



**DÍA DE MUERTOS:**  
TRADICIÓN ANCESTRAL  
DEL ESTADO DE MÉXICO

Emma Alicia Vázquez Vázquez





**DÍA DE MUERTOS:**  
TRADICIÓN ANCESTRAL  
DEL ESTADO DE MÉXICO

Emma Alicia Vázquez Vázquez

---

---

Día de Muertos: tradición ancestral del Estado de México  
Primera edición: octubre, 2013.  
D.R.© 2013, Emma Alicia Vázquez Vázquez  
D.R.© 2013, primera edición: Secretaría de Desarrollo Social

Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social  
del Estado de México  
Av. José María Morelos núm. 1222, colonia San Bernardino,  
C.P. 50080, Toluca, Estado de México

Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas  
del Estado de México  
Nigromante núm. 305, colonia La Merced,  
C.P. 50080, Toluca, Estado de México

ISBN: 978-607-495-234-6

Número de autorización del Consejo Editorial de la Administración Pública Estatal  
CE: 215/01/09/12

Coordinación editorial: Guillermo Bermúdez Garza Ramos  
Edición técnica: Ángel Mauricio Reyes Terrón  
Asistente editorial técnico: Moisés Elizarrarás Hernández  
Supervisión técnica: Leonor Cano Garduño  
Revisión de estilo: Patricia Carmen Muciño Vega  
Diseño gráfico y editorial: Nuria Paloma Camargo Serna  
Fotografía: Nuria Paloma Camargo Serna y Patricia Carmen Muciño Vega

Impreso en México

Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio o procedimiento, sin la previa autorización expresa del Gobierno del Estado de México, a través de la Secretaría de Desarrollo Social.

Directorio

**Eruviel Ávila Villegas**  
Gobernador Constitucional del Estado de México

**Elizabeth Vilchis Pérez**  
Secretaria de Desarrollo Social

---

---

**Adán Barreto Villanueva**  
Secretario Ejecutivo  
Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social

**Rafael Díaz Bermúdez**  
Vocal Ejecutivo  
Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los  
Pueblos Indígenas del Estado de México

---

---

Comité Editorial

**Manuel Ordorica Mellado** (El Colegio de México, A. C.)  
**José Francisco Monroy Gaytán** (Universidad Intercultural del Estado de México)  
**Bernardino Jaciel Montoya Arce** (Universidad Autónoma del Estado de México)  
**Clemente Ruiz Durán** (Universidad Nacional Autónoma de México)  
**José Alejandro Vargas Castro** (El Colegio Mexiquense, A. C.)



<i>J</i>	<b>Prólogo</b>	7
	<b>Sobre la autora</b>	11
	<b>Introducción</b>	13
	<b>Capítulo I.</b>	21
	Recorrido histórico institucional en materia indígena en el Estado de México	
<i>n</i>	<b>Capítulo II.</b>	37
	Pueblos indígenas originarios del Estado de México	
<i>d</i>	a. Las resistentes tradiciones de un gran pueblo: mazahuas	
	b. Persistencia ante el olvido: otomíes	
	c. En busca de la tierra predestinada: los nahuas	
	d. En defensa de su identidad y su entorno: matlatzincas	
	e. Al ritmo del teponaxtle: tlahuicas	
<i>i</i>	<b>Capítulo III.</b>	65
	Celebración del Día de Muertos entre los pueblos indígenas originarios del Estado de México	
	a. Fervorosas ofrendas familiares para los retornados: mazahuas	
	b. Canto de esperanza para el feliz regreso: otomíes	
	c. El resplandor para el retorno del inframundo: nahuas	
	d. Arco luminoso de bienvenida para los difuntos: matlatzincas	
	e. El tlatol para recibir a las ánimas: tlahuicas	
<i>c</i>	<b>Capítulo IV.</b>	89
	Para tenerte presente: tradición que no muere	
<i>e</i>	<b>Conclusiones</b>	99
	<b>Bibliografía</b>	103





*Prólogo*  
*Sobre la autora*





# Prólogo

El trabajo que Emma Alicia Vázquez Vázquez ofrece a los lectores en *Día de Muertos: tradición ancestral del Estado de México* puede ser considerado como un hito en el registro y análisis del desarrollo de la ritualidad en los pueblos originarios mexiquenses, en el contexto de una de las entidades de la república mexicana que amalgama mayor riqueza cultural, como lo es el Estado de México. En efecto, en su territorio conviven cinco de los grupos étnicos más importantes del altiplano central mesoamericano: aquéllos que comparten el habla otomangueana (mazahuas, otomíes, tlahuicas –atzinca u ocuilteca– y matlatzincas) y el grupo nahua, de habla nahuatlaca.

Aún no concluía sus estudios superiores, cuando Emma Vázquez –antropóloga social egresada de la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México y en la actualidad encargada de diversos proyectos culturales en el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM)– ya estaba interesada en conocer el devenir cultural de los pueblos originarios de estas tierras. De esta forma, el libro que ahora nos presenta es una versión revisada y dictaminada *en arduo* de su tesis de licenciatura, la cual versa justamente sobre el tema de la celebración ritual del Día de Muertos entre los grupos indígenas oriundos de la entidad.

El valor de su aportación radica en que no se queda tan sólo en el terreno de consignar la cuestión meramente ceremonial de la festividad sino, más aún, indaga en su construcción mitológica y en la conformación ritual de la celebración de muertos dentro de cada uno de los grupos, con sus particulares variantes simbólicas de representación, semejanzas y diferencias. Pero, además, su estudio destaca porque se vale de otro argumento que lo enriquece: la evidencia etnohistórica de los orígenes de las nacionalidades indígenas estudiadas.

Otra aportación en su labor investigativa consiste en el diseño de una ardua construcción teórica del tema, vía el culturalismo y el simbolismo, lo que, aunado a las ideas de que tanto la ritualidad como el simbolismo proyectan, en gran medida, la identidad de los conjuntos estudiados, permite verificar componentes verdaderamente trascendentes de la visión cosmogónica y cosmológica de estas culturas.



El trabajo es, además, un logro de dos organismos del Gobierno del Estado de México: por un lado, el CEDIPIEM y, por otro, el Consejo de Investigación y Evaluación de la Política Social (CIEPS). Ambas instituciones lograron establecer una fructífera simbiosis. El manejo de la gestión tuvo como encargada a la antropóloga Leonor Cano Garduño, del CEDIPIEM, quien en todo momento estuvo pendiente de la revisión, seguimiento del proceso editorial y administrativo; asimismo, dicha sinergia traspasó el espacio formal, llevando a la autora a trabajar profundamente en las correcciones de fondo del manuscrito con el maestro Ángel Mauricio Reyes Terrón y el doctor Moisés Elizarrarás Hernández, del CIEPS, quienes con la escritora verificaron que los contenidos, redacción, construcción teórica y experiencias del trabajo de campo se plasmaran en el libro, acorde a las exigencias. De la misma forma, Emma Vázquez se mantuvo en contacto con los responsables de la corrección de estilo y el diseño editorial, a fin de que su obra cumpliera con altos estándares de calidad, cuyo cuidado de la edición estuvo a cargo del licenciado Guillermo Bermúdez Garza Ramos y su equipo profesional de colaboradoras en la Subdirección de Vinculación y Difusión del CIEPS.

Por todo lo anterior, *Día de Muertos: tradición ancestral del Estado de México* supone una investigación de relevante trascendencia, no sólo para las etnias investigadas, sino para la sociedad del Estado de México en su conjunto, pues brinda la oportunidad de acercarnos a la cultura que representa esta celebración entre los grupos indígenas de la entidad y, con ello, trabajar en la preservación de estas riquezas, que en palabras de la propia autora “dan un justo valor a estos pueblos, los cuales son parte de nuestras raíces”.

**Adán Barreto Villanueva**

Secretario Ejecutivo del Consejo de Investigación y  
Evaluación de la Política Social





## Sobre la autora

La antropóloga social Emma Alicia Vázquez Vázquez nació en 1965 en el campamento La Estrella, ubicado en las cercanías de la Presa Plutarco Elías Calles o del Novillo, Sonora, estado del cual también son originarios sus padres, Manuel Vázquez Ozuna y Consuelo Vázquez Arvizu.

Su inclinación por los temas antropológicos quizá fue consecuencia de los procesos de movilidad que vivió desde su infancia, a raíz del trabajo topográfico de su padre, que obligaba a la familia de Emma a viajar de Sonora a Quintana Roo, Chiapas, Guanajuato, San Luis Potosí, Hidalgo y finalmente al Estado de México, a donde llegó a la edad de 6 años. Fue aquí, entonces, donde realizó todos sus estudios, que concluyeron en la Facultad de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México, donde obtuvo el grado de licenciada.

Su trayectoria laboral se inició en 1989 dentro del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) y, posteriormente, fue promotora cultural en la Subdirección de Etnodesarrollo del Gobierno del Estado de México, jefa del Departamento de Desarrollo Cultural Indígena en el CEDIPIEM, donde hoy funge como Coordinadora Cultural. Su formación académica, así como su experiencia institucional y de gestión, le han permitido llevar a cabo diversos proyectos a fin de difundir y promover la riqueza cultural de los grupos autóctonos del Estado de México, a través del apoyo a distintos grupos de música y danza.

Emma Vázquez Vázquez ha sido miembro del jurado en concursos de ofrendas del Día de Muertos, Belleza Mazahua, Nacimientos y piñatas tradicionales, principalmente para el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Además ha estado vinculada a la publicación de folletos sobre el Festival del Quinto Sol y sobre las ofrendas de muertos, además de ser coautora de un artículo que versa sobre la medicina tradicional para los pueblos indígenas del Estado de México, incluido en el libro *Medicina Tradicional Vida + Salud*, publicado en la Colección Mayor de la Biblioteca Mexiquense del Bicentenario.







# *Introducción*



# *Introducción*

**E**l presente estudio expone y analiza los elementos en torno a la celebración del Día de Muertos que identifican y definen a los pueblos indígenas originarios del Estado de México. Concretamente la investigación se centra en los grupos o, mejor dicho, en las nacionalidades mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica. Cabe destacar que éstos son herederos de una riqueza histórica y cultural fundamentada en sus propios sistemas normativos, cosmovisión, usos, costumbres y tradiciones, los cuales constituyen los pilares de su identidad, que les permite vivir, perpetuarse y recrearse con orgullo y dignidad.

La importancia de esta celebración, desde el punto de vista indiano, radica, primero, en la transmisión de esa riqueza cultural hacia su propio devenir histórico y generacional; en segundo término, en la posibilidad de extender este conocimiento hacia el resto de la sociedad mexicana y del país.

Por otro lado, el culto a la muerte, que celebran los pueblos autóctonos de nuestra entidad, reviste una gran relevancia porque encierra una serie de prácticas religiosas y rituales, entre las que destacan la recepción y despedida de las ánimas, la colocación de ofrendas, el arreglo de las tumbas y la velación en los cementerios, principalmente.

Desde el punto de vista de la antropología social, el tema de la muerte entraña elementos de carácter humano que despiertan gran interés, constituyendo, incluso, parte de la propia identidad cultural de cada etnia, la cual no permanece estática porque continuamente asimila nuevos elementos que le permiten enriquecerse.

Con referencia a lo anterior, González-Varas (2000) argumenta:

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias [...] rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad.





El interés en la realización de este trabajo de investigación surgió en la Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México,<sup>1</sup> cuando, durante el desarrollo de prácticas de campo, hubo la oportunidad de observar el proceso de celebración de la festividad del Día de Muertos.

Algunos catedráticos que contribuyeron con mi formación, como parte de su instrucción, incluían la permanencia en comunidades indígenas por espacio de algunos días para favorecer la observación directa y participante con los integrantes de los grupos autóctonos de la entidad mexiquense. En aquel momento, se hacía hincapié en el hecho de que el antropólogo social debía sujetarse al tiempo y espacio del objeto de estudio y no al revés, con la finalidad de obtener mejores resultados de investigación.

Es importante destacar que para realizar este trabajo, el primer acercamiento con la celebración del Día de Muertos ocurrió en 1987, durante una visita a la isla de Janitzio, situada en el lago de Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, misma que estuvo coordinada y supervisada por el catedrático Virgilio Reyes Vázquez<sup>†</sup>, quien fue ampliamente reconocido por su intensa labor y trayectoria como investigador de campo.<sup>2</sup>

Las experiencias y conocimientos adquiridos durante el diario de campo, y que sirvieron como base para este trabajo, fueron llevados a la práctica a partir de 1989, al incorporarme a las actividades de la Subdirección de Etnodesarrollo,<sup>3</sup> instancia perteneciente al Gobierno del Estado de México, encargada de la atención a los pueblos indígenas. Luego de recorrer las comunidades que tenía asignadas para llevar a cabo diversas tareas, en coordinación con representantes indígenas, se efectuaba una asamblea y, posteriormente, con la información que se obtenía se integraba un diagnóstico comunitario, en el cual se detallaban todos los aspectos generales de la localidad y sus principales requerimientos y necesidades.

---

<sup>1</sup> La Escuela de Antropología de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex) adquirió el rango de Facultad en 1996 con la consolidación de su Claustro Académico y la incorporación del posgrado en Antropología Social.

<sup>2</sup> En aquel viaje, el académico expuso su punto de vista sobre esta tradición y brindó la pauta para comenzar con la tarea de entrevistar y observar el rito y a las personas que velaban en las tumbas de sus seres queridos. El tema del Día de Muertos entre el pueblo purépecha de la isla de Janitzio, Michoacán, ha sido ampliamente estudiado; véanse por ejemplo los trabajos de García (2002) y Ramos y Peña (2002), entre otros.

<sup>3</sup> En 1981, la Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social tuvo entre sus atribuciones la ejecución de programas de asistencia social para apoyar a los sectores necesitados de la población y grupos marginados, entre los que se incluían a los indígenas. Su campo de acción se circunscribía a la Dirección de Promoción Social, que derivó en el establecimiento del Subcomité Especial de Etnodesarrollo, que, a su vez, formó parte del Comité de Planeación para el Desarrollo del Estado de México, en 1986. Tres años más tarde, se creó la Subdirección de Etnodesarrollo, la cual se integraba por tres departamentos: Organización, Capacitación y Cultura Indígenas, teniendo como objetivo propiciar la erradicación de la pobreza extrema en los grupos originarios, fomentando su desarrollo integral, autogestión, capacitación y revitalización cultural, en un marco de respeto a sus manifestaciones y formas de organización (Gobierno del Estado de México, 2010).





Como producto de lo anterior, se llevó a cabo la gestión de las acciones que se incluían en el diagnóstico,<sup>4</sup> mismas que estaban encaminadas a mejorar las condiciones de vida de los habitantes de esas comunidades. Es importante señalar que, en aquel momento, la Subdirección de Etnodesarrollo no disponía con presupuesto suficiente como para satisfacer todas las necesidades comunitarias.

Con este quehacer hubo la oportunidad de identificar las principales manifestaciones culturales como, por ejemplo, la música y la danza, además de sus festividades, entre las que resaltaba siempre la celebración a sus muertos. Derivado de ello, se les invitaba a participar en el montaje de ofrendas en la ciudad de Toluca, a fin de que la población en general las conociera y apreciara.

Durante la colocación de las ofrendas se presentaba la oportunidad para crear la confianza necesaria, a fin de propiciar con ellos el diálogo que permitiera conocer y valorar sus costumbres con respecto a esta festividad, misma que a pesar de la influencia externa ha perdurado en el acontecer del tiempo.

Metodológicamente, la información que se incorpora en esta investigación proviene de un arduo trabajo de gabinete y de campo, correspondiente al método antropológico que utiliza las siguientes herramientas: observación directa y participante, guía de entrevista, diario de campo de diversas fechas, así como fotografía y audio etnográfico; su objetivo fue describir y examinar la participación ejercida tanto por la Subdirección de Etnodesarrollo como por el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM) en el proceso del fortalecimiento de una de las principales tradiciones culturales de los pueblos indígenas que habitan en esta entidad a través de su difusión.

Cabe mencionar que, en alguna medida, la Subdirección de Etnodesarrollo y el CEDIPIEM han incidido positivamente en la promoción y divulgación de la festividad del Día de Muertos entre la población mexiquense en general, así como en su reforzamiento y preservación, con pleno respeto a los valores culturales de los pueblos originarios del Estado de México, dado que esta conmemoración es una de las principales manifestaciones que hoy se conservan, puesto que a través de ella se rinde culto a los antepasados indígenas.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Un diagnóstico comunitario es un proceso de recolección, ordenamiento, estudio y análisis de datos e información, que nos permite conocer mejor la realidad de la comunidad o de una parte de ella, para dar respuestas a los problemas. Es importante señalar que es la propia comunidad quien determina cuáles son sus necesidades primordiales por resolver, establecen la jerarquización de las mismas y pueden proponer las posibles soluciones. El diagnóstico comunitario es un instrumento empleado por las comunidades para la edificación en colectivo de un conocimiento sobre su realidad, en el que se reconocen los problemas que las afectan, los recursos con los que cuentan y las potencialidades propias de la localidad que puedan ser aprovechadas en beneficio de todos. Permite identificar, ordenar y jerarquizar los problemas comunitarios (véase Ramoni, 2007).

<sup>5</sup> Anualmente las áreas de cultura tanto de la Subdirección de Etnodesarrollo como del CEDIPIEM se reúnen para delimitar el programa de acción para el montaje de ofrendas indígenas en la ciudad de Toluca. En general, concurren organismos o instancias de los diferentes ámbitos de gobierno que tienen entre sus objetivos la difusión de la cultura, tales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), el



El uso de algunos productos del campo como el maíz, frijol, calabaza, haba y trigo, entre otros, es recurrente como elementos característicos de una ofrenda indígena tradicional. Adicionalmente, los familiares cercanos aprovechan la ocasión para solicitar el apoyo de una fuerza superior, con el propósito de que el próximo ciclo de producción agrícola sea benévolo para ellos.

Sin duda alguna, esta celebración ha ido cambiando y adaptándose al acontecer histórico de la sociedad con la cual interactúa; por tal motivo es importante consignar un registro escrito de este testimonio, a fin de que sirva como parámetro de comparación para las futuras generaciones, lo cual ayudará a que se reconozca y se otorgue el justo valor a las costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas que habitan en el Estado de México.<sup>6</sup>

El estudio se estructura de la siguiente manera: en el primer apartado se recuperan los antecedentes institucionales que preceden al surgimiento de la Subdirección de Etnodesarrollo y el papel del CEDIPIEM en la revitalización, fortalecimiento, difusión, revaloración y reposicionamiento de los aspectos culturales de los grupos indígenas de la entidad. Esta sección enfatiza aquellos aspectos históricos que configuran el proceso de institucionalización del indigenismo-indianismo y hace hincapié en las atribuciones y funciones de los organismos mencionados para la preservación de las tradiciones de los pueblos originarios.

El segundo capítulo consiste en una descripción etnográfica esencial acerca de algunos de los aspectos más relevantes que identifican a los pueblos mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica, lo que permite caracterizar su origen, ubicación geográfica, población, forma de vida y organización, fundamentalmente.

La tercera sección del estudio concentra su atención en el culto a la muerte entre los pueblos indígenas de la entidad, destacando la práctica religiosa y la enorme riqueza de elementos que distinguen esta celebración, sus variantes y matices, sincretismo, símbolos, formas, colorido y aromas, los cuales constituyen los más representativos de la festividad.<sup>7</sup>

---

Instituto Mexiquense de Cultura (IMC), los Servicios Educativos Integrados del Estado de México (SEIEM), el H. Ayuntamiento de Toluca, la UAEMex y la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM), entre otros. Posteriormente, se convoca a los representantes de los pueblos indígenas a participar en el montaje de las ofrendas tradicionales alusivas al Día de Muertos.

<sup>6</sup> Existen diversos estudios en torno a la celebración de Día de Muertos en el Estado de México; entre los más destacados se encuentran: Gobierno del Estado de México (1995); Lagarriaga (1977); Sandoval (1997); Escuela de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México (1995) y Garduño (1995).

<sup>7</sup> Aquellos que celebran a sus muertos, desde el ámbito de la consanguinidad (familia nuclear y extensa) hasta los que surgen por otras formas de filiación (matrimonio, compadrazgo y acceso al sistema de cargos), no escatiman en gastos para la compra de frutas de temporada, pan, flores, cera y veladoras, bebidas, además de la preparación de alimentos que son significativos y representativos de la festividad. Usualmente se colocan mesas generosas con los elementos descritos, en torno a las cuales las familias se reúnen y reciben a sus invitados: los seres queridos que se han adelantado en el camino al más allá, además de dar gracias por los frutos recibidos de la madre tierra en la cosecha más reciente.





El capítulo cuarto desemboca, necesariamente, en un análisis de los principales componentes culturales de la celebración del Día de Muertos entre los pueblos mencionados. En este apartado se hace un minucioso escrutinio de los aspectos rituales que vinculan los espacios espiritual y terrenal, donde destacan la bendición de los lugares donde se colocará la ofrenda; la preparación del camino por donde transitarán las almas hacia su antiguo hogar, y la participación en el convite, en el cual las ánimas absorben los aromas y sabores de lo que integra el ofrecimiento. Una vez que los visitantes del más allá se han retirado, los vivos pueden consumir lo que ha quedado.

Con frecuencia, los anfitriones suelen comentar que después de probar los alimentos, éstos han perdido sus cualidades para los sentidos e incluso, en el caso de las bebidas, el volumen y consistencia de éstas se han reducido. El atole se adelgaza y baja de nivel, el pulque merma sus propiedades alcohólicas, el dulce de calabaza se reseca y aminora su sabor agradable al paladar, por mencionar algunos.

Finalmente, se recuperan algunas conclusiones y se ofrecen algunas propuestas en materia de política pública para revalorar, fortalecer y preservar la celebración del Día de Muertos en el presente y para las futuras generaciones.







*Capítulo I*





# Capítulo I

## *Recorrido histórico institucional en materia indígena en el Estado de México*

Con el propósito de situar el proceso de conformación institucional de atención a los pueblos indígenas en el país y, especialmente, en el Estado de México, a continuación se presentan algunos antecedentes históricos que remarcan la génesis y el surgimiento formal de instancias gubernamentales cuyo objeto central consiste, precisamente, en retomar una agenda integral dirigida hacia los grupos autóctonos de esta entidad.

Los indígenas han sido actores directos en la construcción histórica de México. Su participación ha sido decisiva desde antes de la llegada de los españoles, la Colonia, el movimiento independentista, la Reforma, la Revolución y el México de la actualidad, pugnando siempre por un trato justo y equitativo. No obstante, pese a las políticas, programas y acciones que el aparato gubernamental ha instaurado en las diferentes esferas de gobierno para propiciar su desarrollo integral, éstos no han arrojado los resultados esperados,<sup>1</sup> dado que no se aprecian avances sustanciales en su economía y en el suministro de los bienes y servicios públicos más elementales (educación, salud, seguridad social, infraestructura hidráulica, electrificación, vivienda y comunicaciones, entre otros).

Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2004), en 1930 la población indígena en el Estado de México era de 184 656 individuos, y para 2010 la cifra ascendió a 379 075 personas; es decir, hubo un incremento absoluto de 194 419 hablantes de alguna lengua indígena (cuadro 1).

---

<sup>1</sup> Según el Banco Mundial, la población indígena representa cerca de 5% de total de los habitantes del planeta, pero concentra 15% de la pobreza; en América Latina se estima que alcanza 28 millones de habitantes, de los cuales 80% se encuentra en dicha condición. Los países latinoamericanos con mayor población indígena son Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. Este sector de la población representa 10% de los habitantes del subcontinente y constituye el grupo más desfavorecido. Los pueblos indígenas registraron pocos avances en materia económica y social durante la última década, aún persisten elevados niveles de diversas carencias, acceso inadecuado a servicios de educación y salud, además de padecer discriminación (World Bank, 1994).



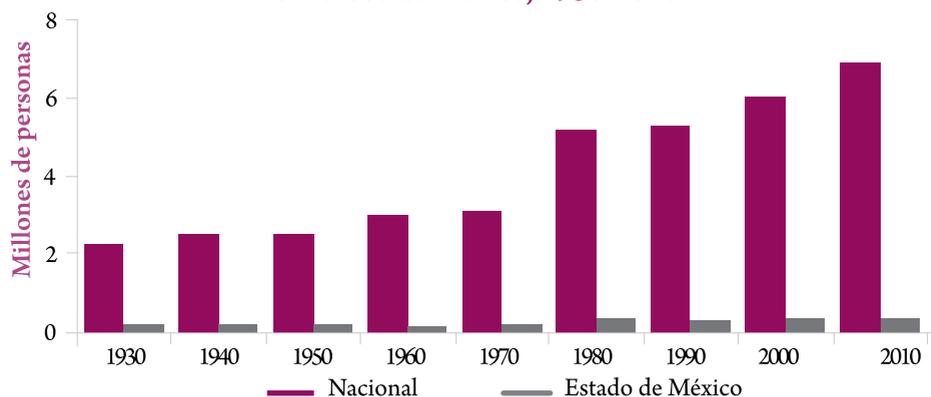
**Cuadro 1.**  
**Evolución histórica de la población indígena en la república mexicana y en el Estado de México, 1930-2010**

Año	Nacional		Estado de México	
	Población	Tasa de crecimiento %	Población	Tasa de crecimiento %
1930	2,250,943		184,656	
1940	2,490,909	10.7	203,783	10.4
1950	2,447,609	-1.7	183,051	-10.2
1960	3,030,254	23.8	170,347	-6.9
1970	3,111,415	2.7	200,729	17.8
1980	5,181,038	66.5	360,402	79.5
1990	5,282,347	2.0	312,595	-13.3
2000	6,044,547	14.4	361,972	15.8
2010	6,913,362	14.4	379,075	4.7

Fuente: INEGI (2004), *La población indígena en México*; INEGI (2010), *Censo General de Población y Vivienda 2010*.

Hace más de ochenta años, en 1930, la población indígena mexiquense representaba 8.2% del total de hablantes de alguna lengua autóctona en México; para 2010, únicamente significaba 5.5%. Esto quiere decir que la participación porcentual con respecto al total ha disminuido considerablemente durante este periodo, lo que se explica probablemente por un proceso de asimilación de estos grupos con el resto de los habitantes (véanse gráficas 1 y 2).

**Gráfica 1.**  
**Volumen de la población indígena en la república mexicana y el Estado de México, 1930-2010**



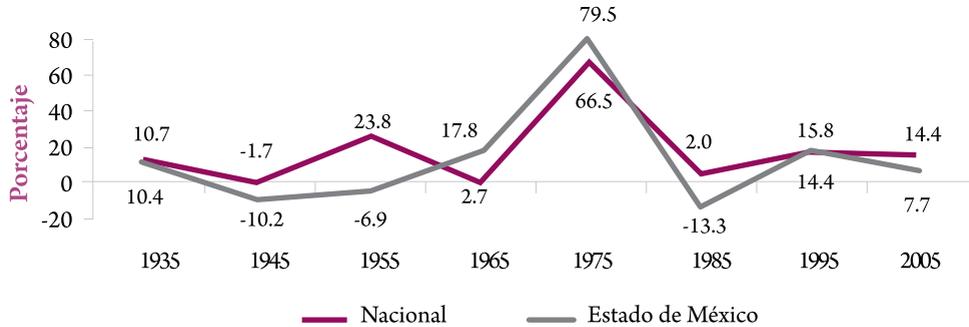
Fuente: INEGI (2004), *La población indígena en México*; INEGI (2010), *Censo General de Población y Vivienda 2010*.





Gráfica 2.

### Tasas de crecimiento de la población indígena en la república mexicana y el Estado de México, 1930-2010



Fuente: INEGI (2004), *La población indígena en México*; INEGI (2010), *Censo General de Población y Vivienda 2010*.

El aumento de la población originaria del Estado de México, a la que se le suma la que se ha establecido aquí proveniente de otras entidades, –probablemente porque en ellas no encuentran las oportunidades que les brinda esta parte del territorio del país–, provoca que las fuentes de empleo, servicios y otros satisfactores sean insuficientes, resultado de la saturación en distintos ámbitos de la sociedad por el elevado incremento demográfico (Chávez y Savenberg, 1995).

El fenómeno de la inmigración hacia el Estado de México, si bien se origina por causas económicas, tiende a ejercer cierta influencia sobre la cultura de los pueblos originarios de la entidad.

La búsqueda de mejores condiciones de vida de estos pueblos ha persistido desde la Colonia, época en la que frailes misioneros y evangelizadores como Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Juan de Zumárraga y Toribio de Benavente (*Motolinia*, humilde en náhuatl) defendieron a los indígenas del maltrato impuesto por los encomenderos y los funcionarios españoles. De ello dejaron testimonio a través de sus escritos, en los que expusieron su visión sobre el proceso que siguió después de la Conquista.

Korsbaek y Sámano (2007), en su artículo *El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*, resaltan que en el contexto de la sociedad colonial prevalecía un indigenismo caracterizado por su justificación cristiana, basado en una política de segregación.

