos y con su propio ciclo; a su vez se manifiesta que a través de esta celebración se recuperan tradiciones perdidas por la conquista. El 10% dice desconocer su origen y no saber de alguna fuente bibliográfica que lo explique y otro 10% identifica su origen más próximo de la celebración en Coajomulco pues es ahí donde ha presenciado la danza. Otro 40% señala que los coordinadores la aprenden en el grupo donde comenzaron y de ahí se comparte a la zona mazahua del norte del Estado de México.

El 10% afirma que esta celebración no se trata de ningún 'reventón' y que por el contrario es una oportunidad de llevar a la familia para compartir el momento y recordar a otros familiares, regresar a lo que fueron y que se sientan vivos. "… es como si estuvieran vivos otra vez con la danza..." (Entrevista personal, Gustavo Sánchez, julio de 2017)

Para el 50% de jóvenes, la petición de permiso consiste en expresar unas palabras al comienzo de la ceremonia a los rumbos del universo, donde se enuncia qué se va hacer, por qué y cómo, para así agradecer la existencia y al término de la ceremonia se realice lo mismo. Por otro lado, el 50% considera que mediante él, se puede llamar al ánima y así tener tranquilidad para hacer las cosas. Un 10% encuentra similitud con la petición de permiso en casa, pues en el Mikailjuitl se usa sahumerio para llamar y encaminar a difuntos. Otro 10% considera que se pide permiso para que el difunto pueda pasar los niveles del Miktlan, mediante el ofrecimiento de las danzas.



Encendido de veladora. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2017. Capultitlán, Toluca, Estado de México.



Ofrecimiento de miel. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2012. San Juan Coajomulco, Estado de México.

En relación al sentido de colocar elementos diversos en el fuego, se obtiene que el 50% lo hace para agradecer con la danza y con el ofrecimiento de maíz por lo que dio la milpa, árboles y temporada. Además tal situación sirve para reafirmar el compromiso con estas fechas. El 10% considera que mediante esto se pide por la vida y se agradece por lo recibido: el entendimiento y conocimiento. También se habla de que a través de ella se consigue revalorar el lugar de origen, así como encontrar un aporte a la moral y a la conciencia individual.

Así se concibe que durante la noche se danza con el mismo sentido que se pone la ofrenda en la casa, que es pedir por algo o encontrar un propósito. Otras opiniones que se distribuyen en porcentajes mínimos (10%) consideran que al participar en la Fiesta de la Identidad se puede reconocer la influencia del sol para el desarrollo de una planta y la siembra; asimismo se retribuye parte de lo conseguido y se pide por lo que se desea obtener.

Por otra parte se cree que el difunto viaja al fuego mediante su invocación con la veladora; de igual manera se percibe que al ofrendar al fuego se atestigua la presencia del difunto en dicho elemento; se recuerdan antiguas

prácticas y se establece relación con los espíritus; da identidad; se halla el mismo sentido de colocar la ofrenda en casa; y se agradece mediante el ofrecimiento de esencias, flores y veladoras.



Ofrecimiento colectivo. Archivo fotográfico Tlatlauxiukoatl. 2014. San Juan Coajomulco, Estado de México.

Otros sentidos que son mencionados por los jóvenes, consisten en considerar a las veladoras como los objetos que invocan a difuntos; al igual que sucede con las semillas; por otro lado también es posible saber que la ofrenda no solo es para los muertos, sino para la tierra que da de comer; también se concibe al *kopali* como el objeto que puede ofrecer alegría y felicidad para el difunto.

Los familiares más recordados son los abuelos, hermanos, tíos, primos, bisabuelos y padres. Pero esta fiesta también se dedica a los difuntos que no fueron conocidos, pues hay quien afirma que se puede convivir con ellos mediante la danza. En menor medida se habla del ofrecimiento para amigos o conocidos, como el Mtro. Juan Carlos (danzante), u otros conocidos; familiares vivos, comunidad y para el mismo sujeto.

De manera particular, cada uno de los entrevistados está seguro de recibir una respuesta, y aunque ésta no es física, sí puede percibirse de alguna manera, pues como ya se ha dicho, todos los rituales que esta celebración implica, se hacen para conseguir la compañía de los difuntos y su contacto; sin embargo también se señala que mediante los ofrecimientos, se recibe fuerza para ahuyentar el cansancio durante la noche o en la mañana, así afirman que se obtiene lo que se pide; que todo se hace dentro de un contexto respetuoso y armónico que da como resultado cierto grado de satisfacción y agradecimiento a lo largo de un año.

Finalmente, se obtuvo por el 20% de los entrevistados que la elección de la danza a ejecutar depende de lo que se quiere vivir, sentir, expresar, invocar o representar así como ofrendar por algo o por alguien. Es así que las danzas se hacen para evocar determinada propiedad o esencia como sucede con maíz o *tonantsin*-madre tierra, dado que los pasos y ejecuciones evocan a la naturaleza. Por lo anterior, a decir del 80% de los entrevistados, la más solicitada es: teskatlipoka (negro y rojo) que refiere a la introspección interna y el 70% señala a otras, como muerte, fuego y tonantsin, que encuentran representación directa a través del sentido del propio ritual y los elementos que ahí han sido dispuestos en honor tanto del fuego como de la tierra.

En menor medida, un 30% recuerda otras danzas como paloma, Xipetotek, Yaotekatl, Mayahuel, tlalok, rana se masatl, ome masatl, Ketsalkoatl; Malinali y Tonatiu, que hacen referencia a actividades humanas o representaciones animales. Entre el 20 y 10% recuerdan algunas que son poco solicitadas, como cazador, se tochtli (1-conejo), ome tochtli (2-conejo), lluvia, oselotsin (jaguarcito), chichimeka, la cruz, ayoyotes (cascabeles), istakuautli (águila blanca), apache, toteotl (nuestra energía), koatl

(serpiente), águila negra, kaualotsin (caballito), tonalamatl (el libro del tiempo), Uitsilopochtli, la rapidita (o luna), águila real, Ejekatl (viento) y danzante.

4.4 Consideraciones finales

Las reflexiones expuestas a lo largo de este capítulo permiten dar cuenta de los tres factores planteados para esta investigación: en primer lugar la condición semiosférica de cada una de las culturas para la celebración de día de muertos y que a su vez resulta en la constitución de un **espacio intra semiosférico** particular a ellas. En seguida, la manera en que los sujetos que lo habitan, se articulan con la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl en un **espacio inter semiosférico**. Y finalmente cómo la gestación de este último da posibilidades para su comprensión semiosférica, así como **su producción de sentido**.

Derivado del **primer factor** y de las evidencias analizadas, se sabe que cada uno de los sistemas mazahua, mestizo y nahua poseen una estructura constituida por símbolos que conforman la memoria individual y colectiva. Esto ha sucedido porque las familias en cuestión deciden el uso de alimentos, flores y objetos rituales de procedencia prehispánica, moderna o católica debido a la acción de las mónadas semióticas. Por lo anterior, la materialización del espacio intra semiosférico de la celebración de día de muertos se compone de símbolos mnemotécnicos naturales y creados por el hombre.

En el núcleo de los símbolos mnemotécnicos naturales se encuentra el fuego, naranjas, manzanas y plátanos así como flor de *sempoaxochitl;* y en la periferia se hallan elementos como el chilacayote, la rosa, buganvilia,

margarita, clavel rojo, entre otras flores. De la misma manera, en el centro de los símbolos mnemotécnicos creados por el hombre, se encuentra el pan de muerto y dulce de calabaza o guacamote; bebidas: cerveza, pulque, tequila y mezcal; veladoras y sahumerio; mientras que en la periferia es posible observar guisados diversos del gusto de los difuntos como mole y tamales; atole, papel picado, calaveras de chocolate e imágenes de santos o vírgenes. Es importante señalar que los elementos aquí enunciados son los más representativos en las ofrendas de los entrevistados, y se encuentran ordenados del más constante al menor.

Los entrevistados consideran que de los elementos mencionados, el fuego presente en el sahumerio y la vela, así como el agua, frutas y flores son de procedencia prehispánica; el papel picado y las calaveras de chocolate se perciben como modernos; y como católicos se identifica a las imágenes de santos y vírgenes.

Es así que la memoria colectiva hace constantes tales elementos y prácticas en la celebración de día de muertos, a través de abuelas y madres que velan por la circulación en el acomodo y uso de alimentos, sahumerio, flores y peticiones de permiso, así como de ofrecimiento, para la perpetuación y actualización del sentido. A través de ello se distingue la acción del isomorfismo en las maneras que se expresan tales prácticas, así como la labor de familiares, jóvenes entrevistados y otros participantes como interlocutores, en la apropiación, circulación y/o modificación del sentido del ritual.

Como resultado de los procesos isomórficos donde interactúan los interlocutores, se encuentra en el núcleo de esta semiosfera, que la celebración va del 31 de octubre al 1 de noviembre; se prefiere colocar la

ofrenda en silencio y en un solo nivel en el cuarto principal de la casa; las mamás son los integrantes de la familia que dirigen las actividades que comprende la ofrenda y estará a su cargo hacer oraciones en español encaminadas a invocar a los difuntos (aunque sepan hablar alguna lengua originaria). Por su parte, en la periferia se encuentra que la celebración puede ir desde el 28 de octubre al 29 de noviembre; se prefiere el acomodo en 2 o 3 niveles que pueden estar en el patio de la casa; otros integrantes que participan son los hermanos y el papá en menor porcentaje; se usa música del gusto del difunto o que brinda la comunidad; y sólo se supo de una informante que hace el permiso en lengua náhuatl.

En cuanto al sentido del ritual, se hace notar que la estructura se adquiere mediante la labor conjunta entre comunicación y cultura. Es decir, los procesos comunicativos situados en un escenario cultural, se encargarán de determinar la producción individual y social del sentido de la ofrenda. En el momento en que los interlocutores participan, se expresan y a su vez dan sentido.

Por lo anterior se sabe que en los sentidos nucleares del ofrecimiento se encuentra la oportunidad de honrar a los muertos, recibir consuelo, convivir con el difunto y mirar la práctica como una fiesta para agradecer; el permiso enunciado en voz alta o en el pensamiento, se hace para implorar el consentimiento de un ser supremo y para que los difuntos tengan buen camino. Como sentidos periféricos se tiene que la celebración es una oportunidad para reunir a familiares, agradecer por las cosechas propias de esa temporada, convivir con los difuntos que no conocieron, compartir abundancia dar sentido al ofrecimiento de semillas o frutos como una analogía con lo que sucede cuando los humanos mueren y son depositados en la tierra para transmutar.

En atención a la reflexión propuesta en el **segundo factor**, que hizo referencia a la manera en que los jóvenes en cuestión transitan en el espacio inter semiosférico, se halló la constancia de ciertos motivos que inciden en la asistencia a tal celebración. En primer lugar se sabe que acuden dado que son invitados directamente por los coordinadores de la danza y porque a través de la participación conviven con sus difuntos. Otras opiniones refieren a que mediante su colaboración, adquieren cierto reconocimiento al desempeñar un cargo, honran a sus seres queridos, los recuerdan a través del rezo conjunto, o porque les gusta la celebración, por agradecimiento, curiosidad o porque es una de las actividades del grupo de danza, y como tal, apoyan en ella.

Se indicó asimismo que derivado de la fiesta, se generan diferentes interacciones además de las ya descritas entre mazahuas, mestizos y nahuas, debido a la afluencia de otros jóvenes provenientes de pueblos originarios otomí, tlahuica, purépecha y matlatzinca, incluso con varias religiones como católicos, evangélicos, mormones y no creyentes.

A través de esta interacción es plausible señalar que todos los participantes se explican el qué, cómo, por qué y para qué de la celebración. Esto sucede porque unos y otros se convierten en traductores de lo ocurrido, situación que depende de la experiencia y del dominio de conocimientos, formas y procesos da cada uno. Pues a medida que los sujetos desempeñan diferentes cargos como sahumar, distribuir ofrendas o atender el fuego, estarán en posibilidades de comprender y producir a sí mismos y con otros el sentido de tales acciones. A su vez, pueden ser observadores dado el proceso semiótico-comunicativo, pues se vuelven conscientes de la frontera

que marca las convergencias entre su semiosfera de origen y la de la Fiesta de la Identidad.

Por otro lado, las reacciones autocatalíticas donde se produce sentido, evidencian construcciones homomórficas que presumen copias y adaptaciones de lo interno con lo externo. Tal como sucede con la inclusión de cantos al Mikailjuitl o el deseo de colocar fotografías de los difuntos en tal celebración; el acomodo de los frutos en casa de acuerdo a la estructura que señala el ceremonial y la comprensión de que ambos festejos encuentran un antecedentes particular en la cuenta prehispánica del tiempo: la veintena del Xokotl Uetsi o Uei Mikailjuitl. Derivado de esto se entiende que en ese espacio se reproducen otros universos, y en ellos los sujetos toman conciencia de su propia performatividad, a través de símbolos que explicitan reminiscencias como el fuego, flores o sahumerio.

El homomorfismo es el crisol donde se llevan a cabo interacciones, préstamos y/o transformaciones en torno a la celebración a los muertos. Esto ha permitido que los entrevistados profundicen en el sentido de la celebración, combinen rituales, valores y símbolos a través de vivencias emocionales. La Fiesta de la Identidad articula conocimientos propios de una cultural, con las experiencias compartidas en tal festejo y en virtud de esas interacciones, tiene lugar un diálogo entre los sujetos que permite acercar, crear y jerarquizar alternadamente nuevos textos.

Por último, sobre la base de los resultados analizados y en referencia al **tercer factor** correspondiente al espacio de sentido, es necesario señalar que en la Fiesta de la Identidad se articulan las semiosferas mazahua-mestiza-nahua a través de objetos, estructuras y prácticas propias de su núcleo y periferia particulares. En segundo lugar, dadas las condiciones de

aporte-préstamo, dicha FI se percibe como un espacio inter semiosférico donde confluyen las interacciones señaladas. Finalmente se considera que el Uei Mikailjuitl constituye una semiosfera particular donde se manifiestan memorias antiguas, a través de estructuras que perpetúan elementos y objetos rituales como en la petición de permiso y ofrecimiento.

Respecto a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl como espacio intra semiosférico, se obtiene que los símbolos mnemotécnicos naturales que conforman el núcleo, son: fuego, manzanas, naranjas y plátano; medicinas como *kopali*, cedro, salvia; semillas tales como maíz (rojo, blanco, azul, amarillo) frijol y miel; así como flores de *sempoaxochitl* y blanca. En contraste, los menos recordados o en todo caso de menor uso, son las mandarinas, plátanos, peras, cañas, jícamas y tejocotes; tabaco; amaranto, arroz, habas y chícharos; así como piloncillo.

Por su parte, los símbolos mnemotécnicos creados por el hombre que presentan mayor constancia, son el atuendo de danza, veladoras, sahumerios y caracoles, mientras que en la periferia se mencionan bastones de danza, tambor de agua y *teponastli*. En este sentido, a excepción de las veladoras y tambor de agua, en todos los demás se identifica que proceden de la época prehispánica, ninguno de ellos se reconoce como derivado del catolicismo (con reserva del canto de permiso donde se mencionan algunos santos) ni proveniente de la modernidad.

Como resultado de procesos isomórficos entre los interlocutores, se muestra la constancia de elementos y prácticas en esta Fiesta de la Identidad. Por ejemplo, se sabe de la estructura en que se deben acomodar los elementos e instrumentos; así como del acompañamiento de la danza y cantos; los días de celebración que pueden ir desde el 23 al 26 de septiembre y que

corresponden a la veintena del Xokotl Uetsi que señala el calendario prehispánico; los espacios públicos en los que se realiza, como atrios de iglesia, casas culturales y plazoletas municipales; el uso de la lengua originara mazahua y náhuatl tanto para pedir permiso, como para ofrendar semillas y danza; o de la ejecución de diversos cargos entre los asistentes como la tercera palabra, sargentos, *atekokoli*, sahumadoras, cuidadores de fuego, encargadas de ofrendas y danzantes en general.

Es así que el Mikailjuitl muestra una organización sistémica a través de tal régimen de cargos, que le permite a los partícipes decidir, consensar y ejecutar las diferentes etapas del ceremonial. Asimismo evidencia una dimensión comunicacional que se vuelve explícita en el sistema, pues para que la estructura funcione, debe existir un sistema de comunicación particular donde emisores y receptores se personifiquen en las responsabilidades y mensajes pronunciados desde la primera, segunda y tercera palabra, hasta sargentos, *atekokoli*, sahumadoras, cuidadores de fuego, encargadas de ofrendas y danzantes en general.

En esa relación constante de mensajes es importante la presencia de los objetos, pues en ellos recae la performatividad del acto comunicativo y se da cuenta de la complejidad de la expresión. Con ello se interiorizan los sentidos, como al momento de depositar las ofrendas al fuego; y permite que los mensajes se manifiesten y se reproduzcan en los diferentes niveles de la semiosfera del Mikailjuitl.

Con base en la situación estudiada, se obtiene que la celebración en honor a los difuntos, concentra la similitud, pero sobre todo la confluencia de sentidos. Entre los que destacan: la relación con la etapa de la tierra para entrar en reposo; la construcción de un cuerpo físico donde fuego, ofrenda,

instrumentos y humanos forman parte del mismo; la abundancia; pedir por ánimas; convivir con difuntos; agradecer por la obtención de semillas, dones, entendimiento e identidad; y porque tanto la cosecha, como la familia y amigos se encuentran bien.

Un componente que influye en el proceso de producción de sentido es que durante el desarrollo de la FI, los jóvenes recuerdan a sus difuntos más cercanos, como abuelos, hermanos, tíos, primos, bisabuela y bisabuelo; e inclusive, invocan a aquellos que no conocieron. Asimismo perciben que ellos les responden, situación que vuelca con mayor fuerza el sentido de la Fiesta, pues su propósito se cumple, es decir, se consigue hacer contacto con el difunto mediante la petición de permiso o la ofrenda de danzas y elementos físicos. De esta manera, con la performatividad de las prácticas se hace sentido en los sujetos y una vez que éste ha iniciado requerirá que la comunicación mantenga activo el vínculo entre interlocutores.

