



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA - UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**“Tlahtzonketzin: Permanencia de un culto de tradición religiosa mesoamericana  
en el catolicismo de la comunidad de Yahualica, Hidalgo”**

**Tesis que para obtener el grado de  
Maestro en Ciencias Antropológicas**

**Presenta:**

**Manuel Antonio Guerrero García**

**No. de matrícula: 2183800135    Correo electrónico: mantguerrgar91@gmail.com**

**Director: Dr. Carlos Garma Navarro  
Asesores: Dra. María Ana Portal Ariosa  
Dr. Oscar Osorio Pérez**

**Presidente: Dr. Carlos Garma Navarro  
Secretaria: Dra. María Ana Portal Ariosa  
Vocal: Dr. Oscar Osorio Pérez**

**Iztapalapa, Ciudad de México, 12 de noviembre, 2020**

*Dedicado a mi madre;  
y a muchas personas más, quienes entre  
el hilo, el bordado y la costura,  
escriben con dignidad su resistencia.*

## ÍNDICE

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Agradecimientos</b> .....   | <b>5</b>  |
| <b>Prefacio</b> .....  | <b>8</b>  |
| <b>1. Introducción</b> .....   | <b>12</b> |
| <b>2. Marco conceptual</b> .....   | <b>22</b> |
| 2. 1. <i>Un acercamiento antropológico a las religiones coloniales</i> .....   | <b>22</b> |
| 2. 2. <i>Prácticas religiosas y ritualidad: consideraciones teóricas</i> .....   | <b>22</b> |
| 2. 3. <i>La tradición religiosa mesoamericana y el desarrollo de la colonialidad en la constitución de las actuales religiones en México</i> ..... | <b>24</b> |
| 2. 4. <i>Religión popular y religión oficial: una interpretación sobre las religiones coloniales</i> .....   | <b>28</b> |
| 2. 5. <i>Aculturación y sincretismo: implicaciones de dos categorías</i> .....   | <b>36</b> |
| 2. 6. <i>Articulación simbólica</i> .....  | <b>41</b> |
| <b>3. Planteamiento del problema</b> .....   | <b>44</b> |
| <b>4. Metodología</b> .....  | <b>57</b> |
| 4. 1. <i>Una reflexión sobre la aproximación a las prácticas religiosas</i> .....  | <b>57</b> |
| 4. 2. <i>Enunciaciones en las prácticas religiosas e identidad</i> .....   | <b>58</b> |
| 4. 3. <i>Estrategia de investigación etnográfica</i> .....   | <b>59</b> |
| <b>5. Hipótesis, objetivos y preguntas de investigación</b> .....  | <b>62</b> |
| 5. 1. <i>Hipótesis general</i> .....   | <b>62</b> |
| 5. 2. <i>Hipótesis secundaria</i> .....  | <b>62</b> |
| 5. 3. <i>Objetivo principal</i> .....  | <b>63</b> |
| 5. 4. <i>Objetivos secundarios</i> .....   | <b>63</b> |
| 5. 5. <i>Pregunta principal</i> .....  | <b>63</b> |
| 5. 6. <i>Preguntas secundarias</i> .....   | <b>63</b> |
| <b>6. Ritualidad y tradición religiosa mesoamericana en Yahualica</b> .....  | <b>65</b> |
| 6. 1. <i>Descripción del poblado de Yahualica</i> .....  | <b>65</b> |
| 6. 2. <i>Tradición en la producción de textiles en la huasteca</i> .....   | <b>75</b> |
| 6. 3. <i>La ritualidad alrededor de los textiles y el culto a Tlazoltéotl en la huasteca</i> .....   | <b>76</b> |
| 6. 4. <i>Cultos católicos y cultos de tradición mesoamericana en Yahualica</i> .....   | <b>91</b> |

|  |            |
|--|------------|
| 6. 4. 1. La fiesta de la santa Cruz.....   | 93         |
| 6. 4. 2. Fiesta de San Juan Bautista.....  | 96         |
| 6. 4. 3. Elotlamanaliztli.....   | 98         |
| 6. 4. 4. Fiesta del Elote.....   | 102        |
| 6. 4. 5. Mijkailjuiti o Xantolo .....  | 106        |
| 6. 4. 6. <i>Celebración a la virgen de Guadalupe</i> .....   | 112        |
| 6. 4. 7. <i>Danza de Xochitini</i> .....   | 113        |
| 6. 4. 8. <i>Ceremonias de petición de las lluvias</i> .....  | 115        |
| 6. 4. 9. <i>Nanahuatilli</i> .....   | 115        |
| 6. 4. 10. <i>La celebración de semana santa</i> .....  | 117        |
| <b>7. El culto a Tlahtzonketzin en Yahualica .....</b>   | <b>124</b> |
| 7. 1. <i>Transformaciones y distinción de género en el culto a Tlahtzonketzin .....</i>  | <b>126</b> |
| 7. 1. 1. El culto a Tlahtzonketzin: importancia de la práctica de la costura y bordado.....                                    | 126        |
| 7. 1. 2. Distintas formas de escritura: La vertiente masculina del culto a Tlahtzonketzin.....                                 | 131        |
| 7. 2. <i>Tensiones y procesos de diferenciación étnica en torno al culto a Tlahtzonketzin</i> .....                            | <b>136</b> |
| 7. 2. 1. Procesos de diferenciación étnica y su relación con el culto a Tlahtzonketzin.....                                    | 138        |
| 7. 2. 2. La tensión en torno al culto como elemento ajeno al catolicismo.....  | 146        |
| <b>8. Agencia y resistencia en el culto a Tlahtzonketzin frente a la religión oficial.....</b>                                 | <b>149</b> |
| 8. 1. <i>Tensiones instituidas y tensiones sagradas: el culto a Tlahtzonketzin como un caso de resistencia religiosa</i> ..... | 150        |
| <b>9. Conclusiones.....</b>  | <b>156</b> |
| <b>10. Bibliografía.....</b>   | <b>160</b> |
| 10. 1. <i>Referencias de entrevistas</i> .....   | 165        |



## **AGRADECIMIENTOS**

El presente texto, se debe al apoyo de muchas personas que han sido fundamentales para poder ingresar y estudiar el Posgrado en Ciencias Antropológicas. Desde la inquietud por acercarme a este tema de estudio -hasta la propia escritura del texto-, todas ellas me dejan muy agradecido y motivado a mantener un diálogo a partir de lo que aquí planteo.

A todas aquellas personas que conocí en la comunidad de Yahualica, por todas las facilidades que me brindaron durante las estancias de campo, el tiempo y la disposición para el diálogo durante nuestras conversaciones y entrevistas. Anastasia Jiménez, Rodrigo Bautista, Luis Alberto, María de Jesús Zavala, José Luis Bautista, Andrea Morales, Víctor Morales y Juan Lara, con quienes estoy profundamente agradecido por su acompañamiento y generosidad a la hora de compartir la profundidad de sus conocimientos, que acompañan íntimamente la autoría del presente trabajo.

A mi familia, de quienes he aprendido la importancia de la generosidad y la solidaridad. A mi madre Manuela, por sus enseñanzas y por toda la sabiduría que me ha compartido. Por sus fuerzas y trabajo brindados; así como el apoyo fundamental con que su crianza nos ha acompañado. Gracias a todo ello mis hermanos y yo hemos podido salir adelante en nuestros propósitos. A mi padre Ricardo, por todo lo que nos brindó a mi familia y a mí en vida, -e incluso mucho después- a través de su vida ejemplar. A mis hermanas y hermano, Teresa, Esmeralda y Ricardo, que como hermanos mayores han sido también mis maestros, amigos y guías. A mis sobrinos queridos, Alejandro, Zaúl, Abril y Andrea, por todo su cariño y confianza.

A la red de amigas y amigos, tan importantes en mi vida, que han sido un soporte fundamental durante muchos momentos, y con quienes me siento honrado de haber compartido tanto. A Hans Bryssinck, por toda la generosidad, cariño y apoyo en los últimos años en que nos hemos acompañado. A Esther, por su amistad desde nuestra formación en la licenciatura en antropología social, por la motivación en la búsqueda de otros espacios de aprendizaje. A mis valiosas amistades por el gran apoyo que me han brindado, y su compañía que también ha sido muy importante apoyo en muchos momentos de mi vida. A Florencia, Santiago, Luciana, Paulina, Andrea, Emilio, Teresa,

Soledad, Juan, Aruna, Isaura, Lisa, Salo, María Eugenia, Tadeo, Liliana, Miroslava, Rodrigo, Viviana, Pablo, Emiliano, Theo, Reyna, Yaneli, Ivonne, Abigail, Francisco, Gabriela, Salvador, Fanny y Cecilia, amigos entrañables de quienes he aprendido tanto.

También agradezco a Anuar, por sus compartencias en el colectivo Tlacuatzin. Por ser único vínculo valioso en un espacio que me permitió valorar la importancia de la honestidad y entender críticamente la potencia de la comunidad, desde el aprendizaje de una verdadera ética política del cuidado y de lo cotidiano a partir de nuestras experiencias gestadas en ese espacio y desde entonces.

A Dolores Gonzáles-Casanova, por su generosidad, confianza y gran apoyo durante estos años, por quien, además, guardo gran admiración y respeto.

Por su gran apoyo durante mi preparación para el ingreso a la maestría, debo también este agradecimiento a dos personas a quienes estimo mucho: Luis Barjau, cuya labor académica ha sido un inspirador ejemplo desde su compromiso como historiador y etnólogo, y Daniel Álvaro, filósofo de gran lucidez y actualidad para el pensamiento latinoamericano.

A mi querida amiga Nadia Lartigue, quien generosamente me permitió consultar la biblioteca de su padre François Lartigue, etnólogo de admirable trayectoria, cuya extensa documentación sobre los pueblos huastecos, constituye para esta investigación, un soporte fundamental que permitió acercarme a la profundidad y actualidad de esta importante región cultural. Así mismo, al antropólogo Juan Luna por su apoyo, asesoría y guía en distintos momentos de mi formación y de la presente investigación, cuya labor antropológica solo se compara a su compromiso con la enseñanza y la difusión del conocimiento.

A mis camaradas *pretextualisas*: Julieth, Marco, Octavio y Rodrigo, a quienes debo mi especial admiración, por todo lo que me han enseñado desde sus distintas formas de pensar -siempre enriquecedoras-, y experiencias compartidas. En este sentido, también agradezco mucho a todos mis compañeros de generación, pues los diálogos que compartimos durante los cursos y fuera de las aulas, fueron realmente fructíferos y ejemplares para mí. Por ello, atesoro su generosidad, y auguro que, como antropólogas y antropólogos, enriquecerán todos los espacios en los que se involucren.

De forma especial, quiero agradecer al doctor Carlos Garma Navarro, cuya labor como profesor y director para el presente trabajo ha sido invaluable para mi formación. A la doctora María Ana Portal Airosa, agradezco mucho su compromiso y apoyo durante el proceso de escritura del presente texto. Al doctor Oscar Osorio Pérez, del mismo modo, quedo muy agradecido por su interés y amabilidad, así como por tomar el tiempo para realizar la lectura de este trabajo y sus valiosos aportes que han mantenido vivo mi interés en la antropología de la religión. Tengo la fortuna de haber tomado cursos con cada miembro del comité en distintos momentos, y en este sentido quedo agradecido también como estudiante, pues sus enseñanzas resultaron fundamentales en muchos aspectos, para desarrollar la presente investigación.

Finalmente agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, particularmente a quienes conforman el Departamento de Antropología. Al Posgrado en Ciencias Antropológicas por auspiciar la presente investigación y por el apoyo que de manera cotidiana nos ofrecieron a mí y a mis compañeros durante el curso del programa. Muchas gracias Dr. Pablo Castro, a Nancy Flores y a Socorro Flores por toda la paciencia y atención.

## **PREFACIO**

He de reconocer que el tema que abordo a continuación, me ha mostrado mucho más de lo que esperaba sobre mi propia historia, y de toda la complejidad que rodea mi devenir. El situarme frente a este proceso de investigación ha despertado una gran necesidad de nombrar y reconocer mi historia en relación a las que me han compartido en Yahualica. Pues nuestras historias, que parecieran inconexas y distantes coinciden en un mismo cauce complejo, que nos ha llevado a las personas –y a nuestras historias- implicadas, a distintas maneras de existir y de comprender el mundo.

Me refiero a la complejidad simbólica, de lo que hasta ahora se ha nombrado -de modo académico- tradición religiosa mesoamericana. Y a la manera en que muchos de sus aspectos se mantienen presentes en la actualidad de la vida religiosa y social. Desde esta experiencia, puedo decir que su estudio no solo convoca al devenir de los diversos pueblos que, nombrados “indígenas”, han mantenido una continuidad cultural actual y vital en sus formas de entender el mundo desde la irrupción colonial. Sino que además explica la complejidad de otros pueblos y comunidades, como la mía, que distanciados de gran parte de nuestra historia a consecuencia de la lógica política que se instauró en ese momento histórico, nos ha terminado nombrando como “mestizos”.

De este modo, entre las conversaciones compartidas con los habitantes de Yahualica, así como en las prácticas religiosas y en general culturales, encontré resonancias hacia mi propia historia, a pesar de las grandes diferencias que guardamos colectiva e individualmente. También comprendí mis implicaciones en la investigación que desarrollaba, pues el reconocer y resonar frente a estas historias, me llevó a entender que la relación entre quien investiga y sobre quienes se investiga, es también una relación histórica y social, que evoca una estructura de poder y que esa representación de poder se desprende de la colonialidad del poder en gran parte. Por lo cual, sin caer en la ingenuidad de ignorar esta relación, pueden y son necesarios todos los esfuerzos para practicar una metodología ética desde una perspectiva crítica y transformadora. Considero que esta es una tarea que no deja de ser necesaria en todas las latitudes de la práctica antropológica, pero en el campo de la antropología cultural, considerar lo íntimo de las relaciones de poder no solo es necesario, sino enriquecedor. Si bien, trate de encauzar muchas de estas reflexiones en este texto, no las considero

conclusas, pues mantienen un interés vigente por comprender las potencias y limitaciones de la agencia tanto en el campo de la práctica antropológica, como a través de mi interés teórico, en el campo de lo religioso y simbólico.

Desde que recuerdo, he sentido un profundo interés por las distintas tradiciones religiosas, y los diversos relatos que expresan una gran complejidad simbólica -siempre atractiva en sus narrativas-: textos religiosos, leyendas, costumbres y mitos. Crecí en un contexto educativo donde se nos enseñó a reconocernos bajo la categoría de “mestizos”, como muchos otros pobladores del país: en mi familia, que son hablantes del español mexicano, nuestro devenir fue marcado por la migración generacional, tanto en mi línea materna como paterna. Todo ello, seguramente determinó la manera en que percibí y categorice mi cercanía a estos relatos.

Tengo que decir, que específicamente el contacto con mi familia materna, que viene desde la Sierra Gorda de Querétaro -región geográfica, histórica y culturalmente hermanada con los pueblos huastecos-, me ha marcado de manera especial. A través de mi madre, tías, tíos y abuelos, crecí en contacto con un mundo simbólico y social, que nunca encontré representado en la educación pública de corte nacionalista que recibí, ni en otras instituciones occidentales o en los medios de comunicación. Este mundo simbólico, que guarda remanentes comunes en muchos pueblos, es el mismo complejo social y cultural bajo el cual se entiende la cosmovisión mesoamericana. Desde las cosechas de los elotes; las celebraciones a las animitas; el uso de las hierbas para tratar enfermedades como el mal del aire, el susto o el empacho; el peligro que trae al cuerpo exceso del calor o de frío; las leyendas de las brujas que andan en los montes convertidas en bolas de fuego; las leyendas de la llorona cuyos lamentos se solían escuchar en el rancho de mis abuelos por su cercanía a un arroyo; o las historias del cerro de la campana -en las que se cuenta que el cerro abría unas puertas por las que se podía acceder a un mercado de riquezas en su interior-, son parte de este conjunto de elementos que paradójicamente a la importancia que tienen en su territorio y en las historias de mi familia, se suelen asumir de manera reducida e incluso menospreciada en nuestros relatos.

Todas estas formas de ver el mundo, de entender el orden de distintas fuerzas y

el interactuar con ellas, si bien, siempre despertaron mi interés, fueron entendidas solamente como mitos o leyendas. Nunca estimé, hasta hace pocos años, que todos estos elementos eran remanentes u otras formas de permanecer de una tradición religiosa y civilizatoria, que además de mantener una vitalidad creativa en la actualidad, no fueron frenadas por la invasión y colonia occidental, a pesar de mantenerse dentro de un virtual catolicismo. En la ciudad de Pachuca de Soto, crecí lejos de las formas de reconocer y nombrar estos saberes silenciados, en medio de relaciones de racismo y clasismo con las que muchos mestizos pretenden diferenciarse de los pueblos -que desde el discurso nacional- aprendieron a nombrar indígenas. En medio de esas experiencias, recuerdo el trato violento que recibieron algunos compañeros de la educación primaria -provenientes de la huasteca hidalguense-. Alguna vez, nuestra profesora –molesta por que dos de ellos que eran hermanos, charlaban- les gritó “indios bajados del cerro a tamborazos”. Luego otros compañeros repitieron el apodo para referirse a ellos. Experiencias como esta, marcaron con su efecto disciplinante el que yo como probablemente muchas otras personas, preferimos ocultar o hablábamos con cierta vergüenza de la procedencia campesina de nuestras familias.

Tengo que reconocer, que solo fue hasta mi ingreso a la carrera de antropología social, que tuve la posibilidad de acercarme desde una posición crítica a las relaciones de desigualdad presentes y a los procesos de exclusión en México, que derivan en gran manera del pasado colonial y el empobrecimiento de la población, y que yo mismo he sufrido y perpetuado en ciertos momentos, si consideramos a la colonialidad y el racismo como relaciones sociales y culturales que nos implican de distintas maneras a todos los pueblos que somos parte del sistema global. Con mi acercamiento a la antropología, me encontré con las enunciaciones de otras voces, su manera de experimentar y estimar la realidad desde un distanciamiento crítico de los relatos hegemónicos de dominio. En este sentido, las perspectivas descoloniales también han nutrido, y servido de puente para pensar en la labor que otras posturas críticas que no necesariamente se han enunciado desde un posicionamiento político, pero que también han generado herramientas analíticas para el estudio de las relaciones de dominio simbólico, y en particular en la religión.

En este sentido, considero que, a pesar de las limitaciones propias de la presente

tesina, mi investigación invita a pensar en la gran necesidad de crear nuevas categorías, desde una distancia crítica a la tradicional división moderna, -alimentada por la antropología- entre pueblos primitivos y pueblos civilizados. Considero a esta labor necesaria, en específico en la búsqueda de términos académicos que repiensen, incluso, las formas de nombrar el largo devenir de estos territorios –actualmente entendidos con el nombre de Mesoamérica-, o la temporalidad que coloquialmente se les ha atribuido - nombrada prehispánica-, para llegar a fortalecer un relato que no considere únicamente a la influencia del dominio colonial como parteaguas definitorio.

No es mi intención demeritar las categorías y conceptos que en este mismo texto han sido angulares y han abierto brechas de análisis fundamentales en el entendimiento de estos pueblos, sin embargo, considero que buscar la creación de nuevas categorías no implica descartar el valor de estas conceptualizaciones, sino revalorarlas e integrarlas a nuevos modelos analíticos que problematicen las situaciones actuales. Es a partir de este principio, que también surge la necesidad de plantear una conceptualización del término de *resistencia religiosa*, que es la propuesta fundamental de este texto.

Pensar en los individuos como agentes, en las dinámicas de poder y sus múltiples ejercicios, así como el reconocimiento de la complejidad de estos otros modelos de percepción de la realidad y de civilidad no occidentales, sobrepasa la investigación y se extiende a la labor académica. Sin embargo, en este caso es su punto de partida. Pues, puede propiciar al menos en este limitado espacio, otros caminos para construir acercamientos con la otredad, que no desemboquen en ignorar la complejidad de los colaboradores de la investigación antropológica, a quienes les corresponde el derecho protagónico de aprobar, negar, cuestionar y criticar lo que aquí presento. Por lo que finalmente, este texto se debe a quienes habitan y pertenecen a la comunidad de Yahualica.

# Tlahtzonketzin: Permanencia de un culto de tradición religiosa mesoamericana en el catolicismo de la comunidad de Yahualica, Hidalgo

## 1. Introducción

En el presente trabajo de investigación se plantea un estudio acerca de la permanencia del culto dedicado a la deidad Tlahtzonketzin en la comunidad de Yahualica, en el estado de Hidalgo. Se analizarán las dinámicas que hacen posible la permanencia actual de la práctica religiosa inscrita en la *tradición religiosa mesoamericana*<sup>1</sup> a partir de la distinción entre religión oficial y religión popular, para abordar las relaciones de tensión, prohibición y de permisividad que se articulan alrededor del culto y frente al catolicismo. Desde este enfoque, se abordarán las relaciones de poder y sus manifestaciones simbólicas en las prácticas de las dos tradiciones religiosas implicadas; la mesoamericana y la judeocristiana, bajo el dominio institucional de la iglesia católica. Debido a que únicamente se cuenta con dos documentos etnográficos del año de 1997 y 2014, que específicamente dan cuenta de la existencia de la deidad<sup>2</sup>, se propone un análisis etnográfico, sin desechar la posibilidad de una aproximación diacrónica y comparativa de mayor amplitud para las implicaciones históricas del presente proyecto.

Mi acercamiento al caso que se enuncia a continuación, parte de una breve estancia de campo realizada durante el mes de marzo del año 2011. Anualmente, el día viernes de Semana Santa, en el interior de la iglesia San Juan Bautista, ubicada en la cabecera municipal de Yahualica, se lleva a cabo el culto a una deidad llamada Tlahtzonketzin. Para su culto, se toma la escultura del Santísimo Señor de la Humildad; una representación de Cristo que bíblicamente remite a los momentos previos a su

---

<sup>1</sup> Aunque la presencia de la deidad Tlahtzonketzin se toma como un caso de tradición religiosa mesoamericana, esto no necesariamente implica una procedencia prehispánica del culto. Como se sostendrá a lo largo del presente ensayo, la tradición religiosa mesoamericana mantiene vital una religiosidad específica que se expresa a través de un *continuum* de prácticas y cultos en constante transformación, enmarcados, en gran medida en la cosmovisión mesoamericana. Por lo cual, al carecer de fuentes históricas que permitan localizar la procedencia temporal de la deidad, aún es posible ubicarla como perteneciente a la religiosidad mesoamericana, con la posibilidad de que la configuración del culto haya surgido incluso posterior a la invasión colonial.

<sup>2</sup> Una primera referencia de la presencia deidad es dada por el antropólogo Juan Luna Ruiz en su *Monografía de la Huasteca Hidalguense* (1997). La segunda referencia que aborda el caso de manera más extensa, viene dada por Edica Hernández Hernández, en su tesis de maestría: *Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad* (2014).



muerte, pero que durante su ritualidad tiene una atribución distinta a las que desde el catolicismo se le asigna. Durante la jornada en que se le rinde culto bajo la denominación de Tlahtzonketzin, es custodiada por las mujeres adultas de la comunidad, quienes bajan la escultura de su nicho en el lado izquierdo de la entrada a la iglesia, la posan sobre un petate y la atavían con una corona de flores blancas, vestido azul y manto rojo. Las familias de la comunidad y de poblaciones aledañas llevan específicamente a los niños ante la deidad para la rendición del culto. Durante este momento también se le realiza un ritual marcado por una distinción de género. En el caso de las niñas, ofrendan una tela bordada por ellas mismas, para que, a través de este acto la deidad les proporcione la habilidad de coser y bordar. En el caso de los niños, le ofrecen una libreta con varias planillas en las que escriben repetidamente su nombre con la finalidad de que les confiera la habilidad de escribir. En algunos casos y en menor medida, las niñas ofrendan su libreta escrita, aunque con los niños no se da la inversión de la ofrenda. Es importante mencionar que entre las deidades, vírgenes y santos a los que se les rinde culto en la iglesia de Yahualica, la presencia de Tlahtzonketzin es particular de esta iglesia y así mismo, es la única deidad nombrada desde el idioma náhuatl.



**Imagen 1.** Niño realizando ofrenda a Tlahtzonketzin. Fotografía: Yaneli Vera, 2011.

Podemos decir que, la manera en que el culto se manifiesta, remite a un amplio espectro de expresiones religiosas que guardan en común una continuidad desde la religiosidad mesoamericana. Sin embargo, resulta imposible asegurar que en esta continuidad muchos de los componentes de la práctica no se hayan transformado y actualizado, pues su permanencia se ha dado en el contexto de las religiones instituidas a consecuencia de las invasiones y expansiones de los imperios europeos. Este amplio proceso de reconfiguración religiosa ha entretejido, -y continúa haciéndolo- una multiplicidad de dinámicas sociales de diferenciación y de reafirmación que se concentran en la importancia que los propios participantes otorgan a las prácticas religiosas.

Entre los estudios de antropología de la religión, ha ocupado un lugar preponderante la necesidad de ahondar en la manera en que se configuran este tipo de superposiciones simbólicas en las religiones actuales. En específico existe una extensa tradición en el abordaje de las dinámicas simbólicas que se dan cuando una religión es precedida por dos o más tradiciones religiosas, las posibilidades de transformación y dinamicidad que se guardan en la institución religiosa dominante y la forma en que permanecen las tradiciones religiosas en este proceso. En esta situación se encuentran los pueblos de *tradición religiosa mesoamericana*<sup>3</sup>, por ello, para arrancar con el presente análisis se hará una revisión de los conceptos que desde la antropología han surgido para el estudio de estas relaciones de poder manifestadas en la religión.

Entre las propuestas conceptuales para tratar dichos procesos en la religión, resaltan las de aculturación y sincretismo. El concepto de *aculturación*<sup>4</sup>, fue propuesto para explicar las formas de reconfiguración simbólica en la cual se adoptan -renunciando o manteniendo- determinados elementos en el marco de dominación de un sistema cultural sobre otro. Mientras que el de *sincretismo*<sup>5</sup>, remite a las articulaciones simbólicas que surgen de dichos procesos, en los que se mantiene la presencia de elementos de

---

<sup>3</sup> López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, p. 22

<sup>4</sup> Stavehagen, Rodolfo. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Editorial Siglo XXI, 1971.

<sup>5</sup> Broda, Johanna. "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboraciones simbólicas después de la conquista". En *Graffylia* (1-2), 2003, pp. 14-16.

ambas culturas articulados de manera específica.

El lugar que estas conceptualizaciones han jugado en los estudios de religión en contextos latinoamericanos hace trascendental el conocimiento sobre las discusiones que se han articulado en torno a los términos. El mencionado concepto *aculturación* tuvo un gran abordaje desde la primera mitad del siglo XX. Su trascendencia en las ciencias sociales fue tal, que su primera propuesta y definición parte el año de 1936 por el *Social Research Council*, integrado por Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, definiéndola de la siguiente manera: “Acculturation comprehends those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups”<sup>6</sup>.

Dicha conceptualización, dio origen a una larga tradición de estudios antropológicos, además de los precedidos por los teóricos que la definieron. Entre estos abordajes, para el caso de México y el Caribe, cabe destacar las reflexiones vertidas en los trabajos de antropólogos como Gonzalo Aguirre Beltrán<sup>7</sup> o el prólogo de Bronislaw Malinowski a Fernando Ortiz<sup>8</sup>, caracterizados por el debate alrededor de sus implicaciones y la preocupación por aportar una definición más precisa para comprender las múltiples dinámicas que pueden comprenderse dentro del fenómeno de aculturación, como se ahondará más adelante. Aunque no necesariamente como una teoría, el término mantiene vigencia en variados abordajes dentro de las ciencias sociales. Sin embargo, resulta importante señalar que el nacimiento funcionalista del término ha tenido un gran impacto en las interpretaciones para las cuales se emplea.

En cuanto al término *sincretismo*, este nace mucho más acotado para el estudio de las religiones. Su formulación, como suele definirse, guarda cierta similitud con la de *aculturación*. Esto se puede notar en las definiciones de algunos autores, como la de M. Edmoson, quien considera al sincretismo como: “la integración (y consecuente elaboración secundaria) de aspectos seleccionados de dos o más tradiciones

---

<sup>6</sup> Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, “Memorandum for the Study of Acculturation”. En *American Anthropologist*. Vol. 38. 1936, p. 149.

<sup>7</sup> Beltrán Aguirre, Gonzalo. *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

<sup>8</sup> Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1978.

históricamente distintas”<sup>9</sup>. No obstante, el término guarda un eco funcionalista rastreable desde la aculturación, dado que considera de un modo poco preciso las tradiciones culturales, sin tener en cuenta las maneras en que las prácticas culturales y religiosas se hacen presentes en estos procesos de institución en la religión, asumiendo que existe una integración lineal y neutra resultante del encuentro de ambas tradiciones.

Manuel Gutiérrez Estévez, por su parte, señala que “el concepto de sincretismo puede ser objetado, tanto por consideraciones morales sobre su tácito etnocentrismo, como por refutaciones lógicas sobre su incapacidad para discriminar religiones «sincréticas» y «puras»”<sup>10</sup>. En este sentido, el autor aborda el proceso ideológico que lleva a jerarquizar en los estudios, la complejidad o simpleza atribuida a las religiones, reproduciendo las posturas colonialistas que marcaron el nacimiento de la antropología.

Al respecto de las críticas expuestas, es importante considerar que las definiciones del término han sido construidas académicamente con un fin interpretativo. Y a pesar de su extenso abordaje, no han llegado a consolidar un esquema operativo que logre definir las dinámicas y acciones que a nivel relacional evocan y manifiestan posicionamientos desde las distintas tradiciones religiosas, ni su enmarcación simbólica en relaciones de poder. Si bien, puede considerarse útil la categoría de sincretismo, es importante tomar al concepto –debido a su amplitud– como una disposición teórica, en la que es necesario incorporar un análisis más concreto que permita identificar cómo es que se mantienen las relaciones entre ambas tradiciones religiosas.

En este tenor, una conceptualización de gran importancia y capacidad explicativa es la brindada por Alicia Barabas y Miguel Bartolomé<sup>11</sup> en torno al concepto de *articulación simbólica*, que permite comprender de una manera dinámica las implicaciones de la agencia de los individuos en la configuración y construcción de las dinámicas en el campo de las religiones coloniales. Este planteamiento resulta

---

<sup>9</sup> Edmonson, M., “Nativism, Syncretism and Anthropological Science”, en M. A. L. Harrison y R. Wauehope (Eds.). *Nativism and Syncretism*. New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University. 1960, p. 12. [Traducción libre.]

<sup>10</sup> Gutiérrez Estévez, Manuel. *Otra vez sobre sincretismo*. ÉNDOXA: Series Filosóficas, Núm. 33, Madrid, UNED, 2014, p. 120.

<sup>11</sup> Barabas, Alicia; Bartolomé, Miguel. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca*.

INAH, México. 1982. Pág. 138

fundamental para la presente investigación, ya que permite dimensionar las dinámicas de las personas y grupos insertos en estos procesos.

Si bien, la fusión contemporánea de elementos culturales entre dos o más grupos sociales con distintas tradiciones religiosas, puede considerarse una consecuencia obvia en un mundo interconectado a través de las actuales dinámicas globales, la importancia de acercarse a estos fenómenos con una visión distintivamente analítica, radica en comprender -a nivel cultural- cómo se articularon históricamente y desarrollan dinámicas muy específicas del ejercicio del poder en la religión. A la luz de lo anterior, las prácticas religiosas, constituyen etnográficamente una manera de comprender cómo es que estas dinámicas son vividas, pues encarnan a través de la acción y el lenguaje, complejos procesos establecidos a través de un largo continuum histórico. Este lenguaje, mediante el cual las prácticas se articulan simbólicamente, muestran una compleja dinamicidad social e histórica, que obliga distinguir la larga duración histórica<sup>12</sup> que lo articula, frente a las transformaciones que los procesos políticos que se instauran en escalas mucho más acotadas.

Es este el caso de lo que Alfredo López Austin nombra *religiones coloniales*<sup>13</sup>, que precisan de dos corrientes de tradición religiosa distintas y entrelazadas, que, a pesar de actualizarse simbólicamente, remiten constantemente a sus respectivos núcleos simbólicos y civilizatorios para reproducirse. El hecho de que este entrelazamiento no haya tendido resultado en una homogeneidad integrada, da cuenta de la amplitud civilizatoria y simbólica que acompaña ambas tradiciones religiosas en estos largos procesos históricos, pero también puede sugerir el papel clave que las prácticas religiosas han mantenido para el establecimiento de las dinámicas sociales que han evitado la desaparición y en cambio la reproducción de elementos de ambas tradiciones. Esta interacción como se verá no es equitativa, pues expresa relaciones de poder particularmente establecidas.

De este modo, se puede entender que el campo religioso, sea un territorio de constantes disputas donde se actualiza también una conciencia de identidad, en la que

---

<sup>12</sup>

<sup>13</sup>López Austin, Alfredo. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Ediciones Era/CONACULTA. 2012, p. 57.

los actores reproducen y recrean formas de reconocimiento común, propio y de distinción a partir de lo simbólico, así como de sus consecuencias sociales. Así, las enunciaciones identitarias resultan ser un elemento fundamental para comprender las expresiones religiosas y las relaciones políticas que pueden representar. Miguel Bartolomé, señala que: “la relación entre identidad y religión es indisoluble, en la medida en que la segunda sustenta la primera. Pero para que la religión cumpla con este papel identitario por lo general debe estar confrontada con la religión de un grupo alterno que opera como referente antagónico.”<sup>14</sup>

En este sentido, la cualidad de una religión de carácter colonial que aglutina dos tradiciones religiosas distintas y de orígenes ajenos –al menos al inicio de su contacto–, puede integrarse bajo un proceso de discordancia o incluso antagonismo a través de las distintas maneras en que se articula el trasfondo simbólico que opera en sus prácticas, exponiendo las relaciones de poder que se dan en la cotidianidad de la religión instituida.

De manera que las prácticas sociales al plasmar estas relaciones simbólicas se convierten en fuertes significantes para las enunciaciones de carácter identitario, a través de las múltiples y transitadas identificaciones que pueden expresar los individuos o los grupos sociales. Es importante remarcar, que las enunciaciones identitarias, al expresar una diferenciación de otra, también permiten comprender el entramado de relaciones de poder de su contexto a partir de los procesos de desigualdad en que se pueden ver inmersas. Para ello, resulta de gran interés el señalamiento de María Ana Portal y José Carlos Aguado, quienes mencionan al respecto:

En otras palabras, el concepto de identidad agrupa diversas experiencias significativas: la relativa a la conservación o reproducción (que garantiza la permanencia); la referente a la diferenciación (que puede incluir el conflicto como parte del contraste) y la que podemos señalar como identificación. Estas experiencias se constituyen a partir de prácticas sociales en donde se insertan los sujetos<sup>15</sup>.

En este sentido, cobra relevancia la interconexión entre los sistemas identitarios bajo el contexto de la religión, debido a los procesos de enunciación y las experiencias

---

<sup>14</sup> Bartólome, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI. 1996. p. 101.

<sup>15</sup> Aguado, José Carlos; Portal, María Ana. “Tiempo, espacio e identidad social”. En *Alteridades*. Vol. 1. Núm. 2. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. 1991, p. 32.

significativas que las prácticas religiosas pueden encarnar. Resulta imprescindible contemplar la existencia una gran variedad de experiencias de lo social que se articulan en la realización de las prácticas religiosas, así como en su rechazo. Por lo cual, un acercamiento fructífero al estudio de las prácticas religiosas requiere el análisis de las tensiones que se enuncian entorno a la estructuración de las prácticas en los campos de la religión popular y oficial, perspectiva útil para comprender los procesos de permanencia de cultos de la tradición religiosa mesoamericana dentro del catolicismo.