Por su parte, Aguirre (1990) define esta clase de indigenismo, según observan Zolla y Zolla (2004), como una política aplicada hacia los indígenas pero ideada por los no indios. Favre (1998) afirma que se trata de una corriente de opinión





favorable a los naturales y, al mismo tiempo, lo concibe como un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social.

Marroquín (1972) define el indigenismo como “la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente”.

Con respecto al indigenismo se pueden distinguir tres grandes periodos: el “preinstitucional”, que abarca desde el descubrimiento del Nuevo Mundo, el colonialismo y la construcción de la Nueva España, hasta la Revolución Mexicana; el “institucionalizado”, que empezó en el periodo posrevolucionario, para adquirir fuerza en el Congreso de Pátzcuaro, en 1940, y tomar cuerpo con la creación del Instituto Nacional Interamericano a escala continental y del Instituto Nacional Indigenista en México, en 1948; y finalmente, el periodo de la “crisis del indigenismo institucionalizado”, que inició en 1982 con la adopción formal y real del neoliberalismo<sup>2</sup> como política oficial del Estado mexicano, hasta llegar a lo que hoy hemos llamado neoindigenismo (Korsbaek y Sámano, 2007).<sup>3</sup>

Después del movimiento de Independencia, las leyes liberales tendían a la desintegración del territorio de los indígenas, ignorando la posesión comunal, por lo que esta época histórica no resultó beneficiosa para estos pueblos, dado que trajo como consecuencia que se vieran obligados a vender sus tierras y su fuerza de trabajo a un costo muy bajo (Gobierno del Estado de México, 1993).

La incorporación de los pueblos indígenas a este proyecto de nación se expuso en el Plan de Iguala, suscrito en el año de 1821, en el cual se planteaba la igualdad, sin distinción alguna, entre europeos, africanos e indios, que fueron reconocidos como ciudadanos con los mismos derechos, ignorando con ello las diferencias. Sin embargo, las estructuras que mantenían la discrepancia permanecieron inalterables, por lo que la afinidad jurídica no se correspondió con su situación real.

Durante el Porfiriato México consiguió un importante progreso económico, apoyado en gran medida por el alto crecimiento de la población que

<sup>2</sup> Doctrina económica que trata de poner al día el liberalismo clásico, admitiendo una intervención limitada del Estado para conservar y garantizar la libre competencia y la iniciativa privada (Patria, 1994).

<sup>3</sup> El primero en utilizar el calificativo *neoindigenista* fue Mario Castro Arenas en 1966, con el objeto de diferenciar la narrativa de José María Arguedas, autor de *Los ríos profundos*, respondiendo a una necesidad de destacar algunas obras que presentaban rasgos innovadores; sin embargo, entraña un problema conceptual no menos complejo que el de definir el mismo indigenismo, por dos factores principales: por un lado, la innovación que supone el prefijo “neo” no implica, necesariamente, una separación diáfana entre dos instancias temporales de la producción. Según Antonio Urrello, la característica esencial del neoindigenismo es “la presentación de las vetas espirituales del mundo indio desde una posición nuclear, opuesta a la de la literatura que antecede a Arguedas”. Es decir, mientras otros indigenistas se acercaron a la misma problemática proyectando sobre el indio una mirada externa y alienante, impregnada por preconcepciones e ideas más bien europeas, Arguedas, separándose de aquéllos, aporta por primera vez una representación del indio y de su mundo desde la experiencia auténtica de su realidad (cf. Ohanna, s.f.).





experimentó el país durante las décadas de este periodo y en la llegada de inversión extranjera, la cual favoreció el desarrollo capitalista seguido por el modelo europeo; asimismo, aumentaron los latifundios a costa de las tierras de las comunidades indígenas, pues a éstas se les consideraba como lo opuesto al avance, por lo que quedaron reducidas al papel de generadoras de riqueza (Gobierno del Estado de México, 1993).

Esto trajo como consecuencia el nacimiento del indigenismo, según el cual los pueblos autóctonos debían gobernarse conforme a sus costumbres ancestrales, lo que entraba en contradicción con la injusticia que padecían. Sin embargo, estas ideas no fueron suficientes para evitar que prosiguiera la explotación y la desintegración de su hábitat. Ello explica que la inconformidad se acentuara y desembocara en la Revolución Mexicana (Gobierno del Estado de México, 1993).

Durante el movimiento revolucionario, como parte de la política de Estado, el indigenismo resurgió para reivindicar el papel del indígena en la sociedad, planteamiento que contribuyó en gran medida a la construcción de la identidad nacional, pues se trató de un proceso histórico que se presentó en el conjunto de la colectividad.

Conforme a algunos antropólogos, en 1934, durante el cardenismo, dio principio el periodo del indigenismo oficial; no obstante, lo que marcó su inicio fue la creación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), en 1935, a raíz de que el general Lázaro Cárdenas del Río, presidente de los Estados Unidos Mexicanos (1934-1940), propuso en su primer Informe de Gobierno crear una institución que atendiera los problemas indígenas (Olivé, 2000; citado en Ordoñez, 2004). Entre los diversos aspectos que abarcó el proyecto del presidente Lázaro Cárdenas, en materia de atención a los pueblos originarios, destacó la creación, en 1937, del Departamento de Educación Indígena, dependiente de la Secretaría de Educación Pública.

El 19 de abril de 1940, como ya se ha señalado, con el objeto de salvaguardar las culturas aborígenes de todo el continente, se celebró el Primer Congreso Indigenista Interamericano (Limón, 1994; véase Ordoñez, 2004), en el cual participaron representantes de poblaciones autóctonas de diversas regiones de América Latina. De este congreso surgió el Instituto Indigenista Interamericano, además de instituirse el Día Panamericano del Indio; desde entonces, en todo el continente se celebra esta fecha en recuerdo de quienes habitaron originariamente este territorio, imprimiendo aquí las primeras esencias culturales.

Posteriormente, el 10 de noviembre de 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI), instancia que sustituyó al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI), fundado 13 años antes y que desde 1941 se encontraba en plena decadencia (Vázquez, 1960). Por otro lado, en 1951 se crearon centros regionales en diferentes estados de la república mexicana para otorgar una atención más profesional a los pueblos originarios en cuanto a servicios médicos, asesoría en





el uso de semillas mejoradas, apoyos institucionales y educación bilingüe; el primero de estos centros se inauguró en San Cristóbal de las Casas, Chiapas (Korsbaek y Sámano, 2007).

Más tarde, a solicitud de la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó en 1957 el Convenio 107, primer convenio internacional en el asunto indígena, cuyos conceptos básicos fueron el respeto a la cultura, la religión, la organización social y económica y la identidad propia. Este convenio se aplicaba a los pobladores de países independientes cuyas condiciones los distinguían de otros sectores de la colectividad nacional considerados oriundos por su descendencia.

Durante este periodo, aumentaron los recursos asignados para beneficio de las comunidades originarias, situación que permitió ampliar la cobertura del *desarrollo integral*. Derivado de lo anterior, el Instituto Nacional Indigenista estableció en 1974 los centros coordinadores mazahua y otomí en el Estado de México, con el propósito de brindar una atención más cercana a sus comunidades y, de esta forma, tener una panorámica superior de sus requerimientos y problemáticas más apremiantes (Gobierno del Estado de México, 1993).

De nueva cuenta fue la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, centro de atención cuando se realizó el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en octubre de 1975. Durante el mismo, surgió el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y se crearon 56 consejos supremos representativos de cada una de las etnias que habitan en la república mexicana (Bello, 2004).

El 25 de febrero de 1977, siendo presidente de México Luis Echeverría Álvarez y gobernador de la entidad mexiquense Jorge Jiménez Cantú, se inauguró el Centro Ceremonial Mazahua, situado entre los bosques de la comunidad de Santa Ana Nichi, municipio de San Felipe del Progreso.<sup>4</sup>

En este centro, también en febrero de 1977, se llevó a cabo el Segundo Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (Colombres, 1991), en donde las etnias de todo el país deliberaron durante tres días sobre las políticas a seguir como una alternativa diferente a la propuesta por la corriente cultural, política y antropológica concentrada en el estudio y valoración de su cultura, así como en el cuestionamiento de los mecanismos de discriminación y etnocentrismo en su perjuicio.

Durante el Tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, realizado el 18 de julio de 1979 en el municipio de Temoaya, Estado de México, se planteó la reforma al artículo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de manera que se considerara al país como multiétnico y pluricultural. Asimismo, se acordó que el gobierno reconociera legalmente, en la Reforma Política, la complejidad étnica de

<sup>4</sup> En este Centro Ceremonial, cada primer domingo de mes, el Jefe Supremo Mazahua realiza una ofrenda con flores, pan, fruta e incienso para agradecer a los elementos naturales: sol, tierra, agua y aire, los beneficios recibidos y seguir contando con su benevolencia y gracia.





la nación (Coordinación de Innovación Educativa, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, s.f.).

En octubre de 1979 tuvo lugar la Semana de la Cultura Mazahua en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex), durante la cual los consejos supremos de los pueblos mazahua, otomí, matlatzinca y tlahuica firmaron el Pacto del Valle Matlatzinca,<sup>5</sup> cuyo objetivo era la unificación en la defensa de los valores, derechos y propuestas, a fin de propiciar un mayor desarrollo local en sus comunidades.

Tal como lo testifican el Pacto del Valle Matlatzinca y la Declaración de Temoaya,<sup>6</sup> de 1979, así como la Carta Abierta a los Hermanos Indios de América de 1980,<sup>7</sup> la creación de los centros ceremoniales fue resultado de la iniciativa de los propios pueblos originarios y no de una decisión oficial, dado que se consideraba que la recuperación de la identidad étnica y la defensa de sus valores ancestrales eran parte de un proceso de liberación.

El 15 agosto de 1980, se inauguró en el municipio de Temoaya el Centro Ceremonial Otomí. Esta magna obra, construida al pie del cerro de Catedral, está vinculada con el derecho a la autodeterminación, la autogestión,<sup>8</sup> el territorio, la organización propia, la recuperación histórica y el desarrollo cultural. El simbolismo manifiesto en su arquitectura se fundamenta en la espiritualidad y ritualidad de ese pueblo.

El Cuarto Congreso Nacional de Pueblos Indígenas se llevó a cabo en 1983 en Cuetzalan del Progreso, Puebla, durante el cual se planteó la necesidad de responder

---

<sup>5</sup> El 13 de octubre de 1977 se firmó el Pacto del Valle Matlatzinca, acto llevado a cabo en la Facultad de Humanidades de la UAEMex, mediante el cual se comprometieron los mazahuas, otomíes, matlatzincas y tlahuicas a unir esfuerzos en la lucha por su autodeterminación y autogestión en el contexto de la nación mexicana. El acuerdo consideraba impulsar una economía basada en la colectivización de la producción; la aplicación real de la justicia; la erradicación de los vestigios coloniales y neocoloniales que destruyen la vida social de sus pueblos; la devolución y respeto de las tierras que les pertenecen desde hace miles de años; la defensa de sus centros ceremoniales y símbolos de identidad, entre otros (Red Indígena, 2012). El documento referido plantea una apreciación desde el punto de vista indiano de los compromisos señalados, que se vertieron en la firma del pacto signado. Véase [www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html](http://www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html).

<sup>6</sup> La Declaración de Temoaya (Red Indígena, 2012), firmada en 1979 en el corazón de la región otomí, planteaba puntos fundamentales con respecto a la conformación del Estado multiétnico como, por ejemplo, la exigencia de espacios políticos para los pueblos originarios, el empoderamiento étnico, fin al neocolonialismo, la educación bilingüe, así como su recuperación histórica y la de la madre tierra (véase [www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html](http://www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html)).

<sup>7</sup> La Carta Abierta a los Hermanos Indios de América plantea, desde el punto de vista indiano, los fundamentos, alcance y sentido de acción, cultura, educación y organización india; dicho documento fue dado a conocer ante el pleno del Congreso de los Pueblos Indios de Sudamérica, llevado a cabo en Cuzco, Perú, en febrero de 1980 (Red Indígena, 2012).

<sup>8</sup> La autogestión es el resultado de un pacto entre la sociedad nacional (cuya representación asume el Estado-Nación) y los grupos socioculturales que reclaman el reconocimiento de sus particulares derechos históricos (Díaz-Polanco, 1991).



a las demandas de las nacionalidades originarias mediante el fortalecimiento de su organización y participación.

Para dar respuesta a todas estas expresiones de los pueblos indígenas, el 10 de junio de 1986 se publicó un Decreto Presidencial que daba instrucciones para establecer la formación de los Comités Comunitarios de Planeación (COCOPLAS); en el Estado de México, esto se inició con los grupos mazahua y otomí, presentes como testigos de honor en la firma del Convenio de Etnodesarrollo, llevada a cabo en octubre de ese mismo año (Gobierno del Estado de México, 1993).

El objetivo de estos comités consistía en apoyar en la coordinación interna y la capacitación, a fin de contar con un diagnóstico que reflejara las características, demandas, necesidades, recursos existentes y potenciales analizados, jerarquizados y reflexionados por ellos mismos, que les permitiera elaborar su propio plan de desarrollo integral (Gobierno del Estado de México, 1993).

Cada planteamiento sobre desarrollo integral comunitario haría posible el proyecto municipal, mismo que se integraría con las propuestas de las diferentes comunidades, vinculándose con el Plan Regional Integral de cada grupo indígena de la entidad. Éstos se someterían a consideración del Subcomité Especial de Etnodesarrollo para formular un programa con la participación conjunta de dependencias y representantes indígenas, en el que se establecieran prioridades en las acciones que tendieran a una mayor repercusión social y al reforzamiento cultural; con ello, se apoyaría el proceso hasta lograr la autogestión, definida por Iturraspe (1986) como:

El movimiento social, económico y político que tiene como método y objetivo que la empresa, la economía y la sociedad en general estén dirigidas por quienes producen y distribuyen los bienes y servicios generados socialmente, la cual propugna la gestión directa y democrática de los trabajadores, en las funciones empresariales de planificación, dirección y ejecución.

Por su parte, Arvon considera que:

La autogestión es en principio la gestión por parte de las comunidades de base —municipalidades y empresas, luego regiones— de las tareas de naturaleza estatal que a su nivel le son propias. Pero la autogestión es también el ejercicio permanente de los poderes de decisión política y de control de aquéllos que los ejecutan (Arvon, 1980; citado en Hudson, 2010).

Posteriormente, durante la 76ª Conferencia de la Organización Internacional del Trabajo celebrada en Ginebra, Suiza, en junio de 1989, se adoptó





el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, en el cual se propone que el respeto a la cultura, idiomas, religión, organización social y económica e identidad propia sea fundamental para su persistencia.

Este convenio es, hasta el momento, el único instrumento internacionalmente validado que reconoce y respeta el derecho de los pueblos indígenas a las tierras que conforman el espacio donde habitan y a vivir conforme a sus valores culturales ancestrales; además, compromete a los gobiernos firmantes a respetar los estándares mínimos en la ejecución de estos derechos.

Con el inicio de las acciones del Programa de Etnodesarrollo en 1989, el Gobierno del Estado de México formalizó la atención específica a los pueblos indígenas, lo cual implicaba poner en manos de los grupos étnicos la conducción del proceso de su propio desarrollo, a partir de sus necesidades más sentidas y con pleno respeto hacia sus valores culturales.

Con este fin se plantearon tres etapas sucesivas: la primera de ellas consistía en la construcción del Subcomité Especial de Etnodesarrollo, instancia responsable de coordinar acciones con las instituciones federales y estatales con el propósito de consolidar un programa de inversión con base en la problemática que presentaran los grupos étnicos de la entidad; en la segunda fase se proponía la ejecución de los proyectos autorizados por cada una de las instituciones, de acuerdo con las disposiciones en materia de política indigenista; finalmente, la tercera se refería a la atención de las demandas planteadas por los grupos étnicos, de acuerdo con sus propuestas de solución (propuesta indianista).<sup>9</sup> En esta última etapa, se iniciaría la transición hacia una política diseñada por los propios indígenas, mientras el Estado asumía la responsabilidad de sumarse al esfuerzo para que ellos lograsen la autogestión.

El Gobierno del Estado de México (1994a y 1994b) expuso en el Plan de Desarrollo correspondiente al periodo 1993-1999 los compromisos para combatir la pobreza extrema; preservar y modernizar la vida del campo, y seguir activando la economía como palanca de un desarrollo más justo; para ello identificó los tres retos siguientes:

- **Reto político:** consistía en el perfeccionamiento de la vida democrática de la entidad, mediante un modo de ser integral que permitiera el diálogo

---

<sup>9</sup> Lo indiano se define como la particularidad de quienes se consideran y son asumidos como indígenas y no puede ser disociado de la difusión de la ideología indianista, concebida como un elogio y un énfasis en su estatus, pero que es ante todo un movimiento de adhesión y apoyo a las organizaciones políticas portadoras de esta corriente y a las manifestaciones que provoca. Asimismo, veremos que esa ostentación de la indianidad no corresponde a una voluntad igualitaria, ya que deja de lado categorías sociales definidas en términos de explotación, lo que produce una ambigüedad con la que juegan los sectores dominantes. Además, favorece la ascensión social rápida, personal y familiar de un conjunto de líderes que recogen el beneficio de sus contactos con las agencias occidentales, lo cual abre nuevas desigualdades en los grupos en cuestión (Lavaud y Lestage, 2006).





y el respeto, donde se acatará la decisión de las mayorías y se otorgará a las minorías la participación que les corresponde.

- **Reto económico:** buscaba un crecimiento alto y sostenido que aumentara el empleo y fortaleciera el poder adquisitivo del salario, donde el Estado alentará condiciones para una mayor competitividad productiva, compatible con la ordenación urbana, la preservación del campo y la protección del medio ambiente.
- **Reto social:** pretendía combatir la pobreza extrema, asumiendo el compromiso de abatir desigualdades a través de 13 programas que obedecerían en su intensidad y ritmo a las prioridades regionales, con el objeto de privilegiar la atención a los grupos con mayores carencias.

Dentro de estos programas destacaba el dirigido hacia los grupos étnicos, el cual partía de reconocer la existencia de los pueblos indígenas, que se caracterizan por tener una herencia cultural propia, dinámica y que da sentido a nuestra identidad estatal.

En el Plan Estatal se consideró conformar el Consejo y el Fondo para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México; alentar y promocionar la organización comunitaria de las diversas etnias; apoyar, promover y fomentar el incremento de microempresas, pequeños talleres y procesos artesanales, en atención a estos pueblos.

Para dar cumplimiento a los compromisos adquiridos en la campaña electoral y con la obligación constitucional de elaborar el Plan de Gobierno, durante la administración que comprendió el periodo 1993-1999 se formuló y operó un programa de cien días, el cual incluyó entre sus acciones la atención a las comunidades indígenas.

En este programa se realizó una amplia convocatoria para la participación de las etnias originarias de la entidad, así como de diferentes sectores de la sociedad, dependencias y órdenes de gobierno, en una serie de foros de consulta tendientes a elaborar el Plan de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas.

En la Memoria de los Encuentros Regionales para la Formulación del Programa de Desarrollo Integral de las Etnias del Estado de México se menciona que en diciembre de 1993 se llevaron a cabo dichas reuniones, teniendo como sedes los municipios de San Felipe del Progreso, Valle de Bravo y Temoaya, a donde asistieron 705 representantes provenientes de 149 comunidades indígenas de 40 municipios, a nombre de diferentes organizaciones y autoridades tradicionales, delegados, comisariados ejidales, presidentes de bienes comunales de comunidades indígenas, de uniones de ejidos y grupos de productores, además de intelectuales y profesionistas indígenas, dependencias municipales, estatales y federales e instituciones de educación superior que por sus actividades tenían incidencia en ese ámbito.

En aquellas reuniones entre especialistas en la materia y servidores públicos se dialogó y profundizó sobre la problemática, con el fin de buscar vías para





avanzar en el combate a la pobreza y a la falta de satisfactores básicos, en torno a temas como los siguientes:

- **Participación comunitaria:** se discutieron los procesos para la elaboración de proyectos y las aportaciones de la comunidad para el fortalecimiento de su organización, como base de la autogestión y la protección de los recursos naturales.
- **Problemas de desarrollo comunitario:** se sometieron a debate aspectos relacionados con la capacitación; asesoría técnica y administrativa; aprovechamiento de infraestructura; dispersión social y geográfica; ausencia de instituciones rectoras, así como la carencia de una estrategia básica de planeación y de recursos financieros suficientes.
- **Nuevas formas de organización para el desarrollo:** la discusión se dio en torno a las condiciones necesarias para lograr una estructura económica sólida, sustentada en una sociedad que dé respuesta a los retos actuales. A partir de esto se propusieron estrategias y líneas de acción para alcanzar el desarrollo.
- **Prioridades y proyectos del programa:** se abordaron temas como la descentralización, la participación, el desarrollo integral y la regionalización, ligados a ocho aspectos fundamentales para el autodesarrollo, sin que ello implicara la pérdida de su identidad cultural.
- **Historia, espacio y tiempo de los pueblos indios:** se distinguieron los elementos de la identidad indígena y se definieron los principios para alcanzar su autodesarrollo.

Estos encuentros regionales dieron pauta para llevar a cabo el Encuentro Estatal de Pueblos Indígenas en la cabecera municipal de Tenango del Valle, en febrero de 1994, con la asistencia de 1 500 representantes de diferentes organizaciones, acontecimiento que permitió captar las propuestas para su desarrollo. Las demandas más sentidas que emitieron los pueblos indígenas durante esta reunión fueron: disponer de un programa de desarrollo integral, mejorar la educación, respetar sus formas de organización, gozar de espacios para la difusión de su cultura, canalizar en forma efectiva y suficiente los recursos financieros para que éstos lleguen directamente a sus beneficiarios.

En este sentido, en su programa de trabajo, en materia indigenista, el Gobierno del Estado de México sumó esfuerzos al impulso nacional de atención a la población indígena, determinando para ello el establecimiento categórico de los siguientes acuerdos:

- Iniciativa de reformas y adiciones a la Constitución Política del Estado de México, con el objeto de reconocer los derechos de las etnias en la entidad y





el trato preferencial que requieren, por sus condiciones históricas de rezago y atraso, sin vulnerar la garantía de igualdad que rige la vida de los mexicanos.

- Creación del Consejo y del Fondo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas.

Justamente en 1994, para ser más precisos el 1° de enero, había aparecido en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento armado que creció en el marco de la crisis económica y la creciente agitación social que vivía el país, exponiendo ante la sociedad en general la necesidad urgente de mejorar las condiciones de vida de la población indígena.

El Gobierno del Estado de México, basándose en las propuestas emitidas durante el Encuentro Estatal de Pueblos Indígenas y con la finalidad de fortalecer la atención de las instancias a sus comunidades, propuso acciones tendientes a promover el desarrollo integral, libre y autosostenido de este sector de la población, con el fin de propiciar el combate a la pobreza extrema.

La ley que crea el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM) data de octubre de 1994, mediante la aprobación del Decreto 40 por parte de la LII Legislatura local. Ahí se establece que se trata de un organismo descentralizado, adscrito a la Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social, y que entre sus atribuciones está la de aprobar políticas, estrategias, programas y acciones que promuevan la prosperidad de los pueblos nativos, así como la construcción de un sistema de planeación y ejecución con las diversas dependencias, ámbitos de gobierno y grupos étnicos del Estado de México.

Además de administrar el Fondo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas, que se constituyó con aportaciones económicas de los tres ámbitos de gobierno e incluyó la participación de un vocal mazahua y un otomí, el CEDIPIEM contaba con la participación de cinco vocales de cada uno de los grupos originarios de la entidad mexiquense, a fin de garantizar su representatividad.

De manera complementaria, el 26 de julio de 2002 la LIV Legislatura local aprobó el Decreto 94, mediante el cual se promulgaba la Ley de Derechos y Cultura Indígenas.<sup>10</sup> Adicionalmente, el Congreso General de los Estados Unidos Mexicanos publicó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, el 13 de marzo de 2003.<sup>11</sup>

El 17 de junio de 2002, en la *Gaceta del Gobierno del Estado de México* se publicó el acuerdo que dispuso sectorizar el CEDIPIEM a la Secretaría de Desarrollo

<sup>10</sup> Para la verificación del decreto sobre Derechos y Cultura Indígena véase [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf).

<sup>11</sup> Para la verificación de la ley citada, véase [www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf).





Social,<sup>12</sup> enfatizando las atribuciones de ese organismo en materia de combate a la pobreza mediante acciones que coadyuvasen a la planeación, ejecución de políticas, estrategias, programas y acciones tendientes a reducir los altos grados de marginación de las etnias originarias de la entidad.

Para el 21 de mayo de 2003 se expidió el decreto de ley para la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que sustituyó al otrora Instituto Nacional Indigenista.<sup>13</sup>

Por su parte, en el Plan de Desarrollo del Estado de México 2005-2011 se estipuló que las comunidades indígenas contarían con el apoyo de la administración gubernamental para impulsar su desarrollo integral, con pleno respeto a su cultura en la ejecución de las estrategias y líneas de acción que se llevaran a cabo para su beneficio.

La ley que creó el CEDIPIEM fue reformada el 8 de agosto de 2007 mediante el Decreto 54,<sup>14</sup> que incluyó a etnias de otras entidades federativas como susceptibles de recibir apoyo por parte del gobierno estatal.

En el plano internacional, la Organización de las Naciones Unidas adoptó el 13 de septiembre del mismo año la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, estableciendo así un marco universal de estándares mínimos con respecto a la dignidad, bienestar y derechos de los pueblos originarios del mundo; además, entre otras temáticas, destaca la protección a los derechos individuales y colectivos, incluyendo aspectos referentes a la identidad cultural, la educación, el empleo y el idioma. También condena la discriminación contra estos pueblos y promueve su plena y efectiva participación en todos los asuntos que les atañen; asimismo, garantiza su derecho a la diferencia y al logro de sus prioridades en cuanto al desarrollo económico, social y cultural, y estimula explícitamente las relaciones de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas.<sup>15</sup>

Actualmente, el CEDIPIEM desarrolla diversas acciones en comunidades indígenas con la finalidad de propiciar su desarrollo integral, mediante la aprobación y ejecución de proyectos sociales, de infraestructura, productivos y culturales, con los cuales se incide en dotación de servicios básicos, generación de empleo, difusión y revaloración de la cultura y capacitación, así como asesoría y atención jurídica.

Por otro lado, este organismo funge como interlocutor ante instancias gubernamentales y pueblos indígenas a fin de propiciar la mejora de sus índices de bienestar social, respetando su organización original.

<sup>12</sup> Cfr: [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2002/jun174.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2002/jun174.pdf).

<sup>13</sup> Véase [www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5&Itemid=8](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=8).

<sup>14</sup> Para la verificación del Decreto 54, véase [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2007/ago083.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2007/ago083.pdf), consulta: 4 de octubre de 2012.

<sup>15</sup> Disponible en: [www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm](http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm), consulta: 11 de noviembre de 2012.





Sin embargo, a pesar de los diferentes movimientos de reivindicación de los grupos indígenas en el Estado de México en busca de ser escuchados y atendidos por parte de las autoridades gubernamentales, y no obstante el esfuerzo de diferentes instancias creadas con el propósito de generar una política integral que contribuyera a su inclusión en los diferentes programas públicos, aún se observa la persistencia de rezagos en materia de suministro de infraestructura básica y la prevalencia de condiciones de pobreza.

En resumen, la presencia e influencia de los pueblos originarios del Estado de México a lo largo de la historia han resultado determinantes para la formación y comprensión de la identidad cultural del territorio mexiquense. En este sentido, resulta de enorme trascendencia otorgar el justo valor a su cosmogonía<sup>16</sup> y cosmovisión,<sup>17</sup> costumbres y tradiciones, formas de convivencia, lenguas, vestimenta y ritos, entre otros.

El objetivo de las instituciones creadas para brindar atención a estos pueblos autóctonos, finalmente, consiste en la promoción y difusión de sus aspectos esenciales, como lo es la celebración del Día de Muertos, misma que amalgama una serie de ritos y simbolismos que la hacen única. Por lo mismo, incluso, fue declarada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) como una “obra maestra del patrimonio oral e intangible de la humanidad”, el 7 de noviembre de 2003. Este organismo internacional considera que se trata de “una de las representaciones más relevantes del patrimonio vivo de México y del mundo, y una de las expresiones culturales más antiguas y de mayor fuerza entre los grupos indígenas del país”.



---

<sup>16</sup> La cosmogonía es un relato mítico relativo a los orígenes del mundo; además, se le considera una teoría científica que trata del origen y la evolución del universo. Disponible en: [www.encyclopedia.us.es/index.php/Cosmogon%C3%ADa](http://www.encyclopedia.us.es/index.php/Cosmogon%C3%ADa), consulta: 11 de noviembre de 2012.

<sup>17</sup> La cosmovisión es el conjunto de creencias culturales y psicológicas de los miembros de una cultura en particular, por medio del cual se ve e interpreta el mundo y que permite analizar y reconocer la realidad a partir de la propia existencia, pudiendo hablarse de la cosmovisión de una persona, cultura o época. Véase Barfield (2000).