Una vez que han sido expuestos los hallazgos más importantes derivados del análisis de resultados, es conveniente recordar la pregunta de investigación y la hipótesis para dar cuenta de qué ocurrió con ésta. Es así que la primera indagó acerca de ¿Cómo es que la constancia de elementos y procesos intra semiosféricos de los sistemas mazahua, mestizo y nahua, permiten la convergencia de sentidos en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl? La respuesta supone que en dicha festividad se dan similitudes, analogías, complementos y oposiciones, tanto de elementos, como de procesos culturales diversos celebrados en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas; las primeras acciones se observan como constancias culturales, mientras que los complementos y oposiciones se incorporan por respeto y empatía entre los partícipes. Ante esto, se halla que:

a) Mazahuas, mestizos y nahuas ocupan elementos en la Fiesta del Uei Mikailjuitl que son símiles y análogos a la ofrenda de día muertos que colocan en casa. Entre ellos se destaca la constancia del fuego, manzanas, naranjas y plátanos; así como flores de *sempoaxochitl* y semillas como el maíz de los cuatro colores.

b) Entre los elementos que se vuelven complementarios entre la ofrenda en casa y la Fiesta de la Identidad, se encuentra el deseo de llevar a la última, fotografías del difunto y el consenso para usar veladoras. Empero, en ella se evidencia la inclusión de elementos provenientes de otras ceremonias, tal es el caso de medicinas como *kopali*, cedro, salvia; tambor de agua; semillas como frijol; y flor blanca. Finalmente se mencionó la inclusión de algunos elementos del Uei Mikailjuitl en la ofrenda del hogar, como el sahumerio.

c) En contraste, los elementos que han sido usados únicamente en la veintena son: tejocotes; tabaco; amaranto, arroz, habas y chícharos secos; así como piloncillo y bastones de danza, tambor de agua y *teponastli*. En cambio, se tiene que entre los elementos que son de uso exclusivo en la ofrenda en el hogar, se distingue el uso de elementos católicos. Al respecto, la inclusión de ambos en uno y otro lugar, se hace en contextos empáticos y de respeto.

d) Por otra parte, en relación a los procesos culturales (petición del permiso y ofrecimiento) que muestran constancia como símiles y análogos entre ambas celebraciones, se enuncia: el propósito de la ofrenda que radica en honrar a los difuntos; la responsabilidad y ejecución de cargos por algunos partícipes del ritual; la invocación de ánimas; el acomodo de la ofrenda en varios niveles; la existencia de

procesos comunicativos que determinan la producción individual y social del sentido de la ofrenda; invocación de ánimas mediante la veladora y su realización a cargo exclusivo de las sahumadoras; implorar a un ser superior el permiso para hablar con los difuntos; y agradecer que las semillas germinan en la tierra (situación que expresa la memoria en torno a la época agrícola que comprende esta veintena).

e) En lo que se refiere a la complementación, se identificaron ciertas convergencias como el hecho de agradecer por la llegada del otoño y con ellos la caída de frutos y el tiempo de la cosecha; el uso de diferentes lenguas originarias para hacer el permiso u ofrecimiento; la inclusión de fotografías de los difuntos en esta Fiesta; y la comprensión de que ambas celebraciones encuentran un antecedente particular en la veintena del Xokotl Uetsi o Uei Mikailjuitl. Finalmente se tiene que desde esta fiesta al hogar, ha migrado el sentido del festejo, así como el uso de sahumerio y kopal, la petición de permiso y la colocación del camino de flores. Esto se debe al diálogo entre los sujetos, pues a partir de él, se acercan, crean y jerarquizan alternadamente nuevos textos dada la procedencia, así como participación de los jóvenes en varios contextos.

f) Por último, se da cuenta de las oposiciones entre prácticas que presentan los sujetos, mediante el respeto y empatía. En este sentido es pertinente resaltar las diferencias entre el Uei Mikailjuitl y la celebración del día de muertos, como sucede con el uso del espacio público – privado; la fecha de celebración del 23 al 26 de septiembre a diferencia de octubre – noviembre; el uso de sonidos de ueuetl y cantos – colocación en silencio; uso de varios niveles y dimensiones

para instalar la ofrenda – de uno hasta tres niveles; participación de otros grupos de danza y personas de la comunidad – familia cercana; la multiplicación de cargos/responsabilidades entre hombres y mujeres – labores que la mamá o abuela tienen a su cargo; acomodo de instrumentos musicales, objetos rituales y elementos ofrendados; la ofrenda directa de los objetos al fuego – disposición en una mesa; y finalmente la condición de movilidad que implican tales acciones performativas – participación pasiva y quieta en el hogar.

Con base en lo tratado, el supuesto sugerido para este capítulo es desbordado, pues además de que en dicha festividad se dan similitudes, analogías, complementos y oposiciones, mediante constancias culturales, respeto y empatía tanto de elementos, como de procesos culturales diversos en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas, también se articulan con otros elementos y procesos, derivados de más ceremonias o contextos que habitan los sujetos.

En atención a la problemática expuesta se ha analizado cómo desde cada uno de los sistemas culturales se forma una semiosfera y dada su coincidencia en la producción de sentido se constituye otra en torno a la celebración de día de muertos. De esta manera, se ha explicado que la memoria colectiva implícita en el núcleo de constancias y en su continuidad, conserva dinámicas de interacción entre los interlocutores para la generación de nuevas convergencias de sentidos en torno al Uei Mikailjuitl. Una vez concluida esta labor, se da paso al siguiente apartado, que ofrece las consideraciones generales de esta investigación.

CONCLUSIONES GENERALES

Para efectos de esta investigación se consideró la propuesta teórica de la semiótica de la cultura, en concreto: espacio semiosférico y sus componentes, mónada semiótica y símbolos mnemotécnicos; así como memoria colectiva y proceso isomórfico entre interlocutores para la generación de sentido. En un segundo momento, se atendieron las reacciones autocatalíticas entre fronteras, homomorfismo, observadores, traducciones y su relación en la producción de sentido. De igual manera, se evidenciaron interacciones comunicativas como base de funciones semióticas, con las que se conservan, circulan, transforman y producen signos.

Es pertinente señalar que los festejos en honor a los difuntos en México, son una práctica común entre la sociedad y al ser una celebración con mónadas semióticas y memorias colectivas afines, se pueden notar ciertas similitudes entre los festejos mazahuas, mestizos y nahuas, a pesar de las diversas expresiones de cada cultura. De igual manera es posible dar cuenta de los nuevos tejidos que surgen a raíz de las interacciones con otros, y con ello la producción de sentido desde tales emergencias.

Se pudo observar que existen reminiscencias prehispánicas que han llegado hasta el día de hoy con la presencia de ciertos elementos y prácticas rituales, tales como el sempoaxochitl, fuego, *kopali* y su disposición en altares familiares, mediante oraciones, palabras, peticiones de permiso y pláticas entre vivos y muertos, durante el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre de cada año.

La explicación de esta celebración a los Fieles Difuntos, se encuentra en las exequias segundas celebradas en las veintenas Tititl, Tepeiljuitl, Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl, que consiguieron perpetuarse por la asimilación y sincretismo de tradiciones agrícolas prehispánicas con las católicas provenientes de Europa, como es el caso del honor a las reliquias, sufragios y exvotos. Asimismo, se encontró que el festejo del 31 de octubre, se relaciona con el Mikailjuitontli, pues ambas fechas celebran a los niños, y respecto al 1 de noviembre se halla correspondencia con el Uei Mikailjuitl y Tititl, que son las fiestas dedicadas a honrar tanto a mayores, como a personas fallecidas en la vejez.

Por lo anterior y de acuerdo a los objetivos de la investigación, también se supo que la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, implica la performatividad de rituales y uso de elementos de procedencia prehispánica. Sin embargo, estos no resultan ajenos a los participantes, pues la presencia de semillas, frutas, flores de sempoaxochitl, fuego (veladoras y sahumerio) y *kopali*, así como las peticiones de permiso y oraciones, son semejantes a las maneras en que su familia honra a los difuntos, sin negar la unión con prácticas católicas que se manifiestan a través de imágenes de santos, rezos u oraciones para invocar el alma del difunto. Lo que sí podría ser una práctica poco frecuente para la mayoría de las familias de estos jóvenes y para ellos mismos es la danza, sin embargo ésta y otras gozan de cierta aceptación entre los miembros de la comunidad, pues forman parte sustancial en la simbolización y realización de las fiestas patronales de la región.

A pesar de esto, como se ha señalado, el objetivo de estas Fiestas de la Identidad es reavivar expresiones rituales mediante procesos comunitarios para tender lazos de interacción que motiven producciones de sentido en los jóvenes. Por esta razón, la práctica dancística busca tal interacción

performativa en la petición de permiso y en la proximidad con las semillas que ellos mismos cosechan y traen de casa para ser ofrendadas a la hoguera central, como un regalo para sus difuntos.

Derivado de todo esto se indican de manera puntual los siguientes hallazgos:

1. Cualquier cultura puede considerarse como semiosfera dado que ambas implican la producción de sentido en lo colectivo, mediante una dimensión sistémica (de organización) y otra semiótica (de comunicación), propias de su mecanismo intra semiosférico.

2. El mecanismo intra semiosférico se ejecuta a través de procesos isomórficos, donde interlocutores y símbolos mnemotécnicos materializan mónadas semióticas a través de esos símbolos que reproducen la memoria colectiva, como se indicó en la figura 6.

3. Fuera del espacio intra semiosférico, que se ha denominado como inter semiosférico, (ver figura 6) se observan reacciones autocatalíticas entre fronteras culturales, donde los sujetos pueden funcionar como interlocutores, observadores y/o traductores en la toma de conciencia de objetos, espacios externos y procesos de apropiación, así como generadores de nuevos sentidos.

4. En el contacto con el espacio externo, los procesos homomórficos revelan los diálogos, la reproducción de textos ajenos y la creación de nuevos sentidos. Para conseguirlo, el papel del ritual es valioso, pues mediante él se duplica el universo, tal como se explica a lo largo de los apartados 1.3 y 2.3.

5. A diferencia de las prácticas rituales mestizas que honran a los difuntos, las indígenas guardan mayor cercanía con las reminiscencias prehispánicas de las veintenas Mikailjuitontli, Uei Mikailjuitl, Tepeiljuitl y Tititl, que consideran el uso de semillas, comida, rituales de danza y canto, características que son tratadas en las páginas 48, 49 y 50.

6. La semejanza actual de elementos y procesos en los festejos a los muertos entre población mazahua, mestiza y nahua, se logra por la permanencia de rituales en la memoria colectiva que mediante procesos isomórficos se han actualizado, asimilado y sincretizado con manifestaciones de otras culturas en reacciones autocatalíticas diversas.

Con las evidencias anteriores, se llega al objetivo mencionado de analizar, a través de la semiótica de la cultura, la convergencia de sentidos en torno a la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl celebrada por estudiantes y egresados de la Universidad Intercultural del Estado de México. Fue posible explicar la constancia de elementos y procesos intra semiosféricos en la interacción de los sistemas culturales mazahua, mestizo y nahua, así como los presentes en la periferia de la celebración de día de muertos.

Asimismo se identificaron varias traducciones de textos de esa semiosfera a la Fiesta de la Identidad y viceversa. Finalmente se dio cuenta de la convergencia de sentidos mediante relaciones de respeto y empatía que fueron articuladas por el deseo de honrar a los difuntos, convivir con ellos, agradecer por las cosechas y pedir por ambas cosas, así como por el bienestar de la comunidad o la familia.

En referencia a los antecedentes de esta investigación y sobre la base de tales hallazgos, se obtuvieron las siguientes tesis:

- ✓ La propuesta de la semiótica de la cultura de I. Lotman considera que, para la generación de sentido en el interior de sistemas culturales, existe la constancia de símbolos mnemotécnicos en mónadas semióticas, procesos isomórficos en memorias colectivas, que en conjunto reproducen representaciones que hacen funcionar el sistema, así como la semiosis. Asimismo, se encuentra cierta similitud de estos elementos y procesos en el interior de otros sistemas culturales. Por lo que se identifica que a través de la interacción de fronteras, se generan reacciones autocatalíticas, que a su vez pueden originar convergencia de sentidos en la interacción en torno a una manifestación cultural.

- ✓ Las prácticas rituales indígenas que honran a los difuntos guardan reminiscencias prehispánicas, sin embargo, tales prácticas no se derivan exclusivamente de las veintenas Mikailjuitontli y Uei Mikailjuitl, sino también de Tititl y Tepeiljuitl, situación que amplía la consideración a otros elementos como semillas y comida, así como rituales de danza y canto.

- ✓ La semejanza que hoy en día presentan los elementos y procesos en los festejos a los muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas, se debe al uso común de ofrenda, flores, fuego y *kopali*, así como la práctica frecuente de petición de permiso y ofrecimiento. Sin embargo, también se logra por la permanencia ritual en tales tradiciones que orientan a su actualización constante y con ello la asimilación y sincretismo de elementos y prácticas indígenas con manifestaciones culturales

diversas. Esta situación permite la constancia de ciertas características, como la disposición de la ofrenda en mesas o altares y las oraciones que expresan vivos a muertos.

- ✓ La afinidad y constancia entre los días de muertos y el Uei Mikailjuitl, no sólo se evidencia a partir de la presencia del fuego, esencias, semillas, alimentos dulces y frutas, sino también del uso común de veladoras, ceras y tabaco. Por otro lado, además de los rituales de danza y ofrecimiento realizados durante la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, igualmente se halla la presencia de cantos rituales y oraciones entre las manifestaciones mazahuas, mestizas y nahuas, así como las actividades de esta fiesta en honor a los difuntos.

- ✓ Además de que en dicha festividad se dan similitudes, analogías, complementos y oposiciones, mediante constancias culturales, respeto y empatía tanto de elementos, como de procesos culturales diversos en honor a los difuntos por mazahuas, mestizos y nahuas, también se articulan con otros elementos y procesos, derivados de más ceremonias o contextos que habitan los sujetos.

En relación con las implicaciones de estas tesis, es importante dar atención al supuesto central de este trabajo, que considera que en la celebración en honor a los difuntos realizada por sistemas culturales mazahua, mestizo y nahua, existen elementos y procesos intra semiosféricos constantes, tales como símbolos mnemotécnicos y mónadas semióticas, así como memoria colectiva e isomorfismo, que permiten la convergencia de sentidos en reacciones autocatalíticas generadas en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, efectuada por estudiantes y egresados de la UIEM. Ante esto, se descubre que:

a) La afinidad entre las celebraciones de los días de muertos y el Uei Mikailjuitl, se evidencia con la presencia de símbolos mnemotécnicos en el núcleo de la semiosfera como fuego, manzanas, naranjas y plátano; así como flores de sempoaxochitl y maíz de los cuatro colores. Entre los elementos complementarios o dispuestos en la periferia, se encuentran el deseo entre interlocutores y observadores, de llevar a la última, fotografías del difunto y el consenso para usar veladoras. También se advierte la inclusión de elementos de otras ceremonias, como cedro, salvia; tambor de agua; frijol; y flor blanca. Finalmente se menciona la inclusión de algunos elementos del Uei Mikailjuitl en el espacio intra semiosférico de la celebración en el hogar, como el sahumerio.

b) Los elementos que han sido usados únicamente en la fiesta de la veintena son tejocotes; tabaco; amaranto, arroz, habas y chícharos secos; así como piloncillo y bastones de danza, tambor de agua y teponastli.

c) Respecto a la petición de permiso y ofrecimiento entre ambas celebraciones, se enuncia como similitudes y analogías: el propósito de la ofrenda que radica en honrar a los difuntos, hablar con ellos o invocarlos mediante una veladora; la existencia de responsables del ritual; el acomodo de la ofrenda en varios niveles; la existencia de procesos comunicativos que determinan la producción individual y social del sentido de la ofrenda; solicitar a un ser superior el permiso; y agradecer que las semillas germinan en la tierra.

d) Algunas convergencias de sentido en el espacio inter semiosférico se enfocan en agradecer por la llegada del otoño y el tiempo de la cosecha; el uso de diferentes lenguas originarias para hacer el permiso u ofrecimiento; la inclusión de fotografías de los difuntos en el Mikailjuitl; y la comprensión de que ambas encuentran su antecedente en la veintena del Xokotl Uetsi o Uei Mikailjuitl. Por otro lado, a la mónada semiótica, procesos isomórficos, rituales y símbolos mnemotécnicos propios de la semiosfera de día de muertos, se ha traducido el sentido del festejo, así como el uso de sahumerio y kopal, la petición de permiso y la colocación del camino de flores. Debido al diálogo entre interlocutores y observadores, que acerca, crea y jerarquiza alternadamente textos dada la procedencia y participación en nuevas esferas de sentido.

e) Por último, se da cuenta de las oposiciones entre el Uei Mikailjuitl y la celebración del día de muertos, como el uso del espacio público – privado; la fecha de celebración de septiembre – octubre; el uso de sonidos – colocación en silencio; varios niveles – un nivel; participación comunitaria – familia cercana; la prohibición – autorización para desarrollar ciertos cargos; acomodo elementos ofrendados; el ofrecimiento directo al fuego – disposición en mesa; y la condición de movilidad performativa – participación pasiva.

f) A partir de lo anterior, se concluye que cada uno de los sistemas culturales mazahua, mestizo y nahua forman en sí mismos una semiosfera y dada su compatibilidad monádica, constituyen otra en torno a la celebración de día de muertos. Esto sucede por la similitud y analogía entre símbolos mnemotécnicos como frutas y objetos rituales que evidencian la ejecución de esta celebración como mónada

semiótica. A partir de ésta, se develó la memoria colectiva contenida en el núcleo de constancias de la semiosfera para tal conmemoración. Y en su formación – reproducción, se señalaron las dinámicas de los interlocutores en procesos isomórficos para la ejecución del tipo de ofrenda, petición de permiso y ofrecimiento, situación que dejó ver la similitud y convergencia de sentidos entre los tres sistemas culturales.

Por lo anterior, el supuesto general de la investigación es rebasado pues se ha evidenciado la existencia de otros factores teóricos que habían sido obviados, como el ritual en lo homomórfico, además de que existen elementos y prácticas diferentes en el núcleo y periferia que no fueron considerados, así como el desborde de sentidos en relación a cada una de las celebraciones y en ambas.

Cabe decir que la intención de esta investigación no es obtener generalizaciones en torno a la celebración de día de muertos, ni del Uei Mikailjuitl por la totalidad de mazahuas, mestizos o nahuas en México. Por el contrario, se buscó tener un acercamiento a un conjunto de universitarios provenientes de tales pueblos originarios, para distinguir las tonalidades o constancias entre ellos, así como convergencias en sus concepciones, manifestaciones físicas y prácticas en torno a lo ya dicho. Al respecto, hay que señalar su cumplimiento, aun cuando se tuvieron que sortear diversas dificultades.

A saber, lo amplio y complejo que resultó el tema de investigación dificultó un tanto la aplicación de las entrevistas, pero sobre todo el número de preguntas tan extenso, complicó su posterior sistematización y análisis. Por otro lado, ya se ha mencionado el inconveniente de que ambos interlocutores fueran conocidos, pues los informantes se sentían cohibidos

para expresar sus respuestas. Empero, esto fue solucionado mediante aclaraciones puntuales acerca del objetivo de la entrevista y la insistencia en que cualquier opinión emitida por ellos, era importante y no iba a ser sometida a juicio.

Ahora bien, hay que considerar que el tema tratado fue determinante para que la entrevista, a pesar de su extensión, no resultara tediosa. Conversar en relación a esta celebración dio pie a que los informantes estuvieran motivados todo el tiempo, puesto que entre otras cosas, son actividades en las que disfrutan participar.

Por último es conveniente señalar una limitación del modelo semiótico de la cultura que propone I. Lotman. Éste se refiere al espacio inter semiosférico pues, siempre se habla de lo extra semiosférico como algo ajeno y extraño a la propia semiosfera desde donde migran elementos, prácticas y sentidos a la de origen. Pero dadas las características de esta investigación, se piensa necesario referirse a un espacio inter semiosférico (enunciado en el apartado 1.3) que supone mayores posibilidades para explicar lo que sucede desde la convergencia y similitud de culturas, más que de diferencias. Que a decir de ello, éstas son importantes no por ser opuestas, sino porque entre ellas se aporta a la producción de sentido. Tal parece que este modelo carece de elementos para discutir las repuestas no humanas, como la respuesta de los difuntos. Para este caso, el modelo ofrece elementos para analizar lo que se emite desde el sujeto con lo que invoca, pero no así la respuesta de quien se invocó.

El análisis precedente deja ver algunas posibilidades para trabajos posteriores. Por un lado sería pertinente profundizar en la disposición de elementos de la ofrenda mazahua, mestiza o nahua y su sentido, así como

en procesos discursivos en torno a ella. Asimismo analizar los sucesos fuera del campo de los cinco canales de percepción, a partir de la respuesta de los difuntos a sus familiares o del consentimiento del ser superior para colocar la ofrenda, desde lo que J. Haidar (2006) denomina como semiótica de lo invisible. O bien, la relación entre prácticas rituales y participación de jóvenes; inclusive la reproducción y multiplicación de textos en la memoria colectiva que la mujer exalta y ejecuta en prácticas rituales en la actualidad, situación que puede ser abordada desde los estudios culturales y de género.