Desde esta perspectiva, mi propuesta se centra en ahondar la potencialidad, pertinencia del uso y definición conceptual de lo que hasta ahora ha sido utilizada como una noción en los estudios sobre religión: *resistencia religiosa*. El abordaje teórico de esta noción trasciende en su utilidad para abordar los procesos simbólicos y las relaciones de poder inmersas en las prácticas religiosas, así como para el estudio de las dinámicas que producen las religiones coloniales. La disposición de análisis desde esta noción guarda implicaciones muy particulares a nivel conceptual que la diferencian -como examinaremos- de otra noción utilizada muchas veces de forma sinónima, la de *persistencia religiosa*.

La persistencia religiosa, al ser manejada únicamente como una noción que permite comprender la continuidad de rasgos muy concretos de determinada tradición religiosa, goza de un amplio uso en diferentes estudios de la religiosidad de tradición mesoamericana. Un caso ejemplar, es su uso en la investigación de María Fabiola Blancas Gómez, en la que se define la noción de la siguiente manera: “usaremos así el concepto de persistencia para expresar aquellas manifestaciones culturales que han permanecido constantes desde la Conquista e, incluso, antes de ella”<sup>16</sup>. Es decir, el uso de la noción de persistencia resulta útil en la explicación de la continuidad de los elementos culturales que refiere previos a la colonización, a partir de su permanencia, aunque no ahonda en el papel dinámico de los actores en este proceso.

A partir de una reflexión sobre la necesidad analítica del uso de categorías que den cuenta del papel de los actores en los procesos de transformación en la religión,

---

<sup>16</sup> Blancas Gómez, María Fabiola. *Mito, rito y símbolo: la persistencia del espíritu en la palabra de los ñhóñhó y la jende ri palenge: análisis de dos relatos orales de México y Colombia: Concepción Sánchez y Catalina* [tesis]. México: UNAM. 2016.

surgió mi interés por ahondar en la noción mencionada de resistencia aplicada al campo religioso. Pues a diferencia del uso de *persistencia religiosa*, la noción de mi interés permite resaltar el papel activo del individuo en el proceso religioso y ofrece una disposición distinta a comprender las relaciones sociales que enmarca. Ya que implica la presencia de los individuos en un plano de transformación decisivo, evidenciando la trascendencia de las estrategias de resistencia y de dominio que pueden expresarse mediante las prácticas religiosas.

Claramente al tratarse de nociones, no existen definiciones amplias para su uso, por lo cual un detonante de esta investigación, fue la noción brevemente sugerida por Marshall Sahlins alrededor del término *resistencia*; que aborda una reflexión acerca de los procesos de dominio por parte de los sistemas imperialistas, señalando como una manera de resistencia, “el reclamo de reafirmar sus propios modos de existencia, como un valor superior y un derecho político, precisamente en oposición a la presencia extranjera-imperial”<sup>17</sup>. Esta idea basada en “reafirmar sus propios modos de existencia” frente a una oposición que la niega, resulta de gran utilidad en el campo religioso, para comprender el proceso político por el cual los individuos accionan diferentes estrategias para mantener sus propias ritualidades religiosas ante una imposición política. La problematización otorga además, para comprender las interacciones en las que se instauran las prácticas religiosas, la posibilidad de ahondar en el peso político de estas situaciones.

Es por ello que en la presente investigación se plantea una aproximación al estudio de las formas en que se articulan las relaciones de permisividad, conflicto y tensión dentro de la religión a partir de una propuesta conceptual del término *resistencia religiosa*,<sup>18</sup> para indagar acerca de los procesos organizativos de respuesta por parte de los actores, ante las prescripciones ejercidas desde una religión oficial y los procesos de negociación que establecen con esta. En este sentido, se analizará la función de las

---

<sup>17</sup> Sahlins, Marshall. “Goodbye to Triste troops: Ethnography in the context of modern world history”, en Robert Borofsky (ed.). *Assesing cultural anthropology*. McGraw-Hill: Nueva York, 1994, p. 4.

<sup>18</sup> Vale la pena señalar que considerar que la definición *resistencia religiosa* no propone remitir a una acción explícitamente combativa, en tanto que no se plantea una independencia o rebelión directa de los cultos indígenas frente a la religión dominante, pero sí constituyen una forma estratégica de mantenerse a pesar de la negación fundamental que supone el catolicismo como religión definida e institucionalizada.



prácticas religiosas de tradición mesoamericana como formas de distinción étnica o de reafirmación identitaria frente a los mecanismos de gestión, alcances y límites para la regulación de estas prácticas por parte de la religión instituida y sus implicaciones en las relaciones de desigualdad como consecuencia de la colonialidad. El culto a Tlahtzonketzin constituye así, una de las prácticas religiosas insertas en este contexto religioso que nos permitirán analizar el papel que guardan dichas articulaciones simbólicas, así como la complejidad vivida y definida políticamente mediante la práctica religiosa.

## **2. Marco conceptual**

### **2.1. Un acercamiento antropológico a las religiones coloniales**

El vínculo entre religión y poder se muestra siempre como un terreno confuso donde algunas veces diversos signos y significados parecen remitir a dinámicas sociales que expresan el ejercicio del poder, y otras, pueden mostrarse como elementos aleatorios o simple “tradición”.

Acercarse a las materializaciones a partir de las cuales este vínculo se muestra, es precisamente el motor del presente texto, en el que se pretende introducir un análisis conceptual acerca de las categorías que se han utilizado en el estudio de las llamadas *religiones coloniales*, y la posibilidad de aportar una nueva consideración para el estudio de las dinámicas de poder a través de la categoría *resistencia religiosa*. Para ello se propone un enfoque dirigido a los procesos de tensión y conflicto que se manifiestan en la permanencia y principalmente en la práctica de un culto de *tradición religiosa mesoamericana* frente a las *religiones oficiales*.<sup>19</sup>

### **2.2. Prácticas religiosas y ritualidad: Consideraciones teóricas**

Las prácticas religiosas aglutinan una serie de significaciones, y al mismo tiempo muestran una amplia convergencia de dinámicas sociales. Estos aspectos que las atraviesan, constituyen dos dimensiones fundamentales para acercarse a la manera en que se configura la ritualidad en la vida social. En el análisis del ritual se muestra una posibilidad de acceder a estos significados, que los grupos sociales expresan y exaltan propios. La definición de ritual propuesta por Martine Segalen, nos ofrece una esquematización que al mismo tiempo permite dilucidar sus propiedades, definiéndolo como:

un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo<sup>20</sup>.

A partir de lo anterior, se puede señalar que las prácticas religiosas mantienen

---

<sup>19</sup> Ambos términos se toman de las denominaciones dadas por Alfredo López Austin en su *Breve historia de la tradición mesoamericana*.

<sup>20</sup> Segalen, Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza. 2005, p. 30.

una estrecha asociación con una identificación colectiva, es decir, estos actos producen significados que participan en la construcción de la identidad en común. Al mismo tiempo, esta característica enuncia un contrato colectivo, que simbolizado mediante su representación se ha instituido mediante la misma práctica. De este modo, cultos como el mencionado a Tlahtzonketzin, operan socialmente en tanto que reactualizan los contratos colectivos y morales, significados culturalmente por la comunidad desde su propia base cosmogónica. El sociólogo Émile Durkheim especifica sobre las ceremonias religiosas: “se lo celebra para permanecer fiel al pasado, para conservar la fisonomía moral de la colectividad”<sup>21</sup>. Entendiendo esta necesidad de establecer un vínculo con el pasado, como una forma de reafirmación de los símbolos y las historias comunes en un grupo social.

Resulta importante la consideración sobre la relación que hay entre la reproducción social mediante los rituales, a través de las ceremonias religiosas, pues son necesarias no sólo para establecer estos lazos con el pasado que reafirman la pertenencia a una comunidad, sino que el propio acto al reafirmar la comunidad, reafirma al individuo como parte de esta, siendo fundamental para construir las nociones de persona o individuales en los grupos sociales. La asignación de habilidades que ritualmente se adquieren a través de la ofrenda a Tlahtzonketzin, constituyen así, una muestra de cómo la práctica religiosa, propicia los primeros actos reconocimiento colectivo que se asignan a las infancias participantes del acto a través del tránsito simbólico que experimentan, adquiriendo una habilidad asignada mediante la distinción de género a través del acto. En este contexto, señala Víctor Turner:

El sujeto del rito, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo «estructural» y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos<sup>22</sup>.

Sin embargo, para abordar el amplio espectro de significados que se entretajan alrededor del culto a Tlahtzonketzin, no sólo es importante remitirnos al papel que la ritualidad juega en la reproducción social de la comunidad. Sino en las complejas

---

<sup>21</sup> Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón. 1997, p. 382.

<sup>22</sup> Turner, Victor. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI. 1984, p. 104.

relaciones que enmarcan las representaciones simbólicas que convoca el culto, así como las dinámicas sociales, y su definición histórica y política. Partiendo de lo anterior, se revisará una contextualización en torno a las transformaciones de la religiosidad de tradición mesoamericana.

### **2.3. La tradición religiosa mesoamericana y el desarrollo de la colonialidad en la constitución de las actuales religiones en México**

La presencia de la deidad Tlahtzonketzin en medio de la celebración católica de Semana Santa es uno de los varios casos que dan cuenta de cómo se han vivido y articulado determinados elementos de la religiosidad mesoamericana en la actualidad, frente a los efectos de la evangelización y dominio político que la religión católica y la corona española establecieron durante el siglo XVI. Esto trajo consigo, en el campo de lo simbólico un amplio proceso de reconfiguración, como menciona Johanna Broda: “se produjo un sincretismo complejo que desencadenó diferentes procesos de aculturación que han variado enormemente de región en región en su intensidad y formas”<sup>23</sup>.

A partir de la irrupción de las sociedades occidentales en el actual territorio de América, los procesos políticos, económicos, sociales y culturales se vieron inmersos en una compleja dinámica, que se significó a través de las particularidades de cada región y cada pueblo con respecto a los mecanismos de resistencia y dominio frente al régimen colonial impuesto por la entonces población invasora y los pueblos que se les aliaron. De este modo, el caso que nos atañe se inscribe en la especificidad de la superárea cultural llamada Mesoamérica, término propuesto por Paul Kirchhoff en 1943,<sup>24</sup> para delimitar geográficamente las poblaciones del centro del continente, a partir de los rasgos culturales compartidos entre los asentamientos humanos dentro de este territorio.

Al término *Mesoamérica* –como señala Hugo Capistrán– le antecede una preocupación de carácter historiográfico buscaba comprender las similitudes sociales y culturales notadas entre los pueblos que habitaban y habitan el área central de este territorio. Siendo esta búsqueda de definición rastreable incluso en la *Apologética historia*

---

<sup>23</sup> Broda. Art. cit. p. 14.

<sup>24</sup> Kirchhoff, Paul. “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características”, Jorge A. Vivó *et al.* *Una definición de Mesoamérica*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas. 1992.

*sumaria* de Fray Bartolomé de las Casas<sup>25</sup>. Es importante señalar que muchas poblaciones de las áreas norte, centro y sur de México, extendiéndose hasta Costa Rica, se sostienen en un devenir histórico común a partir de dos momentos clave: no solo por el establecimiento de diversas migraciones, surgimiento de civilizaciones, modos de organización política y actividades comerciales que les interconectaban en su pasado prehispánico, si no a través del segundo momento, definido con gran parte por las nuevas dinámicas derivadas del contacto poblacional y geográfico que se desprendieron desde la colonización española. La amplitud histórica, espacial, social y cultural que yace en las implicaciones del término, nos invita a entender a Mesoamérica como una superárea cultural en constante transformación en los campos mencionados, haciendo fundamental su revisión constante.

Por lo cual, al acercarnos a las expresiones culturales inscritas en la tradición mesoamericana, es importante considerarlas en amplitud como parte de una configuración civilizatoria particular, que permita enunciar su especificidad social. Ello invita a dimensionar, no sólo la conciencia de un devenir histórico específico –como trasfondo de las relaciones que nos atañen-, sino a estimar las implicaciones ontológicas que implica el reconocimiento de un devenir civilizatorio como un complejo social y cultural establecido y definido previo al contacto europeo. Y es que, a pesar de la innegable y determinante influencia del contacto occidental y las dinámicas de dominio colonial en la actual reconfiguración civilizatoria de los pueblos americanos, el mismo proceso de abrupta transformación social, ha originado que algunos elementos del sistema civilizatorio constituido en Mesoamérica mantengan su vigencia y vitalidad en la vida social de los grupos sociales que se encuentran articulados en este sistema.

Al respecto, Alicia Barabas nos habla de la importancia de visibilizar la existencia de una tradición civilizatoria mesoamericana, sin la cual hubiera sido imposible explicar la trascendencia que mantienen los pueblos indígenas en la actualidad, pues esta tradición civilizatoria articula también “Las cosmovisiones indias, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad, devienen en gran medida de la tradición

---

<sup>25</sup>22 García Capistrán, Hugo. “Primera parte, el pasado mesoamericano”, en Labastida Jaime y Rosaura Ruiz (Coords.). *Enciclopedia de conocimientos fundamentales: UNAM/Siglo XXI*, 5 vol., México: UNAM/Siglo XXI, 2010. pp. 11-12. Vol. 3,

civilizatoria mesoamericana pero han sido reconfiguradas hasta ser nuevas construcciones culturales”<sup>26</sup>. La amplitud de este sistema civilizatorio mantiene una dinamicidad social y cultural en la actualidad, de fundamental trascendencia para entender las actuales manifestaciones religiosas, así como los esquemas de percepción de la realidad mediante los cuales se mantienen vivas.

En el periodo prehispánico, la configuración simbólica de la religiosidad compartida en el territorio mesoamericano-a pesar de sus particularidades-, al no haberse institucionalizado como religión, ni secularizado como otro aparato político de gobierno, contaba además de su trascendencia cosmológica, con gran importancia para la organización política, cultural y social. Esta diferencia en la organización social, mediante la cual se expresaba lo religioso en el pueblo español y los pueblos mesoamericanos, no debe ser comprendida como un hecho menor: pues da cuenta de toda una reestructuración institucional entorno a lo religioso, donde además de una división forzada políticamente para la introducción del dominio político de la corona española y de la iglesia católica, las atribuciones de la religiosidad establecida y negada en el nuevo régimen político, pasaron a ser objeto de persecución gobernabilidad y disciplinamiento por la iglesia católica y el imperio español.

Es importante recalcar que, con el contacto europeo, y la consecuente institucionalización del catolicismo en los diversos pueblos sometidos –que sólo ha sido posible a través de un largo proceso de evangelización y dominio político-, el pensamiento religioso mesoamericano se ha mantenido presente en muchos grupos sociales pertenecientes a esta área cultural, y la vigencia de las prácticas que derivan de este tipo de religiosidad se han manifestado en la organización social posterior al contacto. De modo que sería un error asumir que el catolicismo en los pueblos americanos se asimiló en correspondencia al devenir histórico que tuvo en Europa. Ante la complejidad para definir estas relaciones político-religiosas, el historiador Alfredo López Austin ha ofrecido una de las definiciones más útiles para abordarlas, engloba como *tradición religiosa mesoamericana* al “conjunto de creencias y prácticas que han

---

<sup>26</sup> Barabas, Alicia. “Cosmovisiones y etno territorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca”. *Antípoda*. Núm. 7 (julio-diciembre del 2008), p. 126.

formado parte de las culturas indígenas desde 25000 aC hasta nuestros días”.<sup>27</sup> Sin embargo, señala que es preciso “distinguir, en este inmenso tiempo una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda a las religiones coloniales, de 1521 a nuestros días”<sup>28</sup>.

Este proceso originado a partir de la colonización y evangelización católica en la Nueva España ha establecido un dominio político del pensamiento religioso europeo sobre el indígena de devenir prehispánico, así como de todas sus manifestaciones prácticas. Pues, si bien ambas tradiciones se han transformado y mantienen una posibilidad dinámica que ha contribuido a su permanencia, la continuidad entre ambas tradiciones se ha mantenido de forma desigual. Ya que la tradición religiosa sometida, no desapareció ante el yugo dominante, pero sí ha encontrado formas muy particulares de mantenerse, a las cuales también es importante otorgar su dimensión política. En este tenor, López Austin propone una conceptualización para acercarse a estos particulares procesos de institución de las religiones, señalando como religiones coloniales aquellas que: “Han nacido de las necesidades de defensa frente a la dominación colonial. Pero, aunque no se les identifique con ninguna de las corrientes de las que proceden, debe reconocerles como religiones inscritas en ambas tradiciones”<sup>29</sup>. En este contexto es útil incluir la disposición descrita por el sociólogo Aníbal Quijano, quien ofrece desde su definición de *colonialidad del poder*, describe acerca de su operación: “el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo”<sup>30</sup>.

Lo anteriormente sugerido, permite pensar en las dinámicas descritas, dentro de

---

<sup>27</sup> López Austin, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas. 1999, p. 22.

Nota aclaratoria: Quizás el autor se refería al periodo comprendido a partir de los primeros asentamientos arqueológicos que datan del 2,500 a.C.

<sup>28</sup> Ídem.

<sup>29</sup> López Austin, Alfredo. *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: Ediciones Era/CONACULTA. 2012, p. 57.

<sup>30</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 2014. Pág. 801.

la religión colonial, como producto de este patrón cognitivo, que influyó en las maneras de ponderar una jerarquía desde la tradición religiosa judeocristiana sobre la tradición religiosa mesoamericana como una religiosidad inferior.

Por ello al hablar de la actual religiosidad de los pueblos indígenas no sólo debe tenerse en cuenta el impacto de la religión católica como institución religiosa dominante, sino aquellas prácticas y complejos simbólico-religiosos inscritos en la cosmovisión mesoamericana que se han mantenido por los creyentes dentro de sus percepciones religiosas y cultos, como manifestaciones políticas de organización y resistencia destinados a través de la reafirmación de sus símbolos y actos de comunidad, a mantener su modo de existencia social y cultural. En este contexto, una dimensión de interés para la presente investigación, gira en torno a la conciencia o negación de una religiosidad étnica, así como del papel que puede jugar la práctica religiosa, como modo de reafirmación de la tradición religiosa mesoamericana ante la religión institucionalizada.

#### **2.4. Religión popular y religión oficial: una interpretación sobre las religiones coloniales**

Félix Baez-Jorge hace una diferencia clara para comprender el proceso de dominación que subyace en las religiones actuales a través de la distinción entre religión oficial y religión popular. Báez-Jorge señala a la primera como aquella que “enfatisa el ejercicio cúltilo de acuerdo a las prescripciones doctrinarias”<sup>31</sup>. Es decir, la religión pensada en su existencia política y sus modos de organización, desplegados por los grupos que la instituyen, y también a partir de su concepción de otras religiosidades y sus modos de interactuar con ellas; mientras que la segunda, la religión popular, la define a partir de “las prácticas y creencias que los fieles realizan *en* el seno de la iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente”<sup>32</sup>, refiriéndose a los complejos actos de organización y de intervención fuera de la mediación institucional que los practicantes de la religión realizan en la gestión cúltilo y espiritual. Es importante acotar que esta definición dada por Báez-Jorge, refiere al caso de la religión católica en los pueblos de

---

<sup>31</sup> Báez-Jorge, Félix. *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Veracruz: Universidad Veracruzana. 2011, p. 68.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



tradición religiosa mesoamericana.

La distinción señalada por el autor es particularmente importante, ya que presenta el papel de los diversos posicionamientos de los actores dentro de una misma dinámica social, y permite complejizar sobre cómo estas dos dimensiones de apropiación en torno a la religión (oficial y popular) articulan, a partir de la diferenciación del papel de la religión como institución frente a su carácter vivido en la práctica, las formas de construcción social de la religión.

Concebir la dimensión vivida de la religión, abordada desde su gestión por las autoridades clericales, así como las prácticas autónomas por parte de los creyentes, puede ayudar a comprender las formas mediante las cuales la tradición religiosa mesoamericana ha mantenido ciertos campos de permanencia en el actual catolicismo. De las prácticas religiosas de esta tradición, se desprende una clara intersección entre identidad y religión, dado que existe una estrecha relación que guardan las prácticas religiosas y las enunciaciones identitarias de los actores. En este sentido, la siguiente afirmación de Miguel Bartolomé con respecto al papel del ritual desde la religión popular -refiriéndose a las expresiones que, desde esta religiosidad, se expresan en el ámbito doméstico- y su relación con la enunciación de identidad, nos permite abordar dicha intersección:

la realización de *rituales privados* ante los altares familiares, que eventualmente reproducen los *rituales públicos*, proporciona a las unidades domésticas un acceso autónomo a la relación con lo sagrado, que les ha permitido mantener prácticas clandestinas a pesar de la represión eclesiástica colonial y contemporánea. Estas prácticas han contribuido históricamente a la reproducción de las bases religiosas de la identidad<sup>33</sup>.

En este sentido el acceso autónomo a lo sagrado, o gestionado paralelamente a las autoridades clericales mediante los rituales privados, pueden comprenderse como estrategias de resistencia mediante las cuáles se reafirman los elementos religiosos que la comunidad reconoce como propios indistintamente de la iglesia católica. Esta observación se puede extender también a los rituales públicos gestionados a través de quienes participan de la religión popular. Pues si bien, en ocasiones recurren a cargos

---

<sup>33</sup> Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 1996, pp. 110-111.

jerárquicos para reproducir estas prácticas religiosas, estos se designan a través de las comunidades religiosas locales y no son reconocidas por la organización institucional de la religión oficial, fungiendo de esta manera como una institución autónomamente ligada a la comunidad que posibilita la reproducción y reafirmación identitaria, a través de la gestión de las prácticas religiosas no reconocidas por la institución oficial. Estos factores, son cruciales para abordar los campos en que se entrecruzan las enunciaciones identitarias y la permanencia de los cultos inscritos en la tradición religiosa mesoamericana y las relaciones de mutualidad y de tensión frente al catolicismo como religión oficial.

En este contexto, es preciso no perder de vista las relaciones jerárquicas en las que se enmarcan ambas tradiciones religiosas, ya que a pesar de que mantienen cierta mutualidad que hace imprescindible la práctica de las dos tradiciones, la manera en que se articulan muestra una desigualdad fundamental. Las prácticas de la tradición religiosa mesoamericana suelen pertenecer a las periferias sociales, es decir, en la esfera de las prácticas de la religión popular, aunque, con una serie de riesgos de intervención desde la religión oficial, para mantener sus formas de dominio y superposición. Tal y como menciona Lanternari al hablar de la religiosidad indígena, pues sostiene que el catolicismo:

unas veces ha propuesto, otras ha tolerado, otras ha prescrito y otras, finalmente, ha proscrito determinadas realidades del pueblo [que] por su parte ha respondido con actitudes que han oscilado entre la aceptación voluntaria, la sumisión forzosa-forzada, la remodelación (sincretización) y el rechazo<sup>34</sup>.

Esta disposición, por parte del catolicismo hacia la otra tradición religiosa puede ser entendida no solo como la negación esencial que sostienen los sistemas coloniales sobre los actores colonizados, sus identidades y concepciones propias, en términos prácticos es también una negación a la institucionalidad de las prácticas de tradición religiosa mesoamericana. La negación, sin embargo, más allá de haber desplazado las prácticas de su centralidad institucional prehispánica a la religiosidad popular, muestra una multiplicidad de formas en que las prácticas inscritas en dicha tradición se articulan

---

<sup>34</sup> Lanternari, V. "La religión populaire. Perspective historique et anthropologique". En *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Núm. 53 (enero-marzo). 1982, pp.121-143.

a través de formas orales y en espacios específicos a pesar de la gestión de la institución eclesiástica, lo que habla de otra centralidad, que mantienen en la vida social, ya sea como forma de reconocimiento identitario, o percibido por el propio pueblo como *tradición* o *costumbre*.

En este sentido, y al hablar de la profundidad de la tradición religiosa mesoamericana, hay que tener en cuenta que esta se inscribe en un sistema simbólico aún más complejo; en palabras de López Austin, una cosmovisión que “existe como una unidad cultural producida principalmente a partir de la lógica de la comunicación, y gracias a esta lógica alcanza niveles de congruencia y racionalidad, independientemente de que en su producción los hacedores de ella no posean conciencia de su participación creativa.”<sup>35</sup> Ello permite comprender que, a pesar del establecimiento de una institución religiosa ajena a su devenir civilizatorio, la cosmovisión compartida por los pueblos de tradición mesoamericana impulsa prácticas religiosas propias, aunque muchas veces los participantes de esta únicamente explican su práctica como una repetición tradicional.

Sin embargo, la lógica colonial que abarca este hecho, no arroja un modelo relacional simple, sino múltiples configuraciones sociales. Por un lado, es importante rescatar que tanto los agentes colonizadores o colonizados –quienes definen la dinámica de dominación, como en este caso la de una religión colonial–, deben considerarse pertenecientes a un mismo grupo social, ya que dichos agentes establecen relaciones que los sitúan dentro de una misma dinámica, tal y como lo describe desde el contexto de su propio análisis, Max Gluckman: “Advertimos que la forma dominante de la estructura es la existencia, en una sola comunidad, de dos grupos de color en cooperación diferenciados por un gran número de criterios de manera tal que se mantienen opuestos e incluso hostiles entre sí”<sup>36</sup>. Este enfoque más allá de conducir a la distinción étnica que hace en este caso particular, propone apreciar que estos procesos de colonización dan pie a la formación de un grupo social compuesto por ambas entidades, y con ello a sus prácticas agenciales, de dominación y de resistencia, lo que da pie a una interacción cultural marcada de esta forma específica. En nuestro caso de

---

<sup>35</sup> López Austin, Alfredo. *Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>36</sup> Gluckman, Max. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. 2ª. ed., Manchester: Manchester University Press, p. 21. Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz y María Fernanda Baroco Gálvez.

interés, una dinámica similar se muestra dentro del ejercicio e institución social de la religión oficial y popular, complejas a partir de la práctica y coexistencia de dos tradiciones religiosas específicas por parte de los creyentes.

Otro aspecto importante corresponde a la variabilidad y multiplicidad de modelos identitarios que se articulan propiamente en el grupo social, así como los posicionamientos que derivan de estos tipos de agencias. Por lo que también resulta relevante tener en cuenta las categorías que los actores asumen para su conciencia identitaria, a pesar de que se identifiquen ejercicios de poder desprendidos de la dinámica colonial.

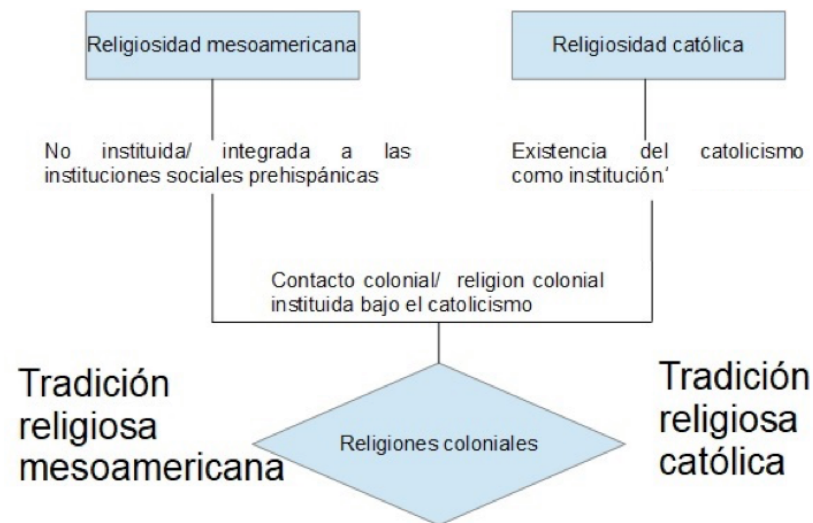
Como se ha dicho, la reconfiguración religiosa que se ha venido desarrollando introdujo una superposición política de las religiones extranjeras sobre la religiosidad de tradición mesoamericana. Esta situación de sometimiento político no debe confundirse como la forma de representación mediante la cual se mantienen los pueblos que han vivido los efectos de la dominación colonial, pues ello delega a un papel secundario las acciones de resistencia y agencia que desde la organización social han mantenido dichos pueblos, siendo también estas maneras de vivir y encarnar en el campo de la religión, un aspecto clave para comprender sus dinámicas sociales y culturales.

En este tenor, concebir la dimensión vivida de la religión permite rastrear cómo la religiosidad mesoamericana ha mantenido ciertos campos de permanencia en las actuales religiones llegadas con la colonización. Considero importante precisar desde una perspectiva histórica, que, no se asume que antes de la colonización no existiera ya una relación jerárquica entre religiosidad oficial y popular. Sin embargo, es en el proceso de evangelización e institución del catolicismo, que se dió también una escisión radicalmente simbólica. Al ser ambas tradiciones religiosas ajenas entre sí, a partir de su enfrentamiento, también sus sistemas simbólicos han reproducido los órdenes jerárquicos propios de un sistema colonial. Por lo cual las relaciones de poder instituidas, llevaron al catolicismo -y posteriormente a otras religiones que se ejercen hegemónicamente- a erigirse como institución hegemónica y a sostener las dinámicas de la religión oficial, mientras que la gran mayoría de prácticas pertenecientes a la religiosidad de tradición mesoamericana se han desplazado al campo de la religión

popular, donde, sin embargo a partir de una fuerte autogestión han articulado formas diversificadas de permanencia.

Por todo lo anterior, es central no perder de vista las implicaciones jerárquicas y de conflicto de estas relaciones de dominio, pues a pesar de la permanencia del pensamiento religioso dominado, y desde luego la mutualidad que puede guardar con respecto a la religión dominante, esta relación no se mantiene de forma estática; si no en una constante dinamicidad que como se abordará en las siguientes páginas, se manifiesta a través de momentos de tensión y conflicto.

Desde esta visión se desprende una de las grandes preocupaciones de antropólogos e historiadores con respecto a la comprensión de la forma como estas manifestaciones del pensamiento religioso prehispánico han sobrevivido, inscritas en mayor o menor medida dentro de los marcos de tradición católica y occidental, y han creado las condiciones para articular cultos indígenas ajenos a la tradición religiosa dominante. Así, podemos entender las relaciones entre ambas tradiciones como elementos significativos de una misma religión colonial, tal y como se esquematiza a continuación:



**Imagen 2.** Esquema que muestra el proceso de institución del catolicismo como religión colonial, a partir de la mutualidad de dos tradiciones religiosas específicas.

Las religiones coloniales, como podemos apreciar, encuentran y enfrentan dos

formas de pensamiento religioso, lo que le posibilita el ejercicio a la religión católica como estructura dominante y a las prácticas de tradición religiosa mesoamericana excluidas de la institución, pero aún presentes. No obstante, la religiosidad articulada en territorio mesoamericano mantiene vigente, en palabras de Broda:

una *conciencia creativa*, que los pueblos indios han mostrado durante 500 años de colonización, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener dentro de este abigarrado mundo de la aculturación forzada, una fuerte identidad propia<sup>37</sup>.

La religión católica, en este contexto, puede entenderse como un sistema religioso dominante, pero que al mismo tiempo no está exento de una reafirmación de la tradición religiosa mesoamericana por medio de las prácticas religiosas que articulan los actores, desde la religión popular. Por lo cual resulta fundamental tomar en cuenta aquello que Broda llama *conciencia creativa*, pues apunta a la posibilidad de mecanismos de agencia de estos grupos a través de un acto de resistencia a través del mantenimiento de ciertos rituales en el campo de la religión. Pues si se plantea una valoración a escala mayor de la agencia de los individuos a través de estrategias de resistencia que se ejercen desde sus prácticas religiosas –en sus cultos, creencias y ritos religiosos–, puede comprenderse una dimensión política mucho más dinámica de los procesos religiosos en contextos de dominación.

Es importante aclarar que la diferenciación entre ambas tradiciones religiosas se da a nivel teórico, y que a pesar de que existen mecanismos de distinción que operan socialmente y que nos permiten en términos académicos identificar estas tradiciones religiosas –así como cuando hablamos de la religión oficial y popular–, las distinciones dentro de los grupos sociales en estos contextos se viven de distinta manera y de hecho se encuentran entrelazadas. En este contexto Miguel Bartolomé apunta que:

Parte de la tradición antropológica en México se ha orientado a estudiar las religiones indígenas o el catolicismo popular como dos configuraciones separadas. Sin embargo, en el nivel de la conciencia individual y colectiva actúan como una totalidad simbólica, históricamente construida y estructurada de acuerdo con similares reglas gramaticales dadoras de sentido<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Broda, art. cit. p. 14

<sup>38</sup> Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 1996, p. 101.

Por lo cual es importante considerar que las distinciones académicas, deben de comprenderse siempre a los márgenes de la realidad social, su constante debate es necesario para generar estrategias que nos permitan comprender los procesos de transformación y dinamicidad, como son en este caso, las relaciones de dominio en la esfera religiosa, a partir de una perspectiva que brinde representatividad partiendo de la praxis.

Derivado de lo anterior, es importante tomar en cuenta el papel cosmológico e incluso ontológico de la concepción de lo sagrado en el pueblo de Yahualica. Pues, de tradición nahua, mantiene cosmológicamente actualizadas ciertas percepciones en torno a lo sagrado, producto de la tradición religiosa mesoamericana. En este contexto resulta fundamental recurrir a las conceptualizaciones que, en la temporalidad prehispánica, pueden ser útiles para comprender las maneras en que se entendieron a las deidades, pues las particularidades de estas concepciones pueden aportar al estudio de las concepciones de los santos y vírgenes en la actualidad dentro del catolicismo. De este modo, una distinción que permite comprender las maneras en que se constituían las entidades sagradas, es el que Marta Gajewska ofrece entre *teotl* y *teixiptla*:

Como hemos mencionado, *teotl* significa dios en su forma inmaterial, y en cambio, *teixiptla* era su representación iconográfica o física<sup>16</sup>. Boone desarrolló la teoría de Hvidfeldt proponiendo que un dios no existe ontológicamente en su forma física, ataviado de diferentes atributos, sino que está presente en el mundo como una fuerza trascendental o *teotl*<sup>17</sup>. En cambio, la creación de *Teixipa* determina la identidad de cada dios contribuyendo a la adquisición de un nombre. El *teotl* estaba hecho de materia ligera, imperceptible por el ser humano<sup>18</sup>, por lo tanto, habría que buscar la manera de materializarlo en la sustancia pesada. Para hacerlo, los indígenas utilizaron dos métodos: pintar o esculpir a los dioses, obteniendo así el *teixiptla* estético, o disfrazar al ser humano con sus atavíos, creando de esta manera el *teixiptla* humano.<sup>39</sup>

Si bien, en el pueblo de Yahualica estas conceptualizaciones no se mantienen de manera nominal, la asociación y percepción de determinados santos y entidades consideradas sagradas, aún manifiestan esta diferenciación conexas con fuerzas de la naturaleza -entendidas como fuerzas trascendentales-, articuladas a la ritualidad que rodea el ciclo agrícola. Estas distinciones resultan fundamentales para entender los

---

<sup>39</sup> Gajewska, Marta, "Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas", *Ab Initio*, Núm. 11 (2015), pp. 91

procesos de continuidad histórica en el pensamiento religioso, y las maneras en que se articulan los cultos.

De manera particular, lo anterior nos permitirá abordar la situación histórica y actual del culto a Tlahtzonketzin a través de su religiosidad expresada, donde también interactúan se reproduce la distinción con respecto a la denominación de esta deidad, a través de la escultura de El señor de la humildad. Por otra parte, tomar en cuenta estas concepciones resulta relevante para un descentramiento de los modelos occidentales para acercarse al estudio de la religión, a partir de las formas en que se entiende la constitución de las deidades.

## 2. 5. Aculturación y sincretismo: implicaciones de dos categorías

Entre los antropólogos dedicados al estudio de la religión, la teoría de aculturación y la categoría de sincretismo gozaron de un amplio uso. No se pretende aquí, hacer un análisis exhaustivo de dichos conceptos debido a la extensa producción alrededor de estos; en cambio, se abordarán algunas de las conceptualizaciones fundamentales que guiaron las discusiones en torno a ambos términos.

