
El *mikilischualis*

Los haceres para la muerte en contextos

maseual-nahuas

DOI: <https://doi.org/10.32870/cl.v1i32.8084>

Arturo Patricio Hernández*
ORCID: 0009-0003-7154-9121
Universidad Intercultural del Estado de
Puebla, México

Herminio Monterde López**
ORCID: 0009-0004-2357-256X
Instituto de Investigaciones Históricas-Sociales, Universidad Veracruzana,
México

Resumen

El presente trabajo sistematiza aportaciones orales relevantes de personas con conocimientos entorno a la práctica mikilischualis que se refiere a los diversos procesos y haceres rituales ante la muerte de la comunidad de Cuauhtamazaco, del Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla. Por medio de la aplicación de una metodología situada de acuerdo con las características contextuales, se discute sobre la dinámica que toman las sociedades ante la presencia de ideas y acciones sociopolíticas. Asimismo, se enfoca en el análisis de los cambios y las permanencias relacionados con la forma de percibir la muerte y cómo se entablan realizaciones por medio de preceptos religiosos para formar colectividades como agentes de acompañamiento.

Palavras-chave: emprendedorismo, habilidades, inovação, docência

* Universidad Intercultural del Estado de Puebla

**Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Universidad Veracruzana

The *mikilischiuallis*

The preparations for death in *maseual-nahua* contexts

Abstract

This paper systematizes relevant oral contributions from people with knowledge about the *mikilischiuallis* practice, which refers to the various processes and ritual actions in the face of death of the community of Cuauhtamazaco, in the Municipality of Cuetzalan del Progreso, Puebla. Through the application of a methodology situated according to contextual characteristics, the dynamics that communities take in the presence of socio-political ideas and actions are discussed. It focuses on the analysis of changes and permanence related to the way of perceiving death and how it engages in realizations through religious precepts to form collectivities as agents of accompaniment.

Key words: death, ritual, changes, permanences, *maseual-nahuas*

Teyin kipia (náhuatl)

In tekít kiixnextia tajtolmej teyin semi noneki maj se kiteixmatilti iniuan tokniuan ta kipia kiitas ika in *mikilischiuallis* no kipia kiitas keniuj mochiua uan motachiua keman aksa momikilia itech in xolal Cuauhtamazaco, teyin ixpoui itech Municipio de Cuetzalan del Progreso, Puebla. Ika in tekichiualis motatsintokak ika tataman netajtanilismej, wan moita keniuj motachiua ika iwan tokniuan nintanemililisuan teyin mopatatiuj iksa. No ijkoní, moixnextia se tajtoltanemililis ika keniuj mopata uan mopiaok seki tanemililismej itech mikilis uan keniuj no kiixnekuiltiaj ika in taneltokalis uan ijkoní mosenchiua se nechikolis kanpa mosenpaleuiaj

Tajtolemej: mikilis, nemaktilis, patalismej, teyin onkakiok, *maseual-maseualmej*

Introducción

Las sociedades desarrollan diversas formas de enfrentar y comprender la muerte. En el caso de los pueblos originarios, los ritos funerarios son parte de su identidad, fragmentos de prácticas culturales que han sido preservados a lo largo de generaciones. Estas tradiciones reflejan su visión integral sobre la vida y la muerte. Sin embargo, con el paso del tiempo, los cambios socioculturales y el contacto entre culturas han dado lugar a un sincretismo rico y complejo. Ante tal hecho, es necesario reflexionar desde la perspectiva de las personas *maseualmeh-nahuas* a través de una mirada etnográfica en torno a cómo los matices de cambios, derivados de dimensiones en la era contemporánea, influyen en la manera de tener un vínculo y “quedar bien” con el “alma” del finado o finada para que pueda tener un “buen descanso”.

El presente artículo pretende exponer los procesos desarrollados en los ritos funerarios de la cultura nahua de la comunidad de Cuauhtamazaco, Cuetzalan del Progreso, Puebla, y las adaptaciones visibles en la actualidad. Asimismo, se muestra el simbolismo e importancia en el cumplimiento de los pasos fúnebres. A

su vez, se explican cuáles son las nuevas prácticas que se integran, las que se ha dejado de realizar, así como el proceso y el significado de los elementos proporcionados al difunto. Todo lo anterior, se concentra en el ejercicio pragmático del concepto *mikilischualis* que es, muerte (*mikilis*) y “hacer” (*chiualis*) e interpretado en este trabajo como “los haceres para la muerte”.

En este sentido, se ha identificado que estos ritos proponen cambios drásticos, mismos que se alejan de la visión de las generaciones pasadas y de las personas adultas, se están dejando de realizar ciertos modos y haceres para la muerte. Por otro lado, al abordar el tema desde las dimensiones político-gubernamental y económico, se aprecia una resistencia ante estas nuevas prácticas. Lo anterior, abre la posibilidad a afirmar que estas diferencias también se deben a la adquisición de nuevos conocimientos y actitudes por parte de las personas que viven en la comunidad y que han estado en otros lugares, principalmente, de las que emigran por cuestiones de trabajo a distintas latitudes, ya sea dentro o fuera del país.

Para abordar tal situación, se parte desde las experiencias vividas de la comunidad de Cuauhtamazaco, aportaciones que realizan en lengua *maseual-náhuatl*. La información proviene de las personas adultas que juegan el rol de abuelos y abuelas, además se utiliza la autoetnografía. La importancia de divulgar estos conocimientos parte de la poca bibliografía registrada que se tiene, es una oportunidad para conocer, así como para documentar dichos rituales, sobre todo en un contexto sociopolítico cambiante. Los conocimientos del pueblo náhuatl documentados en esta investigación datan, principalmente, de la época prehispánica, la mayoría son presentados como parte de su sistema de creencias en donde predomina el pensamiento mágico, tal como si se tratara de una experiencia mitológica.

La naturaleza del tema, así como los pocos o nulos datos que existen requieren que la investigación se efectúe por medio de entrevistas y conversaciones con los habitantes de la comunidad. Cabe mencionar que no se utilizaron las mismas técnicas para todas las personas, puesto que no todas han participado en la misma actividad o rol dentro de un rito mortuario. Se realizó la siguiente categorización de los entrevistados: dos personas que han realizado el rito de cargar a un difunto, dos que han llevado el rito de vestirlo, dos que han tenido pérdidas familiares y una que ha participado como “alabadora”, quien es la encargada de cantar en un funeral.