Por otro lado resultaría interesante analizar la producción de sentido que hacen los sujetos de una religión protestante hacia la colocación de ofrendas para difuntos o a la misma participación en el Uei Mikailjuitl. O el estudio de la apropiación cultural de elementos/prácticas propias de esta FI en las ofrendas de días de muertos colocadas en casa. Presentaría un aporte interesante, reflexionar las interacciones aquí señaladas, mediante el constructo de interculturalidad desde otros autores diferentes a Lotman, ya que él menciona el término cuando se refiere a memoria colectiva, pero no lo define ni profundiza en su proceso. En este sentido, sería provechoso abordarlo desde el proceso de transculturalidad que proponen J. Haidar (2006) y J. L. Valencia (2012).

Sin duda, estas ideas quedan expuestas para su posterior abordaje y desarrollo.

ANEXOS

Anexo 1. El espacio intra semiosférico: la celebración de día de muertos en mazahuas, mestizos y nahuas

Sobre la base de los resultados que los informantes ofrecieron respecto a cómo celebran el día de muertos, es posible vislumbrar el indicador principal que abre camino para la discusión en esta investigación, en concreto la concepción de semiosfera y su equivalencia con el espacio intra semiosférico. Mediante la siguiente figura, se identifican los componentes de su estructura, así como los procesos inherentes, a partir de ejemplos concretos obtenidos en las entrevistas:

<table>
<tr><td colspan="5">SEMIOSFERA:
Cada uno de los sistemas mazahua, mestizo y nahua. Culturas que para honrar a sus difuntos, poseen una estructura constituida por sistemas de símbolos que conforman la memoria individual y colectiva.</td></tr>
<tr><td colspan="5">ESPACIO INTRA SEMIOSFÉRICO:
Cada una de las culturas tiene una organización respecto a los festejos del día de muertos que permite perpetuar y/o dar otro sentido, la ofrenda y su disposición.</td></tr>
<tr><td colspan="2">MÓNADAS SEMIÓTICAS
Procesos por los que la familia de mazahuas, mestizos y nahuas han decidido el uso de alimentos, flores y objetos rituales, de procedencia prehispánica, moderna o católica.</td><td colspan="3">MEMORIA COLECTIVA
Hace constantes elementos y prácticas en la celebración de día de muertos, mediante abuelas y madres que velan por la circulación en el acomodo y uso de alimentos, sahumerio, flores y peticiones de permiso, así como de ofrecimiento, para la perpetuación y actualización del sentido.</td></tr>
<tr><td colspan="2">SÍMBOLOS MNEMOTÉCNICOS
Naturales y creados por el hombre</td><td rowspan="2">ISOMORFISMO
Maneras en que se expresan las peticiones de permiso, ofrecimiento y tipos de ofrenda entre diferentes combinaciones familiares y sociales.</td><td rowspan="2">INTERLOCUTOR
Familiares y sujetos entrevistados que generan conciencia entorno a la celebración de día de muertos.</td><td rowspan="2">SENTIDO DEL RITUAL
Proceso por el que se apropia/circula/ modifica elementos de la ofrenda o prácticas de permiso</td></tr>
<tr><td>NATURALES
Frutas, semillas y flores</td><td>CREADOS POR EL HOMBRE
Alimentos cocinados, bebidas, veladoras y sahumerio</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS PREHISPÁNICOS
Fuego (sahumerio o vela), agua, frutas y flores.</td><td colspan="3">TIPO DE OFRENDA</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS MODERNOS
Papel picado, brujas, calaveras y calabazas.</td><td colspan="3">PETICIÓN DE PERMISO</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS CATÓLICOS
Imágenes: Virgen de Guadalupe y crucifijos.</td><td colspan="3">OFRECIMIENTO</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>Niveles de la ofrenda; cosechar, comprar o truequear alimentos o flores; colocar música o cantos; horarios, días y lugares para la celebración.</td><td>Abuelas, madres, hermanas, tíos, primos, amigos y sujetos; actividades que desarrollan al poner la ofrenda.</td><td>Origen, años de participación, motivos, actividades que realiza en familia y con la comunidad.</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>Oraciones o rezos al colocar la ofrenda y uso de la lengua originaria.</td><td>Participación de jefes supremos o curas en la ofrenda puesta en casa.</td><td>Rezos u oraciones. Uso de sahumerios o veladoras</td></tr>
</table>

Cómo se coloca y comparte la ofrenda; relación entre día de muertos y calendario católico	Ejecución exclusiva/permisiva de las actividades	Compartir abundancia, pedir por ánimas, convivir con difuntos y agradecer.

Figura 26. Espacio intra semiosférico: componentes de la estructura y procesos inherentes a la celebración de día de muertos. Fuente: elaboración propia a partir de los resultados de las entrevistas aplicadas.

Para comenzar, se considera que cada uno de los sistemas mazahua, mestizo y nahua son una semiosfera, esta condición se explica pues en tanto culturas que honran a sus difuntos, poseen una estructura constituida por sistemas de símbolos que conforman la memoria individual y colectiva. Es decir, tanto el tipo de ofrenda, como alimentos, objetos rituales y maneras de pedir permiso u ofrecimiento, se ordenan e indican a sus practicantes cómo han de distribuirse, quiénes pueden realizarlo y cómo tienen que hacerlo, tanto en el pasado, como en el presente, e inclusive muestran directrices para la manera en que habrá de realizarse en el futuro.

En la misma forma, tales acciones le permiten a los sujetos sentir, pensar y regular sus conductas ante lo permitido y prohibido en la colocación de la ofrenda. Condiciones que son compartidas por actos comunicativos, que indudablemente dan lugar a negociaciones y articulaciones para dar sentido a tal práctica en su(s) contexto(s). Es así que la celebración de día de muertos llega hasta hoy, por las interpretaciones públicas e individuales que han perpetuado dicha tradición a través de la articulación con lo presente.

De lo anterior se comprende que tales culturas no son estáticas ni inmutables, por el contrario, se conciben como activas e interactuantes. Esta razón se fundamenta en el proceso recíproco entre sistema y práctica, que explica cómo a partir del conjunto común de ideas con respecto a la muerte y a los muertos, se llega a su performatividad en las ofrendas y las maneras en que éstas se representan, circulan y producen nuevos sentidos.

Es así que se hace necesaria la presencia de un espacio fundamental que sitúe tales comportamientos, sentimientos y procesos comunicativos. Al respecto, cada una de las culturas aquí señaladas, se erigen como semiosfera dado que poseen un espacio semiótico y sistémico donde se produce sentido. En éste se expresa la conducta de los sujetos, se intercambian experiencias entre abuelos, padres, hijos, hermanos, tíos y sobrinos, y se manifiestan diversas relaciones con objetos utilizados en la ofrenda, como el fuego, alimentos o flores.

Como rasgo identificatorio de las semiosferas mazahua, mestiza y nahua, se encuentra su carácter delimitado. Éste se manifiesta en primer lugar por la homogeneidad al interior de sus prácticas rituales que puede determinarse mediante las constancias en los resultados de las entrevistas (lo descrito); y en segundo lugar, por la irregularidad semiótica, que a su vez señala la diferencia con lo extra semiótico (el tipo de ofrenda mazahua/mestiza/nahua), mediante la existencia de fronteras, o la dispersión de sentidos del núcleo a la periferia.

La estructura nuclear de la celebración de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas es evidente en los elementos comunes que componen sus ofrendas. (Ver figura 16) Entre ellos se destaca la flor de *sempoaxochitl* y las veladoras para el 100% de los informantes; cerveza, pulque, tequila y mezcal para el 80%; naranjas, manzanas y plátanos en un 70%; pan de muerto y dulce de calabaza o guacamote en un 60%; así como el sahumerio para el 50% del total.

A su vez, las entrevistas dejaron ver que la ofrenda era puesta invariablemente en la casa de los abuelos desde hace décadas para honrar a los difuntos más antiguos. Por el contrario esta situación no se detona en la

casa propia, hasta que fallece alguno de los abuelos o hermanos del informante, y la familia tiene la necesidad de colocarla.

Con esto se comprende que el núcleo de la semiosfera se halla constante y poco cambiante en la casa de los abuelos. Si alguno de los integrantes de la familia migra, entonces estará en posibilidad de adquirir con mayor rapidez nuevas percepciones acerca de la práctica en la periferia. Esto se explica dada la interacción con otras fronteras culturales, que no eran conocidas y por lo tanto no practicadas en el hogar de origen. Tal como relata Ismael Romero con el caso de su mamá, quien siendo originaria de Angangueo, Michoacán, desde que llega a San Felipe del Progreso, en el estado de México, poco a poco ha modificado los elementos de la ofrenda y ha dejado de hacer algunas prácticas propias de su lugar natal, como ir a velar al panteón.

Hasta aquí se ha explicado cómo es que tales culturas se consideran semiosferas por su condición sistémica-semiótica, asimismo se ha reflexionado en la viabilidad de enunciarlas como espacios intra semiosféricos y se ha hecho notoria la diferencia con lo extra semiótico. En relación a esto y para los fines de la investigación, como se propuso en el capítulo uno, es necesario reflexionar más allá de lo que sucede en la descripción del espacio externo con respecto y para el interno (extra semiótico/alosemiótico). En otras palabras, ofrecer un acercamiento a lo que sucede con la interacción en lo externo como nuevo espacio de sentido, susceptible de nutrirse por la interacción fuera de la semiosfera de origen. Este espacio nombrado como inter semiosférico se aborda con mayor puntualidad en páginas posteriores.

En seguimiento a la figura 26, habrá que tomar en cuenta que todo mecanismo intra semiosférico, desde su condición sistémica-semiótica, determina en primer lugar: la existencia de mónadas semióticas constituidas por símbolos mnemotécnicos; y en un segundo momento, implica que la memoria colectiva se mantenga mediante procesos isomórficos.

De acuerdo a la primera situación, las mónadas semióticas son los procesos por los que la familia de mazahuas, mestizos y nahuas le han dado sentido a la celebración de día de muertos. Tales procesos se distinguen mediante diversos actos de interacción intrafamiliar y comunitaria, que perpetúan en el tiempo la oportunidad para la autorreflexión y actualización del festejo.

En otras palabras, la condición monádica permite constatar que la colocación de ofrenda mazahua, mestiza o nahua es una práctica común para honrar a los difuntos, dado que se señala su constancia en los miembros de la familia de los entrevistados, así en sus respectivas comunidades y en otras que se identifican bajo la misma pertenencia cultural. Inclusive, se observan las relaciones de convergencia con otras mónadas, tal como se evidencia en los cuadros comparativos que describen la misma práctica entre tres sistemas culturales diferentes. (Ver figuras 16 y 17)

Al respecto, es importante manifestar que tal estructura que hace y vuelve constante el sentido, ha existido gracias a la unidad orgánica en el encuentro histórico de mónadas mazahua-mestiza, mestiza-nahua, nahua-mazahua y mazahua-mestiza-nahua. Pues a pesar que se conciben como diversas, tales interacciones, enfatizadas por la convivencia geográfica, derivan en complementaciones de objetos, prácticas y por ende sentidos. Aunado a ello, su condición particular-totalitaria, es observable en la celebración de día de muertos que permea desde el sujeto hasta el conjunto de culturas que

participan en estas celebraciones. Por lo tanto, a través de esto se explica la conservación de su memoria y el poliglotismo de su estructura interna, al conservarse desde hace siglos y acoplarse en los contextos de recepción.

Aun cuando la mónada carece de materialidad, no es posible concebirla sin ella, pues como se ha señalado en el capítulo uno, la semiosfera como cultura se genera en la articulación entre sistema-práctica, dualidad que requiere de objetos para ejecutarse y qué sentido producir. Por esta razón es necesario aludir a los símbolos mnemotécnicos para el estudio de la exclusión e inclusión de elementos que conforman la ofrenda a los muertos. Con relación a esto, los símbolos mnemotécnicos se dividen en naturales y creados por el hombre. Para esta investigación se identifica la inclusión de símbolos naturales como las frutas ofrendadas: naranjas manzanas, plátanos, guayabas, mandarinas, peras y cañas; así como semillas de maíz y agua. Dentro de los creados por el hombre se encuentran el uso de veladoras en la totalidad de los entrevistados, así como el sahumerio y *kopali* en la mitad de ellos y la colocación de arcos de pino, cedro o encino y collares con *sempoaxochitl* en menor medida; también podrían mencionarse bebidas alcohólicas, alimentos cocinados, diferentes tipos de dulces, moles, refrescos, guisados, etc.

Tal como se ha podido observar, estas unidades mínimas de sentido son puestas en constante acción en los contextos que habitan los interlocutores. Desde esta perspectiva se explica cómo los elementos que son considerados de procedencia prehispánica permean las ofrendas actuales; los elementos católicos se articulan mediante un proceso sincrético; y los modernos poco a poco son incluidos.

En torno a los elementos prehispánicos mencionados por informantes, el 60% considera que uno de ellos es el fuego presente en el sahumerio o vela/veladora; como segundo elemento se enuncia el agua, así como el *sempoaxochitl* y otras flores (buganvilia, alcatraz y roja); en menor porcentaje se halla a las flores de casa, *kopali*, sal, pulque, pan, dulces de camote y trastes de barro.

En el afán de explicarlos desde la memoria colectiva, se sabe que algunos de ellos han sido colocados por varias generaciones en la ofrenda de casa, (ver capítulo dos) como sucede con las celebraciones nahuas y el uso de fuego, kopali y flores de sempoaxochitl (rojas y blancas en menor medida) o en las celebraciones mazahuas, donde es común el uso de bebidas alcohólicas, atoles, tamales, fruta de temporada (ciruelas, naranja, guayaba, caña, jícama), veladoras, agua, sal, flores de campo, sempoaxochitl y arcos de cedro.

Sin embargo, también se rastrea su presencia desde las exequias que despedían el ánima del difunto en tiempos prehispánicos, en donde estaba presente el fuego y comida. Otro referente son los festejos del Mikailuitontli y Uei Mikailjuitl en los que se rendía honores a niños, guerreros y mujeres, a través de diferentes guisos y sempoaxochitl. (Johansson y Meza)

Sumado a lo expuesto, se conoce que el 90% de los entrevistados usan diferentes imágenes religiosas, como la Virgen de Guadalupe, crucifijos, cruces o rosarios. Esta articulación de semiosferas católica y prehispánica se explica por la interacción entre mónadas y símbolos mnemotécnicos desde hace cinco siglos. Inclusión que ha sido posible mediante la producción de sentido en torno a ellas para considerarlas como protectoras de la casa, de la ofrenda, y del viaje del difunto.

Como elementos modernos se indica el papel picado, en seguida las brujas, calaveras, calabazas y mínimamente la disposición de juguetes, pan de piojo, mantel de calaveras y chilacayotes con forma de cara. Es pertinente señalar que tales objetos han sido incorporados por lo menos en una ocasión en la ofrenda dispuesta por el 30% de los jóvenes mestizos y mazahuas.

Esta situación determina que tales elementos no sean aun incorporados en los procesos isomórficos, ni en la memoria colectiva pues no se articula el sentido hacia ellos con relación a los difuntos. Tal parece que uno de ellos que se ha dispuesto en varias ocasiones en la ofrenda de Graciela Olmos, son los juguetes, que a pesar de que son considerados como modernos, sí generan un sentido, pues la familia piensa que serán del agrado de los niños honrados en la ofrenda. Sin embargo, aunque la entrevistada considera a los juguetes como objetos modernos, debe señalarse que la práctica en sí misma, es de procedencia prehispánica, pues estos acompañaban las ofrendas antiguas.

Hay que aclarar que la condición moderna de estos elementos, se debe a que han sido recientemente incluidos dadas las interacciones con otras semiosferas que hasta hace algún tiempo eran desconocidas, como la Celta y la celebración durante la misma fecha del Shamhai que se ha masificado bajo el nombre del Halloween.

Otro de los símbolos mnemotécnicos que ha resistido en la memoria colectiva de mazahuas, mestizos y nahuas, tiene que ver con las flores. Invariablemente el *sempoaxochitl* predomina en los altares de las ofrendas de los informantes y al respecto se piensa que su constancia se debe a la multiplicidad en sus usos, que evidencian la constitución de sentido.

Con base en esto, el camino de pétalos y el acomodo en floreros o el armado de collares, se lleva a cabo dado que los informantes consideran que así consiguen entablar un camino al difunto, pues las flores se convierten en una luz, que con su aroma y color, guían en el viaje a este mundo. Empero no sucede así con otras flores como la rosa, buganvilia, margarita, clavel rojo, geranio, flor roja de milpa, nube, alcatraz y gladiola, que son colocadas en floreros y que sólo acompañan la ofrenda porque eran del gusto del difunto.

La constancia de estos elementos en la memoria colectiva puede explicarse a través del uso que tenían en ciertas veintenas que recordaban a los difuntos. Mediante su disposición, se pensaba que ayudarían al sol durante el solsticio de verano en su descenso metafórico hacia la muerte. Por ello y en analogía con este astro, se entiende al sol como fuego y a su vez la traducción del fuego en objetos que contendrían el sol, tal es el caso de las velas o veladoras como elementos de uso primordial para el festejo de estas veintenas.

En referencia a lo antes dicho, el sentido que los informantes ofrecen en torno al uso de tales elementos y objetos rituales, se centra en considerar a los difuntos como seres vivos que después de un viaje, requieren recuperarse mediante los alimentos que hayan sido de su agrado. También consiste en creer que su llegada nocturna obedece a que en la oscuridad su espíritu puede viajar y que en tal proceso necesitan de la luz de una veladora que los guíe, así como de un sahumerio y *kopali* que los atraiga, y limpie tanto el lugar como la ofrenda. Finalmente, el fuego representará tanto el calor de casa, como el sustento del hogar y al mismo difunto.

Después de haber analizado los diferentes símbolos mnemotécnicos y su aporte a las mónadas semióticas en la memoria colectiva, es imprescindible explicar lo que sucede con el segundo proceso. Éste se refiere a la relación entre memoria colectiva y procesos isomórficos suscitada entre interlocutores, que entre otras cosas genera producción de sentido en este ritual.

La memoria común o memoria colectiva se encarga de hacer constantes los elementos y prácticas en la celebración de día de muertos, a través de la presencia de sujetos que velarán porque la tradición continúe. Tal es el caso de la familia de los informantes que procura la circulación de elementos, así como de las peticiones de permiso y ofrecimiento.

Mediante la memoria colectiva se hace notoria la presencia de una organización al interior de la cultura y evidencia la creación de sentidos no sólo en el presente, sino también en el pasado. Muestra de ello son las prácticas rituales prehispánicas en relación a los difuntos que fueron realizadas por diversos asentamientos del pueblo mexika y que eran comunes a otros pueblos mesoamericanos. Tal como se indica en el apartado 2.1 de este trabajo, éstas consistían en las funerarias o de separación (llamadas exequias primeras) y las de honra (exequias segundas).

Con estas actividades, las culturas mesoamericanas conservaron en su memoria algunas de las prácticas donde se direccionaba el alma del difunto y otras en las que se solicitaba el consejo o beneficio del finado, así como el homenaje a través de ofrendas realizadas. El primer aspecto se aprecia hasta el día de hoy en el encendido de veladoras, disposición del *sempoaxochitl* y uso del sahumerio con *kopali*, que como ya se ha señalado

en las respuestas de los entrevistados, busca direccionar el alma del difunto. Asimismo al colocar la ofrenda los informantes han aseverado que se desea establecer contacto con los seres queridos y sentir tanto el consuelo como la compañía de los que han partido. Finalmente el homenaje que se realizaba en su honor por medio de las ofrendas, se perpetúa y pluraliza en la memoria no sólo de los jóvenes mazahuas, mestizos y nahuas, sino en varias culturas del centro y sur de México.

De estas evidencias se muestra que las exequias primeras y segundas propias de tiempos prehispánicos, ahora se presentan bajo una síntesis de las mismas en la celebración de día de muertos. Es decir, a lo largo del 28 de octubre hasta el 2 de noviembre o 29 del mismo mes, se realizan las prácticas que en tiempos prehispánicos acompañaban de manera inmediata a la persona después de su muerte o inclusive aquellas que se hacían en algunas de las veintenas a lo largo de cuatro años. De esta manera, las culturas participantes muestran su relación y se auto identifican, mientras que la circulación y transformación del día de muertos se realiza por la comunicación tanto interna como externa a través de diversas oportunidades de traducción.