En el caso de la aculturación, propuesta que, como se ha mencionado, gozó de una gran amplitud de uso, motivó posiciones críticas al respecto de la inexactitud de la misma por algunos personajes del ámbito antropológico. Una de las críticas más sobresalientes al concepto vino de Bronislaw Malinowski, quien señala que:

la palabra *aculturación*, [...] contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que aculturarse: así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del “beneficio” de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*<sup>40</sup>.

Dicha crítica al concepto *aculturación* sugiere que la propia denominación ya está asignando una postura esencialista del término –al que denomina *etnocéntrico*– en tanto que la voz *aculturación* parece evocar a una cualidad en la que los individuos aceptan e incorporan, sin mayor conflicto ciertos elementos culturales, sin considerar la preexistencia ni transformación o persistencia de sus elementos propios. Por este motivo,

---

<sup>40</sup> Bronislaw, Malinowski. “Introducción” a Fernando Ortiz. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 4.



la crítica de Malinowski sugiere que en la propia formulación se encuentra implícita la idea de un grupo más débil en términos culturales dominado por otro de mayor fuerza. Esta posición fue fuertemente negada por muchos antropólogos que mantenían una postura defensiva para el uso del término, entre ellos Gonzalo Aguirre Beltrán, quien define:

Aculturación es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción<sup>41</sup>.

Entonces, además de la negación al planteamiento de Malinowski, en la definición de Aguirre Beltrán podemos encontrar una preocupación importante por mostrar el carácter dinámico del proceso cultural que define al término. De hecho, a lo largo de toda la obra mantiene esta visión centralizada –algo innovador para el contexto de la antropología mexicana– en la dinamicidad social a través del conflicto, como menciona a continuación:

El conflicto es *incesante* en su desenvolvimiento y continúa en-tanto las culturas en *contacto* subsisten como entidades diferenciadas. La interacción cultural puede hacer variar en tal manera los patrones originales de los grupos en conflicto, que hoy día uno y otro sistema cultural no presentan la misma estructura ni los significados iniciales; más al permanecer diferentes, continúan en un intercambio recíproco de elementos y en una lucha permanente de sus opuestos<sup>42</sup>.

Resulta de gran trascendencia en la perspectiva de Aguirre Beltrán, que se haya incorporado la visión del conflicto como un elemento central, perspectiva que sin duda otorga un giro al nacimiento funcionalista de la conceptualización. Sin embargo, una debilidad de la propuesta de Aguirre Beltrán radica en la ausencia de un análisis más profundo que permita un acercamiento de mayor alcance al proceso concreto en el cual se manifiestan estas relaciones de “lucha permanente”.

Por otro lado, el uso de la categoría *sincretismo* se inscribe en una problemática similar si se parte de las consideraciones de Alessandro Lupo, quien hace una defensa referida al uso del concepto:

Circunscribir el uso de la categoría de sincretismo a situaciones no estabilizadas, en las que los

---

<sup>41</sup> Aguirre Beltrán, *Op. cit.*, p. 49.

<sup>42</sup> Ídem.

procesos de transformación cultural siguen aún vivos, permite prestar la debida atención a los procesos mediante los cuales los diferentes grupos consiguen construir y propugnar sus “verdades”, contraponiéndolas a las de los demás y desarrollando dialécticamente formas culturales siempre nuevas. Además, explica por qué, siendo en la dimensión simbólica donde mejor consigue expresarse la contraposición entre el sí mismo y el otro, “donde [el grupo] adquiere su grado más intenso y sutil de especificidad” (Lisón, 1983: 98), es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos<sup>43</sup>.

Es decir, el término *sincretismo* guardaría gran utilidad explicativa para comprender los “procesos de transformación cultural” al señalar que otorgan también la posibilidad de prestar atención a la variedad de procesos insertos en estas dinámicas. No obstante, la definición no logra precisar los distintos niveles de ejercicio de poder en las dinámicas de transformación mencionadas. En cambio, puede diluir las experiencias atravesadas por las relaciones de poder si solo se usa este término para cualquier caso que pueda presentar la presencia aparentemente integrada de dos elementos simbólicos.

Lupo menciona también que, en el nivel simbólico, es donde adquieren mayor expresión estas relaciones, por lo cual la perspectiva etnográfica resulta clave para comprender cómo se manifiestan estas relaciones; aunque, por la ausencia de una propuesta metodológica para comprender la amplitud de las configuraciones sociales que pueden comprenderse bajo la categoría de sincretismo, no resultan claros los alcances analíticos del término. Al respecto es que se sitúa la crítica de Manuel Gutiérrez Estévez, quien plantea una crítica a la manera en que se ha abordado la discusión alrededor de la pertinencia del concepto *sincretismo*; hablando de las particularidades presentes en la religiosidad amerindia, señala:

Mi opinión, por el contrario, es que la situación se ha mantenido hasta hoy y que la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido «recalcitrantes» con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen. Si esto es así, entonces, nuestras tareas de investigación son diferentes de las que pensábamos y pasa a tener prioridad el estudio de las formas de relación que tienen entre sí los elementos de las diversas tradiciones presentes en una cultura. Estudiar formas de relación quiere decir atender más a la sintaxis que a la semántica, más a la retórica que

---

<sup>43</sup> Lupo, Alessandro. “Síntesis controvertidas: consideraciones entorno a los límites del concepto de sincretismo”, en *Revista de Antropología social*. Núm. 5. Servicio de Publicaciones, UCM, 1996, p. 32.

a la metafísica y más a los procesos de incorporación que a los resultados «barrocos», «creativos» y «sincréticos» o «híbridos»<sup>44</sup>.

De la visión de Manuel Gutiérrez se desprende una preocupación fundamental por atender más a las propias categorías que los actores otorgan a las relaciones religiosas y la forma en que se construye la religión en las sociedades amerindias a partir de una lógica ajena al catolicismo.

No obstante, puede ser problemática la tesis según la cual “la peculiar lógica del monoteísmo no ha penetrado en las conciencias amerindias, sino que éstas han seguido «recalcitrantes» con su lógica del paganismo que no ve inconveniente alguno en sumar creencias y prácticas de cualquier origen”<sup>45</sup>, ya que ignorar la influencia que puede haber tenido el pensamiento religioso occidental y monoteísta en las sociedades indígenas, así como las lógicas que se han instaurado a partir de este contacto, podría devenir en una nueva concepción estática o incluso pasiva de las dinámicas de transformación cultural, tal y como se le criticó a la categoría *aculturación*.

Considero, en cambio, que los efectos del monoteísmo en su particularidad judeocristiana, si bien han impactado radicalmente a las concepciones religiosas preexistentes, en muchos casos no han desplazado la centralidad de ciertos rituales. Las reestructuraciones simbólicas de las deidades y entidades consideradas sagradas han creado relaciones jerárquicas partiendo del reordenamiento simbólico prescrito desde la religión oficial.

Por otro lado, comparto el punto de vista del autor, acerca de la necesidad de comprender los procesos particulares de interacción entre las tradiciones religiosas, como elemento central de estudio indistintamente del uso de dicha categoría. Y si bien, podría optarse por evitar el uso de la categoría *sincretismo*, a nivel etnográfico, considero importante incluir una visión crítica, en torno a la manera en que se han pensado e interpretado estas relaciones teóricamente, para entender sus implicaciones en las propias observaciones que utilizan conceptos. Pues lo anterior, permite Integrar, un análisis más profundo acerca las lógicas culturales que estas relaciones remarcan y cuál es la dinámica en que operan de forma particular, donde la relación colonial ha significado

---

<sup>44</sup> Gutiérrez Estévez, art. cit.

<sup>45</sup> Ídem.

un factor innegable de cambio y de interacción en el campo religioso a pesar de que no se puede hablar de la implantación absoluta de una lógica monoteísta.

En este sentido, el señalamiento de Alessandro Lupo sobre entender este proceso como un conflicto me parece de vital importancia para no caer en una visión estática del fenómeno religioso en las sociedades que han atravesado una experiencia colonial, pues hace hincapié en la necesidad de entender la dinámica del poder que sigue definiendo una lógica funcional de conflicto entre ambas tradiciones:

la urgencia, de afrontar los procesos de transformación y síntesis cultural teniendo en cuenta el hecho de que la elaboración y la propia percepción-definición de los diferentes modelos nacen dentro de la dialéctica existente entre los diferentes grupos que interactúan en un mismo contexto socio-político. El sistema cosmológico y la religión de los indios mesoamericanos no son “sincréticos” simplemente por haber surgido de la fusión de matrices culturales diferentes, sino por ser aún objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido. Es decir, no han alcanzado el reconocimiento y la autonomía que les permita ser considerados como sistemas plena-mente acabados, “nuevos”<sup>46</sup>

Esto implica considerar que las relaciones de enfrentamiento y negociación no son sencillamente expresiones de la situación en las actuales religiones coloniales, sino que estas relaciones se han mantenido presentes y no se pueden ver aisladas de su devenir histórico. En cambio, la constancia de estos conflictos inscritos en las distribuciones de las prácticas religiosas y el mantenimiento de las religiones coloniales hace necesario abordar metodológicamente las dinámicas de conflicto o negociación alrededor de los cultos para comprender cómo se manifiestan las prácticas religiosas de ambas tradiciones en relaciones de coexistencia práctica y los procesos simbólicos a los que remiten, así como el papel de la tensión y las impugnaciones que se pueden manifestar.

Desde este punto de vista, considero que no es necesario descartar categorías como aculturación y sincretismo –aunque hay que estar conscientes al menos de las implicaciones de sus usos en los estudios de las religiones coloniales–, siempre que sean de beneficio metodológico y permitan aterrizar o integrar esquemas que lleven al entendimiento de las dinámicas de disputa inscritas en las prácticas religiosas, que desde el carácter vívido de la religión, dinamizan las concepciones estáticas de los procesos

---

<sup>46</sup> Lupo, art. cit., p. 31.

religiosos.

## 2.6. Articulación simbólica

A la luz de las anteriores observaciones, resulta ampliamente relevante, la conceptualización en torno al término de *articulación simbólica* desarrollado en distintos periodos por Alicia Barabas, Esther Hermitte y Miguel Bartolomé<sup>47</sup>. Es en específico, mediante su análisis de las dinámicas de conflicto observadas en la religiosidad del pueblo Chatino que Alicia Barabas y Miguel Bartolomé desarrollan la conceptualización partiendo de una visión ampliamente crítica, acerca de las dinámicas agenciales por parte del pueblo, en la permanencia de su tradición religiosa frente al catolicismo, subrayando a partir de este caso:

Pero, a pesar de los siglos transcurridos, las Buenas Palabras sobreviven, si bien a veces su presencia se encuentra enmascarada por una aparente aceptación de símbolos y conceptos extranjeros. Consideramos que dicha supervivencia solo puede ser explicada en función de una estrategia social adaptativa, que trata de no exponer las esencias ideológicas culturales a las posibilidades de control del dominador; estrategia que implica una manipulación de los respectivos códigos simbólicos y que, por lo tanto, puede ser conceptualizada en términos de los mecanismos de articulación simbólica operantes.<sup>48</sup>

La apreciación de Barabas y Bartolomé, es fundamental por la apreciación diferenciada a partir del ejercicio del poder, en las dinámicas simbólicas presentes en la religión a partir de las distintas tradiciones religiosas. Así mismo, resalta la cualidad agencial de quienes participan de los actos religiosos, en la formulación de estrategias sociales adaptativas, que evidencian una situación de conflicto en las religiones en contextos de dominio. Por lo cual estas apreciaciones constituyen un factor fundamental para situar los diferentes posicionamientos al interior de estas dinámicas religiosas, en que, si bien existe una aparente articulación de prácticas religiosas partiendo en este caso de la concepción general de catolicismo, los elementos simbólicos y la manera en

---

<sup>47</sup> Hermitte, Esther; Bartolomé, Miguel. "Sistemas de actividad y estrategias adaptativas en la articulación regional y nacional de colonias agrícola étnicas: el caso de Apóstoles (Misiones)". En *Procesos de Articulación social*. Amorrortu Ed., Argentina, 1977.

<sup>48</sup> Barabas, Alicia; Bartolomé, Miguel. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca*. INAH, México. 1982. Pág. 138

que se apropian o niegan, enuncian la participación diferenciada de estas dentro del mismo grupo.

En este contexto, Barabas y Bartolomé distinguen dos tipos de estrategias, mediante las cuáles se crean estas articulaciones simbólicas a partir de las prácticas religiosas. La primera, denominada *Disfraz lingüístico*, que en sus palabras la definen de la siguiente manera:

hechos tales como denominar Cristo al Santo Padre Sol o Virgen a la Santa Madre Luna ya que no existe una síntesis conceptual entre estas entidades de índole esencialmente irreconciliable. De la misma manera, cuando los chatinos se refieren a Sol con el término Sacramento o llaman Santísima Trinidad a la Santa Ciénega, están en realidad recurriendo a un disfraz lingüístico y no expresando una síntesis (o síncretis) inexistente, Lo anterior se advierte, por ejemplo, en el hecho de que los atributos asignados a cada deidad no guardan ninguna relación entre sí<sup>49</sup>

Es decir, la relación que establecen los individuos desde la enunciación de atributos ajenos a la tradición religiosa dominante atribuidos a deidades, vírgenes o santos de su tradición, permite la articulación y permanencia del contenido religioso de la tradición popular o ajena, mediante el lenguaje -generalizable al símbolo-. A pesar de que este acto se prescribe negativamente bajo la tradición religiosa dominante, permite su reconocimiento y aceptación por parte de la comunidad.

La segunda estrategia mencionada por Barabas y Bartolomé, remite a un proceso de articulación denominado *reinterpretación simbólica*, a partir del cual sugieren:

que en dos universos simbólicos no existen conceptos exactamente intercambiables unos con otros; la aparente fusión superficial (generalmente denominada sincretismo) significa en realidad la creación de una “nueva zona de significados” que no estaba originalmente presente en los universos articulados. Esto es particularmente pertinente para el caso de entidades o conceptos de un universo que poseen la suficiente ambigüedad como para ser formalmente identificables – con base en algunos atributos compartidos- con entidades o conceptos de otro universo.<sup>50</sup>

Resulta interesante el señalamiento que manifiestan en torno a las implicaciones que hay en la diversidad de dos universos simbólicos, pues permite comprender, cómo el proceso que sostiene las religiones coloniales, no han logrado fundir sus tradiciones

---

<sup>49</sup> Ibid. Pág. 139

<sup>50</sup> Ibid. 139.

religiosas precedentes. Siendo esto visible en los momentos de tensión en que se enuncian, las diferencias en las formas de percibir a ambos universos simbólicos.

Esto permite considerar que, aún en estos casos pueden identificarse atributos insertos en una tradición o en otra, si se examinan las formas de religiosidad preexistentes en cada tradición, o los conceptos y símbolos que guardan relación de continuidad a estas.

Es importante señalar que, resulta problemática la noción en torno a la creación de una *nueva zona de significado*, ya que se contradice con la sugerencia sobre la inexistencia de símbolos intercambiables entre dos universos simbólicos. De modo que asumir la formación de una nueva zona de significación sólo sería posible a partir de la integración completa, eficaz y congruente de los universos simbólicos que preceden a la interacción. En cambio, considero que una manera de comprender estas formas de integración simbólica necesita reconocer además de la transformación y dinamicidad de las tradiciones religiosas, el papel del conflicto y la contradicción, así como sus manifestaciones prácticas.

Si bien, a partir de la formulación hecha por Barabas y Bartolomé, se puede partir de una elaboración que permite enunciar los rasgos dinámicos y las relaciones de poder presentes en la articulación de una religión colonial, la concepción de las dos estrategias de articulación señaladas, pueden variar o incluso ser incompatibles en ciertos contextos, como se abordará con respecto al culto a Tlahtzonketzin. Es en este punto, que me parece importante introducir la posibilidad del uso de la categoría *resistencia religiosa* acompañada de un modo de esquematización, como se mostrará más adelante. Para ello, esbozaré previamente algunos datos etnográficos recabados en visitas previas a la comunidad de Yahualica, para acercarnos al caso de estudio en el que se centra mi actual investigación y posteriormente articularlos a la posibilidad de un desarrollo del término *resistencia religiosa* de forma dialógica con un esquema metodológico de investigación.

### 3. Planteamiento del problema

La región cultural denominada como Huasteca hidalguense, debe su nombre a la presencia histórica del grupo étnico de los huastecos, aunque actualmente la composición de este territorio corresponde en su mayoría a la presencia de pueblos nahuas. Es previo al contacto con los pueblos europeos, y hacia el periodo Posclásico, que se manifiesta un cambio importante en la población que habitaba el territorio, pues el pueblo mexica irrumpe en esta región durante el siglo XV desplazando al pueblo huasteco<sup>51</sup> y esto origina una expansión a nivel cultural de los pueblos nahuas, que derivó en la nahuatización de algunos pueblos que habitaban en esta región. La presencia mexica en la huasteca comenzó a extender un dominio político a través de la sumisión de algunos pueblos huastecos como tributarios, lo que desembocó en el desplazamiento político y geográfico de estos últimos.

Debido a lo anterior, la influencia actual a nivel social y cultural de la comunidad de Yahualica ha sido en gran medida determinada por los grupos nahuas de la región, de lo cual da cuenta Juan Luna: “Como ya se ha advertido, el grupo huasteco, por haber sido desplazado de la huasteca hidalguense, no dejó en los nahuas influencia alguna al respecto”<sup>52</sup>. Aunque, vale la pena resaltar con relación a la afirmación anterior, que, sin duda, a nivel cultural sí se generó una interrelación entre los huastecos y los nahuas, al haber sido desplazados, o nahuatizados. Sin embargo, este proceso da cuenta de una gran complejidad en las dinámicas sociales y culturales que venían ocurriendo previamente a la llegada de los españoles, que surgieron a partir de la expansión y migración en estos territorios. El dominio alcanzado por los nahuas en la región fue posible a partir de la relación de la sujeción de los pueblos como tributarios al imperio mexica, entre los que se encontraba Yahualica, y fue esta misma su condición a la llegada de los españoles.

Y es a partir de la irrupción colonial en Yahualica, que se conservan fuentes que explican la centralidad que el poblado continuó guardando por su papel de tributario. En

---

<sup>51</sup> Piña Chan, Román. “El desarrollo de la tradición huasteca”, En *Huastecos y Totonacos*. Lorenzo Ochoa. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1990. pág. 176.

<sup>52</sup> Luna, Juan. *Monografía de la Huasteca Hidalguense*. Pachuca de Soto, Hidalgo: CECULTAH. 1997, pág. 43.



ellas también se puede rastrear el papel extractivista y prohibitivo que jugó el sistema colonial con respecto al territorio de Yahualica y hacia su religiosidad. Lo anterior se puede constatar mediante las relaciones de la *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, recopiladas por Juan Manuel Pérez Zevallos, donde relata con respecto a la visita a Yahualica:

Fue preguntado a todos los principales si había un venero de oro o plata o de otro metal, dijeron que no. (...)

Fueles preguntado si había un español que los tenía a cargo, dijeron que Francisco y dice que algunas veces riñe con ellos porque le traigan de comer algunas gallinas. Y que ha dado un palo a un indio que se llama Mantimal y que no le sacó sangre ninguna. Que en esto se hará lo que fuera justicia.

Fueles amonestado que no sacrifiquen ni hagan areítos y que si sacrificaren que les han de matar por ello.

Fueles mandado que no tuviesen sacristanes en los cues y que si los hallaren en ellos que los harán esclavos<sup>53</sup>.

Las relaciones de explotación colonial, que se han citado brevemente a modo de contextualización, permiten comprender la necesidad de la rearticulación de los cultos de tradición religiosa mesoamericana a partir de estrategias creativas, en el marco de la negación colonial. Por ello, para abordar el papel que juega la práctica religiosa del culto a Tlahtzonketzin en las tensiones entre la religión oficial y popular, es importante demarcar algunos de los aspectos centrales con respecto al culto, partiendo de la denominación de la deidad, las cualidades del culto y, finalmente, de su situación como un culto de tradición religiosa mesoamericana frente al catolicismo.

La denominación en idioma náhuatl de la deidad, así como la realización del culto al interior de la iglesia, resultan los aspectos más sobresalientes de la conformación de la práctica religiosa, pues indican una relación del culto a la religiosidad indígena. En una entrevista realizada al etnolingüista y hablante materno de náhuatl, Joel Martínez Hernández, propone un posible significado del nombre de la deidad a partir de las palabras que identifica pertenecientes al náhuatl clásico: *Tlahtzonkeh* –persona que hace costura– y *tzin* –diminutivo de uso honorífico y reverencial–. Este significado guarda una

---

<sup>53</sup> Pérez Zevallos, Juan Manuel. *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*. México: CIESAS. 2001, pp.113-114.

conexión con dos elementos de la deidad: su asociación a la dote de habilidad para coser y bordar, así como la ofrenda de una tela bordada o cocida, que se le hace durante el Viernes Santo. Por lo que el significado que propone es el de “Costurercito”-con la acepción reverencial del diminutivo- o “señor del bordado o de la costura”<sup>54</sup>.

Es importante señalar que existe muy poca información en torno al culto, o de la presencia de cultos similares en la región. La primera observación del culto a la deidad de la que tuve conocimiento previo, es la que se cita a continuación, registrada por el antropólogo Juan Luna Ruiz en el año de 1997:

El viernes santo los nahuas de Yahualica colocan a Cristo en una silla, justo a la entrada de la iglesia, y van hasta ahí para prenderle en la túnica pequeños tejidos elaborados por las niñas, con esta acción simbólica se cree que el Tlahtzonquetzin (así llamado el cristo) proporcionará a ellas la habilidad necesaria para confeccionar ropa<sup>55</sup>.

Comparando la observación de Juan Luna con la descrita en la introducción del capítulo, podemos hablar de una transformación en la práctica religiosa. Ya que, esta última referencia dada puede ayudarnos a entender el papel de Tlahtzonkehtzin como una deidad inicialmente asociada al bordado y la costura, tanto por su nombre como por la práctica de las niñas al ofrendarle una tela como ofrenda, con la finalidad de obtener la habilidad para bordar.

Lo percibido en la observación que realicé en el 2011, muestra en cambio, que los niños también acuden a ofrendar una libreta esperando que la deidad les proporcione la habilidad de escribir. Por lo cual, se puede decir que la principal característica con la que se ha mantenido su culto en los años anteriores es con respecto a la facultad de la deidad para proporcionar habilidades a través del bordado/costura o de la escritura. Sin embargo, el culto muestra una diferenciación social a partir de una concepción de género, atribuyendo a las niñas el bordado/costura y a los niños la escritura.

Por otro lado, la segunda referencia a la que tuve acceso pertenece al trabajo etnográfico de Edica Hernández del 2014, quién señala con respecto al culto a la deidad:

---

<sup>54</sup> Martínez, Joel. Entrevista realizada el viernes 17 de agosto del 2012, en Pachuca de Soto, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

<sup>55</sup> Luna Ruiz, Juan. *Monografía de la Huasteca Hidalguense*. Pachuca de Soto, Hidalgo: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. 1997, pp. 54 y 55.

Una figura poco conocida, que localizamos en Yahualica, fue el santo tejedor - Tlatzonquetzi- la cual está asociada dentro del astro lunar que preside los ritmos cíclicos de la vida, pues ella teje el destino de los hombres, por tanto, simbólicamente hablando manifiesta la reproducción de la vida. Pero Tlahtzonketzi, también posee la función de protección y reproducción a las tierras de cultivo, al menos para la siembra de algodón que se practicaba en la localidad, con la cual se elaboraban las mantas.<sup>56</sup>

De este modo, el componente más importante del culto a Tlahtzonketzin con respecto al papel que juega en la comunidad se encuentra asociado a la construcción de prácticas diferenciadas por género -inicialmente asociadas a la feminidad- y en un sentido más amplio a la fertilidad. Ya que, como se ha observado, es a través de la acción ritual que se les asigna a las niñas la habilidad de coser y bordar, mientras que a los niños se les asocia la de escribir. Estos atributos, correspondientes a una distribución de las actividades asociadas a lo masculino y femenino, estarían replicando desde el culto las formas moralmente establecidas de diferenciación genérica dentro de la comunidad, como menciona desde su testimonio Anastasia Jiménez:

Siempre. Sí, siempre ha sido muy importante venir hoy a velar de Tlahtzonketzin, porque nosotras aprendimos a coser por su gracia divina, y como siempre ha sido muy milagrosa, mi hermana y yo le procuramos siempre su vela, le rezamos... y primero venimos nosotras de muy chiquillas, que nos mandaba mi mamá, luego trajimos a nuestras hijas, ahora nuestros nietos ya vienen, porque es lo que nos corresponde como madres, acercar a nuestros hijos y siempre le tenemos mucha fe<sup>57</sup>.

Es importante señalar que, la inserción de cada grupo generacional, puede guardar evidentes especificidades en sus acercamientos a la práctica religiosa, determinados por el contexto histórico que puede envolver a cada generación, y que se pretenderá profundizar a través del trabajo de investigación. Sin embargo, en el testimonio proporcionado se expresa la importancia social que el culto a la deidad guarda particularmente para las mujeres, a través de la ofrenda ritual. Esta práctica religiosa, mediante la distinción de género, propicia una forma de reproducción cultural para la comunidad como también se observa en la integración generacional del testimonio

---

<sup>56</sup> Hernández, Edica. *Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2014. Pág. 146.

<sup>57</sup> Jiménez, Anastasia. Entrevista realizada el martes 14 de marzo del 2011, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

proporcionado. Pues en palabras de Catherine Good Eshelman: “cumplir con el ciclo ritual y el acto de ofrendar son obligaciones éticas de las personas hacia otros seres poderosos que a la vez son dependientes de la acción humana, pues necesitan recibir la fuerza de la gente a través de las fiestas, las peregrinaciones y las ofrendas para vigorizarse.”<sup>58</sup>

A partir de lo anterior, es que se plantea analizar las cualidades que guarda el culto en la comunidad. Tomando como punto de partida la significación y experiencias por parte de los habitantes, las relaciones de afinidad que se establecen con la deidad y también, para comprender la trascendencia de la práctica religiosa en la vida social de la comunidad. Acercarnos a estos aspectos permitirá encauzar los procesos de valoración y defensa que hacen posible la permanencia del culto mediante la práctica de los actores involucrados en este.

En función de estos factores, podemos abordar el tercer aspecto del culto a Tlahtzonketzin como una práctica de tradición religiosa mesoamericana y sus tensiones ante la religión instituida. Pues, la presencia del culto a Tlahtzonketzin se distingue de otras prácticas que podrían identificarse pertenecientes a la religión popular, ya que mientras su culto tiene lugar al interior de la iglesia, como se ha mencionado, muchas de las prácticas pertenecientes a la religiosidad popular, se suelen localizar en espacios y momentos periféricos con respecto a los templos regulados por la religión oficial.

---

<sup>58</sup> Good, Catherine. “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para alzar las prácticas religiosas mesoamericanas” en Johanna Broda (coord.). *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura. 2013.



**Imagen 3.** Mujeres custodiando a Tlahtzonketzin el viernes santo. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Sin embargo, una posibilidad en torno a la permisividad en torno al culto, puede partir del hecho de que la escultura a la que se le rinde culto corresponde a la representación del Santísimo Señor de la Humildad, es decir una entidad perteneciente a la tradición de la iglesia católica. En este sentido, es muy probable que el reconocimiento de la deidad obedezca a dos principios diferentes. Uno de ellos, remite a la posibilidad de que el culto a la entidad en la figura de cristo fuese producto de una permisividad por parte de las autoridades eclesiásticas para nombrarla de esta manera, o la otra posibilidad, que sea resultado de una articulación e institución específica por parte de los creyentes, para mantener el culto desde la tradición religiosa mesoamericana a través de la apropiación de la escultura católica.

Si bien será la investigación de campo la que permita comprender la presencia o ausencia de estrategias para mantener el culto, podríamos sugerir que muy probablemente este aspecto está relacionado a un proceso de autonomía en torno al culto, a partir de su inserción en la lógica de la religión popular, en el que las mujeres gestionan directamente la ofrenda y el acto religioso. Esto se puede percibir también en

el hecho de que, la participación de las infancias –instruida por las madres– se da sin necesidad de una intermediación institucional de la estructura de la Iglesia católica. Son las mujeres de la comunidad quienes se encargan de hacer el manejo de la escultura, el montaje del altar, y la custodia durante el día dedicado al culto. Al respecto, María Rodríguez y Roberto Shadow señalan acerca de las formas de administrar las prácticas instituidas en la religión popular que:

responde a las necesidades místicas y sociales de una religiosidad fundamentada en el deseo de entablar relaciones directas, no mediatizadas, con las potencias celestes y que integra como parte de su cosmovisión un mundo habitado por fuerzas y seres sobrenaturales no sancionados por el culto oficial<sup>59</sup>.

El señalamiento que ambos autores utilizan para el análisis de la peregrinación de San Juan Tlautla al Santuario del Señor de Chalma, puede relacionarse a la manera de realizar el culto a la deidad, como una experiencia directa y no dirigida por las autoridades eclesiásticas. Aunque se permite realizar el ritual al interior de la iglesia, este se encuentra marginado ante el resto de los actos rituales que se llevan a cabo durante Semana Santa, pues no recibe en ningún momento una mención sacerdotal, y el grupo que realiza el culto se encuentra acotado. Visto desde este modo, la autonomía de quienes llevan a cabo el culto expresa la posibilidad de agencia de las comunidades por medio de la práctica religiosa, a pesar de no ser reconocida institucionalmente. Es en este aspecto, que se centra el análisis: en comprender cómo es que dentro de una religión de carácter colonial también se instituyen las tensiones y constantes negociaciones políticas y simbólicas alrededor de la permanencia de cultos como el de Tlahtzonketzin, con las prácticas religiosas de la tradición religiosa mesoamericana como formas de reafirmación ante la negación o la prohibición.

Como se ha ido trazando, la permanencia del culto no debe entenderse como un hecho fortuito, pues resulta de un mayor interés antropológico entenderla por medio de las estrategias que los actores han articulado para mantener el culto por medio del campo de la *religión popular* frente a las prescripciones y normas de la religión oficial.

---

<sup>59</sup> Rodríguez, María y Roberto Shadow. “Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma”, en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (Coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1994, p.126.

Propiamente estos mecanismos pueden llamarse de resistencia, pues, aunque no manifiestan un enfrentamiento directo y confrontativo (acepción que no es esencial para definir la palabra *resistencia*), los rituales de este carácter impugnan simbólicamente desde su propia reafirmación y permanencia a los modelos dominantes.

Considero que la definición de *resistencia religiosa* puede ser más útil si refiere, en el caso de los rituales de tradición religiosa mesoamericana, a una acepción específica, enfocada a comprender la función política de las prácticas religiosas en un orden simbólico y de reafirmación de una otredad ante la institución religiosa, por medio de actos rituales y cultos que son ajenos a las prescripciones doctrinarias. Una de las ideas que expresa Marshall Sahlins en torno a la idea de resistencia y que me parecen fundamentales para la noción que se pretende introducir al concepto, es descrita como “el reclamo de reafirmar sus propios modos de existencia, como un valor superior y un derecho político, precisamente en oposición a la presencia extranjera-imperial”<sup>60</sup>.

Esta noción de resistencia basada en “el reclamo de reafirmar su propio modo de existencia” es de gran utilidad para comprender el proceso político por el cual los actores accionan para mantener sus propias formas religiosas ante la imposición política de una religión. En este sentido, vale la pena, también considerar el señalamiento expresado por Rodríguez y Shadow:

Aunque estas críticas no provocan un enfrentamiento directo con los grupos gobernantes, y por lo tanto son menos llamativas que las protestas organizadas (marchas, ocupación de tierras, cierre de carreteras, levantamientos armados), forman parte de toda una serie de mecanismos indirectos de resistencia<sup>61</sup>.

Otra idea útil para rastrear la posible conceptualización del término la podemos hallar en James Scott, quien ofrece la siguiente sugerencia: “Puesto que oculta a la vigilancia directa es como mejor se desarrolla la resistencia ideológica, será necesario que examinemos los puntos sociales donde puede surgir esa resistencia”<sup>62</sup>. Para Scott el discurso que hace notable la resistencia solo se puede rastrear en aspectos “ocultos a la vigilancia” enmarcados en un orden simbólico, pues son las expresiones de este

---

<sup>60</sup> Marshall, art. cit., p. 4.

<sup>61</sup> Rodríguez y Shadow, art. cit, p.125.

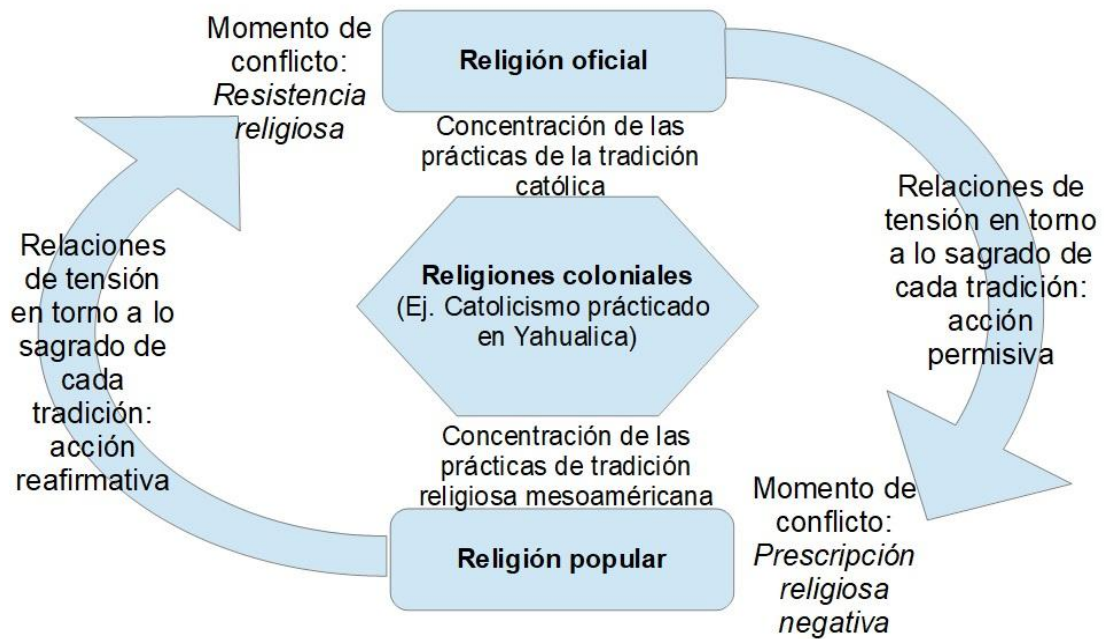
<sup>62</sup> Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era. 2005, p. 26.

orden las que pueden hablar de las posiciones políticas de los actores. Las prácticas que se pueden pertenecer a la tradición religiosa mesoamericana, al haber sido desplazadas a la esfera de la religión popular, han desarrollado una cualidad de resistencia. Pues, su contenido simbólico está siempre en interacción frente al catolicismo, que históricamente ha mantenido una actitud de negación, de manera que, los actos religiosos de esta índole operan como forma de reafirmación de esas bases simbólicas diferenciadas y esenciales para la reproducción social de la comunidad.

De tal manera, podemos entender *resistencia religiosa* como el conjunto de prácticas que, desde una tradición religiosa dominada se accionan por parte del pueblo que las reconoce esenciales para sí, como un modo de reafirmación, desde su propio orden simbólico, y frente a una tradición religiosa colonial y dominante. Pues si bien, ambas tradiciones pueden parecer establecidas dentro de un mismo marco religioso, se encuentran seccionadas entre la dimensión oficial y popular, ya sea que guarden una constante relación de tensión y conflicto dinámico a través de sus interacciones simbólicas. A pesar de que existe una posibilidad de quiebre o transformación, ambas tradiciones deben considerarse en una relación de mutualidad para entender su dinamicidad, debido a su pertenencia a un sistema colonial.