*Capítulo I I*





# Capítulo I I

## *Pueblos indígenas originarios del Estado de México*

**E**n este apartado se exponen las etnografías básicas de cada uno de los pueblos originarios de la entidad mexiquense, los cuales conforman un mosaico pluricultural y multiétnico, por lo que es importante identificar algunos aspectos que los caracterizan, destacando, por ejemplo, los etnohistóricos, socioeconómicos y del ámbito físico-geográfico. El objetivo principal es enmarcar sus costumbres y tradiciones ancestrales, centrando la atención en elementos como la dualidad vida-muerte, presente en el germinar y la madurez de los frutos, en el nacimiento y deceso de todo ser vivo, pues con ello se justifica la existencia de una celebración mediante la cual se agradece y honra a todo aquello que intrínsecamente valoran y aprecian, aun cuando trascienda el plano de lo estrictamente material.

A través de la historia, los pueblos mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica han compartido la misma problemática de las etnias que existen en México, como la discriminación de la que son objeto por hablar una lengua indígena o por conservar su vestimenta tradicional, siendo que son ellos los herederos de la cultura ancestral (véase CEDPIEM, 2002a).

En este sentido, de acuerdo con los resultados obtenidos por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en su Encuesta sobre la Discriminación en México 2010, justamente el principal problema que perciben las minorías étnicas es la discriminación, seguido de la pobreza y la falta de apoyo del gobierno. Es necesario destacar que estos grupos opinan que la conservación de su lengua representa uno de sus principales desafíos.

Casi cuatro de cada diez miembros de un grupo étnico consideran que no tienen las mismas oportunidades que los demás para conseguir trabajo; tres de cada diez estiman que no disfrutan de las mismas oportunidades para recibir apoyos del gobierno, y uno de cada cuatro dijo carecer de las mismas oportunidades para tener acceso a servicios de salud o educación (CONAPRED, 2010a).

En la misma encuesta, pero en sus resultados sobre diversidad cultural, en referencia a la pregunta “¿Qué tanto se respetan o no los derechos de los indígenas?”, más de 40% de la población en México consideró que no se respetan los derechos de las personas indígenas y 30% opinó que no se respetan los de los individuos de otra

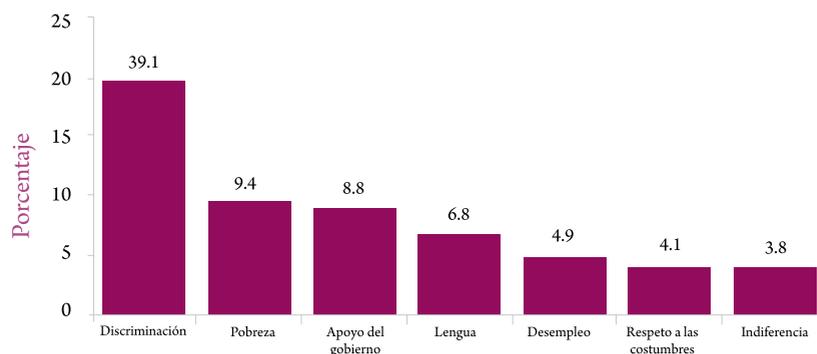




“raza”, es decir, con características fenotípicas (rasgos físicos como el cabello, tono de piel, forma de la cara, por mencionar algunos) diferentes a las de la población mayoritaria (CONAPRED, 2010b).

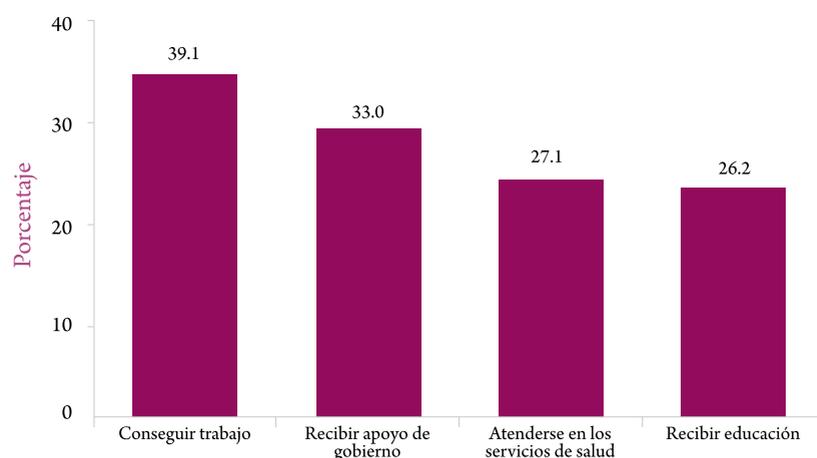
Según el CONAPRED (2010b), la apariencia física es una de las principales condiciones por las que los habitantes han sentido que sus derechos no han sido respetados en México; una cuarta parte de los encuestados así lo sostiene (gráficas 3 y 4).

**Gráfica 3.**  
**Principal problemática que enfrentan los pueblos indígenas**



Fuente: CONAPRED (2010), *Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México 2010*.

**Gráfica 4.**  
**Oportunidades para los pueblos indígenas en diferentes rubros**



Fuente: CONAPRED (2010), *Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México 2010*.





Por otro lado, es importante hacer notar que la permanencia de cada pueblo indígena se basa principalmente en la persistencia de sus normas, costumbres y tradiciones, las cuales no son homogéneas ni estáticas y constituyen elementos que los identifican, poniendo de manifiesto su diversidad cultural, fortaleciendo su identidad y los lazos de unidad al interior de la comunidad.

A lo largo del tiempo, los pueblos indígenas del mundo han quedado al margen del desarrollo de los Estados nacionales en los que viven. A pesar de ello subsisten y han mantenido una lucha constante por la supervivencia de su cultura, reivindicando su derecho a la diferencia, la organización política, la lengua, el culto religioso y otras manifestaciones de su cultura (González, 2005).

Arturo Warman señala que:

Las relaciones de intercambio desigual por las que las comunidades indígenas entregan al exterior más bienes y valores de los que reciben, se sustentan y complementan por redes locales de apoyo recíproco que de manera limitada permiten compensar el desequilibrio, pero que no alcanzan para superar la pobreza (Warman, 2001).

Durante la Colonia, la gran diversidad de sistemas socioeconómicos y culturales prehispánicos se encontraba desarticulada y renovada por el nuevo orden impuesto. La hispanización de la vida individual, familiar y colectiva formó parte de este programa de aculturación que penetró en las actividades económicas, en la religión, en las formas de gobierno y en los usos y costumbres de la población. Las formas de producción nativas fueron cambiadas de acuerdo con las necesidades del nuevo orden emergente en la Nueva España, del cual, por supuesto, las etnias colonizadas ya formaban parte.

En los tres siglos que duró esta época se permitió que los indios nobles mantuvieran poderes y los ejercieran en cargos políticos y religiosos, consolidándose así al tener el poder facultativo de negociar con las instituciones representativas de la sociedad dominante; mientras tanto, los miembros de la clase más baja y numerosa, marcada por prejuicios y por las barreras del lenguaje, permanecieron bajo la dependencia y el tutelaje de un sistema que los veía como menores e inferiores.

Este panorama se aleja de los planteamientos románticos que presentan a las etnias como sociedades igualitarias, pues definitivamente esto no ha existido; ello no significa negar la presencia de mecanismos de cohesión e identidad vinculados a la territorialidad, el parentesco y ciertas formas de trabajo colectivo.





Con respecto a esto, Felipe González opina que:

Por formación indígena de la entidad se entiende el proceso mediante el cual los indígenas desarrollan estrategias de supervivencia, reproduciendo y creando nuevas formas culturales, adecuando, recreando, actualizando y articulando sus identidades al contexto histórico que les toca vivir (González, 2005).

Estos pueblos han expresado su cosmovisión y su filosofía, así como su manera de percibir el mundo, de concebir la relación del hombre con la naturaleza y de la interacción de las relaciones humanas, que imbuidas de un profundo misticismo y religiosidad han hecho posible y moldeado sus instituciones sociales: la familia, la religión, el gobierno y las relaciones de producción.

No obstante lo anterior, como resultado del contacto que tienen los pueblos originarios con los centros urbanos e incluso con el extranjero, así como de la intensa influencia de los medios de comunicación, que han intervenido de manera incesante en la sucesión de los cambios experimentados, su identidad se encuentra en un proceso de constante transformación y adecuación a las necesidades sociales.

Esto ha ocasionado la pérdida paulatina de algunos de sus rasgos culturales específicos, como sus formas de vida comunitaria; la comunicación oral a través de la lengua materna; la relación con su hábitat; el sistema de conocimientos propios, así como la preservación de la personalidad étnica y cultural, íntimamente ligada al funcionamiento de sus instituciones sociales, políticas y al ejercicio de normas y pautas internas. En este sentido, la identidad indígena debe ser defendida por ellos, además de ser reconocida y valorada por la población en general para su supervivencia.

Cabe mencionar que, desde el punto de vista de las ciencias sociales y, en particular, de la antropología, el hablar de su filiación resulta complicado porque las costumbres, tradiciones y creencias no permanecen estáticas, sino que están en constante movimiento y transformación por el contacto que se establece con otras culturas, manteniendo un ritmo armónico y permitiendo con ello el fortalecimiento de sus relaciones y valores.

En este sentido, la diferencia que existe entre cada pueblo radica en las características de su cultura, la cual se modifica perpetuamente, retomando aquello que fortalece su identidad, a partir de un conocimiento profundo de su propia civilización: “la historia de los pueblos se teje en la vida cotidiana, en las prácticas que los individuos realizan diariamente sin necesidad de cuestionarse el porqué y el significado de ella” (Aguado y Portal, 1992).

A continuación se exponen algunos elementos que caracterizan a los pueblos indígenas mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica, tal como se mencionó al inicio de este apartado.





## a. Las resistentes tradiciones de un gran pueblo: mazahuas

La llegada del pueblo mazahua a la región central de México fue registrada en las crónicas chichimecas, las cuales señalan que arribaron con los pueblos matlatzinca y ocuilteca al Valle de Toluca. Mendieta y Núñez (1946) lo considera una de las cinco tribus de la migración chichimeca comandada por Xólotl, ocurrida en el siglo XIII, según Jiménez (1954).

Con respecto al pueblo mazahua, en su libro *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1982), Fray Bernardino de Sahagún describe que tiene las mismas costumbres que los del Valle de Matlatzinco, considerándolo una derivación de los otomíes porque ambos provienen de los chichimecas; a su vez, Jiménez (1941) enfatiza que en el año de 1168 llegaron de forma pacífica los acolhuas (mazahuas y otomíes), presentándose inmediatamente ante Xólotl, último rey tolteca.

Parece evidente que existe una relación entre ambos grupos, pues además de la similitud en sus costumbres y formas de decorar el cuerpo, sus nombres tienen un origen común: el otomí se deriva de un antiguo caudillo llamado Otontecutli (Señor Otomí) y el mazahua, según Mendieta y Núñez (1946) en su obra *El problema agrario en México*, de Mazatl Tecutli (Señor de la Tierra de Venados), jefe de una de las tribus de la migración chichimeca.

El idioma del pueblo mazahua pertenece a la familia lingüística otomí-pame, (Soustelle, 1993), cuyas variantes principales se encuentran asentadas en la zona del Valle de Toluca, donde se han combinado intercambiando términos, lo que ha dado lugar al surgimiento de diferencias dialectales y a acusaciones mutuas de no hablar “buen mazahua”. A pesar de dominar el castellano, utilizan su idioma para comunicarse dentro de sus comunidades, como medio de identificación cultural (INI, 1981; CDI, 2009).

En el Estado de México este grupo se ubica en las regiones noroccidental y centro-occidental, en los municipios de Almoloya de Juárez, Atlacomulco, Donato Guerra, El Oro, Ixtapan del Oro, Ixtlahuaca, Jiquipilco, Jocotitlán, San Felipe del Progreso, San José del Rincón, Temascalcingo, Valle de Bravo, Villa de Allende, y Villa Victoria; en el estado de Michoacán se localiza en Angangueo, Ocampo, Susupuato y Zitácuaro.<sup>1</sup> A partir del siglo XVI los mazahuas han ocupado esta zona, compuesta por montañas, lomas y valles, donde predomina el clima frío, con excepción de Donato Guerra, Ixtapan del Oro, Valle de Bravo y Temascalcingo, lugares semicálidos.

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, el pueblo mazahua o *jñatjo* es el más numeroso de la entidad, dado que cuenta con una población aproximada de 116 240 hablantes de lengua indígena materna.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Véase [www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2](http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2), consulta: 13 de noviembre de 2012.

<sup>2</sup> Los criterios para definir al indígena son: el biológico, que consiste en precisar un importante y preponderante





Con respecto a su organización política, aún manda la asamblea comunitaria en la mayor parte de este pueblo, puesto que ahí ventila diferentes asuntos relacionados con su desarrollo y elige a las autoridades que los representan, tanto dentro como fuera de sus comunidades: delegados municipales y jefes de seguridad, integrantes del Consejo de Colaboración Municipal, del Comité de Bienes Comunes, del Consejo de Vigilancia y del Comisariado Ejidal, mismos que se encargan de tareas específicas.

La división del trabajo entre los mazahuas es uno de los principales elementos culturales que identifican a este pueblo. A cada uno de los miembros se le asignan determinadas tareas, de acuerdo con el sexo y edad; asimismo, practican el *foxhite*, que significa la mano vuelta y consiste en el intercambio de apoyo y ayuda cuando así se requiere, lo cual permite fortalecer los lazos internos de cohesión social.

En algunas comunidades mazahuas, la actividad económica está relacionada con lo artesanal, dado que elaboran, por ejemplo, tapetes, colchas, manteles, servilletas, *quechquémitls*, chamarras, camisas y blusas, principalmente, los cuales son bordados a mano por mujeres que dan vida a figuras zoomorfas, fitomorfas, geométricas y estelares, en cálidos tonos y bellos acabados; entre sus diseños ha destacado el camino de los soles. Sobresale también la cerámica de alta temperatura que realizan los artesanos mazahuas con diseños sencillos y llamativos.

Los productos descritos son comercializados en diferentes plazas y mercados de la región, del país e incluso del extranjero, contribuyendo con su venta al ingreso familiar.

La agricultura constituye la actividad económica fundamental, cuyos principales cultivos son maíz, frijol, trigo, haba y cebada; cabe mencionar que en su territorio crecen de forma silvestre árboles frutales de manzana, capulín, tejocote, ciruelo y pera, además de magueyes, de los cuales extraen el aguamiel, que al fermentarse se transforma en pulque, y zacatón, utilizado para la elaboración de escobetas y cepillos.

Debido a la carencia de tierras de riego, a la mala calidad del suelo, a su degradación, a la falta de rotación de cultivos y al uso excesivo de fertilizantes químicos, en los últimos tiempos la producción de alimentos ha sido insuficiente para el autoconsumo, motivo por el cual hombres y mujeres han recurrido al trabajo informal en lugares circunvecinos, o bien en la Ciudad de México, para complementar el ingreso familiar.

---

conjunto de caracteres físicos no europeos; el cultural, mediante el cual se muestra que el grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o europeo, pero adaptado a sus circunstancias; el lingüístico, en los grupos monolingües, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que ya hablan castellano, y el psicológico, mediante el cual se demuestra que el individuo se siente parte de una comunidad indígena (Zolla y Zolla, 2004).





La ganadería mayor es prácticamente inexistente, pero varias familias cuentan con un hato de ovejas y cerdos; en su mayoría tienen gallinas y guajolotes.

Cabe mencionar que actualmente muchos jóvenes acuden a los centros urbanos próximos con la finalidad de continuar su preparación académica en diferentes especialidades, logrando con ello que cada vez existan más profesionistas de la etnia mazahua.

Por otra parte, la antigua vivienda mazahua está desapareciendo, en vista de que las casas levantadas anteriormente con paredes de madera o adobe y techumbres de zacate o teja, de dos aguas, han sido gradualmente sustituidas por hogares de tabique y hormigón, techos de teja, lámina de asbesto o loza de concreto, con ventanas y puertas de herrería, principalmente (Vázquez, 1999).

El vestido de la mujer mazahua se caracteriza por llevar un medio fondo de tela de manta o popelina, muy largo, con un ruedo en el contorno inferior, bordado en diferentes colores con motivos y figuras que sobresalen bajo la falda, elaborada en tela de yakar o satín, al igual que el saco o blusa; en cada región esta última prenda es confeccionada con tableados y encajes en diferentes medidas, combinando colores muy fuertes y alegres.

Como sostén del medio fondo y la falda utilizan una faja tejida en telar de cintura, principalmente de lana teñida en variados colores mediante tintes que compran en la ciudad de Toluca y el Distrito Federal, además de emplear hilaza y en algunas ocasiones estambre para su confección; esta prenda da varias vueltas a la cintura. Más allá de los materiales, las fajas poseen un especial significado de vida para cada mujer porque en ellas plasman sus vivencias y los momentos importantes que acontecen en cada familia.

La vestimenta femenina incluye un mandil elaborado con diferentes telas de acuerdo con la región, aunque predomina la tela yakar, el cual es confeccionado con tableado y encajes; para complementar su vestuario, la mujer mazahua lleva un rebozo con punta bordada o un *quechquémitl* de lana con diferentes bordados y colores. Es pertinente señalar que todas estas prendas se elaboran en las propias comunidades a las que pertenecen.

La indumentaria del hombre consta de camisa, pantalón de manta blanca y huaraches; en algunos lugares es habitual que se amarren una faja en la cintura semejante a la de la mujer. No obstante, este ropaje es poco probable que se conserve, pues se ha ido sustituyendo por ropa de uso convencional (Vázquez, 2000).

La unidad social la constituye la familia nuclear, dentro de la cual el padre es la autoridad; no obstante, la madre es el pilar de la economía interna pues, aparte de ser muy respetada, interviene en todos los asuntos que afectan al hogar y es quien ve por la casa en ausencia del hombre. Existe también la familia extensa, en la que participan los abuelos, tíos, sobrinos, hijos naturales o adoptivos, ahijados, hijas viudas, abandonadas o madres solteras y los hijos recién casados; en este ámbito, los





adultos mayores cumplen un papel de gran importancia porque, además de inspirar obediencia dentro del hogar, son quienes transmiten sus conocimientos a los niños, otorgan consejo y, en determinado momento, su opinión es fundamental en la toma de decisiones familiares. El anciano representa la base de la moral, la experiencia y el respeto (Vázquez, 2000).

Tradicionalmente el matrimonio era endogámico, es decir, anteriormente se realizaba entre jóvenes de la misma comunidad; sin embargo, hoy en día esta situación ha cambiado dado que muchas parejas se integran fuera de su entorno. Estos enlaces se realizan mediante el pedimento que hacen el novio, acompañado de sus padres y padrinos, a sus homólogos por parte de la novia. Durante la visita se fija la fecha para llevar a cabo la boda. Además, es común que el novio se robe a la novia,<sup>3</sup> para arreglarse después con los padres de ella llevándoles el “contenido”, que consiste en una canasta con fruta, pan y, en algunos casos, un guajolote, además de una botella de vino para establecer el compromiso (Vázquez, 2001).

Cuando el varón ya logra el acuerdo matrimonial es acogido por la familia de la mujer, creándose un vínculo de parentesco patrilineal, donde él recibe responsabilidades en los sistemas agrícolas de subsistencia y de cargos locales (Korsbaek, 1996).

Al igual que en la mayoría de las comunidades indígenas, entre las mazahuas existen capillas o iglesias que no cuentan con un sacerdote residente; sin embargo, quienes desempeñan los principales cargos religiosos como fiscales, mayordomos y topiles, se encargan del cuidado y mantenimiento de sus centros de culto. Los fiscales son los representantes de las autoridades religiosas de la comunidad, los mayordomos se ocupan de asuntos como la celebración de diversas festividades patronales y los topiles son quienes ayudan a los fiscales y mayordomos en la realización de sus actividades (Vázquez, 2001).

Cabe resaltar que los cargos mencionados tienen un carácter cívico-religioso, de manera que el “carguero”, es decir, la persona que asume el cargo, puede ostentar dicha función ante la autoridad eclesiástica y, al mismo tiempo, funge como facilitador de determinadas gestiones ante las autoridades civiles (Korsbaek, 1996).

Como parte importante de sus tradiciones, conservan cantos y alabanzas en lengua autóctona, además de diferentes danzas llamadas Pastoras, Azteca, Concheros, Santiagueros, Romanos, Vaqueros y Los Viejos, entre otras (Vázquez, 2001).

El uso de plantas medicinales es una práctica terapéutica que encuentra sus raíces en la época prehispánica y, a través de ella, la población cura algunas de sus enfermedades; asimismo, existen médicos tradicionales<sup>4</sup> que utilizan la herbolaria,

---

<sup>3</sup> Aunque se dice robo, generalmente, es un acuerdo concertado entre la pareja.

<sup>4</sup> Información recabada mediante entrevista concedida por el representante de la organización de médicos tradicionales denominada *Tzicumu* (“Casa grande”), del municipio de San Felipe del Progreso.





la medicina no alopática y el uso de componentes naturales para la elaboración de pomadas curativas (Vázquez, 2008).

## **b. Persistencia ante el olvido: otomíes**

Con respecto a la llegada del pueblo otomí a los valles de Tula, México y Toluca, Camposortega y Miranda (1992) mencionan que “[...] los *hñahñu* provenían del oriente o del sur y fueron los primeros pobladores de los valles de Tula, México y Toluca”.

De acuerdo con Carrasco (1950), se establecieron en la zona de Tula en la época anterior a los toltecas, pero al ser víctimas de la invasión por grupos nahuas, fueron sometidos y pasaron a formar parte del Imperio Tolteca, como sus súbditos.

Soustelle (1993), por su parte, señala que los otomíes son de origen muy antiguo y los considera un pueblo oriental relacionado estrechamente con los olmecas de Nonoalco y los Penone Chocho-Popolocas, del altiplano.

De acuerdo con algunos estudios, en el siglo VIII los otomíes ya se habían asentado en el Valle de Tula, comenzando la construcción de sus poblados. Desde entonces y hasta el siglo XIII, este pueblo adquirió una preponderancia en el altiplano, que perdieron en el siglo XIV debido a la expansión de Tenochtitlán y Azcapotzalco. Esta dominación se prolongó hasta el año de 1519, fecha en que fueron sometidos por los españoles (Camposortega y Miranda, 1992).

Al valle de Toluca llegaron en el siglo XV, aproximadamente, y se asentaron en la región central, principalmente en Huamango, “Lugar en donde se labra la madera”, sin duda el centro ceremonial más importante del área otomí, además de ser paso obligado para el comercio entre oriente y occidente, es decir, entre Tula y los pueblos indígenas que habitaban lo que hoy es el estado de Querétaro y gran parte del Estado de México (Camposortega y Miranda, 1992).

En la actualidad, el pueblo otomí se ubica en los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Michoacán, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz. En la entidad mexiquense se distribuye en la parte central, ocupando los siguientes 21 municipios: Acambay, Aculco, Amanalco de Becerra, Capulhuac, Chapa de Mota, Huixquilucan, Jilotepec, Jiquipilco, Lerma, Morelos, Ocoyoacac, Oztolotepec, Soyaniquilpan de Juárez<sup>5</sup>, Temascalcingo, Temoaya, Tianguistenco, Timilpan, Toluca, Villa del Carbón, Xonacatlán y Zinacantepec. En total, en el Estado de México alrededor de 97 820 habitantes declararon hablar alguna lengua indígena, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI (CEDIPIEM, 2002b).

A la palabra “otomí” se le han dado varios significados. Para Jiménez (1939) es de origen náhuatl y significa “flechador de pájaros” (Lastra, 2006); por

---

<sup>5</sup> Véase [www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2](http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2), consulta:9 de octubre de 2012.





su parte, De Sahagún (1982) considera que proviene del nombre de uno de sus caudillos: “Otón”; a su vez, Soustelle (1993) afirma que quiere decir “Pueblo sin residencia”, que se deriva de *otho*, “no poseer nada y establecerse”. Sin embargo, ellos mismos se llaman *hñähñu*, es decir, “los que hablan otomí”.

De acuerdo con Soustelle (1993) la familia lingüística otomí-pame se dividía de la siguiente manera: otomíes, mazahuas, matlatzincas o pirindas y ocuiltecas, pames y chichimecas.

En la actualidad el pueblo otomí se halla subordinado a las autoridades mestizas municipales, las cuales teóricamente están apegadas a los lineamientos constitucionales; además, cada comunidad nombra a sus portavoces delegacionales, quienes los representan dentro y fuera de la misma, además de ser los que imparten justicia en los casos de faltas menores (derecho consuetudinario).<sup>6</sup> Cabe mencionar que en algunos lugares aún sobrevive una débil organización cívico-religiosa tradicional, la cual asume diversas modalidades, personificada principalmente por un jefe supremo y su comité (Vázquez, 2002).

Actualmente, el pueblo otomí ha diversificado su economía, dado que la producción de la tierra se está haciendo cada vez menos redituable, por los altos costos que implican los diferentes trabajos que exigen las parcelas antes, durante y después de la siembra, así como por la compra de fertilizantes y otros artículos necesarios para la producción de sus principales cultivos: maíz, frijol, haba, trigo y avena, más el magüey en menor escala; este último representa un elemento importante dentro de su cultura y economía, dado que aporta materiales para la fabricación de artículos artesanales y ofrece el aguamiel, que al fermentarse se transforma en pulque, bebida de uso general y cotidiano cuyos excedentes se comercializan en el mercado local (Vázquez, 2002).

Otra vertiente de la economía de este pueblo es la venta de las diversas artesanías que elabora y comercializa en la comunidad o fuera de ella, en diferentes partes de la república mexicana; inclusive, han traspasado las fronteras nacionales, donde paradójicamente son más apreciadas y valoradas que en nuestro país, como en el caso de los tapetes de Temoaya (Vázquez, 2002).

En menor escala practican la ganadería y la avicultura de traspatio, pues solamente cuentan con algunos borregos, cabras, cerdos, gallinas y guajolotes.

En la mayor parte del altiplano predominaba la casa de adobe, de una o dos habitaciones, con piso de tierra y techo de dos aguas, que podía ser de teja, lámina de cartón o asbesto; algunas viviendas tenían un granero o terrado interior

---

<sup>6</sup> El derecho consuetudinario es lo practicado como costumbre y con su fuerza legal consiguiente, salvo prohibición legal. Abarca un conjunto de normas morales de observancia general que regulan la vida pública y privada de una sociedad, y se caracterizan por ser transmitidas vía herencia social. Véase Ossorio, M. (2001), *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Buenos Aires, Ed. Heliasta.





y un temazcal,<sup>7</sup> dentro del cual se utilizan hierbas medicinales para baños curativos. Hoy la mayoría de las viviendas se construye con materiales industrializados. (Vázquez, 2002).<sup>8</sup>

Con respecto a la indumentaria, cada región tiene sus propios elementos. Mediante los colores utilizados en su atuendo, cada mujer hace visible su estatus social en la comunidad. Esto puede corroborarse, por ejemplo, en el municipio de Temoaya, donde la vestimenta de las casadas consiste en una falda o enredo de lana muy amplio llamado “chincuete”, de color azul oscuro, negro o morado, mientras que las féminas que se encuentran en espera de ser desposadas, portan *deshëjkede*;<sup>9</sup> en todos los casos esta prenda incluye en su diseño rayas tenues en diferente cromática. Como complemento emplean una blusa o saco de manga corta; un fondo completo, elaborado en manta o popelina, que en su diseño contiene un bordado a la altura del pecho, en tela de cuadrillé, con remates de encaje en varios tamaños y colores; asimismo, usan un algodón o un *quechquemitl* confeccionado con lana y en una diversidad de colores, de acuerdo con la región y comunidad de que se trate.

En el caso del hombre, el vestuario tradicional casi se ha perdido puesto que usa ropa de tipo común y sólo en escasas ocasiones porta pantalón y camisa blancos de manta o popelina, ceñidos a la cintura por una faja tejida en telar de cintura con distintos colores y figuras; el atuendo se acompaña de sombrero y jorong de lana, algodón o fibra de ixtle (poncho), de acuerdo con la ocasión en la que se utilice.

El sistema de parentesco entre los otomíes se fundamenta en la familia, nuclear o extensa, misma que se establece en dicho contexto y en la división del trabajo, a partir de distinciones entre sexo y edad. El sentido colectivo es imprescindible en la esfera familiar y se expresa a través de la ayuda mutua, factor que de igual manera se observa en el ámbito comunitario, como en el caso de la faena para realizar trabajos o acciones que beneficien a todos (Vázquez, 2002).

El compadrazgo ejerce una función social preponderante al cohesionar al grupo, estableciendo entre los individuos relaciones de solidaridad y mutuo apoyo con motivo de ciertos festejos de orden civil o religioso, como el bautizo, confirmación, matrimonio y mortaja.