Una vez expuesto lo anterior, resulta viable reflexionar en las principales funciones de la memoria colectiva que se identifican en las respuestas de los entrevistados. Por ejemplo, a través de las ofrendas se recuerda y se honra la memoria tanto de familiares como de amigos; se conservan palabras y acciones para su festejo, como el uso de cierta música, cantos y rezos; se diversifica el tipo de ofrendas así como los elementos que puede contener; se preserva las maneras en cómo realizar las peticiones de permiso u ofrecimiento, en lo que conforma la ofrenda; y preserva las costumbres y rituales en honor a los muertos propios de las veintenas Tepeiljuitl (muertos

por el agua), Mikailuitontli (niños), Uei Mikailuitontli (guerreros perecidos en combate y mujeres fallecidas en el parto) y Tititl (ancianos).

Como sistema, la memoria distingue lo que está presente en el núcleo de las semiosferas mazahua, mestiza y nahua de lo que pulula en su periferia y por otro lado, expone la dimensión comunicacional que cada una de ellas manifiesta para la conservación y transmisión de tales prácticas.

La primera situación se ilustra en los elementos centrales como el fuego presente en la veladora o sahumerio y en la imagen católica o la fotografía del difunto en el 70% de las ofrendas, en comparación con el 30% que los distribuye en dos o tres niveles, comenzando con los alimentos o con fotos, veladoras y sahumerio y debajo bebidas o frutas y flores. Así mismo sucede con el 60% que suelen colocarla en silencio a diferencia del 20% que gusta de hacer sonar la música del agrado del difunto o realizar cantos religiosos. De la misma manera, se sabe que el 70% de los informantes empieza con los festejos a los niños el 31 de octubre hasta el 1 de noviembre con la celebración a los adultos, en contraste con el 10% que inicia el 28 o 30 de octubre y puede terminar hasta el 29 de noviembre.

Para la ejecución de la memoria colectiva, se requiere dar cuenta del isomorfismo que, como proceso, da cuenta de la complejidad de la expresión del día de muertos en las culturas mazahua, mestiza y nahua, así como en sus partes: los sujetos entrevistados y sus familias. Esto permite a los diversos mensajes entrar y multiplicarse en los diferentes niveles de la estructura semiótica, como sucedió con el uso de las imágenes católicas colocadas en el 90% de las ofrendas, pues resulta claro que con la llegada de los evangelizadores durante la conquista, tanto vírgenes como santos se

insertaron en las prácticas de la población, hasta situarse actualmente en el núcleo de cada una de las semiosferas descritas.

Desde el proceso isomórfico, se percibe cómo mazahuas, mestizos y nahuas imprimen movilidad al sistema. Pues cada cultura puede expresarse como individualidad y a su vez componerse de individualidades. Por ejemplo, se sabe que el 100% de los entrevistados coloca fruta o semillas y flores en la ofrenda, sin embargo cada familia las consigue de diferente manera. Es decir, mientras que todos admiten comprar aquello que no se consiga en sus propias casas, existe otro 30% que recurre a sus huertos o a la elaboración de los productos. Incluso se señala a un 10% que adquiere parte de su ofrenda mediante el trueque.

Otra forma en que trabaja el isomorfismo para constituir la memoria colectiva, es a partir de los silencios y uso de música. Al respecto, hay que considerar que durante las exequias en tiempos prehispánicos, eran comunes las oraciones, cantos y danzas para despedir el ánima del difunto, pues con ello se recordaba los últimos momentos de vida de la persona, tal como considera el 20% de los mazahuas, pues en su opinión la vibración musical recuerda pasajes de la vida del difunto.

Un ejemplo más se ubica en los días de celebración, que como se ha dicho, van del 30 de octubre al 2 de noviembre para la mayoría de los informantes; sin embargo mientras que para este 70% tal situación se considera como constante, al interior de la semiosfera nahua, esto se invierte pues, en el núcleo de su cultura es común que la celebración se extienda hasta el 29 de noviembre y se percibe como periférico que la celebración dure hasta el 2 de noviembre. Sin duda los procesos isomórficos de los nahuas han hecho que hasta el día de hoy se conserve la noción del festejo por veintenas propio de

la época prehispánica y que actualmente se exprese en más de 30 días de celebración.

Vale la pena explicar, como proceso isomórfico, que el lugar donde es colocada la ofrenda no es fortuito. Como se ha descubierto, el 70% de los entrevistados admitieron colocar la ofrenda en el cuarto principal, mientras que el 30% en la cocina, 20% en el altar y el 10% en el patio de la casa. Tal distribución encuentra antecedente en las ofrendas antiguas que eran depositadas en patios ceremoniales, casas y altares o *momostin,* como se expuso en el apartado 2.1.

Otro factor que parece encontrar respuesta en el isomorfismo de las prácticas internas, es la hora en que se da inicio el montaje de la ofrenda. Desde el núcleo de las semiosferas se tiene que el 60% lo hace por la tarde, justo antes de que oscurezca, pues se considera que los difuntos viajan con la oscuridad propia de la noche, a diferencia del 20% presente en la periferia, que comienza antes o después de mediodía.

Bajo estas condiciones existe una división del tiempo en sagrado y cotidiano. El primero se presenta como circular y recuperable mediante la celebración de día de muertos año con año, incluso con la división del mismo día que distingue las horas profanas de aquellas que son dedicas para la colocación de la ofrenda. Por otro lado, el cotidiano, se expresa mediante aquellas acciones que no son destinadas o que carecen de relación con la celebración a los difuntos.

No obstante, también se comprende la petición de permiso y el ofrecimiento como resultado de procesos isomórficos, que implican la selección, actualización y asimilación, tanto de elementos como de rituales que ayudan

al difunto en su viaje al inframundo; y la constitución de la identidad de los individuos mediante los qué/cómo propios de su celebración.

En primer término, en la petición de permiso se muestra como constante las oraciones libres hechas por el 70% de los entrevistados, el 60% que lo hace mediante rosarios u oraciones como el padre nuestro, mientras que el 20% realiza agradecimientos. En este sentido, los informantes refieren haber aprendido de su mamá o abuela, mientras que un 10% aclara haber hecho lo propio desde la danza y otras ceremonias en las que ha participado. Por último es evidente que ha sido desplazado el sentido de pedir permiso en lengua originaria, pues el 90% de los entrevistados prefieren hacerlo en español dado que no dominan ni el mazahua ni el náhuatl, al igual que los papás o abuelos, quienes a diferencia de los jóvenes, sí dominan la lengua, sin embargo por pena o miedo a ser discriminados, han dejado de practicarla.

Cabe decir que los antecedentes de estas peticiones se encuentran en las exequias que señala Patrick Johansson y que se describen en el capítulo dos, en las que se despedía el ánima del difunto a través de varias oraciones que enunciaban los deudos, o aquellas que en palabras de Vázquez, implican el encendido del sahumerio y la dedicación de unos minutos para pedir permiso al Creador y comenzar el trabajo, mientras que se recuerda y se invoca el ánima de los fallecidos.

Con respecto al ofrecimiento como proceso isomórfico, se identifica que el 30% del total de informantes colocan y comparten la ofrenda para recordar al difunto y conseguir consuelo por su pérdida. Por otra parte, el 20% considera que se hace en señal de respeto, para continuar con la tradición,

con el objetivo de convivir, compartir y agradecer o para expresar el cariño a los fallecidos.

Conocer o no la procedencia de tal celebración no es motivo de preocupación de los informantes, pues en la práctica, el isomorfismo se encarga de articular las celebraciones con el contexto vivido y recrear los sentidos. Esto se hace notorio cuando se encuentra que el 40% consiguió explicar la relación de esta celebración en el calendario católico, mediante la celebración a todos los santos; y sólo un 30% se refirió al calendario agrícola derivado de la cuenta prehispánica del tiempo. Al respecto, como ya se ha expresado, el festejo católico se remonta al año 1000 con la celebración de Todos los Santos dentro del calendario litúrgico el 1 de noviembre y que durante el siglo XVI se reprodujo en comunidades indígenas evangelizadas. Es así que con el paso de los siglos, tanto éstas como celebraciones indígenas, se sincretizaron por varias asimilaciones culturales.

Como sujetos que ponen en acción la generación de sentido, los interlocutores mazahuas, mestizos y nahuas, manifiestan su conciencia en objetos susceptibles de sentido, mediante los símbolos mnemotécnicos descritos. Sin embargo, es importante indicar que estos procesos requieren del isomorfismo para ser expresados y constituir su memoria cultural.

Uno de los interlocutores que ayuda en tal proceso es la abuela o la mamá, pues tal como señala el 90% de los entrevistados, son ellas quienes dirigen la actividad pues se encargan de encender veladoras, rezar, invocar a los difuntos y darle ubicación a las flores. Para el 70% de los informantes, otros interlocutores importantes son las hermanas o hermanos que apoyan en las labores; así como el papá.

En cuanto a la petición de permiso, se sabe que la misma familia se encarga de realizarlo, dejando el honor de invocar el ánima al sujeto de mayor estima por el difunto o a la abuela/mamá. Por lo tanto, se percibe como práctica periférica la intervención del sacerdote en tal acción, pues sólo el 10% menciona la asistencia a misas católicas en las que se bendicen las velas a ocupar, o bien, la visita del cura en la casa para hacer lo propio con la ofrenda.

Finalmente, en relación al ofrecimiento se muestra que el 90% de los entrevistados expresan la participación activa de los interlocutores en la preparación y disposición de la ofrenda. Pero también se reconoce que sólo algunos (la mamá o abuela principalmente) pueden encargarse de cocinar o encender el sahumerio o la veladora en nombre del difunto.

Es así que la función de los interlocutores es fundamental para la reproducción o modificación de prácticas culturales. Pues mediante las conversaciones entre los familiares, se consigue profundizar y actualizar los sentidos de esta fiesta, que según nueve de los informantes, se realiza con mayor intensidad durante los días que comprende esta celebración.

Sumado a lo expuesto, la última reflexión se centra en el sentido del ritual configurado a través del tipo de ofrenda, la petición de permiso y su ofrecimiento.

Para el primer aspecto, es válido hacer notar que la comunicación y la cultura funcionan como elementos de estructuración, pues a través del tipo de ofrenda que distingue los niveles o pisos, los elementos a colocar y su acomodo, se vuelve performativa la dimensión cultural de cada entrevistado. La importancia entonces, radica en los procesos comunicativos que

determinan la producción individual y social del sentido de la ofrenda, donde ya se ha dicho que los interlocutores dictan, pero también transforman el ritual.

Es así que participar implica expresar y esto a su vez producir sentido. Por lo tanto al participar desde la niñez en la puesta de ofrenda y visita a los panteones, ha construido varios sentidos en los sujetos. Dentro de ellas se conjunta la mirada católica pero también prehispánica, pues por un lado representa la oportunidad de honrar a los muertos o recibir consuelo, y por otro la posibilidad de convivir con el difunto y considerar la práctica como una fiesta para agradecer. Otras opiniones periféricas afirman que esta celebración permite reunir a familiares, conocer diversas maneras de honrar a los difuntos, mostrar un comportamiento mejor al cotidiano o agradecer por las cosechas propias de la temporada por la que la naturaleza transita, concepción mexika heredada a pueblos otomianos a través del calendario agrícola-solar y ritual.

Para el segundo aspecto, que hace referencia a la petición de permiso, los sentidos más comunes en torno a su performatividad (expresados en 20% de los entrevistados), radican en: implorar a un ser superior el consentimiento para que se haga la ofrenda a través del encendido de una veladora; hablar con los difuntos para que estén enterados por qué se les está convocando; avisarles que la familia o sus conocidos los esperan; agradecer su presencia mediante el encendido de veladoras o sahumerio; y pedir porque tengan un buen camino. La configuración de estos sentidos, le permite al individuo expresarlos verbalmente o bien enunciarlos en su pensamiento.

Para el último aspecto que se refiere al sentido del ofrecimiento, se encuentran algunas coincidencias con el punto arriba analizado, pero también se abonan otros sentidos. El 50% de los entrevistados indica que es mediante él, que se festeja, recuerda a abuelos, se pide por el bien de las ánimas y se agradece por la vida que tuvieron; entre los sentidos adicionales se enuncia la ocasión de convivir con los difuntos que no conocieron, compartir abundancia y dar sentido al ofrecimiento de semillas en la misma relación que las personas se ofrendan a la tierra para transmutar.

Todos los sentidos expuestos son sumamente valorados por los informantes, pues el 100% de ellos dedica sus ofrendas a familiares cercanos o conocidos y así extienden el cariño que desarrollaron en vida. Entonces, la articulación entre la acción de colocar la ofrenda y su sentido, se intensifica por el factor emocional, es decir el vínculo afectivo entre los vivos y todos sus muertos: bisabuelos, abuelos, tíos, primos, madre, hermanos y amigos cercanos.

Tal parece que estos sentidos se ven reforzados cuando el 40% de los informantes, asegura recibir una respuesta por parte de sus difuntos. A decir de los jóvenes, esto se sabe mediante el movimiento de la flama de la veladora, la pérdida de sabor de los alimentos, el ladrar de los perros o la disminución del agua en el vaso, signos que al ser interpretados, confirman la visita de los fallecidos.

Anexo 2. El espacio inter semiosférico: las oscilaciones entre la celebración de día de muertos y la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl

El Uei Mikailjuitl forma parte de un programa universitario de vinculación con la comunidad que tiene como propósito re apropiar algunas de las manifestaciones y concepciones de pueblos mesoamericanos con respecto al festejo y honra a los difuntos. Por supuesto, esta fiesta no puede ser aislada de la celebración del día de muertos, pues ésta se erige como la principal muestra sincrética de culto a la muerte actualmente en México.

Por lo anterior, a través de los siguientes párrafos se busca explicar la puesta en juego de prácticas y objetos que interaccionan en esta Fiesta de la Identidad, pero que a su vez desean incluirse en ella o transitar a la ofrenda dispuesta en las casas de los participantes, bajo el análisis de los datos expuestos en la siguiente figura:

<table>
<tr><td colspan="2">SEMIOSFERA:
Cada uno de los sistemas mazahua, mestizo y nahua se debe tanto a sus procesos de organización y comunicación interna, como a las diferencias y similitudes con otros.</td></tr>
<tr><td colspan="2">ESPACIO INTER SEMIOSFÉRICO:
Motivos comunes de asistencia
Cargos indispensables, inclusión de objetos y prácticas a la Fiesta de la Identidad</td></tr>
<tr><td colspan="2">FRONTERA
Culturas participantes</td></tr>
<tr><td colspan="2">REACCIONES AUTOCATALÍTICAS
Participantes de otras religiones. Acciones entre individuos que pertenecen a diferentes culturas y religiones</td></tr>
<tr><td>RITUAL
Prácticas donde se intercambian símbolos</td><td>SÍMBOLO
Elementos físicos</td></tr>
<tr><td colspan="2">HOMOMORFISMO
Motivos de asistencia, elementos físicos y rituales manifiestos y compartidos</td></tr>
<tr><td colspan="2">DIÁLOGO OBSERVADOR - INTERLOCUTOR
Principales asistentes, acuerdos, préstamos, asimilaciones, intercambios alternos</td></tr>
</table>

Figura 27. Espacio inter semiosférico: procesos de interacción entre la celebración de día de muertos y el Uei Mikailjuitl. Fuente: elaboración propia a partir de los resultados de las entrevistas aplicadas

Como se señaló en la página 29, una de las limitaciones de la semiótica de la cultura, propuesta por I. Lotman, consiste en que señala al espacio extracultural no semiótico bajo la existencia de una esfera externa, que

proviene de una cultura ajena, y que por lo tanto supone procesos extrasemióticos dado que se trata de una semiótica ajena. Sin embargo, para las celebraciones en honor a los difuntos, no es posible hablar de semiosferas desconocidas o extrañas. Esto se debe a que la otra cultura, en las relaciones mazahua-mestiza-nahua, no resulta ser tan diferente, tal como se ha constatado en los comportamientos de mónadas, símbolos mnemotécnicos y memorias particulares (sujeto-cultura) o totales (cultura-culturas).

Enunciado lo anterior, las prácticas y objetos comunes hermanan a las culturas a partir de la celebración a los muertos dada la implicación mayoritaria de coexistencias que incompatibilidades. Por esta razón, es que se usa el término inter semiosférico, que involucra similitudes y confluencias en un espacio externo al de las semiosferas de procedencia.

En torno a esta discusión, habrá que señalar la presencia de fronteras, pero también de reacciones autocatalíticas sucedidas a partir de rituales donde intervienen símbolos que llevan, traen, permean e implican asimilaciones y nuevos sentidos mediante diálogos entre observadores e interlocutores.

En primera instancia, hablar de espacio inter semiosférico, refiere a los motivos de los sujetos para participar en el Uei Mikailjuitl. En este sentido se percibe que de acuerdo a la proporción de entrevistados, 9 de cada 10 forman parte del *kalpuli* de danza Tlatlauxiukoatl que organiza tal celebración. Esta condición es fundamental pues determina que el 80% del total de los entrevistados, acudan motivados por la invitación que hacen los coordinadores.

También se encuentran otros motivos que suenan parecidos o complementarios con los que los sujetos tienen al colocar la ofrenda en casa, entre ellos se obtuvo que el 40% lo hace porque logra convivir con sus difuntos, mientras que el 30% participa ya que es una práctica ritual que implica movimiento. En la periferia de esta semiosfera se encuentran en proporción de 10 a 20% que la asistencia se debe a que es posible honrar a sus difuntos; recordar a familiares a través del rezo conjunto; por gusto; para agradecer; por curiosidad; porque es una de las actividades del grupo de danza; y por el interés de conocer cosas nuevas.

De acuerdo a lo anterior, los sujetos poseen la exaltación necesaria para traspasar su frontera cultural y tomar distancia de su núcleo semiosférico. Situados en dicha frontera, los asistentes al Uei Mikailjuitl encuentran traductores políglotas que ayudan a la comprensión del ritual, tal es el caso de otros jóvenes que proceden de diversos pueblos originarios, como otomíes, tlahuicas, purépechas y matlatzinca, además de los ya descritos mazahuas, mestizos y nahuas, inclusive personas de diferentes religiones, como católicos, evangélicos, mormones y no creyentes.

Entre el grupo de participantes que ha llegado a 70 personas, (provenientes de diversos municipios y grupos de danza) los informantes se explican a sí mismos y a los demás, el qué, cómo, por qué y para qué de tal celebración. Esto ocasiona que los jóvenes activen su capacidad de percibir la traducción de otros, o bien se conviertan en traductores para otros, situación que depende del número de años de participación y por ende del dominio de conocimientos, formas y procesos. Es decir, a medida que los asistentes hayan desempeñado cargos para sahumar, tocar los instrumentos o ayudar en diferentes actividades, estarán en posibilidades de comprender y explicar el sentido de atender el fuego, dirigir la ceremonia o danzar.

A partir de lo anterior, cada uno de los entrevistados a su vez puede convertirse en un observador, pues en este proceso semiótico-comunicativo, se percibe como dentro o fuera de un sistema. Por ende se vuelve consciente de la frontera para marcar las convergencias entre su semiosfera de origen y esta Fiesta de la Identidad. O en otras palabras, se ejecuta la función de la frontera, que consiste por un lado en delimitar su propio espacio y por otro traducir los textos propios y ajenos.

De igual manera, los contactos entre estas fronteras equilibra la dominación de un espacio, pero que sin duda, con el tiempo o con la intensidad del contacto, provocará que el sentido generado en la frontera se introduzca en las distintas capas y estructuras semiosféricas, hasta llegar al núcleo o gestar uno nuevo. Tal como ha sucedido después de participar por siete, seis y dos años en el Uei Mikailjuitl, como lo refieren los informantes.