Debido a lo anterior, resulta fructífero como método de análisis, el situarse en las relaciones de negociación en torno al culto, las dinámicas de poder que allí se manifiestan, así como el papel que juegan los agentes a los que hace referencia el proceso. Ya que esto permite indagar en la articulación simbólica que estructura las jerarquías propias de las interacciones entre ambas tradiciones religiosas, así como las dinámicas religiosas desde sus respectivas prácticas. Tal como se plantea en el siguiente esquema:





**Imagen 4.** El presente esquema, muestra las dinámicas establecidas entre la religión popular y la religión oficial, en el contexto mesoamericano.

En este contexto, me parece fundamental para la investigación a desarrollarse, introducir metodológicamente el estudio de las relaciones de tensión y conflicto, para poder indagar en las formas en que se manifiestan los mecanismos de resistencia que se articulan en la religión popular, como un marco para comprender el papel que guardan para la permanencia las prácticas religiosas, pero también las dinámicas que se juegan a nivel simbólico. Por lo cual, la articulación del término permitirá indagar analíticamente las relaciones que se manifiestan en la práctica para comprender estos procesos.

Es importante señalar que este proceso de reafirmación de la identidad étnica frente a los marcos religiosos de la institución religiosa dominante puede encontrarse mediado por la práctica y la agencia de los actores frente al fenómeno religioso. Estos aspectos se pudieron percibir en las estancias de campo previas, pues entre los pobladores de Yahualica el habla del náhuatl o el español se expresa como un elemento de diferenciación y de adscripción étnica alrededor de la deidad, como menciona José Luis Bautista, de 54 años:

Desde muy antes se le ha dicho así, nosotros siempre hemos hablamos nuestro dialecto. Pero sí, luego hay de que mucha gente nada más dicen que hablan el español, entonces no le dicen así,

pero nosotros hablamos náhuatl orgullosamente... yo creo que de allí viene que siempre le hayamos dicho por su nombre: Tlahtzonketzin<sup>63</sup>.

En el discurso enunciado por José Luis podemos percibir una diferenciación identitaria, determinada entre quienes hablan el español y el náhuatl con respecto a la forma en que se reconoce a la deidad. Del mismo modo, el trabajo etnográfico de Edica Hernández, señala una ambivalencia en torno al género asociado a la deidad, en relación a la tensión alrededor de su reconocimiento como Jesús o Tlahtzonketzin<sup>64</sup> la encontramos en los testimonios recolectados por Edica Hernández<sup>65</sup>, que dan cuenta de una pluralidad de concepciones como las aquí mostradas. Estas dinámicas de diferenciación son fundamentales, pues permiten acercarse al carácter heterogéneo de la comunidad asociada al catolicismo. Pues, entre los creyentes también se manifiestan posicionamientos identitarios distintos y esta visión permite complejizar la situación social con respecto a la presencia dinámica de los rituales pertenecientes a la religión popular. Este aspecto es evidente en la opinión de María de Jesús Zavala, de 48 años, quien señala:

Pues sí, mucha gente le dice así, pero a nosotros el padre que estaba antes nos dijo muy claro: – está mal que le digan Tlahtzonketzin, porque Jesús nunca hizo costuras–... nosotros respetamos mucho al padre que está ahorita, pero como que a él sí le da igual, y no, el que estaba antes, nos dijo muchas veces que no se le debe decir así... a mucha gente le da igual y vienen de sus comunidades, ni español hablan, pero para nosotros que entendemos, pues creemos que no está bien que se difundan las creencias falsas, porque eso es lo que hace que la gente ya no crea o se cambie de religión<sup>66</sup>.

El punto de vista de María de Jesús muestra, por lo tanto, un posicionamiento distinto de la comunidad católica con respecto al culto a la deidad, marcado por la negación desde los agentes de la religión instituida. Así mismo, resalta también la diferenciación en torno al idioma, que manifiesta una negación étnica. El posicionamiento

---

<sup>63</sup> Bautista, José Luis. Entrevista realizada el jueves 18 de abril del 2019, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

<sup>64</sup> *Tlatzonquetzi* según la investigación de la autora.

<sup>65</sup> Hernández, Edica. Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2014. pág. 72

<sup>66</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el martes 16 de abril del 2019, en Yahualica. Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

del que parte, nos sirve de ejemplo para abordar la necesidad de estudiar las diversas situaciones de los actores frente a la religión popular como oficial. Así como la percepción de estas prácticas y el componente identitario que aportan a la enunciación de los actores. Es decir, para abordar el estudio etnográfico es necesario no solo trabajar la multiplicidad de sectores involucrados, sino también los cambiantes puntos de vista que pueden expresar y lo que sus discursos revelan, como menciona Velsen:

En cualquier sociedad, entonces, los individuos a veces tienen que elegir entre una variedad de normas contradictorias entre sí. Así, las normas relacionadas con el estatus de un hombre como hijo, esposo, padre, primer ministro o jefe, es improbable que sean mutuamente compatibles en todos los aspectos. Si bien, las descripciones etnográficas con un marco de referencia estructural pueden declarar o insinuar dichas contradicciones inherentes, no las consideran como un dato que tiene que ser analizado como, y con referencia a, otros datos observados<sup>67</sup>.

Ante ello, es importante señalar que en el estudio de la resistencia religiosa no solamente es necesario tratar el posicionamiento de las prácticas de tradición religiosa mesoamericana a partir de la manera en la que se instituyen dentro de la estructura religiosa, sino a partir de la heterogeneidad de los actores y las tensiones al interior de la comunidad de creyentes. Así como la relación que, desde la religión oficial, los actores establecen con respecto a los cultos inscritos en la religión popular e incluso con habitantes que han transformado a otras religiones. Si bien en estos aspectos no se ha logrado profundizar por las propias limitaciones temporales de las estancias de campo realizadas, serán aspectos a considerar a lo largo de la investigación.

Asumir desde esta base la resistencia religiosa, nos permitirá comprender la función política que guarda la propia realización de los cultos de tradición mesoamericana, muchas veces enmarcados en una religiosidad ajena o distinta a la de la religión oficial. También los mecanismos que se emplean para mantener los cultos frente a las prohibiciones eclesiásticas e incluso el papel que desempeña la agencia individual en el mantenimiento de cultos que aunque en muchos casos bien pueden expresarse sólo como costumbre o tradición, son elementos que expresan motivaciones relacionadas a la situación identitaria de los actores en su comunidad, y otorgan la

---

<sup>67</sup> Van Velsen, Jean. "The extended-case method and situational analysis", en L. Epstein (Ed.). *The craft of social anthropology*. Londres: Tavistock, s.p.

posibilidad de tratar el proceso político desde la función de los diversos actores involucrados y que permiten delinear la forma como se manifiesta la resistencia en el amplio campo de la religiosidad.

Es importante señalar que la perspectiva tomada para abordar el estudio del catolicismo en Yahualica como producto de una relación de dominación colonial, no corresponde a ningún esencialismo ni idealización de las religiosidades de tradición mesoamericana. Sino a atender un complicado proceso de reestructuración del pensamiento religioso, definido a partir de dos tradiciones por lo menos ajenas entre sí al momento de la Conquista. Y este mismo proceso que originado hace 500 años puede percibirse lejano, en el nivel simbólico sigue manifestando tensiones que hablan de la profundidad –aún más extensa– de ambas tradiciones.

Finalmente, considero que una conceptualización de *resistencia religiosa* puede tener un uso relevante en el estudio de las religiones coloniales, ya que por sí mismas guardan una ambivalencia que se manifiesta en el dominio de una religión instituida, pero también los mecanismo de resistencia que se muestran en las formas de religiosidad que expresan los actores; así, desde el estudio etnográfico resulta imprescindible estar consciente de estas tensiones configuradas en el campo religioso, ya que complejizan también las relaciones entre lo constituido como sagrado en tradiciones religiosas, convergiendo dentro de la misma religión y dinamizadas a través de la práctica.

## 4. Metodología

### 4.1. Una reflexión sobre la aproximación a las prácticas religiosas

La dimensión de la religión vivida, que se encarna mediante las prácticas religiosas, constituye un importante marcador para comprender la amplitud de la existencia de los grupos que tradicionalmente se consideran como subalternos, dominados, sometidos o colonizados. Como se ha mencionado, categorías tales como sincretismo o aculturación no aportan marcos de operatividad analítica situacional, que permitirían delimitar el tipo de dinámicas de poder que se entretajan en las religiones coloniales.

Esta dificultad de ambos conceptos puede derivarse de una apreciación ya integrada y hasta cierto punto homogénea de los procesos religiosos, materia que, desde una visión desprendida del dinamismo cultural, que en este proyecto se pretende profundizar. Y es quizás, esta carencia de una operatividad del concepto para el análisis etnográfico, lo que puede extenderse a un sesgo que se produce al centrarse en una concepción consolidada de las relaciones que se articulan en el campo religioso. En este sentido, el análisis de las prácticas religiosas y su papel en la dinamicidad social, constituyen un eje de investigación y acercamiento etnográfico fundamental, para abordar las relaciones que se entretajan las interacciones políticas y simbólicas entre las dos tradiciones religiosas, al hablar de religiones coloniales. Lo anterior lleva a visualizar mediante la etnografía, la actualidad de las prácticas religiosas de tradición mesoamericana que se mantienen en el catolicismo de la comunidad.

Si bien, es fundamental comprender el funcionamiento de las estructuras hegemónicas, así como las relaciones y procesos que devienen de estas -como se manifiesta en las relaciones que desde colonialidad se expresan en la religión-, este punto de vista debe comprenderse integrado a un análisis puntual del papel que pueden jugar las prácticas religiosas que los actores realizan dentro de estas estructuras de poder. Johanna Broda<sup>68</sup>[OBJ]. De ello se desprende que además de sostenerse en el trabajo de campo, esta etnografía recurrirá también al análisis de documentaciones disponibles, que ayuden a entender históricamente la configuración y contexto actual del culto a

---

<sup>68</sup> Broda, Johanna "Ofrendas mesoamericanas en una perspectiva comparativa" en *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*. Ed. Instituto Veracruzano de Cultura, México. 2013. Pág. 640.

Tlahtzonketzin.

Por otro lado, el análisis empírico centrado en el culto a dicha deidad muestra cómo la práctica religiosa que se le asocia, articula a nivel simbólico y de interacción social, mecanismos particulares de identificación, que pueden ser comprendidos como enunciaciones identitarias. Lo anterior, permite acercarnos nítidamente al papel que la deidad juega en la vida religiosa, para la construcción de una identidad común, así como en su propia permanencia una expresión de resistencia de la tradición religiosa mesoamericana, a través de la religión popular.

#### **4.2. Enunciaciones en las prácticas religiosas e identidad**

Dentro de los estudios de identidad, se han planteado diversas conceptualizaciones para abordar las experiencias particulares mediante las cuales los sujetos se enuncian. En un nivel muy amplio, efectivamente se puede decir que toda enunciación remite a las maneras en que cierto actor o grupo social configura su identidad. A partir de esta idea, se han desarrollado diversas definiciones para entender las particulares experiencias mediante las que se expresa la identidad.

Una de estas definiciones, la podemos localizar en la propuesta analítica de María Ana Portal y Aguado a partir del concepto de ideología, la cual señalan es: “la forma cómo se organizan acciones particulares insertas en las prácticas determinadas socialmente. Idea y práctica son vistas aquí como elementos inseparables, ya que el hombre no puede actuar sin tener una representación de sus actos.”<sup>69</sup>. Es decir, que las enunciaciones identitarias remiten al papel de praxis social en la construcción identitaria y con ello, permiten indagar sobre qué relaciones se están materializando discursivamente cuando los distintos actores reafirman o rechazan algún elemento identitario desde su propia experiencia, así como de su contexto colectivo. Miguel Bartolomé, precisa en este sentido, “que la configuración identitaria será tanto procesual, derivada de la historia, como situacional, en medida en que refleja coyunturas específicas de dichos procesos.”<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Aguado, José Carlos; Portal, María Ana. *Identidad, Ideología y ritual*. UAM, México. 1992. Pág. 53.

<sup>70</sup> Bartolomé, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI, México. 1997. pág. 60.

Lo anterior, focalizado en el presente tema de investigación, lleva a distinguir dos niveles de enunciación que pueden derivarse de la práctica religiosa, y cuya distinción hacia un nivel metodológico me parece fundamental: la enunciación directa o identitaria, que puede señalarse a través del autorreconocimiento de los actores entorno la práctica ritual -ya sea de forma afirmativa o negativa-; y la enunciación indirecta, que, desde un punto de vista simbólico, se manifiesta a través de la propia práctica religiosa, dando cuenta de un entramado de dinámicas históricas y sociales que se presentan en la ritualidad a partir de los elementos culturales a los que remite. Por lo cual, en el presente análisis se pretende indagar sobre estos dos tipos de enunciaciones y el papel que juegan en la reproducción del culto a Tlahtzonketzin. Ambos niveles de análisis se desarrollarán para abordar en primera instancia los puntos de vista de los actores, y en segundo lugar un análisis de las enunciaciones indirectas que pueden manifestarse en la práctica religiosa del culto a la deidad.

Es importante recalcar, que las consideraciones metodológicas mencionadas, se integrarán analíticamente al estudio de las relaciones de prohibición y permisividad que se dan desde la religión oficial, así como las estrategias que desde la religión popular los actores establecen en consecuencia, o incluso indiferencia a las prescripciones que restringe catolicismo.

#### **4.3. Estrategia de investigación etnográfica**

Para la realización de la presente etnografía se recurrió a fuentes documentales y empíricas, derivadas de la investigación en torno a la región de la Huasteca Hidalguense, así como del poblado de Yahualica. Las fuentes documentales e históricas permitieron trazar parte del contexto social e histórico que deriva en la situación actual de la vida religiosa en la comunidad. En relación a las fuentes empíricas, recurrí a los testimonios compartidos, así como al material de registro etnográfico que personalmente he ido recabando durante tres estancias de campo en la cabecera municipal de Yahualica: dos realizadas en el año 2011 durante los meses de abril, octubre y noviembre, así como durante las celebraciones de semana Santa en el año 2019. El tomar en cuenta estas dos temporalidades, me permitió indagar en la dinamicidad de las prácticas religiosas y en algunas transformaciones que se dieron durante esta temporalidad.

Desafortunadamente, ante la pandemia que nos encontramos atravesando, no pude realizar la última estancia de campo calendarizada para el primer semestre del 2020, por lo cual, se asume la probabilidad de un sesgo en la representatividad del análisis -mismo que hasta cierto punto es inevitable-. Sin embargo, esto no plantea demeritar la trascendencia de las colaboraciones de los habitantes de Yahualica con quienes pude establecer un diálogo que, para lo competente a la presente investigación, considero fructífero y de gran trascendencia para desarrollar el análisis propuesto a cabalidad.

He de reconocer, que a pesar de que todas las personas con las que estuve en contacto hablaban el español -al menos como segunda lengua-, mi incipiente conocimiento de la lengua náhuatl representa también un sesgo en la pluralidad de voces que compartieron sus historias y opiniones, así como un impedimento para entablar conversaciones con un sector importante de la población. Esto se debe a que el porcentaje general de población hablante de Náhuatl corresponde al 74.6% en una población de 22,135 habitantes según el censo de población del año 2010, realizado por el INEGI<sup>71</sup>. Sin embargo, de tener la oportunidad de profundizar en esta investigación, espero que el adquirir un mayor aprendizaje de la lengua, me permita ampliar la pluralidad de voces y pensamientos para integrarlos a una ampliación de la presente investigación.

El principal grupo de estudio corresponde a la comunidad de creyentes que se denominan católicos, y que participaron en determinadas celebraciones religiosas durante los días de mis estancias, así como a algunas personas con quienes entabló contacto constante desde mi primera visita en 2011. Más allá de este enfoque, decidí no recurrir a otro criterio para mis acercamientos, ni por género, ni por grupo generacional; ya que integrar las perspectivas de los diferentes géneros, y grupos generacionales, me permitió analizar la situación concreta del culto a Tlahtzonketzin, desde distintas perspectivas, formas de participación y reconocimiento. Si bien, durante el desarrollo de esta investigación han surgido algunas reflexiones en torno a las relaciones interreligiosas, así como las tensiones entre otras religiones oficiales y las prácticas religiosas de tradición mesoamericana, debido a las limitaciones para acceder a una

---

<sup>71</sup> Censo de Población y Vivienda 2010, INEGI.



estancia de campo más amplia, decidí no incluirlas, pues considero que podría conducir a otro proyecto de investigación.

A la par de estas observaciones, es importante resaltar que el análisis de investigación parte de una metodología cualitativa, por lo que considero que la información que me han compartido los habitantes cumple con la amplitud necesaria y proporciona la información fructífera para realizar un análisis antropológico desde esta metodología. La estancia de campo que pude realizar constó de los métodos etnográficos que se enlistan a continuación:

- *Observación participante*, durante las celebraciones religiosas de Semana Santa y Xantolo en 2011 y Semana Santa 2019.
- *Entrevistas semiestructuradas*, llevadas a cabo con habitantes de la cabecera municipal de Yahualica.
- *Diario de campo*, enfocado a la construcción de una descripción etnográfica de los hechos observados durante las estancias.

Fue necesario replantear algunos métodos etnográficos que tenía planeados integrar inicialmente, como fueron el registro de audio y video. Pues, a pesar de que no recibí una negativa en su uso por parte de los informantes, me percaté de que la fluidez de los contactos y la conversación se veía afectada por el uso de ambas tecnologías, por lo cual decidí limitar su uso a situaciones específicas, y a través de las entrevistas semiestructuradas, integrar algunas notas rápidas durante las conversaciones, así como descripciones extensas al término de las conversaciones. En cuanto al uso de recursos fotográficos, decidí integrarlos únicamente como elementos ilustrativos de la etnografía y no como parte de un análisis sistemáticamente específico.

A través de la primera estancia, durante la festividad de semana Santa celebrada del 13 al 20 de mayo de 2011, pude recolectar tres entrevistas, realizadas a Anastasia Jiménez de 58 años, Andrés Bautista de 45 y Rodrigo Bautista de 78 años. Durante la festividad de Xantolo entre el 28 de octubre y 3 de noviembre realicé dos entrevistas a María Luisa Morales de 35 años y a Luis Alberto de 27 años. Durante la celebración de semana santa del año 2019, del 14 al 21 de abril realicé entrevistas a María de Jesús Zavala de 48 años y a José Luis Bautista de 54 años, y a los hermanos Andrea Morales de 16 años y Víctor Morales de 24, así como algunas conversaciones con Juan Lara de

57 años. Es importante señalar, que en su mayoría, los informantes prefirieron no compartir sus nombres, ya que la brevedad de los encuentros que sostuvimos no dio paso a establecer una mayor comunicación. En otros casos incluso, prefirieron no compartir sus nombres, sugiriendo que los “inventara”, por lo cual decidí usar heterónimos.

## **5. Hipótesis, objetivos y preguntas de investigación**

### **5.1. Hipótesis general**

La presencia del culto a Tlahtzonkehtzin puede explicarse como un caso de *resistencia religiosa* por parte de los habitantes de la comunidad de Yahualica a partir de los mecanismos y las estrategias con las que ha permanecido la práctica del culto en el campo de la religión popular. La práctica del ritual a la deidad –vinculado a una asignación de habilidades atribuidas a través de una diferenciación de género– forma parte de un referente de identidad étnica cuya reafirmación y permanencia expresan la resistencia a los dogmas de la religión oficial.

### **5.2. Hipótesis secundarias**

El culto a Tlahtzonketzin se sostiene en el papel simbólico y de asignación de habilidades atribuidas a partir de una distinción de género, así como su constante reactualización mediante su culto y otras prácticas religiosas de tradición mesoamericana, entre los habitantes de Yahualica.

Si bien el culto a la deidad es de tradición religiosa mesoamericana, no se puede asumir que sea de procedencia prehispánica. Sin embargo, desde su devenir histórico existe una transformación relacionada a la escolaridad masculina.

Algunos habitantes se diferencian entre sí a partir de quienes reconocen a la escultura como Señor de la humildad o Tlahtzonketzin, debido a la influencia de un rechazo por parte de la religión oficial.

Existe una reafirmación de la forma de religiosidad de los habitantes de Yahualica en constante resistencia a las prohibiciones y limitaciones en el culto a la deidad por parte de la Iglesia católica. Dicha reafirmación a partir de la práctica religiosa se puede

manifestar como una agencia comunitaria, anclada en la cosmovisión mesoamericana que se mantiene actual.

### **5.3. Objetivo principal**

Analizar los mecanismos articulados para la permanencia del culto a Tlahtzonketzin; desde su complejidad simbólica y social para los habitantes de la comunidad que mantienen su culto, así como los procesos de permisividad o prohibición establecidos alrededor de su culto por parte de la religión oficial y la respuesta de quienes practican el culto.

### **5.4. Objetivos secundarios**

Investigar el papel simbólico y social de la deidad a partir de la cosmovisión expresada por los habitantes de la comunidad de Yahualica en sus cultos públicos y privados, relatos y creencias.

Rastrear y analizar las transformaciones que se han manifestado en las prácticas religiosas en torno a la deidad.

Ahondar en las tensiones y los posicionamientos políticos de los habitantes de la comunidad que han influido en la institución y mantenimiento del culto Tlahtzonketzin.

Elaborar un análisis acerca del culto en la comunidad en relación con la religión oficial y si su permanencia se puede relacionar a un tipo de agencia ejercida desde la religión popular.

### **5.5. Pregunta principal**

¿Cómo se ha mantenido la permanencia del culto a Tlahtzonketzin en la Iglesia católica si es la única deidad con una denominación indígena?

### **5.6. Preguntas secundarias**

¿Cuál es el papel simbólico y social del culto a la deidad, así como su importancia en los cultos individuales y en la cotidianidad de la comunidad?

¿Qué transformaciones se han manifestado en el culto y cuáles son los motivos de estas modificaciones?

¿Qué tensiones se han manifestado con respecto al culto a Tlahtzonketzin y a qué tipos de diferenciación social refieren?

¿Cómo se posiciona el culto a Tlahtzonketzin frente a la religión oficial?

## 6. Ritualidad y tradición religiosa mesoamericana en Yahualica

### 6.1. Descripción del poblado de Yahualica

El municipio de Yahualica, pertenece al Estado de Hidalgo, el cual cuenta con una población total de 2 858 359 habitantes<sup>72</sup>, de entre los cuales el 15%, es decir 359 972 se consideran a partir del habla del idioma, como pertenecientes a un grupo indígena<sup>73</sup>, el nahuátl -seguido por el otomí- corresponde al idioma mayormente hablado en la entidad con 245 153 hablantes<sup>74</sup>. En este contexto, Yahualica, con una población total de 24, 173 habitantes<sup>75</sup>, es considerado como un municipio mayoritariamente indígena, pues un 74.6%<sup>76</sup> la población habla dicho idioma.

El nombre de Yahualica, que viene del idioma náhuatl y, respectivamente de las palabras *Ayahutl* que significa niebla, y *calli*, casa, por lo que una posible traducción se interpreta como *casa de la niebla*. Otra interpretación sugiere que el nombre deriva de las palabras, *atl*, agua, *yahuali*, redondeado y *can* lugar, lo que puede interpretarse también, como *lugar rodeado de agua*.

Este municipio, corresponde a la denominada región huasteca, que comprende el norte de Veracruz, el sur de Tamaulipas, una gran parte del sur de San Luis Potosí, algunos poblados del estado de Querétaro, así como el norte del estado de Hidalgo; en lo que se denomina *Huasteca Hidalguense*. Dicha región, además de derivar de una división geográfica, está delimitada principalmente por la presencia de diversos grupos culturales que históricamente la han ocupado, como son los pueblos teenek, tepehuas, otomíes, totonacos y nahuas; -siendo este último pueblo el de mayor presencia en la región actualmente- las relaciones sociales, así como el intercambio cultural entre estos pueblos, han creado dinámicas muy específicas de composición territorial, social y cultural que definen a la región, y al mismo tiempo han contribuido a las agrupaciones

---

<sup>72</sup> Censo 2015, INEGI.

<sup>73</sup> Es importante recordar que los datos registrados por el INEGI, parten del habla de un idioma vinculado a un grupo indígena, para estimar la presencia de los grupos poblacionales, lo que puede representar un sesgo importante para un acercamiento a las formas de autodenominación y reconocimiento como indígena, al menos a nivel colectivo.

<sup>74</sup> Censo 2015, INEGI.

<sup>75</sup> Censo 2015, INEGI.

<sup>76</sup> Censo 2000, INEGI.

identitarias de cada comunidad.

De esta manera es que Yahualica, a pesar de que históricamente ha sido ocupado por distintos pueblos, se define actualmente a partir de la presencia nahua, -como se ha mencionado a partir del habla del idioma náhuatl, también denominado mexicano-. En su extensión territorial de 154.35 km<sup>2</sup>, consta de 35 localidades articuladas por la cabecera municipal de Yahualica. Por su situación geográfica -ubicada en la cima de una meseta- e hidrográfica -entre los ríos El Encinal y Atempa-, el poblado de Yahualica ha fungido como uno centro de gran importancia política y económica en la región huasteca, desde los tiempos previos a la irrupción española, así como posterior al contacto.



**Imagen 5.** Banda de viento en la cabecera municipal de Yahualica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Actualmente, la localidad de la cabecera de Yahualica articula una serie de localidades que conforman al municipio a nivel político, a través del Palacio Municipal ubicado en este poblado. Sin embargo, otras comunidades con una importante presencia económica, política y religiosa, son -por su extensión poblacional- las localidades de

Santa Teresa y Tlachiyahualica, que cuentan con 4 178 y 2 122 habitantes, respectivamente.

A nivel económico, el municipio de Yahualica, es considerado por el INEGI, con un alto grado de marginación<sup>77</sup>. En este contexto, las principales actividades económicas corresponden de forma acotada al sector primario. La agricultura, se encuentra enfocada principalmente a la siembra de maíz, frijol, caña de azúcar y naranja, producidos principalmente por campesinos. Por otro lado, la ganadería, con la cría de ganado bovino, ovino y porcino, se realiza principalmente en rancherías ubicadas a las afueras de la cabecera municipal.

Lo anterior se encuentra relacionado a la acotación y precarización de espacios de trabajo. En la división del trabajo en el grupo doméstico, existe una notable brecha en la ocupación del trabajo de las mujeres, mayormente enfocado a la reproducción del grupo doméstico. En este sentido, entre el trabajo comercial que realizan las mujeres sobresale el bordado de textiles, la venta de alimentos, así como la comercialización de los productos en la propia comunidad o comunidades aledañas. En torno al trabajo textil, destaca la elaboración de servilletas y blusas bordadas hechas en la comunidad de Santa Teresa, sin embargo, a partir de las limitaciones de la investigación, no se ha logrado profundizar en torno a la situación económica, social, y simbólica que rodea la elaboración de textiles. Se encontró, sin embargo, que la mayoría de mujeres tienen amplios conocimientos en la confección de prendas, así como en el trabajo textil en general, la profundidad de esta práctica a nivel cultural y social, se abordará más adelante.

A nivel de vestimenta, la comunidad se encuentra muy diversificada entre ropa producida industrial, y un uso reducido de prendas tradicionalmente elaboradas en la comunidad. Entre los adultos mayores, aún se encuentra marcado en las mujeres el uso de falda y blusa de manta bordada, mientras que en los hombres resalta el uso de pantalón y camisa de manta bordada, así como sombrero. Es importante resaltar, que, durante los principales festejos religiosos, gran parte de las mujeres, suelen usar vestidos con estampados de flores. Los grupos más jóvenes, sin embargo, usan comúnmente

---

<sup>77</sup> Censo 2015, INEGI

ropa producida industrialmente, así como gorras y sombreros para protegerse del sol.

Las festividades religiosas celebradas en Yahualica, guardan un papel fundamental, no solo a nivel religioso y social, sino también económico. Siendo la celebración de Semana Santa, la festividad con mayor derrama económica para la comunidad, por lo cual el comercio que se da durante estos actos ha llegado a provocar disputas frente a otras comunidades que conforman la cabecera.

Esto se manifiesta, los testimonios dados por algunos habitantes de la comunidad, sobre cierta rivalidad política entre las localidades de Santa Teresa y Tlachiyahualica, por ostentar la cabecera municipal, o por la celebración de las fiestas principales del pueblo: la festividad de san Juan Bautista y la de semana santa. En este sentido, las principales celebraciones anuales realizadas en Yahualica se definen a partir del calendario de festividades religiosas católicas, prácticas de tradición religiosa mesoamericana relacionadas al ciclo agrícola, y algunas danzas que se realizan en la comunidad anualmente, organizadas por diversas cuadrillas de danzantes. Otras festividades importantes para la comunidad -de carácter cívico-, son el día de la independencia mexicana, celebrado el 15 de septiembre y la fiesta huasteca llevada a cabo el 24 de noviembre.

Como se ha mencionado, la comunidad de Yahualica comparte una amplia gama de festividades, que en su contenido remontan a la identidad nahua de sus habitantes, pues en este sentido existe un extenso reconocimiento del idioma náhuatl dentro de la comunidad -también nombrado mexicano, como reminiscencia de la conexión que históricamente guardó con el pueblo mexicana-. De lo anterior, dan cuenta los vestigios arqueológicos ubicados cerca de la cabecera municipal, Tlachiyahualica, Santa Teresa y Xuchitlán.

Entre los habitantes de Yahualica, existen una serie de concepciones socializadas en torno a estos sitios prehispánicos como lugares sagrados, donde habitan fuerzas sobrenaturales, y en los cuales aún se siguen realizando determinados rituales religiosos y de magia. A partir de lo anterior, permanecen actuales algunas concepciones sobrenaturales de la constitución de estos espacios, así como los objetos que mantienen.



Por ejemplo, ante el hallazgo de alguna escultura prehispánica, -que suele darse de manera fortuita durante la construcción de las casa o durante el trabajo en la milpa- se concibe a ésta, como un ser sobrenatural que es nombrado *Teteyote*, mismo al que la familia resguarda y ofrenda ocasionalmente algunos dulces y juguetes; pues, se dice que tienen la capacidad de hacer travesuras, o daños a las casas e incluso provocar enfermedad entre las personas. En otros casos, los teteyotes se integran a la construcción de las casa con motivos estéticos o de protección, por lo que es común observarlos incrustados en las paredes de las fachadas, de algunas casas de la comunidad. Es importante resaltar que su función social, deviene de una tradición diferenciada a la occidental que considera a estos elementos como “patrimonio arqueológicos”.



**Imagen 7.** Teteyote resguardado en el jardín de una casa en la cabecera municipal de Yahualica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Sin embargo, esto no exenta la inserción de estas concepciones occidentales en torno a la utilidad de los teteyotes, pues a partir de campañas impulsadas por el museo comunitario Iljuikajtlachiyalistli, se invitan a las personas a donarlos para su resguardo, con lo que se ha ido transformando la costumbre alrededor de mantenerlos en los domicilios. En su *Monografía de la Huasteca*, el antropólogo Juan Luna relata acerca de estos seres:

Los nahuas dicen que cuando iluminaba el cielo, los teteyotes tenían vida y sólo trabajaban de noche, pero que cuando vino el nuevo dios (el sol) no resistieron su resplandor; se reunieron para esconderse en las pirámides, se convirtieron en piedra y nunca más salieron. Cuando uno de estos teteyotes es accidental o deliberadamente desenterrado, se organiza un ritual, llamado *tlapaloli* (saludo, en náhuatl), dirigido por un curandero que reza y prende copal frente a la imagen, al cabo de lo cual los presentes ofrendan zacahuil y aguardiente finalizando con su inhumación.<sup>78</sup>

La presencia de los teteyotes, así como el reconocimiento como personas de otros seres sobrenaturales, permite comprender las distintas dinámicas sociales que se articulan en la población de Yahualica en la interacción con estas fuerzas. En este sentido un espacio ritual de gran importancia para la comunidad denominado es *el mirador* o *el balcón*, que es un sitio de poder enclavado en la entrada a la comunidad. Como parte de la ritualidad en torno al monte sagrado –pues es parte del paisaje montañoso en el que se yergue la comunidad–, este sitio es de gran importancia ritual para muchas celebraciones religiosas, que parten de este sitio en muchas de sus procesiones.

Además de su centralidad en las prácticas religiosas de la comunidad, también se denota un carácter sagrado para los cultos particulares, así como para la gestión de fuerzas sobrenaturales por parte de curanderos y brujos:

En el extremo norte de la meseta de la cabecera municipal de Yahualica hay un sitio de poder (se refiere a un espacio donde tienen lugar, ritos de curación y brujería), ubicado en un balcón natural y en una alta cima, hasta dónde van los curanderos a realizar limpiezas a sus parientes y en cuyo lugar los creyentes depositan ofrendas y fetiches de papel y trapo, en representación de

---

<sup>78</sup> Luna, Juan. *Monografía de la Huasteca Hidalguense*. Pachuca de Soto, Hidalgo: CECULTAH. 1997, pág. 53

su propia efigie, con el ánimo de que los santos les concedan mujer, salud o bien para inducir alguna maldad.<sup>79</sup>

Otra parte importante, con respecto a la geografía en torno al monte sagrado en el pensamiento nahua son los yacimientos de agua. Qué en el caso de Yahualica, son los pozos ubicados en la cabecera municipal. Pues, a pesar de tener un uso cotidiano y de acceso comunal, son considerados lugares sagrados en los que habitan guardianes del agua, que tienen distintas facultades para facilitar o negar el suministro del agua e incluso provocar enfermedades. Por lo que, en ciertos momentos del año, se les realizan ofrendas y se realizan rituales de petición de las aguas y la lluvia en los que suelen ser evocados.

Estos espacios, que se encuentran mayormente gestionados desde la religión popular, se articulan en muchos casos a los cultos realizados en la Iglesia de San Juan Bautista, como se abordará más adelante. La iglesia de San Juan Bautista construida por agustinos, la cual data del siglo XVI, es una de las parroquias de más antigüedad en la región cuyo párroco en el momento de la investigación etnográfica, fue Simón Alvarado Jiménez. A su vez, se encuentra a cargo de la diócesis de Huejutla, encabezada por obispo José Hiraís Acosta Beltrán, quien fue designado por el Papa Francisco I, en el 2016. A partir de las relaciones que ha guardado la diócesis, y en particular la parroquia de Yahualica con las festividades relacionadas a la religión popular, así como su compromiso con el proyecto de evangelización inculturada<sup>80</sup>, se puede decir que guarda una postura progresista, con respecto al reconocimiento de la tradición religiosa de los pueblos indígenas.

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*

<sup>80</sup> Mismo que se abordará más adelante en el desarrollo del presente trabajo.



**Imagen 8.** Iglesia de San Juan Bautista, Yahualica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Se ha mencionado en el capítulo anterior, que la configuración territorial y cultural de la huasteca, no puede ser entendida sin la presencia de otro importante grupo establecido previamente a los nahuas: los huastecos, también nombrados téenek. Este pueblo se estableció en la región hacia el año 800, para entonces se había consolidado como el principal grupo poblacional parte de una red articulada entre múltiples pueblos, que se mantenían en contacto a través del intercambio de mercancías. Como menciona Román Piña Chan: “Los huastecos realizaban intercambios comerciales, tanto en forma de materias primas, como objetos manufacturados y artículos alimenticios(...) En ciertos lugares el trueque de mercancías se hacía bajo grandes ceibas y en otros había mercados y tianguis en días fijados.”<sup>81</sup> Ligado a lo anterior, estas formas de interacción económica suponían intercambios culturales entre los distintos pueblos que allí convergen y son estas experiencias históricas en común las que también explican las similitudes ahora presentes en la región de la huasteca en cuanto a las formas de vivir la religión, las ritualidades, así como determinadas formas de organización y relaciones

---

<sup>81</sup> Piña Chan, Román. “El desarrollo de la tradición huasteca” En Huastecos y totonacos (Comp. Lorenzo Ochoa). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.1990. pág. 172.

políticas.

