



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE ANTROPOLOGÍA

**“PASCUA DE MUERTOS: RITUAL DE COMENSALIDAD Y
RECIPROCIDAD ENTRE VIVOS Y MUERTOS EN COMUNIDADES
NAHUAS”**

ARTÍCULO

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

JANNETH VALAERIA SÁNCHEZ ORDOÑEZ

DIRECTOR DE ARTÍCULO:
DR. DAVID FIGUEROA SERRANO

TOLUCA, MÉXICO AGOSTO 2026



Narrativas Antropológicas



Revista electrónica de la Dirección
de Etnología y Antropología Social del INAH

PRIMERA ÉPOCA, AÑO 7, NÚMERO 14,
JULIO-DICIEMBRE DE 2026



**Pascua de muertos:
ritual de comensalidad y reciprocidad
entre vivos y muertos en comunidades nahuas**

*Easter of the Dead: ritual of commensality and reciprocity between the living
and the dead in Nahua communities*

Janneth Valeria Sánchez Ordoñez

Universidad Autónoma
del Estado de México

<https://orcid.org/0009-0009-7587-9631> / vale.sanz.pg@gmail.com

David Figueroa Serrano

Universidad Autónoma
del Estado de México

<https://orcid.org/0000-0002-2092-381X> / davdatura@hotmail.com

RESUMEN

La muerte cuenta con diferentes condiciones e interpretaciones dependiendo de los imaginarios culturales. En algunas comunidades indígenas, los muertos tienen agencia en el mundo terrenal, principalmente en las ritualidades, la organización social, la fertilidad y los vínculos emotivos que reflejan las reflexiones y posicionamientos sobre lo trascendental y la existencia humana. Aquí analizamos la pascua de muertos como ritual que, en el contexto de la festividad general de los difuntos, refuerza los vínculos familiares, de compadrazgo y padrínazgo, a partir de dones que responden a la lógica de la reciprocidad: la comensalidad como acto donde se consolida el don. En esta ritualidad es relevante la mediación generada por los ancestros, así como la temporalidad liminal de la propia festividad. Así, la función de la pascua va más allá de conmemorar a los fieles difuntos y respetar el compromiso del compadrazgo; es también fortalecer la alianza, el respeto y el apoyo tanto en la vida como en la muerte.

Palabras clave: muerte, pascua, comensalidad, pueblos nahuas, ritualidad.

ABSTRACT

Death has different conditions and interpretations depending on cultural imaginaries. In some Indigenous communities, the dead have agency in the earthly world, mainly in rituals, social organization, fertility, and emotional bonds that reflect reflections and positions on transcendence and human existence. Here, we analyze the Pascua de Muertos as a ritual that, within the broader context of the festival of the deceased, reinforces family ties as well as relationships of *compadrazgo* and *padrinazgo*, through gifts that follow the logic of reciprocity: commensality as an act in which the gift is consolidated. In this rituality, the mediation generated by ancestors is significant, as is the liminal temporality of the festivity itself. Thus, the function of the *pascua* goes beyond commemorating the faithful departed and honoring the commitment of *compadrazgo*; it also serves to strengthen alliance, respect, and support both in life and in death.

Keywords: death, easter, commensality, nahua people, ritual.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2025

Fecha de aprobación: 19 de febrero de 2026

Introducción

Los muertos han sido mediadores entre generaciones, deidades y entidades del entorno en diversas cosmovisiones de los pueblos mesoamericanos y andinos. La muerte como espacio donde se generan relaciones y mediaciones con el mundo terrenal implica cierto tipo de agencias y actantes de los muertos en las ritualidades, la organización social y los vínculos emotivos que reflejan las reflexiones y posicionamientos sobre lo trascendental y la existencia humana.

Más allá del proceso biológico, la muerte está ampliamente vinculada con la necesidad de comprender el misterio de la ausencia y la trascendencia de lo metacorporal y la situación emocional que dicha reflexión nos genera.¹ Por ello, el cuestionamiento humano acerca de la muerte propia, la muerte de los otros, así como los rituales vinculados a la transición del cuerpo y el alma (o nociones semejantes a ello) devienen en diversas prácticas culturales que manifiestan las emociones, las meditaciones existenciales y las relaciones económicas y de poder que están implícitas.

Las poblaciones indígenas de México tienen una amplia influencia de las prácticas de origen mesoamericano, así como referentes europeos y de otras latitudes, que se han sumado a la percepción y práctica de los rituales mortuorios. Parte de los rituales europeos sobre la muerte han sido apropiados por las comunidades indígenas; entre ellas, la adaptación del Día de Muertos al calendario gregoriano, el cual marca el 1 y 2 de noviembre como el Día de Todos los Santos. Otra práctica de gran trascendencia ha sido la incorporación de panes que se preparan especialmente para este ritual en diversos pueblos originarios, como una representación de la corporeidad del difunto o como una forma específica de ofrenda.²

Las festividades vinculadas a los difuntos suelen estar asociadas al sistema agrícola, de tal forma que encontramos rituales propiciatorios donde el culto a

los niños fallecidos se relaciona con la bendición de la semilla a principios de año, así como otros rituales vinculados con la lluvia, la primera cosecha, así como los ciclos estacionales.³ Si bien hay diversidad en el ciclo ritual y los rituales asociados a los muertos en las comunidades indígenas de México, una constante es que en la mayoría de los casos hay una articulación con el calendario litúrgico católico.

Los rituales en torno a la muerte conllevan una amplia multidimensionalidad, que deviene en su forma de abordaje; ya sea desde la reflexión sobre las emociones, el duelo, la connotación de la percepción de lo trascendental, lo sagrado, las implicaciones socioculturales vinculadas a la ritualización de la despedida, así como la transición social del difunto y sus niveles de presencia a partir de la ausencia física, es decir, de qué forma los difuntos influyen en las relaciones sociales y a partir de qué condiciones y procesos. En tal texto, nos enfocamos a esa última tendencia: analizamos la pascua de muertos como ritual que, en el contexto de la festividad general de los muertos, refuerza los vínculos familiares y de compadrazgo a partir de dones que responden a la lógica de la reciprocidad, así como el acto de compartir los alimentos, es decir, la comensalidad. En esta ritualidad son de relevancia la mediación generada por los ancestros y la temporalidad liminal de la propia festividad.

El municipio de Xalatlaco es uno de los pueblos originarios del Estado de México, ubicado en la zona serrana del sureste del Estado de México. Las primeras noticias de Xalatlaco datan de la época prehispánica, como pueblo nahua, pero su origen no es sólo nahua. Diversos investigadores señalan que tiene origen chichimeca-matlatzínca; Raymundo Martínez⁴ reconoce que Xalatlaco es de origen otomí, apuntando un proceso de nahuatlización bajo el dominio mexica, incor-

¹ David Figueroa, "Imaginario y ritualidad de la muerte y el sueño en las poblaciones nahuas de Michoacán, México", *Antropología Americana*, vol. 9, núm. 18 (2024): 75-93.

² D. Lorente, "Pan-de-hueso, pan-de-piedra, pan de Día de Muertos: de las ofrendas en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco", *Estudios de la Cultura Náhuatl*, vol. 60 (2020): 161-225.

³ Johanna Broda, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía", en *Historias de vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, coord. por Johanna Broda y Catharine Good (México: INAH / UNAM, 2004); Figueroa, "Imaginario y ritualidad...".