---

<sup>7</sup> El temazcal (del náhuatl *temazcalli*, “casa de baños”) es un baño de vapor de origen prehispánico, característico de las culturas mesoamericanas. El término alude tanto al lugar donde se practica como al evento en el que se participa. El baño se realiza en espacios o edificaciones dispuestas para tal efecto, pudiendo cumplir funciones médicas y terapéuticas, a través del uso de plantas con esta clase de propiedades (véase [www.diccionario.sensagent.com/temazcal/es-es/](http://www.diccionario.sensagent.com/temazcal/es-es/), consulta: 9 de octubre de 2012).

<sup>8</sup> Se tiene como experiencia el contacto directo con el grupo de mujeres *Ardeni*, las cuales producen pomadas, champús, jabones medicinales a base de hierbas, del municipio de Acambay, y el grupo de promotoras *ñihahto* para un desarrollo comunitario IAP, del municipio de Temoaya, quienes elaboran pinturas, jabones, jarabes, pomadas y cápsulas basadas en la herbolaria.

<sup>9</sup> Se trata de un chincuete más corto y liviano, utilizado por las jóvenes durante el juego del coqueteo.



La cosmovisión otomí giraba en torno al rito y al mito de distintas deidades, mismas que representaban a los diferentes eventos o fenómenos naturales, la sapiencia de los ancianos y las actividades cotidianas.

El dios principal de los otomíes era Yocippa (derivado de *Yo-cipí*, que quiere decir “Fuego Antiguo”). En la fiesta en honor a esta deidad iban al campo a dormir y comían allí durante cuatro días, llevando consigo alimentos y bebidas. La comida consistía en tamales agrios y dulces. El festejo se llamaba también Totopaina (cuyo significado es “Corren los pájaros”) o Yocippa Totoca (es decir, “Corre Yocippa”) (Lastra, 2006).

La misma autora refiere que este pueblo contaba también con Huehucóyotl, Dios de la Danza y el Canto (Carrasco en Lastra, 2006); por su parte, Aguilera (1991) añade que su deidad principal era Otontecuhtli, “Señor de los Otomíes”, y resalta que durante el verano realizaban un ritual de cacería, posiblemente dedicado a Tláloc Hmy’yë o “Dueño de la Lluvia” (Aguilera, 1991; en Lastra, 2006).

Se debe hacer notar que en la *Relación de Querétaro*, escrita por Francisco Ramos de Cárdenas en el siglo XVI, se menciona lo siguiente:

Adoraban a los dioses en México que eran de piedra, ellos tenían otros dioses particulares, un dios del agua y buenos temporales. Este ídolo era de varas y le vestían mantas muy ricas y le ofrecían todo lo que cogían y podía haber. Tenían otros dos dioses de mucha reputación y reverencia: el uno en forma de hombre y el otro de mujer, hecho de las mismas varas, los cuales tenían vestidos ricamente. Al hombre con mantas ricas y al de la mujer con nahuas y huipiles... Al hombre le llamaban el Padre Viejo, a la mujer la Madre Vieja, de los cuales decían que procedían todos los nacidos, y que éstos habían procedido de unas cuevas que están en un pueblo que se dice Chiapan (Lastra, 2006).

En la actualidad, la organización de los diferentes ritos y celebraciones religiosas se lleva a cabo conforme a un sistema de cargos, siendo los principales en jerarquía los fiscales, quienes son responsables del manejo de las llaves de la iglesia, su cuidado y limpieza, así como de la recaudación de fondos después de las cosechas, apoyados por el sacristán, los cargueros, rezanderos y cantores (Vázquez, 2006).

Entre las funciones del fiscal se encuentra el otorgar permiso a los mayordomos para que realicen la festividad del santo al que representan; éstos habrán de sufragar los gastos que implica la celebración de la fiesta de la imagen que veneran (Vázquez, 2006).

Entre sus muchas danzas, las más representativas del pueblo otomí son: Arrieros, Moros y Cristianos, Concheros, Sembradores, Romanos, Macheteros,





Azteca, Jícaras, Pastoras, Toritos, Santiagueros, Doce Pares de Francia, *Nakimathoxonjú*, *Tzimare-Ku* o “Despedida de los Compadres” y Los Arcos y Los Viejos. En un despliegue del colorido de las vestimentas, a través de sus danzas, acompañadas con cantos y alabanzas, el pueblo otomí agradece a Dios, a la madre tierra, a la naturaleza y al cosmos, el renacer de un nuevo día (Vázquez, 2006).

El pueblo otomí conserva muchas de sus costumbres gracias a la tradición oral, mediante la cual mantiene vivos un sinnúmero de cuentos propios y leyendas de la región, narraciones que suelen inmiscuir a la naturaleza, el cosmos y algunos eventos de su cotidianidad. Con esta práctica transmite su extraordinario bagaje cultural a las nuevas generaciones.

En el ámbito de la terapéutica, destaca el uso de plantas medicinales para la curación de males como el espanto, empacho y mal de ojo, entre otros, así como la elaboración de microdosis y pomadas para sanar diferentes enfermedades que aquejan a la población. Asimismo, se recurre frecuentemente al baño de temazcal, construido a base de piedra y ubicado al oriente de la vivienda; para ello, previamente se calientan piedras en una fogata, que son introducidas al temazcal y sobre las cuales, estando ya el enfermo dentro de éste, el curandero verterá una infusión elaborada con diferentes hierbas escogidas expresamente para combatir el mal que aqueja al paciente (Vázquez, 2008).

De sus tradiciones, sobresalen las ofrendas para el Día de Muertos, pues los otomíes tienen la creencia de que la muerte es una especie de prolongación de la vida, por lo que es motivo de alegría, reunión familiar, respeto y atención para los visitantes, a quienes se ofrece buenos y abundantes alimentos, flores, ceras e incienso (Vázquez, 2008).

### c. En busca de la tierra predestinada: los nahuas

Dos de las principales fuentes históricas para el conocimiento de los aztecas o mexicas –*Historia de las Indias de la Nueva España*, escrita por Fray Diego Durán en la segunda mitad del siglo XVI, y *Crónica mexicana*, de Don Hernando Alvarado Tezozomoc, que data de finales del XVI y principios del XVII– coinciden en señalar que este pueblo habitaba supuestamente en un lugar ubicado al norte de México conocido como Aztlán; también se dice que provenían de un lugar llamado Chicomoztoc, o Siete Cuevas, incitados por su dios de la guerra Huitzilopochtli (“Colibrí Azul a la Izquierda o al Sur”) o por el inminente debilitamiento de sus opresores toltecas, partieron en busca de la “tierra prometida” (Matos, 1989).

Durante su peregrinación, el pueblo azteca se estableció en diferentes sitios como Coatepec, “Cerro de la Serpiente”, cercano a Tula; después en Atitalaquia, Tequixquiac y Zumpango, hasta llegar a Chapultepec, donde permaneció por muchos años (Matos, 1989).



Posteriormente, continuó su recorrido hasta que el señor de Culhuacán les permitió asentarse en Tizapán, “Lugar en el que abundaban las serpientes”.

Cuenta la leyenda que:

Los aztecas hicieron prosperar el sitio y que las serpientes les sirvieron de alimento. Más tarde, los aztecas piden a Achitometl que les dé a una de sus hijas para casarla entre los suyos. El señor de Culhuacán accede, y en una ocasión es invitado a una festividad que celebran los aztecas; al entrar al aposento del adoratorio, encuentra a un sacerdote revestido con la piel de su hija (Matos, 1989).

Dicha situación desató la guerra y la persecución de los aztecas; así llegaron éstos finalmente a tierras de Tezozómoc, señor de los tepanecas, quien les permitió asentarse en uno de los islotes, situado en medio del lago de Texcoco, siempre y cuando se convirtieran en tributarios suyos. En este suceso se entrelaza lo mitológico con lo histórico, puesto que ambas fuentes coinciden al referirse a las señales que su dios Huitzilopochtli les había dado para reconocer el lugar que les deparaba, donde encontrarían un águila sobre un nopal que crecía sobre una piedra y, en dicho sitio, construirían la ciudad de Tenochtitlán (Matos, 1989).

Este pueblo formó parte de las siete naciones cultas o, como dice Clavijero (1964), “siete tribus de una misma nación que arribaron después de los chichimecas a aquellas tierras y poblaron sobre las mismas lagunas del Valle de México o en sus inmediaciones”. Estas tribus fueron los xochimilcas, chalcas, tepanecas, colhuas, tlahuicas, tlaxcaltecas y mexicanos, familias que hablaban la misma lengua y que tomaron su nombre de los lugares que formaron o donde se establecieron (Camposortega y Miranda, 1992).

La lengua nahua pertenece al tronco lingüístico yuto-nahua y se habla en tres variantes: el náhuatl, náhuat y náhuatl,<sup>10</sup> la primera de las cuales está a punto de la extinción. Sin embargo, entre los hablantes perdura el valor simbólico y ritual de la palabra, pues gracias a ella algunos ancianos aún recuerdan cómo en tiempos pasados sus padres realizaban el trueque, antigua práctica económica mediante la cual intercambiaban alimentos provenientes de la zona lacustre.

En la actualidad, el pueblo nahua se ubica en los estados de Colima, Distrito Federal, Durango, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, San Luis Potosí, Tabasco, Tlaxcala y Veracruz. En esta última entidad, la mayor parte de los hablantes radica en los municipios de

<sup>10</sup> Véase Instituto Lingüístico de Verano en México, disponible en: [www.sil.org/mexico/nahuatl/10e-Nahuatl-Preguntas.htm](http://www.sil.org/mexico/nahuatl/10e-Nahuatl-Preguntas.htm), consulta: 9 de octubre de 2012.





Amecameca, Joquicingo, Tejupilco, Temascaltepec, Tenango del Valle, Texcoco,<sup>11</sup> Tianguistenco, Sultepec y Xalatlaco. Adicionalmente, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 (INEGI, 2010), en la entidad mexiquense se identificaron aproximadamente 6 706 personas hablantes de la lengua náhuatl, de las cuales cerca de 90% tienen su residencia habitual en la Zona Metropolitana del Valle de México, hecho con fuertes implicaciones en los perfiles sociales y culturales de este pueblo.

En términos generales, podría decirse que los nahuas que habitan en la zona conurbada del Distrito Federal han ingresado a las filas de los marginados urbanos, sufriendo con ello un proceso de transculturación que se refleja en la pérdida de su vestimenta tradicional y de algunas costumbres, sobre todo su lengua, dado que han aprendido el español y la gran mayoría ha olvidado o nunca aprendió a leer ni a escribir en nahua.

En su organización política, apegada a los lineamientos constitucionales, el máximo dirigente es el delegado municipal, quien realiza actividades para beneficio de su localidad, seguido del Comisariado de Bienes Ejidales y Comunales, en el caso de que cuenten con estos tipos de propiedad; además, algunas localidades nahuas nombran un jefe supremo, elegido en asamblea comunitaria.

Con respecto a las actividades económicas de los nahuas asentados en las zonas rurales, se centran en la agricultura de temporal, generalmente en tierras ejidales y comunales donde producen maíz, frijol, haba y avena para autoconsumo y, en menor escala, para el comercio; además, crían ganado ovino y porcino, aparte de aves de corral. Con frecuencia, al igual que otros grupos indígenas, emigran hacia la Zona Metropolitana del Valle de México en busca de mejores oportunidades de trabajo y formación académica o profesional (Vázquez, 2006).

Por otro lado, en algunas comunidades nahuas se elaboran artesanías, entre las que destacan la alfarería –utensilios domésticos y de ornato, como imitaciones de figuras prehispánicas (máscaras, vasijas, deidades y demás)–, artículos de vidrio soplado y textiles de lana (Vázquez, 2006).

Aún perviven agrupaciones nahuas que siguen realizando el intercambio o trueque para obtener diversos alimentos y productos; esta actividad estaba muy arraigada entre los arrieros y comerciantes de este pueblo que viajaban a los estados vecinos, y era una fuente para abastecerse de recursos alimenticios y económicos. Algunas de sus danzas hacen alusión a los arrieros, poniendo en evidencia su importancia para este grupo (Vázquez, 2010).

Antiguamente las casas eran de madera, con techos de tejamanil; hoy los nahuas las construyen con materiales industrializados y, al igual que en el resto de las comunidades indígenas de la entidad, la mano de obra corre por cuenta de la familia;

<sup>11</sup> Véase [www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2](http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2), consulta: 9 de octubre de 2012.





en algunos casos reciben recursos para vivienda por parte de programas de gobierno (Vázquez, 2006).

Respecto a la indumentaria tradicional masculina, ésta consistía en sarape, faja, calzón y camisa de manta. Las mujeres usaban chincuete de lana tejido en colores oscuros, además de faja, blusa, *quechquemítl* o rebozo. Esta forma de vestir ha desaparecido casi por completo, debido a que actualmente su atuendo es de tipo occidental (Vázquez, 2006).

La unidad social se configura en la línea de parentesco patrilineal con patrilocalidad. En la primera, se constituye la herencia del progenitor hacia el primogénito; en caso de que el primer descendiente sea mujer, se la desplaza de dicho legado, para concedérselo al primer hijo varón en orden de sucesión. En la segunda, se establece que al contraer nupcias el primer heredero hombre se encuentra facultado para atraer a su cónyuge al hogar paterno. A la muerte del patriarca, ese hijo toma posesión de los bienes del difunto.

En la familia el padre ostenta el mando, pero la madre es el pilar de la misma. Sobreviven también fundamentos del sistema jerárquico, como el respeto y obediencia a las personas mayores o la plena ascendencia de los padres sobre los hijos, en tanto que a los ancianos se les confiere el máximo estatus por su edad y experiencia.

En las comunidades nahuas todavía prevalecen tradiciones como la ceremonia de “pedimento” de la novia, en la que se sigue el siguiente protocolo: la comitiva, formada por fiscales o autoridades de otra jerarquía en el sistema de cargos de la localidad, lleva ceras a la casa de la joven; si los padres permiten que éstas se enciendan, es señal de que aprueban y autorizan el enlace, pues lo contrario equivale a una negativa formal. La danza de *Xochipitzahuac* ejemplifica la forma tradicional de este rito (Vázquez, 2009).

Entre los nahuas prevalece el respeto y obediencia a la voluntad divina. Aquí, como en las antiguas religiones de Mesoamérica, una deidad podía ser benéfica o dañina, expresar su voluntad de partir o permanecer en un lugar determinado mediante un lenguaje de actitudes que sus creyentes interpretaban como manifestaciones de sus dioses (Miranda *et al.*, 1993).

En el ámbito católico, la “cofradía” eran los terrenos donados para los santos y administrados por las diferentes mayordomías; en su mayoría eran tierras de cultivo donde se sembraba maíz y magüey. El dinero obtenido con la venta de estos productos era destinado para el sustento de los templos o capillas. Los mayordomos “entrantes” recibían en custodia los objetos de la capilla y las cofradías. Los terrenos se trabajaban sin esperar beneficio alguno (Miranda *et al.*, 1993).

Hoy en día la organización religiosa se apoya en los fiscales y mayordomos, quienes se encargan de los preparativos y desarrollo de las principales fiestas patronales, ayudados por algunas personas propuestas para este fin. Un claro ejemplo de ello puede observarse en la comunidad de San Miguel Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec, donde estos colaboradores son nombrados “diputados” para





encargarse de la limpieza de las capillas o templos y de batir las campanas, respetando siempre cada uno de los sucesos que tienen lugar en la comunidad (Vázquez, 2008).

Como parte de las tradiciones que conserva la mayoría de las comunidades nahuas se encuentran las danzas rituales y los corridos, expresiones que hablan de vivencias pasadas a manera de representación teatral, con personajes y parlamentos, que no pueden faltar en las festividades religiosas, son inherentes a la vida social de un pueblo. Entre ellas sobresalen las danzas de los Concheros y Arrieros (que acompañan las peregrinaciones, reproduciendo los trabajos realizados en la travesía comercial), Negritos, Lobitos, Vaqueros, Yunteros, Tejamanileros, Apaches, Moros de China, Pastores y Contradanzas (Miranda *et al.*, 1993).

De forma análoga a lo referido sobre los grupos mazahua y otomí, el uso de las plantas medicinales es una antigua práctica terapéutica, cuyas raíces vienen de la época prehispánica. Por medio de ella la población cura algunas de sus enfermedades, pues es común emplear la manzanilla para el dolor de estómago o el árnica para la inflamación muscular y sanar heridas, por mencionar sólo un par de casos. Asimismo, en algunas ocasiones usan el temazcal, también construido de piedra y ubicado al oriente de la vivienda, para realizar baños curativos mediante una infusión de hierbas (Vázquez, 2008).

Dentro de las creencias y supersticiones del pueblo nahua, el *Atlas etnográfico de la cuenca alta del río Lerma* (1997) menciona que se cree que brujas y entes malignos producen enfermedades y hasta la muerte. Los principales causantes de maleficios son los hechiceros, hombres conocedores de hierbas y conjuros a quienes la gente recurre para dañar o doblegar voluntades en favor de ambiciones y envidias. A estos hechiceros o brujos malos se les relaciona con el ser más temido, Amocualli, “El No Bueno”, “El Otro”, y con los espíritus nocturnos, asociados a lo oscuro y lo dañino. De igual modo, hay diversos indicios considerados como “de mal agüero” o *tetzahuite*, representados por animales como palomas, mariposas negras, murciélagos o saltaparedes (Comisión Coordinadora para la Recuperación Ecológica de la Cuenca del Río Lerma, 1997).

Entre las comunidades nahuas, el culto a la muerte era una fiesta vinculada con los ciclos agrícolas del calendario prehispánico; ésta se consideraba como una época de abundancia que se compartía hasta con los muertos, para ayudar al espíritu a llegar al lugar donde habitan los que se han ido al más allá; en este sentido, los antiguos decían que cuando los hombres morían no perecían, sino que de nuevo comenzaban a vivir como despertando de un sueño y se convertían en espíritus. (Vázquez, 2010).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Véase [www.taringa.net/posts/info/1671483/Mitos-y-Tradiciones-\\_Dia-de-Muertos\\_.html](http://www.taringa.net/posts/info/1671483/Mitos-y-Tradiciones-_Dia-de-Muertos_.html), consulta: 9 de octubre de 2012.





#### d. En defensa de su identidad y su entorno: matlatzincas

El pueblo matlatzinca o pirinda (*foťuna*, en su lengua indígena) fue uno de los que salieron del legendario lugar de Aztlán junto con otros grupos nahuatlacas, según puntualizan los códices Aubín, Boturini y Azcatitlán, así como los Anales de Tlatelolco y la Tercera relación de Chimalpahin, si bien Cazés (1967) lo considera alejado lingüísticamente (Quezada, 1996).

Su llegada a lo que hoy se denomina Valle de Toluca se sitúa en el año de 1120. De acuerdo con estudios realizados por García (1974) y a los datos proporcionados por Torquemada, hasta el siglo VII ocupaban un territorio extenso que llegaba hasta la frontera del actual estado de Sinaloa. Cazés (1967) señala que, de ser cierta esta afirmación, los matlatzincas de los que habla García Payón (1974) debieron de ser los primeros pobladores y que lo extenso de su territorio lo abarcaron en un movimiento todavía nómada.

En este sentido, los matlatzincas fueron dominando al Valle de Toluca paso a paso, lo cual les permitió tener un gran desarrollo, semejante al de otras culturas mesoamericanas:

Esta dominación, como lo demuestran los materiales reunidos y estudiados por Quezada (1996), se extendió en determinado momento hasta alcanzar a más de la mitad del estado de Morelos, buena parte de los de Guerrero y Michoacán y virtualmente todo el occidente de México; tales extensiones no pueden menos que sugerir que la importancia de los matlatzincas en Mesoamérica debió ser enorme (Cazés, 1967).

Respecto a la definición de la etimología de la palabra “matlatzinca”, De Sahagún (1982) menciona que:

El nombre matlatzincatl se tomó de mátlatl, que es la red con la cual desgranaban maíz y hacían otras cosas los que se llamaban matlatzincas; y así para desgranar el maíz, echaban los dichos matlatzincas en una red las mazorcas y allí las aporreaban para desgranar, y también lo que se cargan no lo llevan en costal sino en red, que tenga dentro paja para que no se salga por la red lo que llevan, u otra cosa.

También se llaman matlatzincas de hondas que se dicen *temátlatl*, y así matlatzincas por otra interpretación quiere decir honderos o fondibularios, porque los dichos matlatzincas cuando muchachos usaban mucho de traer las hondas, y de ordinario las traían consigo





como los chichimecas sus arcos y siempre andaban tirando con ellas. También les llamaban del nombre de red por otra razón, que es la más principal, porque cuando a su ídolo le sacrificaban alguna persona por sacrificio, le echaba dentro de una red, y allí le retorcián y estrujaban con la dicha red hasta que le hacían echar los intestinos (De Sahagún, 1982).

En la actualidad, el pueblo matlatzinca se ubica principalmente en la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, del municipio de Temascaltepec, 30 kilómetros al sur de la ciudad de Toluca. Está constituido por siete barrios o colonias, las cuales son: Buenos Aires, El Panteón, El Polvorín, Las Manzanas, Las Mesas, Los Pinos o Los Remedios y Santa Teresa. (García, 2002).

San Francisco Oxtotilpan limita al norte con Santa María del Monte, municipio de Zinacantepec; al sur, La Comunidad; al este, Mesón Viejo; al sudeste, San Miguel Oxtotilpan, y al sudoeste, San Mateo Almomoloa, municipio de Temascaltepec; al noroeste, Corral de Piedra, municipio de Amanalco de Becerra (Navarajo y Neri, 2000).

La cercanía de esta comunidad con el Nevado de Toluca o Xinantécatl, “Murciélagos Negro”, ha generado una fuerte veneración por éste, puesto que lo consideran la fuente principal para el mantenimiento de las corrientes de agua y un sustento indispensable para la actividad agrícola (Vázquez, 2008).

El municipio de Temascaltepec, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, cuenta con aproximadamente 909 hablantes de la lengua indígena.

En cuanto a su organización, cada primer domingo de mes el pueblo de San Francisco Oxtotilpan realiza una asamblea general, durante la cual discute diferentes asuntos relacionados con el bienestar de la comunidad y elige a las autoridades que lo habrán de representar, como sus delegados municipales, representantes de bienes comunales, miembros del Consejo de Colaboración, del Consejo de Vigilancia y del Comisariado Ejidal, así como al jefe supremo y su respectivo comité; para ello seleccionan a personas de edad que hayan desempeñado eficientemente otros cargos, ya sean políticos o religiosos.

Cabe mencionar que cada uno de los cargos religiosos –el fiscal mayor o *pixka*, el fiscal chico o *memextetügui* y el mayordomo o *mojtumu*– cuenta con un ayudante, al que se denomina *bexoki*, cuyas funciones radican en tocar las campanas, asear la iglesia y estar al pendiente de lo que se ofrezca a la jerarquía religiosa (Vázquez, 2009).

Los cargueros mencionados acuden al domicilio de la persona que se ha seleccionado para avisarle acerca de la comisión con la cual se le ha distinguido; en el caso de que no acepte, habrá de atenerse a las consecuencias, pues la asamblea decidirá qué sanción se le impondrá. Esta situación refleja que esta comunidad se





rige por un estricto respeto a sus usos y costumbres, donde no pueden intervenir personas ajenas a su cultura (Vázquez, 2009).

La organización religiosa se compone por el fiscal, fiscalito y cinco mayordomos (el de jerarquía mayor y los restantes), cada uno en representación del mismo número de colonias. Ellos tienen a su cargo la organización de la festividad de tres santos cada uno, ayudados por sus respectivos *bexoki* y el rezandero. Estas celebraciones, ligadas a las actividades civiles y al ciclo agrícola, contribuyen a conservar sus tradiciones (Vázquez, 2009).

Actualmente su economía se basa en la agricultura, la mayoría de temporal porque sólo una menor proporción de ella es de riego; cultivan maíz, frijol, chile, cebada, avena, trigo, haba, papa y chícharo, destinados al autoconsumo, pero también al comercio, ya que esto último permite al pueblo matlatzinca obtener ingresos. También se practica en pequeña escala la cría de borrego y otras especies menores, además de la explotación de mantos, es decir, minas de minerales como arena y grava.

Otro recurso es el monte y sus productos, sobre todo forestales, aprovechados sólo en las áreas donde las autoridades de bienes comunales lo determinen, y una gasolinera de propiedad comunal. Pese a estas actividades económicas, es palpable el fenómeno migratorio hacia la Ciudad de México y Toluca (Vázquez, 2009).

Hoy en día, sus viviendas son de madera, adobe, tabique o tabicón, algunas con techos de dos aguas que pueden ser de concreto, teja, lámina de cartón o asbesto, y piso de tierra o cemento (Vázquez, 2009).

Antiguamente, la vestimenta del hombre de este pueblo se caracterizaba por un calzón de manta que llegaba a los tobillos; camisa de manta blanca; una faja bordada en color rojo o lana natural; gabán de lana, huaraches y sombrero de palma. En el caso de las mujeres, utilizaban el enredo o chincuate de lana color café o azul oscuro, el cual era sostenido por una faja; blusa de manga larga, en tela de popelina, con colores diversos y motivos florales, y rebozo. Actualmente la indumentaria tradicional ha desaparecido en forma casi total, siendo sustituida por la ropa comercial, aunque algunas mujeres adultas conservan el uso de la faja, la cual les sirve para ceñir la falda en la cintura (Vázquez, 2009).

El campo y el hogar forman una unidad, centro de la vida cotidiana. Para el matlatzinca su casa es un espacio de respeto y ceremonia, ya que ahí se realizan bautizos, bodas, festejos a los muertos y fiestas de cosecha (Vázquez, 2009).

La familia extensa es el núcleo social más importante de la comunidad. Los matrimonios recién formados viven en la casa del padre del esposo, siendo común que la relación se inicie por medio del rapto de la novia. Una característica específica de este pueblo es la endogamia, dado que la mayoría elige a su pareja dentro del mismo grupo, situación que ha permitido perdurar muchas de sus costumbres (Vázquez, 2010).





Por ejemplo, conservan las danzas llamadas de Los Negritos y Azteca, si bien esta última prácticamente ha desaparecido porque sólo la ejecutan personas de la tercera edad, pues los jóvenes no han querido aprender lo que conlleva esta tradición; ambas aún se pueden apreciar principalmente el 19 de marzo, durante la celebración del Quinto Sol, y el 4 de octubre, cuando festejan a su santo patrón San Francisco (Vázquez, 2009).

En cuanto a la música, cuentan con la banda de viento conocida como Matlatzinca, la cual participa en festejos religiosos, tradicionales y particulares (Vázquez, 2009).

Con respecto a la medicina tradicional, únicamente algunas personas la practican, realizando curaciones de espanto, empacho, mal de ojo, aire, masajes y acomodamiento del ombligo, entre otros padecimientos, que son atendidos frecuentemente mediante una infusión de diferentes hierbas, según el caso, que debe beber el enfermo (Vázquez, 2009).

También entre los matlatzincas es común el uso del temazcal, al cual se recurre, por ejemplo, luego de que una mujer da a luz; se baña en él utilizando hierbas medicinales tradicionales y guarda cuarentena, periodo en el cual recibe ayuda de la madre o la suegra para el cuidado del recién nacido y para la realización de las faenas domésticas y agrícolas que le corresponden (Vázquez, 2009).

Una de sus principales costumbres es la colocación de ofrendas a sus muertos, para compartir con ellos un poco de lo recolectado en la pasada cosecha y propiciar el reencuentro con sus seres queridos que han partido. Son momentos de reflexión y unión, pues aquellos que se han ido a otros lugares regresan a sus hogares para estar presentes durante esta celebración (Vázquez, 2009).

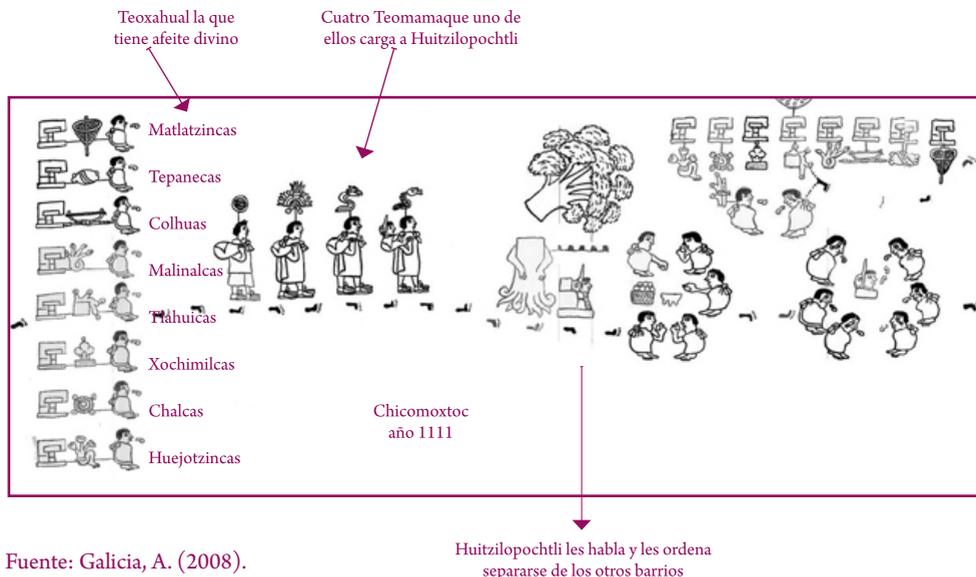


### **e. Al ritmo del teponaxtle: tlahuicas**

El códice Boturini asienta que de Aztlán, “Tierra de la blancura” o “Lugar de las garzas”, salieron ocho tribus –cada una identificada por una casa y un glifo correspondiente a su ciudad– y se pusieron en marcha guiadas por cuatro *teomamaque*, “sacerdotes”, que llevaban los símbolos de los dioses. Sólo se detuvieron al llegar al Valle de México, donde fundaron su ciudad capital Tenochtitlán. También se dice que provenían de un lugar llamado Chicomoxtoc, o “Siete Cuevas”, cerca del cerro de Colhuatepec, encabezadas por siete caudillos toltecas que los condujeron hasta donde fundarían sus ciudades (ilustración 1) (véase a Matos, 1989).