Es importante señalar que las relaciones políticas por parte de los huastecos no obedecían a una organización políticamente hegemónica a pesar de que culturalmente se encontraban integrados. Pues sus gobiernos se articulaban a partir de las provincias en que se establecen, como menciona Lorenzo Ochoa “a causa de su organización política los huastecos aparecen como grupos distintos que culturalmente forman uno solo.(...) Moctezuma I, (...) no se refería a dos grupos étnicos o culturales distintos, sino a uno solo: los huastecos.”<sup>82</sup> De tal manera, podemos decir que la región Huasteca aglutinaba complejas relaciones políticas entre distintos pueblos, entre los que se encontraban los pueblos huastecos, pero también otros pueblos que llegaron a converger en la misma región.

Sin embargo, al periodo de apogeo de los huastecos en la región ahora conocida como huasteca, devino una fuerte transformación cultural y política con la invasión por parte de mexicas durante el siglo XV. Pues, lograron someter a diversos pueblos huastecos como tributarios. Esta intervención nahua, resultó clave para determinar el dominio político y cultural en la huasteca hidalguense, a pesar de que como menciona Julieta Valle Ezquivel, ya existía una primera migración nahua:

Todo parece indicar, de acuerdo con diferentes evidencias, que la primera incursión se dio en el periodo Epiclásico (hacia el año 800 d.C.), mientras que la segunda fue resultado de la expansión azteca, hacia el 1400 de nuestra era. Podemos decir, entonces, que los nahuas hablantes de una y otra etapa llegaron a esta región en momentos tardíos de la historia prehispánica. Esto implica que ocuparon territorios en los cuales ya habitaban otros grupos, hablantes de otras lenguas, con culturas desarrolladas. Por lo tanto, estos recién llegados, al margen de que hayan llegado como conquistadores o hayan dominado militarmente a los otros, debieron adaptarse a las formas de vida de quienes los precedieron. Esto es fundamental para comprender la especificidad de los nahuas contemporáneos de esta región.

El señalamiento de Julieta Valle sugiere, entonces toda una adaptación por parte de los nahuas, producto del dominio cultural en el que se incorporaron importantes elementos culturales y sociales de los pueblos huastecos, que mantienen una vigencia actual como abordaremos más adelante. Incluso, con la llegada de los españoles no

---

<sup>82</sup> Ochoa, Lorenzo. “El origen de los huastecos según las fuentes históricas” En *Huastecos y totonacos* (Comp. Lorenzo Ochoa). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.1990. pág. 172.

hubo un desplazamiento poblacional como el que se originó con la llegada de los nahuas, pues la red de tributarios en la que estaban integrados los pueblos huastecos al yugo mexica, solo se perpetuó bajo el dominio del imperio español.

Sin embargo, el devenir histórico de Yahualica, obedeció a una dinámica poblacional muy particular y distinta, al que se vivió en gran parte de la huasteca hidalguense. Inicialmente Yahualica surgió como un pueblo fronterizo perteneciente al señorío de Metztlán, en colindancia con pueblos huastecos. Instaurado en una meseta, el poblado fungió como una barrera de contención frente a invasiones. De esto podemos rastrear los registros proporcionados por Gabriel de Chávez en su *Relación de la provincia de Metztlán*, del 1 de octubre de 1579, dónde relata:

El pueblo de Yagualica está siete leguas del de Molango; es de la Real Corona; está situado en una altura de una sierra, en una grande peña tajada de todas partes, lugar fuerte. Antiguamente este lugar fortaleza donde los de Metztlán tenían gente de guarnición contra los guastecos, de que este pueblo era frontera.<sup>83</sup>

Sin embargo, Yahualica habría de verse afectada a partir de la conquista mexicana de los pueblos huastecos. Pues si bien el pueblo dependía del señorío de Metztlán, el proceso de expansión mexicana también se extendió hasta otros pueblos, Manuel Toussaint señala un largo periodo en el que esta irrupción se dio en el territorio huasteco, y que terminaría mermando las fronteras norte del señorío de Metztlán:

la conquista empezó en tiempos de Moctezuma el mayor, pues aparecen sojuzgados Tlapacoyan y Cuetlaxtan. Durante el gobierno de Axayacatl tenemos nuevamente a Cuetlaxtan, seguramente por la rebelión de que hablan los cronistas y cuatro núcleos huastecos: Tlalolom, Tamos, Tompatle y Tuchap. Finalmente Tizoc sojuzga Tamapachco.<sup>84</sup>

De modo que es con la llegada de los mexicas durante el siglo XV, y a partir de los mencionados procesos de expansión y dominio, es que se establece una mayor hegemonía frente a estos pueblos en la región. Alcanzando no solo al pueblo huasteco, sino a los colindantes, como Yahualica que a pesar de pertenecer al señorío de Metztlán, se vio afectada por su situación fronteriza. Con ello, es que se abre paso a un

---

<sup>83</sup>64 Joaquín F. Pacheco y otros. "Relación de la Provincia de Meztitlán por Gabriel de Chávez". *Colección de Documentos relativos al descubrimiento, Conquista y Organización, de las posesiones españolas de América y Oceanía sacada de los Archivos del Reino y especialmente del de Indias*. Vol. 4, Madrid, 1865, pág. 534.

<sup>84</sup>65 Toussaint, Manuel. "Conquista de la Huasteca por los mexicanos" En *Huastecos y totonacos* (Comp. Lorenzo Ochoa). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. 1990. pág. 158

contacto más estrecho entre Yahualica con la región huasteca, a través del sometimiento de las mexicas aledañas.

Al ser Yahualica una población fronteriza, se vio sometida a disputas que no solo terminaron con la anexión mexicana, sino que se mantuvieron una vez llegados los españoles. En este sentido podemos localizar en la *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, recopiladas por Juan Manuel Pérez Zevallos, un relato con el reclamo del señor de Metztlán sobre las tierras de Yahualica que le habían sido expropiadas con la invasión mexicana, y que pedía se solucionara a la visita de Gómez Nieto<sup>85</sup>.

## **6.2. Tradición en la producción de textiles en la huasteca**

Otra razón fundamental para comprender las disputas en torno al territorio de la actual Yahualica, derivadas de la situación fronteriza, eran de índole económico. Pues la red de mercados articulada en la huasteca, le otorgaba un papel fundamental en la región para llevar a cabo los intercambios de mercancías con señoríos y otros altépetl. Así como a partir de los tributos que el pueblo pasó de enviar a los mexicas, a la corona española.

Como ha manifestado Román Piña Chan, los tributos de mercancías constituían una importante forma de participación económica de los pueblos huastecos, así como propiamente entre sus poblados. Por lo cual estaban especializados fundamentalmente en una gran variedad de oficios destinados a la producción para el intercambio económico:

Los huastecos tributaban papel, plumas blancas para los vestidos, mantas listadas, betún amarillo, mantas de red, ceñidores, fardos de telas de algodón, chile, pieles, etc.; mencionase en las fuentes históricas que también tributaban “mantas ricas y unas camisas como capisayos, labrados de colores; aves de pluma muy rica; un betún amarillo que llamaban tequezalin, con que untan y tiñen jícaras y ablandan manos y pies; marmajita dorada y negra que llaman apetztlí”; todo ello impuesto a lugares como Castillo de Teayo, Metlatoyuca, Xocotlan, Huahuchinango y otros sitios.<sup>86</sup>

Esta extensa red de comercio explica también la tradición por la que se ha mantenido una importancia social atribuida a la producción de algunas de las mercancías mencionadas. Entre ellas es de resaltar la producción textil, que era principalmente

---

<sup>85</sup> Pérez Zevallos, Juan Manuel. *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca(1532-1533)*. México: CIESAS. 2001, pág 44-45.

<sup>86</sup> Piña Chan, Román. “El desarrollo de la tradición Huasteca“. En *Huastecos y Totonacos* (Comp. Lorenzo Ochoa). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.1990. pág. 172



realizada por mujeres. Acercarnos al devenir económico, cultural y ritual alrededor de la confección de textiles, resulta de gran importancia para comprender la manera en la que ha permanecido el culto a Tlahtzonketzin, como una deidad relacionada a la costura y al bordado. Pues como vemos, existe un antecedente histórico en este trabajo de producción económica ampliamente consolidado y de gran relevancia en cuanto a los bienes económicos que se producían en la huasteca. De tal manera, encontramos en las crónicas de Sahagún, un relato que da cuenta de la diversidad en la producción de textiles alcanzada por estos pueblos:

Estos andan bien vestidos, y sus ropas y mantas muy pulidas y curiosas, con lindas labores, porque en su tierra hacen mantas de mil colores; de allá se traen las mantas que llaman centzontimatli... que quiere decir mantas de mil colores; de allá se traen las mantas que tienen cabezas de mounstros pintadas... en las cuales y en otra muchas se esmeran las tejedoras. (...) Usaron el quechquemitl, huipiles, pañoletas sobre la cabeza<sup>87</sup>

Esta descripción da cuenta de la importancia de la elaboración de textiles para los pueblos huastecos, enfocada tanto al comercio como al propio uso. Pues como podemos notar, en el trabajo recopilatorio de Sahagún la confección de estos conjuntos de vestimentas se encontraba especializada a nivel social, como un trabajo realizado por las mujeres.

### **6.3. La ritualidad alrededor de los textiles y el culto a Tlazoltéotl en la huasteca**

Tanto el grado de diversidad en la elaboración de textiles, como la especialización delimitada por género para su producción, son importantes para comprender en este contexto, la organización social y cultural que rodeó la producción textil, así como las relaciones de género que se articularon alrededor de este trabajo y en qué medida este trabajo guardó también un papel ritual propiamente desarrollado. Si bien en la cita anteriormente señalada, se remite al ámbito económico de los pueblos huastecos; como hemos señalado anteriormente, las relaciones culturales y económicas con los pueblos nahuas, en realidad mantuvieron un *continuum* en ciertos aspectos, que es importante tomar en cuenta para comprender la situación actual de los pueblos que habitan la

---

<sup>87</sup>68 Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989. Pág. 253.



huasteca hidalguense y propiamente de Yahualica.

A partir de lo anterior, resulta necesario aclarar que no se pretenden homologar las especificidades culturales de los pueblos nahuas con los huastecos en general, sino tomar en cuenta la interacción política de estos grupos a través de las relaciones de dominio que se desarrollaron entre estos pueblos históricamente y por las cuales convergieron en la misma área geográfica, que permiten comprender el *continuum* que las entrelaza. De manera que, al hablar de diversos grupos culturales, no hay que olvidar que todos estos grupos compartieron una base en común que parte de la denominada cosmovisión mesoamericana, a pesar de las distintas denominaciones que podrían mantener las deidades desde los diversos idiomas en que eran nombradas. Por lo tanto, los procesos de dominio político no interfirieron ni implicaron prohibiciones de prácticas culturales o religiosas a un nivel de segregación en las formas en que se encontraba articulada la religiosidad de estos pueblos, pues estos compartían grandes similitudes a través de una base común en su cosmovisión.

Hay que tomar en cuenta, que esta base común permitió la interacción de los pueblos mesoamericanos durante todo el periodo previo a la invasión y colonización española: pues pesar de que como se ha señalado, estos pueblos también manifestaron procesos de conflicto y dominio político, al menos a nivel religioso, la cosmovisión compartida permitió una dinámica de intercambio cultural muy distinta a la que se daría luego del contacto con el pueblo de occidente.

Por ello, las similitudes expresadas en el pensamiento religioso, y desarrolladas a partir de la cosmovisión mesoamericana, se explican a partir del hecho de que la configuración simbólica en el pensamiento de estos pueblos se encontraba fuertemente aunada a una ritualidad agrícola profundamente desarrollada. Y es a partir de esta ritualidad, que se desprendió todo un modelo civilizatorio en los distintos pueblos mesoamericanos, que en muchos aspectos no ha logrado ser desplazado y mantiene una vigencia actual a la par del modelo civilizatorio occidental y moderno. Ya que, en el devenir de estos pueblos esta otra ontología civilizatoria no solo sostiene a las religiones actuales, pues mantiene sus bases rituales en la observación del ciclo agrícola y de la naturaleza, integrando diferentes expresiones culturales, a través de modos específicos de socialización y determinadas concepciones de la realidad. Así, el contacto con los

ciclos agrícolas permitió y sigue permitiendo en muchos pueblos, su reactualización religiosa y por lo tanto una continuidad de esta ritualidad, tal y como lo señala Johanna Broda:

La ritualidad era una de las más elaboradas expresiones de las sociedades mesoamericanas. Por lo menos desde el periodo Clásico, y en las fases de la formación de estados poderosos como el teotihuacano, y posteriormente el Estado mexica, se establecieron complejas estructuras del culto estatal, que sin embargo, descansaron sobre las tradiciones milenarias de las sociedades campesinas mesoamericanas.<sup>88</sup>

No olvidemos que, a partir de la noción dual, la ritualidad agrícola se articulaba a partir de las ideas de opuestos complementarios de manera cíclica, que articulaban principios de vida y muerte, noche y día, masculino y femenino, entre otras. A partir de estas maneras en que la ritualidad se articulaba, sobresale una división señalada por Johanna Broda entre los cultos que dentro de este calendario agrícola tenían una connotación solar, relacionados al poder político, frente a otros más populares:

Las fiestas de la gente común, por otra parte estaban centradas alrededor del proceso de producción: la producción agrícola y el culto de la fertilidad (las fiestas de los dioses de la lluvia y el maíz), y la producción artesanal y de ciertas ocupaciones en el culto de los dioses patronos de los oficios. Estos ritos carecían de la ostentación política de las fiestas de los guerreros nobles, aunque igualmente se trataba de ceremonias públicas.<sup>89</sup>

Desde esta perspectiva, es importante llevar a la reflexión la situación ritual que rodeaba la producción de textiles, como un oficio acotado al trabajo de las mujeres y por lo tanto productor de feminidad. Pues esta actividad, también poseía una ritualidad muy específica dentro de este mismo sistema de clasificación dual y cíclica como un oficio acotado al hilado y tejido para la vestimenta. Al respecto, Claudia Rocha desarrolla con respecto a la ritualidad en la huasteca que rodea la elaboración de textiles, lo siguiente:

Cabe destacar el origen sagrado de la actividad textil para comprender su importancia simbólica e histórica, partiendo del principio de que un objeto tejido es un producto emanado de la tierra, mismo principio que, en términos metafóricos, nos remite a la idea de que, para hacerla producir, la tierra debe ser 'penetrada u horadada' con el fin de depositar en ella una semilla que ha de germinar. De manera específica, la siembra del algodón, su cosecha y transformación hasta convertirse en

---

<sup>88</sup> Broda, Johanna. "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboraciones simbólicas después de la conquista". En *Graffylia* (1-2), 2003, pág. 15.

<sup>89</sup> *Óp. Cit.* 15

una prenda eran procesos observados por los ciclos lunares que ancestralmente regían la actividad agrícola. En esta cosmovisión la luna sufría un proceso de vida y muerte a través de ocho fases en las cuales su transformación significativa se observaba en el ciclo de 29 días que comprenden de la luna nueva, el cuarto creciente, la luna llena y el cuarto menguante, para morir y renacer una y otra vez. Esta observación astronómica milenaria ha permitido asociar el ciclo menstrual de las mujeres con la siembra y la cosecha que simboliza la fertilidad femenina.<sup>90</sup>

De tal manera, puede decirse que la ritualidad alrededor de la manufactura de textiles se inserta en un complejo simbólico en el que es asociado con aspectos que parten de la feminidad, la luna, y lo fértil, a través de un proceso simbólico-cognitivo que lo asocia a esta actividad humana, desde la observación en torno a la cosecha del algodón o el uso del maguey en algunas regiones. Partiendo de estas relaciones, podemos notar una configuración simbólica que parte desde la plantación del algodón para la producción del hilo, y la posterior confección de una indumentaria muy específicamente desarrollada en la región, bajo una significación femenina.

Aunado a lo que se ha mencionado previamente sobre el papel del comercio de textiles en la huasteca, podemos dimensionar la centralidad e importancia que adquirió su ritualidad en la cosmovisión específicamente de los pueblos de la huasteca donde el principio de fertilidad articulaba la vida religiosa, tal y como podemos notar a partir de la escultura huasteca. Ello nos permite acercarnos a comprender, como en el pensamiento mesoamericano entre los pueblos huastecos, se estableció una aproximación a la relación entre la producción textil y una amplia connotación del oficio atribuida a la fertilidad. En este contexto, Ricardo Rincón sostiene la siguiente correlación:

De hecho, el hilar y el tejer es un trabajo de creación análogo a un parto, ya que aquellos procesos tienen connotaciones de índole sexual y reproductiva. De esa forma, el hilado atraviesa por fases de crecimiento y mengua equiparables al embarazo de la mujer. Cuando el huso es colocado en la polea, se está hablando de un coito. El enrollado del hilo alrededor del huso representa el crecimiento del feto dentro del vientre materno; pero, a medida que se avance la confección del tejido, el hilo morirá. No obstante, el entrelazamiento de hilos —el tejer— es un nuevo coito que generará una nueva forma de vida: la prenda deseada.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Rocha Valverde, Claudia. El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estud. atacam.* [online]. 2018, n.59 [citado 2020-04-17], pág. 72

<sup>91</sup> Rincón Huarota, Ricardo. Presencia de Tlazolteotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica. Tamaulipas: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. 2016. Pág.41

Como se menciona en este fragmento, así como se ha planteado anteriormente, la ritualidad mesoamericana parte de esta observación de la naturaleza, y su articulación al ciclo agrícola. Por lo cual, podemos encontrar que en Mesoamérica la ritualidad alrededor de los textiles, encontró formas muy específicas de consolidarse dentro de esta concepción cíclica en la noción de fertilidad, pero acotada al trabajo femenino, lo cual explica la importancia de las deidades femeninas en la ritualidad huasteca.

Tal es el caso de la diosa Tlazoltéotl- Ixcuina, diosa de origen huasteco, que guardó un papel fundamental en la huasteca, pero también en el territorio central mesoamericano a través de su difusión y adopción cultica en territorios mexicas, por medio del contacto histórico entre estos pueblos. Esta deidad, aglutinaba una serie de conceptos en los que podemos comprender las concepciones que se han abordado sobre lo femenino, la fertilidad y la luna.



**Imagen 9.** Escultura de Tlazoltéotl-Ixcuina, de procedencia huasteca. Expuesta en el Museo Británico de Londres, Fotografía: Manuel Guerrero, 2018.

La conjunción entre ambas denominaciones sagradas, -Tlazoltéotl e Ixcuina, la primera denominación mexicana, y la segunda huasteca- se insertaba en el proceso de contacto político anteriormente referido entre mexicas y huastecos. Siendo una deidad de origen huasteco, llegó a complementarse a partir de la concepción y denominación de la diosa mexicana, pues cómo menciona Marta Gajewska:

La política unificadora del Imperio Azteca catalizó el sincretismo de las deidades, por lo que Ixcuina fue asimilada al conjunto de las deidades Diosas-Madres y a su equivalente náhuatl Tlazolteotl, además se le atribuyó el protagonismo en la fiesta Ochpaniztli.<sup>92</sup>

De esta manera, podemos reafirmar que la similitud entre la religiosidad de estos pueblos mesoamericanos propició una dinámica de integración particular a la hora de consolidar el culto, en vez de excluirlo. A pesar de la diferencia lingüística en las denominaciones de las diosas y de los procesos de dominio político, se compartía una base cosmológica en común, así como una ritualidad profundamente establecida hacia nociones sagradas similares, por lo que en este proceso mantuvo una continuidad y asimilación en la religiosidad, así como en sus cultos, tal y como puede verse en su atribución a la veintena de *Ochpaniztli* entre los mexicas. Es por ello que la integración entre ambas diosas, se dio a partir de las relaciones de similitud que se manifestaban en cada región a través de sus atributos míticos y rituales.

Lo anterior puede llevar a entender cómo esta deidad Tlazoltéotl- Ixcuina llegó a sintetizar conceptos religiosos muy extensos en la religiosidad huasteca. En este contexto podemos situar los problemas que se han dado para la identificación del aspecto ritual del que recibe su nombre esta deidad. En este contexto, muchos autores han desarrollado distintas hipótesis alrededor del nombre huasteco de *Ixcuina* que se integra a la denominación mexicana de *Tlazoltéotl*. Si bien conocemos, la traducción más difundida del nombre náhuatl de Tlazoltéotl, que corresponde al de *comedora de inmundicias*, en el caso de Ixcuina proveniente del idioma Teének, existen distintas hipótesis de los estudiosos de la deidad, que por otro lado han contribuido a analizar sus aspectos rituales.

---

<sup>92</sup> Gajewska, Marta, "Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas", *Ab Initio*, Núm. 11 (2015), pp. 95

En el caso de la denominación de Ixcuina, tradicionalmente se había propuesto la traducción de *señora del algodón* que permitiría remitir a la relación de la deidad con el hilado y el tejido de textiles, así como las referencias iconográficas, en cuya representación muestran un tocado con la planta de algodón y algunos husos de ornato. Sin embargo, Ricardo Huarota contradice la traducción anterior y llega a formular una interesante propuesta para comprender la denominación de la diosa, a partir del análisis lingüístico y de otros de sus atributos rituales, señalando que:

Muy posiblemente la partícula cuina no provenga de cuynim “algodón”, sino de la raíz cuy, de la cual derivan palabras tales como cu[y] il (Kwi’il) “flechador” o “arquero” y el verbo cuynal “flechar” o “apedrear”, y que conjugado en pretérito es cuynenec (Tapia Zenteno, 1985: 104). Lo anterior me remitió de manera directa al pasaje referido del Códice Chimalpopoca, que relata la llegada de las Ixcuiname a Tula, quienes iban procedentes de la Huasteca para implantar el tlacacaliztli, “sacrificio por flechamiento”, un rito sangriento de fertilidad.<sup>93</sup>

Partiendo de lo anterior, tanto la denominación Tlazoltéotl, *comedora de inmundicias*, así como Ixcuina, *flechadora*, descartarían una relación nominal de la deidad con el oficio del hilado y tejido. No obstante, existen otros elementos que nos permiten comprender de manera relacional, la ritualidad que establecía el culto a esta deidad en relación al oficio de hilandera y tejedora. Vale la pena especificar, que la multiplicidad de los atributos simbólicos que convergen en la diosa resultan fundamentales a la hora de entender la ritualidad entorno a la feminidad, pues tal y como señala Huarota por la naturaleza del concepto mesoamericano de deidad, la forma en la que se componían sus atribuciones era relacional, extendida y transformante, en contraposición a la idea occidental de deidad:

Los nexos entre Tlazoltéotl-Ixcuina y otras diosas, e incluso con deidades masculinas, son por demás evidentes. Nos presentan un abigarrado panorama donde la jurisdicción de la primera puede ser invadida por los atributos de otros seres divinos y viceversa. En este sentido, las funciones de Tlazoltéotl-Ixcuina no se constreñían a un solo ámbito, sino que su esfera de acción alcanzaba diversos aspectos que la convertían en: la incitadora a la lujuria; la comedora de inmundicias; la patrona de las curanderas, médicos, yerberos y parteras, en su papel de Teteoínnan y Toci; la Gran Hilandera y Tejedora de la Vida, en la medida en que el oficio de hilar y tejer encierra un simbolismo que rige el destino de los hombres, el nacimiento, el paso de los 40

---

<sup>93</sup> Rincón Huarota, Ricardo. *Presencia de Tlazolteotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica*. Tamaulipas: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. 2016. Pág.31

días y el encadenamiento de eventos individuales, colectivos y naturales; la regenta de la purificación por medio del baño de vapor, al asumir los rasgos de Temazcalteci; la fundadora y patrona del sacrificio por flechamiento, tlacacaliliztli, rito de marcadas connotaciones asociadas a la fecundidad vegetal; la deidad lunar que gobierna la fisiología de la mujer y el ritmo de crecimiento de las plantas, así como a los dioses del pulque tales como Mayáhuel, Patécatl y los centzontotochtin, seres íntimamente vinculados a la Luna, a la productividad vegetal y a la fertilidad femenina; la Gran Madre Tierra que simboliza la profundidad telúrica como Tlalli Iyollo “Corazón de la tierra”; la Diosa Madre creadora de todos los seres vivos o, en resumidos términos, la Gran Parturienta. Al parecer, la naturaleza cuádruple de Tlazoltéotl-Ixcuina, representada por su desdoblamiento en cuatro hermanas, es la singularidad que la hace diferenciarse de otras divinidades. En realidad, ese carácter cuatriforme alude a una concepción de mayor profundidad relativa al ciclo regenerativo de la vida en todos sus órdenes.<sup>94</sup>

En este contexto, el caso de Tlazoltéotl-Ixcuina, muestra una complejidad específica frente a otros dioses mesoamericanos, pues al guardar una cosmología particular basada en los ciclos agrícolas, los atributos de esta deidad podían llegar a implicar conceptos opuestos pero complementarios. Su desdoblamiento cuádruple, remitente al transcurrir regenerativo mencionado por Huarota, atribuía a la deidad un carácter ambivalente, al remitir desde principios lunares hasta solares, representando el aspecto femenino que se mantenía dinámico con respecto al tránsito cíclico que se extendía y expresaba de formas muy distintas:

Tlazoltéotl confirma otras características de los dioses mesoamericanos que según López Austin serían la mutabilidad y la capacidad de dividirse o reintegrarse a la fuente divina original. Es la materia pesada que muere, aunque el espíritu sigue viviendo y convirtiéndose sin fin en otras formas. Por ello, la muerte es sólo un estado fronterizo que ayuda a pasar de un lado a otro. Vemos que es precisamente Tlazolteotl, la mujer de Mictlantecuhtli “el dios de la muerte”, la que encarna la fertilidad y regeneración de la naturaleza. El dios mesoamericano puede dividirse y aparecer en su forma múltiple, como en el caso de Tlazolteotl, cuando se la representa como las Cihuateteo. Las diosas Cihuateteo son asimismo un excelente ejemplo de la reintegración de los dioses a su fuente original. Cada cincuenta y dos años descendían a la tierra y después, al final del día regresaban al Tonatiuh Ilhuicac (El Cielo del Sol), donde iban los muertos durante la guerra.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Rincón Huarota, Ricardo. Presencia de Tlazolteotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica. Tamaulipas: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. 2016. Pág.39

<sup>95</sup> Gajewska, Marta, “Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas”, *Ab Initio*, Núm. 11 (2015), pp. 93

A través de este panorama, hemos tenido un acercamiento a los principios cosmológicos asociados a la deidad, a partir de los atributos que aglutinaba de manera ritual, la multiplicidad y extensión que hacen posible entender el papel fundamental del culto en la huasteca. No solo en el nivel de la práctica ritual sino también social, como modelo de feminidad regente en la construcción social de género.

En este contexto, podemos entender la cualidad que la sitúa como la *comedora de inmundicias, la gran madre e hilandera de la vida*, siendo esta última relación la que la representa como diosa del hilado y el tejido de textiles. En concreto, la relación del culto a la deidad con el trabajo textil, se muestra como uno de sus principales atributos:

Así, la naturaleza evolutiva de la mujer, esencia fundamental de la Diosa Madre, es un principio rector aplicable a una serie de fenómenos que se insertan en el plano cósmico, los mundos animal y vegetal e, incluso, en distintas actividades culturales desarrolladas por el hombre. Con respecto a este último punto, cabe mencionar el oficio de hilar y tejer. Como se ha visto, Tlazoltéotl- Ixcuina es la hilandera y tejedora por excelencia. Los códices mesoamericanos así lo indican; diversas imágenes la presentan con su típico tocado, consistente en una venda de algodón en bruto sobre la cual están clavados dos husos con algodón enrollado.<sup>96</sup>

De manera que el culto a esta deidad resulta particularmente importante para acercarnos a la ritualidad acerca del bordado y la costura en la huasteca actual, si tomamos en cuenta la profundidad histórica de su asociación con el oficio de hilar y tejer.

Un punto de partida para comprender la ritualidad desarrollada en el culto a Tlazoltéotl- Ixcuina, acotada al oficio del hilado y el tejido, puede abordarse a partir del análisis de sus representaciones y las implicaciones simbólicas que se manifestaban en la propia vestimenta de las esculturas. En este contexto, Ricardo Rincón Huarota señala los elementos iconográficos más importantes en la representación de la deidad:

el tocado de Tlazoltéotl-Ixcuina consta de una gruesa cinta o venda de algodón sin hilar, *ichcaxóchitl*, en la que están insertados dos husos con algodón enrollado. Como ya quedó dicho, esta fibra es una típica especie vegetal que sólo florece en zonas de altitud reducida, tales como la costa del Golfo. En opinión de Seller, estos adornos la caracterizan como diosa de la tierra del algodón, así como hilandera o tejedora.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Op. Cit. Pág. 40

<sup>97</sup> Rincón Huarota Ricardo. *Presencia de Tlazoltéotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica*. Tamaulipas: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. 2016



La representación de estos elementos necesarios para la producción textil en su atribución a la diosa, llevan a comprender cómo el mismo oficio del hilado y tejido, guardaba una significación ritual en este culto, y al mismo tiempo era una reproducción o proyección del orden cósmico atribuido a la feminidad en las mujeres hilanderas y tejedoras. Edica Hernández, resalta una asociación del trabajo textil en mesoamérica asociado Toci-Tlazolteotl-Ixcuina<sup>98</sup>, sin embargo, también establece una relación con el culto a Xochiquetzal en su asociación al hilado:

La labor del tejido durante la época prehispánica no sólo era función femenina, sino también masculina. Entre los antiguos nahuas la representación del hombre tejedor lo hallamos en las fiestas destinadas a la diosa Xochiquetzal.<sup>99</sup>

Vale la pena aclarar que a partir de lo que se ha inferido, este elemento pudo no ser el elemento central del culto a la deidad, pero sí mostraba una significación que le relacionaba al oficio si lo tomamos su atribución al hilado y tejido. Pero también, desde esta actividad el objeto producido, el textil, pudo haber fungido como elemento central en la vestimenta femenina, extendiendo la concepción de lo sagrado del oficio a las prendas textiles:

A esta diosa se le identificaba también por la utilización del quechquemiltl, una prenda usada sobre el torso, que tuvo amplia distribución en la zona media de México, además de un importante uso ritual entre los huastecos. De igual forma, en otros códices como el Fejérváry-Meyer (Figura 3), se le representaba con los pechos desnudos pero con un enredo, que es la falda de la indumentaria indígena, adornado de una serie de dibujos. Éstas son las dos formas más comunes de representación de las deidades femeninas: con todo el cuerpo ataviado de ornamentos y prendas textiles, o bien, desnudo el torso pero con otros abalorios simbólicos y el enredo.<sup>100</sup>

Podemos decir entonces, que no solo la composición iconográfica de la deidad se manifestaba a través de la referencia del oficio a un principio cosmológico de carácter telúrico y de fertilidad. Sino que su ritualidad a su vez articulaba, toda una noción de sociabilidad alrededor del trabajo textil en la huasteca, y además asociaba la ritualidad específica al uso de las prendas como objetos inmersos en esta misma sacralidad.

---

<sup>98</sup> Hernández, Edica. *Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2014. Pág. 77

<sup>99</sup> *Ibid.* pág. 75

<sup>100</sup> Rocha Valverde, Claudia. El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estud. atacam.* [online]. 2018, n.59 [citado 2020-04-17], pág. 63-64

Podemos encontrar evidencia de lo anterior, nuevamente, en los estilos de representación escultórica e iconográfica, así como otras fuentes en el caso de la huasteca. Debido a una notable distinción de género expresada en el uso de la vestimenta, que concentraba la representación de los cuerpos ataviados en las figuras femeninas, en contraposición a las masculinas:

la desnudez en el área mesoamericana pudo ser más habitual entre los hombres que en las mujeres, al menos en lo que respecta a los huastecos. Los relatos mito-históricos que refieren al gusto por el cuerpo desnudo y las representaciones de la escultura en piedra de destacado auge entre los huastecos muestran mayoritariamente ejemplos de varones sin vestimenta ni abalorios (Figura 7), en los que más bien la intención fue destacar el área genital dotada de penes de gran tamaño que aludían a la sexualidad y, por lo tanto, a su facultad potencial de inseminar “algo”, el cuerpo femenino para reproducirlo y volverlo “Madre” que perpetuara a su pueblo. Además, la desnudez masculina total significaba el opuesto complementario que requería la Madre Tierra en su concepción cósmica para regenerarse a través de los tiempos.<sup>101</sup>

Es necesario hacer una extensa investigación de cómo se expresaban tanto la construcción del cuerpo y las expresiones de género en los periodos previos a la irrupción colonial para entender las concepciones de fertilidad y sexualidad establecidas en la cosmovisión mesoamericana, para comprender estas referencias en la huasteca.

Sin embargo podemos sugerir, que en el caso de la huasteca, mientras las representaciones masculinas se enfocan en la sacralización de los cuerpos desnudos con una exaltación fálica. En el caso de las representaciones femeninas, las mismas prendas pudieron fungir como una extensión ritual de la feminidad, lo que llevaría a pensar una relación particular entre la vestimenta y el cuerpo femenino, atribuida desde la concepción femenina de la tierra, el nacimiento de la planta de algodón, su hilado, el tejido y la finalización de la tierra, siempre con un atributo sagrado hacia la feminidad. También en los planteamientos de Edica Hernández, resalta la importancia ritual que parte de una relación cosmológica con respecto al trabajo textil a partir del cultivo de algodón<sup>102</sup>. Bajo este tenor, resulta de gran importancia la difusión extensa del culto a esta deidad entre los pueblos de huasteca. Pues como se puede inferir, más allá de

---

<sup>101</sup> Op. Cit. 61

<sup>102</sup> Hernández, Edica. *Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad*. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2014. Pág. 75

representar el oficio de las tejedoras, el culto representaba y producía un modelo cultural de género:

Tlazolteotl Ixcuina es un prototipo que nos explica la dimensión estética y simbólica de los atributos femeninos, a partir de la significación de la desnudez mediante la ornamentación y la vestimenta de algodón, incluso si se trata tan solo de una prenda. Ello puede deberse a que el atuendo femenino revistió importantes connotaciones cósmicas y también a que en la región huasteca hubo una producción notable de lienzos de algodón.<sup>103</sup>

A partir de lo anterior, pudimos vislumbrar los componentes sociales y culturales alrededor de la deidad. Mismos que nos llevan a dimensionar el papel económico, ritual y de género que articuló la producción de textiles en la región huasteca en conexión con el culto a Tlazoltéotl- Ixcuina. Si bien la mayoría de ejemplos que se han mencionado parten de estudios sobre la huasteca y no particularmente de Yahualica, ello da testimonio de la amplitud del culto a la deidad en la región, con sus implicaciones sociales, y del mismo modo, explica que haya existido una presencia importante de su culto en Yahualica. Pues a partir de las evidencias arqueológicas que se han encontrado en el poblado, ha sido ampliamente señalada la presencia del culto a esta deidad particularmente en Yahualica, formando parte a su vez, de la ritualidad que en dicho pueblo se encontraba advocada a la fertilidad y al acto sexual, según señala la historiadora Edica Hernández:

Por la presencia del material arqueológico hallado tales como los incensarios, los braseros, la representación escultórica de la figura fálica y ciertas deidades por ejemplo Ehécatl y Tlazoltéotl, comprueban que el sitio fungió como centro ceremonial de gran importancia y por lo tanto con carácter más religioso que militar, pues los antiguos huastecos que habitaban en Yahualica rendían culto a sus dioses relacionados con la fertilidad. Además de los dioses ya mencionados, la representación de ciertas esculturas de figuras humanas con manos sobre el vientre también se relacionarían con este culto<sup>104</sup>

Es importante mencionar que -como abordaremos más adelante-, el culto a la fertilidad en Yahualica, ha mantenido históricamente gran importancia y centralidad en la vida religiosa y ritual del pueblo a pesar de las prohibiciones eclesiásticas. Por lo cuál, el

---

<sup>103</sup> Rocha Valverde, Claudia. El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México. *Estud. atacam.* [online]. 2018, n.59 [citado 2020-04-17]. pág. 64

<sup>104</sup> Hernández, Edica. "Las piedras no hacen daño sino las personas que las destruyen" *Catálogo de piezas huastecas de Yahualica, Hgo.* Tesis de licenciatura. UAM- Iztapalapa. México. 2006. Pág. 18

pasado del culto a la deidad en Yahualica, nos permite comprender las implicaciones religiosas que en la actualidad se manifiestan en la ritualidad atribuida a lo femenino, desde sus profundas relaciones con la fertilidad y también con el trabajo textil.