⁴ Raymundo Martínez, "La historia prehispánica otomiana en la región del Matlatzínco", canal de YouTube de El Colegio Mexiquense (17 de septiembre de 2008), <https://www.youtube.com/watch?v=AGPkWYJ2u8M>.

porando a Xalatlaco en su sistema político tributario y convirtiéndose en un altépetl significativo para los mexicas.

La comunidad de Xalatlaco se caracterizó, históricamente, por ser una sociedad campesina, cuya vocación estuvo dirigida al aprovechamiento forestal. Los primeros habitantes explotaban sus montes para comercializar madera muerta, trementina y tejamanil hasta finales del siglo XX; sin embargo, las crisis económicas y el crecimiento urbano llevaron a la localidad a fortalecer sus lazos económicos con la Ciudad de México a través del comercio. Al principio, la gente se enfocó a la venta de productos extraídos del monte, como hongos de temporal. En la actualidad, lo que predomina es la comercialización de tlacoyos de maíz azul, tamales, atole y la reventa del pan de cocol.

Los xalatlaquenses dejaron de identificarse como indígenas hace varias décadas; sin embargo, reafirman periódicamente la conexión con su herencia étnica a través diversas manifestaciones como en tradiciones y danzas.

El artículo es resultado de un trabajo de campo efectuado de 2021 a 2025, con diferentes estancias de campo en el municipio de Xalatlaco, en específico, en las localidades de Tomasquillo, Cruz Larga, Morelos, Capotzoli y en el barrio de San Agustín. Durante dicho período se tomaron diversas entrevistas a profundidad enfocadas a la memoria local sobre la práctica de la pascua de muertos, así como las reminiscencias de esta ritualidad. De igual forma, se efectuó trabajo etnográfico sobre los rituales de muertos y su pascua.

La estructura del registro etnográfico inicia con las *vísperas al Día de Muertos*, seguida de la *ofrenda*, como momento de encuentro con los difuntos y, finalmente concluimos con la descripción de la *pascua de muertos*, momento de transición de la convivencia de vivos y muertos, hacia el reforzamiento de los compromisos sociales.

Dones, reciprocidades y comensalidad

La reciprocidad y la solidaridad son fenómenos que, históricamente, se han considerado como propios del ser humano, lo cual ha permitido su evolución, al ser un mecanismo de protección, aunque es sabido que

existen vertientes biológicas que ponderan aspectos genéticos y manifiestan que la reciprocidad y solidaridad no son parte de nuestra naturaleza, como el caso de la teoría del gen egoísta de Richard Dawkins,⁵ donde se da prioridad al ser humano y sus capacidades individuales para lograr la supervivencia. No obstante, otras perspectivas, desde la fundamentación históricas y arqueológicas, han tratado de enfatizar las prácticas de solidaridad. Además de los aportes de su disciplina, también han retomado referentes de la neurociencia, donde se asume que estos comportamientos están establecidos en los modos de funcionamiento cerebral de los seres humanos y otros primates.⁶

En el campo social, algunas investigaciones han buscado enfatizar la relevancia de las relaciones de reciprocidad, como aspectos de lo propiamente humano, más allá de lo instintivo, tal es el caso de las investigaciones de Malinowski, Mauss, Marshall, Piddocke,⁷ entre otros. En la antropología existen dos vertientes analíticas que han acompañado la explicación de las relaciones sociales: los estudios que enfatizan los sistemas jerárquicos, las desigualdades y las distinciones sociales; en otra vertiente están los estudios que enfatizan los mecanismos de reciprocidad, equidad e igualdad social.⁸ Esas perspectivas resaltan las relaciones de reciprocidad para comunidades tradicionales, a diferencia de las sociedades modernas caracterizadas por relaciones asimétricas y de exclusión.

De acuerdo con Durkheim,⁹ la solidaridad en el contexto de la modernidad y la industrialización ge-

⁵ Richard Dawkins, *The selfish gene* (s. l.: Oxford University Press, 1976).

⁶ J. Torres, "Las relaciones de solidaridad y reciprocidad en la protohistoria final europea", *SPAL - Revista de Prehistoria y Arqueología*, núm. 23 (2014): 49-63.

⁷ B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1995); M. Mauss, "Ensayo sobre los dones. Motivo y cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, ed. por M. Mauss (Madrid: Tecnos, 1979); Lorna Marshall, "Kung Bushman Bands", en *Comparative Political Systems* (Austin: University of Texas Press 1967), 15-43; S. Piddocke, "El sistema 'potlach' de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva", en *Antropología económica. Estudios etnográficos* (Barcelona: Anagrama, 1981), 101-122.

⁸ L., Reygadas, "Distinción y reciprocidad. Notas para una antropología de la equidad", *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 69 (2008): 9-31

⁹ Durkheim, E., *La división del trabajo social* (Barcelona: Planeta Agostini., 1985).

nera dinámicas orgánicas y funcionales dentro del sistema social. Al analizar la solidaridad social, Durkheim busca trascender la solidaridad moral; desde la perspectiva de la división del trabajo social, define dos tipos de solidaridad: mecánica —o por semejanzas— y orgánica —o vinculada a la división del trabajo—. La solidaridad genera pautas que propician la interacción social más allá de aspectos morales y, fundamentalmente, en condiciones laborales provistas por los procesos de industrialización y especialización provoca una mayor interdependencia. Para este autor, las relaciones sociales subyacen en una base moral existente en los grupos humanos, la cual proporciona las condiciones solidarias que aseguran la cohesión social. La moral es aquello que lleva a los individuos a contar con otros. Esta solidaridad crea lazos que, entre más numerosos y fuertes sean, mayor resultará la cohesión social. “La cohesión de las sociedades depende de dos elementos: el moral que asegura la integración, y el normativo o reglamentario que asegura la organización”.¹⁰

Mauss tuvo amplia influencia de Durkheim, aunque buscó trascender la perspectiva que él consideraba simplista respecto a la condición de la reciprocidad. En ese sentido, identifica que en diversas prácticas y rituales se generan procesos de reciprocidad que llevan a la sociedad a actuar como un todo o unidad, es decir, donde diversos intercambios no sólo tienen implicaciones económicas, sino sociales, religiosas y mágicas, es decir, son un “hecho total social”. Como lo plantea Dapuez, los hechos sociales totales son episodios fundamentales mediante los cuales se explicitan la hiperarticulación entre todos los segmentos y sus distintas características sociales. Ya que de estos se derivan dones en prestaciones sociales totales. Por tanto, en el don, “el aspecto económico del intercambio se continúa estética, religiosa, política, jurídicamente, etcétera”.¹¹

Los planteamientos de Mauss refieren a tres obligaciones fundamentales: dar, recibir y devolver. Prácticas

que son atravesadas por la moral. En contextos de violencia, romper con esas obligaciones implica rechazar alianzas o incluso declarar la guerra. Como lo plantea Sahlins¹² en su lectura sobre los dones, no sólo es necesaria una adecuada restitución, sino que, por derecho, deben restituirse.