### Ilustración 1. Lámina 2 del Códice Boturini o Tira de la peregrinación de las tribus que migraron hacia la Cuenca de México



Fuente: Galicia, A. (2008).

Entre esas tribus se encontraban los tlahuicas, que después de establecerse en distintos lugares, fundaron a principios del siglo XIII la ciudad de Cuauhnáhuac, “Lugar rodeado de árboles o bosques”, en el territorio que hoy ocupa el estado de Morelos.

Ya para el año 1366 fue nombrado Acamapichtli, “El que Empuña las Cañas”, considerado el primer tlatoani azteca. Su imperio justamente comenzó a construirse durante su señorío, pues conquistó a los pueblos de Cuauhnáhuac, Mizquic, Cuitláhuac y Xochimilco, los cuales fueron tributarios, reconociendo vasallaje. En el Códice Mendoza (folio 3r) puede consultarse un texto manuscrito que reseña las conquistas de Acamapichtli (folio 2v).<sup>13</sup>

Más de un siglo después, en 1474, comenzó la campaña azteca comandada por Axayácatl contra los habitantes del Valle de Matlatzinco. En 1476 se dio la toma de Tenancingo y Ocuilan, abatidos por los esfuerzos conjugados de los aztecas y los nahuas de Cuauhnáhuac; así, “fueron echados de la tierra que ocupaban los de Ocuilan por los de Cuauhnáhuac” (Soustelle, 1993). Así se inició el proceso de nahuatlización (Álvarez, 2006).

<sup>13</sup> Códice de Mendoza, disponible en: [www.eumed.net/libros/2010b/714/El%20Codice%20Mendocino.htm](http://www.eumed.net/libros/2010b/714/El%20Codice%20Mendocino.htm), consulta: 14 de noviembre de 2012; véase también Echegaray (1979).





El poblamiento del área, según las fuentes (García, 1974), data del siglo XII de nuestra era, cuando Cuauhtexpetlatzin envió gente de Culhuacán a Ocuilan y Malinalco. Otra migración proveniente de Nepopualco llegó encabezada por Naulci, Tenci y Chiatotol, sin que se precise la fecha de su llegada (Rosenzweig *et al.*, 1987).

Ya poco después de la Conquista y desde la segunda mitad del siglo XV, la parte meridional del Valle de Toluca estaba invadida por mexicas. Favorecido por los españoles, el náhuatl desplazó progresivamente al matlazinca-atzinca, el cual vino a refugiarse en los tres pueblos en donde hoy está confinado (Soustelle, 1993).

Este grupo se encuentra distribuido en las localidades de Colonia Dr. Gustavo Baz, El Capulín, Lomas de Teocalzingo, San José el Totoc, San Juan Atzingo, Santa Lucía, Santa María Nativitas y Santa Martha, siendo el más pequeño del Estado de México desde el punto de vista demográfico, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2010 del INEGI, dado que cuenta únicamente con 719 hablantes de esta lengua materna.<sup>14</sup>

Los tlahuicas denominan a su lengua *pjiekakjo*, que quiere decir “lo que hablo”, la cual pertenece a la familia lingüística otopame; los hablantes de esta lengua se reconocen como tlahuicas, matlazincas y *pjiekakjo*. Cabe precisar que esta lengua se registra como tlahuica hasta 1975, gracias a la intervención del señor José Trinidad Tiburcio Santo,<sup>†</sup> jefe supremo tlahuica en ese entonces (Monroy y Escobedo, 2010).

San Juan Atzingo cuenta con una extensión territorial de 25 613 hectáreas, de acuerdo con la resolución de la Secretaría de la Reforma Agraria dictada a través del H. Cuerpo Consultivo Agrario en 1992 y a un padrón de 1 309 comuneros. Sus límites son: al norte, con el municipio de Xalatlaco y San Nicolás Coatepec; al sur, con San Ambrosio Chalmita y Ocuilan; al oriente, con el estado de Morelos, y al poniente, con Joquicingo.<sup>15</sup>

La comunidad de San Juan Atzingo se localiza entre tres cuencas hidrográficas bien definidas: la del Valle de México, la del Balsas y la del Lerma; además, dentro de sus límites, por Decreto Presidencial en 1936, se encuentra una parte importante del Parque Nacional Lagunas de Zempoala. Sin embargo, en 1947, por otro decreto, se modificaron sus linderos por la creación de la Unidad Industrial Forestal de Loreto y Peña Pobre, dedicada a la explotación forestal (véase la página web de Ecoturismo Comunitario Tlahuica).

<sup>14</sup> Véase [www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2](http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2), consulta: 9 de octubre de 2012.

<sup>15</sup> Véase [www.ecoturismotlahuica.com/localizacion.htm](http://www.ecoturismotlahuica.com/localizacion.htm), consulta: 23 de octubre de 2012.





Desde 1945, San Juan Atzingo inició su gestión para obtener su Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales y a partir de 1961 su lucha con Ocuilán de Arteaga por defender las más de 25 mil ha que le corresponden a San Juan Atzingo y que indebidamente Ocuilán de Arteaga obtuvo una Resolución Presidencial de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales, incluyendo las tierras de San Juan Atzingo; lo anterior ha provocado una larga historia de enfrentamientos debido a dicha Resolución y, posteriormente, a una sentencia del Tribunal Unitario Agrario No. 9 dictada a favor de Ocuilán de Arteaga, pasando por alto la ejecutoria de la H. Suprema Corte de Justicia de la Nación en la que resuelve que San Juan Atzingo es colindante de Ocuilán de Arteaga, e ignorando la Resolución de la Secretaría de la Reforma Agraria dictada a través del Cuerpo Consultivo Agrario en la que San Juan Atzingo se le reconocen unas 25,613 ha y a pesar de que siempre se ha presentado el Título Primordial de 1952 (véase: Ecoturismo Comunitario Tlahuica).



Su economía está basada en el cultivo de maíz, frijol, cebada, nopal, zanahoria y chícharo, así como en la producción de bovinos, ovinos y aves de corral, productos que destina principalmente para el autoconsumo y, en menor medida, para la venta en mercados locales y regionales. Sobresale también el comercio local, el cual tiene lugar todos los martes en Santiago Tianguistenco y, toda la semana, en El Ahuehuate y Chalma.

Respecto a sus actividades artesanales, algunas personas aún elaboran lazos de ixtle y muebles de madera en miniatura, que venden en su comunidad o en Chalma, Santiago Tianguistenco y Toluca (Vázquez, 2009).

San Juan Atzingo es una comunidad semidispersa debido a lo irregular de la superficie donde se asienta, compuesta por pequeñas barrancas, cauces de ríos y lomeríos. Aún se distingue por el gran número de casas construidas con madera y techo de tejamanil de dos aguas; sin embargo, están aumentando las construcciones con materiales industriales (Vázquez, 2009).

La indumentaria tradicional ha desaparecido en forma casi total, pues ha sido sustituida por la ropa comercial; no obstante, algunas personas conservan el uso de la faja, que sirve para ceñir la cintura;<sup>16</sup> el chincuete o enredo, en café oscuro o negro, con rayas tenues en su diseño; una blusa blanca de manga corta, elaborada en popelina, con bordados en diferentes diseños y colores a la altura del pecho, así como una faja tejida en telar de cintura y rebozo (Vázquez, 2010).

---

<sup>16</sup> El uso de la faja, para la protección del ombligo, es considerado como el centro donde se guarda la energía y fuerza del cuerpo humano (Vázquez, 2010).





En las comunidades indígenas se mantienen estrechos lazos de unión dentro del núcleo familiar, al igual que con parientes y amigos cercanos. El matrimonio es generalmente endogámico; es decir, ocurre entre jóvenes de una misma comunidad o del mismo grupo étnico (Vázquez, 2010).

Los padrinzagos de bautizo, confirmación y boda, así como la compra de animales y casa, son actos que reafirman los vínculos afectivos y solidarios entre los miembros de la comunidad; así, el compadrazgo está presente en la vida familiar *pjiekakjo*.

La resistencia cultural y la organización de sus autoridades tradicionales, religiosas, agrarias y municipales de la comunidad le han permitido subsistir como un grupo con identidad propia. Su sistema de cargos en el ámbito religioso está representado por el mandón y la “Santa Vara de San José de Gracia”, así como de los mayordomos y los “brazos”, encargados de las actividades religiosas. En lo civil, el mando recae sobre tres delegados, quienes aplican la justicia haciéndose acompañar de la llamada “Santa Vara de Justicia”, símbolo de la autoridad tradicional de la comunidad, tal como lo menciona la señora Vicenta Gómez Ciriaco, originaria del pueblo tlahuica (Vázquez, 2010).

Esta persona, quien habita en la comunidad de San Juan Atzingo, comenta que en la cosmovisión religiosa del pueblo tlahuica aún se cree en la dualidad creadora, representada por *Tu´nana* y *Tu´tata*, “la Luna y el Sol”, términos con los cuales se designa también a la Virgen María.

Entre los elementos culturales que dan identidad al pueblo tlahuica destaca la ceremonia del *Tlatol*, que significa “A la palabra”, la cual consiste en una conversación en forma de rezo o alabanza que se dice con palabras dulces y es respondida de la misma manera. Existen dos *Tlatoles*: el chico, que se lleva a cabo durante unos treinta minutos, y el grande, que puede durar más de una hora, según sea el caso (Vázquez, 2010).

El *Tlatol* se utiliza en varias fechas, aunque la mayoría de las veces es para pedir algún favor. En este sentido, el Día de Muertos cobra especial importancia, ya que por medio de los tlatoleros se establece comunicación entre vivos y muertos. En la Semana Santa, ellos se encargan también de bendecir las “Santas Varas de Justicia” o “Mando”, símbolos supremos de autoridad (Vázquez, 2010).

En San Juan Atzingo se conserva de manera celosa un instrumento de percusión tallado en madera y en forma de puma o jaguar echado sobre sus patas, en posición de alerta, llamado *teponaztle*; es considerado como único en su tipo, debido a que no se tiene referencias de que exista otro original en los alrededores de la comunidad. Sin embargo, se sabe que en el estado de Morelos hay otra figura similar, la cual es conocida como “la nana” de su tambor,<sup>17</sup> pero se encuentra en algún

<sup>17</sup> En el pueblo tlahuica existe la creencia de que, en alguna ocasión, el *teponaztle* fue a buscar a su nana, en el





lugar indeterminado. Según la tradición éste se usaba para convocar a la población en ocasiones importantes, como reuniones, fiestas y en los cambios de autoridad (Vázquez, 2010).

Las danzas tradicionales que aún practica el pueblo tlahuica son la de los Concheros, Arrieros y Chineros. Asimismo, cuenta con bandas de música de viento en las comunidades de San Juan, Santa Lucía y la Colonia Dr. Gustavo Baz, del municipio de Ocuilan. Estas manifestaciones culturales son el vehículo para expresar emociones como alegría y tristeza, formando parte de su cotidianidad (Vázquez, 2010).

En relación con el uso de las plantas medicinales, ésta es una práctica terapéutica que tiene sus raíces en la época prehispánica. Con su ayuda la población cura sus enfermedades, pues es común el uso de manzanilla para el dolor de estómago o árnica para la inflamación muscular y sanar heridas, por ejemplo; también en algunas ocasiones ocupan el temazcal, construido a base de piedra y ubicado al oriente de la vivienda, donde se utiliza una infusión de hierbas para los baños curativos (Vázquez, 2009).

La celebración del Día de Muertos tiene características muy peculiares en esta comunidad, ya que se elaboran dos tipos de ofrendas: una denominada comunitaria y la otra familiar. La primera se instala en espacios públicos como la delegación y la iglesia principal; la segunda se coloca en cada uno de los hogares tlahuicas (Vázquez, 2011).



---

estado de Morelos; al ser encontrado y, con el fin de que ya no se ausentara nuevamente, las patas delanteras le fueron cortadas (Vázquez, 2010).





*Capítulo I. I. I*



# Capítulo III

## *Celebración del Día de Muertos entre los pueblos indígenas originarios del Estado de México*

En la presente sección se ofrece información relacionada con la forma en que los grupos originarios del Estado de México celebran el Día de Muertos. El objetivo es registrar los diferentes aspectos que distinguen este festejo entre los mazahuas, otomíes, nahuas, matlatzincas y tlahuicas, destacando, por ejemplo, el simbolismo y las creencias asociadas al regreso de las ánimas especialmente durante los días en que se desarrolla este rito. Por ello, este capítulo resulta fundamental al constituir la parte medular de esta investigación.

La muerte es representada, interpretada y vivida de modo distinto en las diversas etapas históricas. Estudios arqueológicos demuestran que sitios como Tlatilco y Tlapacoya presentan evidencia de que ahí se practicaban ritos mortuorios desde el año 1300 a.C., al haberse encontrado entierros flexionados, tumbas de lajas, materiales asociados y ofrendas suntuosas (Toríz, s.f.). Para finales del preclásico medio, se identifica un desarrollo en la práctica funeraria que denota una clara división del trabajo y, en consecuencia, una marcada estratificación social, así como una mayor riqueza en las ofrendas.<sup>1</sup>

En el periodo posclásico, en la isla de Chalco se fundó un lugar con el nombre de Mixquic, que significa “Donde el Mezquite” o “Lugar de Mezquites”, en el cual se pudiera venerar a la muerte como paso de la vida terrenal a la eterna; en consecuencia, en el templo dedicado a Miquixtli, Diosa de la Vida y la Muerte, se pudieron llevar a cabo sacrificios o penitencias corporales, utilizando las espinas del mezquite, y ahí mismo los antiguos edificaron su gran *tzompantli* en honor a sus deidades (Higa, 2010).

De acuerdo con González (1999), en el pensamiento del pueblo nahua se concebía al universo con cuatro rumbos, cada uno de ellos de un color, aunque no se conocían los conceptos de los puntos cardinales, por lo que León Portilla (2006) explica:

Los nahuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se pone, se halla su casa, en el país del color rojo; luego a la izquierda del camino del sol,

---

<sup>1</sup> Museo Anahuacalli (s.f.).





está el sur, el rumbo del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizados por el color blanco; finalmente, a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.

En este sentido, los nahuas tenían la creencia de que al morir ascendían a cuatro destinos habitados por dioses en donde podrían descansar eternamente; de acuerdo con las circunstancias de su muerte, estaban destinados a ir a Tonatiuhchan, “Casa del Sol”; a Tlalocan, “Casa de Tláloc”; a Tamoanchan, “Lugar del árbol nodriza”, o bien a Mictlán, “Casa de los muertos” (Matos, 1989).<sup>2</sup>

A Tonatiuhchan, que se ubica al oriente, iban quienes se mataban en las guerras floridas o de conquista, acompañando al sol desde el amanecer hasta el mediodía. Se creía que a los cuatro años de muertos se convertían en colibríes y mariposas para extraer el polen de las flores y la tierra (Matos, 1989).<sup>3</sup>

Fray Bernardino de Sahagún, en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1982), llamó a Tlalocan el “Paraíso terrenal”, donde siempre había alegría y nunca faltaban los alimentos, habiendo suficiente para todos, además de ser un lugar de eterno verano. En este reino habitaban también los dioses Tlaloque, que eran los ayudantes de Tláloc, dios de la lluvia y el rayo (De Sahagún, 1982).

De Sahagún solamente menciona tres lugares donde se puede ir después de la muerte, pero en sus memoriales describe uno más que solamente era para los niños.

El que moría muy niño y aún era una criatura que estaba en la cama se decía que no iba allá al mundo de los muertos, sólo iba allá al Xochatlapan. Dizque allí está erguido el árbol nodriza; maman de él los niños, bajo él están, haciendo ruido con sus bocas los niños, de sus bocas viene a estarse derramando la leche (Matos, 1975).

### De Sahagún consideraba al Mictlán como el infierno:

Lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores de esta tierra, de los difuntos que se morían, es: que las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: la una el infierno, donde estaba y vivía el diablo, un diablo que se decía Mictlantecutli, y por otro nombre Tzontémoc, y una diosa que se decía Mictecacíhuatl que era mujer de Mictlantecutli (De Sahagún, 1982).

<sup>2</sup> Véase también Reyes (s.f.).

<sup>3</sup> Véase también: *Pueblos originarios. Cosmogonía*, disponible en: [www.pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/cosmos.html](http://www.pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/cosmos.html), consulta: 23 de octubre de 2012.





López Austin (1993) opinaba que el universo nahua se encontraba dividido en tres niveles cósmicos: el cielo, llamado también sobremundo, donde vivían los dioses Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, con cuyos poderes podían causar el bien o el mal a los hombres; la tierra o el mediomundo, que era habitado por los hombres, y el inframundo, en donde reinaba Mictlantecutli, el cual estaba dividido en nueve pisos que debían atravesar los muertos antes de llegar al Chicunamictlán, sitio en el que las almas encontraban descanso.

El primer piso era Apanohuaia o Itzcuintlan, donde estaba el río Chiconauhuapan (del náhuatl “Nueva Apan”, que significa “En el Río” o “Sobre los Nueve Ríos”), que sólo podía cruzarse con la ayuda de un perro;<sup>4</sup> el segundo era Tepectli Monamictlan, que el difunto debía pasar rápidamente a fin de no quedar aprisionado entre dos grandes montañas que se acercaban y se alejaban; el tercero, Iztepetl, era un lugar lleno de pedernales afilados; en el cuarto, Izteecayan, hacía un frío que cortaba y donde caía nieve; en el quinto, Paniecatocoyan, los fuertes vientos levantaban los cuerpos y los golpeaban; en el sexto, Timiminaloayan, el Señor de las flechas erradas lanzaba a los muertos las flechas que no habían encontrado un blanco en la batalla; en el séptimo, Teocoyocualloa, habitaba el jaguar que devoraba los corazones; el octavo, Izmicatlan Aepochcalolca, se pasaba por un camino de niebla que enceguece, a lo largo de un lugar donde se tenía que vadear nueve ríos antes de llegar al sitio en el que lo esperaba su descanso mortal, y el noveno, Chicunamictlan, era el recinto de la muerte o del descanso eterno. Este viaje duraba cuatro años.<sup>5</sup>

A este reino bajó Quetzalcóatl, quien, por medio de sortilegios y astucias, robó unos huesos a los dioses de la muerte; así, después de desangrar sobre la osamenta robada, nacieron los hombres y las mujeres. La dualidad vida-muerte está presente en el mito del origen del hombre nahua.<sup>6</sup>

En la etapa posterior a la Conquista, los indígenas dejaron de realizar sus ofrendas a la muerte en la temporada equivalente al mes de agosto, y optaron por cambiar sus festejos por las celebraciones cristianas que se realizaban en noviembre; la intención de esto era disimular, dado que continuaban practicando algunos de sus rituales tradicionales.<sup>7</sup>

En la actualidad, la celebración de Todos los Santos y los Fieles Difuntos, los días 1° y 2 de noviembre, conserva el misticismo indígena de la Fiesta de los Muertecitos y de los Grandes, respectivamente, producto de la fusión de dos

---

<sup>4</sup> Si en vida no se había tratado bien a algún perro, el muerto se quedaba en esta dimensión por la eternidad (n. del e.).

<sup>5</sup> Véase Reyes (s.f.).

<sup>6</sup> Véase Florescano. (1995).

<sup>7</sup> Véase UNAM (2011).





tradiciones culturales diferentes, pero coincidentes. Esta festividad se compone de prácticas y rituales en las que destaca la recepción y despedida de las ánimas, la colocación de ofrendas o altares, el arreglo de las tumbas, la velación en los cementerios y la ceremonia de los oficios religiosos.<sup>8</sup>

En su obra, *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Fray Diego Durán (1967) mencionaba:

Que en el ritual indígena nahua existían dos fiestas dedicadas al culto a los muertos: Micca-ilhuitontli o Fiesta de los Muertecitos, que se conmemoraba el noveno mes del calendario nahua y equivalía al mes de agosto del año cristiano; y la Fiesta Grande de los muertos, celebrada el décimo mes del año. Estas fiestas, además de dedicarse a los muertos, eran propiciatorias a la agricultura, ya que ese mes (agosto para los cristianos) los indígenas temían a la muerte de las sembreras a causa del hielo. Por ello se apercebían con ofrendas, oblaciones y sacrificios.

En este sentido, el culto a los muertos entre los pueblos indígenas originarios de la entidad forma parte importante de su riqueza cultural, que ha persistido a pesar de la introducción de nuevos elementos incorporados a través del tiempo, así como de la fuerte influencia de diversos aspectos que van implícitos en la modernidad y su cambio constante.

Para estos pueblos, la fiesta del Día de Muertos adquiere un significado de agradecimiento a las deidades, a los santos patronos o antepasados, por el fin del ciclo agrícola, por las cosechas y por la vida. Por ello, el motivo de esta ofrenda sigue siendo profundo, lleno de respeto y de fe, como una forma de mantener una estrecha relación con las potencias superiores y con los seres queridos que ya no están en este mundo. De ahí que en esta época cada familia se prepara para recibir a sus familiares que han muerto, ofreciéndoles agua para saciar su sed, alimentos para recordar lo que en vida les gustaba, velas que alumbrarán su camino, así como pétalos de flores que servirán para guiarlos a sus antiguas casas, ya que no han dejado de pertenecer a su familia ni a su comunidad: simplemente dejaron su cuerpo físico y se convirtieron en almas (Vázquez, 2003; CEDIPIEM, 2006).

En el devenir histórico de esta celebración se han incluido nuevos elementos o acciones para enriquecerla, como la realización anual del Festival del Alfeñique,<sup>9</sup> que se lleva a cabo desde 1989, en los portales de la ciudad de Toluca,

<sup>8</sup> Ídem.

<sup>9</sup> Alfeñique es una palabra española cuya primera etimología conocida se encuentra en el vocablo del sánscrito *phanita*, que alude al concentrado de guarapo (bebida alcohólica o infusión que varía de acuerdo con la región). Posteriormente, pasó al persa y de éste al árabe clásico como *fānīd*; de allí al árabe andalusí *fa[y]nīd* con el artículo árabe al antepuesto. Entre los varios significados de la palabra alfeñique está el que describe a una pasta





con la finalidad de fortalecer y difundir el festejo a las ánimas que regresan del inframundo para convivir con sus parientes, quienes los esperan. Los artesanos que participan en esta feria elaboran diferentes figuras y accesorios, que reflejan y expresan el sentir del mexicano con respecto a la muerte, las cuales son colocadas principalmente en las ofrendas mestizas para que sus difuntos lleven consigo algo dulce en su retorno al más allá, lo que les hará más llevadera la espera hasta el próximo año, cuando volverán de nuevo.

Los otomíes de San Cristóbal Huichochitlán, municipio de Toluca, acostumbra colocar en la ofrenda algunas figuras de alfeñique como gallinas, puerquitos, borregos, entre otros, para que al partir las ánimas de sus parientes vayan arreando algunos animalitos al lugar del eterno reposo.

A continuación se presentan las etnografías acerca de la celebración del Día de Muertos en cada uno de los cinco pueblos indígenas originarios del Estado de México.

### **a. Fervorosas ofrendas familiares para los retornados: mazahuas**

En las comunidades mazahuas, desde el mes de septiembre, las familias ahorran dinero para comprar lo que necesitarán para la colocación de sus ofrendas con el propósito de festejar el Día de Muertos. Una semana antes, adquieren en el mercado artículos no perecederos como cazuelas, platos, comal, molcajete, chiquihuite, petate, servilletas, canastas, ayate, metate, cucharas, vasos, cántaros, jarras, ollas, velas, veladoras, jarros de medio litro, refrescos, vino, tequila y cigarros; dejan para un día antes la compra de frutas de temporada como naranjas, mandarinas, guayabas, cañas, manzanas, jícamas y ciruelas, así como pan elaborado en la región propio para la ocasión, flores y todo lo necesario para preparar los alimentos que pondrán en la ofrenda (Vázquez, 2012).

Durante la celebración, todos los familiares visitan el panteón para evitar el “enojo” y posibles “represalias” por parte de sus difuntos, pero también el descontento de su comunidad, pues ésta vería mal que alguien hubiera olvidado a sus muertos. Dado que cada familia tiene su propio espacio para enterrar a sus deudos, los esposos son enterrados lo más cerca posible y en torno a ellos sus descendientes; por tal motivo todos son identificados fácilmente y es posible percatarse de aquéllos que faltaron a realizar este culto (Vázquez, 2012).

---

de azúcar utilizada para elaborar dulces tradicionales; es un derivado del tratamiento de los jugos de caña de azúcar que los concentra en delgadas barras o fideos, pero no tan rectos y regulares sino retorcidos; de ahí que se aplique a las personas muy delgadas o de débil apariencia; es decir, que un alfeñique es un debilucho. Disponible en: [www.palabrasenextincion.blogspot.mx/2009/09/alfenique.html](http://www.palabrasenextincion.blogspot.mx/2009/09/alfenique.html), consulta: 11 de noviembre de 2012.





Asimismo, creen en el mal, razón por la cual protegen las tumbas de sus seres queridos con imágenes o monumentos católicos para que aquél no se acerque y deje descansar en paz a las almas de sus familiares (Vázquez, 2012).

A fin de dar la bienvenida a las almas de sus difuntos, los mazahuas realizan una procesión para “encaminar a las ánimas” hasta sus respectivos hogares y, al finalizar el culto, para que regresen a sus correspondientes sepulcros. Esa procesión, acompañada por un grupo de música tradicional, sahumerios, flores y ceras, es encabezada por la imagen del santo patrono de cada comunidad (Vázquez, 2012).

Durante el mes de octubre de cada año, en las comunidades, autoridades y familias se organizan para llevar a cabo la limpieza del panteón, con el fin de facilitar el acceso de personas a las tumbas de sus seres queridos llegado el momento.

La celebración del Día de Muertos se inicia el 30 de octubre al mediodía. Las familias colocan frente a su altar una pequeña ofrenda que consiste principalmente en agua, leche, pan, flores y veladoras para aquellas almas que no recibieron el sacramento religioso del bautismo, además de ofrecerles copal, para purificar su entorno (Vázquez, 2012).

El día 31 reciben a las almas de los niños, “los angelitos”, encendiendo desde el mediodía veladoras de colores claros en señal de su pureza y el sahumerio; para ello utilizan olote que han quemado anteriormente y sirve como carbón, así como copal, lo que da a la estancia un efecto especial para que las almas disfruten su visita y así preparar el espacio donde se ubicará la ofrenda. Frente al altar se coloca una mesa sobre la que se pone fruta de temporada, alimentos sin picante, atole y agua con azúcar, miel, dulces y juguetes, al igual que flor de monte (o de muerto) y cempasúchil, en la mayoría de los casos, aunque en algunas ocasiones se prefiere nube, terciopelo y alcatraces. La mujer mayor de cada familia es la encargada de cuidar que todo se lleve a cabo tal y como dicta la costumbre o hábito adquirido con el tiempo, antes y después de la ofrenda (Vázquez, 2012).

Para estas actividades se reúnen todos los integrantes de la familia, tanto nuclear como extensa, ya sea que se encuentren en la comunidad o fuera de ella. Cada miembro aporta recursos económicos y tiempo durante la realización de este festejo. Durante todo el proceso participan las niñas y los niños, los adolescentes y adultos; incluso, los adultos mayores cumplen un papel clave en el ejercicio del ritual y en la transmisión de la tradición.

Cabe mencionar que en la región del municipio de Ixtlahuaca, cuando muere un niño, al no haber cometido ningún pecado, es enterrado en una caja blanca y acompañado al panteón con música tradicional, mientras se van tronando cohetes (Vázquez, 2012).

Con respecto a la ofrenda colocada a los niños, se debe destacar que en una entrevista, consignada en el diario de campo, se expresó la siguiente vivencia:





En una ocasión, cuando estábamos apoyando al responsable del montaje de la ofrenda mazahua de Temascalcingo, el señor Eugenio Bernal, éste me pidió un poco de miel de abeja; yo le respondí preguntándole: “por qué no pone usted un poco de azúcar, al fin que es para endulzar el café o el atole”. Él me contestó categóricamente: “ellos no necesitan endulzar sus bebidas porque los queremos y sabemos lo que les gusta, pero nos hace falta la miel para que los niños chiquitos metan sus deditos y puedan llevarse algo dulce allá donde ellos están”.