**Imagen 10.** Escultura atribuida a Tlazoltéotl en el museo comunitario de Yahualica, Iljuikajtlachiyalistli.

Fotografía: Manuel Guerrero, 2019.

En este sentido, el balance sobre la importancia de los textiles en la huasteca, así como la centralidad atribuida al culto de Tlazoltéotl- Ixcuina, más allá de pretender sugerir la existencia de continuum directo en el culto en Tlahtzonketzin, propone tomar en cuenta la amplia tradición histórica y simbólica que antecede a la ritualidad atribuida a los textiles -que es uno de los elementos que actualmente es fundamental en el culto a Tlahtzonketzin-, así como las distinciones de género presentes en el culto, como elementos centrales en la significación de su culto.

Considero que para asegurar una relación directa, sería necesario realizar un estudio riguroso de carácter etnohistórico, que permita conocer como en los periodos posteriores a la irrupción colonial se transformó el culto. Pues, a partir de su gran importancia en los pueblos de la región, muy probablemente encontraríamos que la

ritualidad atribuida a la diosa -a pesar de la erradicación de su culto-, siguió manteniendo un papel fundamental en el oficio, así como en la concepción de lo femenino. Desde lo anterior también se propone como una posibilidad que si bien, pudo ser posible en cierto momento, la erradicación del culto y así como la denominación de deidades como Tlazolteotl-Ixcuina y otras deidades femeninas, pero que la necesidad cultural y social de mantener el culto pudo dar paso al resurgimiento de ritualidades asociadas a la fertilidad, lo femenino y lo textil como es el caso del culto a Tlahtzonketzin.

Un elemento importante a considerar, refiere a la situación cíclica y temporal de la veintena Ochpanitzli dedicada a Tlazolteotl-Ixcuina. Que como se ha dicho, se dedicaba a los actos rituales dedicados a la diosa entre los mexicas. En este tenor, un planteamiento ofrecido por Luis Alfonso Grave, permite exponer una problemática para la ubicación temporal de la festividad, que permite analizar el periodo ritual de su culto:

Se celebraba en el undécimo mes. Para fray Bernardino de Sahagún este mes abarcaba desde el 21 de agosto al 9 de septiembre; aunque en los Primeros memoriales se señala que la fiesta comenzaba el 25 de agosto. Por su parte fray Juan de Torquemada la coloca entre el 24 de agosto y el 12 de septiembre; mientras que fray Diego Durán dice que la fiesta, o sea el sacrificio de Toci, se celebraba el día 17 de septiembre. Entre tanto, Michel Graulich sostiene que esta debería ser la primera veintena del año y en el año 682, antes del supuesto desfase, producto de la no corrección por la no intercalación de años bisiestos, debió celebrarse entre el 3 y el 22 de abril, poco después de la llegada de la primavera.<sup>105</sup>

Como señala el autor, a partir de los planteamientos de Michel Graulich, la fiesta de Ochpanitzli, se encontraría cercana al periodo en que se suele celebrar el actual culto a Tlahtzonketzin, el día viernes de semana santa. Lo anterior, explicaría la necesidad de representación ritual dedicada a los textiles y su trabajo durante este momento del año. Es importante recalcar -particularizando en este aspecto-, que si bien, resulta interesante la afirmación de Graulich en cuanto a la situación exacta de la veintena, no es mi propósito suponer simplemente una continuidad en los cultos a ambas deidades, pero sí, proponer que la coincidencia temporal y ritual, entre los elementos atribuidos a ambas deidades -respectivos a la feminidad y los textiles-, estaría manifestando una atribución específica de ambos elementos en esta temporalidad. Sin embargo, es necesario

---

<sup>105</sup> Grave Tirado, Luis Alfonso. *Barriendo en lo ya barrido: Un nuevo repaso a Ochpanitzli*. Estudios de cultura Náhuatl. México. N°. 35, 2004, pág. 158

remarcar que se necesitaría de un estudio específicamente direccionado a entender las transformaciones específicas del culto a la diosa prehispánica y su impacto en otras ritualidades, lo que no necesariamente llevaría a entender la actualidad del culto a Tlahtzonketzin.

Finalmente, vale la pena recapitular que partiendo del culto a Tlazoltéotl- Ixcuina en su papel como patrona del oficio del hilado y tejido, guardaba una compleja significación relacional de orden cosmológico. No solo a través de la concepción ritual atribuida a la planta del algodón como elemento iconográfico que implicaba una concepción telúrica de la deidad, sino también de la confección de textiles y cómo es que estos aspectos se significaron como atributos que articulaban los modelos de feminidad. Al mismo tiempo, esta significación nos permite acercarnos a comprender la concepción de una prenda textil como un objeto sagrado per se, resaltando el papel ritual que guarda este objeto dentro de las actuales ofrendas a Tlahtzonketzin.

#### **6.4. Cultos católicos y cultos de tradición mesoamericana en Yahualica**

Cómo se ha ido mencionando, a pesar de que la actual religiosidad de Yahualica está instituida bajo el catolicismo, como una religión de carácter colonial ha mantenido presente el contenido tanto de la tradición judeocristiana, cómo mesoamericana. Estos contenidos simbólicos y religiosos se manifiestan a partir de las prácticas rituales, que, si bien se integran bajo denominaciones dadas en su mayoría por la iglesia católica, se sostienen en una correspondencia bien articulada a la ritualidad del calendario agrícola de tradición mesoamericana.

Esta particular articulación ha permitido que, en las prácticas religiosas celebradas a lo largo del año por la comunidad católica de Yahualica, permanezcan muchas expresiones y elementos de contenido mesoamericano. Ya que, su ritualidad parte de la observación temporal dada por el ciclo agrícola y han encontrado ciertas continuidades en las calendarizaciones gestionadas desde la tradición judeocristiana. Sin embargo, en la mayoría de los casos, estas prácticas religiosas no se pueden considerar aisladas o inconexas a las transformaciones y adaptaciones de la tradición de occidente. Es decir, se estructuran también a partir de las maneras en que se asimilan desde la tradición judeocristiana, a nivel moral, social y simbólico. De manera que los órdenes bajo los que se dan estas modificaciones, no se encuentran desarticulados y simbólicamente no deben considerarse fortuitos, pues corresponden a relaciones de poder que tejidas de manera simbólica han establecido formas y órdenes jerárquicos. Es a partir de estas jerarquías, que se superponen las denominaciones y asimilaciones católicas sobre los contenidos de tradición mesoamericana, aunque de manera limitada y siempre con particulares formas de inserción.

Partiendo de lo anterior, es importante señalar que incluso en los casos en que las prácticas religiosas, ostentan una denominación dada desde la tradición religiosa mesoamericana –como las que se revisarán a continuación-, permanecen vinculadas al catolicismo a través de las relaciones –que entre la religión oficial y popular- establecen los actores. Es por ello, que la relación de mutualidad entre ambas tradiciones religiosas, así como las relaciones de poder que manifiestan a nivel simbólico y social, son fundamentales para comprender la configuración de la religión católica en Yahualica, las

expresiones religiosas propias del calendario de celebraciones católicas, y su relación con la ritualidad proveniente del calendario agrícola mesoamericano.



**Imagen 11.** Arco montado con las primeras flores, en la entrada a la iglesia de San Juan Bautista.

Fotografía:Manuel Guerrero, 2011.

La ritualidad en torno al ciclo agrícola se encuentra fuertemente relacionada al periodo de siembra, inicio de las lluvias, surgimiento de las primicias, cosecha –y periodo de secas-, otorgando una centralidad simbólica a la planta del maíz. Esta ontología - como se ha venido revisando-, entreteje analogías que relacionan constantemente la vegetación al entendimiento de lo mundano, de las personas y en general de los seres vivos, la tierra, el temporal, así como la propia condición del ciclo de vida de las criaturas consideradas personas, que no son exclusivamente los seres humanos. De esta manera, podemos ubicar tres agrupaciones que caracterizan los simbólica y socialmente los cultos llevados a cabo a lo largo del año:

- Cultos dedicados a la fertilidad
- Cultos dedicados a la vida



- Cultos dedicados a la muerte

Para comprender la situación ritual del culto a Tlahtzonketzin, a continuación haremos una revisión de las principales ceremonias y festividades religiosas relativas al ciclo agrícola que permiten ubicar el papel de dicho culto en la vida religiosa de Yahualica. Por lo cual, en la siguiente descripción, se parte de la fiesta a la Santa Cruz para consecutivamente culminar con el relato de las celebraciones que forman parte de la Semana Santa. Como veremos a continuación, esta época del año mantiene la advocación prehispánica que suele resaltarse entre los pueblos de la huasteca en torno al actual culto a la fertilidad. Mismo que se sitúa temporalmente a partir del calendario agrícola en la primera mitad del año, y cuyos rituales van encaminados a la petición de lluvias y a la siembra.

#### 6.4.1. La fiesta de la Santa Cruz

Esta festividad se encuentra entre las celebraciones que presentan la mencionada continuidad de la tradición religiosa mesoamericana en el actual catolicismo, pues goza de una extensa presencia en la vida ritual de muchos pueblos pertenecientes al área sur y central del actual territorio mexicano. Entre los pueblos nahuas, la fiesta en honor a la Santa Cruz –efectuada el 3 de mayo- guarda una especial vinculación a las ceremonias de petición de lluvias<sup>106</sup>, y con ello se inserta en el complejo de cultos dedicados a la fertilidad. Bajo la celebración se integran una serie de rituales que anteriormente, bajo el calendario mexica, se agrupaban a lo largo de la veintena *Tozoztontli* que abarcaba del 21 de abril al 10 de mayo. A partir de la cercanía temporal, se estima una continuidad de la ritualidad de la veintena en el calendario cristiano, a través del festejo a la Santa Cruz.

Según relata Bernardino de Sahagún, durante la veintena “hacían fiesta al dios llamado Tlaloc, que es dios de las pluvias”<sup>107</sup>. Otras deidades de gran importancia en

---

<sup>106</sup> Madrigal, Beatriz Elena; Alberti, Pilar; Martínez, Beatriz. *La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua*. En Revista Cuicuilco. ENAH, Ciudad de México, México, vol. 22, núm. 63, mayo-agosto, 2015, pp. 48-49

<sup>107</sup> Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México. Porrúa. Tomo I. 1988 ,pág. 52

esta veintena, tal y como señala Juan de Torquemada, fueron Coatlicue y Xipe Tótec<sup>108</sup>, Coatlicue como una deidad de cualidades telúricas y Xipe Tótec asociado al surgimiento de las flores, las tres entidades guardaban una estrecha relación con el culto a la fertilidad, como parte de un momento de petición de lluvias para las siembras y el inicio del periodo que se considera primavera en la temporalidad occidental. Como se refiere en la misma crónica, entre los rituales más representativos que se realizaban durante esta cuenta calendárica, se encontraba: el sacrificio de niños a los Tlaloques<sup>109</sup> – manifestaciones de Tláloc asociadas a las lluvias–, así como ceremonias realizadas en los cerros y la ofrenda de las primeras flores<sup>110</sup>. Estos rasgos rituales, se encuentran presentes en las actuales celebraciones de la santa cruz, aunque en el caso de cada pueblo han incorporado sus transformaciones particulares.

La fiesta en honor a la Santa Cruz ha mantenido gran centralidad en el municipio de Yahualica. Sus celebraciones comienzan el día 2 de mayo con la velada por la cruz, en la cabecera municipal, así como en las localidades de Hueyáctetl, Tetla y Tlalchihualica, donde es la celebración principal del año. Durante la vigilia las familias acuden a la misa de velada llevando cruces cargadas de flores, donde éstas son bendecidas por el párroco. Posteriormente se realiza una danza presidida exclusivamente por mujeres, de nombre *Macehualichpocamihtotla* -que también es dedicada el 12 de diciembre a la virgen de Guadalupe-. Finalmente, se abre la velada con un convite, en el que se reparten tamales y atole entre los asistentes.

A la mañana siguiente se celebra la misa del alba a las 6 de la mañana, misma que culmina nuevamente con un breve convite. En el caso de la cabecera municipal del municipio, esto da pie a la procesión de la Santa Cruz por las principales calles de la comunidad en dirección al *balcón*, una formación natural en la cima del cerro que da acceso a la comunidad y que –como se ha mencionado anteriormente- funge como sitio de poder en el cuál los curanderos y médicos tradicionales acuden a lo largo del año a realizar variados rituales. Al llegar al balcón, el párroco quien encabeza la celebración,

---

<sup>108</sup> Torquemada, Fray Juan de. *De los veinte y un libros rituales y Monarquía Indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México. UNAM. 1983. Vol. III. Pág. 367

<sup>109</sup> Sahagún, *Ibidem*. pág. 52

<sup>110</sup> Sahagún, *Op. Cit. Ibidem*. pág. 53

realiza una ceremonia durante la cuál se dan agradecimientos por las futuras cosechas y se ofrendan coronas de flores. Así mismo algunas personas revisten la cruz de flores.

Vemos en este acto de realizar una procesión a la cima del cerro, un importante remanente del mencionado ritual de tradición mesoamericana, donde se reafirma la importancia a nivel cosmogónico de los cerros, las cuevas y los pozos, como lugares asociados al culto a las aguas. Al respecto de esta concepción sagrada del cerro, como lugar central en la procesión de la Santa Cruz, nos comparte Rodrigo Bautista:

La Santísima Cruz se trae aquí con mucho respeto porque de aquí es dónde nos va llevar las lluvias(...) en el balcón se hace muy importante porque aquí está el pozo, aquí se le agradecen las flores que ya nos dio, porque de aquí del cerro es de donde sale el agua, con su gracia nos la da la cruz, nomás el agua pa las siembras. Se le agradece a la divina misericordia que nos da el pan de cada día, por eso es de que aquí se recibe.<sup>111</sup>

Tal y como lo menciona Rodrigo, durante esta celebración se reafirma la concepción ritual de los cerros como los contenedores de agua, y a la Santa Cruz, como una entidad a la que es importante agradecer con la ofrenda de las flores, con la finalidad de obtener las lluvias que hagan posible la cosecha. Como veremos, las ceremonias dedicadas a la petición a las aguas y a la lluvia, no solo se encuentran presentes en esta celebración, sino que, a lo largo de distintos rituales celebrados en la primera mitad del año, se inscriben en el culto a la fertilidad, expresados tanto, a partir de la asociación y articulación de estas celebraciones al calendario agrícola, como desde las significaciones de la tradición mesoamericana y católica. Vemos en el caso del culto a la Santa Cruz, una serie de percepciones relacionadas a la religiosidad mesoamericana, que sin embargo se sintetizan en un emblema católico, como lo es la Santa Cruz.

---

<sup>111</sup> Rodrigo Bautista. Entrevista realizada el 18 de mayo del 2011, Yahualica, Hidalgo.

#### 6.4.2. *La fiesta de San Juan Bautista*

La fiesta de San Juan Bautista, celebrada el 24 de junio, es la fiesta patronal de Yahualica. La celebración suele iniciar en los dos días anteriores con rituales de preparación marcados a través de algunos actos religiosos. Sí bien es una de las fiestas principales de Yahualica, no corresponde a la fiesta de mayor convocatoria e inversión económica, cómo sí ocurre con los festejos de Semana Santa. Este contraste entre la centralidad que guarda la fiesta patronal en comparación con las celebraciones de Semana Santa es principalmente económico. Pues como señala Juan Lara, -encargado del museo comunitario Ijuikajtlachiyalistli- a nivel ritual, esta festividad guarda un papel significativo con respecto al ciclo agrícola:

Unas veces se junta buen dinero para la fiesta, sí se llega a hacer grande, pero depende del tiempo, a veces que no se junta mucho y no se hace gran cosa con la feria. Eso sí que la gente es muy devota de San Juan Bautista, es un santo muy principal aquí, es el santo patrono, porque es, como te diré... como dice el padre, el es que vino antes de cristo, a prepararle el camino. El dinero casi siempre se usa más para semana santa, eso no es lo importante, sino celebrar, agradecer, darle su importancia, porque con la gracia de San Juan llegan las lluvias, nos da lo que es del sustento, las bendiciones recibidas, se le pide también por el buen tiempo, que no vengán los granizos ni más de lluvia. Aquí ya muchas veces la gente no tiene el dinero suficiente para dar como se debería dar para la fiesta, sí se hace la huapangueada, donde llega más gente, o lo que vamos viendo que cada vez hay más gente que se cambia a la otra religión.<sup>112</sup>

Es decir, de esta concepción de los bienes otorgados por el santo, se desprende no solo la idea del inicio del ciclo de lluvias y el buen temporal para que se den buenas cosechas. Además, incorpora una concepción asociada a la abundancia y bienestar, quizás como una metáfora del mismo ciclo agrícola, pero expresada particularmente en las condiciones económicas de los creyentes.

Las preparaciones para la fiesta inician desde dos días antes en la comunidad. Empezando el 22 de junio, cuando parten de la misma iglesia de San Juan Bautista, y se hace una procesión por las principales calles de la cabecera municipal. Durante el

---

<sup>112</sup> Lara, Juan. Entrevista realizada el 15 de abril del 2019, Yahualica, Hidalgo.

recorrido se lleva a cabo una procesión en la que participan mayoritariamente las mujeres -aunque no de manera exclusiva-, entonando algunos cantos religiosos. También se invita a los eventos previos a la celebración, para finalmente culminar devuelta en la iglesia para la efectuación de una misa. Durante la jornada algunas familias han preparado los altares dedicados al santo dentro de sus casas y también comienzan las preparaciones para los festejos de carácter cívico, entre los que se encuentran la instalación de la feria y la preparación de un escenario en la plaza central del pueblo.

Al día siguiente, la cabecera municipal hace la recepción de procesiones que parten de otras localidades del municipio. Comienzan a realizar la quema de cohetes y se preparan para los festejos que habrán de ocurrir al anochecer, correspondientes al inicio del día del santo patrono. La primera celebración corresponde a una misa, después de la cual se cantan *las mañanitas* dedicadas al santo encabezadas por un grupo musical.

Durante el día 24 de junio, la comunidad recibe una visita del obispo, quién oficia una misa a las 9 de la mañana, en la cual se pide por la unidad y el apoyo de las familias, así como por la entrada de una buena época de lluvias. Más tarde se celebra otra misa, en la cual se realizan los sacramentos de confirmación y primera comunión y la gente se prepara para una última procesión encabezada por el sacerdote en la cual se llevan a cabo algunos rezos. Hacia la noche, como parte de las celebraciones cívicas, dentro de la feria, se lleva a cabo una *huapangueada*, en la cual se entonan huapangos de diversos grupos de la región. Al respecto, Rodrigo Bautista de 78 años, recuerda sobre esta celebración:

Quando yo era chamaco, yo me acuerdo que se hacía la fiesta en grande, duraba hartos días, casi un mes, pienso. Antes la huapangueada se hacía que duraba muchos días, que se hacía en el atrio de la iglesia, ya después me acuerdo que ansina un padre nos decía ¡No! ¡qué van a andar bailando aquí, sáquense para la plaza! ¡Qué este es hogar de dios! Ahora pienso yo que ya cambió, yo me acuerdo que la gente sí se agarraba la borrachera, luego en los bailes, sí pasaba que se mataban, por líos de borrachos, de faldas... Entonces, por un lado, está bien que ya no hay tanto vicio, pero de otro ya casi no viene la gente, antes todo el pueblo, andaba muy unido, pero no nomás pa la fiesta, también para festejarle al santo<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> Bautista, Rodrigo. Entrevista realizada el 15 de abril del 2019, Yahualica, Hidalgo.

De esta observación hecha por Rodrigo Bautista podemos apreciar, -además de la transformación dada en la duración de las celebraciones, que puede referir a los cambios en las dinámicas económicas de la población-, la modificación en los espacios del baile de huapangos. Siendo probable que guardara un papel ritual en el culto a San Juan Bautista antes de desplazarse a la celebración cívica por la prohibición del sacerdote.

Un rasgo igualmente notorio, es la advocación y la relación de la celebración del ciclo agrícola, en la creencia de que es el santo quien da inicio a la temporada de lluvias. La creencia de San Juan, como un santo asociado al otorgamiento de lluvias guarda esta continuidad que se expresa a lo largo del ciclo agrícola en referencia a la anterior celebración del 3 de mayo, enfocadas ambas fiestas a la petición de las lluvias para obtener una cosecha fructífera.

#### 6.4.3. *Elotlamanalitzli*

Una vez que se ha completado el ciclo de agrícola con el nacimiento del elote, comienzan una serie de festividades previas la recolección de las cosechas; cuya ritualidad aún es fuertemente gestionada a partir de cultos domésticos entre los creyentes y se circunscribe en el ciclo de cultos dedicados a celebrar la vida, a través del nacimiento de los primeros cultivos. El *Elotlamanalitzli*, es parte elemental de esta serie de ceremonias –todas nombradas de maneras similares-, que dedicadas al maíz en sus distintas etapas de vida según el ciclo agrícola parten de la siembra hasta su sequedad, denotan una concepción del mismo como una divinidad asociada a la vida. La concepción sagrada del Elote guarda un papel central en la tradición religiosa mesoamericana, esto se manifiesta a través de los actos dedicados al *Elotlamanalitzli*, cuyo trasfondo histórico guarda una estrecha relación en el calendario mexicana con la veintena de *Tecuīhuītl*, dedicada a Xilonen –entre otras deidades- quien era concebida como la diosa del elote en su estado tierno<sup>114</sup>, también llamado Jilote.

---

<sup>114</sup> Sahagún, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México. Porrúa. Tomo I. 1988, Pág. 59

El nombre de *Elotlamanalitztli*, remite a las palabras *Elotl*: palabra de que proviene elote, *Tlamanas*: entendido en español como “ofrenda”, y *Liztli*: como “don a los cielos”. Por lo cual el significado del nombre en español para la ceremonia, según comenta Rodrigo Bautista sería el de “Ofrenda para los Elotes en los cielos”<sup>115</sup>, la celebración también es nombrada Tlamanas o Tlamanalitztli.

Para entender cómo se articula la ritualidad entorno a la celebración, vale la pena resaltar un aspecto de la concepción sagrada del Elote en la definición ofrecida por Rodrigo Bautista. Pues, esta percepción del Elote como una deidad que se encuentra en los cielos y a la cuál es importante ofrendar los primeros elotes tiernos o jilotes de la futura cosecha, se puede comprender a través del papel cosmológico de dos categorías que el historiador Alfredo López Austin ha identificado presentes en el pensamiento mesoamericano acerca de la existencia de múltiples unidades espacio-temporales que articulan el cosmos: el *ecúmeno* como el plano mundano que podemos percibir y el *anecúmeno al que corresponden* otras unidades espacio-temporales sutiles, habitadas por divinidades y otros seres sobrenaturales que sin embargo tienen manifestaciones en el ecúmeno formando la materialidad de las cosas. Sus composiciones inframundanas y supramundanas, no son perceptibles -por lo común- para las criaturas mundanas.

Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos tiempo-espacios diferentes y por dos clases de sustancias. Ambos tiempo-espacios son coexistentes; pero uno de ellos —el divino— fue-es causa del otro —el mundano— y seguirá existiendo tras la desaparición de éste. Las dos sustancias son distintas por ser fina, sutil e indestructible la primera; pesada, densa y perecedera la segunda. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada. En cuanto a su medio, las criaturas están reducidas al tiempo-espacio mundano, por lo que éste puede recibir el nombre de *ecúmeno*; el tiempo-espacio divino, que en contraposición puede llamarse *anecúmeno*, sólo está ocupado por dioses y fuerzas, entes que también ocupan o transitan por el ecúmeno. Ecúmeno y anecúmeno están comunicados por numerosos umbrales en los que son entregados las ofrendas y por los que fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos para bien y para mal de las criaturas.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Bautista, Rodrigo. Entrevista realizada el 15 de abril del 2019, Yahualica, Hidalgo.

<sup>116</sup> López Austin, Alfredo. “Cosmovisión y pensamiento indígena”. En *conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo*. UNAM. 2012. Pág. 3

Es decir que esta ceremonia dedicada al Elote como deidad –por medio de las ofrendas que le son hechas en agradecimiento de una futura cosecha-, permite a los ofrendantes establecer el contacto con esta entidad desde el mundo ecuménico, a su manifestación anecuménica, con el fin de que esta propicie la correcta maduración y el don de los elotes entre los pobladores de Yahualica.

La primera ceremonia para la ofrenda a esta deidad se lleva a cabo el 15 de agosto –correspondiente al día de la Virgen de la Asunción en el calendario cristiano-, aunque en ocasiones se celebra en distintos días de la tercera semana de este mes y es practicada directamente por las familias que han sembrado. Como se ha mencionado, la celebración corresponde a la ofrenda de los elotes tiernos o jilotes, obtenidos previamente al inicio de las cosechas. Juan Luna describe la ceremonia de la siguiente manera:

los nahuas organizan una ceremonia llamada Tlamanas. Antes de iniciar su tarea, los sembradores ofrendan a la tierra; visitan cada una de las cuatro esquinas de la milpa y terminan en el centro. En cada uno de estos puntos se ofrece licor y comida a la tierra y se ruega su generosidad; se le pide perdón por los agravios que sufrirá. Los sembradores comen el tocatlacuali (comida de la siembra) y una bebida refrescante de nombre axocotl preparada con maíz fermentado, piloncillo y aromatizada con hojas de guayabo. Para honrar al elote que por primera vez se toma de la milpa, se escogen dos grupos de tres o cuatro mazorcas de las mejores, se visten con ropa masculina o femenina, confexionada exprofeso; se colocan en el altar, donde son incensados y reverenciados con danzas y oraciones. Frente al altar hay una columna de elotes tiernos, arcos florales y cañas de maíz traídos por la cementera. En esta ceremonia puede contraerse parentesco ritual, usando elotes para “limpiar” a una criatura (pepentli). Se consumen elotes y se bailan huapangos.<sup>117</sup>

A través de esta observación, podemos notar que existe una marcada centralidad ritual en el culto doméstico para la celebración, a partir de la gestión de la ceremonia por parte de los sembradores, sin la necesaria intermediación de un sacerdote. La reproducción de un espacio sagrado en la milpa, dirigida por quienes la siembran, además de corresponder a la esfera de la religión popular, permite también reafirmar una serie de elementos cosmológicos de tradición mesoamericana, en los que destaca el culto a la tierra desde una concepción femenina, así como el propio culto al Elote a partir

---

<sup>117</sup> Luna Ruiz, Juan. *Monografía de la Huasteca Hidalguense*. Pachuca de Soto, Hidalgo: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo. 1997, pp. 54



de su ofrenda. Por lo cual la ceremonia también permite una reactualización de sus conceptos religiosos de manera alterna al culto católico.

En este tenor, la ceremonia suele integrarse a la misa realizada durante ese día en honor a la Virgen de la Asunción, en la iglesia de San Juan Bautista. Si bien, el primer culto descrito es de carácter doméstico y encabezado por los sembradores, mientras el segundo plenamente público y mediado por la iglesia, es importante remarcar que estas prácticas no se encuentran aisladas, sino unidas a través de la manera en que se integran a la religiosidad popular. Por lo cual, podemos encontrar en la ofrenda al Elote ciertos ecos del culto prehispánico a la diosa Xilonen, a la cuál del mismo modo, se le rindió culto como proveedora de este importante alimento a través de la ofrenda de jilotes y elotes tiernos que en cada unidad doméstica comenzaban a recolectar con el inicio de las lluvias. Este acto ritual, nos permite hallar ciertos paralelismos en algunos momentos de la misa que actualmente se dedica a la Virgen de la Asunción. Pues durante la ceremonia, los creyentes suelen llevar a bendecir flores, jilotes, así como las primeras mazorcas tiernas, pues como menciona María de Jesús Zavala “Se agradece principalmente a la Santísima Virgen de la Asunción, sí, porque es la que se elevó a los cielos por los santísimos ángeles, es la que intercede porque no nos falte el alimento, es la que nos los da, y llegan las buenas cosechas”.<sup>118</sup> A partir de lo anterior, podemos observar la importancia que guarda la celebración del Elotlamanalitztli dentro del ciclo agrícola, pues articula la permanencia de la concepción de una divinidad de atributos femeninos que es quien hace posible la llegada de las cosechas y el nacimiento de las mazorcas en su estado tierno, bajo el concepto del culto a la vida, a través de la celebración de su llegada. Por otro lado, esta celebración constituye un claro ejemplo de las diversas gestiones ejercidas por parte de diversos actores, en la construcción y reproducción de las prácticas religiosas. Ya que la celebración muestra una relación de mutualidad, articulada a través de los usos de distintos espacios sagrados y modos de negociación particulares -entre la celebración religiosa oficial y los cultos particulares-. Por lo cual, podemos decir que no sólo obedece a los cánones establecidos por la

---

<sup>118</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 14 de marzo del 2011, Yahualica, Hidalgo.

tradición religiosa dominante.

#### 6.4.4. *Fiesta del Elote*

La siguiente celebración llevada a cabo el 29 de septiembre, en el calendario de fiestas de Yahualica, incorpora esta misma ritualidad en torno al Elote, al culto dedicado a San Miguel Arcángel. Si bien esta celebración se concibe unida al Elotlamanaliztli, no se denomina de esta manera, sino simplemente *la fiesta del Elote*. Desde la tradición católica en México, este día corresponde a la liturgia de los Santos Arcángeles. Sin embargo, en el caso de la comunidad la fecha se resalta particularmente dedicada a San Miguel Arcángel. Es importante señalar que existen distintas tradiciones en torno al santo que se conmemoran en otros días del año, pero en el caso de Yahualica, este día se realiza la de mayor importancia con respecto al santo. Durante esta jornada, existe otra práctica religiosa importante, que es la primera ofrenda dedicada a los muertos, y que forma parte del inicio de una celebración más amplia dedicada al culto a los muertos, nombrada Mijkailjuitl.

En el primer acto del día, los creyentes católicos junto con el sacerdote se dan cita en un lugar conocido como el Balcón. Paralelamente a la presencia del sacerdote, la gente se da cita en este espacio, en el cual se ofrendan dos mazorcas de elotes, vestidas con pequeñas prendas, previo al inicio de una procesión. Antes de partir, algunas familias depositan una pequeña ofrenda en el balcón, en una zona consagrada a rituales de curación. En su mayoría son las mujeres quienes parten de esta procesión, llevando también una mata del maíz con el elote aún prendado, así como canastas con distintos frutos de la primera cosecha. Antes de iniciar la procesión con dirección a la iglesia de San Juan Bautista, se realiza una breve ceremonia por parte del sacerdote, dónde se agradece a San Miguel Arcángel por la cosecha, y por haber mantenido los males lejos de las siembras. Al llegar a la Iglesia, se realiza una misa de acción por los primeros cultivos cosechados, en especial por los elotes.

Una vez que ha terminado la misa, en el atrio de la iglesia se lleva a cabo una ceremonia en honor al elote, durante la cual se bendicen a los cuatro puntos cardinales mediante una oración, reiterando el agradecimiento por las primeras cosechas y pidiendo

porque durante el año que viene haya buen temporal. Otro aspecto de esta ceremonia está dedicado al inicio de la celebración del Milkailjuitl o Xantolo, cuando se hacen las primeras ofrendas a las animas solas.

Estas ofrendas, se realizan en dos áreas pertenecientes a la Iglesia: en el cementerio ubicado de su lado derecho –donde las familias adornan y ofrendan algunos alimentos a las tumbas de sus familiares-, y en un osario, ubicado en la entrada al atrio. En el que resguardan algunos restos óseos pertenecientes antiguos párrocos, según comenta el mayordomo en turno Rodolfo Lara quién fungió como Mayordomo de los restos en el 2011:

Todos los años después de que acaba Mijkailjuitl, se pide a alguien que reciba al Anima Sola, y el primer día que se le atiende es el 29 de septiembre, el día de San Miguel, porque es cuando se abren las puertas de los cielos, al medio día, para que puedan venir las animas de los que nos dejaron por muerte natural, ahora me tocó a mi cuidar aquí de los sagrados(...) Es muy bonita la fecha (Mijkailjuitl) porque la gente vuelve a sentir que se reúne con los que ya partieron<sup>119</sup>.

Como lo menciona Rodolfo, para los habitantes de la comunidad de Yahualica el inicio de la festividad del Milkailjuitl marca el inicio de la temporada en que las puertas del cielo se abren, para que las animas de los familiares y antepasados puedan visitar este mundo. Sin embargo, existe una división en los días en que se permite a las animas visitar el plano mundano: durante este día las ofrendas están dedicadas principalmente a las animas que ya no cuentan con familiares que les ofrenden. Sin embargo, en el cementerio esta fecha también marca un momento de ofrenda. Durante el cual, limpian, adornan y depositan comida en las tumbas de sus familiares.

---

<sup>119</sup> Lara, Rodolfo. Entrevista realizada el 28 de noviembre del 2011, Yahualica Hidalgo.



**Imagen 12.** Interior del osario con un cráneo expuesto en la iglesia de San Juan Bautista, Yahualica.

Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Más adelante se abordará a detalle otras concepciones en torno a esta celebración. Sin embargo, es importante aclarar que la inserción de la ofrenda dedicada al “anima sola” durante el mismo día de la festividad del Elote, obedece a la transición de la temporada del culto dedicado a la vida hacia el culto a la muerte, o desde el ciclo agrícola a la época de cosechas. Pues cómo se ha mencionado, los rituales que parten de julio a septiembre se encuentran relacionados al culto a la vida, a través del nacimiento de las primicias de la cosecha. Una vez que las plantaciones alcanzan el estado de madurez y da inicio la temporada de las cosechas, se concibe a este periodo como el inicio de la muerte para las plantaciones:

Así como nosotros vinimos a este mundo, igualito se da el elote: nace, crece, se hace madurito, igual que las frutas, que ya cuando están pasadas de maduras ¿qué hacen? ¡se caen! Cómo nosotros que nos hacemos viejitos y ya al poco rato nos vamos para el otro lado. (...) Aquí es como se viven estos días del inicio de las cosechas, por eso le damos las gracias a la tierra, que necesita lo suyo, yo lo pienso de este modo, porque ansina somos igual que elote, que nomás ya cuando

nos morimos, nomás ansina le servimos a la tierra.<sup>120</sup>

Esta analógica, entre la vida de la planta del maíz y la vida humana, permite comprender cómo desde la concepción sagrada del ciclo agrícola, se entretajan una serie de significados, que dan sentido desde el pensamiento religioso de tradición mesoamericana, estableciendo una concepción particular de la realidad entendida a través de su conexión con el ciclo agrícola. Esto nos permite comprender que durante esta jornada se integra al agradecimiento por las cosechas y la madurez del elote, a las ofrendas en el culto a las ánimas solas, perfilando el periodo ritual articulado alrededor del culto a la muerte.

Otro acto ritual en torno al Elote se celebra en el ámbito doméstico por parte de las familias. A través de una ceremonia se instala durante este día, un arco hecho con hojas de maíz en la entrada de sus casas, ofrendando en sus altares los elotes ya en estado maduro. En Similitud a la ceremonia descrita por Juan Luna, del Tlamanas - anteriormente citada-, se realiza un ritual en la milpa en el cual se le pide perdón y se ofrenda en las cuatro esquinas a la milpa, por la cosecha del Elote. Posteriormente, de una pequeña recolecta se visten las mazorcas con pequeñas prendas de ropa y se depositan en el altar. Con la diferencia de que, junto a la ofrenda se integran algunos retratos de los familiares fallecidos. Al finalizar el ritual de agradecimiento a la milpa, se realiza un convite en el que se consumen diversos alimentos que se han elaborado a base del elote.