En referencia a esta participación, se sabe de la inclusión de ciertos elementos y prácticas en la ofrenda puesta en casa; la inserción tanto de cantos como el deseo de incluir fotografías de los difuntos en esta Fiesta de la Identidad; la comprensión de que ambas celebraciones encuentran un antecedente particular en la cuenta prehispánica del tiempo: la veintena del Xokotl Uetsi o Uei Mikailjuitl; o la identificación de ciertas diferencias como el acomodo de instrumentos musicales, objetos rituales y elementos ofrendados, o la participación en cargos y por lo tanto la condición de movilidad que implican tales acciones performativas, así como la ofrenda directa de los objetos al fuego, y la condición pública versus la íntima que ofrece el hogar.

Una vez que se ha constado tal interacción, así como algunas de sus implicaciones, es necesario mencionar que mediante estas reacciones autocatalíticas se generan procesos donde se producen sentidos. En otras palabras, mediante tales reacciones es posible comprender el Uei Mikailjuitl como texto que interacciona con otros como los festejos mazahuas, mestizos y nahuas en el medio semiótico de la celebración de día de muertos en México. Desde esta perspectiva, se manifiesta la condición semiótica, que consiste en el constante intercambio de textos, no sólo en el espacio intra sistémico, sino entre varios sistemas culturales.

De acuerdo con esta percepción dual, se expone la dimensión estructural del espacio, que hace la distinción entre lo propio, lo ajeno, pero también con lo semejante, como se ha señalado desde la concepción propuesta sobre el espacio inter semiosférico. Tal dimensión posibilita construcciones homomórficas, que presumen ciertas copias y adaptaciones de lo interno con lo externo. De acuerdo con esto, el ritual se vuelve un proceso esencial para incluir a mazahuas, mestizos y nahuas en tal duplicidad que supone esta Fiesta de la Identidad.

Para clarificar lo anterior, se necesita explicar este espacio ritual como un proceso donde se reproducen otros universos. Entre ellos: los actuales en torno a la celebración de día de muertos en la casa/comunidad de los partícipes; los naturales, como el ciclo por el que pasa la tierra que corresponde a la cosecha; y aquellos considerados como antiguos que refieren a los festejos prehispánicos durante las veintenas ya identificadas. Mediante esto se comprende que al entrar en él, los sujetos recrean varios de los episodios, etapas, componentes y prácticas propios de los otros universos. De ahí se explica cómo es que el 100% de los entrevistados asegura que en el fuego, se encuentra al familiar fallecido y dándole de

comer, se alimenta también a la tierra; se encuentra analogía entre el difunto y las semillas que germinan en la tierra; o con las danzas se consigue rememorar momentos de la vida del difunto y así honrar su memoria.

Con esto el Dador de vida se personifica en el fuego, en las ofrendas e incluso en el mismo sujeto que participa, por lo que la acción performativa, se convierte en una expresión donde el contenido se expresa a sí mismo. Es importante recordar que tal representación encuentra anclaje en la memoria colectiva de mazahuas, mestizos y nahuas, pues no es hasta que los sujetos participan, que están en condiciones de tomar conciencia de su misma performatividad. De esta forma, los entrevistados reconocen que se trata de un ceremonial nocturno que inicia con la petición de permiso y en el que se busca ofrendar diversos elementos mientras se realizan 52 danzas, mismas que representan el propio ciclo de la vida.

Derivado de este proceso, el símbolo se vuelve imprescindible para explicar las reminiscencias activas como el caso del fuego, flores de *sempoaxochitl*, sahumerio, etc., y para testificar los puntos de partida luego de la interacción como son sus inclusiones en las ofrendas del hogar. Sin embargo, lo que resulta importante en este momento, es insistir en su labor para el tránsito entre momentos pasados y articularlos con los actuales.

En este sentido se comprende que los símbolos mencionados, son mediadores entre las semiosferas mazahua, mestiza y nahua, para sí mismas y para con la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl, dadas las interacciones con el mundo externo y su condición activa en el intercambio, que a decir del 90% de los jóvenes se hace mediante la presencia del fuego en veladoras, sahumerios y hoguera central, así como frutas, *sempoaxochitl*,

semillas, *kopali* y agua, elementos que son usados tanto en las peticiones de permiso como en las invocaciones de los difuntos u ofrecimientos.

Como resultado de lo discutido hasta esta parte, se advierte al proceso homomórfico como aquel en donde se reproducen ciertos textos ajenos a la semiosfera determinada y con ellos se crean nuevos procesos de sentido. En otras palabras se presenta como el crisol donde se llevan a cabo interacciones, préstamos y/o transformaciones en torno a la celebración a los muertos. A decir de los entrevistados, tanto en el hogar como en esta Fiesta hay posibilidad para la inclusión.

De manera precisa, se constata, por el 80% de los entrevistados que al interior del Mikailjuitl, pueden sumarse tanto objetos como prácticas que sean del interés de los asistentes, a través de consentimientos comunes con los encargados o el grupo en conjunto. Como ejemplo se encuentran los cantos que proceden de otros espacios rituales. Por otro lado se sabe que del Mikailjuitl a la casa, ha migrado el sentido del festejo en honor a los muertos, así como el uso de sahumerio y kopal, la petición de permiso y la colocación del camino de flores.

De este asunto se deduce que tal fiesta ha permitido al 60% de los entrevistados, profundizar en el sentido de la celebración mediante la participación activa en el rezo común y en voz alta al invocar a un difunto en el encendido de veladoras, así como a través de la convivencia, el agradecimiento y la petición de permiso, pues a decir de Gustavo Sánchez ‘La acción se vuelve consiente’ y el aprendizaje es recíproco.

De esta forma, es comprensible que desde el Uei Mikailjuitl se recombinen rituales y categorías para interpretar la vida cotidiana, así como valores y

símbolos a través de vivencias emocionales entre los jóvenes que participan. Esta fiesta de la identidad se percibe entonces como un proceso que articula conocimientos propios de una cultura, con las experiencias que a lo largo de una noche se manifiestan, y que sin duda la trascienden, como puede ser el cuidado del fuego, el cargo de tercera palabra, los *atekokoli*, sahumadoras y los quehaceres del sargento.

Visto de esta forma, el Uei Mikailjuitl resulta de interés para los jóvenes porque toman responsabilidades concretas en su ejecución, tal como lo hace la mamá o la abuela en casa. Y año tras año al estar en rotación la mayoría de los cargos, los participantes tienen la oportunidad de practicarlos y dar sentido en sí mismos y aportar un tanto más al sentido en su conjunto. En virtud de estas interacciones, se supone la existencia de un diálogo entre los sujetos, pues a partir de él, se acercan, crean y jerarquizan alternadamente nuevos textos.

Por último, a partir de las interacciones señaladas a lo largo de este apartado, se enuncian los sentidos que los informantes declaran a partir del diálogo entre lo que saben y que proviene de su semiosfera y lo que se manifiesta en esta Fiesta. Es así que, como espacio inter semiosférico, el Uei Mikailjuitl se relaciona con el tiempo de guardar, con la construcción de un cuerpo físico mediante los fuegos y tendidos, también con los frutos caídos, las ánimas, los muertos y la etapa en la que la tierra ha entrado en reposo.

Anexo 3. Producción de sentido de la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl entre mazahuas, mestizos y nahuas

A lo largo de este apartado se da cuenta de la estructura interna de la semiosfera del Mikailjuitl. Por ello se analizan los diferentes elementos que intervienen, así como los procesos en que los jóvenes utilizan tales ofrendas y su presencia en la memoria común de prácticas como el permiso y la acción de ofrendar. Lo anterior se debe a que se observan ciertas similitudes en su estructura y componentes, tanto intra como inter semiosféricos. En este sentido se enuncian algunas analogías entre símbolos mnemotécnicos-símbolo; isomorfismo-homomorfismo; y la relación entre interlocutores-observadores. Como se expone en la siguiente figura:

<table>
<tr><td colspan="6">ESPACIO INTER SEMIOSFÉRICO:
Participantes de otras culturas y religiones que llevan a cabo acuerdos, préstamos, asimilaciones e intercambios alternadamente</td></tr>
<tr><td colspan="6">ESPACIO INTRA SEMIOSFÉRICO:
Participantes organizados respecto a la estructura propia del Uei Mikailjuitl, donde perpetúan y/o producen sentidos, elementos y prácticas en torno a la honra a los difuntos</td></tr>
<tr><td colspan="2">MÓNADAS SEMIÓTICAS
Procesos donde los jóvenes asistentes han decidido el uso de alimentos, flores y objetos rituales, de procedencia prehispánica, moderna o católica</td><td colspan="4">MEMORIA COLECTIVA
Hace constantes elementos y prácticas en el Uei Mikailjuitl, mediante los principales cargos que velan por la circulación en el acomodo y uso de frutas, semillas, sahumerio, flores y peticiones de permiso, así como ofrecimientos, para la generación, perpetuación y actualización del sentido.</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">SÍMBOLOS MNEMOTÉCNICOS
Naturales y creados por el hombre

NATURALES
fuego, frutas, semillas y flores

OBJETOS RITUALES
veladora, sahumerio, instrumentos de música y atuendo</td><td rowspan="2">ISOMORFISMO
Maneras en que se ejecutan y expresan las peticiones de permiso, ofrecimiento y tipos de ofrenda entre los asistentes.</td><td rowspan="2">INTERLOCUTOR
Danzantes en general, personas de la comunidad, integrantes del kalpuli Tlatlauxiukoatl.</td><td rowspan="2">SENTIDO DEL RITUAL
Proceso por el que se conocen, circulan, asimilan y producen sentidos elementos y prácticas de la Fiesta</td></tr>
<tr><td colspan="2">TIPO DE OFRENDA</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS PREHISPÁNICOS
Instrumentos musicales, sahumerio, semillas y kopali</td><td colspan="2">PETICIÓN DE PERMISO</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS MODERNOS
Veladoras, piloncillo, pan y arroz</td><td colspan="2">OFRECIMIENTO</td></tr>
<tr><td colspan="2">ELEMENTOS CATÓLICOS
No hay objetivos físicos, pero sí cantos</td><td>Acomodo de elementos, ejecución de danzas, participación de la comunidad, tiempos para iniciar y ofrendar frutas, semillas o flores</td><td>Danzantes en general, personas de la comunidad, integrantes del kalpuli Tlatlauxiukoatl y las actividades que ahí realizan.</td><td>Origen, años de participación, motivos, actividades que realizan entre todos y cada uno</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>Oraciones o rezos al colocar la ofrenda en el fuego y uso de la lengua originaria</td><td>Participación de Alfonso Pérez, dirigente de diferentes ceremonias propias del Camino Rojo</td><td>Rezos u oraciones. Uso de sahumerios o veladoras</td></tr>
</table>

Cómo se coloca la ofrenda; relación y sentido	Ejecución exclusiva/inclusiva de las actividades	Concepciones en torno al fuego, invocación a difuntos, respuesta

Figura 28. El Uei Mikailjuitl como nueva esfera de sentido: componentes de la estructura y procesos inherentes. Fuente: elaboración propia a partir de los resultados de las entrevistas aplicadas.

Inicialmente, es necesario aclarar que el contexto en el que se desarrolla esta Fiesta (y que ha sido descrito en el apartado 2.3) implica considerarla como una expresión de danza prehispánica con una semiosfera particular. Esta situación repercute en que su sentido se derive desde varias dimensiones tanto individuales como sociales, pues cada participante lleva consigo lo que ha aprendido en casa, pero también lo propio de su comunidad y lo que se pone de manifiesto en la interacción con las personas de la comunidad o sus compañeros de danza.

Resulta interesante observar que la tradición de honrar a los difuntos que proviene de su semiosfera, encuentra resonancia en los quehaceres de esta Fiesta. De tal manera a partir del uso de frutas, flores y objetos rituales en esta ofrenda y que son iguales a los de la casa, se explica la identificación que expresan los participantes con tal celebración y al mismo tiempo se comprende cómo desde este proceso, en los sujetos nace el deseo de incluir otros elementos propios de su contexto, como ya se señaló con la suma de las fotografías de sus difuntos en tal ceremonial.

La aceptación de este ritual entre los jóvenes, también puede explicarse porque a través de él, han conseguido diversos logros individuales/grupales y abierto posibilidades. En voz de los informantes, se sabe que este ritual les permite establecer un canal de contacto con las personas queridas que han fallecido, pues a través del canto, la danza, el ofrecimiento, etc., se logra sentir la compañía del ser querido. Asimismo perciben que entre todos, es más sencillo que su rezo o petición cobre mayor fuerza y que el ánima de sus difuntos venga y que logre regresar sin problemas. A la par, el

ceremonial ofrece una posibilidad de participación más activa que la ofrenda de casa, pues el joven puede participar en uno de los tantos cargos necesarios a lo largo de la noche.

De lo anterior se deduce que como práctica simbólico-ritual, el Uei Mikailjuitl es un tipo de acción permeada por las culturas participantes, que integra estructuras de organización, conocimientos sobre la honra a los difuntos y prácticas de agradecimiento. Desde esta perspectiva, se explica que no pueden resultar tan extrañas las demás culturas con las que se participa, pues su articulación es posible por las similitudes de lo que celebran y cómo lo celebran.

Mediante el mecanismo propio de las mónadas se vierten sentidos complementarios, que por un lado auto describen el ritual, al tiempo que permiten la autorreflexión de los participantes, así como la traducción a otros niveles, incluso otras semiosferas en busca de nuevas uniones.

Dentro del Mikailjuitl se manifiestan las condiciones propias de la mónada, pues gracias a las expresiones particulares de los jóvenes y las totales (de mazahuas, mestizos o nahuas) se conserva la memoria implícita entre cada uno, sus culturas y entre ellas, pues la estructura común es políglota y alcanza para traducir lo que ocurre en la celebración. Al igual que la traducción se apoya en procesos comunicativos, también refiere a otras dinámicas que exponen los objetos que han sido incluidos y aquellos que han quedado fuera. Por ello, referirse a los símbolos mnemotécnicos es fundamental para el desarrollo de este análisis.

Con relación a este tipo de símbolos, es preciso recordar que en ellos recae la mínima posibilidad de sentido por parte de los interlocutores, quienes los

colocan de manera continua en el campo de juego mediante diversos procesos isomórficos. Para el caso del Mikailjuitl, se ubica la presencia de varios objetos que pueden estudiarse bajo este concepto.

Como símbolos mnemotécnicos naturales presentes en el núcleo de la Fiesta, se encuentra el fuego, las manzanas, naranjas y plátanos; *kopali*, cedro y salvia; maíz rojo, blanco, azul y amarillo, así como frijol; miel; y flores de *sempoaxochitl* y blanca. En la periferia pueden hallarse mandarinas, plátanos, peras, cañas, jícamas y tejocotes; tabaco; amaranto, arroz, habas y chícharos; así como piloncillo. Dentro de los símbolos mnemotécnicos creados por el hombre, se enuncian diversos objetos rituales como el atuendo de danza, veladoras, sahumerios, caracoles. Mientras que en la periferia se detectan los bastones de danza, el tambor de agua y el *teponastli*.

Cabe destacar que estos elementos encuentran antecedente en la memoria colectiva de los asistentes, pues a su vez, pueden identificarlos como procedentes de la época prehispánica. Tal como sucede con el *ueuetl*, sahumerio, *atekokoli*, ayoyotes, atuendo, *teponastli* y frutas; así como ocarinas, amaranto, maíz, *kopali*, miel, flores y agua. Sumado a lo expuesto, es importante mencionar que varios de ellos presentan constancia en las ofrendas que acostumbran colocar tanto en la casa propia como en la de la abuela, de acuerdo a lo ya señalado en los apartados 2.1 y 2.3.

Por otro lado, es notoria la diferencia que hacen con respecto a los elementos modernos y católicos, pues el 60% considera que los primeros no son usados, sólo el 20% identifica a las veladoras como actuales y el 10% enuncia el piloncillo, pan (de puerquito y de sema) y arroz. Mientras que el 70% cree que ninguno de los elementos derivados de la semiosfera católica

es requerido, sólo el 20% hace referencia al canto de convocatoria o las peticiones de permiso, pues en el primero se llama tanto a las ánimas de los Tlatoanis del México antiguo, como a las ánimas conquistadoras de los cuatro vientos (algunos jefes de grupos danza que han fallecido), así como al Señor Santiago, el ánima sola o el Santo niño de Atocha; y en el segundo, ya sea en voz alta o en el pensamiento, se puede invocar a Dios.

Es conveniente apuntar que dada la procedencia y participación de los jóvenes en varias semiosferas, se hace posible que identifiquen con relativa claridad la procedencia de estos elementos.

A continuación se da cuenta de las maneras en que se perpetúan, reproducen y actualizan algunos de los elementos y prácticas en el Uei Mikailjuitl. Para ello se usarán las categorías de memoria colectiva, isomorfismo e interlocutores para la explicación de la producción de sentido entre jóvenes mazahuas, mestizos y nahuas, desde la semiótica de la cultura.

La constancia en el Uei Mikailjuitl es posible mediante las acciones que implican no sólo la disposición de la ofrenda, sino el permiso, así como la danza en sí misma. Dentro de estas labores, cabe destacar la ejecución por parte de las personas que llevan tanto los cargos principales como los segundos o ayudantes. Tal situación expresa la presencia de cierta organización al interior de esa manifestación y con ello, la evidencia de la creación de sentidos no sólo en el presente, sino también en el pasado, pues claro es que se combinan estructuras prehispánicas con acciones actuales y en su articulación consiguen ser actualizadas.

En esta renovación se destaca el uso de ciertos objetos y mecanismos mientras que otros son desplazados. Así sucede con la preferencia de las ofrendas, vestimenta y objetos rituales que componen esta celebración, a diferencia de los que presentan mayor constancia en la casa. Mientras que en casa se estima colocar alimentos cocinados y bebidas alcohólicas del gusto del difunto, así como imágenes de santos o vírgenes y el porte de ropa cotidiana para colocar la ofrenda. En el Uei Mikailjuitl se opta por aquellos frutos que sean aromáticos que no contengan mucho jugo, sahumerios, *atekokoli* y el uso de atuendos propios de la danza prehispánica, como maxtla, coyoleras, fajas, huaraches, plumas y kopili.

Tal selección obedece a que esta celebración, al igual que las demás en el Programa Universitario Fiestas de la Identidad, busca destacar elementos comunes a pueblos prehispánicos que son usados y que también han sido desplazados en la historia, pero que a pesar de ello encuentran operatividad actualmente para diferentes estratos de la identidad de los sujetos. Es así que mediante su re activación y conservación en la memoria de la cultura, se preserva la relación con las tradiciones, así como con los procesos de auto identificación.

Por ello, al ver que tales prácticas y elementos son funcionales tanto en el entorno de casa, como comunitario y social, dada la circulación-transformación, los jóvenes tienen mayores posibilidades de identificación con los mismos. Esto expone un camino más para dar atención a su ser e identidad ante los embates abrasivos de la modernidad, que entre otras cosas, pretende borrar diferencias culturales y homogeneizar consumos.

Es así que la memoria colectiva da oportunidad de conservar otra forma de honrar a los muertos, donde se expresa el cómo y el qué de varias culturas

indígenas de México, por medio de la preservación de una cuenta de tiempo prehispánica manifiesta en el quehacer agrícola actual de las familias de los jóvenes que participan. Lo mismo sucede en rituales antiguos como la danza, en la que se tiene respeto a los elementos, especialmente el fuego, que ya se ha mencionado constantemente.