El 1° de noviembre muy temprano la gente abre las puertas de sus casas para despedir a las almas de los niños y en la ofrenda para recibir a los adultos agrega un vaso con agua para saciar su sed por el largo caminar, más fruta, pulque, cerveza y pétalos de flores esparcidos en el suelo, para indicarles el camino hacia su morada; posteriormente, las familias encienden el sahumero para purificar el ambiente y, al mediodía, con un cirio encendido dan la bienvenida a las almas de sus seres queridos para que no se sientan en la oscuridad. En seguida se les ofrece una veladora prendida, con el fin de alumbrarles su camino de llegada y retirada, procurando que sea una por cada difunto, sin olvidarse del ánima sola (Vázquez, 2012).

Por otra parte, se colocan los platillos que gustaban en vida al difunto, como el mole con pollo o guajolote; arroz colorado; tamales de dulce, rajas, chile verde, rojo y agrios, mismos que se preparan en hojas secas o de maíz tierno; frijoles; en algunas zonas se acostumbra el revoltijo (o romeritos) y las tortas de huazontle rellenas con queso y tortitas de haba, así como diferentes variedades de quelites preparados de diversas formas; nopales; hongo del maíz (o huitlacoche), y acociles; asimismo, se pone un platito con sal,<sup>10</sup> para que condimenten sus alimentos (Vázquez, 2012).

Además, en la ofrenda se incluyen platillos endulzados con piloncillo, como dulce de tejocote, calabaza, camote y chayote, además de tomatillos silvestres (jaltomates) y gorditas de elote maduro con azúcar y canela. Por supuesto, no puede faltar el pan de muerto mazahua con figuras de mariposa, perro, conejo y paloma,<sup>11</sup> elaborado en un horno de adobe; aunque muy sencillo en su forma, es muy sabroso debido a que tiene un ligero toque de canela (Vázquez, 2012).

También se incluyen bebidas típicas como atole normal y agrio, chocolate y bebidas alcohólicas: pulque, *sjendechjo* (bebida tradicional mazahua elaborada de maíz fermentado), cerveza, mezcal, tequila, aguardiente, jerez y añis (Vázquez, 2012).

<sup>10</sup> La sal invita a las almas a disfrutar de los alimentos y, además, purifica el cuerpo de los difuntos para que no se corrompa durante el trayecto de retorno al inframundo.

<sup>11</sup> Las figuras de animales expresan parte de la cotidianidad de este grupo, su relación con la madre naturaleza, lo que da vida a su cosmovisión.





Dichas ofrendas son adornadas con pétalos y flores de cempasúchil, cañas de azúcar y carrizos curvados en forma de arco<sup>12</sup> para que rodeen el altar; posteriormente, lo decoran con manojos de mazorcas de diferentes colores en cada esquina, a fin de agradecer a sus antepasados por la fertilidad de la tierra y la buena cosecha de ese año agrícola (Vázquez, 2012).

En el panteón las familias otorgan mucha importancia al tipo de adorno que colocarán en la tumba de cada uno de sus difuntos; por ejemplo, a los ancianos, por ser quienes detentaron la mayor jerarquía y autoridad familiar, como señal de respeto y veneración se les pone un mayor número de cruces, ramos de flores, coronas y rosarios elaborados, principalmente, con flor de cempasúchil –cuyo color representa para los mazahuas al sol, la cuenta del tiempo, así como la hermandad y la abundancia. Todos estos elementos disminuyen de acuerdo con el lugar que ocuparon en la familia (Vázquez, 2012).

Después de haber adornado las tumbas conviven y platican con sus parientes muertos, a fin de enterarlos de los últimos acontecimientos ocurridos en la familia y en su comunidad; después de visitarlos a todos, disfrutan de los antojitos que venden fuera del panteón y esto da pie para continuar conviviendo con la parentela y los vecinos (Vázquez, 2012).

Al amanecer del día 2 de noviembre es encendido el sahumerio para despedir a las almas de los adultos, mientras se hacen los preparativos para acompañarlos de regreso al cementerio del pueblo; una vez ahí cada familia limpia sus sepulcros, retoca los epitafios y adorna las lápidas con una cruz de flores con rosarios de cempasúchil, elaborada el día anterior. Las frutas que estuvieron en la ofrenda, junto con algunos platillos,<sup>13</sup> flores y veladoras, se sitúan en la parte frontal de la lápida y en el lado superior se ubican las velas. Posteriormente, la familia asiste a la misa que se realiza en el panteón; sólo después la gente se retira a sus domicilios con la satisfacción de haber recordado y cumplido, una vez más, con la tradición que forma parte de la herencia de todo aquello que los identifica y define como parte de un pueblo (Vázquez, 2012).

Al final de la celebración, los alimentos que quedan en la ofrenda y no son muy perecederos son distribuidos entre los compadres, amigos, vecinos y aquellos familiares que han venido de lejos a conmemorar la tradición.

<sup>12</sup> Para algunas culturas indígenas, el arco representa la bienvenida que los vivos ofrecen a las ánimas, en su tránsito del inframundo hacia el plano terrenal. En el caso de la cultura mazahua, sin desconocer que también otras lo realizan, posterior a la colocación del arco se lleva a cabo una breve ceremonia para solicitar a las deidades el permiso para iniciar la puesta o montaje de la ofrenda; en dicho rito se cita a los cuatro puntos cardinales: Norte, Sur, Este y Oeste, según su aparición, también al sol y a la tierra.

<sup>13</sup> En algunas comunidades mazahuas, al finalizar el festejo, determinados alimentos son enterrados a un costado de la tumba del difunto, con el objetivo de que lleven con ellos la esencia del itacate al más allá.





## b. Canto de esperanza para el feliz regreso: otomíes

Entre los otomíes, esta celebración es tiempo de alegría, reunión familiar, dedicación, respeto y atención hacia los visitantes que regresan cada año para convivir con sus familiares vivos. Este pueblo indígena, como todos los demás originarios del Estado de México, tiene muy arraigadas sus creencias acerca de la muerte, dado que quienes lo integran piensan que si alguien no recibiera a sus muertos de acuerdo con sus costumbres, sería castigado y juzgado cuando falleciere, por haber olvidado una de sus obligaciones para con sus parientes que ya no están presentes. En consecuencia, durante todo el año, con gran sacrificio reservan recursos económicos que emplearán para recibirlos dignamente (Vázquez, 2012).

Este pueblo inicia la celebración a los muertos el 28 de septiembre durante los festejos a San Miguel Arcángel, a quien consideran protector de los niños, particularmente en la comunidad otomí de San Cristóbal Huichochitlán, del municipio de Toluca. Para ello, días antes las familias acuden a los mercados cercanos para comprar pan, flores, ceras, veladoras, fruta de temporada y todo aquello que utilizarán en la elaboración de los alimentos preferidos por las almas de sus difuntos, lo cual será colocado en la ofrenda para su beneplácito (Vázquez, 2012).

Es importante destacar el sincretismo existente en la celebración a los difuntos distintivo de esta comunidad, debido a que el vasallaje resultante del colonialismo español intentó suprimir las festividades prehispánicas, imponiendo las de su dominio religioso. Así, la fiesta de “los muertecitos” tiene, según su cosmovisión, coincidencias con la fiesta patronal (católica) de San Miguel Arcángel, que se realiza el 29 de septiembre, fecha en la que se prepara la ofrenda a los difuntos niños, pues, al ser considerados como “angelitos”, son guiados por esta deidad al mundo de lo terrenal.<sup>14</sup>

A manera de testimonio, la señora Magdalena Romero, de la comunidad de San Cristóbal Huichochitlán, comenta que su abuela le decía: “Los que tenían poco tiempo de haber muerto se quedaban a cuidar el lugar en que se reunían las almas y que todos los demás visitaban a sus seres queridos”. Resalta que en las ofrendas los parientes les ponían borregos y gallinas de dulce a sus difuntos, cuyas almas los arreaban cuando se retiraban para llevárselos con ellos, además de irse cargados con chiquihuites llenos de comida, pan y fruta.

---

<sup>14</sup> Con respecto a lo anterior, cuando aún era estudiante de la Licenciatura en Antropología Social, era necesario presentar un trabajo de investigación sobre el Día de Muertos, por lo que el 28 de septiembre de 1987 acudí a la comunidad de San Cristóbal Huichochitlán, Toluca, para observar la celebración a San Miguel Arcángel y la colocación de ofrendas para recibir a las almas de los difuntos niños. Después de visitar el mercado y tomar nota de todo lo necesario con respecto a la venta de los insumos requeridos para ello, me invitaron a la casa de la señora Juana García, quien en ese entonces tendría la edad de 80 años; en su vivienda, muy humilde y en muy malas condiciones, observé entonces su pequeña ofrenda sobre un petate en el suelo. Le pregunté: “¿Por qué la coloca de esa forma?” Tocándolo, ella me dijo: “Aquí está nuestra madrecita tierra, ella nos da de comer, ella nos cuida y cuando nos morimos nos recibe con los brazos abiertos”.





A excepción de lo anterior, en la mayoría de las comunidades otomíes, las personas acuden a mediados de octubre a los mercados o plazas cercanas para comprar ceras, veladoras, petates, platos, jarros, flores e incienso y lo que vayan a ocupar durante el ofrecimiento de buenos y abundantes alimentos a sus parientes ya fallecidos; los primeros en disfrutar de todo ello, a partir del 31 de octubre, son las almas de quienes murieron aún siendo niños o adolescentes, y a ellas les seguirán las de los difuntos adultos, el 1° de noviembre.<sup>15</sup>

Un elemento que caracteriza a la ofrenda otomí es que se coloca en el suelo sobre un petate, símbolo de respeto y autoridad; en algunas ocasiones, no tiene adornos ni imágenes religiosas. La cosmovisión otomí está íntimamente relacionada con la naturaleza: a la tierra se le considera como la madre; al agua, como dadora de vida; al viento, como el transmisor de la vida, y al sol (fuego), como el afluente de calor.

Antes de poner la ofrenda se limpia la casa y se prepara el lugar más importante donde se instalará; se deshoja flor de cempasúchil y se riegan los pétalos formando un camino, el cual habrán de seguir las almas para llegar al altar, que simboliza la alegría de la familia porque los visiten sus parientes que han muerto. Asimismo, el sahumerio encendido con el copal purifica el ambiente para que los visitantes se sientan a gusto; luego, se encienden las velas, pronunciando los nombres de cada uno de sus difuntos, y se coloca una más para el ánima sola, a fin de que su luz la conduzca hasta la ofrenda. No debe faltar el vaso con agua fresca para las almas que vienen sedientas después del largo camino recorrido. Cabe señalar que toda la instalación del altar le corresponde principalmente a la mujer de mayor edad en la casa, ya sea la suegra, la madre o la esposa, y debe iniciarla situando primero el agua y la sal.

Además, la familia dispone retratos de aquellos que se han adelantado al reino de la muerte para que ellos sientan que sus seres queridos aún los recuerdan, preparándoles la ofrenda con especial cariño y devoción.

Días antes de su llegada, en las comunidades otomíes se inicia un ritual de misas, rezos y visitas al panteón para limpiar los sepulcros; incluso, constantemente doblan las campanas de la iglesia, ya que su sonido guiará a las almas para que lleguen a su destino.

El día 30 de octubre por la tarde se coloca una pequeña ofrenda con agua bendita, leche, velas, ceras, flores y copal para “los abrojos”, que son las almas de los abortos y los niños que murieron sin ser bautizados y, por tal motivo, se encuentran en el limbo. Al día siguiente, muy temprano, se les despide, dando a su vez la bienvenida a “los angelitos” con una salva de cohetes.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> En algunas comunidades del municipio de Xonacatlán, a las personas que murieron a causa de algún accidente se les coloca una pequeña ofrenda los días 28 y 29 de octubre, que incluye elementos como flores, agua y sal, porque esta última es bendita.

<sup>16</sup> Para algunos, las almas de los niños que llegaban el 28 de septiembre no se iban, sino permanecían aguardando el arribo de las ánimas de los adultos para, una vez finalizada la celebración, partir con ellos y no viajar solos de regreso al inframundo.





También con este propósito se agregan a la ofrenda leche, atole, chocolate y comida sin picante, servidos en nuevos y pequeños utensilios de barro; lo mismo para el pan, elaborado en esa ocasión en piezas de menor dimensión, aparte de fruta de temporada, tamales de dulce, galletas y otras golosinas. Asimismo, la persona responsable del montaje del ofrecimiento enciende una vela por cada niño, invocando su nombre y orando por él (Vázquez, 2012).

El 1º de noviembre es dedicado a las almas de los adultos. Este día se realiza la fiesta en grande, después de haber retirado los alimentos que se les ofreció a los niños; en su lugar llega el mole rojo o de olla, los frijoles, quelites, tamales, pescado, acociles, cilantro, pápalos y berros, según los alimentos que les gustaban a los difuntos adultos, de los cuales sólo se llevarán su esencia (Vázquez, 2012).

Debajo de la mesa principal, para las ánimas solas se instala un pequeño ofrecimiento sobre un petate, que incluye una cruz elaborada con pétalos de flor de cempasúchil, una vela, un plato con comida, fruta y un jarro de chocolate.

En todo momento, el sahumerio debe permanecer encendido, así como las velas, cuya llama manifestará el estado de ánimo de sus parientes muertos, es decir, si están alegres o enojados, en cuyo caso los de la casa deberán guardar compostura en su conducta (Vázquez, 2012).

A medianoche se sahuma la ofrenda para que los vivos y difuntos se despidan. Todos y cada uno de los objetos tienen un significado o propósito determinado: las calaveras representan a la persona del fallecido; velas, ceras y pétalos de cempasúchil son la guía para que los difuntos lleguen a la ofrenda (las segundas se colocan sobre una penca de maguey o dentro de un florero); también se ponen cañas enteras y no debe faltar el sombrero o alguna prenda que gustaban de utilizar los difuntos, así como la faja, que es símbolo de equilibrio y fuerza (Vázquez, 2012).

La mañana del 2 de noviembre se ofrece de comer nuevamente a las visitas, se encienden las velas y el sahumerio y, antes del mediodía, se reúnen los familiares para rezar una oración a fin de que regresen sus difuntos con bien a su destino; finalmente, se les acompaña al cementerio con el sahumerio encendido, flores y algunas velas. Al llegar al campo santo, adornan la tumba de su ser querido con ramos de flores, regando pétalos de cempasúchil, así como con las ceras que quedaron, las cuales se encienden y se colocan sobre la tumba. Los acompañantes se sientan a compartir la fruta y el pan, con la esperanza de que el siguiente año vuelvan a recibir con alegría a sus parientes que se han adelantado en el camino de la vida y la muerte.

Es importante resaltar que, en algunas comunidades, los otomíes llevan a cabo la velación *in situ*, manteniendo las velas encendidas durante toda la noche, rezando, cantando y conviviendo.





### c. El resplandor para el retorno del inframundo: nahuas

Sin duda, una de las tradiciones de mayor arraigo en el país, tanto en comunidades indígenas como no indígenas, es esta conmemoración, producto del sincretismo entre lo prehispánico y lo español. De acuerdo con el calendario católico, el 1° de noviembre está dedicado a Todos los Santos y el día 2 a los Fieles Difuntos, fechas en las que las almas de los muertos tienen permiso para regresar al mundo de los vivos, por lo cual se llevan a cabo rituales para rendir culto a los antepasados que regresan a casa a fin de convivir con los familiares vivos y disfrutar de la esencia de los alimentos, frutos, flores y copal, que se les ofrece en altares domésticos.

La celebración del Día de Muertos es un acto de memoria colectiva, pues gracias a éste el recuerdo de aquellos que en vida convivieron y disfrutaron con los vivos se engrandece en esas fechas, avivando la idea de recibir y atender de la mejor manera a quienes se han adelantado en el camino a la muerte.

Los antiguos nahuas tenían la creencia de que, después de la muerte, el alma viajaba al lugar donde habitaban los dioses y ahí seguían viviendo, por lo cual se les enterraba junto con sus herramientas y vasijas que utilizaban en vida.

El Estado de México es rico por su diversidad cultural, por su situación geográfica, social y económica, reflejada en su forma de vivir. Éste es el caso del pueblo nahua, para el cual la muerte significa algo sagrado, el paso de una vida a otra, donde se deja de existir en forma material para vivir en el mundo del más allá, con su cúmulo de creencias, costumbres y rituales, donde los vivos participan en los ritos fúnebres al momento de fallecer una persona, y luego, año con año, ofrecen el producto de la cosecha, dado que esta festividad coincide con el término del ciclo agrícola.<sup>17</sup>

Entre los nahuas, la ofrenda puede variar de una comunidad a otra, pero lo más coincidente es que se coloca fruta, alimentos, flores, pan, aguardiente y cigarros, entre otros elementos, sobre una base de madera situada en un lugar especial de la casa.

El 29 de octubre se recuerda a los niños que murieron accidentados; para ello, en una ubicación importante de la casa, preferentemente frente a los altares, las familias ponen una mesa cubierta por un mantel blanco con bordados de diferentes figuras y colores. Posteriormente, colocan un arco en forma de media luna elaborado con ramas de árbol, adornado con flor blanca y algunas flores de cempasúchil; a continuación añaden agua, sal, azúcar, miel de abeja o alguna otra sustancia líquida dulce; sopa, pan y fruta en miniatura; ceras y veladoras para alumbrarles el camino de retorno; ramos de flores, que simbolizan la pureza de sus almas; prendas de vestir, que les servirán para cubrirse del frío, y juguetes que utilizarán para pasar el tiempo

<sup>17</sup> Se destaca que las faenas agrícolas relativas a la cosecha se inician inmediatamente después de la celebración del Día de Muertos.





mientras estén de visita. Esta misma ofrenda sirve para recibir el día 30 a las almas de los niños que no fueron bautizados y el 31 a quienes sí lo fueron.

En estas fechas, “el semanero” se encarga de repicar la campana de la iglesia a las seis de la mañana, a las doce del día y a las siete de la noche, mientras las almas de los muertos se encuentran de visita. Dentro de las casas, se enciende el sahumero con el aromático copal; al mediodía se les da la bienvenida y se despide a las ánimas que llegaron el día anterior.

El 31 de octubre los nahuas recuerdan a los niños o muertitos, agregando a la ofrenda dulce de calabaza o chayote, chocolate, pan hecho para la ocasión, fruta, comida sin picante, algunos juguetes e imágenes religiosas.

Llegado el 1° de noviembre, para recibir a las ánimas de los adultos, se incluye en el altar pan de diferentes formas, arroz, mole, tortillas, carne de res, papas, habas, tamales de sal y tlaxcales; como complemento indispensable se disponen bebidas como atole, agua, pulque, aguardiente y cerveza, además de cigarrillos, aparte de encender el sahumero en las casas; al mediodía se les da la bienvenida, en tanto se despide a las almas que llegaron el día anterior. Así, mientras las ánimas de los muertos se encuentran de visita, llevan al panteón flores y veladoras.

La visita sólo dura 24 horas, por lo que el 2 de noviembre se acompaña a las ánimas a su última morada, el cementerio, donde se limpian y enfloran los sepulcros; finalmente, se asiste a una misa para pedir por el buen retorno al lugar donde descansan las almas de quienes se han adelantado en el camino del reposo eterno.

El señor Eligio Carmona, de Temascaltepec, comenta que por la noche del 1° de noviembre se acostumbra acudir a cada casa de los vecinos para pedir pan y fruta diciendo lo siguiente: “Venimos a recoger para nuestras ánimas benditas lo que sea su voluntad” (Vázquez, 2011). Al finalizar su recorrido, una parte de lo recolectado se coloca en una ofrenda en la iglesia y el resto se comparte entre ellos.

Él mismo refiere también que en la ofrenda de su iglesia se coloca un cráneo para recordar a todos que tarde o temprano llegarán a ese estado.

Por la tarde se levanta el ofrecimiento, se guardan los utensilios que será posible utilizar el siguiente año y se visita a los compadres para darles pan y fruta a los ahijados, quienes, a su vez, entregan a sus padrinos algo de su ofrenda.

#### **d. Arco luminoso de bienvenida para los difuntos: matlatzincas**

Desde el punto de vista histórico, los matlatzincas han contado con distintos espacios en los cuales realizan diversas ceremonias dedicadas a las deidades que, en alguna medida, les pudieran prodigar beneficios, principalmente relacionados





con la agricultura.<sup>18</sup> Entre ellas puede mencionarse a Coltzin o Tollotzin, “Deidad Agrícola”, en el Valle de Toluca; Ehécatl Quetzalcóatl, “Dios del Viento”, en la zona arqueológica de Calixtlahuaca, y a Tláloc, “Dios de la Lluvia”, en el Nevado de Toluca o Xinantécatl, “Murciélago Negro”.

Este pueblo conserva una gran riqueza cultural, sobre todo con respecto a la celebración de los ritos mortuorios, durante los cuales se aprecia una estrecha relación con la naturaleza, puesto que este festejo se lleva a cabo al concluir el ciclo agrícola. De ahí que las comunidades aprovechen estas fechas para agradecerles no sólo a sus parientes ya fallecidos, sino también a Dios y a los elementos naturales, por haber sido buenos con ellos, así como permitirles llegar a buen término en esa temporada y su venia para la próxima.

Algo muy interesante sucede durante los meses de octubre y noviembre en el monte del pueblo matlatzinca: el retorno anual de la mariposa monarca, fenómeno natural que aquí se asocia con la creencia de que con ellas regresan las almas de sus difuntos. Por tal motivo, todos les dan la bienvenida y las cuidan, procurando que la gente que visita el lugar no las maltraten ni les haga daño.

Este pueblo mantiene lazos muy estrechos al interior de sus comunidades, lo que le ha permitido conservar muchos de sus valores culturales. De manera similar, es difícil que personas ajenas a la comunidad se establezcan a vivir ahí, dado que las tierras no se pueden vender. Asimismo, los matlatzincas sienten un gran respeto por sus tradiciones, e inclusive la obligación de continuarlas, pues al nombrar a quienes tendrán el honor de ser sus representantes en la iglesia y cumplir con todas las obligaciones que eso conlleva, si éstos no agradecen tal distinción y reniegan de ella, el pueblo se unirá y decidirá la sanción que impondrá al infractor, por lo que al final cumple con su cargo durante todo un año. Es pertinente aclarar que para resolver estas situaciones no se permite la intromisión de extraños, porque es así como este pueblo ha logrado mantener y ejercer el derecho consuetudinario.

En la actualidad, el pueblo matlatzinca se ubica en la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, municipio de Temascaltepec, Estado de México. Entre sus tradiciones más importantes sobresalen la festividad a su santo patrono, San Francisco, el 4 de octubre, y la celebración del Día de Muertos. Ambas son de gran trascendencia para sus pobladores debido a que coinciden con el final del ciclo agrícola y, de esa forma, agradecen los frutos recibidos. Además, es el tiempo de esperar a los fieles difuntos después de su largo peregrinar, días de duelo y regocijo

---

<sup>18</sup> Los matlatzincas se distinguen por su preocupación en el cuidado de los recursos naturales, a los que otorgan un alto valor al interior de su cultura y forma de vida, por ejemplo en el cuidado del monte, los recursos hídricos, la flora y fauna, como la mariposa monarca, entre otros. Esporádicamente, ante el retardo de las lluvias del verano, se organizan para acudir al Xinantécatl para realizar el pedimento del agua a la madre naturaleza, ofrendándole flores, copal y plegarias, en una procesión que tiene lugar el 25 de abril, día de San Marcos (Vázquez, 2012; véase también García, 2002).





en los que se refuerzan las relaciones fraternales y de parentesco, vigorizando así la unión de los matlatzincas.

Entre ellos, esta celebración simboliza la existencia de un mundo mágico-religioso, cuyo origen data de la época prehispánica, como remembranza de la estrecha relación con su entorno natural, y constituye una tradición heredada y transmitida de generación en generación hasta hoy en día.

Antiguamente, los matlatzincas elaboraban petates con tule, obtenido de la zona lacustre de la cuenca del río Lerma; ayates, que elaboraban con ixtle, extraído de la penca del maguey, después de un largo proceso, y acocotes para succionar el pulque.

Estos artículos eran esenciales para el descanso, trabajo y gozo del matlatzinca; por tal motivo, resultaba necesario colocarlos en los altares del Día de Muertos para que las almas de sus seres queridos vieran sus elementos cotidianos y, de esta forma, hicieran más agradable su estancia. Sin embargo, actualmente, escasas personas colocan en las ofrendas estos objetos; algunas veces los compran y otras los sacan de donde los tienen guardados y los desempolvan para situarlos en su ofrecimiento, como un recuerdo de lo que un día fue.

Con respecto a lo anterior, el señor Arturo Domínguez, de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, cuenta el siguiente relato:

En una ocasión, escuchó a unos vecinos decir que un joven no tenía dinero para colocar la ofrenda del Día de Muertos, por lo que ese año no pondría nada a sus padres que habían fallecido; posteriormente, se fue al monte a cortar leña y cuando regresó por la tarde encendió la lumbre en su fogón, pero no colocó ningún ofrecimiento. Al día siguiente, salió temprano y por la tarde cuando volvía escuchó voces y un gran regocijo; entonces observó a mucha gente que se iba de su comunidad y todos llevaban fruta, pan, comida y otras cosas. Finalmente, vio a sus padres renegridos, tristes y sin nada en las manos; habían estado en su casa y no hubo nada para ellos ni nadie que los atendiera, sólo encontraron humo en la casa. Entonces el joven se puso a llorar, les pidió perdón y les prometió que jamás dejaría de colocarles su ofrenda cada año (Vázquez, 2010).

Algunas personas de este pueblo, en los meses de mayo y junio, siembran la flor de cempasúchil con la finalidad de disponer de la cantidad suficiente para recibir a sus muertos, del 29 de octubre al 2 de noviembre, y para vender los sobrantes entre los vecinos, que de esta manera se ahorran el viaje a la ciudad de Toluca o Temascaltepec.

Antes de iniciar la colocación de la ofrenda, limpian muy bien la casa, especialmente el lugar donde la pondrán, para que las ánimas de sus difuntos se sientan a gusto.





La señora Estela Mejía, de la comunidad de San Francisco Oxtotilpan, comentó “que para el pueblo matlatzinca la ofrenda representa la preservación de sus costumbres y la herencia de sus antepasados (Vázquez, 2012)”. Por esta razón, cuidan cada detalle de lo que ofrecerán a las almas de sus difuntos que regresan año con año a visitarlos. La celebración da inicio la madrugada del 29 de octubre con el repique de campanas de la iglesia, que guiará a las ánimas hasta sus respectivas familias.

La misma informante resaltó que ese mismo día empiezan la preparación del pan, proceso que requiere dedicación, cuidado y creatividad, pues se elaboran figuras que representan diferentes animales como conejos, puercos, vacas y gallinas, mismos que se sitúan en el arco de la ofrenda. Cabe hacer notar que el pueblo matlatzinca mantiene una estrecha relación con su entorno, siendo parte importante la convivencia e interacción con las distintas especies de animales que les auxilian en sus actividades agrícolas o les proveen de alimento.

Una característica importante de la festividad es que el 31 de octubre colocan un arco al frente de sus ofrendas, hecho con varas de *xijnoni*, planta con ramas manejables llamada por ellos *huajote*, que simboliza los rayos del sol y la luna, que habrán de iluminar el camino que seguirán las almas para llegar a su propiciatorio. Este último es forrado con hojas de *nbani* o corazón de la palma de la región, que cortan con quince días de anticipación en el monte, pues de esta manera dicha planta leñosa se irá endureciendo, haciéndose maleable. El arco es cubierto con esta palma, dándole la forma de rayos solares, y, al centro se pone una media luna. Todo esto se adorna con rosarios de flor de cempasúchil, que significa la hermandad y añoranza hacia aquellos que los han dejado.

El señor Arturo Ramírez, señaló:

Ese día, las mujeres preparan tamales blancos y de frijol envueltos en hoja de elote, que serán colocados en la ofrenda; los hombres, por su parte, adornan el altar con flores de cempasúchil y hortensias que se colocan en floreros sobre la mesa. En ese momento se encienden los sahumerios para purificar el altar, así como la entrada de la casa (Vázquez, 2010).

Posteriormente, para dar la bienvenida a las almas de los niños, se instala sobre la mesa un vaso con agua para que calmen su sed después del largo camino que recorren y un platito con sal, el cual les servirá para condimentar sus alimentos y para purificar las ánimas de quienes no fueron bautizados. Además, añaden pan elaborado en la región, memelitas con azúcar, chocolate en jarros pequeños, fruta de temporada, calabaza y camote hervido, así como ceras que se compran días antes para que amacicen y duren un poco más; estas últimas alumbrarán el camino a sus familiares ya fallecidos. Al terminar de colocar la ofrenda encienden el carbón en el





sahumerio y le ponen copal, con la finalidad de bendecir y purificar el espacio donde convivirán con las almas de sus muertos.