Haciendo una revisión sobre los planteamientos de Mauss, Marshall Sahlins asume que la reciprocidad y la redistribución establecen relaciones solidarias para la asistencia y el beneficio mutuo. En ese sentido, el espíritu de intercambio puede ir desde una preocupación desinteresada, un interés personal o, por otro lado, la mutualidad. De acuerdo con este autor, existen tres tipos de reciprocidad: reciprocidad generalizada, reciprocidad equilibrada y reciprocidad negativa. La primera de ellas enfatiza las relaciones solidarias, pueden estar vinculadas principalmente por el parentesco. Si bien, existe una contra obligación, esta puede ser indefinida. Éste es un aspecto de diferencialidad con la reciprocidad equilibrada, la cual se caracteriza por una entrega equivalente por la entrega recibida. A su vez, la reciprocidad negativa es el opuesto a la visión solidaria o altruista, la cual se basa en una condición egoísta por parte de alguno de los miembros en cuestión que no retribuye lo recibido. En este nivel negativo, una de las partes busca sacar ventaja del otro, aunque esto no exime la posibilidad de utilizar mecanismos para exigir la retribución pendiente para equilibrar la reciprocidad.

Esos niveles de constitución del don responden a aspectos morales que atraviesan las prácticas sociales, donde el intercambio de objetos y relaciones de apoyo son una constante. En tal sentido, podemos identificar que, aunque en las sociedades occidentales los intercambios económicos se rigen por una transacción de equivalencia monetaria respecto a los bienes y servicios adquiridos, en el contexto de las relaciones sociales se tejen procesos que están atravesados por la moralidad. No obstante, la presencia de diversas instancias empresariales que se manifiestan como entidades humanizadas a partir del lenguaje, la afinidad y la familiaridad deviene en prácticas económicas que,

¹⁰ E. Durkheim, en Kety Balibrea y Antonio Santos, *Deporte en los Barrios: ¿integración o control social?* (Valencia: Universitat Politècnica de València, 2010).

¹¹ A. Dapuez, “Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss”, *Dimensión Antropológica*, vol. 70, núm. 24 (2017): 62-100, 69.

¹² M. Sahlins, *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal, 1983).

como lo plantea Reygadas¹³ se caracterizan por los “falsos dones” al prometer ciertas dádivas a cambio de información personal u otros elementos monetizables.

Nuestro abordaje respecto a las relaciones de reciprocidad entre personas vivas y su vinculación-interacción con los muertos nos lleva a la indagación sobre los procesos y dinámicas en que se ejerce la reciprocidad social en un contexto caracterizado por la liminalidad de los eventos ritualísticos. Un aspecto relevante en estos sistemas de reciprocidad son su continuidad, es decir, no es un acto aislado o exento de una relación social, sino que depende de procesos de apoyo mutuo que se arraigan socialmente y que incluso pueden ser la base de la normatividad cultural.¹⁴ En ese proceso, más allá de la reciprocidad que se genera entre vivos y muertos, implica el otorgar ofrendas a los difuntos mientras que estos generan abundancia y vida. Es importante resaltar que dicho reconocimiento social se delinea a partir de una condición: la comensalidad.

Comensalidad y reciprocidad con los difuntos

Históricamente, en los sistemas de reciprocidad y solidaridad, así como en la comensalidad, se identifica las bases de la construcción de redes familiares y suprafamiliares que forjan relaciones afectivas. “Tanto la solidaridad como la comensalidad se basan en la capacidad para sentir y generar empatía y en el afán por mantener esta pauta de comportamiento, que genera sentimientos de afecto y vinculación entre los humanos”.¹⁵ El compartir alimentos socialmente permite la generación de confianza en los otros, una dimensión política, donde se tejen dominios, representaciones y manipulaciones sociales, así como un espacio donde se forjan identidades colectivas, encuentros, conocimientos en un contexto de celebración la festividad.¹⁶

¹³ L. Reygadas, “Dones, falsos dones, bienes comunes y explotación en las redes digitales. Diversidad de la economía virtual”, *Desacatos*, vol. 56 (2017): 70-89.

¹⁴ F. Sánchez y D. Figueroa, “Solidaridad y estigmatización. Dos formas del imaginario en los espacios de rehabilitación en grupos AA del valle de Toluca, México”, *Imagonautas*, vol. 12, núm. 17 (2023): 224-240.

¹⁵ Torres, “Las relaciones de solidaridad...”.

¹⁶ G. Aranda, “Cohesión y distancia social. El consumo comensal de bóvidos en el ritual funerario de las sociedades argáricas”, *CPAG*, núm. 18 (2008): 107-123; J. L. Fernández y N. Morán, “Reflexiones

La comensalidad suele vincularse con los procesos de alimentación desde los contextos socializados. Es uno de los sistemas simbólicos en los que son identificables las formas de ver la vida y de estar en el mundo, puesto que no sólo se trata de la alimentación por sí misma, sino que conlleva los tiempos y formas en que nos relacionamos con la comida y con quienes la compartimos.¹⁷ En la lógica del compartir los alimentos, es importante identificar qué se consume, cómo se consume y con quién se consume. Estos elementos generan una familiarización vinculante, lazos sociales que se caracterizan por códigos alimentarios.¹⁸

Existe una dimensión cíclica o recurrente en la comensalidad, la cual define las relaciones de las diversas entidades implicadas con ciertos tiempos, vinculados a diferentes situaciones como festividades religiosas, actos de relevancia social como los nacimientos, bodas, muertes, así como ciertas periodicidades, por ejemplo, cosechas o cambio de estaciones. Además, son momentos en los que se forjan ciertas obligaciones y apoyos, dinámicas de estatus, relaciones generacionales y de género.¹⁹

Consideramos importante definir la comensalidad desde su etimología latina, *cum-mensa*, que en su contexto histórico refería al compartir la mesa desde un sentido sacrificial de las ofrendas. A partir de esta valoración, la comensalidad no sólo implica una relación en términos de espacio físico compartido para la alimentación, sino en la *coimplicación* social que marca un vínculo con las entidades que intervienen en el momento de ofrecimiento del sacrificio. Por ello, la comensalidad, en estos procesos rituales, es un esquema que fortalece estructuras culturales de apoyo y reciprocidad, además de ser el espacio en que se comparten experiencias, reconocimientos de la memoria forjada a partir de la palabra, donde suele estar implícita la moral, la comunidad y otras categorizaciones de la relación entre entidades.

sobre comensalidad y cultura alimentaria”, *Soberanía Alimentaria*, núm. 31 (2018): 21-24.

¹⁷ Fernández y Morán, “Reflexiones sobre comensalidad...”.

¹⁸ V. Vacas, “Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonia”, *Antipoda*, vol. 6 (2008): 271-291.

¹⁹ Aranda, “Cohesión y distancia...”.

La comensalidad también se vincula con otro concepto de origen latino: compañero (*com-panis*). La etimología de esta palabra remite a compartir el pan, es decir, no sólo es la experiencia del espacio, sino de la persona, la compañía con quien se comparte el pan. La compañía nos remite hacia la importancia comunitaria que se teje en la comensalidad: procesos de identidad que se generan entre diferentes entidades que son parte del compartir, ya sea entidades que se ofrecen en sacrificio, entidades humanas y no humanas, o humanas vivas y muertas (que en el contexto de la comensalidad están llenas de vitalidad) y a las cuales se les restituye en la vida social, fortaleciendo su agencia en el mundo de los vivos. La comensalidad fusiona los niveles de reciprocidad comunitaria, el don que se forja desde el acto del compartir.