Esta investigación tiene por objetivo responder la siguiente pregunta: ¿qué características tienen los ritos que se mantienen y resisten en la época contemporánea? A través de una investigación etnográfica-descriptiva pretendemos dar a conocer el conocimiento de la comunidad *maseual-nahua*, explorando el simbolismo, los significados, los cambios y las permanencias en los ritos mortuarios que realizan. Asimismo, buscamos mostrar los factores externos que son vistos como una problemática y conducen a la resistencia de algunas prácticas.

Contextualización metodológica

La comunidad de Cuauhtamazaco está situada en el Municipio de Cuetzalan del Progreso, pertenece a la junta auxiliar de San Andrés Tzicuilan. De acuerdo con datos del INEGI (2020) cuenta con 529 hombres y 578 mujeres. El 97.2% de la población es indígena y hablante del náhuatl de la Sierra Noreste (INALI, 2005) autodenominado, también, como *maseual-tajtol*.

La comunidad se distingue por mantener algunas prácticas histórico-culturales con diferentes grados de cambios y permanencias, como fiestas patronales, danzas, gastronomía, artesanías y sin dejar a un lado, sus ritos funerarios. Para las personas es muy importante llevar a cabo adecuadamente este proceso cuando fallece un familiar debido a que el pueblo *maseual-nahua* mantiene un vínculo con el ser que ya no se encuentra físicamente.

Como se ha resaltado anteriormente, para la sistematización se siguió una ruta de carácter etnográfico, en donde a partir de la autoetnografía, se recopilaron experiencias tanto individuales como colectivas que complementaron la información obtenida en campo por medio de las conversaciones reflexivas. Estas permiten adentrarse con mayor profundidad sobre los temas mencionados anteriormente. Para explorar los subtemas se desarrollaron diferentes puntos a tratar, mismos que se explican a continuación.

Sobre la experiencia específica de quienes han tenido que cargar a un difunto, se elaboró una guía para hablar sobre los temas más comunes que versan entre la comunidad, como lo son: el por qué en algunas ocasiones el difunto “pesa mucho”, por qué a veces se atraviesa en el camino, cómo lo tienen que sacar de la casa y cuál es el proceso para sepultarlo.

A su vez, colaboran dos personas, un hombre y una mujer, que han sido partícipes del rito específico de “cambiado” al difunto. Para ellos se elaboró un instrumento que permitió conocer cómo es el proceso de vestir, quién selecciona a las personas para esta encomienda, qué se necesita y cómo se debe acomodar al muerto. Es menester reconocer que pocos han tenido o han aceptado este rol, por lo que obtener información de este proceso resulta complicado.

De la misma manera, se optó por conversar con dos personas que han sufrido pérdidas familiares recientes, rondan en el lapso de los tres meses a cinco años del fallecimiento. A ellos se les pidió hablar del proceso de inicio a fin de los ritos funerarios, mismos que corresponden a tres días. Además, entre sus aportes destaca lo que se debe o no hacer por parte de familiares, de qué forma se hace el anuncio del fallecimiento, la preparación del cuerpo, los alimentos que se consumen y lo que pasa posterior a la sepultura.

Por último, se dialogó con una persona que es “alabadora” en los ritos funerarios, también, es la encargada de invitar a otras de comunidades cercanas para ayudar con esta actividad. Para este rol, se cuenta con un cuaderno en el cual se tiene registro de las alabanzas que se llevan a cabo.

La muerte entre los *maseualmej-nahuas*

Para el sustento de esta sistematización, se recurre a referentes que se constituyen desde la antropología simbólica, la ritualidad, el simbolismo y los conceptos situados cultural y contextualmente en la dicotomía vida y muerte. Lo anterior, se aborda desde el enfoque intercultural, ya que se revisaron documentos de los haceres funerarios pertenecientes a otras culturas que permite su comprensión tanto en el pasado como en el presente, así como el posicionamiento de los aportes de las personas de la comunidad, entendidos como conocimientos orales relevantes.

Estos aportes tienen un anclaje desde la cultura maseual-nahua, nos ayudan a comprender a profundidad los ritos funerarios que inician desde el momento en el que una persona fallece y terminan cuatro después de la sepultura. Destacan además los elementos que se le proporcionan para que pueda llegar a su destino, así como la simbología de éstos. Para la comunidad de Cuauhtamazaco los ritos funerarios representan una combinación entre dos mundos diferentes, el de los vivos y el de los muertos. Esto se debe al hecho de que para esta comunidad los muertos se alejan poco a poco del entorno físico en el que se desarrollaban, y dependerá de los familiares si desean seguir recordando a sus difuntos.

Estas prácticas se conocen como “ritos de paso”, su rol es el de permitir los cambios que se producen con la muerte, en donde la transición pasa a un estado llamado “umbral”, como se puede observar:

en tanto manifiestan creencias, son un espacio propicio para negociar, ampliar o redefinir las representaciones. Dado que generan y expresan relaciones de compromiso, permiten afianzar los lazos, replantear los vínculos. Puesto que conectan los significados con las estructuras, permiten reestructurar los sistemas interaccionales (Moulian, 2002, p. 44, como se cita en Torres, 2006, p. 2).

Para los *maseualmej*-nahuas, como para otras culturas, las personas que asisten a un funeral lo hacen porque tenían una relación cercana con el fallecido, ya sea por amistad, compadrazgo, etc. Se encuentran con un sentimiento que las vincula con ese ser querido, le lloran y le hablan para ser escuchadas y rogar por el bien de su “alma” o incluso para pedir perdón por algún mal que le ocasionaron en vida. Torres (2006) lo explica de la siguiente manera:

partiendo de este razonamiento, debemos asumir que la tradición mítica cobra vida gracias a los ritos; éstos, con independencia de su naturaleza, son actos formales en los cuales sus participantes deben ejecutar una serie de acciones estereotipadas en función de unas reglas preestablecidas, dictaminadas por la tradición. En ellos vamos a encontrar como características fundamentales los actores que participan activamente (sea bailando, cantando, rezando, llorando), su dimensión simbólica y su carácter sagrado o religioso (dado que su objetivo es establecer algún tipo de comunicación con seres del más allá) (p. 5).