Al mismo tiempo, abren las puertas de sus casas, esparciendo por el suelo pétalos de cempasúchil, dispuestos en forma de caminito para que las almas lo recorran y hallen su destino. Por su parte, los familiares se engalanan con sus mejores atavíos, preparándose para recibir a sus invitados.

El 1° de noviembre, muy temprano, agregan a la ofrenda leche, atole y alimentos sin picante, para que las ánimas de los niños desayunen y se preparen para partir, porque a mediodía los responsables de la iglesia (previamente adornada con ramos de flores y coronas) lanzan cohetes y doblan las campanas para darles la bienvenida a los adultos. Las campanadas sonarán cada rato mañana, tarde y noche el 2 de noviembre, con el propósito de recordar que se tienen visitas distinguidas en la comunidad. Asimismo, se coloca una pequeña ofrenda en la entrada de la parroquia para los difuntos que no tienen familiares que se acuerden de ellos.

El mismo día comienza la preparación de los alimentos, ya que a las ocho de la mañana las familias sirven el desayuno, el cual consiste en café, atole y pan. Después colocan el almuerzo, consistente en mole, arroz, tamales y tortillas, un poco de aguardiente y cigarrillos, si es que eran del agrado del difunto. Acto seguido, llaman por su nombre a cada uno de ellos y les ofrecen lo que más les gustaba; además acomodan las flores de cempasúchil, terciopelo, nube y flor de la región,<sup>19</sup> arreglan las ceras en pequeños orificios elaborados en pencas de maguey o chilacayotes, ya recios, y en el sahumerio encienden copal, hasta muy noche, para purificar el ambiente.<sup>20</sup>

Por la tarde del 1° de noviembre, los matlatzincas salen de sus hogares, ya sea en familia o con los vecinos, rumbo al cementerio para acudir a una misa. Allí aprovechan para adornar las tumbas y prender ceras y el sahumerio, aparte de conversar con sus seres queridos ya fallecidos; posteriormente se retiran a sus domicilios para seguir atendiendo a las visitas.

Este pueblo manifiesta sus relaciones de reciprocidad durante esta celebración: cada familia espera en su casa a sus parientes, y cada uno de ellos trae consigo algo para añadir a la ofrenda; cuando han recibido a todos, acuden a los domicilios de otros a dejar algo en sus ofrecimientos. Cabe mencionar que a los niños los confrontan diciéndoles frases como “...no agarres nada porque te van a jalar los pies en la noche” (Vázquez, 2012), ya que todo lo que pusieron en sus ofrendas está destinado a sus difuntitos.

---

<sup>19</sup> La flor de la región, conocida como *tēēn bujnibi*, es recolectada en el campo y se caracteriza por su tonalidad roja; crece de manera silvestre en las tierras de cultivo a partir del mes de septiembre.

<sup>20</sup> Algunas familias colocan también un pequeño banco frente a la ofrenda o un petate nuevo para que las almas se sienten y descansen después de su largo viaje; esto se hace como una muestra de respeto a los visitantes (Vázquez, 2010).





Se tiene la creencia entre los matlatzincas de que las ánimas de los muertos se manifiestan en las pequeñas mariposas que vuelan alrededor de la ofrenda; asimismo, comentan que éstas se llevan el aroma y la esencia, misma que se retira con el estruendo de las campanas de la iglesia.

En la noche del 1° de noviembre, todos acuden a una misa al panteón y luego a velación, algunos la noche entera y otros sólo un rato; llevan lo necesario para elaborar un arco sobre la tumba y lo adornan con collares de flores, prenden ceras y veladoras; para cuando regresen a sus hogares escucharán el doblar de las campanas. Ya en sus domicilios, esperarán a los mayordomos, quienes se presentarán por las colonias que les corresponden llevando su vara de mando y acompañados de algunos jóvenes;<sup>21</sup> como en cada casa les brindarán comida, fruta y diferentes bebidas,<sup>22</sup> llevan preparada una olla, un ayate y una garrafa, donde recolectarán cuanto se les dé. Más tarde se reunirán en el atrio de la iglesia para compartirlo con los acompañantes, que serán los responsables de que toda la noche suenen las campanadas, y el resto con la demás gente que se encuentre ahí, con el objeto de propiciar la unión y la continuidad de la tradición.

Al día siguiente, las familias matlatzincas se disponen para despedir a las ánimas de sus difuntos. Si queda comida la calientan, y si no les preparan más para colocarla en la ofrenda; se cree que a las diez de la mañana aquéllos se retiran y a las doce comienza el repique de campanas, en medio del estallido de cohetes, para despedirlos; posteriormente, la gente acude al panteón para adornar las tumbas con los sobrantes de palma, las flores, veladoras y ceras. Mientras tanto, en el centro de la comunidad, los jóvenes ayudantes de los mayordomos vuelven a tocar las campanas del templo para acompañar a las almas que se despiden.

Al finalizar esta celebración las familias van retirando poco a poco la ofrenda, comiendo parte de ella cada día durante la semana, pero a los familiares que los visitaron para el festejo les comparten algo para que se lo lleven, diciéndoles “te doy un *to saata*” (animalito).

---

<sup>21</sup> Es importante mencionar que durante el recorrido de recolección que realizan los mayordomos, si a alguno de los jóvenes que les acompañan le agrada una muchacha, se acostumbra arrojar un chilacayote hacia el interior de la casa, buscando un posible acercamiento. En seguida, los padres preguntan quién es el responsable de arrojar el fruto: entonces, el mayordomo de mayor jerarquía respetuosamente informa que ha sido uno de los jóvenes que lo acompañan en su comitiva. A esto, el padre solicita conocerlo más cercanamente invitándolo a pasar, lo que inicia el posible vínculo que se establecerá a futuro.

<sup>22</sup> El pueblo matlatzinca prepara una bebida conocida como “charapi”, elaborada con cebada, piloncillo y miel de maguey fermentada, la cual se hace principalmente el 29 de noviembre por la noche, cuando se da el cambio en el sistema de cargos, es decir, cuando ocurre el relevo de mayordomos; entonces el fiscal grande invita a los miembros de las mayordomías a una convivencia, el 30 de noviembre, para dar a conocer a los nuevos integrantes, momento en el que se distribuyen y consumen dichos fermentos.





## e. El *tlatol* para recibir a las ánimas: *tlahuicas*

En el grupo *tlahuica*, los elementos que integran las ofrendas para esta celebración son muy semejantes a los usados en el resto de las nacionalidades indígenas de la entidad; en este caso, el sello distintivo es que se montan dos ofrendas: la ofrecida a los integrantes de la familia fallecidos y la comunitaria.

Para conmemorar el Día de Muertos, el pueblo *tlahuica* o *pieka'kjo* (que aún habita principalmente en San Juan Atzingo, Lomas de Teocaltzingo, Colonia Dr. Gustavo Baz, San José el Tótoc y Santa María Nativitas, del municipio de Ocuilan) acude al tianguis regional de Santiago Tianguistenco a comprar todo lo necesario para la colocación de la ofrenda. Allí las familias adquieren fruta, pan, ceras, veladoras, flores e incienso, así como los ingredientes para la preparación de la comida que brindarán a las almas de sus difuntos; se debe destacar que el pan en forma de figurillas de animales generalmente es elaborado en la comunidad.

El 1° de noviembre al mediodía, las autoridades civiles y religiosas en turno se encargan de poner una ofrenda comunitaria para sus homólogos que fallecieron. El ofrecimiento es ubicado en las oficinas de la Delegación, en una mesa previamente preparada con un mantel bordado, donde sitúan imágenes religiosas, floreros, fruta y pan. Mientras doblan las campanas de la iglesia de San Juan, los *tlatoleros* –personas que rezan en forma de diálogo, en *tlahuica*– entregan las “santas varas de justicia” y de “mando” (que representan jerarquía, honor, triunfo y gloria de las autoridades) e indican la forma de portarlas; por su parte, las mujeres llevan sahumerios con copal. En esta ceremonia el uso del *tlatol* reviste un carácter ritual, dado que por conducto suyo se establece una interrelación con las almas de los difuntos, como si estuviesen presentes en el evento.

Posteriormente, los *tlatoleros*, el “mandón”, los mayordomos y los delegados, así como las sahumadoras, se trasladan a la iglesia donde saludan y piden permiso a los muertos para poder entrar, dando tiempo a que les respondan los “mandones” ya fallecidos, quienes llegan cada año a visitar su pueblo. Acto seguido, pasan al interior del templo, rezan en *tlatol* unos momentos e invitan a las autoridades pasadas a ir la Delegación, retirándose sin dar la espalda al altar, acompañados por los espíritus de los jercas. Se debe destacar que las ánimas son guiadas por las autoridades actuales –quienes mostrarán el camino con la luminosidad de las ceras– y las sahumadoras –las encargadas de purificar y dar la bienvenida–, para encaminarse todos juntos hacia la Delegación.

Pero para entrar ahí, los *tlatoleros*, delegados y el “mandón” –dirigente religioso con la más elevada jerarquía dentro del sistema de cargos– vuelven a solicitarles permiso a las almas de las autoridades civiles ya muertas, petición que formulan en español. Mientras inician el rezo (forma de comunicación entre vivos y





muestrados), aquí también participa la “mandona” (es decir, la esposa del “mandón”)<sup>23</sup> y las mayordomas.

Al terminar esta ceremonia, las autoridades tradicionales depositan las varas de justicia y la de San José de Gracia sobre la mesa. A continuación los tlatoleros van nombrando a las autoridades ya fallecidas, como comisariados ejidales, alguaciles, regidores, delegados y representantes de bienes comunales; los delegados en funciones colocan una máquina de escribir, lápiz, papelería, sellos, las llaves de la delegación y cojín, pues de esta forma las ánimas de aquéllas tendrán todo lo necesario para ejercer la administración como lo hicieron en vida.

Asimismo, depositan ceras encendidas en pencas de maguey, que darán la luz que alumbrará el camino a los difuntos, y les ofrecen botellas de vino para que convivan. Los tlatoleros colocan flores de cempasúchil, terciopelo, nube o de otro tipo, y a las esposas de los delegados y del “mandón” les indican que depositen pan, fruta, agua y cigarros; mientras tanto, los tlatoleros pronuncian el nombre de santos y santuarios de los Señores de Tepalcingo y Chalma, así como el de la Virgen María, entre otros. Por último, les recomiendan a las autoridades ya fallecidas que no compartan esta ofrenda con difuntos que no hayan sido autoridad.

Para los tlahuicas, este ritual representa la unión del poder político, ya que los “pasados” retornan para supervisar el desarrollo de las actividades comunitarias y religiosas, pues los tlatoleros llevan a cabo el ritual de comunicación entre vivos y muertos. Por ello esta ceremonia se realiza con gran respeto; las ceras permanecen encendidas durante el día y la noche y dejan abiertas las puertas, porque cerrarlas significaría despreciar a las almas de los difuntos. Finalmente, el 2 de noviembre, después de las cuatro de la tarde, obsequian la fruta y el pan a todas las personas que se encuentren allí, propiciando con ello la unión y colaboración entre los cargos tradicionales, religiosos y civiles de la comunidad.

Para este pueblo es muy importante mantener buenas relaciones con los “pasados”, puesto que cualquier falla podría representar futuras represalias para quien la cometiera. Al respecto, en una ocasión, se había programado colocar una ofrenda tlahuica en el municipio de Toluca, pero el responsable de hacerlo, el señor Rodrigo Sosa Fermín, de la comunidad de San José el Totoc, no llegaba. Como ya era tarde y la ofrenda tenía que estar puesta, los organizadores decidimos empezar a montar el ofrecimiento, de acuerdo con lo observado otras veces. Casi al terminar llegó la persona esperada. De inmediato se le comunicó que ya lo habíamos ayudado y ofrecimos apoyo para acabar el montaje. Por toda respuesta el señor Rodrigo –fallecido antes de que saliera a la luz este libro–, luego de decirle algo en voz baja a su acompañante, retiró todo de la mesa. Ante

<sup>23</sup> La designación de la “mandona” se establece mediante mecanismos de consanguinidad; por ejemplo, si el “mandón” no se encuentra desposado, otorga el cargo a la madre o, en su defecto, a una hermana.





lo que nos pareció un extraño proceder, le pregunté “si habíamos puesto algo mal en la ofrenda”. Su respuesta fue contundente: “Yo mismo tengo que ponerla porque si no mis difuntos se enojarán conmigo por no haber cumplido con mi compromiso” (Vázquez, 2008).

Por otra parte, los tlahuicas también colocan la ofrenda familiar. La celebración mortuoria que llevan a cabo los dos primeros días de noviembre posee rasgos específicos que los unen con su pasado y les permite continuar en contacto con sus familiares difuntos. En esta ofrenda incluyen alimentos de la preferencia de cada difunto y la decoran con flores de cempasúchil, esparcidas en el altar; de igual manera, la familia elabora un camino de pétalos de dicha flor hasta la puerta de la casa, con el fin de que las almas de sus muertos sean adecuadamente guiados hasta su destino. Destacan en el altar algunas fotografías de los difuntos y una muda de ropa que en vida fue utilizada por la persona fallecida, como una forma de invitarlo a que se ponga cómodo y disfrute de su comida.<sup>24</sup>

Los días 31 de octubre y 1° de noviembre se recibe con sahumero y copal a las ánimas benditas en la puerta de sus casas, mientras a las doce del día el “semanero” (es decir, el encargado de las llaves del templo) toca la campana de la iglesia para darles la bienvenida.

La ofrenda para los niños que fallecieron a temprana edad se inicia el 31 de octubre, colocando en la habitación principal de cada casa una mesa con un mantel bordado, imágenes religiosas, fruta y flor de la temporada, chocolate, pan de figurillas; si algo de lo ofrecido llegase a caer al suelo, no se recoge, argumentando que los difuntos ya lo tomaron. Además, se ponen flores blancas, que significan la pureza de sus almas, así como ceras y veladoras, que se mantienen encendidas permanentemente; se les recibe hablándoles con palabras de respeto en lengua tlahuica. Primero se forma una cruz y se sahúma, después se traza un caminito con flores de campo o cempasúchil, invitándolos a pasar para que descansen del largo camino recorrido; posteriormente, debajo de la mesa, se hace otra cruz de flores y, nuevamente, se sahúma.

El 1° de noviembre se retira totalmente la ofrenda de los niños y principia la colocación del ofrecimiento a los adultos. En primer lugar, se sahúma el altar, se pide permiso, se coloca un vaso con agua, un platito con sal y se forma una cruz con pan; en seguida, se integran fruta y alimentos como mole, arroz, tamales, tortillas, elotes, café y pulque, los cuales son depositados en enseres utilitarios nuevos como servilletas, jarros, platos, ollas y chiquihuites; además, se ponen botellas de vino, cigarros y cerillos, ropa, sombreros y ayates, para que carguen las cosas que se habrán de llevar al más allá.

---

<sup>24</sup> En ocasiones, la muda de ropa es nueva, dado que se considera que el alma de la persona debe retornar al inframundo estrenado.

De igual manera, se añade flor de cempasúchil, terciopelo y nube, así como ceras en pencas de maguey. Más tarde, se enciende el sahumerio con copal para purificar el lugar e invitar a sus familiares difuntos a que gocen lo preparado.

Por la tarde, se prende una fogata en el patio para alumbrar el lugar, porque se tiene la creencia de que están borrachitos, dado que ya visitaron muchas casas y en ellas les ofrecieron algo de beber. Después se reúne toda la familia para llamar a todos los parientes difuntos pronunciando el nombre de cada uno, ofreciéndoles una cera e incienso; también se invoca a los conocidos y amigos para que cuando regresen al mundo de los muertos se presenten con su santa velación.

Al día siguiente, por la mañana se sahúma la ofrenda y se les ofrece un desayuno; al mediodía, la familia se sitúa frente al altar, enciende una cera y habla con el alma de su difunto diciendo: “Qué bueno que viniste a visitarnos, te extrañamos mucho y nos da mucho gusto que estés aquí con nosotros; te entregamos esta luz para que alumbre tu camino de regreso y no te olvides de nosotros que te queremos” (Vázquez, 2008).

Cuando llega la hora de la despedida, los tlahuicas piden permiso para levantar la santa velación, hablan con sus seres queridos difuntos, apagan las ceras y se dirigen al camposanto. Al llegar ahí colocan botes con flores en cada una de sus tumbas y encienden ceras; a las dos de la tarde celebran una misa para las almas de los difuntos y retornan a sus hogares. Una vez allí, retiran el ofrecimiento, tomando de éste lo que les agrade e invitando después a los vecinos algo de fruta y pan, a lo cual llaman “conejo”.

Durante estos días el semanero redobla las campanas de día y de noche, variando el retoque: un redoble para los chiquitos y dos para los grandes.





*Capítulo IV*





## Capítulo IV

### *Para tenerte presente: tradición que no muere*

El presente apartado ofrece un análisis de la festividad estudiada en el Estado de México, con el objetivo de identificar e interpretar algunos de los aspectos que se enmarcan en esta conmemoración en el contexto indígena mexiquense.

Dependiendo de cada uno de los elementos que encierran su propia historia y simbolismo<sup>1</sup> y de la peculiaridad de cada pueblo indígena para llevar a cabo este ritual en sus hogares, en la comunidad y en el panteón, se aprecian diferencias entre cada uno de ellos, pues son los portadores de una gran riqueza cultural que debe ser resguardada y estimada a fin de asegurar su persistencia para que las futuras generaciones la valoren.

Probablemente el rasgo más distintivo de este festejo es la religiosidad, es decir, la actividad de cada pueblo con respecto a sus creencias y prácticas sobre cuestiones de índole existencial, moral y sobrenatural.

El ritual del Día de Muertos comprende elementos relacionados con creencias existenciales; por ejemplo, la idea de que las almas de los difuntos regresan del inframundo para visitar a los vivos y llevarse algo esencial al más allá. El alma es el espíritu inmaterial de una persona. Los grupos autóctonos del Estado de México tienen la creencia de que ellos están ahí, compartiendo el mismo espacio durante esos días; por ello, les brindan una serie de satisfactores materiales para que se sientan a gusto y contentos. La dualidad que subyace al binomio vida-muerte que se hace presente en estos días es parte fundamental de la tradición de estos pueblos.

La mayoría de las familias indígenas se preocupa por colocar un ofrecimiento a sus deudos, ya que si no lo hicieran siguiendo la tradición, moralmente se encontrarían abatidos, pues consideran que de no encontrar nada en sus domicilios las ánimas de sus seres queridos se irán con las manos vacías, mientras sus vecinos llevarán sus ayates, bolsas y cajetes con abundancia de alimentos. El no ofrecer nada, ignorando esta celebración, implica una falta desde el punto de

<sup>1</sup> El simbolismo es una forma de interrelación creada a partir de la conformación de ritos o prácticas religiosas (véase Turner, 1999).





vista social y comunitario. En este caso, en la comunidad, cada familia colocará en su ofrenda un plato de comida y una veladora extra para el ánima sola.

Lo sobrenatural se encuentra implícito en la creencia de que las almas se alimentan de la “esencia” de los comestibles y bebidas, además de absorber el color y la luminosidad tanto de las flores como de las ceras. De hecho, la preparación para el regreso al inframundo así lo exige, ya que se trata de un espacio oscuro y mal oliente, siendo necesario que el alma “se recargue” de esencias, aromas y luz. En general, los deudos refieren que al finalizar la celebración, cuando consumen los alimentos y bebidas, éstos han perdido propiedades y volumen.

La religiosidad también permite el brindar agradecimiento a la madre tierra por los favores recibidos durante el ciclo agrícola más reciente. La ofrenda misma representa una manifestación de esto. Al mismo tiempo, se solicita al espacio cosmogónico, representado por el Sol, la Tierra y los cuatro puntos cardinales, la venia para que sea propicio el siguiente periodo de labranza.

Este culto está fuertemente imbuido de misticismo,<sup>2</sup> simbolismo y tradición, elementos de la cultura ancestral que ponen de manifiesto los diferentes momentos del ritual en sí mismo, antes, durante y después de la colocación de los altares a los muertos.

El estatus económico puede percibirse según la cuantía de alimentos, flores, ceras, pan, fruta y espacio destinado al ofrecimiento, entre otras particularidades. Esto permite ubicar la posición económica y el rango social de la familia que espera la llegada de las almas de sus seres queridos.

Otro elemento importante es la relación que tienen los individuos dentro de su comunidad durante la celebración. Los consanguíneos (abuelos, padres, hijos y nietos, por mencionar algunos) y por parentesco filial (yernos y nueras, entre otros) concurren a la puesta del ofrecimiento, aportando algún elemento que lo enriquezca.

La convivencia también ocurre durante la limpieza del panteón, el acomodo de la tierra en las tumbas, la velación y la espera de las visitas nocturnas en los domicilios. Entre los visitantes que acuden a los hogares se encuentran los familiares, mayordomos, compadres, amigos y vecinos. Se trata de un momento propicio para fomentar vínculos afectivos, además de otro tipo de relaciones como el matrimonio, compadrazgo, compraventa, y demás, con la gente de la comunidad, localidad o población.

En ese sentido, la Subdirección de Etnodesarrollo y el CEDIPIEM en alguna medida han contribuido en la difusión no sólo de la tradición ancestral del Día de Muertos, sino de otros elementos que forman parte importante de la cultura de

<sup>2</sup> El misticismo es cualquier doctrina filosófica y religiosa sostiene que el hombre puede comunicarse directamente con la divinidad a través de la visión intuitiva o el éxtasis. Véase Moliner (2001), *Diccionario de uso del español*, España, Gredos.





estos pueblos, que han fortalecido y dado el justo valor a sus tradiciones y costumbres, mismas que aún continúan practicando, pues son ellos los que han marcado la pauta al seguir impulsando el respeto hacia sus valores culturales ancestrales.

Es importante resaltar que cada uno de estos pueblos tiene una manera muy particular de celebrar esta fiesta, aunque todas tienen en común y como principal característica la colocación de la ofrenda. El origen de ésta es difícil de explicar pues obedece a la creencia profunda, llena de respeto y fe, de que al implorar a los dioses, el espíritu de sus seres queridos puede encontrar la felicidad en esa dimensión donde habita; éste es un elemento de identidad que conserva su esencia.

Asimismo, durante esta celebración destacan también la recepción y despedida de las ánimas, el arreglo de las tumbas, la velación en los cementerios y la realización de oficios religiosos.

Las ofrendas para los que han cruzado la senda de la vida hasta su final se instalan cerca del altar donde las familias veneran a los santos de su devoción, a quienes les piden protección para ellos y bendiciones para sus familiares fallecidos. Para ello, antes de poner la ofrenda, se realiza un ritual colocando el místico copal sobre el carbón ardiente en el sahumerio, mediante el cual habrán de purificar el ambiente de malas influencias para que las ánimas se sientan a gusto en su hogar. Posteriormente se encienden velas y veladoras, que representan a cada uno de los difuntos y son la luz que habrá de alumbrar su camino de retorno al mundo terrenal.

Entre los componentes del ofrecimiento destacan el agua, que simboliza la fuente de vida y pureza por ser incolora e inodora, además de incluirla para que quienes regresan del más allá calmen su sed después del largo camino recorrido, y la sal, para purificar el cuerpo de los difuntos a fin de que no se corrompa en su viaje de retorno al inframundo. También se les invita a disfrutar de los diferentes platillos dispuestos sobre el altar y que fueron preparados con especial gusto, así como de una gran variedad de frutas de temporada, pan de diferentes figuras relacionadas con su entorno y que es un ofrecimiento fraternal, y bebidas para que el visitante festeje y recuerde acontecimientos felices de su paso por el mundo. De todo lo anterior las almas sólo podrán llevarse la esencia en su regreso al más allá.

Las flores constituyen otro de los elementos importantes, pues con pétalos de cempasúchil señalarán un camino que será la luz brillante que las almas habrán de seguir hasta su ofrenda. En los altares dedicados a los niños los pueblos preparan ramos con flor de color blanco, que puede ser nube, alhelí o alcatraz, y representará la pureza de sus almas. Para los adultos se colocan flores de terciopelo y silvestres, dependiendo de la región, y cempasúchil, con las cuales también adornarán diferentes arcos, que simbolizan la entrada al inframundo y la bienvenida al mundo terrenal.

Asimismo, se disponen sillas o un petate para que descansen después del largo camino recorrido, además de ropa y accesorios para que a su regreso lleven





prendas nuevas. Es frecuente encontrar también fotografías para que las ánimas sepan que se les recuerda y que el ofrecimiento está dedicado a ellas.

En algunas ofrendas se colocan calaveras de dulce, con el objeto de aludir a la presencia de sus muertos; tres de ellas se ponen en la parte baja del altar para representar a la Santísima Trinidad. De igual forma, se sitúa una cruz de flores o frutas que sirve para expiar las culpas, además de cadenas de papel picado con el fin de simbolizar la unión entre la vida y la muerte. Para significar el luto se utilizan los colores negro y morado, mientras que para la vida se recurre a una cromática amarilla o naranja.

Algunos pueblos incluyen en su altar la figura de un perro llamado Izcuintle, el cual remite a la creencia que tenían las culturas precolombinas de que este perro los ayudaba a cruzar el caudaloso río Chiconahuapan, el último paso para llegar al Mictlán.

La mayor parte de los elementos que emplean estos pueblos en sus ofrendas son coincidentes: agua, sal, pan, fruta, flor, ceras y veladoras, por ejemplo. Sin embargo, en cada uno de ellos hay algo específico que las distingue una de otra, pues cada altar posee su propia personalidad.

En el pueblo matlatzinca, unos días antes de la celebración las familias acuden al monte a cortar hojas de *nbani* o corazón de palma de la región, que habrán de servir para la elaboración de un arco, símbolo de la luz que reflejan el sol y la luna, y por medio de la cual guiarán y darán la bienvenida a las almas de sus familiares hasta la ofrenda.

Por su parte, los tlahuicas, de acuerdo con su cosmovisión, tienen la creencia de que al regresar al mundo de los vivos sus autoridades ya fallecidas les dejarán un mensaje para que sepan cómo dirigir su vida o la de todo un pueblo; con ese fin, como se describió en su momento, dejan a su alcance papel y lápiz.

Entre las comunidades otomíes, principalmente de las zonas de Temoaya y Toluca, las familias prefieren colocar sus ofrendas sobre un petate nuevo en el suelo, no sobre una mesa, puesto que así están más cerca de la madre tierra, la que les da de comer y donde descansan sus seres queridos ya fallecidos.

Con respecto a los nahuas, es difícil identificar un elemento característico en común, dado que sus comunidades se localizan en diferentes municipios muy alejados unos de otros; algunos de ellos forman parte de la Zona Metropolitana del Valle de México, por lo que su cultura tradicional ha resentido la fuerte influencia del moderno Distrito Federal. Sin embargo, en la iglesia de la comunidad de San Mateo Almomoloa, Temascaltepec, se aprecia un detalle singular en la ofrenda: en ella se coloca un cráneo humano, lo cual cognitivamente<sup>3</sup> podría relacionarse

<sup>3</sup> Lo cognitivo es aquello que pertenece o está relacionado al conocimiento por la inteligencia. Por extensión se aplica a todas las actividades mentales. El conocimiento, a su vez, es el cúmulo de información que se dispone gracias a un proceso de aprendizaje o a la experiencia. Véase Moliner (2001), *Diccionario de uso del español*,





con el *tzompantli*, una práctica de los antiguos mesoamericanos que consistía en conservar los cráneos de los cautivos sacrificados para honrar a sus dioses.

Finalmente, el pueblo mazahua, por ser el más numeroso que habita en la entidad, conserva costumbres propias en cada región. En algunas de ellas existe la costumbre de ir a velar al panteón; la mayoría de las familias prefiere acudir el día 2 de noviembre a dejar flores, ceras y, en ciertas ocasiones, alimentos, que colocan sobre las tumbas o dejan enterrados en la tierra, como es el caso de San Felipe del Progreso; esto último se hace, probablemente, con la finalidad de que sus deudos puedan disfrutar de ello en el más allá o para agradecer a la madre tierra los frutos recibidos durante ese ciclo agrícola.

En la actualidad, al igual que en otras entidades de la república, en los grupos indígenas es posible reconocer la influencia que ejerce la tradición extranjera denominada Día de Brujas o *Halloween*,<sup>4</sup> que se celebra el 31 de octubre. Al respecto, es importante comentar que un factor para la extinción de una tradición es el choque cultural, que puede afectar la actitud de un grupo hacia la misma, lo cual ocurre cuando una comunidad indígena entra en contacto con una más fuerte en el ámbito económico y que es culturalmente agresiva o más poderosa en el terreno político.