A través de la ofrenda de cosechas realizadas durante este día, podemos apreciar la manera en que se ha asimilado el culto a San Miguel, fungiendo en la visión católica como la entidad que finalmente otorga los elotes y el resto de las cosechas en un estado maduro, por lo cual es percibido como él que provee los alimentos. Es importante subrayar, que el culto al santo mantiene una continuidad ritual con respecto a las celebraciones dedicadas a la Virgen de la Asunción. Partiendo de la ritualidad descrita, sobresale la centralidad de las ofrendas dedicadas al Elote dentro del calendario agrícola, como uno de los cultos principales que articulan las prácticas religiosas en la comunidad durante el año, que a su vez deriva de una organización profundamente

---

<sup>120</sup> Bautista, Rodrigo. Entrevista realizada el 30 de octubre del 2011, Yahualica, Hgo.

articulada a través de la cosmovisión compartida por sus participantes. Estas maneras de entender el cosmos, se manifiestan, como podemos ver a través de diversos actos rituales: la representación del cosmos en la milpa mediante las ofrendas a sus cuatro esquinas, el acto de pedirle perdón por la realización de la cosecha, así como la ofrenda a los elotes -actos que develan una concepción tanto de la milpa como del Elote como personas y entidades sagradas-, así como otras formas de socialización que se desprenden de la reafirmación del parentesco de los ofrendantes con sus difuntos.

A pesar de que la celebración oficial se encuentra encabezada por el sacerdote, vemos como en las ceremonias que se practican en el ámbito doméstico, sigue concentrándose una ritualidad dedicada principalmente al cultivo del Elote, y no directamente articulada a la figura de San Miguel. La distribución de los espacios sagrados para la realización del culto permite comprender como las expresiones rituales más cercanas a la tradición religiosa mesoamericana se encuentran inscritas en mayor medida en la esfera popular. Y si bien, esta tradición religiosa mantiene su presencia en el catolicismo a través de la asimilación y asociación simbólica de los conceptos mesoamericanos a los santos y vírgenes de tradición judeocristiana, la gestión del culto por parte del sacerdote hace posible la superposición de los elementos propios del catolicismo, ante los que rigen la religiosidad enmarcada en el ámbito popular: Tal y como resulta ser en este caso el culto al Elote, frente a la exaltación de San Miguel Arcángel.

#### 6.4.5. *Mijkailjuitl o Xantolo*

El Mijkailjuitl, Xantolo (Santos óleos) o Todos Santos, es una celebración extensa, que en la huasteca y en específico en Yahualica, abarca una temporalidad de aproximadamente dos meses con días claves para la realización de cultos, ceremonias y festividades en torno al concepto de la muerte. Esta celebración, sobresale en particular por ser la única del calendario de festividades religiosas de Yahualica, que mantiene la denominación mexicana de dos de sus veintenas articuladas al calendario solar: *Miccailhuitontli* y *Huey Miccailhuitl*, celebraciones enfocadas al culto a los muertos<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Johansson, Patrick. "Día de los muertos en el mundo náhuatl prehispánico" en *Estudios de Cultura*

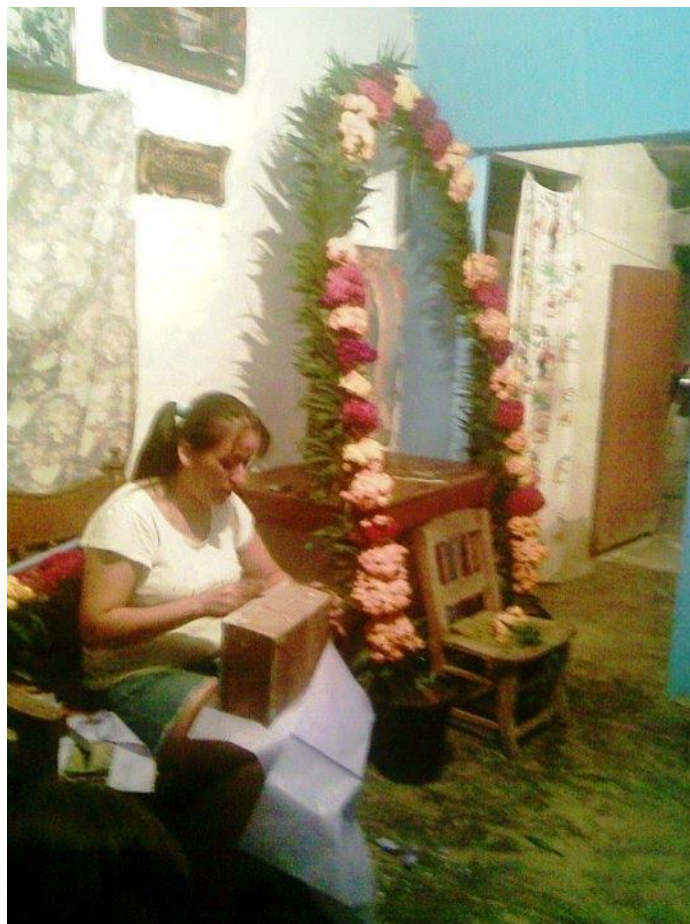
El nombre *Mijkailjuitl* proviene de *Mijkan* que se traduce como lugar de muerte o de los muertos, e *Iljuitl, cielo*; a partir de lo cual se entiende la celebración dedicada a las almas de los muertos. Si pensamos en la ritualidad entorno al ciclo agrícola como un hecho social total, la festividad de Mijkailjuitl –como es mayormente conocida en la comunidad- constituye uno de los más importantes periodos rituales, donde se reafirman gran parte de los conceptos cosmológicos del pensamiento de tradición mesoamericana, presentes en el catolicismo de Yahualica. Pues, a partir de la multiplicidad de prácticas religiosas y modos de socialización que se conjugan dentro de este periodo en torno al concepto de la muerte, existe una concepción unitaria de las múltiples celebraciones que la componen y que son reconocidas bajo el concepto de Mijkailjuitl como un continuum ritual. Contrastando con el resto de las festividades calendáricas referentes al ciclo agrícola que expresan a través de una temporalidad más corta tal y como lo es la celebración de Semana Santa, o las ceremonias dedicadas a la planta del maíz, segmentadas en determinados días.

Partiendo de lo anterior, para los habitantes de Yahualica, la celebración del Mijkailjuitl –como se ha mencionado antes-, da inicio desde el día 29 de septiembre, con la primera ofrenda hecha a las animas solas, pues se tiene la creencia que esta es la fecha en la que se les permite salir, al abrirse las puertas de los cielos. El día 18 de octubre -durante el día de San Lucas-, se realiza una nueva ofrenda de racimos de plátano con la finalidad de su maduración, que permanecen en el altar hasta el final del mes.

La mayor parte de estos actos rituales que caracterizan la festividad se celebran entre el 30 de octubre y el 10 de noviembre, a pesar de que las ofrendas continúan durante todo el mes. Durante todos estos días, en la iglesia de San Juan Bautista se realiza una misa de conmemoración a los difuntos, sin embargo, la mayoría de los actos rituales se enfocan a la esfera doméstica y son realizados por las mismas familias. El 30 de octubre se caracteriza por la preparación y recolecta de los materiales para adornar el altar doméstico. Algunas familias montan su altar durante este día, en honor a las personas que murieron por un accidente o enfermedad repentina.

---

*Náhuatl*. No. 34, UNAM, México, 2003, pág. 195.



**Imagen 13.** Mujer en Yahualica, montando un altar al interior de su casa. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Es hasta el día siguiente -el 31 de octubre-, que comienza la preparación para la recepción a los difuntos con la elaboración de un arco hecho de caña en el que prenden algunas hojas de palma, plátano, maíz, flores de cempaxúchitl y celosía -entre otras flores-, que suelen ser sembradas y cortadas en algunas milpas y en otros casos solo se procura su compra unos días antes. Durante la elaboración de los altares y el tejido de los arcos, los familiares riegan los pétalos de las flores de cempaxúchitl desde la calle hasta ingresar a la casa terminando en el altar, para que encuentren el camino de llegada. Al interior de la casa, en el altar, se les realiza una ofrenda en la que suele depositar tamales, fruta, café, platillos y bebidas que fueron favoritos para el difunto en vida, algunos de sus objetos, así como sus retratos. Durante esta jornada, se hace un convite en el que invitan a vecinos y visitantes a apreciar los altares, y comparten algunos alimentos o frutas mientras rememoran la vida de sus difuntos. El acto finaliza con la



alzada del arco frente al altar, así como el encendido de las velas y la quema del copal, dedicado a los familiares que murieron por causas naturales. Al anochecer, se acude a los panteones para ofrendar directamente a las tumbas de sus difuntos, se colocan cruces con flores de Cempaxúchitl y acuden tríos huastecos que interpretan piezas durante toda la noche y parte de la madrugada.



**Imagen 14.** Altar en Yahualica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Otro elemento que marca el inicio de la celebración es la interpretación de tres tipos de danzas a cargo de cuadrillas compuestas únicamente por hombres, acompañadas de bandas de viento o tríos huastecos, que inician este día recorriendo los barrios aledaños de Yahualica para terminar frente al palacio municipal.

Estas danzas son las siguientes: *La danza de los cuanegros*, que se compone de la interpretación de tres personajes: “el español”, “el negro’ y “la mujer”, a lo largo de la cual los primeros dos personajes disputan por casarse con la mujer. *La danza de los matachines* representa a hombres y mujeres, que durante estos días realizan el baile en distintos puntos del poblado enmascarados con la finalidad de que la muerte no les reconozca y les quite la vida. Es hasta la finalización de las ceremonias del Mijkalijuitl, el

30 de noviembre que danzan una última vez ya sin la máscara. Por último, *La danza de los viejitos* muestra a hombres caracterizados con máscaras -interpretando dos parejas-, una joven y otra vieja que representa las disputas entre la primera pareja con los más jóvenes.



**Imagen 15.** Danza de los cuanegros, Yahuallica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Al siguiente día, el 1 de noviembre, se lleva a cabo la ofrenda con especial dedicación a los difuntos que murieron durante su infancia o adolescencia. Se suelen llevar al altar algunos dulces y juguetes que les pertenecieron en vida, continuando con el encendido de sus velas y la realización de un convite destinado al niño. Algunas familias acuden a continuar la celebración al anochecer, acompañados de músicos y ofrendas que depositan en las tumbas de sus familiares. Así mismo, el 2 de noviembre conocido como el día de la bendición o de las animitas, está dedicado la última ofrenda. Durante este día se realiza una misa a la que se acude con velas que son bendecidas por el sacerdote. Se dice que este es el día en que las animas deben de volver a los cielos pues se han saciado y han podido convivir con sus seres queridos:

Ya ahorita se pueden ir, porque como quien dice, ya comieron, ya nos acompañaron un rato, pero ahora tienen que regresar (...) te das cuenta porque ya la comida perdió el olor, no se pudre si te

das cuenta, porque ellos no comen como nosotros, son sus espíritus, dicen que como lo comen es a través del olor, que se llevan el espíritu de la comida, y uno lo ve porque ya no huelen, y sí se les da a los niños pero ya nada más lo que comen es lo que sobra, pero después de las 12 de la tarde que es cuando ya les llaman que vuelvan.<sup>122</sup>

Sin embargo, esta ceremonia, no pone fin a la celebración, pues aún esa noche se les celebra y ofrenda con el convite realizado en el panteón, donde se congregan para llevarles nuevamente la comida y celebrar acompañados de músicos. Este complejo ritual, da cuenta de la importancia de las ofrendas para establecer un intercambio y reactualización del lazo social con los familiares que han muerto. Bajo la misma lógica de intercambio que se da entre el ecúmeno y anécumeno, las ofrendas permiten reafirmar los lazos parentales, al mismo tiempo que muestran la presencia social y las interacciones que se dan entre los espíritus y los humanos pertenecientes al mundo ecuménico, tal y como menciona María Luisa.

Como se ha mencionado antes, las celebraciones relativas al Mijkailjuitl, no solo se acotan en estos días, sino que el complejo de ofrendas realizadas a los muertos se extiende hasta el día 30 de noviembre. En la Iglesia de San Juan Bautista, el osario que abre sus puertas durante la fiesta del maíz, permanece abierto, y algunas familias acuden a llevar ofrendas al altar y a los restos que contiene, así como a las animas solas. Pues se piensa que, a cambio de las ofrendas, las entidades anímicas que habitan los restos óseos realizarán algún favor, o ayudarán en caso de una enfermedad. De igual manera, en el panteón, algunos familiares acuden en los días subsecuentes a ofrendar alimentos ante las tumbas. Pues a pesar de que las animas o espíritus ya no se encuentran en el ecúmeno, aún es importante rendir honores a los cuerpos:

Estos días son por un lado para recibir a las animas, porque es cuando se les da la licencia de regresar, y así va a ser mientras ellos sigan allá (en el panteón), hasta que terminen de acabarse, como quien dice.... pero sigue siendo importante que vamos a su entierro, porque hay que honrar su memoria y por eso para nosotros es importante recibirlos con su altar, pero también tenemos que cuidar su lugar de descanso aquí con nosotros.<sup>123</sup>

En el testimonio de María Luisa, esta distinción que hace entre el alma y el cuerpo

---

<sup>122</sup> Morales, María Luisa. Entrevista realizada el 1 de noviembre del 2011, Yahualica, Hidalgo.

<sup>123</sup> Morales, María Luisa. Entrevista realizada el 1 de noviembre del 2011 en Yahualica, Hidalgo.

del familiar fallecido, muestra un desdoblamiento de la persona en dos entidades diferentes: una, aún presente en el ecúmeno (el cuerpo de forma física, resguardado en la tumba) y otra, perteneciente al anecúmeno (el alma, como una entidad de naturaleza sutil que visita estos días, pero pertenece a los cielos). Este desdoblamiento implica que ambas entidades requieren sus propios actos rituales a través de las ofrendas, como una forma de intercambio y reconocimiento social por parte de sus grupos de parentesco. La percepción del deterioro del cuerpo físico, sometido a cierta temporalidad, permite comprender la necesidad de actos de acompañamiento a sus restos, mientras su cuerpo siga presente en el ecúmeno.

La última ofrenda parte del Mijkailjuitl, se lleva a cabo el día 30 de noviembre, que culmina con un convite en el que se les ofrenda y acompaña nuevamente con música en vivo. En la comunidad de Tlachiyahualica, se lleva a cabo una ceremonia a los pies de los restos de un basamento piramidal prehispánico. En dicha ceremonia presidida por el sacerdote del municipio, se hace una despedida a los muertos y a la tierra, así como de petición de un buen año de cosechas. En cuanto a las danzas rituales, es durante este día que los danzantes descubren su rostro de la máscara que estuvieron usando y se preparan para los festejos que posteriormente son dedicados a la virgen de Guadalupe.

#### *6.4.6. Celebración a la virgen de Guadalupe*

El siguiente periodo de festividades, continúan con la dedicación al culto a la muerte, a través de su relación con el tiempo de las cosechas. Sin embargo, comienzan a realizarse también algunos rituales dedicados a la fertilidad, en la secuencia del calendario agrícola. Algunas de las ceremonias se integran en la connotación doble, a través de la ritualidad en torno a las cosechas, pero también de la fertilidad. En este contexto se inscribe la celebración del 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe. La Semana Santa y la fiesta en honor a la Santa Cruz corresponden a otros momentos en los que se realizan los cultos estrictamente dedicados a la fertilidad.

En los días previos a la celebración dedicada a la virgen de Guadalupe, la población católica de Yahualica suele realizar una serie de rosarios en su honor, mismas que finalizan con una repartición de alimentos entre quienes asisten. El día 11 de diciembre al amanecer, algunas familias de campesinos realizan una serie de ofrendas

al pie de las milpas, con el fin de “alimentar la tierra<sup>124</sup>”. Al anochecer se preparan para cantar las mañanitas a la virgen y se reúnen en la plaza central, en torno a una pequeña feria que se establece durante estos días en las calles que la rodean, así como en los alrededores de la iglesia. Durante esta noche y al día siguiente, el grupo de mujeres *Macehualichpocamihtotla* realiza una danza en honor a la virgen en el atrio de la iglesia, en la cual sostienen canastas llenas de flores de Cempaxúchitl, acompañadas de la música interpretada por un trío huasteco y sonajas que llevan en las manos. La connotación de esta danza dedicada a la Virgen de Guadalupe mantiene muchos aspectos de una fiesta relacionados al culto a la tierra, la fertilidad, a través de su aspecto femenino, pues la festividad se realiza en agradecimiento a la Virgen y a la tierra por las flores, mediante una ofrenda realizada por las danzantes con lo que el acto denota su conexión con el culto a la tierra. Así como el acto de ofrendar en la milpa, resaltan un aspecto ritual que desde la tradición mesoamericana confluye en el culto a la virgen.

#### 6.4.7. *Danza de Xochitini*

La realización de la danza de Xochitini, el 19 de diciembre, muestra el aspecto masculino en continuidad de esta doble connotación cultica dedicada a la tierra y a la fertilidad. La danza se compone de una cuadrilla de hombres, quienes se atavían con trajes de manta y una capa de listones, se reúnen a bailar en el atrio de la Iglesia de San Juan Bautista, para posteriormente realizar un recorrido danzando por las principales calles de la cabecera municipal, igualmente ofrendando flores en determinados espacios sagrados de la comunidad.

Esta connotación del culto a la fertilidad en su acepción masculina se infiere a partir del trasfondo histórico de la misma. Pues la danza anteriormente estaba relacionada al culto a las flores, así como a un *tepolli* -falo-, tallado en piedra, que de procedencia prehispánica, permaneció en el centro de la cabecera municipal hasta el año de 1890<sup>125</sup>, fecha en que fue extraído a la comunidad, por autorización del entonces

---

<sup>124</sup> Morales, María Luisa. Entrevista realizada el 3 de noviembre del 2011, Yahualica, Hidalgo.

<sup>125</sup> León, Nicolás. "El culto al Falo en el México precolombino" en *Anales del Museo del Museo Nacional*. Segunda Época. Tomo I. Pág.. 278

presidente del Estado de Hidalgo, Alfredo Chavero y a petición del expresidente Porfirio Díaz, para permanecer resguardada en la llamada *sala secreta* del entonces Museo Nacional. Actualmente el tepolli permanece exhibido en el Museo Nacional de Antropología, sin embargo, en la memoria colectiva de los habitantes de la comunidad, aún permanece el recuerdo de su extracción y de la ritualidad que se le atribuía:

Sí, aquí en lo que es ahora las afueras (del museo), estaba el tepolli, dicen que estaba en el atrio, pero yo creo que no hubieran dejado que lo tuvieran allí. Mi apá estaba joven todavía cuando se lo llevaron, dice que la gente se puso muy triste, lo vivimos como un robo, porque sí nos robaron la historia del pueblo. Ahora ya queremos pedir que lo devuelvan aquí al museo, pero dicen que se lo llevaron a Francia, que ya lo trajeron por un buen de lugares, antes de llegar al DF... Aquí la costumbre era que cuando la novia se acababa de casar, la sentaban allí arriba mero, para que pudiera buena descendencia ya en matrimonio, y le bailaban también, de eso todavía queda tradición, porque el 19 de diciembre se hace la fiesta, pero ahora sí que ya se perdió mucho de lo que era.<sup>126</sup>

De esta manera podemos ver cómo a pesar de la pérdida del tepolli para la comunidad, la danza ritual asociada no desapareció, sino que se mantiene como un remanente del culto. Sin embargo, no se obtuvo ningún registro de algún ritual realizado por las mujeres recién casadas, que guardara relación con la práctica mencionada, por lo cual se desconoce si el culto se ha mantenido activo en las prácticas religiosas de la comunidad.

Este caso, muestra cómo algunas prácticas religiosas de contenido mesoamericano se han transformado potencialmente a partir de las dinámicas de colonialidad que se han ejercido históricamente. Pues como este ejemplo señala, a través de la centralización de patrimonio arqueológico, se justificaron procesos de extractivismo de elementos de gran relevancia cultural en las comunidades que resguardaban ciertos objetos bajo una lógica cultural distinta. Ejercicios de poder que llegaron a censurar y afectar directamente sus dinámicas rituales.

---

<sup>126</sup> Lara, Juan. Entrevista realizada el 15 de abril del 2019, Yahualica, Hidalgo.

#### 6.4.8. *Ceremonias de petición de lluvias*

Como parte de los cultos anticipados al periodo ritual centrado en la fertilidad, la comunidad católica de Yahualica participa de ciertas ceremonias de petición de lluvias. Llevadas a cabo entre el 5 y 6 de enero, en ciertas celebraciones, se festeja a San José de los Pozos ofrendándole agua y flores desde algunos cántaros, con la finalidad de que otorgue una fructífera temporada de lluvias para las siembras.

Así mismo, entre los meses marzo y abril, se lleva a cabo una peregrinación en la cual trasladan al Santo a diversos pozos del municipio. Donde, mediante una acción ritual que consta de un baño a la escultura, así como la ofrenda de comida y el adorno con algunas coronas de flores, se pide por la presencia y abundancia de agua. A pesar de que en ese momento la ritualidad sigue dedicada al periodo de la cosecha y la temporada de secas, podemos observar, que este periodo ritual, está destinado a la preparación para el periodo de los cultos de fertilidad.

#### 6.4.9. *Nanahuatilli*

Otra de las celebraciones que se articulan bajo la lógica del culto a la fertilidad, es la celebración del nanahuatilli o carnaval, mismo que guarda una estrecha relación con la semana santa. Como parte de la celebración católica del miércoles de ceniza, seguido de la misa que da inicio a la temporada de cuaresma y donde realizan la toma de ceniza, la gente se reúne para celebrar a las cuadrillas, donde destacan los danzantes *Pintos*. Durante esta celebración también se replican las danzas de Los Cuanegros, los Matachines y Xochitini.





**Imagen 16.** Cuadrilla de danzantes matachines, Yahualica. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

Para la realización de la danza de *Los Pintos*, los hombres pintan sus cuerpos con barro y manchas blancas, portando un bastón y un sombrero. Se reúnen en cuadrillas y realizan un recorrido por las principales calles del pueblo, seguidos del resto de los danzantes. Es importante señalar que esta primera cuadrilla de danzantes articula un culto de carácter inframundano, tal y como señalan Ángel Daen Morales y Jonatan Job Morales:

De este modo, se creó el *nahnahuatilli* o carnaval, con el fin de honrar cada año al señor-búho El carácter numinoso de Tlacatecolotl corresponde a los atributos de los antiguos dioses mesoamericanos, en particular tiene paralelos numinosos con Tezcatlipoca (Báez y Gómez, 2000), que a su vez tenía como elementos simbólicos al jaguar. Por tal motivo, la pintura corporal utilizada para el carnaval se asemeja a la piel de este felino. Los relatos míticos sobre Tlacatecolotl se derivan de la cosmovisión que los nahuas tienen del universo (Sevilla, 2002). La danza de los pintos como práctica cultural dancística expresa en la actualidad símbolos prehispánicos, como el vínculo con el jaguar (*tepeyollotl*); empero, en la comunidad de Yahualica la mayoría de los actores sociales desconoce el origen de esta expresión cultural o los elementos simbólicos del ritual dancístico.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Morales García, Ángel Daen; Morales García, Jonatan Job. "Nahnahatilli en la Huasteca Hidalguense" *En Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 3, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre 2017. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México. ISSN: 2448-5241. Pág. 175



De esta manera podemos vincular la relación existente entre la danza de los pintos al culto al Tlacatecolotl, como el último acto de las celebraciones en torno a la cosecha. La danza culmina en la plaza central, en la cual se lleva a cabo un convite en el que han preparado el *zacahuil*; un tamal de gran tamaño que se cocina en distintos momentos del año. Este momento es de gran importancia, ya que, a través del convite, se reafirma a la comunidad y su orden, que se ve invertido simbólicamente durante el carnaval.

Tal y como podemos observar, en la manera en que se han articulado esta serie de cultos, se puede contextualizar el papel de las celebraciones de Semana Santa dentro del ciclo ritual, particularmente el carácter de las celebraciones realizadas durante esta temporada enfocadas al culto a la fertilidad. La manera en que se articula la realización de estas prácticas religiosas permite dimensionar la multiplicidad de dinámicas que conectan las regulaciones desde la religión oficial, con las maneras en que se gestionan los cultos en la esfera de la religión popular. Manifestando en su constitución, una fuerte presencia de la tradición religiosa mesoamericana, que sin embargo mantiene distintas formas de inserción en el caso de cada festividad, a pesar de las transformaciones e influencias ejercidas desde el catolicismo.

En el presente recorrido a través de estas celebraciones religiosas que articulan la religiosidad en Yahualica, podemos observar cómo se entretajan relaciones muy particulares entre la tradición religiosa mesoamericana y la tradición judeocristiana, bajo distintas maneras en las que se articula la práctica del catolicismo. A continuación, se abordan las principales prácticas religiosas relativas a la ritualidad del ciclo agrícola, presentes durante la celebración de Semana Santa, para comprender la ubicación del culto a Tlahtzonketzin durante esta celebración, las continuidades, y particularidades que el culto enmarca con respecto a las relaciones de poder en las que se encuentran inmersas las relaciones entre la religión oficial y popular.

#### *6.4.10. La celebración de semana santa*

La festividad de Semana Santa se encuentra determinada en gran medida por el devenir de la tradición judeocristiana. Resaltando como la única celebración del calendario católico que varía cada año. Esto se debe a que la ritualidad de esta

celebración obedece a la aparición de la primera luna llena de primavera –con lo que guarda una connotación ritual en torno al ciclo agrícola, desde la tradición occidental-, y no a una fecha prescrita desde el calendario gregoriano. Es importante señalar, que, a pesar de su relación con el calendario lunar y el inicio de la primavera, esta celebración se distingue de las anteriormente descritas. Pues si bien guardan en común una ritualidad entrono al ciclo agrícola, es importante subrayar que corresponde a tradiciones religiosas distintas.

Particularmente, esta celebración se encuentra acotada a la conmemoración dos episodios bíblicos: El *éxodo del pueblo judío*, y la llamada *pasión y resurrección* de Jesucristo. En el caso de Yahualica, a pesar de que la mayoría de las prácticas religiosas celebradas durante la semana tienen un contenido fuertemente relacionado con la tradición judeocristiana, en este periodo también se articulan otras de contenido mesoamericano, que dan cuenta de las múltiples significaciones y formas en que se constituyen las prácticas religiosas en los contextos de las religiones coloniales.

Semana Santa, da inicio con el *domingo de ramos*, celebración que conmemora la entrada de Jesucristo a Jerusalén. Este día comienza con la reunión de los feligreses, llevada a cabo en la iglesia de San Juan Bautista, a lo cual prosigue una procesión encabezada con una escultura de Jesucristo montado en un burro, al que se le prenden ramos de palma. Por su parte, la comunidad católica que acude a la procesión lleva ramos de palma, flores o algunas veladoras que portan en alto. Recorriendo las principales calles de la cabecera municipal, para terminar en la iglesia nuevamente con una celebración eucarística. Al finalizar, el sacerdote bendice los ramos y las veladoras, con lo que los feligreses llevan los objetos a sus casas y los prenden de sus puertas. Durante este día también se ha instalado una feria en las calles que circundan la plaza central del pueblo.

Al siguiente día, el *lunes santo*, se realiza una misa, que se enfoca en recordar la expulsión de los mercaderes en el templo de Jerusalén por Jesucristo. Si bien durante este día no se realizan otros rituales, el sacerdote prescribe reflexionar y guardarse en oración. El *martes santo*, se mantiene en el mismo tono de la celebración eucarística del día anterior, siendo un eje la reflexión el vía crucis que se habrá de representar el viernes.

El *miércoles Santo*, se concibe como el día en que finaliza la cuaresma, y que da inicio la celebración de pascua. Durante este día en la misa celebrada, se reflexiona en torno a la futura traición de Judas a Jesucristo.

Es durante el *jueves santo*, que se abre el llamado *triduo pascual*, que rememora la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Por lo cual, durante este día, el sacerdote de Yahualica, realiza además de la misa matutina, una segunda que ocurre aproximadamente a las 8 de la tarde, durante la cual se rememora la *última cena* de Jesucristo antes de ser traicionado por Judas. Con ello también se lleva a cabo la institución de la eucaristía, que se celebra con la bendición de los santos óleos y el canto ritual de la comunión entre los feligreses.

El viernes santo es uno de los días centrales en las celebraciones de Semana Santa a nivel ritual, enfocado a la conmemoración de la muerte de Cristo. Este acto inicia aproximadamente a las 11 del día, con una procesión durante la cual transportan una escultura del Jesucristo en representación del viacrucis, por las principales calles de la cabecera municipal, en donde se representan 14 estaciones, antes de culminar en la iglesia para una celebración litúrgica, que sin embargo no incorpora la eucaristía.

Es durante este momento, que las mujeres adultas de la comunidad se reúnen alrededor de la escultura del Señor de los Dolores, también llamado Tlahtzonketzin. Inicialmente realizan las oraciones del Padre Nuestro, y Ave María, para posteriormente, extender un petate. Durante este momento, dos mujeres que preceden la ceremonia toman a la escultura, y la posan sobre el petate, seguido de lo cual, le visten con algunas prendas: tales como una túnica azul, una capa roja, así como una corona de flores. Una vez realizada la vestidura, prende algunas velas y flores a su alrededor. Para este momento algunas madres, portando veladoras se han congregado con niñas y niños quienes llevan los objetos a ofrendar: una tela bordada, dos telas cosidas, o un cuaderno.

El ritual comienza presidido por las dos mujeres encargadas de bajar al santo, quienes reciben a la madre e hija o hijo, quienes se ponen de rodillas. La madre prende la veladora y la fija con la propia cera derretida en el petate, ambos se persignan y empiezan a rezar nuevamente el Ave María y el Padre Nuestro. A continuación, es que la madre acerca al infante a la escultura, para que prenda con un seguro la tela o la

deposite a los pies de la escultura, esta última acción se repite en el caso de que la escultura sea un cuaderno. Finalmente se despiden persignándose nuevamente. Las mujeres mayores, permanecen custodiando a Tlahtzonketzin durante toda la jornada.

Este ritual, se mantiene efectuándose paralelamente, al final de la procesión del viacrucis, que nuevamente retorna a la iglesia. Una vez allí, se realiza la bajada del cristo que se encuentra crucificado frente al retablo de la iglesia. Durante este momento, el sacerdote pronuncia algunas palabras, y posteriormente guardan silencio. La escultura de Jesucristo que se baja está tallada en madera, pero mantiene articulaciones de trapo, que durante la bajada parecen flexionarse con lo que asemeja a un cuerpo real. Una vez que han bajado al cristo, lo recuestan sobre un ataúd de vidrio, que más tarde, llevarán en procesión nuevamente por las principales calles de Yahualica, finalizando los actos religiosos del día.



**Imagen 17.** Momento de la bajada del cristo del atrio de la iglesia de San Juan, Yahualica.

Fotografía: Manuel Guerrero, 2019.

El llamado *sábado de gloria* conjunta una serie de actos litúrgicos, relacionados a los momentos posteriores a la crucifixión de Jesucristo, y la anticipación de su resurrección. A las 9 de la mañana, se lleva a cabo una misa en la Iglesia de San Juan

Bautista. Durante este acto, las mujeres suelen llevar un jarrón cargado de agua, que es bendecido por el sacerdote al terminar la iglesia. Una vez realizada la bendición al jarrón, lo ponen sobre sus cabezas y lo llevan directamente hasta sus hogares. Este ritual aglutina una ritualidad entorno al papel del agua como elemento sagrado, en palabras de María de Jesús Zavala:

Es para que haya abundancia en el año, aquí en Semana Santa se renueva la bendición del agua bendita. El agua es la que brota del sagrado corazón de Jesús, y nosotros llevamos la bendición como una fuente de vida a nuestras casas, y pues lo cargamos como la mujer huasteca, porque es la que va a cuidar del agua. (...) Esta agua, sirve, la usamos nosotras, para ahuyentar o limpiar cualquier mal que se nos quiera causar, a los niños: un mal aire, lo malo...<sup>128</sup>

Es decir, durante este ritual el agua adquiere una cualidad sagrada relacionada con la concepción de la abundancia, que como hemos revisado en otras celebraciones, corresponde a los rasgos rituales que configuran el papel del agua en los cultos de fertilidad. Así mismo, el papel activo de la mujer -como proveedora- durante este ritual, permite comprender la acepción femenina entrono al culto a la fertilidad.



**Imagen 18.** Mujeres llevando agua bendita. Fotografía: Manuel Guerrero, 2019.

Un elemento que vale la pena resaltar acerca del comentario de María de Jesús, es como de este ritual de obtención del agua bendita se desprende la posibilidad de su manipulación directa por las mujeres, para ahuyentar o limpiar energías negativas. Lo

---

<sup>128</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 17 de abril del 2019. Yahualica, Hidalgo.

que da cuenta de la representatividad de las mujeres en la gestión de prácticas de curación y del manejo del elemento sacralizado.

Hacia las 2 de la tarde, la gente comienza a congregarse en el atrio de la iglesia, nuevamente para la realización de una procesión, encabezada por la escultura de la Virgen llamada *La Dolorosa*. La procesión recorre la ruta habitual dentro de la cabecera municipal, finalizando nuevamente con la llegada de la virgen a la iglesia. Estando allí, el sacerdote realiza una liturgia dedicada al bautismo y a la primera comunión de un grupo de niños. Finalmente, el párroco acude al atrio de la iglesia, en el cual se han estacionado una serie de autos, que habrá de bendecir.

Luego de una hora, el sacerdote realiza la llamada ceremonia del *fuego nuevo*. Para ello, los ayudantes del sacerdote han hecho una hoguera a mitad del atrio. Luego de unas palabras dedicadas por el sacerdote a los feligreses, acuden al atrio en donde enciende el llamado *cirio pascual*, que posteriormente se lleva al interior de la iglesia. Seguido de este acto, se convoca a la gente al anochecer para realizar la vigilia pascual que da inicio al último día de celebraciones. El domingo de resurrección, corresponde al último día dentro de las celebraciones de Semana Santa. La única actividad religiosa llevada a cabo durante este día es una celebración eucarística que se realiza a las 7 de la mañana, en la cual se reflexiona en torno a la resurrección de Jesucristo.

A través de este conjunto de celebraciones religiosas, hemos podido recorrer brevemente, la manera en que se encuentran instituidas bajo el catolicismo de la comunidad de Yahualica. Tanto, por la influencia centralizada en las prácticas judeocristianas en estos actos religiosos, como por la religiosidad de tradición mesoamericana, a través de la trascendencia simbólica de la ritualidad que desde el ciclo agrícola articula la lógica de diversas prácticas religiosas.

Las maneras en que permanece presente esta ritualidad -de manera particular en cada caso mencionado-, permite dimensionar la amplitud simbólica en la cosmovisión de la comunidad: maneras muy específicas de establecer las relaciones y modos de socialización, los consensos morales que remiten, así como un modo muy específico de percibir la realidad, y la composición del mundo palpable e incluso uno más sutil, dan cuenta de un modelo civilizatorio ampliamente consolidado en las prácticas actuales de

la comunidad. Que, si bien ha manifestado cambios a través de su devenir histórico, se mantiene renuente a desaparecer bajo los distintos modelos simbólicos, políticos y sociales venidos de occidente, coexistiendo con ellos.

Lo anterior, deviene en las maneras específicas en que estos cultos han permanecido presentes y han reestructurado también las prácticas católicas que se pretendían instaurar de manera prístina durante los procesos de evangelización católica. Pues, las maneras de gestionar lo sagrado dan cuenta de una amplitud de espacios de agencia, que no corresponden a la jerarquización institucional del catolicismo, construida alrededor de la figura del sacerdote. Las gestiones dadas por los grupos domésticos, campesinos, de mujeres, curanderos y creyentes en general, dan cuenta de una multiplicidad de configuraciones de las prácticas religiosas establecidas en su mayoría en la esfera de la religión popular. Siendo el contenido religioso de tradición mesoamericana, el de mayor presencia y reproducción en estos espacios, a pesar de que se puede hablar de casos opuestos. Es decir, prácticas instituidas en el catolicismo de contenido mesoamericano. Estos casos probablemente correspondan a largos procesos de reafirmación por parte de los pobladores, ante la intención evangelizadora, que en definitiva plantea el establecimiento de su tradición religiosa de manera central.