En diversas culturas amerindias es común el intercambio ritual con los difuntos a través de la ofrenda de alimentos y bebidas que les son ofrecidos; a cambio, los difuntos generan fertilidad de las tierras, principalmente en el vínculo con los ancestros. Por ejemplo, entre los quechuas, algunos investigadores como Allen²⁰ han identificado que los ancestros son considerados entidades que pueden otorgar fertilidad agrícola a partir de que se les entreguen ofrendas de forma periódica. Esta perspectiva también es identificada en comunidades aymara de Bolivia²¹ y Perú.²²

Estefany San Andrés,²³ en su etnografía sobre rituales mortuorios en Cochabamba, muestra la relevancia de las relaciones socioculturales entre vivos y muertos, las cuales no sólo corresponden a aspectos espirituales, sino a políticas y legales a partir de diferentes actos y elementos como las risas, lágrimas, colores y formas.

Por su parte, Nelson Tapia²⁴ menciona que en la cosmovisión andina la vida y la muerte no tiene carácter lineal o vertical sino cíclica, puesto que la gente nace para morir y de la muerte se vuelve a la vida. Cuando la persona muere va al Janaq Pacha (el cielo, mundo de los muertos) y retorna cada 1 de noviembre para convivir con sus seres queridos en el Kay Pacha (mundo de los vivos) volviendo a ser parte de la comunidad, por ello, los vivos deben recibirlos con sus comidas y bebidas favoritas. El 2 de noviembre el espíritu regresa al Janaq Pacha después de la fiesta de los difuntos. La fiesta de Todos los Santos es un encuentro entre vivos y muertos.

Dentro de la compleja cosmovisión mesoamericana, existían particularidades que compartían los grupos culturales establecidos en diferentes temporalidades y espacios geográficos. Una característica importante es, sin duda, la difusión que tuvo una de las deidades prehispánicas de mayor trascendencia: Mictlantecutli, el señor de la muerte; su representación se encuentra en diferentes grupos que habitaron en Mesoamérica, así como las diferentes regiones de la muerte vinculadas a las formas del morir. Bernardino de Sahagún²⁵ nos manifiesta que a partir del tipo de muerte es como se decidía el lugar en el que el alma residiría. Así, el Tlalocan era el destino para los fallecidos por aspectos vinculados al agua, el rayo, o ciertas enfermedades relacionadas con lo acuoso o poco usuales como la lepra; Tonatiuhichan o la casa del sol, donde irían a vivir los guerreros muertos en batalla o las mujeres que fallecían en el primer parto. Al Mictlán llegaban aquellas personas que morían de una enfermedad común. En este espacio infraterrenal residían Mictlantecutli y Mictecacihuatl.

Diversas fuentes mencionan que, para llegar al Mictlán, el camino a recorrer era de cuatro años, en el que debían pasar nueve niveles; las personas fallecidas se enfrentaban con una serie de desafíos y sufriendo

²⁰ C. J. Allen, "Body and soul in Quechua thought", *Journal of Latin American Lore*, núm. 8 (1982): 179-196.

²¹ O. Harris, "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", en *Death and the Regeneration of Life*, ed. por M. Bloch y J. Parry (Cambridge: University Press, 2012), 45-73.

²² L. D. Onofre, "Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)", *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 33 (2001): 235-244.

²³ Estefany San Andrés, "Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto", *Antropología: Cuadernos de Investigación*, vol. 12 (2013): 123-136.

²⁴ N. Tapia, "La vida y la muerte en la fiesta de Todos los Santos y de los Difuntos. Valle Alto de Cochabamba", en *Diálogo intercultural sobre la vida y la muerte*, ed. por F. Delgado, N. Tapia y D. Ricaldi (La Paz: Plural Editores, 2012).

²⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Patria, 1988).

tos. La muerte no era excusa para la liberación o el abandono de la carga de trabajo, para ello se recurría a los lazos jerárquicos, “antes y después de la muerte, el trabajo del hombre producía los mieses, auxiliaban al sol, propiciaban y conducían la lluvia y, en general, contribuía a la perduración del orden cósmico”.²⁶

Algunas reminiscencias presentes en los pueblos indígenas contemporáneos manifiestan que los vivos y muertos trabajan en conjunto y, en específico, los muertos ayudan en la cosecha del maíz. En esa lógica, además de que el Día de Muertos se concibe como un festejo, esta festividad se asocia con el ciclo agrícola, no sólo por la temporalidad en que se efectúa, puesto que el ciclo agrícola mesoamericano llega a su fin con esta festividad, es decir, el momento de la cosecha.²⁷ Además de ese aspecto, es de relevancia reconocer la presencia de los difuntos como entidades que ejercen una agencia en el mundo de los vivos para dar continuidad a éste.

Esas referencias culturales ayudan a identificar que las manifestaciones sobre la muerte no sólo se limitan a los rituales funerarios vinculados a la purificación del cuerpo, y la preparación del difunto en su transición hacia otro plano; es de relevancia identificar otros posicionamientos sobre la vida y la muerte que se relacionan a otras prácticas rituales que se vinculan con la fertilidad de la tierra, como de las alianzas y sistemas de reciprocidad comunitaria.

Como puede percibirse, los vínculos entre vivos y muertos, a partir de los rituales que constituyen una relación de convivencia y comunión en un tiempo-espacio liminal, se manifiestan a través de la comensalidad, la reciprocidad y la integración de los muertos en la comunidad, ya sea tanto por su presencia y compañía como en los efectos consecuentes a ello, que pueden traducirse en abundancia y en el fortalecimiento de alianzas y apoyo familiar y comunal.

En vísperas del Día de Muertos

Buena parte de la comunidad de Xalatlaco considera que el legado cultural de los antiguos nahuas es iden-

tificable en la herencia lingüística al hablar el *náhuatl* o *mexicano*, así como en sus prácticas rituales, muchas de ellas vinculadas a la forma en que se concebía (y en algunos casos, se sigue concibiendo) a la naturaleza como entidad sagrada; muestra de ello son algunas ritualidades relacionadas con los cerros y a la agricultura. En este caso, centramos nuestra atención en la celebración del Día de Muertos para identificar cómo se fortalece la comunidad a partir de la rememoración de los difuntos y su influencia en las alianzas sociales a través de la pascua de muertos.

Los xalatlacenses refieren que la conmemoración del Día de Muertos comenzaba al inicio del mes de octubre, extendiéndose hasta la primera semana de noviembre. En la actualidad, dicha celebración inicia en la última semana de octubre, hasta la tarde del día dos de noviembre. La espera de los fieles difuntos se distingue por la alegría, dedicación y respeto. Una de las características particulares de esta festividad es la ofrenda alimentaria. Los xalatlacenses acudían a las panaderías con el fin de reservar el horno, asegurando así la elaboración del tradicional pan de muertos.²⁸ Este pan se produce con abundancia, utilizando la arroba como unidad de medida. Existe preferencia por la elaboración del pan en el horno tradicional, ya que en este tipo de horno los panes se colocan directamente sobre la piedra (pan de piso).

Cuando era día de hacer el pan, en la familia se encomendaba una o dos personas, quien tuviera tiempo porque implicaba dedicarle un día entero. A mí siempre me dijeron que quien fuera hacer el pan debía hacerlo con alegría, porque el pan es como el tamal: si te enojas, no se cuecen bien. Cuando nos tocaba, entrábamos al cuarto del horno, para vigilar que toda la materia prima fuera utilizada [...] Cuando salía el pan, era bonito, lo tendían en el patio sobre manteles. Mientras se enfriaba, lo contábamos y acomodábamos en las canastas (Entrevista realizada a Rufina Juárez, octubre de 2022).