En este mismo tenor se encuentra una sistematización que encamina a la idea de la presencia de las personas después de la muerte.

La muerte física de las personas no implica pues la disipación del conjunto de sus entidades anímicas. El ánima, que en la sierra también se traduce como alma o espíritu, permanecerá viva para siempre, aunque con intensidad vital decreciente a medida que pasa el tiempo. Durante el velorio, por ejemplo, se asume que el ánima de la persona recién fallecida está presente en el recinto y puede percibir los movimientos, llantos y rezos de los dolientes. Es decir, no ha abandonado del todo el cuerpo del difunto, quien de este modo tiene aún cierto grado de conciencia y se encuentra en un estado de transición entre la vida y la muerte. En estos momentos los dolientes le hablan y se dirigen a él porque consideran que aún pueden escucharlos (Rodríguez, 2012, p. 98).

En Cuauhtamazaco, como sostiene Rodríguez (2012), cuando una persona fallece “aún no se da cuenta de que ya no está viva”, seguirá dando el hecho de seguir con sus familiares, es decir, en el mundo de los vivos. Por ello, los parientes y amigos cuando la velan le piden disculpas por acciones pasadas, ya que consideran que tiene la capacidad de escuchar, y presencia visualmente su sufrimiento, pero su “alma” no puede transmitir mensajes a los vivos.

Para Fagetti (1999), “los ritos funerarios establecen un *continuum* entre la vida y la muerte, marcando el cambio de estado de la persona, la separación definitiva de su parte material, los restos mortales, de la parte inmaterial e inmortal para la cual iniciará una nueva existencia” (p.54). Pero, para esta transición el cuerpo se prepara con elementos propios de su cultura y otros, como resultado del contacto religioso, de esta forma emprende su camino, pasa por los desafíos y llega a su destino final.

En este tenor, para Torres (2006,) desde los principios de una cultura, los ritos brindan una estructura, orden y explicación a la existencia de la vida que se vinculan con ceremonias participativas que están estrechamente vinculadas con elementos simbólicos. Sobre lo anterior, Turner (1967) resalta que el ritual es una conducta formal prescrita que se relaciona con diversas creencias sobre seres no humanos, para ello, se considera al símbolo como la unidad mínima que denota propiedades específicas de un contexto ritual.

Los diferentes actos rituales que se llevan a cabo en Cuauhtamazaco están relacionados con algunos seres del más allá, por ejemplo, hacen referencia al miktan, lugar de los muertos, a su vez se nota la añadidura religiosa, se habla de santos o seres malignos como demonios. La mayoría de estos haceres son llevados a cabo por los curanderos que se dedican a ayudar a las personas, ya sea para un bien o un mal, esta concepción de “ayudar” ocurre en dos dimensiones, es decir, puede enfermar o curar, pues la presencia de entidades visibles y no visibles se manifiestan en las ceremonias de paso, iniciación o integración como en una boda o un bautizo.

Entonces, el símbolo que conforma un rito de este tipo es el hecho y la acción que se le otorga una representación, con una referencia situada, para así sentirse identificado y dar un uso y explicación de la vida-muerte. Estos siempre tendrán una conexión y significado como elemento, ya sea por parte de la cultura o de la religión, en este caso la cristiana. Según la comunidad, es importante tener en cuenta que quien pone en práctica estos rituales debe hacerlo con respeto o dar un uso adecuado para evitar consecuencias no deseadas hacia la persona que se destina.

El sistema rito de paso en los funerales de Cuauhtamazaco

La acción de “acompañar” al difunto ocupa un espacio muy relevante, conlleva la colocación de diferentes elementos que ayudarán al muerto seguir su camino, a su vez, la asistencia de vecinos minoriza la tristeza en el seno familiar durante una pérdida, al final, la sociedad actúa como agente que materializa dicha visión-acción. En este sentido, García (1987) refiere:

los “ritos de paso” es como el cambio de un estado a otro, proceso cuyo objetivo es aminorar los efectos nocivos de las perturbaciones de la vida social que suscitan esas transiciones. Para su análisis se recurre al enfoque procesual a partir de las tres fases: separación, margen y agregación. Al mismo tiempo, se considera que en el proceso ritual se definen y negocian ideologías en competencia dentro de las estructuras de poder, a partir de lo cual se exploran las relaciones entre actividades rituales y vida social.

Siguiendo esta idea, Van Gennep (2008), quien los denomina “ritos de pasaje”, retoma las fases a las que se refiere García (1987). La primera, separación, sucede cuando los familiares expresan que los difuntos solamente se separan de su físico al no poder verlos, pero su “espíritu” se mantiene vivo y permanecerá con ellos, se logra a través de los recuerdos y guardándoles respeto año con año en el mikeyelnamikilis o día de muertos. El margen corresponde al momento en el que se hacen a un lado todas las diferencias dadas en vida, para unirse por el respeto y la memoria del difunto. Por último, la agregación es el momento por el cual el familiar tiene la certeza de que el “espíritu” del fallecido se incorpora a un mundo en el que ya podrá “descansar en paz” y “cuidarlos” desde donde se encuentre, entonces ya no será igual a ellos, será un ente superior al que se le recuerda con cariño y respeto.

El recordar y lograr que la persona “descanse en paz” responde a una serie de actividades como rezos, el ayudar a los dolientes en lo que sea necesario y “alabar” al difunto durante su velorio. Sobre todo, es necesario que esto se hagan con respeto, ya que el rito funerario es una forma de despedirse del familiar. Bajo este concepto de acompañamiento, en Cuauhtamazaco, en algunas familias también se observan acciones y expresiones diferentes que rechazan llevar a cabo los procesos rituales de antaño por parte de generaciones más jóvenes e incorporan otras realizaciones que se adquieren en contextos externos a la comunidad. Esta dinámica manifiesta lo que se hace en la mayoría de los funerales no indígenas en ambientes urbanos. Al respecto Jiménez (2012) sostiene:

los rituales de muerte en realidad lo son de vida, y, sin embargo, y paradójicamente, están perdiendo esas funciones tanáticas en unas sociedades avanzadas centradas sobre todo en el corto plazo, en el aquí y ahora, en la vida que niega la muerte. La dedicación, el tiempo, el espacio, la organización que requerían tradicionalmente los rituales funerarios chocan con las necesidades de rentabilidad, confort, velocidad, eficiencia, que dominan en esas sociedades, quedando en buena medida obsoletos en su configuración tradicional (p. 505).