Con respecto a esto, el pueblo mexicano ha ido asimilando y adaptando ciertos elementos externos a su identidad, en busca de encontrar un equilibrio. Es pertinente destacar que, como se cree que el 31 de octubre llegan las almas de los niños que fueron bautizados, años atrás en la noche de ese día los pequeños, principalmente, elaboraban su “calavera” con un chilacayote o una calabaza, poniendo dentro de ella una veladora para alumbrarse y acudir, sin ningún disfraz, a pedir para su “calaverita”. Esto probablemente se llevaba a cabo con la finalidad de que ese día en especial se unieran las almas puras de niños vivos y muertos, para que se divirtieran y jugaran, dándole un carácter de bienvenida, tradición y persistencia a esta celebración.

Hoy en día, es evidente la influencia del *Halloween* el 31 de octubre, pues hasta hace unos años sólo los niños que contaban con recursos económicos suficientes podían adquirir un disfraz de algún espanto o monstruo; en cambio, actualmente se observa en los centros urbanos a menores disfrazados de manera muy humilde, que piden dinero a los transeúntes llevando una calabaza de plástico o bien una caja de zapatos con una veladora dentro y con perforaciones que simulan los ojos y la boca.

---

España, Ed. Gredos.

<sup>4</sup> Hace más de 3 mil años los celtas, pueblo guerrero que habitaba en algunas zonas de Irlanda, Inglaterra, Escocia y Francia, cada 31 de octubre celebraban la noche de brujas o *Halloween*, dado que durante ese día festejaban el fin de año con el *Samhain*, una fiesta pagana durante la cual llevaban a cabo sacrificios humanos y animales. Con la inmigración europea a Estados Unidos, principalmente la de los irlandeses católicos en 1846, llegó la tradición del *Halloween* al continente americano. Cuando se habla de *Halloween* o Día de las Brujas se piensa en disfraces, maquillaje, fiesta, dulces y niños; pero la tradición indica que su celebración no siempre fue festiva y alegre, y que los ritos que se practicaban durante la noche tenían un carácter purificador y religioso. Véase Bitternut (2005).





En las zonas urbanas, muchos padres compran disfraces a sus niños y los acompañan a pedir dinero, dulces y galletas, mientras los adolescentes y jóvenes asisten a bailes de Noche de Brujas con la finalidad de divertirse.

De acuerdo con lo anterior, la señora Virginia Ramírez comentó que ese día por la noche principalmente los niños, acompañados por algún adulto, acuden a las casas a pedir dulces, entonando algunos de los siguientes cantos:

El muertito pide condocos (galletas) y si no le dan, puertas y ventanas se les romperán, y si sí les dan, las puertas del cielo se les abrirán; somos angelitos bajamos del cielo a pedir regalos para los muertitos y si no nos dan, puertas y ventanas se les romperán y si sí nos dan, las puertas del cielo se les abrirán (Vázquez, 2010).

Lo anterior se intensifica los días 30 y 31 de octubre, cuando se presume que llegan las ánimas de los niños y con ello celebran su llegada y piden por su feliz retorno al lugar donde moran sus almas.

Por otro lado, es pertinente recuperar aquí el pensamiento de Bonfil Batalla (1991), quien denunció la dominación de Occidente sobre la civilización mesoamericana, la segregación de una cultura en aras de la imposición de lo ajeno y los proyectos excluyentes de unificación cultural que, lejos de promover la unidad, fomentan la eliminación.

En este orden de ideas, este mismo autor (1991) plantea la existencia de dos Méxicos: el «imaginario» y el «profundo». El primero es el de todos los días, el urbano, el «desindianizante», aquél al que puede accederse de mejor manera si se es más blanco o más rico. El México profundo, por su lado, es el indígena, el que permanece oculto y oprimido, relegado, olvidado. Bonfil Batalla retoma el problema de la identidad y plantea la necesidad de que el mexicano acepte sus raíces indígenas y encuentre en ese pasado, que permanece acallado por la represión, el camino hacia un proyecto de nación que incluya a las etnias autóctonas.

Este cambio en la antropología mexicana fue el punto de partida crucial para el enriquecimiento del debate y la investigación de la realidad humana en el país, porque a partir de entonces se crearon y reforzaron no sólo instancias federales para ocuparse de la cuestión indígena, sino también en los estados, como ocurre en la entidad mexiquense.

Sin duda alguna, la celebración del Día de Muertos entre los pueblos indígenas ha ocupado un lugar importante en la agenda de trabajo del Gobierno del Estado de México.

Pese a lo anterior, existen fenómenos que han influido negativamente en la adecuada conmemoración de esta festividad entre los grupos indígenas del Estado de México y en su preservación a través del tiempo. Al respecto debemos tener





presente, por ejemplo, la dinámica demográfica (el crecimiento de la población, la migración, la transición y estructura demográfica, principalmente); los procesos de urbanización acelerada, que conllevan transformaciones asociadas a la asimilación de la población indígena joven; la ampliación progresiva de las zonas metropolitanas a costa de las áreas rurales dispersas.

Todos estos factores contribuyen a la erosión paulatina de los patrones culturales de la población nativa. Ésta se traduce en el deterioro constante y significativo que ha venido sufriendo la panorámica de la identidad de estos pueblos, que se establece en su lengua, vestimenta, usos y costumbres, gastronomía, tradición oral, medicina y religiosidad.

Otros componentes que permiten explicar estos procesos son la globalización y mundialización culturales, mediante las cuales se busca a toda costa la integración a la aldea global de todos los grupos humanos, dentro del ámbito de la estandarización y el consumismo, por mencionar algunos.

Frente a la incidencia de este conjunto de poderosas fuerzas y factores, los pueblos indígenas del Estado de México luchan por mantener vivas sus tradiciones y costumbres.







*Conclusiones*





## Conclusiones

El estudio aquí expuesto ha ofrecido el análisis de algunos de los elementos más relevantes sobre la celebración del Día de Muertos entre los cinco pueblos originarios que viven en el Estado de México. En él se abordan los rasgos que distinguen a esta festividad entre las nacionalidades mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica, centrando la atención en la relación de dicho festejo con el contexto de sus sistemas normativos, cosmovisión, usos y costumbres, tradiciones y religiosidad.

El documento reconoce la importancia de la celebración y la necesidad de transmitirla de manera intergeneracional, con el propósito de otorgarle su justo valor como parte de las culturas ancestrales. El legado indígena mexiquense nos enriquece y reafirma nuestra identidad, haciéndonos conscientes de ella.

A manera de conclusiones, a continuación se recuperan algunos puntos destacables.

En México, los tres órdenes de gobierno, la labor de los centros de investigación y universidades, las autoridades tradicionales locales y las organizaciones de la sociedad civil, cada uno desde su propio ámbito, se han hecho partícipes en el desarrollo institucional en favor de los grupos originarios, al reconocer su presencia y tratar de integrarlos plenamente; es decir, al procurar su inclusión y buscar disminuir su vulnerabilidad, en un marco de respeto a su cultura, creencias y tradiciones. No obstante, aún falta mucho por hacer.

La presencia de instituciones como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, en el contexto federal, y el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México representa un avance significativo porque ha permitido incluir en la agenda de la política pública la atención a los grupos autóctonos del país y de esta entidad.

En el caso concreto del festejo del Día de Muertos, es prioritaria la apertura de espacios para darle mayor difusión, tanto por medio del montaje de ofrendas como de la realización de diversas actividades culturales, a fin de que los grupos indígenas continúen conservando y dando a conocer sus más genuinos valores. El objetivo es propiciar el intercambio de experiencias y conocimientos,





viviendo y recreando, con orgullo y dignidad, su identidad y a la vez sensibilizar a la población en general con respecto a los rasgos culturales que caracterizan a los pueblos originarios.

Las ofrendas mortuorias tradicionales de los pueblos indígenas del Estado de México deben darse a conocer entre la población, con toda su carga de espiritualidad, ritualidad y misticismo, aprovechando espacios públicos como las delegaciones locales, presidencias municipales, plazas e instituciones culturales y educativas, para que las nuevas generaciones conozcan y valoren su cultura, incentivando a niños y jóvenes para que conozcan e investiguen esta antigua costumbre.

Tras la revisión efectuada, ha sido posible constatar que la celebración del Día de Muertos que llevan a cabo los pueblos indígenas se erige en un tema cultural de enorme relevancia, presente en amplios sectores de la sociedad mexicana, la cual mantiene viva esta tradición, haciendo de esta expresión ancestral algo único.

Es necesario hacer hincapié en que las ofrendas guardan elementos comunes en los cinco grupos autóctonos de la entidad, aunque, según su cosmogonía y cosmovisión, mantienen ciertos aspectos distintivos que las diferencian entre sí.

No obstante lo anterior, en la actualidad la urbanización se extiende hasta los más recónditos lugares de los territorios nacional y estatal, fenómeno que, aunado a las condiciones de vida de los pueblos originarios, acelera la pérdida de la fuente de su identidad. Así, paradójicamente, esa riqueza viva que alimenta y enriquece pierde de modo continuo uno a uno sus rasgos culturales.

De alguna manera, el trabajo realizado por la Subdirección de Etnodesarrollo y posteriormente por el CEDIPIEM ha contribuido a la difusión y promoción de esta tradición ancestral, con pleno respeto a los usos y costumbres de los pueblos indígenas, dado que éstos, lejos de desintegrarse y diluirse, han resurgido para dar continuidad a una cultura sólida y con una visión diferente a la de la mayoría de los mexicanos, pero tan válida y presente como la de todos.

Nunca como ahora se había tomado una conciencia tan relevante de la importancia de la preservación de las culturas autóctonas. Hoy en día, los estudios sobre el tema indígena realizados por las instituciones gubernamentales y educativas se preocupan por diseñar estrategias, programas y acciones que permitan reivindicar y dar el justo valor a estos pueblos, los cuales son parte de nuestras raíces. Con ello se busca, por ejemplo, el fortalecimiento del habla nativa, los usos y costumbres; de la tradición oral, su vestimenta y gastronomía; del sistema de cargos y festividades. En suma, de su cultura y autodeterminación como nacionalidades ancestrales.





# *Bibliografia*





# Bibliografía

- Aguado, J. y A. Portal (1992), *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Aguirre, G. (1990), *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, Instituto Nacional Indigenista, Universidad Veracruzana, Gobierno del Estado de Veracruz.
- Álvarez, R. (2006) *Tlahuicas, pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, Comisión Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Aragón, A. (2007), “Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México: La reforma del artículo 4° constitucional de 1992”, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Michoacán, México, disponible en: [www.dieumsnh.qfb.umich.mx/indige\\_cap2.htm](http://www.dieumsnh.qfb.umich.mx/indige_cap2.htm), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- Barfield, T. (2000), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI.
- Bello, A. (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago, Chile, CEPAL núm. 79.
- Bitternut, P. (2005), “Halloween”, *Lenguas de Fuego, Revista de Cultura*, disponible en: [www.lenguasdefuego.net/Halloween](http://www.lenguasdefuego.net/Halloween), consulta: 8 de octubre, 2013.
- Bonfil, G. (1991), *México profundo. Una civilización negada*, México, Alianza Editorial.
- Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión (2003), *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*, disponible en: [www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- Camposortega, S. y C. Miranda (1992), *Comunidades indígenas del Estado de México (análisis sociodemográfico)*, México, Consejo Estatal de Población.
- Carrasco, P. (1950), *Los otomíes: historia y cultura prehispánica de los pueblos mesoamericanos*, México, UNAM.
- Cazés, D. (1967), “El pueblo matlatzinca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua”, en *Acta Antropológica*, Época 2a, vol. III, núm. 2, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Chávez, A. y S. Savenberg (1995), “Nuevo horizonte de la migración en el centro de México: 1970-1990”, en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 10, núm. 2, mayo-agosto 1995, pp. 295-345.
- Clavijero, F. (1964), *Historia antigua de México*, México, Miguel Ángel Porrúa.





- Colombres, A. (1991), *Manual del promotor cultural: bases teóricas de la acción*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Colihue.
- Comisión Coordinadora para la Recuperación Ecológica de la Cuenca del Río Lerma (1997), *Atlas Etnográfico de la Cuenca Alta del Río Lerma*, México, Gobierno del Estado de México.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2003), “Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas”, México, disponible en: [www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5&Itemid=](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=), consulta: 3 de octubre de 2012.
- (2009), “Monografía mazahua”, disponible en: [www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_content&task=view&id=616&Itemid=62](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=616&Itemid=62), consulta: 3 de octubre de 2012.
- Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (1995), *Ley que crea el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México.
- (2002a), *Pueblos indígenas del Estado de México. Historia y cultura*, México, Editorial CIGOME.
- (2002b), *Los otomíes del Estado de México*, México, Editorial CIGOME.
- (2006), *Entre flores y velas rondan las calaveras*, México, Gobierno del Estado de México.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2012a), “Resultados generales”, *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México-ENADIS 2010*, México, CONAPRED.
- (2012b), “Resultados sobre diversidad cultural”, *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México-ENADIS 2010*, México, CONAPRED-CDI.
- De Sahagún, F. B. (1982), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa.
- Díaz, H. (1991), *Autonomía regional: La autonomía de los pueblos indios*, México, Siglo XXI y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, F. D. (1967), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa.
- Echegaray, J. (1979), *Códice Mendoza*, México, San Ángel Ediciones.
- El arca de las palabras (s.f.), *Alfeñique*, disponible en: [www.palabrasenextincion.blogspot.mx/2009/09/alfenique.html](http://www.palabrasenextincion.blogspot.mx/2009/09/alfenique.html), consulta: 11 de noviembre de 2012.
- Ecoturismo Comunitario Tlahuica (s.f.), “La comunidad”, *Ecoturismo Comunitario Tlahuica, San Juan Atzingo, Estado de México*, disponible en: [www.ecoturismotlahuica.com/lacomunidad.htm](http://www.ecoturismotlahuica.com/lacomunidad.htm), consultado: 10 de octubre de 2012.
- Enciclopedia Libre Universal en Español (s.f.), *Cosmogonía*, disponible en: [www.encyclopedia.us.es/index.php/Cosmogon%C3%ADa](http://www.encyclopedia.us.es/index.php/Cosmogon%C3%ADa), consulta: 11 de noviembre de 2012.
- Escuela de Antropología, UAEM (1995), *Notas antropológicas. Festividad de Día de Muertos en el Valle de Toluca*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Favre, H. (1998), *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica.





- Florescano, E. (1995), *El mito de Quetzalcóatl*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Galicia, A. (2008), “Utilización de los códigos en la enseñanza de la historia. Ejemplo de una estrategia didáctica”, en *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, núm. especial, Costa Rica, Universidad de Costa Rica, disponible en: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/dialogos.htm>, consulta: 10 de octubre, 2013.
- García, A. (2002), *Matlatzincas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, disponible en: [www.cdi.gob.mx/index.php?option=com\\_docman&task=cat\\_view&gid=16&Itemid=200019&limitstart=15](http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=16&Itemid=200019&limitstart=15), consulta: 24 de octubre de 2012.
- García, J. (1974), *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los matlatzincas: etnología y arqueología (primera parte)*, edición facsimilar de la de 1936, vol. 29, Toluca, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- García, V. (2002), *Día de muertos purépecha: Janitzio, Michoacán*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Garduño, J. (1995), *Nrro maani ne chutatá, “La casa de los dioses”: ofrenda Matlatzinca al Xinantécatl*, Toluca, México, Consejo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Estado de México.
- Gobierno del Estado de México (1993), *Política indigenista del Estado de México, 1989-1993*, México, Gobierno del Estado de México.
- (1994a), *Combate a la pobreza extrema, atención a la población indígena: Propuesta programática y primeras acciones*, México, Gobierno del Estado de México.
- (1994b), *Memoria, Encuentros regionales para la formulación del Programa de Desarrollo Integral de las Etnias del Estado de México*, México, Gobierno del Estado de México.
- (1995), “Alfeñique y Días de Muertos”, en *Fiestas y Tradiciones*, año III, núm. 2, noviembre, Estado de México, Gobierno del Estado de México.
- (2002), *Decreto 94 referente a la Ley de Derechos y Cultura Indígenas*, disponible en: [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- (2007), “Decreto Número 54.- Con el que se reforma la Ley que Crea el Organismo Público Descentralizado denominado Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México”, *Gaceta del Gobierno*, núm. 28, disponible en: [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2007/ago083.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2007/ago083.pdf), consulta: 3 de octubre de 2012.
- (2010), “Manual General de Organización Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México”, *Gaceta del Gobierno*, núm. 22, disponible en: [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2010/feb023.PDF](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2010/feb023.PDF), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- (2012), “Acuerdo por el que se adscriben sectorialmente a la Secretaría de Desarrollo Social los organismos públicos descentralizados denominados Instituto Mexiquense de



la Mujer, Instituto Mexiquense de la Juventud, Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México y Junta de Asistencia Privada del Estado de México”, *Gaceta del Gobierno*, núm. 115, 17 de junio de 2002, [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2002/jun174.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/gct/2002/jun174.pdf), consulta: 3 de octubre de 2012.

González, F. (2005), *Estudio sociodemográfico de los pueblos y comunidades indígenas del Estado de México*, México, Talleres de Jiménez Editores e Impresores.

González, Y. (1999), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, México, Larousse.

González, I. (2000), “Conservación de bienes culturales: teoría, historia, principios y normas”, *Manuales de Arte*, Madrid, Cátedra, disponible en: [www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=67500705](http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=67500705), consulta: 2 de octubre de 2012.

*Gran Diccionario Patria de la Lengua Española* (1994), México, Editorial Patria.

Higa, D. (2010), *El Día de Muertos en Mixquic, Ciudad de México*, disponible en: [www.suite101.net/article/el-dia-de-muertos-en-mixquic-ciudad-de-mexico-a28618](http://www.suite101.net/article/el-dia-de-muertos-en-mixquic-ciudad-de-mexico-a28618), consulta: 23 de octubre de 2012.

Hudson, J. (2010), “Formulaciones teórico-conceptuales de la autogestión”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 4, pp. 571-597

Instituto Lingüístico de Verano en México (s.f.), “Preguntas comunes acerca del náhuatl”, *Instituto Lingüístico de Verano*, México, disponible en: [www.sil.org/mexico/nahuatl/10e-NahuatlPreguntas.htm](http://www.sil.org/mexico/nahuatl/10e-NahuatlPreguntas.htm), consulta: 9 de octubre de 2012.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2004), “La población indígena en México”, *INEGI*, México, disponible en: [www.inegi.org.mx/prod\\_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion\\_indigena/pob\\_ind\\_mex.pdf](http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/pob_ind_mex.pdf), consulta: 20 de septiembre de 2012.

——— (2010), *Censo General de Población y Vivienda 2010*, INEGI, México.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (s.f.), “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, *INALI*, disponible en: [www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2](http://www.inali.gob.mx/clin-inali/mapa.html#2), consulta: 13 de noviembre de 2012.

Instituto Nacional Indigenista (1981), *Los mazahuas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

——— (1990), *Programa Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1991-1994*, México, Grupo Edición.

Iturraspe, F. (ed.) (1986), *Participación, cogestión y autogestión en América Latina: América Latina, Argentina, Bolivia, Caribe y Centro América*, vol. I, Caracas, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad.

Jiménez, W. (1939), “Origen y significación del nombre otomí”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. III, México.

——— (1941), “Tula y los toltecas”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vols. 2-3, México.

——— (1954), “Síntesis de la historia precolonial del Valle de México”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 14, pp. 219-236





- Korsbaek, L. (1996), *Introducción al sistema de cargos: antología*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Korsbaek, L y M. Samano (2007), “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad”, en *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1, enero-abril 2007, pp.195-224
- Lagarriaga, I. y J. Sandoval (1977), *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, México, Patrimonio Cultural y Artístico, Instituto Mexiquense de Cultura.
- Lastra de Suárez, Yolanda (2006) *Los otomíes: su lengua y su historia*, México, UNAM.
- Lavaud, J. y F. Lestage (2006), “El indianismo en la América hispánica. Una nebulosa política equívoca”, en *Revista Política*, núm. 47, pp. 149-169, disponible en: [www.revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/viewFile/16986/17713](http://www.revistapolitica.uchile.cl/index.php/RP/article/viewFile/16986/17713), consulta: 2 de octubre de 2012.
- León-Portilla, M. (2006), *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (décima edición), México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Limón, M. (1994), *Análisis histórico del indigenismo en: 75 años de la Revolución Mexicana*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica.
- LIV Legislatura del Estado de México (2002), “Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México”, LIV Legislatura del Estado de México, disponible en: [www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf](http://www.edomex.gob.mx/legistelfon/doc/pdf/ley/vig/leyvig090.pdf), consulta: 3 de octubre de 2012.
- López, A. (1993), “El cosmos según los mexicas”, en *Manzanilla, L., y E. López, (coord.), Atlas Histórico de Mesoamérica*, México, Larousse.
- López, G. (2010), *El libro y el bios: algunos momentos en su historiografía. Lectura desde el paradigma ecológico*, vol. I, Eumed, Florida Valle del Cauca, Colombia, disponible en: [www.eumed.net/libros-gratis/2010b/714/El%20Codice%20Mendocino.htm](http://www.eumed.net/libros-gratis/2010b/714/El%20Codice%20Mendocino.htm), consulta: 14 de noviembre de 2012.
- Marroquín, A. (1972), *Balance del indigenismo: informe sobre la política indigenista en América*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Matos, E. (1975), *Muerte a filo de obsidiana: los nahuas frente a la muerte*, México, SEP.
- Matos, E. (1989), *Los aztecas: las civilizaciones mesoamericanas*, Barcelona, España, Lunweg Editores, S. A.
- Mendieta, L. (1946), *El problema agrario en México*, 19a Edición, México, Porrúa.
- Miranda, C.; Atilano, J. y J. Gutiérrez (1993), *Mitos y leyendas de los indígenas del Estado de México*, México, Consejo de Población del Estado de México.
- Moliner, M. (2001), *Diccionario de uso del español*, España, Ed. Gredos.
- Monroy, J. y A. Escobedo (coords.) (2010), *Diccionario español-otomí, matlatzínca, tlahuica, mazahua y náhuatl*, México, Plaza y Valdez Editores.
- Museo Diego Rivera-Anahuacalli (s.f.), *La colección arqueológica del Museo Anahuacalli*, disponible en: [www.museoanahuacalli.org.mx/salas.html](http://www.museoanahuacalli.org.mx/salas.html), consulta: 23 de octubre de 2012.
- Navarrijo, M. y M. Neri (2000), “Listado avifaunístico de San Francisco Oxtotilpan, Temascaltepec, Estado de México”, en *Anales del Instituto de Biología, Serie zoología*, vol. 71, núm 1, México, UNAM, enero, pp 41-57.





- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2007), *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, disponible en: [www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm](http://www2.ohchr.org/spanish/issues/indigenous/declaration.htm), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- Ohanna, N. (s.f.), “Redoble por Rancas y la conceptualización del (neo) indigenismo: una tendencia a la homogeneidad”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, disponible en: [www.cervantesvirtual.com/obra-visor/redoble-por-rancas-y-la-conceptualizacion-del-neo-indigenismo-una-tendencia-a-la-homogeneidad-0/html/0218124a-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/redoble-por-rancas-y-la-conceptualizacion-del-neo-indigenismo-una-tendencia-a-la-homogeneidad-0/html/0218124a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- Olivé, J. (2000), *Antropología mexicana*, México, Conaculta-INAH, Plaza y Valdés Editores.
- Ordoñez, J. (2004), *La construcción del Estado nacional: democracia, justicia, paz y estado de derecho*, XII Jornadas Lascasianas, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, México, núm. 179.
- Organización Internacional del Trabajo (1957), “Convenio No. 107”, OIT, disponible en: [www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang-es/index.htm](http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang-es/index.htm), consulta: 20 de septiembre de 2012.
- Ossorio, M. (2001), *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Buenos Aires, Ed. Heliasta.
- Pueblos originarios de América (s.f.), *Biografías*, disponible en: <http://pueblosoriginarios.com/biografias/acamapichtli.html>, consulta: 8 de noviembre de 2012.
- (s.f.), *Cosmogonía*, disponible en: [www.pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/cosmos.html](http://www.pueblosoriginarios.com/meso/valle/azteca/cosmos.html), consulta: 3 de octubre de 2012.
- Quezada, N. (1996), *Los matlatzincas, época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Ramoni, M. (2007), El diagnóstico comunitario, disponible en: [www.boards5.melodysoft.com/1\\_Ms\\_Tec\\_Educ\\_Proj\\_Social/el-diagnostico-comunitario-27.html](http://www.boards5.melodysoft.com/1_Ms_Tec_Educ_Proj_Social/el-diagnostico-comunitario-27.html), consulta: 13 de noviembre de 2012.
- Ramos, J. y J. Peña (2002), *Día de Muertos: relato de niños purépechas*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Red Indígena (2012), *El Centro Ceremonial Otomí*, México, disponible en: [www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html](http://www.redindigena.net/conao/centroceremonial.html), consulta: 2 de octubre de 2012.
- Reyes, J. (s.f.), “El Mictlan de los aztecas”, *Gnosis, Instituto Cultural Quetzalcóatl* núm. 49, disponible en: [www.samaelgnosis.net/revista/ser49/mictlan.html](http://www.samaelgnosis.net/revista/ser49/mictlan.html), consulta: 23 de octubre de 2012.
- Rosenzweig, F. et al. (1987), *Breve historia del Estado de México*, El Colegio Mexiquense, A. C., y Gobierno del Estado de México, México.
- Sandoval, E. (1997), *Cuando los muertos regresan: población indígena y festividad de muertos en el Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, Colección de Cuadernos de Cultura Universitaria.
- Sensagent (s.f.), *Temazcal*, [www.diccionario.sensagent.com/temazcal/es-es/](http://www.diccionario.sensagent.com/temazcal/es-es/), consulta: 9 de octubre de 2012.





- Soustelle, J. (1993), *La familia otomí-pame del México Central*, Universidad Autónoma del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- Toriz, M. (s.f.), *La celebración de Días de Muertos en México (contexto histórico)*, disponible en: [www.hemi.nyu.edu/cuaderno/diademuertos/sitio/introduccion/menu.html](http://www.hemi.nyu.edu/cuaderno/diademuertos/sitio/introduccion/menu.html), consulta: 23 de octubre de 2012.
- Turner, V. (1999), *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*, Madrid, España, Siglo XXI Editores.
- UNAM (2011), “El Día de Muertos, tradición en cambio constante”, *Boletín UNAM- DGCS-645*.
- Vázquez, E. (varios años), *Diario de campo*, manuscrito, comunicación personal, México.
- Vázquez, G. (1960), “El movimiento indigenista en el Estado de México”, en *México 50 años de Revolución*, tomo II, México, Fondo de Cultura Económica.
- Warman, A. (2001), *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- World Bank (1994), *Indigenous People and Poverty in Latin America. An Empirical Analysis*, Psacharopoulos, G., y H. Patrinos (eds.), The World Bank, Washington, disponible en: [www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDS/IB/2000/02/23/000009265\\_3970311123315/Rendered/PDF/multi\\_page.pdf](http://www-wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDS/IB/2000/02/23/000009265_3970311123315/Rendered/PDF/multi_page.pdf), consulta: 20 de septiembre de 2012.
- Zolla, C. y E. Zolla (2004), *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.



---

---

*Día de Muertos: tradición ancestral del Estado de México* se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2013, con un tiraje de 1,000 ejemplares, en los talleres de Editorial CIGOME, S. A. de C. V., Vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Toluca, Estado de México.



La presente investigación sobre la celebración del Día de Muertos entre los grupos autóctonos del Estado de México analiza y expone los principales rasgos, características y manifestaciones que enmarcan esta festividad entre las nacionalidades mazahua, otomí, nahua, matlatzinca y tlahuica. Cabe destacar que estos pueblos son herederos de una riqueza histórica y cultural cimentada en sus sistemas normativos, cosmovisión, usos y costumbres, así como en las tradiciones que constituyen los pilares de su identidad y que les permiten perpetuarse, vivir y recrearse con orgullo y dignidad.

La importancia de la celebración del Día de Muertos, desde el punto de vista indiano, radica, primero, en la posibilidad de reconocer y transmitir de manera intergeneracional las profundas raíces que encierra esta costumbre, extendiendo su conocimiento hacia el resto de la sociedad mexiquense y del país; el propósito es otorgarle su justo valor como parte de nuestro pasado. Sin duda, el legado indígena del Estado de México nos engrandece y reafirma como habitantes de esta tierra.

A lo largo de *Día de Muertos: tradición ancestral del Estado de México* se constata que dicha festividad, llevada a cabo por los pueblos indígenas, se erige en un tema cultural de enorme trascendencia, estando presente en amplios sectores de la sociedad, la cual mantiene viva esta tradición, haciendo de ella una expresión ancestral única. Es necesario hacer hincapié en que las ofrendas guardan elementos comunes entre un grupo autóctono y otro, pero, según su cosmogonía y cosmovisión, mantienen ciertos aspectos que las hacen diferentes entre sí.

Nunca como ahora se había tomado una conciencia tan relevante de la importancia de la preservación de las culturas autóctonas. Hoy en día, los estudiosos del tema indígena, las instituciones gubernamentales y educativas se preocupan por diseñar estrategias, programas y acciones que permitan reivindicar a nuestros pueblos originarios.