²⁸ El pan de muertos en la región de Xalatlaco se caracteriza por ser un pan seco y de aspecto duro, tiene esas cualidades para que sea perdurable. El pan representa principalmente tres figuras icónicas: zoomórficas, que es el conejo (*tochtli*); antropomórficas, como la muñeca, y corporal, como el corazón (*yolotzin*).

De acuerdo con testimonios de la gente grande,²⁹ el pan hecho en hornos tradicionales³⁰ no sabe igual que el pan de hoja³¹. La exuberancia del pan les permitía almacenarlo en espacios frescos dentro del hogar, permitiéndoles degustar del pan de muertos durante los siguientes meses, incluso podría ser durable hasta un año.

El maíz es otro elemento importante de la ofrenda. Los campesinos ofrecen la primera cosecha del maíz a sus difuntos; al primer corte de mazorca, se procedía a secarlo al sol para preparar tamales de maíz nuevo³² y ofrendarles a los muertos. Además, los xalatlagueños se previenen con ceras y veladoras una semana antes del Día de Muertos. La limpieza es fundamental, ya que simboliza la purificación; por ello, realizan una limpieza exhaustiva tanto en el interior de cada hogar, designando un lugar para la ofrenda de muertos, como en las tumbas de sus difuntos, quitando el exceso de hierba.

En vísperas del Día de Muertos, el tradicional tianguis de muertos anima la vida local. Se instala temporalmente en la zona de la *pirámide* y se extiende a lo largo de cuatro cuadras, entre los días 31 de octubre al 2 de noviembre. En el tianguis se ofrece toda clase de objetos de consumo, así como utensilios indispensables para la elaboración de la ofrenda, como ceras, veladoras, trastes nuevos (platos, jarros, vasos, ollas, cazuelas, chiquihuites), sahumerio, copal, ayates, petates de tule, hojas para los tamales, papel picado, calaveras de azúcar/chocolate, dulces de alfeñique, elotes, tlixcales, habas verdes, chilacayote, huauzontles, flores de muertos cempasúchil: terciopelo, alhelí, nube, gladiola, casa blanca y xochijarrito³³, así como toda la fruta de temporada: cacahuete, caña, camote (morado

y guacamote o pabito), calabaza, ciruela roja, chayote, guayaba, lima, naranja, mandarina, manzana, plátano (amarillo y morado) y nísperos. Recientemente, se ha incluido fruta “de calidad”, como pera, uva, durazno, ciruelo, manzana, entre otras. La gente grande menciona que las compras se hacen el día 31 de octubre para iniciar el montaje de la ofrenda.

La ofrenda se ubica en un lugar central del hogar, como la sala o el comedor. Se recuerda que, tradicionalmente, se empleaba una mesa grande y maciza de madera para ocasiones especiales, incluyendo la ofrenda a los muertos. La mesa se cubre con un mantel blanco o artesanal y un petate, que puede colocarse encima o debajo de la mesa. Primero, se coloca la fruta y el pan. El jefe del hogar (el abuelo, el papá o la mamá) bendice y sahumeria la mesa con copal, posteriormente el resto de la familia distribuye la fruta en montoncitos sobre la mesa, junto con el pan de muertos. Otra forma de acomodar el pan es creando una montaña de panes en la mesa, resaltando el *yolotl*.

En la parte superior de la ofrenda se coloca una imagen religiosa, de manera céntrica y recargada sobre la pared. El 1 de noviembre es destinado para ir a encontrar a los fieles difuntos. Los xalatlagueños acuden a la misa mañanera en la parroquia de la Asunción de María para bendecir las veladoras, ceras y la flor de muerto, siendo la única misa del pueblo para este fin. Al regresar a sus hogares, las mujeres preparan chocolate caliente y los hombres buscan una penca de maguey. Una vez listo el chocolate, la familia se reúne ante la ofrenda para hacer una oración de recibimiento a sus fieles difuntos.

A cada difunto se le endona una veladora o cera. Las veladoras van sobre las mesas y las ceras se insertan en la penca del maguey en el suelo. Al encenderlas, se nombra al difunto esperado según su día de llegada: los muertitos pequeños llegan el primero y los muertitos adultos el dos. Las ceras son sólo para los muertitos adultos, como una señal de respeto. Después, se sirve el chocolate caliente en jarros o tazas nuevas, mencionando a quién está dedicado cada alimento.

Se adorna la ofrenda con papel picado, se coloca en la mesa agua, sal, cigarros, alguna bebida alcohólica, calaveras de azúcar o chocolate, dulces de alfeñique y

²⁹ *Gente grande* es un término utilizado para referirse con respeto a la gente adulta, la mayoría, de la tercera edad.

³⁰ El horno tradicional se refiere al horno de piedra, que utiliza leña para cocer el pan.

³¹ El pan de hoja se refiere al pan que hacen en gas y lo acomodan en charolas.

³² Tamales maíz nuevo, son hechos de los primeros frutos de la cosecha, son hechos simples sólo con sal y estos mismos se dedican a los difuntos.

³³ El xochijarrito son flores de color morado y rojo que se da de forma silvestre en los montes de Xalatlaco, principalmente sólo se da en la temporada de muertos. También se le conoce como “flor de monte” con estas flores hacen los caminos y se adornan las ofrendas.

alimentos específicos que les gustaban a los difuntos; el ayate se coloca en una orilla o debajo de la mesa y se acomodan las flores de muertos (cempasúchil, flor de terciopelo o xochijarrito) en el piso. Durante el día, los adultos cuentan relatos y anécdotas sobre los muertos para mantener vigente la tradición y el respeto a los muertos. Los integrantes de la familia colaboran en la ofrenda: los adultos y niños hacen el camino de flor de cempasúchil o xochijarrito desde la calle hasta la ofrenda, y las mujeres preparan el resto de la ofrenda alimentaria.

Antes, la gente qué va a tener para comprar sus ceras, lo que se le ponía eran ocotes para que los muertos se guiaran; no se ponía el cempasúchil, acá se pone el xochijarrito, lo que se da aquí en el monte, y mis abuelos nos contaban que el cempasúchil es como lumbré para los muertos, por eso no se debe poner esa flor (Entrevista realizada a Sergio Hinojosa, noviembre de 2022).

Se espera a los muertitos con platillos especiales. Cada hogar tiene su tradición, pero comúnmente preparan mole rojo con pollo y arroz, o el *mole de los pobres*; también se hacen los huauzontles en pasilla, chayote, elotes, habas hervidas y camote hervido o en dulce. Se preparan tortillas y tamales de maíz nuevo, dichos tamales son de sal porque al ser de la cosecha nueva, no se pueden rellenar. La comida para la ofrenda se prepara antes del anochecer. Los alimentos se sirven primero a los muertitos y posteriormente los hogareños pueden degustarlos.

La gente grande recuerda que, en la tarde del primero de noviembre, se deben sentar con sus invitados y evitar el quehacer; se permitía ver la televisión o escuchar música a bajo volumen. Las puertas se dejaban abiertas para recibir a sus difuntos y recibir a quienes deseen ver su ofrenda.