En el ámbito local, aún no existen servicios de cremación para los cuerpos, tal vez con la presencia de estos, las personas optarían por mandar a sus difuntos a la realización de este proceso en vez del rito funeral. Esto se

relaciona también con las creencias de la religión que se profesa, ya que la mayoría de las familias que no son católicas consideran que los haceres rituales son innecesarios, pues no se tendrá otra vida-experiencia después de la muerte. Por otro lado, Torres (2006) argumenta:

Los rituales funerarios se conciben como prácticas socioculturales específicas de la especie humana, relativas a la muerte de alguien y a las actividades funerarias que de ella se derivan tales como velorios, rezos, entierros, cremaciones, momificaciones, edificación de monumentos y sacrificios humanos entre otros. Sea cual sea la opción funeraria que se practique, están caracterizados por un elaborado código simbólico sobre la base de la cual se construye la realidad social, producto de una cultura sincrética. Así coexisten trazas de origen indígena que se mezclan con elementos sagrados de origen español para generar las tradiciones funerarias bajo dos premisas fundamentales: la búsqueda de la vida eterna y la atenuación del dolor que la muerte trae consigo mientras se espera la tan ansiada resurrección que identifica a los miembros de la cultura que los realiza, constituyéndose de esta manera la semiosis social de la muerte para acceder a la semiótica de la vida a través de la celebración de estas prácticas mortuorias (pp. 107-108).

De acuerdo con el autor, se sostiene la idea de que en Cuahamatzaco coexisten elementos que están relacionados con la vida cultural propia de la comunidad, así como con lo sagrado de la religión católica, ya que la mayoría de las personas cree que después de morir, al tercer día se resucita como lo hizo Cristo, pero para llegar es necesario llevar alimentos propios del contexto del maseual-nahua.

La muerte del *maseual-nahua* en la actualidad

El procedimiento que se sigue ante la muerte de un miembro familiar marca diversas prácticas y tensiones ya que, en tiempos modernos, se debe tomar en cuenta si esto ocurre en un hospital o en casa, de esta manera se cuestiona acerca de qué corresponde llevar a cabo, cómo se organizarse, quiénes lo vestirán, quienes cargarán el ataúd, quienes harán la fosa en el panteón, qué ofrecer en el velorio, quién “llamará” al difunto cuando lo lleven al panteón, entre otros.

En este sentido, de las siete personas que colaboran, cinco coincidieron en que sus familiares habían fallecido en la casa y dos de ellas sostuvieron que había ocurrido en el hospital. Esta diferencia fue planteada por ellos, y marcó el enfoque para la presentación de resultados de esta investigación, pues implica cambios en algunos aspectos de la ritualidad y lo que a las personas cercanas les corresponde realizar, pero, sobre todo, la presencia y formas de administración de las políticas, en este caso, referentes a la salud del sistema estatal.

Los cinco colaboradores que tuvieron la experiencia de una pérdida que ocurrió en casa sostienen que primero se busca a un médico o una enfermera para que certifique la muerte, en caso contrario, se traduce como un hecho ilegal. Si la persona ya estaba enferma, lo anterior ya no es necesario, puesto que se asume que llegaría el momento por su estado. Aunque este paso, de salud y legal, no es nuevo para otras sociedades, para el contexto en cuestión, lo es en términos rituales, pues a partir de aquí pueden modificarse los procesos.

Lo que hacen los familiares cuando una persona fallece, es que se empiezan a avisar entre ellos para que estén enterados del fallecimiento de esta persona. Después deberán colocar al difunto frente al altar donde están los santos en un tipo cama de tablas, la familia busca dos o tres personas ajenas a la familia, es decir a los vecinos para que hagan el favor de colocar al difunto frente al altar. En ocasiones pueden hacerlo los mismos familiares, pero es muy raro que se haga eso. También deberán avisar a las autoridades para que así estén enterados de lo que ha ocurrido (Clemente Morales, 2021).

En este caso, lo primero que se hace es designar a una persona para que haga la compra del ataúd en la cabecera municipal de Cuetzalan y trámite el acta de defunción en la presidencia auxiliar, además, debe buscar el lugar donde será enterrado y pagar por este.

Al contrario, las dos personas que tuvieron familiares en el hospital señalaron que a veces la situación no es favorable, se resaltó que al momento en que el miembro murió tuvieron limitaciones económicas para hacer los movimientos de traslado, cumplir requisitos y solicitudes, además de complejidades en los documentos del fallecido, y ante ello, se hizo más difícil el proceso:

Es muy difícil cuando un familiar fallece en el hospital, como es mi caso. Cuando falleció mi familiar tuvimos muchas dificultades, para empezar los documentos estaban mal y no coincidían, también teníamos escasos recursos para llevar a cabo un funeral, por ello tuvimos que acudir a la presidencia municipal para pedir ayuda económica, pero para que nos dieran esta ayuda se necesitaron documentos que firmar y copias que entregar. En el hospital nos dijeron que nos iban a dar a nuestro familiar, pero que teníamos que llevar ya el ataúd para que ya lo metieran envuelto en sábanas. Claro, no sin antes haber corregido y resuelto las dudas que los doctores nos habían pedido para poder entregarnos el cuerpo del difunto. Igual tuvimos que tramitar el acta de defunción (Juan Manuel Santiago, 2021).

En el hospital, para que el cuerpo sea entregado, los familiares deben tener listo el ataúd para que los doctores procedan a colocarlo dentro de él. Algunas personas, después de la entrega, por su situación económica buscan apoyo de transporte en la presidencia municipal para que alguna patrulla del municipio los traslade hasta su hogar donde será velado. Es preciso recalcar que en estos espacios no se lleva a cabo el proceso de “vestir” al difunto porque se entrega envuelto en sábanas.

Carlos Patricio (2021) también resaltó un proceso muy diferente, ya que su familiar contaba con recursos en su cuenta de banco, y por ello, como hijos hicieron el uso del dinero para poder velarlo.