Como complemento, hay que señalar que la Fiesta del Uei Mikailjuitl deja ver una organización sistémica, así como una dimensión comunicacional. La primera se detecta en el sistema de cargos que hace funcionar esta danza (enunciados en las páginas 73 y 74) pues de uno a otro y entre ellos, se decide, consensa y ejecutan lo que ha de hacerse. Y la segunda que se explicita en la primera, pues para que la estructura funcione, se ejerce un sistema de comunicación particular, de tal forma que emisores y receptores se personifican en las responsabilidades y mensajes pronunciados desde los coordinadores de la danza (que podrían ostentar el cargo de primera y segunda palabra), hasta la tercera palabra, sargentos, *atekokoli*, sahumadoras, cuidadores de fuego, encargadas de ofrendas y danzantes en general.

En esa relación constante de mensajes hacia todos los caminos juega un papel fundamental la presencia de los objetos, pues en ellos recae la ejecución, práctica o performatividad del acto comunicativo y se da cuenta de la complejidad de la expresión. Mediante esto se interiorizan los sentidos, como al momento de depositar las ofrendas al fuego; y permite que los mensajes se manifiesten y se reproduzcan en los diferentes niveles de la estructura semiosférica del Mikailjuitl.

Tanto a nivel particular como total se llevan a cabo estas acciones, pues la memoria reúne sentidos latentes en los elementos dispuestos. En ello, la

actualización depende aún más de cada persona, y da oportunidad a que ella tome conciencia de sí misma y de lo que viene de su cultura, factor que se deja abierto a otras maneras para honrar a los muertos. Por lo anterior, la condición de sistema presente en esta festividad, le ofrece al partícipe la posibilidad de mirarse desde la individualidad, pero también reconocerse en y con los otros.

De las reflexiones anteriores, es posible entonces comprender tanto la organización, como la ejecución de la fiesta en cuanto a su sentido a partir de tres factores: el tipo de ofrenda, la petición de permiso y el ofrecimiento. Que entre otras cosas, manifiestan de manera explícita lo que compone simbólica y físicamente al núcleo y periferia de esta Fiesta; las expresiones de las mónadas mediante los símbolos mnemotécnicos; cómo estos reproducen la memoria colectiva a través de procesos isomórficos e interlocutores; así como los sentidos que emergen de ello.

En atención al tipo de ofrenda como proceso isomórfico, se distinguen tres momentos: su acomodo, el escenario donde se dispone (el círculo de danza) y las personas que intervienen. El acomodo de los elementos compete tanto a la ofrenda que está en la mesa, como a la colocación del círculo de danza. En este sentido, la disposición en la mesa comienza con las esencias o medicinas, seguido de semillas, pan/fruta y por último miel. Y en relación a la distribución en el círculo de danza, se sabe de la hoguera central, los nueve círculos de pétalos de *sempoaxochitl*, las cuatro líneas de veladoras que llevan al fuego de cada punto cardinal, acompañado por lo menos de un sahumerio, *atekokoli* y veladora, seguido de mujeres y hombres que ostentan tales cargos, así como los círculos sucesivos de danzantes.

En cuanto al ritual de danza y las personas que intervienen en el Uei Mikailjuitl, es importante recordar que su ejecución depende de la organización sistémica y semiótica personificada en ciertos cargos. Es así que los coordinadores de la danza sugieren la hora de comienzo, que se señala con el encendido de ánimas en la hoguera central; posteriormente la tercera palabra se encarga de comenzar con la repartición de danzas y al término de cada una, los ejecutores realizan la ofrenda de elementos correspondiente; para que finalmente la danza termine unos momento antes del amanecer.

Sumado a lo expuesto, se identifica como característica particular por el 60% de los entrevistados que esta celebración contempla la realización de 52 danzas, que representan un ciclo de vida completo, pues se refiere que en la época prehispánica ese era el promedio de años que vivían las personas.

En el mismo sentido, los participantes reportan que eligen la danza con la que mejor representen al difunto, su esencia, el momento de partida o su sentir, mediante algunas danzas como teskatlipoka negro y rojo que refiere a la introspección interna, muerte, fuego o tonantsin (madre tierra). Al paso de seis danzas (denominado como ciclo de danza), se tomarán los minutos necesarios para invitar a diferentes participantes que deseen invocar el ánima de su difunto, para ello la Sahumadora pedirá en voz alta por el ser querido, al tiempo que enciende la veladora con un ocote y el participante enunciará de igual manera el nombre del familiar o amigo, según lo relatado por algunas de las sahumadoras entrevistadas.

Según los entrevistados, en el transcurso de la noche se realizarán dos descansos, el primero será al pasar 18 danzas y el segundo cuando se

completen 36. Durante ellos, los participantes toman alguna bebida caliente y otros ofrendan cantos de media luna en honor a los difuntos.

Los jóvenes señalaron que la participación en esta Fiesta ha incluido a otros grupos de danza e integrantes de varias comunidades, pues de la participación de todos depende el sentido conjunto de la celebración. Como sucedió con la primera realizada en la Plazoleta de San Felipe del Progreso; la que se llevó a cabo en el atrio de la iglesia de San Juan Coajomulco en el municipio de Jocotitlán desde el segundo al sexto año; o la del 2016 en la Casa Cultural Kapolin, en la localidad de Capultitlán, Toluca de Lerdo. En todas ellas la afluencia se ha favorecido por el gusto o interés de los asistentes por conocer, compartir, re afirmar o producir otro sentido acerca de lo que saben de esta manifestación cultural.

Ahora bien, para dar cuenta puntual de la petición de permiso y ofrecimiento a través del análisis del isomorfismo, además de lo ya señalado, se debe considerar que estos consisten en un par de palabras que coordinadores y sahumadoras pronuncian en voz de todos los participantes al comienzo de la ceremonia. Pero también lo hace cada uno al realizar su propia ofrenda de elementos al fuego, en los cantos efectuados en cada descanso y con la ejecución de su propia danza.

Al inicio, justo cuando todos se han acomodado en círculo, se saluda a los cuatros rumbos y desde el oriente/poniente la sahumadora a cargo concentra en un par de palabras las creencias y costumbres tanto de su comunidad, como de ella misma y de los presentes, pues pretende expresar tanto el por qué como la finalidad de la ceremonia. Por otro lado, cada persona, en voz baja o en el pensamiento hará lo propio al colocar su ofrenda en el fuego. De igual manera, las personas que realicen algún canto,

lo harán con tres propósitos: solicitar la autorización para seguir danzando e invocar a sus difuntos, para agradecer por lo permitido hasta ese momento o para alguna petición en torno al difunto tal como refiere el 70% de los jóvenes.

Finalmente, con cada danza y el correspondiente alimento al fuego, se solicita el permiso del difunto para compartir con él las ofrendas y a su vez se ofrendan tales elementos para agradecer su visita y lo recibido a lo largo del año, como lo asevera el 50% de los informantes, quienes consideran que se representa el crecimiento de la semilla que da vida, la tierra y el maíz que entran en una etapa de reposo.

Dentro de la estructura que implica esta petición se detecta el uso de la lengua originaria, situación que no sucede en la casa de los entrevistados, ni por ellos, ni por sus padres o abuelos. El Uei Mikailjuitl por lo tanto, representa un espacio para practicar la lengua pues los jóvenes evidencian la funcionalidad de la misma ante otros igual a ellos. Al respecto se distingue al mazahua por el 60% de los entrevistados, como la lengua que usan la mayoría de las sahumadoras, mientras que el náhuatl lo usan los organizadores del evento, y como lengua periférica se encuentra el otomí u otra lengua, como el purépecha.

Finalmente, el 60% señala que no hay alguien específico que enseñe tales particularidades, sino que depende de la asistencia del individuo a otras ceremonias, o mediante los ensayos realizados en la UIEM; el 30% asegura que se aprende de la interacción con otros; mientras que el 20% afirma que las sahumadoras y coordinadores del grupo son quienes enseñan cómo hacerlo, mediante la acción, sin embargo la intención depende de cada uno.

Como se señaló párrafos atrás, el papel de los interlocutores es imprescindible pues ponen en acción la generación de sentido, de ellos depende la manifestación de su pensar, sentir y percibir en los elementos dispuestos para esta celebración. Tal como se ha manifestado, estos procesos requieren de un proceso isomórfico en el que se lleven a la performatividad características propias de su memoria cultural.

Cada uno de los participantes es responsable de actividades indicadas previamente o consensadas en el momento como recopilar leña, cuidar las hogueras centrales y periféricas, o ayudar entre todos a recoger las cosas una vez finalizado el ritual. Es así que año tras año, la mayor parte de las actividades se rotan entre los asistentes, situación que permite que todos aprendan de todo y por ende tengan la facilidad de compartir con el otro lo que implica tal cargo o el ritual mismo.

Sin embargo también hay que apuntar aquellas responsabilidades que ya están establecidas, tal como lo manifiesta el 80% de los jóvenes, quienes identifican con claridad que hay labores propias para ciertos cargos y en el mismo sentido, 100% afirma que para el caso de las sahumadoras, sus actividades son intransferibles. Sin embargo, un 20% afirma que se necesita tener conocimientos previos para realizar cualquiera de esas actividades, dado que es un trabajo que se va ganando poco a poco.

En la realización de esta Fiesta es importante evidenciar la falta de líderes de edad avanzada que la dirijan, y por el contrario notar la participación activa de jóvenes, que como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, ejecutan todos los cargos. Al respecto, el total de entrevistados considera que nunca se ha contado con la presencia de ningún cura ni jefe supremo, solo con la visita

en el 2015 de Alfonso Pérez, que es un líder de otro tipo de danza y de otras ceremonias propias del camino rojo.

Hay que mencionar que el 80% reconoce la posibilidad de profundizar y hablar del sentido de esta festividad a lo largo del año, mediante sesiones con el grupo de danza, o bien un poco antes y después de la fecha, pero sobre todo durante la ejecución de la misma. En este sentido se comprende cómo el sentido se produce mediante los procesos hasta ahora enunciados y por ende la manera en que ingresa a las memorias de los participantes. Evidencia de ello se encuentra en las asimilaciones y expansiones de comprensión que han trasladado desde el Uei Mikailjuitl a la ofrenda en casa.

Sobre la base de lo explicado, puede comprenderse que una vez que se ha iniciado la producción de sentido en torno a una acción social, se requerirá que la comunicación mantenga activo el vínculo. En esa tarea, los diferentes contactos que tengan los jóvenes con otros interlocutores serán fundamentales para el gusto o deseo de agregarse a tal actividad. Como muestra de lo anterior, se advierte que el 90% de los informantes se sienten motivados a participar porque han sabido y experimentado que en esta ceremonia se puede agradecer pero también hacer peticiones colectivas y propias.

De acuerdo al primer aspecto, se sabe que se agradece por la obtención de semillas, por la abundancia y porque todo está bien. Estas peticiones a favor de las ánimas, del maíz, la cosecha, la familia o los amigos, al igual que la honrar a lo que mantiene con vida a la humanidad, son posibles gracias a la intervención constante de procesos comunicativos que se encargan de manifestarlos, pero también de favorecer su circulación, perpetuarlos y contribuir a la constitución del núcleo de esta fiesta.

Con el tiempo, se espera que aquellos sentidos que se hallen en la periferia, permeen el interior de la semiosfera de esta celebración, como sucedió desde los primeros años de este homenaje. Es así que el 70% de los entrevistados ubica su origen en el calendario prehispánico mexika, en específico en la veintena donde la tierra 'se guarda' (sequía), denominada como Xokotl Uetsi o Mikailjuitl - la caída de los frutos maduros. Tiempo en el que comienzan las cosechas y se guarda el alimento como previsión, empero se convierte en el periodo donde se ofrenda al fuego, pues como energía análoga al sol, es quien da la vida y por lo tanto, se le agradece.

De acuerdo a lo anterior, es posible notar la memoria común en torno a la época agrícola que comprende esta veintena. Dado que el 50% de las familias de los entrevistados guardan cierta relación con la milpa, se explica que los informantes identifiquen la celebración con una oportunidad para volver a dar vida, pues es un momento de transición donde se da un cambio en la naturaleza por la entrada del otoño y se cosechan los frutos. Como se ha dicho, análogamente, también representa el tiempo para honrar lo que ya cumplió su relación con los humanos y con su propio ciclo.

En oposición a esto, se halla un 10% que dice desconocer el origen de la ceremonia, mientras que otro 40% señala que los coordinadores la aprenden en el grupo donde comenzaron a danzar y de ahí es que se traslada a la zona mazahua del norte del Estado de México. Estos porcentajes se derivan de aquellos entrevistados que sólo tienen uno o dos años de participación a diferencia de los que han estado por más de seis años y que articulan otros sentidos manifiestos en lo social, así como individuales. En otras palabras, varios sentidos se transmiten por el grupo y pasan a una interpretación

personal para después ser compartidos a otros contextos como el familiar o con las personas que se interesen.

A través de esta perspectiva, los entrevistados con mayor asistencia al Uei Mikailjuitl, expresan el sentido fundamental de pedir permiso a partir de considerar que todo lo que les rodea tiene vida, escucha y siente. Bajo esa condición, habrá que solicitar su consentimiento para realizar lo planeado. Dado que se considera al entorno como ente vivo, que escucha y siente, entonces se le habla tanto al inicio, desarrollo y término de la ceremonia para mostrarle agradecimiento. Esto se evidencia mediante el testimonio de 50% de los informantes, quienes encuentran dicho sentido mediante el ofrecimiento de maíz al fuego, en retribución de los frutos recolectados en la milpa, árboles y a lo largo de temporada de cosecha.

Aunado a lo anterior, además de lo material, también se pide y se agradece por dones o particularidades cognitivas e identitarias. En el mismo sentido, el 10% agradece tanto por la vida como por lo recibido: entendimiento y conocimiento. Además de que en su ejercicio, se consigue revalorar el lugar de origen, así como comportamientos en pro de la comunidad y por ende la toma de conciencia individual. Esto es posible gracias a que durante la noche se ofrenda con el mismo sentido que en casa. A decir del 50% de los entrevistados, esto implica invocar al difunto mediante una veladora, con la que se agradece su viaje y compañía, además del ofrecimiento de flores, veladoras y esencias (*kopali*), que convidan alegría y felicidad al difunto.

Cómo se ha señalado anteriormente, el sentido de una práctica cobra fuerza en la medida que le representa cierta funcionalidad simbólica o física a las personas involucradas. Desde este parecer, los jóvenes contarán con otro punto de anclaje para el ritual desde lo que viven en casa, por medio de la

invocación de sus familiares fallecidos. Al respecto, tanto en el hogar como en el Mikailjuitl, para el 30% de los jóvenes es común recordar al abuelo paterno, al hermano, tío, primo, abuela paterna, mamá, bisabuela y bisabuelo; así como evocar a aquellos que no pudieron conocer, dado que pueden convivir con ellos mediante la danza. Además, un 30% también rememora y dirige su ofrecimiento a amigos o conocidos fallecidos, para familiares que aún viven y para pedir prosperidad en su comunidad.

Derivado de lo anterior, se detecta un vínculo más para la generación de sentido entre mazahuas, mestizos y nahuas, pues el 60% de ellos está seguro de recibir una respuesta una vez que ha pedido permiso u ofrendado su danza o algún elemento físico. Y aunque ésta no es física (oral), sí puede ser distinguida de ciertas maneras, que van desde el sentimiento de compañía, hasta la percepción de haber recibido fuerza para danzar durante la noche, o la obtención de dádivas durante el año siguiente.

Con respecto a uno de los elementos que forma parte del núcleo semiosférico, se sabe que para el 20% de los informantes, las flores blancas representan la claridad que requiere el difunto para realizar el viaje, al igual que el *sempoaxochitl*. Por otro lado, el color también manifiesta varias características sobre cómo se concibe al Miktlan, tal es el caso de la penumbra, neblina, reposo, calma y quietud. En el mismo orden de ideas, un 20% más menciona que las flores amarillas hacen alusión al color de las frutas maduras y al atardecer. Finalmente, el 10% cree que ambas flores se colocan dada su combinación de colores que resulta atractiva para los sentidos del difunto (vista y olor).

En cuanto a las danzas más imporantes para los jóvenes, dada su condición de representación, honra o petición, en el núcleo de esta semiosfera se

sitúan, a decir del 80% de los entrevistados: *teskatlipoka* (negro y rojo) que refiere a la introspección interna; el 70% señala otras como muerte, fuego y *tonantsin*, que encuentran representación directa a través del sentido del propio ritual y los elementos que ahí han sido dispuestos en honor tanto del fuego como de la tierra; el 30% recuerda otras como maíz, paloma, Xipetotek, Yaotekatl, *mayahuel* y Tlalok, que refieren a plantas, animales o energías de la naturaleza; mientras que entre el 20 y 10% recuerda algunas danzas que poco son evocadas, como cazador, se *tochtli*, ome *tochtli*, lluvia, o*selotsin*[11], entre otras más que hacen performativa alguna particularidad que poseía el difunto en vida o que son ejecutadas para que el danzante reciba las cualidades de lo que evoca la danza.

[11] La traducción al español de estos nombres es equivalente a: teskatlipoka – el humear del espejo; el tonantsin – madre tierra; Xipetotek – nuestro Señor de la renovación; Yaotekatl – guerrero; mayahuel – pulque; Tlalok – el licor de la tierra; tochtli – conejo; Oselotsin – jaguarcito.

Anexo 4. Texto epistolar 1

NOMBRE: Ana Cristina Hernández López

Edad: 30 años

Domicilio: San Juan Coajomulco, Jocotitlán, Estado de México

OFRENDA EN CASA

1. ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas con tu familia en día de muertos? (frutas/bebidas/semillas/alimentos cocidos/flores)

En mi casa ponemos frutas como: plátanos, peras, mandarinas, naranjas, manzanas, jícamas, tejocotes; preparados como: dulce de calabaza, camotes, chayotes cocidos. Se coloca agua, café/atole, pan de muerto, comida preferida de los difuntos.

También ponemos flores como: sempoalxochitl, nube, terciopelo y las que hay de temporada como geranio y alcatraces. Algunas de usan para hacer collares y ponerlos de adorno y otras dentro de un recipiente con agua en el piso, a los costados de la ofrenda porque esas flores se llevarán al panteón a adornar las tumbas el 2 de noviembre.

2. ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/kopali/vestimenta) y ¿cuáles de ellos son de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda? ¿Para qué son usados?

Se coloca el sahumerio, veladoras, imagen de un santo/virgen, fotos de los familiares. No usamos ropa especial para colocar la ofrenda.

El sahumerio encendido y copal, las flores, el agua son elementos de procedencia prehispánica. Los modernos, los he visto pero en la ofrenda de

mi casa no se ponen. Como elementos católicos solo encuentro a la veladora, es la luz que guiará al difunto a casa.

3. ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? ¿Dónde pones la ofrenda? ¿Todos son comprados?

Sí. Colgado en la pared centrado a la ofrenda va la imagen del santo. En el segundo piso en el centro van las fotos de los familiares, las veladoras, el sahumerio, el agua, flores. En el primer nivel la comida, fruta y bebidas, pan. En el piso a los costados de la ofrenda van las flores que se llevarán al panteón el 2 de noviembre. Ponemos la ofrenda en el comedor o en la cocina.

No todos se compran, algunos se cortan de los árboles frutales de la temporada.

4. ¿Colocan algún tipo de música o hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos?

No.

5. ¿Hay días destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian? ¿A qué hora colocas la ofrenda?

El 31 de octubre es para los niños que no se bautizaron, el 01 de noviembre para todos los niños, el 02 de noviembre para los adultos. Se coloca antes del mediodía del 31 de octubre porque comienzan a llegar las almas.

6. ¿Cuáles son las oraciones o rezos que enuncias al colocar la ofrenda? ¿Quién te los enseñó? ¿Los dicen en lengua?

Antes no lo hacíamos, ahora por lo que aprendí en diversos rituales relacionados con el camino rojo, la danza azteca, las fiestas de la identidad; elevamos rezos (mi abuelita, Karla y yo) dando gracias al Dador de vida. No

son los mismos, pero son relacionados, no hacemos cantos. Todo es en español.

7. ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda?

Para nosotros es un momento muy importante, porque cuando se está armando la ofrenda estamos pensando en los que se fueron y recordando los momentos con ellos, de la misma manera cuando se quita.

8. ¿Cuál es la relación de la celebración del día de muertos con el calendario religioso católico?

Por la celebración de Todos los Santos, que es algo diferente a lo que se hacía en el México prehispánico (celebración a la tierra), donde se honraban a los santos como seguidores de Jesús, se hace en esa fecha porque al parecer es un tiempo en que ya se han honrado a los santos y permitirán hacer reflexión por cómo se ha actuado durante el año.

9. ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno? ¿Participa el jefe supremo?

Participan los integrantes de la familia que estén, no hay una actividad en especial, bueno antes mi abuelita encendía el sahumerio, pero ahora ya lo puede hacer cualquier integrante de la familia. Nade más participa, solo la familia.

10. ¿Alguien más puede estar encargado de colocar las flores, preparar los alimentos y usar el sahumerio y kopali? ¿Cómo conversan sobre su sentido? ¿Sólo durante la fiesta o fuera de ella?

Antes sólo mi abuelita o mi mamá podían colocar las flores, ahora cualquier integrante lo hace, mi primo, mi tío, etc.

Platicamos acerca de las ofrenda durante la fiesta, cuando se pone la ofrenda y los días que dura la festividad, en la cocina.

11. ¿Cuál es el motivo por el que participas en la puesta y compartición de ofrenda? ¿Desde cuándo participas?

Honrar a mis ancestros más cercanos (familiares y mascotas) siguiendo la tradición familiar (porque ahora conozco otros métodos) también porque es un momento de reunión y trabajo familiar, de unión con los que se fueron.
Participo desde que era una niña.

12. ¿Cuáles son las actividades que realizas con tu familia/comunidad en los días de muertos?

Lo primero es poner la ofrenda en la casa, después y antes del 2 de noviembre ir al panteón a limpiar y arreglar las tumbas, para que el 2 de noviembre llevemos las flores que adornaban a la ofrenda y se dejen en las tumbas. Estar un par de horas en las tumbas con los familiares, incluso sirve como "visita comunal" hay reencuentros de personas que van a las tumbas de sus difuntos con vecinos, familiares, amigos que ya no viven en el pueblo o que difícilmente se ven seguido. Algunas personas llevan comida, fruta o bebidas al panteón y la comparten. Después de ir al panteón se regresa a la casa a compartir todo lo que hay en la ofrenda.

13. ¿Sabes cuál es el origen de esta celebración? ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época?

En las culturas del México antiguo, se hacían ceremonias relacionadas con el inicio de las cosechas del maíz o los frutos, con el sincretismo de la religión católica se transformó este ritual y le adicionaron la celebración de Todos los santos, y así de los difuntos.

Se celebra porque los recordamos y de tal manera se honran con lo que la tierra ha dado en el año, haya sido mucho o poco (hablando de cosechas), se comparte con los familiares que han partido, con quienes se disfrutó.

14. ¿Qué implica y cómo se pide permiso?

Implica, por un lado, el sacrificio, porque en la ofrenda se ponen lo mejor que hay de alimentos y no se pueden comer hasta después de regresar del panteón, al menos a mí me daban muchas ganas de comer el pan que estaba en la ofrenda. Y los gastos para las veladoras, las flores, el copal, etc., limitaban un poco a la familia. Mi abuelita para pedir permiso solo hace una cruz con cada veladora antes de prenderla: diciendo "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén." Y rocía con humo de copal todo el espacio destinado para la ofrenda, también con una flor que sumerge en agua bendecida por el cura de la iglesia, riega toda la ofrenda y listo.

15. ¿Cuál es el sentido de ofrendar alimentos, bebidas, flores, veladoras y kopali? ¿A quién(es) dedicas tu ofrenda?

Darles una guía, bienvenida y agradecimiento por el viaje que hacen para visitarnos.

Les ofrendamos principalmente a nuestros familiares más cercanos que se han ido, y a nuestras mascotas.

16. ¿Existe alguna respuesta después de colocar o en la puesta de ofrenda?

Mi abuelita dice que cuando la llama de las veladoras se mueven es que hay un alma cerca. Más bien aludimos el buen sabor del agua, del pan y de la fruta a que si llegaron nuestros familiares y comieron la esencia.

DÍA DE MUERTOS-UEI MIKAILJUITL

1. ¿En qué consiste la Fiesta de la Identidad del Uei Mikailjuitl? ¿Desde cuándo participas? Y ¿Por qué asistes a esta celebración?

Participo desde hace 6 años. Consiste en la ejecución de 52 danzas, divididas en 9 momentos en los cuales se coloca una rueda de pétalos de flor de sempoalxochitl y de crisantemos alrededor del fuego al cual se está alimentando con semillas, chocolate, copal, frutos, miel, también se hace mención de los familiares que han partido al Miktlan con la quema de unas veladoras, todo esto en la noche antes de que el sol nazca.

Asisto porque el día de muertos es una de mis festividades favoritas, cuando conocí esta fiesta de identidad me gustó más porque aprendí algo más esencial del ritual, con más contacto con elementos que no notaba antes, también porque es hacer honor a quienes nos precedieron, reconocer que estuvieron en este plano y que aún están. Es una manera de danzar con los espíritus que se invocan, algo mágico.

2. ¿Quiénes participan? ¿A qué culturas pertenecen? ¿De qué se encargan?

A varias, no hay una en específico, porque vienen de diferentes lugares. Los hay mazahuas, otomíes, purépechas, nahuas.

Hay muchas personas involucradas, quienes atienden al fuego, quienes dirigen la ceremonia, danzantes, sahumadoras, los encargados de los atekokolimej, los encargados de los Ueuemej.

3. ¿Existen encargados del ritual? ¿Quiénes son? ¿Qué hacen?

Sí, son los jefes del grupo Tlatlauxiukoatl, ellos dirigen los momentos del ritual, llevan todo lo necesario para hacer toda la ceremonia, desde la leña, flores, materiales diversos como veladoras para cada punto cardinal, copal,

también alimentan al fuego principal; entre los integrantes del grupo se reparten algunos materiales para ayudar a los jefes y la mayoría tenemos noción de lo que se va a hacer, estamos atentos a lo que nos indican.

4. ¿Hay posibilidad de incluir aquellos objetos o prácticas que sean de tu interés y que vengan de la manera en que celebras el día de muertos? ¿Cuáles? ¿Cómo? ¿Quién da el permiso?

En realidad se usan en la fiesta de la identidad todos los elementos de una ofrenda normal. La ejecución es lo que cambia. Pero no creo que le falte algo. Si hubiera un cambio quien daría el permiso son los jefes del grupo, claro la mayoría de las decisiones son tomadas en consenso con los integrantes del grupo. Se busca que el fundamento para la inclusión de otros elementos se relacione con la esencia del ritual.

5. ¿Los miembros de otras religiones diferentes a la católica participan en esta celebración? ¿Cuáles religiones?

Sí, aunque no es un ritual propio de alguna religión, la mayoría de los participantes se educaron con las religiones de la familia propia.

6. ¿Cuáles son los elementos físicos (alimentos/semillas, flores, fuego y kopali) y rituales (permiso y ofrenda) que encuentras en la Fiesta de la Identidad y que sean símiles o análogos / complementarios / diferentes en tu casa/comunidad en la celebración de día de muertos?

Los elementos físicos son: los frutos, las flores, veladoras, sahumerio, copal, pétalos de flores, chocolate, la mención de los difuntos cuando se pone la ofrenda representada con los juguetes o las fotografías; para el permiso se hace una cruz con la veladora y el sahumerio frente a la ofrenda, muy parecido al permiso a los rumbos.

Más que complementen a lo que hacemos en casa, porque se usan los mismos elementos, es el entendimiento de porqué se usan, para qué y que no solo es porque sí, que tiene un significado religioso, espiritual y social. Porque además mis familiares tienen una manera de expresar su ofrenda, nosotros no ponemos ofrenda en mi casa la colocamos en la casa de mi abuelita.

Difieren en el momento del día, el ritual se hace en la noche y las ofrendas se ponen en el día; el lugar donde se hace el ritual, la FI ha sido en lugares abiertos y las ofrendas son dentro del hogar, principalmente en el comedor o en la cocina, porque es el lugar donde está la mayoría del tiempo la familia. El fuego es uno de los elementos que no está como en la FI ni se alimenta. No se hace danza, se visita el panteón y se adornan las tumbas, porque ahí es donde están en esencia las almas después de haber ido a las casas a "comer" de la ofrenda.

UEI MIKAILJUITL

1. ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas en el Uei Mikailjuitl? (frutas/semillas/medicinas/flores)

Maíz de 4 colores: amarillo, rojo, azul, blanco. Frijol, lentejas, arroz, amaranto, chocolate, miel, plátanos, manzanas. Leña que mantendrá encendido a los fuegos.

También se coloca la flor que representa a la festividad, el sempoalxochitl, crisantemos, polar; los colores, anaranjado y el blanco, son los que pueden ver las almas. Se colocan los pétalos de estas flores alrededor del fuego principal. Un color primero y después otro.

2. ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/kopali/atuendo/ropa)

Se colocan las semillas, las frutas, el chocolate, las veladoras, copal, ocote, veladoras, pétalos de flores, todo en canastas, estos alimentarán al fuego y servirán para hacer los círculos de pétalos de flores. Para cada rumbo hay un fuego más pequeño que el central y ahí se coloca una veladora del color que representa al rumbo, el sahumerio, copal.

Antes del inicio de la ceremonia, llevo falda larga para preparar todo, después de la ceremonia uso mi atuendo para danzar (hueseras, copili, faja, paliacates, vestido).

3. ¿Identificas cuáles son los elementos de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda y para qué son usados?

También se usa el sahumerio con copal, para pedir permiso a los rumbos para dar inicio. Con el atekokoli hacen el llamado y delimitan actividades. El ueuetl, se usa para la danza.

No hay elementos de Halloween ni católicos.

4. ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? ¿Todos son comprados?

Si, primero las flores, luego las semillas, después los frutos, después el chocolate y la miel. En los pequeños altares el sahumerio en el centro, la veladora a la izquierda.

La mayoría de ellos se compran.

5. ¿Hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos?

Se hace un canto de inicio para llamar a las animas conquistadoras, el del Anima sola. Y se toca el ueuetl, si son cantos específicos para la ceremonia.

6. ¿Hay momentos destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian?

Sí, después de cada ciclo y de poner los pétalos, se hace mención a los difuntos.

7. ¿En qué lugar se realiza el Uei Mikailjuitl? ¿Participa la comunidad?

Ha sido en lugares representativos para la comunidad o para el grupo de danza, se hizo en la plazoleta principal del municipio de San Felipe del

Progreso, en el atrio de la Iglesia de San Juan Coajomulco y en la Casa Kapolin, en Toluca.
La comunidad participa para dar autorización para hacer la ceremonia, apoyando con comida o algún alimento para los danzantes, o viendo el evento, algunos se incluyen en la danza.

8. ¿Existe alguna hora en particular para comenzar los trabajos de colocación o desmonte de la ofrenda? ¿Por qué?
Sí, porque se calcula empezar a una hora para terminar la ceremonia antes de que salga el sol del día siguiente.

9. ¿Qué se hace durante la celebración?
La ejecución de 52 danzas, durante la noche alrededor de un fuego central y otros fuegos, alimentando al fuego con semillas, frutos, copal; haciendo mención a los difuntos de los que participan. Es una manera de agradecer y compartir, con los que anteriormente hacían posible que la tierra diera alimento, todo lo que nos sustenta durante el año.
También se hacen cantos diversos.

10. Al colocar la ofrenda ¿lo hacen en lengua originara? ¿En qué momentos?
Sí, la mayor parte de la ceremonia, desde que se pide permiso para iniciar hasta terminar. No todos hablamos en lengua originaria, pero los que sí saben la usan.

11. ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda?
Se depositan los alimentos, semillas, frutas, esencias en el fuego principal. Para agradecer y alimentar a lo que nos mantiene vivos, no solo los

alimentos sino también, el sol, la tierra, el aire, el agua, la convivencia con otras personas, los rituales y nuestros muertos.

12. ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno? ¿Participa el Jefe supremo?

La mayoría de los integrantes del grupo y quienes asisten a la FI, hay quienes desojan las flores, otros acomodan las cosas para la ofrenda, hay quienes preparan la madera para los fuegos. Hay quien alimenta al fuego, los que tocan el ueuetl para las danzas, los que tocan el atekokoli, quien dirige las danzas, los danzantes. Los que en los descansos sirve el café o reparten pan. No son siempre las mismas personas las encargadas de hacer las cosas, varía.

Se hace una presentación de lo que trata la ceremonia o FI para la gente que está viendo y son de la comunidad, en el grupo también se dan clases explicando el sentido de la FI desde los elementos que se usan hasta porque de las actividades, no solo durante el ritual sino también en otros momentos antes o después.

No participa el jefe supremo.

13. ¿Cuál es el motivo por el que participas en la puesta y compartición de ofrenda?

Para honrar lo que me mantiene viva y honrar a los que me han precedido para ser y estar en donde estoy.

14. ¿Cuáles son las actividades que realizas en el Uei Mikailjuitl?

Soy sahumadora, estoy a cargo del cuidado de un rumbo, mantengo encendido un fuego, el sahumerio, una veladora. Coloco los pétalos de las flores del norte al este alrededor del fuego. También ayudo con la colocación

de veladoras que hacen alusión a los difuntos de quienes participamos y la coloco en el fuego principal. Danzo.

15. ¿Sabes cuál es el origen de esta danza?

En el México prehispánico se realizaban dos fiestas, la del Xokotuetsi la fiesta al fuego y al Uey Mikaljuitl la fiesta de la muerte. Dedicadas a los tiempos en que se caen los frutos o empiezan las cosechas, donde se guarda el alimento, pero se ofrenda al fuego, quien nos da el alimento.

16. ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época?

Para los antiguos, la muerte no era concebida como ahora, la muerte era una vida más, entonces por eso se tenía que ayudar a quienes iban hacia el Miktlan, por eso cuando los enterraban les ponían objetos que les ayudará en su camino. Entonces las celebraciones también eran para encaminarlos y como apoyo a su travesía.

17. ¿Qué implica y cómo se pide permiso?

Implica velar toda la noche en movimiento, hacer el recorrido nivel por nivel hacia el Miktlan, se pide permiso hacia los rumbos, y con el llamado de las ánimas.

18. ¿Cuál es el sentido de colocar semillas, fruta, esencias, alimentos, bebidas, flores, veladoras y kopali? ¿A quién(es) ofrendas?

Primero es reconocer que el fuego es parte importante para la creación de los alimentos, entonces se alimenta. La otra es agradecer lo que ofrece la milpa, los árboles en la temporada. Las esencias, las flores y veladoras confirman el compromiso y el agradecimiento.

Todo se lo ofrendo a mis familiares los que viven y los que han muerto. A mi comunidad y a mí.

19. ¿Existe alguna respuesta después de colocarla o en poner la ofrenda?

Hay una satisfacción y agradecimiento por un año más. Ahora comprendo a la muerte de otra manera.

20. ¿Cuáles son las danzas más solicitadas en el Mikailjuitl?

Sin duda las danzas más solicitadas son: Sentli, Fuego, Teskatlipoka, Muerte, Oselotsin, Chichimeka, Tetltotol, La Cruz, Xipetotec, Yaotekatl, Ayoyotes, Ketsalkoatl, Mayauel, Istakuautli, Se tochtli, Ome tochtli, Apache, Tlalok, Totol, Tonatiu, Rana, Toteotl, Koatl, Se masatl, Ome masatl, Águila negra, Kaualotsin, Caballo, Tonalamatl, Malinali, Uitsilopochtli, La rapidita.

Anexo 5. Texto epistolar 2

NOMBRE: ERIKA ANCELMO BAUTISTA

Edad: 22 años

Domicilio: Atlapexco, municipio de Huejutla, Hidalgo.

OFRENDA EN CASA

1. ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas con tu familia en día de muertos? (frutas/bebidas/semillas/alimentos cocidos/flores)

La ofrenda se compone de plátano (macho, tabasco, manzano, criollo), naranja, mandarina, lima, caña, está fruta es recolectada por la familia de sus pequeños huertos o también se obtiene del trueque, ya de ser muy necesario se compra en el tianguis grande que se realiza una semana antes de la fiesta, también se pone en la mesa agua, aguardiente, alguna bebida alcohólica que degustaba el difunto, chocolate y café, en cuanto a comida se ofrece tamales (pollo, cerdo, res, calabaza, chayotes, frijol), el tamal grande, mole, entre otro alimento en específico que la familia decide ofrecerle a su difunto, pero los mencionados son los más comunes.

Se colocan las flores de cempasúchil por su aroma y colorido tan llamativo, adornan y aromatizan el lugar para que las ánimas sean atraídas, es lo qué significa para los habitantes.

2. ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/kopali/vestimenta) y ¿cuáles de ellos son de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda? ¿Para qué son usados?

Los objetos que se utilizan principalmente son 7 veladoras qué son colocadas en el tallo de plátano sostenido de dos ocotes, también se pone un copal el cual tiene que estar prendido durante toda la fiesta, y antes de iniciar se pasa por la mesa de ofrenda y el arco el copal y también se hace un recorrido de la entrada a la casa a la sala principal donde se ofrendara.
No se utiliza ningún tipo de vestimenta para colocar o desmontar la ofrenda.
En realidad algunos elementos que provienen de la iglesia católica es la imagen de algún santo qué algunas familias colocan en el fondo de la ofrenda

3. ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? ¿Dónde pones la ofrenda? ¿todos son comprados?

En realidad cada familia decide cómo acomodar los elementos, pero lo común es poner los alimentos, bebidas objetos en la mesa, las frutas se cuelgan en un techo de la casa a la altura del arco, los panes van colgados en el centro del arco, las velas van abajo junto con el copal y las flores, a excepción del tamal grande que se coloca en el suelo.
La ofrenda se coloca en la sala de la casa o en el patio, pero con dirección a la puerta dando salida a la calle para que pueda ser vista.
Se procura recolectar las frutas en los huertos familiares o hacer intercambios con los vecinos de la comunidad, pero si no se consigue alguna fruta cómo es la manzana qué en ocasiones también se ofrenda se compra en el tianguis grande que se realiza una semana antes de la fiesta.

4. ¿Colocan algún tipo de música o hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos?

Se pone la música de trio, y se organiza una cuadrilla en la comunidad de hombres de cualquier edad, quienes se disfrazan de viejos y viejas, el trío se compone de un violín, guitarra y una jarana, también participa un choto

quien es el encargado de hacer las travesuras durante la danza. La mayoría de la gente sólo coloca la ofrenda en casa.

5. ¿Hay días destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian? ¿A qué hora colocas la ofrenda?

El 31 de octubre es el día dedicado a los angelitos, el 1 a los adultos, el 2,3 y 4 es para todos los santos, aunque actualmente ya no se hace mucho esta diferencia de días se festeja a todos los santos del 31 de octubre al 4 de noviembre.

El 30 es cuándo la mayoría de las familias ponen el altar a cualquier hora del día, y para el desmonte hasta qué el arco se marchite y la ofrenda se termine, o hasta el 29 de noviembre o 27 de diciembre qué se celebra el destape de los disfrazados.

6. ¿Cuáles son las oraciones o rezos que enuncias al colocar la ofrenda? ¿Quién te los enseñó? ¿Los dicen en lengua?

En mi casa acostumbramos a hacer una pequeña oración dando gracias por poder ofrendar lo poco que recolectamos y ofrecerlo de corazón para las ánimas, pero no lo acompañamos con ningún rezo en específico.

Se hace en la lengua náhuatl la oración si la persona qué va a dar las gracias habla solo en lengua originaria o si es su gusto hacerlo.

7. ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda?

Al colocar y compartir la ofrenda consiste en recordar a nuestros difuntos, a la familia qué se ya partió al otro mundo y poder consolarse de que nos visitan una vez al año, ofrecerles la ofrenda es demostrarles que los recordamos aunque ya partieron.

8. ¿Cuál es la relación de la celebración del día de muertos con el calendario religioso católico?

La verdad no lo sé, por qué no soy católica y no conozco exactamente sus festividades, sin embargo mi familia lo festeja porque así se los enseñaros sus padres y porque la comunidad lo sigue festejando.

9. ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno? ¿Participa el jefe supremo?

Para colocar y desmontar la ofrenda participa la familia, el hombre se encarga de armar el arco junto con la ayuda de sus hijos, la mujer de preparar el alimento, y para la recolección de flores, palmillas, frutas etcétera se ayudan entre toda la familia.

Para los católicos si asiste el cura a su hogar para bendecir la ofrenda, pero en mi familia no asiste ningún supremo, cura o jefe en la colocación de la ofrenda.

10. ¿Alguien más puede estar encargado de colocar las flores, preparar los alimentos y usar el sahumerio y kopali? ¿Cómo conversan sobre su sentido? ¿Sólo durante la fiesta o fuera de ella?

Se le encarga a la abuela de la familia para prender el copal y dar gracias, en caso de qué está falte, quién da las gracias es el padre de la familia y quién prende el copal puede ser algún hijo/a de la familia.

Se platica durante la fiesta, en la casa, cuándo se consume los alimentos es cuando la familia aprovecha para conversar sobre su sentido y percepción de la festividad.

11. ¿Cuál es el motivo por el que participas en la puesta y compartición de ofrenda? ¿Desde cuándo participas?

El motivo por el que participo en la festividad es porque mis abuelos y bisabuelos me lo enseñaron desde pequeña, y porqué es una manera de buscar consuelo y tener la esperanza de los que ya fallecieron realmente nos visitan, recuerdo que en estas fechas mis abuelos nos pedían a mí y a mis hermanos portarnos bien porque mi mamá nos visitaba y estaba entre nosotros.

He participado en esta fiesta desde que llegue a vivir con mis abuelos a los cinco años, incluso en la escuela siempre participe desde la primaria hasta la preparatoria en la representación de altares, y me tocaba narrar el significado de la ofrenda en ocasiones en lengua originaria y otras en español.

12. ¿Cuáles son las actividades que realizas con tu familia/comunidad en los días de muertos?

Asisto con mi familia al panteón a dejar flores y algún alimento, recibimos visitas de nuestra familia que no vive en la comunidad, recibimos a los danzantes para que bailen unos tres sones y convivimos con toda la familia y algunos vecinos.

13. ¿Sabes cuál es el origen de esta celebración? ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época?

De lo que he aprendido, según la fiesta de todos los muertos se festejaba antes de la llegada de los españoles, nuestros antepasados realizaban alguna clase de ritual para festejar a los muertos.

14. ¿Qué implica y cómo se pide permiso?

En mi familia pedimos permiso a Dios para ofrendar y consumir los alimentos, con el fin de que apruebe nuestras acciones o al menos pensar que está de acuerdo con esta celebración.

15. ¿Cuál es el sentido de ofrendar alimentos, bebidas, flores, veladoras y kopali? ¿A quién(es) dedicas tu ofrenda?

El sentido de ofrendar los alimentos, las bebidas, flores, las danzas es para celebrar a nuestros difuntos de que pueden visitarnos una vez al año, y la representación de que degustan de los alimentos que se les ofrece.

Mi ofrenda se la dedico principalmente a mi madre y a mis bisabuelos paternos a quienes tuve la dicha de conocerlos y recordar bellos momentos de enseñanza y consejos, cuándo faltaron mis padres.

16. ¿Existe alguna respuesta después de colocar o en la puesta de ofrenda?

No obtenemos ningún tipo de respuesta después de colocar la ofrenda, sin embargo en la comunidad la gente relata que aquella persona que se niega a poner su altar, se le manifiesta algún familiar que ya esté muerto y a los pocos días muere.

DÍA DE MUERTOS-UEI MIKAILJUITL

1. ¿En qué consiste la Fiesta de la Identidad del Uei Mikailjuitl? ¿Desde cuándo participas? Y ¿Por qué asistes a esta celebración?

Participo desde hace aproximadamente 10 meses. Asisto porque me interesa conocer nuevas formas de celebrar a los muertos.

Lo que sé es que se celebra la décima veintena dedicado a los muertos y se celebra entre el 24 y 25 de septiembre aproximadamente.

2. ¿Quiénes participan? ¿A qué culturas pertenecen? ¿De qué se encargan?

Desconozco a que culturan pertenecen los asistentes.

Pues participan grupos de danza y gente que se acercan por voluntad propia, danzan durante toda la noche.

3. ¿Existen encargados del ritual? ¿Quiénes son? ¿Qué hacen?

En realidad no estoy segura de quienes son los que dirigen la celebración, solo he asistido una vez, y no me involucre en su totalidad.

4. ¿Hay posibilidad de incluir aquellos objetos o prácticas que sean de tu interés y que vengan de la manera en que celebras el día de muertos? ¿Cuáles? ¿Cómo? ¿Quién da el permiso?

No pregunté con detalle si se podía incluir algunos objetos o prácticas de mi interés y que vengan de mi manera de celebrar el día de muertos.

5. ¿Los miembros de otras religiones diferentes a la católica participan en esta celebración? ¿Cuáles religiones?

No sé si participan otras religiones en esta celebración aparte de la católica.

6. ¿Cuáles son los elementos físicos (alimentos/semillas, flores, fuego y kopali) y rituales (permiso y ofrenda) que encuentras en la Fiesta de la Identidad y que sean símiles o análogos / complementarios / diferentes en tu casa/comunidad en la celebración de día de muertos?

El copal y el sahumerio son los elementos primordiales que se usan en la fiesta del uei mijkailuitl y que también usamos en mi casa en los días de muertos así como la veladora y las flores de cempasuchitl.

UEI MIKAILJUITL

1. ¿Cuáles son los elementos que componen la ofrenda que colocas en el Uei Mikailjuitl? (frutas/semillas/medicinas/flores)

Se colocan naranjas, veladoras, semillas de maíz, frijol, flores de cempasuchitl, copal entre otras cosas que desconozco.

2. ¿Cuáles son los objetos rituales que usas en la colocación/desmonte de la ofrenda? (veladoras/sahumerio/kopali/atuendo/ropa)

Para el desmonte de la ofrenda observe que se hizo uso del sahumerio y el copal. Los participantes utilizan su atuendo de danza prehispánica durante la celebración.

3. ¿Identificas cuáles son los elementos de procedencia prehispánica / moderna / católica que colocas en la ofrenda y para qué son usados?

No con exactitud.

4. ¿Existe un acomodo específico de los elementos de la ofrenda? ¿Todos son comprados?

Probablemente si exista un acomodo especifico de la ofrenda, sin embargo la desconozco.

Algunos de los frutos que se colocan en la ofrenda sí se compran.

5. ¿Hacen alguna danza/canto para sus difuntos? ¿Siempre son los mismos?

Se toca el ueuetl durante la fiesta.

6. ¿Hay momentos destinados para cada uno de los difuntos? ¿Cómo se diferencian?

No sé si existan días destinados para cada difunto en esta celebración.

7. ¿En qué lugar se realiza el Uei Mikailjuitl? ¿Participa la comunidad?

El año pasado se realizó en Toluca.

8. ¿Existe alguna hora en particular para comenzar los trabajos de colocación o desmonte de la ofrenda? ¿Por qué? ¿Qué se hace durante la celebración?

Se coloca la ofrenda durante la tarde y parte de la noche y se desmonta al día siguiente por la mañana, pero en la noche se queman los frutos y semillas.

9. Al colocar la ofrenda ¿lo hacen en lengua originara? ¿En qué momentos?

Para colocar la ofrenda, lo hacen en español, probablemente porque es la lengua que entienden todos los asistentes.

10. ¿En qué consiste colocar y compartir la ofrenda?

No he participado tan profundamente para decir que discuto sobre el sentido de la fiesta.

11. ¿Cuántos participan en la colocación y desmonte de la ofrenda? ¿Qué hace cada uno? ¿Participa el Jefe supremo?

No sé cuántas personas participan en la colocación de la ofrenda.

Las sahumadoras se encargan de recibir a la gente, los danzantes a danzar durante la noche y algunos asistentes se involucran en el círculo de la danza.

12. ¿Cuáles son las actividades que realizas en el Uei Mikailjuitl?

El año pasado ofrecí dos veladoras a mi madre y a mi bisabuelo.

13. ¿Sabes cuál es el origen de esta danza?

De esta danza en particular no me la sé. Posiblemente sus orígenes sean del mundo prehispánico.

14. ¿Sabes cuál es la razón de celebrar a los difuntos durante esta época?

Porque es cuando cae la veintena del mijkailjuitl.

15. ¿Cuál es el sentido de colocar semillas, fruta, esencias, alimentos, bebidas, flores, veladoras y kopali? ¿A quién(es) ofrendas?

En realidad no he investigado con detalle cual es el sentido de colocar la ofrenda, pero al parecer se les ofrece a los que partieron ya al otro mundo.

16. ¿Existe alguna respuesta después de colocarla o en poner la ofrenda?

Desconozco si existe una respuesta después de colocar la ofrenda.

17. ¿Cuáles son las danzas más solicitadas en el Mikailjuitl?

No he estado tan familiarizada con la danza, no sé cuáles se danzan en la fiesta.

FUENTES CONSULTADAS

Álvarez-Gayou Jurgenson, Juan Luis. *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología.* México. Paidós. 2003. Impreso.

Arciniegas Rodríguez, William y Pérez Peña, Natalia Carolina. "Consideraciones semióticas: un acercamiento a la definición de cultura".

Barrera Luna, Raül. "El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales". *Revista de Claseshistoria*. No. 2. Febrero, 2013:1-24. Web. 6-12-16. <URL>

Bell, Catherine. *Ritual. Perspectives and Dimensions.* New York: Oxford University Press, 1997. Impreso.

Bonfil Olivera, Alicia. "La muerte entre los otopames arqueológicos del norte del estado de México. Un breve análisis de sus costumbres funerarias." *Estudios Mesoamericanos.* No. 6. Enero – diciembre, 2004:30-36. Web. 17-03-17. <URL>

Brandes, Stanley. "El Día de Muertos, el Halloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana". *Alteridades*. Vol 10. No. 20. 2000: 7-20. Web. 29-10-16. <URL>.

Carreón Flores, Jaime Enrique. "La muerte y sus representaciones en Huaquechula, Puebla." *Dimensión Antropológica.* Año 16. Vol. 45. Enero/abril, 2009: 75-98. Web. 8-02-18.

Casillas Muñoz, María de Lourdes y Santini Villar, Laura. *Universidad Intercultural. Modelo educativo.* México: Coordinación General de Educación intercultural y Bilingüe, 2006. Impreso.

Cuadernos de Lingüística Hispánica. No. 25. 2015: 99-121. Web. 5-11-16. <URL>

D'Amore, Bruno. "Objetos, significados, representaciones semióticas y sentido." *Relime.* No. Especial. 2006: 177-195. Web. 6-11-16. <URL>

Díaz, Frank. Sagrado trece. *Los calendarios del antiguo México*. México: Ed. Madariaga, 2005. Impreso.

Eliade Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. España: Ed. Paidós, 1998. Impreso.

Giménez Montiel, Gilberto. "Identidades en globalización". *Revista Espiral*. Vol. 7. Número 019. Septiembre/Diciembre, 2000: 27-48. Web. 30-09-16. <URL>.

Giménez Montiel, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen uno. México: CONACULTA, 2005. Impreso.

Giménez, Gilberto. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. México. Web. 9-11-15. <URL>.

González Ortiz, Felipe. "La vinculación universitaria en el modelo de educación superior intercultural en México. La experiencia de un proyecto". *RA Ximhai*. México: Vol. 7. No. 3. Septiembre – diciembre 2011:381-394. Web. 30-09-16. <URL>.

Gracia Enrique. "La comunidad como fuente de apoyo social: evaluación e implicaciones en los ámbitos individual y comunitario." *Revista*

Latinoamericana de Psicología. Vol. 38. No. 2. 2006:327-342. Web. 28-10-16. <URL>.

Haidar, Julieta. *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos.* México. UNAM: 2006. Impreso.

Hernández Sampieri, Roberto. Fernández-Collado, Carlos. Baptista Lucio, Pilar. *Metodología de la investigación.* México. Mc Graw Hill. 2006. Impreso.

Herrejón Peredo, Carlos. "Tradición. Esbozo de algunos conceptos." *Relaciones 59*. Web. 18-11-16. <URL>

Johansson, Patrick. "Días de muertos en el mundo náhuatl prehispánico". *Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 34. 2003: 167-203. Web. 12-11-16. <URL>.

Lotman, Iuri M. "La semiótica de la cultura en la Escuela semiótica de Tartu-Moscú". *Entretextos,* R*evista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de la Cultura*. No. 5. 2005:93-113. <URL>

Lotman, Iuri M. *La semiosfera I*. España: Catedra, 1996. Impreso.

Lotman, Iuri M. *La semiosfera II.* España, Catedra: 1998. Impreso.

Lotman, Iuri M. *La semiosfera II*. España: Catedra, 1998. Impreso.

Malvido, Elsa. "La Festividad de todos santos, Fieles Difuntos y su altar de muertos en México, patrimonio "intangible" de la humanidad." En Romero Romero Rojas, Óscar. *La festividad indígena dedicada a los muertos en*

México. Cuadernos de patrimonio cultural y turismo. México: CONACULTA, 2006. Impreso.

Mendoza Luján, José Eric. "Que viva el Día de Muertos. Rituales que hay que vivir en torno a la muerte" En Romero Romero Rojas, Óscar. *La festividad indígena dedicada a los muertos en México. Cuadernos de patrimonio cultural y turismo*. México: CONACULTA, 2006. Impreso.

Meza Gutiérrez, Arturo. *Cauhpohualli. Collar de turquesas engarzado con oro de sol.* México: Ediciones Artesanales Malinalli. 1999. Impreso.

Mignolo, Walter D. "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales." *AdVersuS. Revista Semiótica*. Año II. No. 4. Diciembre, 2005. Web. 07-06-17. <URL>

Patrick-Encina, Geraldine. "El calendario hñahñu. Un análisis epistémico y semántico para establecer su estructura." *Ra Ximhai*. Vol. 7. No. 1. Enero – abril. 2011: 41-50. Web. 17-03-17. <URL>

Pérez Ruiz, Maya Lorena y Argueta Villamar, Arturo. "Saberes indígenas y diálogo intercultural". *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*. Año 5. No.10. Marzo, 2011: 31-56. Web. 10-11-16. <URL>.

Ramírez González, Irma. *Perfiles indígenas en el Estado de México*. México: Cuadernos de Investigación, 2009. Impreso.

Reynaga Berumen, Paulina y Vidales González, Carlos. "Una mirada semiótica y comunicativa a la cultura: del cuerpo y el adorno a la

construcción social de sentido.” *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas.* Vol XIX. No. 37. 2013:67-98. Web. 07-06-17 <URL>

Romero Rojas, Óscar. “La festividad indígena dedicada a los muertos en México.” *Cuadernos de patrimonio cultural y turismo*. México: CONACULTA 2006. Impreso.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés. *Cuando los muertos regresan. Población indígena y festividad de muertos en el Estado de México.* México: UAEMéx, 1997. Digital. <URL>

Santamaría Delgado, Carolina. “El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos.” En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007. Impreso.

Secretaría de Educación. “Decretos”. Texto. Gobierno del Estado de México, 2016. Web. 28-03-2017. <URL>

Séjourné Laurette. *El pensamiento náhuatl cifrado pro los calendarios.* México: Siglo veintinuno, 2009. Impreso.

Sewell, William H. “Los conceptos de cultura.” En Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultural.* México: CONACULTA, 2005. Impreso.

Sidorova, Ksenia. “Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales”. *Alteridades*. Vol. 10. No. 20. 2000: 93-103. Digital Web. 9-11-15. <URL>.

Sierra Francisco. "Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social." En Galindo Cáceres Jesus (coord.) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación.* México. 1998. Impreso.

Szurmuk, Mónica y Mckee Irwin, Robert. *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. Siglo XXI. México: 2009. Digital.

Valencia González, José Luis. "Las alabanzas concheras. Voces de resistencia interdiscursiva, cuentos de la memoria de una cultura." Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia. 2008. Impreso.

Valencia González, José Luis. "La danza conchera Azteca-Chichimeca. Memoria Hologramaticultural de la Tradición." Tesis. Escuela Nacional de Antropología e Historia. 2012. Impreso.

Vargas Velázquez, Sergio. "Pueblos indígenas de México y agua: mazahuas (jñatjo, jñatro)" En *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe.* México: CEDIPIEM. Web. 8-08-16. <URL>

Vázquez Vázquez, Emma Alicia. *Día de muertos: tradición ancestral del Estado de México.* México: CEDIPIEM, 2013. <URL>

Vidales, Carlos. "Semiótica, cultura y comunicación. Las bases teóricas de algunas confusiones conceptuales entre semiótica y los estudios de la comunicación." *Razón y palabra*. No. 66. 2010. Web. 04-06-17 <URL>

Audios de entrevistas:
https://mega.nz/#!9UkxQaLQ!eyNsnb0k9NvW-BBS5ezU4X5kLWUREVwUsjKGm7ozrsA

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Una percepción semiótica de la cultura 14
Figura 2. Condiciones sistémica y semiótica de la semiosfera..... 21
Figura 3. Espacio intra semiosférico: elementos y procesos 27
Figura 4. La confluencia de fronteras semióticas..... 32
Figura 5. La producción del sentido..... 34
Figura 6. Operacionalización de categorías a indicadores..... 36
Figura 7. Estructura de la cuenta del tiempo mesoamericano..... 44
Figura 8. Elementos y prácticas comunes en la celebración actual del día de muertos entre mazahuas, mestizos y nahuas..... 60
Figura 9. Programa Universitario Fiestas de la Identidad, UIEM..... 67
Figura 10. Elementos y prácticas presentes en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl 75
Figura 11. Operacionalización de categorías..... 84
Figura 12. Operacionalización de la macro categoría a categorías..... 85
Figura 13. Operacionalización de parámetros a indicadores 85
Figura 14. Construcción de ítems..... 88
Figura 15. Relación de entrevistados..... 94
Figura 16. Elementos que conforman la ofrenda de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas..... 102
Figura 17. Características de las ofrendas mazahua, mestiza y nahua 107
Figura 18. Características de las prácticas de petición de permiso y ofrecimiento para la ofrenda mazahua, mestiza y nahua 109
Figura 19. Participantes en la puesta de ofrenda de día de muertos para mazahuas, mestizos y nahuas..... 111
Figura 20. Sentido del ritual de colocación de ofrenda para mazahuas, mestizos y nahuas 113

Figura 21. Vínculos entre la celebración de día de muertos y la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl 118
Figura 22. Elementos que conforman la ofrenda del Uei Mikailjuitl..... 127
Figura 23. Características del tipo de ofrenda y prácticas de petición de permiso y ofrecimiento para el Uei Mikailjuitl 128
Figura 24. Participantes en la Fiesta de la Identidad Uei Mikailjuitl 131
Figura 25. Sentido del ritual Uei Mikailjuitl 134
Figura 26. Espacio intra semiosférico: componentes de la estructura y procesos inherentes a la celebración de día de muertos. 164
Figura 27. Espacio inter semiosférico: procesos de interacción entre la celebración de día de muertos y el Uei Mikailjuitl. 182
Figura 28. El Uei Mikailjuitl como nueva esfera de sentido: componentes de la estructura y procesos inherentes..... 191