Me enseñaron a ponerles a nuestros muertos lo que comíamos y siempre hacemos el mole de los pobres, que son papitas en pasilla con quesito añejo [...] no debe faltar en la ofrenda los huauzontles, que eso era lo que antes la gente comía, ahora ya veo que no hacen esas comidas antiguas, pero para sus muertitos aún lo hacen (Entrevista realizada a Josefa Ramírez, octubre de 2022).

Durante la mañana del 2 de noviembre, es común que en cada familia calienten el excedente de la comida de la ofrenda para el almuerzo, mientras comparten anécdotas de sus difuntos. Al mediodía, se oficia una misa en el panteón municipal para despedir a los fieles difuntos. Algunas familias aprovechan para enflorar las tumbas de sus difuntos. Otros permanecen en sus hogares, bajo la creencia que los muertitos no se van completamente, y deben asegurarse de que las veladoras y las ceras se consuman por completo. Después de que los fieles difuntos se marchan, en el interior de las familias, principalmente en la de los abuelos que ocupan el lugar del más alto rango, reciben visita de sus hijos y nietos, marcando el inicio de la pascua de muertos.

Pascua de muertos

Entre pueblos de tradición nahua, existe un patrón cultural predominante caracterizado por la celebración entre vivos tras la visita de los fieles difuntos, particularmente, entre compadres. Lupo,³⁴ en su investigación realizada en la sierra de Puebla, destaca que los nahuas denominan “comensalías” al acto de intercambiar la ofrenda comestible de panes entre compadres. Rodríguez³⁵ señala que los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz, denominan “santohmetika” al Día de Muertos; durante esta festividad, los ahijados, en compañía de sus padres, comparten panes y chocolate en un morral nuevo de su ofrenda con sus padrinos de sacramento. En reciprocidad, los padrinos obsequian al ahijado una prenda de vestir nueva. Lorente³⁶ acentúa que los nahuas de la sierra de Texcoco le dicen “tlapaltihue o saludadita” al acto de intercambiar el pan ceremonial dispuesto en el altar de muertos, el cual propicia la producción de los vínculos de compadrazgo durante la festividad de Todos los Santos.

³⁴ A. Lupo, “Comer (con) los difuntos: Las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalidad entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 58 (2019): 223-264.

³⁵ M. T. Rodríguez, “Rituales de muerte y parentesco en la tradición nahua de la sierra de Zongolica”, *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 40 (2012): 97-110.

³⁶ Lorente, “Panes-hueso, panes-piedra...”.

En la localidad de Xalatlaco, al concluir la celebración del Día de Muertos se realiza un intercambio ritualizado denominado “pascua”. Este intercambio consiste en la entrega recíproca de una canasta con fruta y panes de muertos entre compadres y padrinos. El acto de dar y recibir la pascua se convierte en una especie de don, que trasciende el compromiso de cumplir, se entrega la pascua cargada de una significación profunda para reforzar los vínculos afectivos. Este acto constituye un acervo de valores que se transmitían de generación en generación, a modo de forjar parte de la identidad xalatlaquenses.

La pascua se establece mediante el régimen de la Iglesia católica. En la representación del misterio pascual, se conmemora la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. De manera solemne, los xalatlaquenses respetan la representación de la pasión de Jesús y celebran su resurrección, cuando venció a la muerte y regresó durante el tiempo pascual, preparándose para que su alma ascendiera al cielo. De acuerdo con la tradición oral, la gente grande refiere que cada ser humano tiene un alma (*yołotl*), ubicado en el corazón; al morir, el alma asciende al cielo, siempre y cuando se haya cumplido con la vida espiritual católica, la cual comprende recibir los sagrados sacramentos: bautismo, comunión, confirmación, velación para el matrimonio.

Entonces, la pascua conmemora la resurrección de Jesucristo y la preparación de la ascensión de su alma al cielo; en contraste, la pascua en el Día de Muertos, dentro de la cosmovisión, se considera que es el momento en que las almas de los difuntos regresan al mundo terrenal para disfrutar de las ofrendas preparadas por sus seres queridos, quienes los esperan con regocijo. Por ello, esta fecha se respeta con reverencia, pero al partir los difuntos, se celebra entre los vivos.

Si bien el compadrazgo es una manera de forjar lazos de amistad que matiza la cohesión social, en ocasiones representa una instancia en la cual los padrinos desempeñan un papel fundamental, guiando la vida moral de los ahijados, quienes los consideran como segundos padres. Generalmente, los responsables de apadrinar el bautizo son quienes tienen la obligación de acompañar al ahijado al matrimonio, y en casos extraordinarios, hasta su entierro. Por ello, el vínculo de padrino, ahijado y compadres debe mantenerse vigentes, con el fin de preparar el camino para salvar el alma del ahijado, permitiendo que, al fallecer, su alma regrese al mundo terrenal para que a través de la ofrenda en Día de Muertos pueda convivir con sus seres queridos.

Una forma de mantener vigente el vínculo entre compadres y padrinos es a través de la celebración de la pascua de muertos. En esta convivencia se establecen ciertas normas inherentes a la circulación del regalo de muertos. Por ejemplo, identificamos el “don” de dar y recibir; el ahijado y su familia son los que “dan” y los padrinos son quienes “reciben”. La pascua se materializa mediante la entrega de una canasta de fruta de la ofrenda y panes de muertos, destacando con el icónico pan de corazón como símbolo de ratificación al compromiso del compadrazgo. Para complementar la pascua, quienes “dan” entregan una olla de comida, generalmente compuesta por platillos ceremoniales como el mole de olla,³⁷ mole con guajolote o pollo, acompañados con tortillas y refresco. Los padrinos, quienes “reciben” al aceptar la pascua, responden de manera recíproca ofreciendo una comida.

Durante la comida, se disfruta de una amena convivencia, acompañada de algunas bebidas alcohólicas y baile. Posteriormente, se devuelve la pascua, y es el momento en que los padrinos entregan la canasta que la familia del ahijado les había proporcionado, ahora llena con fruta y pan de muertos provenientes de su propia ofrenda. La *gente grande* rememora con mucho afecto que, durante el día de entregar la pascua en las calles, se encontraban con otras familias que también portaban sus canastas de pascua. La entrega de la pascua se lleva a cabo en la tarde-noche del 2 y 3 de noviembre. Los compadres y padrinos no sólo daban y recibían una pascua, la cantidad dependía del número de compadres y padrinos que tuviera cada familia. Al final, la cantidad de pascua acumulada era considerable, lo que les permitía disfrutar con abundancia.

El mole de olla es considerado como una comida ceremonial, de alto valor por ser hecho de ingredientes meramente prehispánicos, a excepción de la carne de res. Por otra parte, se considera que está hecho de la sustancia que los muertos han perdido (la sangre y la carne), al momento de putrefacción del cuerpo.



Figura 1. Pan de yolotl (corazón). Fotografía de la autora.

Para ir a dejar pascua de muertos, se lleva el mole de olla, nosotros llevamos dos pollos criollos, dos kilos de tortilla, tres refrescos y para el chiquihuite se rellena con: un kilo de naranja, un kilo de mandarina, un kilo de jícama, cinco perones, unas cuantas guayabas, una penquita de plátano, un kilo de manzana y la tapamos con una servilleta nueva [...] Y no se puede olvidar llevar los panes, se ponen unas veinticinco piezas de pan de muerto [...] antes era tradición llevar el corazón [...] Mira, antes mi esposo decía unas palabras para entregar la pascua, pero como ya no vive, mis hijos me respetan y siempre quieren que yo dé mis palabras a sus compadres: "Buenas noches compadritos, discúlpenos venimos a dejarles la pascua. Ya saben que nosotros, año con año, venimos con mucho gusto a dejarles su regalito de muertos"; entonces, mi compadrito nos invita a pasar, antes de que nos pasen para comer, ellos nos entregan la pascua y después, todos comemos contentos (Entrevista realizada a Juanita Zavala, noviembre de 2022).