Mi familiar lamentablemente falleció en el hospital, en ese entonces aún lo habíamos llevado al hospital para ver si aún podía curarse porque estaba enfermo y desafortunadamente ahí falleció. Después de que nos avisaron que ya había muerto lo primero que hicimos fue avisarnos entre nosotros que nuestro familiar [había fallecido]. Después nos organizamos todos los hermanos para ver lo de la sepultura, entre hermanos hablamos y como nuestro familiar tenía dinero en el banco, entonces siempre nos decía que cuando llegara a morir le compráramos un buen ataúd, entonces dos de mis hermanos fueron a retirar el dinero para comprarlo, ahí ya no fue necesario tomarle medidas al difunto porque después de enfermarse adelgazó mucho. Entonces sólo le calculamos el ataúd. Después, uno de mis hermanos que trabajaba en la Presidencia Auxiliar le pedimos que él fuera a tramitar el acta de defunción y a ver el lugar donde se iba a enterrar nuestro familiar (Carlos Patricio, 2021).

En cuanto al punto de vista local, en Cuauhtamazaco se sostiene que cuando una persona fallece su “espíritu” aún permanece dentro del ambiente familiar y percibe todo lo que se hace, por ello, se le sigue dando un trato respetuoso y atento al momento de cambiarlo y velarlo. Incluso antes de ir a enterrarlo se acostumbra a despedirse hablándole como en vida se hacía por la creencia que se tiene, escucha, ve y siente, lo cual coincide con lo que señala Rodríguez (2012, p. 98), “aún tiene cierto grado de conciencia”. La postura anterior, contrasta con el trato que se da en espacios institucionales, como plantea Jiménez (2012), las personas que fallecen dentro de los hospitales se les da una consideración diferente, en donde solo son “cuerpos” y se destinan para hacer prácticas.

Dentro de los haceres que se omiten al morir en el hospital se encuentran, la toma de medidas al difunto para comprar su ataúd, bañar y vestir el cuerpo con ropa nueva o con las prendas en buen estado. Las siete personas coincidieron en que, al llegar a la casa de la familia con el ataúd, los demás familiares y acompañantes deberán recibirlo con incienso y agua bendita.

Para este paso se busca una persona del mismo sexo para “cambiar” o vestir al difunto, esta debe ser ajena a la familia, por ejemplo, un amigo o conocido. Asimismo, se alistan los elementos que se le colocan dentro del

ataúd. Como el cuerpo está frente al altar, el intermediario se acerca a él para así empezar a destapararlo. Se hace a puerta cerrada para que así solamente los parientes directos pueden estar presentes dentro de la habitación, pero sin ayudar. Posteriormente, permanece en el lugar para que los visitantes puedan “saludarlo” rociando agua bendita y aromatizar con el incienso (Andrés García, 2021).

Una práctica que se ha apropiado es el aviso que se da en el aparato de sonido del pueblo o en la radio del municipio. Se proporciona el nombre completo de la persona que falleció, quién pone el aviso, la dirección, fecha del velorio, la sepultura y la misa para que familiares lejanos, amigos, y conocidos puedan acompañar en los diferentes momentos.

Si alguien fallece y no avisan a la comunidad, las personas consideran como un acto extraño, ya que prevalece la idea de que en estos sucesos se debe incluir, hacer y ser partícipes para apoyar a los dolientes en lo que se pueda. Se considera así porque se tiene la idea de que todos pasamos por ese momento y la solidaridad es algo indispensable, en términos prácticos.

Por otro lado, Jiménez (2012) señala que en sociedades de las grandes urbes la muerte cada vez más se vuelve un acto social privado en el que sólo los familiares y amigos cercanos les corresponde participar. Y aunque en cuestiones contextuales se pueda entender del porqué, lo interesante es cómo las realizaciones muestran la concepción que se tiene sobre la muerte. En muchas regiones indígenas de México se prosigue con prácticas similares al de una fiesta en donde la comida y las bebidas toman papel crucial, y la colectividad se convierte en agente de acompañamiento.

En el tercer día del fallecimiento, las siete personas con las que se dialogó coincidieron en que los familiares deberán buscar a personas voluntarias que ayuden a cargar al difunto. En muchas ocasiones se ofrecen de forma voluntaria, esto puede ser debido al reconocimiento o actitudes que muestran los integrantes ante la comunidad, incluyendo al finado. Entonces el que no haya necesidad de buscar quien “cargue” del hogar a la iglesia para la misa de cuerpo presente, y posteriormente, al cementerio, se convierte en un lenguaje, acto y símbolo muy importante dentro de la perspectiva local

Otro acto preciso, es la relevancia de buscar a una persona de la tercera edad hombre (cuando es hombre) y mujer (cuando es mujer) dependiendo del sexo de quien fallece, a la que se le encomienda llevar la cruz y también para que, al momento de sacarlo de la casa, “lo llame” y “le eche maíz”.

Al tercer día cuando ya íbamos a ir a enterrar a nuestro familiar, buscamos a cinco personas para que nos hicieran el favor de cargarlo desde la casa al panteón, y pasarlo a la iglesia para hacerle una misa de cuerpo presente. También buscamos a un abuelito para que llevara la cruz, para que lo llamara y también le echó maíz cuando lo sacaran de la casa. Entonces ya pudimos ir a enterrarlo (Carlos Patricio López, 2021).

Cuauhtamazaco se encuentra alejado de la junta auxiliar de San Andrés Tzicuilan, que es donde está el panteón y el sitio de entierro de los muertos de esta comunidad. Por ello, es necesario calcular los tiempos de salida para llegar puntuales al centro religioso y al camposanto. Después de la sepultura, al retornar al poblado, los familiares de la persona fallecida ofrecen una comida a todas las personas que acompañaron, esto como símbolo de agradecimiento por estar con ellos.

Como se puede observar, el proceso que se sigue en Cuauhtamazaco cumple con una estructura, el cual implica, también, situaciones administrativas que conducen a desplazar otros haceres. Lo anterior, debido a que la muerte “institucionalizada” obliga acatar reglas de entierro que no necesariamente constan de tres días, como se resaltó antes. De esta forma cada persona ya sea de la familia o ajena, sabe qué es lo que le corresponde y lo que no hacer como parte del acto funerario, tal como asevera Torres (2006), en el sentido de la “función de unas reglas preestablecidas, dictaminadas por la tradición” (p. 5) o la política.