Los adultos mayores, particularmente los abuelos, se refieren a la distribución de la ofrenda entre su fa-

milia como pascua. Esta pascua se distribuye de dos maneras, una única pascua por cada hijo o hija, la cual es compartida con su pareja e hijos, y la otra forma consiste en una pascua personal a todos los miembros de la familia. En otros casos, la pascua se comparte entre huexis³⁸ para fortalecer sus lazos de alianza. Cabe destacar que las familias que aun entregan la pascua coinciden en que al cumplir con esta tradición están generando méritos para futuras ayudas.

El Día de Muertos y pascua de muertos representa espacios rituales en los cuales, además de fomentar la memoria colectiva mediante el recuerdo de los ancestros, se materializa la redistribución de la abundancia simbólica y material de la ofrenda. En este contexto, el pan de muertos trasciende su condición, ya que evoca al recuerdo de los difuntos; su comensalidad actualiza la relación entre vivos y muertos, aun cuando esta práctica comensal puede darse de manera espontánea, durante cualquier época del año. Por otro lado, la circulación de la pascua funciona como un mecanismo de reciprocidad que contribuye a la regulación de la cohesión social dentro de la localidad.

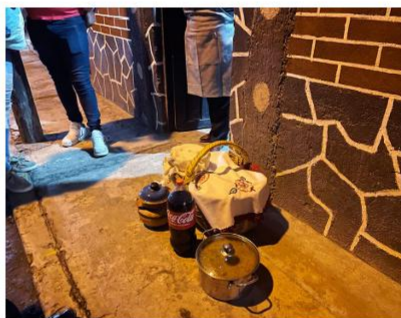


Figura 2. Llevando la pascua de muertos. Fotografía de la autora.

Las familias que aún preservan estos mecanismos de intercambio recíproco mantienen una estrecha relación con actividades campesinas. De igual manera, reconocen a la naturaleza como condición cíclica de los procesos productivos y rituales, y su conexión con

³⁸ Ese termino náhuatl es utilizado en Xalatlaco para referirse a los consuegros.

la vida social; sin embargo, esta práctica ritual está perdiendo fuerza de forma gradual, condicionada por factores como la conversión religiosa, la urbanización, nuevos patrones sociales, culturales y económicos.

La pascua de muertos ha cambiado mucho, ya no nos esperan con comida y entonces nosotros tampoco llevamos comida, sólo entregamos en la canasta pura fruta y pan [...] ahora ya no se avisa que nos esperen, sólo llegamos y también nos agradecen con lo que tengan a la mano, la pascua nueva es un pan, un vaso de refresco y con poquita fruta para que ahí mismo se coma, es todo en menor cantidad (Entrevista realizada a Aide Pozas, octubre de 2022).

Los xalatlaquenses están incorporando nuevos elementos a la celebración del Día de Muertos, incluyendo la adquisición de maíz nuevo para los tamales tradicionales, debido al abandono del campo. Además, se han adoptado prácticas recientes como el desfile de catrinas, rodadas del terror, fiestas de Halloween y presentación musical en los panteones. En esos espacios es posible contratar grupos musicales de diversos géneros, tales como banda, mariachis o nortños, para interpretar las canciones favoritas de sus difuntos. Esta iniciativa permite a las familias pasar una tarde agradable para enflorar, cantar, bailar y, en casos particulares, brindar en honor a sus seres queridos.

Reflexiones finales

El interés antropológico a propósito de la muerte ha puesto en evidencia las transiciones y correlaciones entre la base biológica de la muerte y ésta como fenómeno cultural, puesto que el suceso biológico se concibe desde una condición de vida colectiva, de la relación entre diferentes entidades y de las emociones y roles que se gestan en la convivencia entre vivos y muertos. Como lo plantea Vicente, la muerte no separa a los individuos de su sociedad, puesto que ella propicia que el difunto adquiera la noción de antepasado, por tanto, en la adquisición de esos roles sociales la muerte se convierte en un ritual de paso.

La ritualidad de muertos y su pascua implica dos dimensiones de gran relevancia: las relaciones entre

vivos y entre vivos y muertos; ambas se manifiestan desde esquemas de reciprocidad, las cuales son selladas a partir de la comensalidad. Es decir, la comensalidad no sólo es la experiencia de compartir el espacio y los alimentos, sino la necesidad de reforzar compromisos afianzados por la sangre, por la tradición y la corresponsabilidad comunitaria.

La distinción entre ofrenda de muertos y la pascua de muertos se encuentra en la persona destinataria del don: la ofrenda es un tributo a los ancestros como generadores de la transición de la vida hacia la muerte, a diferencia de ello, la pascua se vincula con un pacto social de los vivos, donde está implícita la presencia de los muertos en la vida social.

Los rituales de comensalidad generan identidad, debido a la percepción de cohesión, de pertenencia a un colectivo, ya que no sólo se comparten alimentos, sino principios y formas de comprensión de lo colectivo y de lo individual, de lo humano y de lo divino a partir de las improntas generadas por las experiencias personales y colectivas. Además, “los rituales de comensalidad son escenarios en los que el consumo de alimentos y bebida implica el establecimiento de relaciones de reciprocidad que se traducen en crédito social, en determinadas formas de influencia, prestigio, débitos, obligaciones...”³⁹

En las comunidades de origen indígena domina, comúnmente, una inquietud por respetar y recordar a los muertos. En la cosmovisión xalatlaquense, se evoca a los muertos para hacerles peticiones durante diferentes momentos del año, esto destaca la participación activa de los muertos dentro de la vida cotidiana al ser agentes en la intersección de ayuda o favores ante cualquier situación (salud, fertilidad y ayuda ante una situación difícil). En Xatlaco no existe un hito entre el ciclo agrícola y la intervención de los muertos, al menos de que los xalatlaquenses lo deseen, al indicar la petición a sus difuntos o evocarlos. Es por ello que en la fiesta de Día de Muertos se les agradece por todo lo que les socorrieron, por la herencia adquirida, por la ayuda y los favores en toda situación.

³⁹ Aranda, “Cohesión y distancia social...”, 110.

Para la circulación de la ofrenda de muertos como un *don*, se destaca la importancia del compadrazgo. Quienes “dan” la pascua reafirman agradecimiento por adquirir el compromiso con el ahijado, mientras quienes “reciben”, corresponden al compromiso que adquirieron, de tal forma que se fortalece la alianza de cohesión y le dan sentido de pertenencia a los xalatlaquenses.

La pascua se vincula con la acumulación de méritos sociales, los cuales se convierten en una especie de deudas que moralmente se deben pagar, bajo el juicio de cumplir. Por consiguiente, los xalatlaquenses asumen que, para pagar la acumulación de méritos, puede ser con la mano vuelta también conocida como macoa.⁴⁰ En ejemplo, en una familia se puede elegir entre sus familiares, amigos o conocidos a una persona o una pareja para establecer una alianza a través del compadrazgo. Existen dos tipos de compadrazgo: compadrazgo de personas y compadrazgo de objetos. Al respecto, Masferrer⁴¹ destaca que el compadrazgo de personas está relacionado con la vida moral católica, en la cual los padrinos acompañan a recibir los sacramentos: bautismo, evangelio, confirmación y casamiento; por otra parte, el compadrazgo de objetos se manifiesta en la inauguración de una casa nueva, en el apadrinamiento de alguna imagen religiosa, o en la adquisición de objetos requeridos para una fiesta.

En la lógica de la pascua, se amerita al compadrazgo como la aceptación del compromiso de los ahijados, para fingir como segundos padres. El ahijado adquiere algún sacramento y, después del compromiso, se tiene la obligación moral de entregar la pascua año con año. La entrega de la pascua es una muestra de respeto ante el compromiso adquirido; además, la pascua tiene la función de acumular méritos y, cuando los compadres o padrinos pidan algún favor entre ellos, éstos no se

nieguen. El tipo de favor puede ser variable, de acuerdo con el tipo de compadrazgo.

En Día de Muertos se espera con algarabía a las ánimas de los fieles difuntos, para ello, se debe seguir la vida católica recibiendo los sagrados sacramentos para salvar el alma; por ende, se requiere de la ayuda de los padrinos que guían a los ahijados. En ese sentido, la reciprocidad, sobre todo en las fiestas, rituales y danzas se da con abundancia en comida y bebida, o en forma de ayuda en la vida cotidiana.

Entre los xalatlaquenses la ayuda, mano vuelta o macoa no se limita al ser recíproca a partir del padrino, también se manifiesta ante una situación de fiesta o luto. En la situación de luto en cualquier escenario los padrinos o compadres concurren en el sistema de reciprocidad que se expresa con la entrega de dinero, alimentos u objetos utilizables durante la sepultura o rezos del fallecido. En ese sentido, la función de la pascua trasciende la conmemoración de los fieles difuntos y el cumplimiento del compromiso del compadrazgo; además de ello, fortalece la alianza, el respeto y el apoyo tanto en la vida como en la muerte.

Bibliografía

- Allen, C. J., “Body and soul in Quechua thought”, *Journal of Latin American Lore*, núm. 8 (1982): 179-196.
- Aranda, G., “Cohesión y distancia social. El consumo comensal de bóvidos en el ritual funerario de las sociedades argáricas”, *CPAG*, núm. 18 (2008): 107-123.
- Broda, Johanna, “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía”, en *Historias de vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, coord. por Johanna Broda y Catharine Good (México: INAH / UNAM, 2004).
- Dapuez, A., “Diferencias categóricas. La invención del intercambio social en la obra de Marcel Mauss”, *Dimensión Antropológica*, vol. 70, núm. 24 (2017): 62-100.
- Dawkins, R., *The selfish gene* (s. l.: Oxford University Press, 1976).
- Durkheim, E., *La división del trabajo social* (Barcelona: Planeta Agostini, 1985).

⁴⁰ Macoa, también conocido por *macohua*, en la cosmovisión nahua hace referencia a las ayudas o favores que se le brindan a alguien, lo cual implica siempre una reciprocidad, en caso de requerirse algún favor o apoyo. De acuerdo con el *Gran diccionario náhuatl*, el término *macohua* se emplea para referirse a “ayudar al otro porque él me ayudó”.

⁴¹ E. Masferrer, “El compadrazgo en Santiago de Nanacatlán, Puebla”, *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 4, núm. 11 (2023): 30-41.

- Fernández J. L., y N. Morán, "Reflexiones sobre comensalidad y cultura alimentaria", *Soberanía Alimentaria*, núm. 31 (2018): 21-24.
- Figueroa, David, "Imaginario y ritualidad de la muerte y el sueño en las poblaciones nahuas de Michoacán, México", *Antropología Americana*, vol. 9, núm. 18 (2024): 75-93.
- Harris, O., "The dead and the devils among the Bolivian Laymi", en *Death and the Regeneration of Life*, ed. por M. Bloch y J. Parry (Cambridge: University Press, 2012), 45-73.
- López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: UNAM, 2004).
- Lorente, D. "Panecillo-hueso, panes-piedra, pan de Día de Muertos: de las ofrendas en el altar a la comensalidad cotidiana con los difuntos en la Sierra de Texcoco", *Estudios de la Cultura Náhuatl*, vol. 60 (2020): 161-225.
- Lupo, A., "Comer (con) los difuntos: Las ofrendas comestibles de Todos los Santos y las lógicas de la comensalidad entre vivos y muertos en la Sierra de Puebla", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 58 (2019): 223-264.
- Malinowski, B., *Los argonautas del Pacífico occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanesia* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1995).
- Marshall, Lorna, "¡Kung Bushman Bands", en *Comparative political systems* (Austin: University of Texas Press 1967), 15-43.
- Martínez, R., "La historia prehispánica otomiana en la región del Matlatzincó", canal de YouTube de El Colegio Mexiquense (17 de septiembre de 2008), <https://www.youtube.com/watch?v=AGPkWYJ2u8M>.
- Masferrer, E., "El compadrazgo en Santiago de Nahuatlán, Puebla", *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 4, núm. 11 (2023): 30-41.
- Mauss, M., "Ensayo sobre los dones. Motivo y cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, ed. por M. Mauss (Madrid: Tecnos, 1979).
- Onofre, L. D., "Alma imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlacustre (Perú)", *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 33 (2001): 235-244.
- Piddocke, S., "El sistema 'potlach' de los kwakiutl del sur: una nueva perspectiva", en *Antropología económica. Estudios etnográficos* (Barcelona: Anagrama, 1981), 101-122.
- Reygadas, L., "Distinción y reciprocidad. Notas para una antropología de la equidad", *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 69 (2008): 9-31.
- , "Dones, falsos dones, bienes comunes y explotación en las redes digitales. Diversidad de la economía virtual", *Desacatos*, vol. 56 (2017): 70-89.
- Rodríguez, M. T., "Rituales de muerte y parentesco en la tradición nahua de la sierra de Zongolica", *Diálogo Andino: Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 40 (2012): 97-110.
- Sahagún, B., *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Patria, 1988).
- Sahlins, M., *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal, 1983).
- San Andrés, Estefany, "Los muertos siguen 'vivos': velación, bautizo y el matrimonio del difunto", *Antropología: Cuadernos de Investigación*, vol. 12 (2013): 123-136.
- Sánchez, F., y D. Figueroa, "Solidaridad y estigmatización. Dos formas del imaginario en los espacios de rehabilitación en grupos AA del valle de Toluca, México", *Imagonautas*, vol. 12, núm. 17 (2023): 224-240.
- Tapia, N., "La vida y la muerte en la fiesta de Todos los Santos y de los Difuntos. Valle Alto de Cochabamba", en *Diálogo intercultural sobre la vida y la muerte*, ed. por F. Delgado, N. Tapia y D. Ricaldi (La Paz: Plural Editores, 2012).
- Torres, J., "Las relaciones de solidaridad y reciprocidad en la protohistoria final europea", *SPAL - Revista de Prehistoria y Arqueología*, núm. 23 (2014): 49-63.
- Vacas, V., "Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía", *Antípoda*, vol. 6 (2008): 271-291.