***Mikilischiuallis*, los haceres para la muerte. Componentes simbólicos del sistema rito funerario**

El presente apartado se destina a los componentes simbólicos que permiten la comprensión de la importancia de los ritos y cómo el “alma” del difunto ayuda en su camino que conduce a su descanso. En este tenor, las siete personas resaltan los elementos que se deben colocar en el ataúd para que sean útiles al difunto durante su camino al “cielo”. Está altamente relacionado con la religión católica, ya que se dice que después de la muerte los seres que hicieron el bien van al cielo, mientras que las que actuaron mal, al infierno. En cambio, López Austin (1960), de acuerdo con su investigación realizada con los nahuas del centro del país, las “almas” de los difuntos llegan, ya sea al *miktan*, *talokan*, “*tonaluiluikan*” o *astlan*, pero esto depende no del comportamiento en vida, sino de la forma en que muere.

La praxis influenciada por el sincretismo dicta que se debe colocar agua bendita, tortillas, zacate y cuatro cruces de palma o cera bendita como se observa en la siguiente explicación de Carlos Patricio (2021):

Se le pone, si es una persona mayor 13 tortillas y si es una persona, ya sea niño o joven, 7 tortillas. Esto le servirá para alimentar su alma durante su trayecto; así como el agua bendita en una botellita es para calmar su sed, también se le echa zacate, un rollito porque durante su camino al cielo se encontrará con animales salvajes que le querrán hacer daño y para que no le hagan daño se los aventará y así el difunto podrá pasar; también se le ponen cinco cruces de palma bendita, una en la mano del difunto y una en cada esquina del ataúd, esto como símbolo de su hogar bendito donde se quedará el cuerpo; asimismo, le servirá su propia alma del difunto como símbolo de que es hijo de Dios y está bendito.

Como podemos darnos cuenta, las personas relacionan los ritos funerarios con la religión católica. Podemos identificar directamente al agua bendita y las cruces; mientras que los elementos *maseual*-nahuas son las tortillas y el zacate. Al respecto, Andrés García (2021) narra:

Le ponen cuatro cruces de palma bendita en cada esquina del ataúd, esto como símbolo de que el difunto es bautizado y bendecido como hijo de Dios, también como representación de un hogar en donde vivió. Le ponen una cruz de cera o de palma bendita, esto también para que cuando pase las pruebas durante su transcurso no lo asusten los malos espíritus y así pueda llegar al cielo con bien. Le ponen tortillas, esto es símbolo de que el alma del difunto después de su muerte empieza otra vida y las tortillas le servirán para alimentar su alma, sin olvidar el agua bendita en una botellita o algo de barro para que el espíritu del difunto pueda saciar su sed. Asimismo, tenían que ponerle un rollito de zacate porque se dice que el difunto o su alma pasará por una serie de pruebas en donde hay animales peligrosos que querrán hacerle daño, entonces el zacate le servirá para darles de comer a esos animales y así el difunto pueda pasar por ese lugar.

Se tiene registro de que anteriormente se colocaban semillas propias de la cultura maseual-náhuatl o mesoamericanas como el chile seco, semillas de calabaza y frijoles:

Antes también veía a mis abuelos que le ponían al difunto dentro del ataúd frijoles, semillas de calabaza y chile seco, nunca nos dijeron para qué servían porque antes los abuelos eran más reservados y no contaban tan fácilmente los conocimientos que tenían (María Antonia Xilot, 2021).

Otro punto de encuentro con el catolicismo es la siguiente afirmación, que como se puede ratificar, es necesario considerar ambas visiones para poder explicar este tema en cuestión.

Se dice y se cree que las flores son para que las personas que lo acompañaron puedan despedirse del difunto, es como muestra de cariño y la tierra es como un símbolo de que polvo nacimos y en polvo nos convertiremos. Por eso no hay que adueñarse de muchas cosas o de presumir porque al último todo eso se queda y nosotros nos vamos sin nada (Clemente Morales, 2021).

Otra creencia muy documentada es la existencia de un río grande y para poder pasarlo se deberá pedir ayuda a un perro negro. Por ello, las familias crían a estos animales y los cuidan para ser asistido por estos seres. Si una persona los maltrata, tendrá que dar algo a cambio para su cruce, ya sea la comida o las tortillas que se le colocan. El sentido de poner los elementos dentro del ataúd corresponde al “quedar bien” con el “alma” de la persona difunta, para eso se tiene que realizar correctamente el proceso del hacer ritual, así como ayudar a su “espíritu” por medio de rosarios en sus cabos de años para que pueda ir y llegar con bien a su destino al “cielo”, al “inframundo” o al “purgatorio”, al lugar de los muertos, el miktan.

Vínculos entre los difuntos y sus familias

Existen varios motivos y expresiones que muestran la idea de que la persona fallecida permanece en el ambiente comunitario y familiar. Como se ha mencionado anteriormente, se conversa con el difunto para que pueda ir en paz. Este hecho crea vínculos de existencia en los próximos días, meses y años en donde se colocan ofrendas, comidas y bebidas. Al respecto, Clemente Morales (2021) señala:

Lo llaman, para que el espíritu del difunto pueda salirse, para que ya no esté en la casa, que ya deje a los familiares, que ya se salga de la casa porque el ya no está con nosotros, que Dios dijo que así debe ser.

Esta misma perspectiva se resalta con la aportación de Andrés García (2021):

kilwíaj: xiyouj ximoseuitia, nikan amo kipia teyi tikchiasok, ta in totiotsin ijkoní kinekik, amo xiwaltanemilijto yekintsin nejua nikitati maj kualí tietokan iuan tokalijtikchanuan. ‘Le dicen: ya vete a descansar en paz, aquí ya no tienes nada que hacer porque dios así lo quiso, no estés preocupado que ahora en adelante yo veré por el bien de la familia’ (traducción del autor).

Una afirmación que llama la atención y a la vez invita a la reflexión es el que el cuerpo del difunto a veces “se pone pesado”, como si no estuviera listo o no quisiera irse. Para evitar este hecho los colaboradores afirman que la persona que carga la cruz debe pegar al ataúd con tallos de plantas medicinales como el sauco y hablarle al difunto, Florencio Hernández (2021) sostiene:

Eso pasa cuando la persona fallece en un accidente o cuando el difunto aún no quería morir, porque aún no quería dejar sola a su familia, por lo que como a mitad de camino se empieza a poner pesado. Para que no siga poniéndose pesado buscan un tallo de sauco y le pegan encima del ataúd.

Kilwíaj: tiouej, tiouej, yekintsin kipia ika tias maski amo tiknekis, amo ueli timokepasok ta yekintsin timitskauatijya, tejua amo touan tietokok, totiotsin ijkoní kinekik uan xikinkauaya mokalijtikchanuan. Iujtok timitsmagatotij komamo tikneki tiyas. ‘Le dicen: vamos, vamos, ahorita vamos a fuerza, no te vas a regresar porque ahorita ya te vamos a dejar, tú ya no estás con nosotros, dios así lo quiso y ya deja en paz a tus familiares. Si no te quieres ir te vamos a seguir pegando’ (traducción del autor).

En Cuauhtamazaco durante el funeral, y después de ello, existe una serie de actividades que los familiares no pueden hacerlas por respeto al difunto, para no obstruir su camino o para no alejar las bendiciones de la casa. Una de ellas es barrer, ya que, si alguien de la familia lo hace, se alejan las “buenas acciones” hacia la cosecha, los animales, el dinero y la salud. La limpieza la realiza una persona que no sea del seno parental que se le invita para lavar la ropa que dejó el difunto, asimismo, para escombrar el lugar donde dormía tal como afirma Juan Manuel Santiago (2021).

No pueden barrer porque eso quiere decir que todas las bendiciones del hogar se las están dando al difunto a que se las lleve. Ya se puede barrer, pero después, siempre y cuando no lo haga una persona de la familia, sino que inviten a otra ajena a ellos y también para qué ya lavé la ropa que se quedó del difunto y escombe donde él dormía. También antes veía que durante los tres días de un velorio cuando alguien fallece los familiares no se bañan por respeto.

Otro acto que se resalta es que la pareja no puede ir al entierro o sepultura de su cónyuge porque es una falta de respeto hacia él o ella, y si se desobedece, se puede fallecer en un corto periodo de tiempo. En las siguientes líneas se ahondan sobre los cambios y permanencias desde la dimensión social y religiosa.

Cambios y permanencias en los procesos funerarios

En la comunidad de Cuauhtamazaco los cambios que se han dado a través del tiempo, derivados de los contactos de ideas sociales y religiosas están relacionados con los materiales que se utilizan para sepultar a un difunto, los ataúdes y los elementos que se colocan. Actualmente, la población joven desconoce cuál es la función, o en qué ayudan al difunto los objetos que se colocan o en su defecto, se colocaban. Algunas personas comentan que puede ser una representación de la cultura, de la base del sustento y la alimentación de la población *maseual-nahua* de Cuauhtamazaco.

En los últimos años, algunas familias contratan a gente para que “carguen” al difunto o para “escarbar” en el panteón, esto porque la persona o la familia, carecen de una relación cercana o no se involucran en las actividades y relaciones de la comunidad. Una práctica que ya no se lleva a cabo, porque la mayoría no cree, antes la vestimenta local del varón acompañaba un abrigo o *ichkakoton* (algodón de borrego) y cuando un abuelo moría, lo que se hacía era, antes de colocarlo sobre el cuerpo, se quemaba una parte diminuta en alguno de sus lados, esto como símbolo de que el animal de la lana con el que estaba hecha la prenda, también muera y no perjudicara al finado en su camino.

Existen nuevas prácticas que se han introducido en los procesos de los ritos, particularmente, la presencia de la música y las danzas en los cortejos fúnebres, y en algunos casos, se lleva el cuerpo a la presidencia auxiliar. La presencia de la música se sostiene que es porque antes de morir, algunas personas piden a sus familiares que así se haga, por lo que se cumple su deseo siempre y cuando se tenga el recurso necesario. En ciertos casos porque se dedicó a la música o danza, y los grupos asisten de manera voluntaria por lo que se considera que la ejecución de estas dos expresiones representa una despedida digna. Además, el ser podrá partir del mundo de los vivos “con felicidad”.

María Antonia Xilot (2021) posiciona con su aportación el grado de adaptación que se ha tenido en la comunidad respecto con los ritos y que visibiliza la interseccionalidad que existe hacia la muerte en la era moderna en los pueblos indígenas.

Claro que no, antes no había ataúdes y si había, eran sencillos de tabla y con picadura encima, o normalmente se usaba el *petate* sólo para envolverlo. Ahorita hay ataúdes bien caros y con muchos lujos. También al sepultar al difunto sólo se le echaba tierra y piedras bien afiladas y sólo era eso, pero ahora ya le echan mezcla de cemento con graba, tablas encima del ataúd o block alrededor de la fosa.

En cuanto a lo que puede y no hacer como familiares cercanos se ha mantenido con mayor énfasis, esto es el no vestir ni cargar al difunto porque es una falta de respeto. Anteriormente, la postura que se tenía sobre el cuerpo era íntimo, por ello, hasta ahora se sigue invitando a que este acto sea realizado por personas ajenas a la familia. Asimismo, al momento de salir de la casa se echa maíz como símbolo de sustento. Además, significa que no existirá afectación a la cosecha y que se deja con alimento a los animales, ya que si esto no se ejerce puede que

en poco tiempo se mueran.

Una práctica posterior a la sepultura es el novenario, este consiste en rezar un rosario a diario al difunto, esto en compañía de familiares, padrinos y voluntarios. Los rosarios son durante nueve días (para niños) o trece días (para los adultos), esto dependerá de la decisión del padrino y de los familiares. Los colaboradores sostienen que ahora ya no hay mucha diferencia al respecto, sino que más bien, se toma en cuenta la sugerencia del sacerdote, lo que cuenta es ayudar al “alma” en su camino.

En el último acto petitorio se acostumbra a hacer la levantada de la cruz. Consiste en que los padrinos junto con sus invitados llevan a la casa de los familiares una cruz grande especialmente elaborada para ir a depositarla al panteón, así como una cruz pequeña que se queda en la casa.

También, se acostumbra a conmemorar los tres meses de muerte. De acuerdo con la información registrada, cada mes es tomado como un día, y se tiene la creencia de que el difunto, también resucita al tercer día como lo hizo Cristo y así continúa a su destino ya sea al miktan o al cielo, el proceso es diferente al del novenario, ya que en este solo hace un rosario.

Los cabos de año, de igual manera, se retoma el proceso del novenario, se hacen trece o nueve rosarios antes de llevar a cabo la levantada de la cruz en donde los padrinos de nuevo compran otras cruces para cada año y realiza el mismo proceso que ya se mencionó anteriormente. A los cuatro años, para terminar, los padrinos deberán cerrar la cruz en el nicho de la sepultura. Como ya se ha discutido, se realiza el mismo proceso en cuanto a las peticiones religiosas (novenarios, la cruz grande) y se recogen las pequeñas de las conmemoraciones anteriores para dejarlas junto con la última.

De esta manera, al finalizar la entrega de las cruces y colocarlas en el nicho que se cierra, tiene un significado de que el alma del difunto ya ha llegado a su destino, y por parte de los familiares y padrinos ha surgido el *nemakaulis*, soltar o dejar ir a la persona y al “alma” (para la religión) para “descansar en paz”. Y así, se crean nuevos miembros, relaciones rito-sociales, los compadres. Y el ser querido, será esperado en cada *mikeyelnamikilis* o día de muertos, vivirá mientras exista el “encuentro con el alma” *yelnamikilis* ‘el recuerdo’.

Conclusiones

El estudio y la sistematización de los rituales de los pueblos indígenas nos permiten comprender el contexto actual de nuestra región latinoamericana. En los haceres se muestra la historia, el sincretismo, los modos de pensar y los cambios que se presentan ante la presencia y ejercicio de políticas administrativas.

En este tenor, se abre el panoramas acerca de la realidad situada, pues no solo visibiliza formas de percibir, sino la adaptación y las problemáticas, que, en algunos casos, establece dinámicas de resistencia, y otras al desplazamiento de las expresiones. En el presente, se pudo mostrar que en Cuauhtamazaco, se crea un mecanismo de resistencia ante las diversas elaboraciones que se requieren llevar a cabo cuando fallece algún miembro de la familia.

Se presentan cambios que se adhieren a los principios religiosos, normativos políticos y de salud. Aún con las diferencias que obligan a cumplir ciertos principios estatales, se resiste y se procura llevar a cabo el *mikilischiuallis*, un proceso largo que inicia desde la muerte de la persona hasta la última conmemoración al cumplirse los cuatro años.

Los ritos de muerte representan la permanencia de la concepción del México antiguo y el sincretismo religioso al momento del contacto cultural, y su sistematización para buscar modos de acción ante las desigualdades contemporáneas. Para la comunidad en cuestión, se tiene un sistema estructurado que se ha transmitido de generación en generación, y en los últimos años se ha adaptado como una práctica con matices que se han adquirido de diversas dimensiones.

El sistema de salud y el gobierno local, por ejemplo, establecen ciertos parámetros a seguir, ante esto, se asoma una realidad compleja, pues aún si un rito requiere de recursos económicos, los trámites legales se convierten en un tema difícil ante la pérdida de un familiar. Por otro lado, al ser una comunidad con índices de migración hacia las principales ciudades del país se adoptan e integran otras realizaciones como la integración de la música de mariachi y construcción de fosas con materiales permanentes.

La presencia de la música, la danza, la comida y bebida, es una muestra de la formación de una colectividad en donde se convierte en una entidad importante para el acompañamiento en los momentos dolorosos. Como se expuso, la formación de esta responde de una serie de acciones establecidas dentro de la sociedad.

Este tipo de sistematización documenta los conocimientos de las personas que dan veta a otras investigaciones multidisciplinarias que coadyuvan a la búsqueda de medios de resolución de problemas sociales. También, los pueblos indígenas y sus estudios desde este tipo de métodos y técnicas muestran el estado actual y ayudan a comprender a la diversidad de nuestra nación.

Referencias

Fagetti, A. (1999). Ya vienen las almas. El símbolo de la muerte y sus rituales entre campesinos náhuatl. *Mitológicas*, 1, 53- 60. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14601404>.

García, A. (mayo 2021). Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. *Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.

García, E. H. (1987). Análisis estructural de los ritos funerarios de San Miguel Aguasuelos, Veracruz. En *La Palabra y el Hombre*, 62, 15-21. Recuperado de <https://cdigital.uv.mx/items/6efae187-0657-4c26-88a3-fcf9553c3024>.

Hernández, F. (mayo 2021). *Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. (2020). *Población por estado. Estado de Puebla*. [Archivo de datos y libro de códigos]. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2005). *Catálogo Nacional de Lenguas Indígenas Nacionales*. [Archivo de datos]. Recuperado de <https://www.inali.gob.mx/clin-inali/>.

Jiménez A., R. (2012). *¿De la muerte (de)negada a la muerte reivindicada? Análisis de la muerte en la sociedad española actual: Muerte sufrida, muerte vivida y discursos sobre la muerte*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Valladolid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales.

López, A. (1960). *Los caminos de los muertos. Estudios de Cultura Náhuatl*, 2, 141-148. Recuperado de <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78637>.

Morales, C. (marzo 2021). Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. *Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.

Patricio, C. (marzo 2021). Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. *Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.

Patricio, J. M. (abril 2021). Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. *Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.

Rodríguez, M. T. (2012). Rituales de muerte y parentesco en la tradición nahua de la sierra de Zongolica. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 40, 97- 110. Recuperado de <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=371336250009>.

Torres, D. (2006). Los rituales funerarios como estrategias simbólicas que regulan las relaciones entre las personas y las culturas. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, 2, 107- 118. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=41070208>.

Torres, D. (2006). Ritos de paso: Ritos funerarios (la búsqueda de la vida eterna). *Paradigma*, 1, 1-10. Recuperado de https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101122512006000100013.

Turner, V. (1967). *La selva de los símbolos* (traducción de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay). Editorial Siglo XXI.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Xilot, M. A. (abril 2021). Entrevista de A. Patricio [Cinta de audio]. *Entrevista entorno a los ritos funerarios. Cuauhtamazaco*, Cuetzalan del Progreso, Puebla, México.