A la luz de lo anterior, abordaremos a continuación un análisis concreto de los modos en que se ha mantenido el culto a Tlahtzonketzin, en el marco de la celebración de Semana Santa, una vez dimensionado el contexto ritual en el que se celebra, con respecto a las festividades anuales celebradas en Yahualica, así como el trasfondo histórico que enmarca el rasgo principal adjudicado a su culto: el tejido y el bordado.

## 7. El culto a Tlahtzonketzin en Yahualica

El culto a Tlahtzonketzin, articula una serie de situaciones sociales, simbólicas y políticas, que hacen del culto ilustrativo para comprender las dinámicas establecidas en el catolicismo, entre la tradición religiosa judeocristiana y la tradición religiosa mesoamericana. Como pudimos observar en la descripción del culto dentro de la celebración de Semana Santa, la gestión del ritual no está precedida por un sacerdote como intermediario, sino por las mujeres adultas de la comunidad. Este elemento da cuenta de la integración del culto a la esfera de la religión popular, al mostrar cierta autonomía por parte del ejercicio cultico de las mujeres, así como la propia gestión lo indica un acercamiento directo y no intermediado para el acceso a la comunicación con lo sagrado, por medio de la ofrenda.

La práctica del culto al interior de la iglesia, no sólo se distingue de otras prácticas religiosas que pueden considerarse dentro de la religión popular, sino que remite a la propia capacidad de agencia de sus practicantes. Lo que, ha permitido una serie de dinámicas de negociación frente a los marcos consolidados para el funcionamiento institucional del catolicismo. Estas dinámicas, pueden versar en dos distintas lógicas, tal y como refiere Félix Báez-Jorge:

Es importante ahondar en los que, a falta de una mejor denominación, podría llamarse la indianización de las divinidades y de los rituales católicos, fenómeno escasamente estudiado. En este caso se trataría de una dinámica sociocultural tendiente a incorporar en las deidades cristianas ciertos atributos propios de campo funcional de los dioses prehispánicos, no en sentido de síntesis sino de adición, desplazando los antiguos elementos numinosos hacia los nuevos objetos de la fe. En dirección contraria, pero siguiendo similar orientación de desplazamiento, se presentaron procesos de cristianización de divinidades y ceremonias autóctonas. Es evidente que en una u otra tendencia las dinámicas mencionadas solo pudieron concentrarse a partir de núcleos sagrados compatibles en forma y/o contenido.<sup>129</sup>

En el caso del culto a Tlahtzonketzin, solo podríamos denominar el culto de alguna de las dos formas que propone Báez-Jorge, a partir de un análisis de fuentes históricas, que arrojaran pistas de la celebración del culto en tiempos prehispánicos, o posteriores a la irrupción española. Sin embargo, ante la ausencia de fuentes históricas -más allá de

---

<sup>129</sup> Báez-Jorge, Félix. Los oficios de las diosas. 2da Ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000., pág.184



la descripción etnográfica mencionada por Juan Luna en 1999 y de Edica Hernández en el 2014-, la configuración del culto, que se da a partir de elementos católicos (con el culto a la escultura católica del Santísimo Señor de la Humildad al interior de la iglesia) y de tradición mesoamericana (desde la denominación nahua, hasta su concepción ritual), muestra la serie de dinámicas, que permiten que el culto mantenga un espacio ritual al interior de la iglesia, a pesar de que su gestión no necesite de la jerarquización oficial del catolicismo.

En este contexto, el culto sobresale como una manera de articular esta percepción de la deidad, desde su relación con los textiles hacia el concepto de feminidad. Pues, como se ha podido dimensionar históricamente, ha integrado una ritualidad muy específica en torno a la feminidad. Esto no solo se muestra desde su simbología, sino que evidencia la reafirmación de una tradición con implicaciones sociales, ajena a la liturgia institucional. Pues propicia la reproducción de un rol social que permite el reconocimiento de los individuos como personas –en la asignación de actividades distinguidos por género, entre niñas y niños-.

De esta manera, abordaremos cómo es que en torno al culto a la deidad se manifiestan elementos que constituyen importantes valoraciones a nivel social, simbólico y político. Iniciando por el papel que el culto juega en torno a la construcción de la feminidad y la masculinidad, así como el carácter transformativo de este culto. Poniendo énfasis en cómo los elementos de representación que se pueden observar en el culto, manifiestan ciertas dinámicas de poder que operan desde lo simbólico, así como su papel en la manera en que el carácter étnico del culto genera dinámicas de diferenciación social y de reafirmación identitaria. Para finalmente, concentrarnos en cómo es que, desde estos procesos de diferenciación e identificación, el culto ha mantenido un papel importante en la resistencia religiosa, al exaltar los elementos de tradición religiosa mesoamericana ante el carácter hegemónico del catolicismo. Integrando ambas tradiciones en una dinámica instituida que hace posible la perpetuación de la institución religiosa.

## **7.1. Transformaciones y distinción de género en el culto a Tlahtzonketzin**

Como se ha mencionado anteriormente, el culto a Tlahtzonketzin, guarda una serie de características que denotan, no sólo su pertenencia a la tradición religiosa mesoamericana, sino también una relación muy concreta que se vincula el culto, a través de la socialización y reconocimiento de infantes por medio de la asignación de una noción de género a las actividades realizadas, basada de lo considerado masculino y femenino.

Sin embargo, a partir de los elementos centrales en el culto antes mencionados - la gestión a cargo de las mujeres-, resulta evidente la advocación específica de significación que guarda en común la deidad con lo femenino. A partir de ello, en las siguientes páginas, se ahondará en la construcción de las experiencias de feminidad asociadas al culto, a través de su relación con el bordado, el tejido y la costura, así como las transformaciones dadas en su culto. Por otro lado, se abordarán los elementos centrales de significación en el culto a la deidad, a través de las experiencias que los creyentes asocian a Tlahtzonketzin, y propiamente la manera en que se articulan las dinámicas de intercambio entre los actores y la deidad.

Otro elemento importante a indagar en el presente apartado es la variación registrada en las ofrendas realizadas por las niñas -telas bordadas, tejidas o cosidas- y la anexión la ofrenda de planillas escritas por los niños, junto a la anexión del género masculino al culto. Así mismo se indagará acerca de la pertenencia de estas ofrendas – textiles cosidos o bordados y cuadernos escritos-, como distintas manifestaciones de escritura o representación simbólica, diferenciados a partir de una construcción de género dada a partir de lo masculino y lo femenino.

### **7.1.1. El culto a Tlahtzonketzin: importancia de la práctica de la costura y bordado**

El nombre de Tlahtzonketzin, como se ha mencionado anteriormente, hace referencia a una deidad de la costura, pero su ritualidad se extiende también al tejido y al bordado. A pesar de que la traducción de su nombre puede referir a una entidad masculina -señor de la costura, costurercito-, podemos observar una connotación en torno a la feminidad en sus rasgos rituales y en las significaciones que se le asocian durante el culto. Esta connotación cobra relevancia, partiendo de la significación ritual de los textiles en la tradición huasteca compartida en Yahualica. Tanto el culto a

Tlahtzonketzin, como la tradición histórica que se ha abordado anteriormente, entorno a lo femenino, nos permite dimensionar que el trabajo que rodea lo textil ha jugado un papel muy importante en la significación de lo femenino, y en el establecimiento de modelos de feminidad.

Esta percepción relacional entre la actividad en torno al textil como un atributo asociado al trabajo femenino, es compartida por Anastasia Jiménez. Quien menciona esta relación, entorno a la manera en que se celebra durante la Semana Santa, el culto a Tlahtzonketzin:

Aquí año con año, nos reunimos para decidir quién va a tener el honor de custodiar a Tlahtzonketzin. Para las que son elegidas, es gran honor, y ellas se encargan de tenerle listo su traje, mantenerle su vela encendida todo el año, su corona (...) Llevan la responsabilidad de sus cuidados, para que ella les otorgue a las niñas esa claridad que necesita uno para aprender. Las que escoltan siempre han sido mujeres, porque Tlahtzonketzin es ante todo al que debemos un oficio, el saber cocer y tejer, una como mujer debe de aprender desde niña, es Tlahtzonketzin que ilumina a uno, le enseña cómo se debe hacer.<sup>130</sup>

Lo anterior permite dilucidar la importancia que cobra el trabajo textil en el aprendizaje por parte de las mujeres como un deber moralmente establecido. Tal y como menciona Anastasia, cuando señala “una como mujer debe aprender desde niña“. Así mismo la gestión a cargo de las mujeres adultas, denota la capacidad de reproducción y convocatoria del ritual. Pues, dirigido a la participación femenina en distintas edades, la administración de lo sagrado constituye un elemento fundamental que permite que en particular las mujeres mantengan una estrecha relación con su culto. Ya que sugiere que “la claridad“ para el tejido es un don que otorga la deidad y que confiere a la actividad de las mujeres, por extensión un carácter sagrado asignado a través de la diferenciación de género.

Como se ha venido revisando, la significación de la feminidad con respecto al trabajo con textiles se encuentra establecida entre las mujeres de Yahualica a nivel histórico y social, a través de una compleja relación simbólica, lo que explica también su particularidad frente a las otras maneras en que se han mantenido y articulado las

---

<sup>130</sup> Jiménez, Anastasia. Entrevista realizada el 14 de mayo del 2011, Yahualica, Hgo.

festividades religiosas en el caso del catolicismo de la comunidad. Los textiles al representar por sí mismos una concepción del ciclo de vida a través el pensamiento mesoamericano, aseguran su perpetuación a través de su carácter cíclico: desde el nacimiento de la planta de algodón, la formación del hilo y el tejido, están asociados a metáforas de representación del transcurrir de la vida.

Esta relación cíclica, remite a los elementos fundamentales en la cosmovisión mesoamericana. A partir del establecimiento de los elementos simbólicos de representación durante el ritual, reafirma la esencialidad de una fuerza natural, en este caso la materia primordial del tejido, es decir la planta de algodón o el maguey. Desde su concepción sagrada, se reproduce en los elementos que devienen de este material: el hilo y el tejido, que a su vez son asimilados con una estrecha relación a la fuerza femenina, como se indaga a través del papel prehispánico de Tlazoltéotl como deidad de la fertilidad estaba asociada a los textiles. En la actualidad, prevalecen maneras de relacionar a las mujeres -en un nivel identitario- con la acción del tejido, mediante una relación sagrada que parte directamente de las experiencias directas del culto a Tlahtzonketzin. Tal y como relata María Luisa Morales:

Tlahtzonketzin no nada más nos da el entendimiento para el tejido si no para la vida, para los momentos que sean difíciles... pon tu que, para nosotras, como mujeres es muy importante saber tejer, hay que tener esa habilidad y no solamente en el tejido, también en la vida misma. Es que ¿cómo te diré? En nosotras cae un papel muy importante que es la sabiduría para que nuestra familia se mantenga unida, que haya unidad, paz entre nosotros, y también que digamos como se hacen las cosas, sino es pura pelea y desacuerdo, si no estuviera una como madre o esposa, no podríamos ser como sociedad, entonces nosotras también unimos en nuestras familias.<sup>131</sup>

Es decir, existe una concepción del trabajo textil trasladada de manera simbólica al trabajo de cuidados en el grupo doméstico como un trabajo femenino. Esto permite comprender el conjunto de significados que se entrelazan desde la actividad, para establecer modelos de interacción social. De esta manera, el culto a Tlahtzonketzin también funciona como una manera de reafirmar la feminidad, en su labor de reproducción social del grupo doméstico y de la comunidad, con lo que otorga un ordenamiento cosmológico. Por lo cual, podemos entender que esta significación de

---

<sup>131</sup> Morales, María Luisa. Entrevista realizada el 1 de noviembre del 2011, Yhualica, Hidalgo.

feminidad parte de una simbolización del trabajo del tejido, inserto también en la forma de organización doméstica y colectiva.

Lo anterior no implica una romantización de la situación social que rodea al culto, ni ignora las relaciones de desigualdad que se establecen mediante la división del trabajo por género. Esta compleja relación guarda ciertos matices, que llevan a entender el carácter transformador en las concepciones de género a través del culto, como se abordará más adelante. Sin embargo, comprender cómo se estructuran estas concepciones a nivel cultural y social, permite dimensionar las dinámicas que se producen alrededor de la significación del trabajo femenino, y su valoración por la comunidad, a través de la experiencia de las mujeres.



**Imagen 19.** Mujeres y un niño posteriormente a realizar ofrenda a Tlahtzonketzin. Fotografía: Manuel Guerrero, 2011.

De tal manera, esta relación entorno a la construcción social de un modelo de feminidad presente en el culto a Tlahtzonketzin, así como la gestión de las mujeres para la reproducción del culto, permiten inferir que la advocación inicial del culto se remite

exclusivamente a la significación de lo femenino. Lo anterior se refuerza si tomamos en cuenta que, en el registro de Juan Luna el ritual de ofrenda únicamente era practicado por parte de las niñas.

En este mismo tenor, el hecho de que el bordado, el tejido y la costura, sean concebidos como trabajos asociados a la feminidad, así como la existencia de una tradición histórica-simbólica acotada a este trabajo, implica el desarrollo profundo de una especialización técnica y significativa a través la realización de la actividad. Por lo que, tanto el bordado como los textiles en sí, no son únicamente elementos utilitarios, sino que se impregnan de una carga simbólica, dada por el trabajo que representan. Lo anterior se expresa en la sacralización del trabajo, a través de las metáforas que hemos visto en los testimonios, que manifiestan también las dinámicas sociales en torno al trabajo. El testimonio de María de Jesús, da cuenta de la complejidad presente en la acción de bordar:

Para mí es algo muy bonito: bordar. En mi familia, las mujeres siempre lo hemos hecho... A mí me enseñaba mi mamá, me enseñó muchas cosas, que como hacer el hilo con malacate, el hilado, los tejidos que ella sabía hacer, muchas cosas que ahorita ya se perdieron unas, pero a mí me gustó mucho el bordado desde niña, yo me acuerdo que mi mamá que en paz descansé, siempre nos decía que cuando uno pasa un tiempo difícil, y que si no había con quien hablarlo, que pusiéramos nuestra intención de dedicarle a dios el bordado, que lo que bordáramos fuera para su misericordia... y yo me quedé con esa idea, yo siento que si estoy triste o alegre, como que ya se reconocer eso, que si me sentía alegre usaba unos colores, que si no, más sencillas, una se entiende allí.<sup>132</sup>

Del anterior señalamiento, podemos apreciar la concepción sagrada en la práctica del bordado, y la función ritual que en el caso del culto a Tlahtzonketzin, permite comprender a los textiles como bienes dignos de ofrendar a la deidad. Por otro lado, la descripción de la función del bordado como medio de expresión, permite comprender a la actividad como una posibilidad de plasmar y de simbolizar desde las representaciones y narrativas individuales, lo que permite equiparar la operación del bordado a la escritura que también se le atribuye. Lo anterior nos lleva a ahondar en torno al papel de ambas operaciones, el bordado y/o la costura frente a la escritura. Pues, si partimos de que en

---

<sup>132</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 17 de abril del 2019.

ambas actividades se plasma a través de las manos formas particulares de establecer un lenguaje, o significaciones para quien lo manifiesta, esto implicaría que el bordado, el tejido y la costura, constituyen también herramientas para la representación. Que, al ser la primera manejada históricamente por las mujeres, articula ciertas maneras de ver al mundo y de comprender la condición cíclica de la vida a través de la actividad, derivadas de la especialización del lenguaje en esta forma de plasmar.

Finalmente, podemos decir que el papel del culto a Tlahtzonketzin, a través de la asignación del bordado, el tejido y la costura por medio de la construcción de modelos de feminidad, guarda gran relevancia entre las mujeres de Yahualica. Siendo la representación de la deidad y el culto, fundamentales en la perpetuación social de estas propiedades significativas a nivel de reproducción social. Las maneras en las que se simboliza el bordado, el tejido y la costura, establecen relaciones complejas con otros aspectos de sociabilidad a través de la manera de significar las relaciones sociales entorno y desde las mujeres, lo que da cuenta de la centralidad del culto en la vida religiosa de la comunidad.

Finalmente, la manera de entender la expresión del bordado en similitud a la operación de la escritura permite comprender el motivo por el cual se ha dado la transformación reciente en el culto, a través de la ofrenda de cuadernos con planillas escritas por los niños para adquirir esta habilidad. Ya que, entendiendo el trabajo textil como una actividad que permite plasmar ciertos elementos significativos para quien elabora los objetos, podemos comprender la relación de asociación y similitud de esta operación con la escritura. Lo cual nos llevaría a entender la ofrenda de un cuaderno con planillas escritas -en el caso del acto ritual realizado por los niños-, como consecuencia de una adaptación que manifiesta la equiparación de ambas actividades.

### **7.1.2. Distintas formas de escritura: La vertiente masculina del culto a Tlahtzonketzin**

Cómo se ha venido mencionando, una diferencia fundamental en la manera de ofrendar a la deidad está relacionada por la anexión de la práctica ritual ahora relacionada con los niños. La incursión de las ofrendas realizadas por los niños, cómo se ha mencionado enfatiza una diferenciación en los trabajos que se asignan mediante

el culto, a partir de una significación atribuida a las actividades que relacionan en la comunidad a los modelos de feminidad y masculinidad.

Es importante enmarcar las maneras en que se han estructurado estos modelos diferenciados de género. Pues expresan dinámicas de exclusión entre el trabajo que se asocia a la labor de los hombres y mujeres a nivel social y económico, en relación a la significación que esencialmente se adhiere a la habilidad de escribir como masculina. Pues el acceso educativo en la población de Yahualica guarda una relación de continuidad con las políticas de educación que desde Estado-nación mantienen un carácter segregacionista para los pueblos considerados indígenas, así como en particular los procesos de desigualdad sexo-genérica que se establecen en este contexto en los que el acceso a la educación entre las mujeres se ve limitado, ante su relegación al trabajo doméstico.

Entre los habitantes de la comunidad, esta diferenciación de género que recae en el proceso de significación para la asignación de la habilidad de escritura como atributo masculinizado, corresponde de manera evidente, a una relación de desigualdad de acceso a la educación entre mujeres y hombres. Esta relación también guarda correspondencia con las cifras estadísticas en lo relativo al acceso educativo. En el municipio de Yahualica, existe un limitado acceso a la educación visible en el índice de población analfabeta, correspondiente a 5,542 habitantes<sup>133</sup>. El componente de exclusión étnica se percibe en que, de este total, 25 personas indicaron no percibirse como indígenas del total de 20, 727 habitantes registrados para el censo del año 2000. Lo que implicaría que un cuarto de la población -en su mayoría considerada indígena- no ha tenido acceso a la alfabetización. Durante los primeros años de acceso a la educación, existe un índice alto de deserción en el egreso de nivel de primaria 1,777 egresados, con respecto al egreso de secundaria de 1, 327 egresados<sup>134</sup>. Estos datos expresan la situación restringida en el acceso a la educación.

Aunado a lo anterior, encontramos dentro de estos factores desfavorables que bien remiten a factores de infraestructura y las condiciones económicas de la población

---

<sup>133</sup> INEGI XII Censo General de Población y Vivienda, México, 2000.

<sup>134</sup> *Íbid.*



en general, la valoración desigual a partir de género que muestra un menor acceso a la educación en las mujeres con respecto a los hombres. Pues, mientras a nivel primaria 897 hombres concluyeron sus estudios, solo 790 mujeres lo hicieron. Mientras que a nivel secundaria la brecha se ensancha, entre 777 hombres que concluyeron sus estudios y 455 mujeres que lograron terminarlos<sup>135</sup>.

Las anteriores cifras, aunadas a los índices de natalidad –considerados *muy altos*–, así como el bajo índice de ocupación laboral femenina, dan cuenta una participación económica de la mujer en la comunidad mayormente acotada a los espacios domésticos, al trabajo en la reproducción del grupo doméstico y a los cuidados. Mientras que el mayor índice de escolaridad –dentro de una segregación general de la población– se extiende mayoritariamente a los hombres. Si bien, a lo largo del texto se remite específicamente a las relaciones de colonialidad expresadas en la religión, para comprender cómo se articulan estas transformaciones en el culto a Tlahtzonketzin con la asimilación de la escritura como una característica masculina es importante considerar otros efectos del ejercicio de la estructura política que desde la colonialidad se siguen manifestando en el Estado-Nación, frente al acceso desigual a la educación a partir de la diferenciación étnica y de género.

Entre las críticas a los regímenes coloniales con respecto al género y su relación con el acceso a las instituciones del Estado-nación, Oyèronké Oyěwùmí –centrada en el caso de la sociedad Yòrubá– analiza el papel de exclusión que viven en estas instituciones los pueblos colonizados, y doblemente las colonizadas bajo este sistema jerárquico. Sosteniendo en torno al papel de la educación en la reproducción de la exclusión colonial, que entre el pueblo Yòrubá: “

La introducción del cristianismo y la educación occidental fue fundamental para la estratificación de la sociedad colonial a lo largo de las líneas de clase y género. Podría decirse que la desventaja inicial de las hembras en el sistema educativo fue el factor decisivo de su inferiorización y falta de acceso a los recursos durante el periodo colonial y ciertamente en la etapa contemporánea.<sup>136</sup>

De manera que, sería la doble exclusión –por etnia y género– de las mujeres

---

<sup>135</sup> *Íbid.*

<sup>136</sup> Oyèwùmí, Oyèrónké. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Trad. Alejandro Montelón. Coord. Yuderkys Espinosa Miñoso. Ed. La Frontera, Colombia. 2017. Pág. 218.

racializadas, fundamental en el orden económico de los regímenes coloniales, siendo la educación un espacio de acceso estratificado. Si bien, no se pretende equiparar las experiencias de dos geografías tan distintas, con las experiencias de estos pueblos, ni con la del Estado-Nación mexicano, es importante resaltar que a partir de su pasado colonial y de la manera de articularse el dominio desde la colonización se ha mantenido una serie de dinámicas sustentadas en la exclusión de los pueblos indígenas de la vida política y de las estructuras organizativas, y dentro de este proceso de exclusión, la desigualdad de género se complejiza en una manera más de exclusión. Y es a partir de estos mecanismos de desigualdad, que la participación de las mujeres indígenas también ha sido históricamente segregada.

La estratificación de los espacios en Yahualica, a partir de estas diferenciaciones de género, expresaría una lógica similar a la señalada por Oyèrónké Oyèwùmi, en el limitado acceso a la educación por parte de las mujeres, dentro de una precarizada infraestructura educativa en Yahualica. Esta percepción es compartida por los habitantes, como María de Jesús, que señala:

No, a mí que me iban a estar mandando a la escuela, yo la hice a ratos y ya de grande, y porque yo quise, pero era algo que veías mucho, cuando en las familias había que decidir quién iba a la escuela, mandaban al hombrecito. Aquí mucho tiempo se vivió humildemente, más aún en las comunidades más alejadas, entonces una como mujer más trabajaba en los quehaceres de la casa, o que ayudaba a la mamá a vender, o en la milpa, ahora veo que las nuevas generaciones van cambiando, que ya la mujer tiene más oportunidad, que antes solo se le daba al hombre.<sup>137</sup>

A través de lo anterior, podemos inferir la razón por la cual el culto a Tlahtzonketzin en el caso de la asignación de la habilidad de escritura, se ha acotado a los hombres. Pues, el proceso de desigualdad en el acceso a la educación ha jugado un papel importante en la significación de la escritura como una labor masculina. Sin embargo, este rasgo -quizás por el limitado acceso a la educación- no parece estar establecido de una manera tan profunda, si se piensa en el devenir histórico que sí guardaba el bordado con respecto a las mujeres. De manera que, como menciona María de Jesús, la idea de restricción en el acceso a la educación por la mujer se ha ido transformando en las generaciones más recientes.

---

<sup>137</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 17 de abril del 2019, Yahualica, Hidalgo.

En este tenor, aunque la ofrenda de cuadernos es hecha mayoritariamente por niños, no existe una restricción social o alguna prescripción al respecto, por lo que también suelen hacer esta ofrenda las niñas. De esta manera podemos observar en el testimonio de Andrea Morales, la relación que ha tenido desde su propia participación en el culto a Tlahtzonketzin:

Desde que yo era chica, está en nuestra costumbre venir aquí, mis hermanos vienen con sus niños, y a veces yo soy la que los traigo. Sí llevamos nuestra servilleta bordada, las niñas, pero a nosotras como mujeres también llevamos la libreta. Mi mamá me empezó a traer aquí, cuando había entrado al kínder, me acuerdo que para prepararnos ese día, me estuvo ayudando muchos días a que yo escribiera mi nombre, yo como todavía no sabía escribir ella es la que me movía la mano, yo al poco rato empecé a escribir<sup>138</sup>.

Esto da cuenta de que la centralidad del culto, además seguir siendo hacia el bordado, expresa las modificaciones en el culto y su dinamicidad, ante las condiciones de cambio históricas -en este caso, ante la incursión política del estado a través de la educación pública en los procesos de transformación religiosa-.

Otro aspecto fundamental que muestra la incorporación del culto es la potencialidad de transformación en las propias prácticas religiosas desde la propia agencia de los sujetos. Esta transformación que muestra una flexibilidad en las prácticas religiosas, a pesar de que puede incorporar cambios en ciertas formas, mantiene una estructura de significación fundamental. Por lo cual, no existe una aleatoriedad en la incorporación de las ofrendas al culto, pues como menciona Catherine Good Eshelman:

Las ofrendas siempre tienen una importante dimensión estética y ordenadora, al colocar de manera deliberada los objetos que las componen; este orden es muy relevante para sus contenidos simbólicos y representativos del cosmos e influye en su eficacia. El énfasis en poner objetos “en buen orden”, o de una cierta manera, es importante para las ofrendas en dos sentidos: como ordenador del cosmos y de las relaciones entre los componentes de la ofrenda, y para equilibrar el intercambio y flujo de la fuerza o *chicahualiztli*.<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> Morales, Andrea. Entrevista realizada el 28 de abril del 2019, Yhualica, Hgo.

<sup>139</sup> Good Eshelman, Catherine. “La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas” en *Convocar a los dioses: Ofrendas mesoamericanas*. Jhoanna Broda (Coord.). Instituto Veracruzano de Cultura. México. 2013. Pág. 72.

Lo anterior propone entender estas nuevas formas de realizar el culto, como una actualización de ciertas actividades y técnicas consideradas similares -el bordado y la escritura-. Esta asociación símil, puede partir de una concepción del trabajo a partir de la cosmovisión, sin que ello afecte el sentido o la significación de las ofrendas con respecto al culto a la deidad y hacia sus atributos fundamentales. Jugando un papel decisivo en los procesos de reconocimiento como persona y en la significación de género, a partir de la asignación diferenciada del bordado y la escritura en la población infantil.

Para concluir, podemos decir con respecto a estas transformaciones recientes, que, a partir fundamentalmente de la similitud establecida entre el trabajo textil con la escritura, su articulación en este culto establece también relaciones de sacralidad. Por otro lado, la connotación en la ofrenda del cuaderno a la deidad, si bien pudo introducirse a partir de una centralidad de la escritura como un atributo masculino, actualmente no guarda una significación estricta como habilidad masculina, a pesar de socialmente se mantenga, como muestra la desigualdad en el acceso a la educación entre las mujeres con respecto a los hombres. La comunidad de Yahualica, como una población mayoritariamente nahua, se inserta en el conjunto de dinámicas de desigualdad que vive como un pueblo racializado en las estructuras dadas por el Estado-nación. Por lo cual, vale la pena dimensionar las transformaciones que se dan en los procesos de la religión y desde la lógica de colonialidad, en las valoraciones construidas por género como elementos dinámicos y de producción activa de significados.

## **7.2. Tensiones y procesos de diferenciación étnica en torno al culto a Tlahtzonketzin**

El culto a Tlahtzonketzin, como una articulación ritual de la tradición religiosa mesoamericana en el catolicismo de Yahualica, expresa desde su presencia, un elemento particularmente diferenciado del contexto ampliamente regulado desde la propia institución. De manera contradictoria, como hemos podido observar, guarda una estrecha conexión con los modelos de percepción de la realidad a partir del ciclo agrícola. Así como propiamente de la percepción del trabajo textil, como un elemento sagrado, partiendo de la pertenencia al mundo natural de su materia prima. Estos caracteres: la

religión oficial y sus dinámicas con religión y religiosidad popular -particularmente de contenido mesoamericano-, solo se han logrado articular históricamente a partir de las dinámicas sociales y culturales que los grupos que definen ambos espacios han establecido, mediante sus prácticas.

El hecho de que permanezcan ciertas prácticas instituidas en el catolicismo que evoquen a estas dos tradiciones simbólicas y religiosas, permite rastrear las dinámicas de poder que se dan, a partir de la comprensión de las dinámicas que evidencian los procesos de conflicto. Si bien, en la actual configuración del catolicismo en Yahualica no existen enfrentamientos directos que supongan un conflicto evidente entre la institución y la esfera de la religión popular, a nivel simbólico es como mejor se pueden rastrear este tipo de discordancias o tensiones, que solo logran manifestarse de manera amplia, si comprendemos la actual situación de las religiones coloniales, y el mantenimiento de las lógicas de colonialidad. Es importante resaltar, que estas lógicas de colonialidad, han permeado en la conformación de grupos históricamente definidos, que respectivamente han creado dinámicas de negociación de manera agencial en defensa de los intereses o valores que remiten a sus construcciones sociales y culturales, y que han sido fundamentales para entender el mundo individual y colectivamente.

A partir de lo anterior, es fundamental analizar los procesos que se han vivido con respecto a la actual situación del culto a Tlahtzonketzin, pues evidencian las negociaciones que se han establecido entre grupos diferenciados dentro de la comunidad, maneras de valorar lo étnico en la relación directa del culto hacia los modos de enunciación, y hasta las maneras de reafirmar la diferencia entre estos grupos. En estos procesos, se manifiestan las dinámicas de colonialidad y la negación de lo étnico, a partir de categorías de diferenciación como lo es la de mestizaje, que constituye también dispositivo de negociación frente a un régimen basado en el racismo y la colonialidad.

De manera que, las formas de enunciación pueden extenderse al análisis de las relaciones de permisividad y de tensión, así como los intentos de prohibición de la enunciación del culto que se recuerdan en la comunidad. Las enunciaciones que estas formas de negociación remiten, evidencian por otro lado la manera en que el culto puede

exaltar formas de reafirmación que muestran las correspondencias entre las agencias de estos grupos históricamente diferenciados.

### **7.2.1. Procesos de diferenciación étnica y su relación con el culto a Tlahtzonketzin**

Como hemos podido dimensionar la región de Yahualica, históricamente se ha caracterizado por una serie de disputas alrededor del territorio, mismas que, a partir del establecimiento de la colonia española, han marcado un continuum en los procesos políticos y sociales de este pueblo. De manera que, en la actualidad es necesario comprender los efectos sociales y culturales, así como su relación con la situación social y política en que se ha transformado a partir del devenir histórico de la población. Y si bien para efectos del presente trabajo no es posible ahondar en toda su extensión, se abordará brevemente una de las últimas transformaciones políticas y su relación con las actuales formas de diferenciación social y cultural en Yahualica.

Además de las disputas territoriales analizadas al principio del primer segundo capítulo, la región de la huasteca se ha definido durante la época colonial y posteriormente con la consolidación del proyecto de la nación mexicana, en torno a la tenencia de la tierra. Si bien, lo anterior abrió paso a procesos de organización comunitaria, dio paso un largo historial de conflictos agrarios que cobraron dimensiones devastadoras y violentas en muchos casos, lo cual han incidido profundamente en la conformación de las actuales dinámicas políticas del territorio de Yahualica. En este contexto, la composición poblacional de la región huasteca definida a partir de la presencia de múltiples grupos poblacionales se encuentra permeada histórica y generacionalmente por estas dinámicas políticas y sociales de diferenciación, lo que durante estos periodos de convulsión se ha manifestado en complejas formas de enunciación étnica y de dominio interno a partir de las relaciones de poder.

Frans J. Schryer, ha indagado a través de su libro *Ethnicity and class conflict in rural México* (1990), entorno a las relaciones existentes entre las enunciaciones relacionadas a la identidad étnica, sus distintos usos políticos, así como la interacción de estas enunciaciones en las transformaciones en las estructuras de clase, y específicamente en el caso de la huasteca hidalguense. En este contexto, el autor señala una transformación fundamental que se da a consecuencia de los movimientos de

revolución mexicana, durante la cual el desplazamiento de los hacendados por los rancheros -grupo que enunciado de esta manera se diferencia de las poblaciones nahuas y teenek-, estableciendo nuevas relaciones jerárquicas y en muchos casos de explotación a través de la consolidación de una nueva clase media. Misma que se benefició históricamente a partir de la apropiación de las tierras comunales, y la creación de una nueva jerarquía política basada en el despojo de los campesinos – mayoritariamente nahuas-. Esta dinámica de despojo y sometimiento es angular en la consolidación de este nuevo grupo, pues paralelamente propició la descentralización económica de la cabecera comercial que en la huasteca hidalguense se encontraba en Huejutla<sup>140</sup>.

De esta manera, como lo aborda el autor en su análisis, los conflictos que devienen de este periodo y que aún se expresan en las relaciones entre diversos pueblos de Yahualica frente a otros municipios, han mostrado diversas formas en que se articulan y han diversificado las identidades étnicas a partir de los conflictos políticos entorno a la tenencia de la tierra. El hecho de que las enunciaciones étnicas hayan jugado un papel importante en la consolidación de ciertos grupos hegemónicos con la superposición de una clase principalmente mestiza, da cuenta también de formas de valoración entorno a los sistemas simbólicos y las maneras en que las dinámicas de poder que expresan, guardan una continuidad con respecto a las lógicas del dominio colonial.

En este sentido, es importante aclarar que, si bien se concibe al periodo colonial como un proyecto político de la formación de la Nueva España que se encuentra históricamente acotado, considero que –como se ha desarrollado desde la teoría descolonial-, esta experiencia de ejercicio del poder ha derivado históricamente en diversas formas de dominio y superposición occidental que impactan directamente los procesos de organización de los pueblos considerados indígenas. El mecanismo de la colonialidad del poder, como se ha mencionado antes, corresponde a un término desarrollado por Aníbal Quijano<sup>141</sup> que permite comprender la lógica de funcionamiento

---

<sup>140</sup> Schryer, Frans J. *Ethnicity and Class Conflict in Rural México*. New Jersey, Princeton University Press, 1990. Pág. 112-137.

<sup>141</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 2014. Pág. 801.

del ejercicio del poder a partir de las valoraciones étnicas, establecidas desde los grupos dominantes. Estas dinámicas no solo se encuentran presentes en el actual catolicismo, sino en las estructuras políticas de gobierno, estableciendo relaciones particulares en cada contexto poblacional. Por lo que, en el caso de Yahualica, podemos encontrar distintas posiciones y enunciaciones con respecto a lo étnico por parte de los pobladores de la comunidad, que expresan la presencia de estos mecanismos de colonialidad, así como el papel que juegan estas relaciones de valoración en las formas de enunciación en torno al culto de Tlahtzonketzin.

Como se ha mencionado antes, según datos del INEGI, de los 20,727 habitantes del municipio, 19,958 se consideran indígenas<sup>142</sup>, lo que corresponde a un 96% de la población. A partir de esta cifra, se sugiere que las maneras de diferenciación étnica se tejen de maneras complejas. Pues, a partir de múltiples factores que remiten a las relaciones de poder y dominio entre diversos estratos sociales, tal y como lo describen los planteamientos de Schyer, existen diversas formas de instrumentalizar la identidad a partir del reconocimiento o rechazo de las identidades étnicas. De esta manera, en la cabecera municipal de Yahualica, una de las formas de diferenciación étnica más asumida se da entre aquellos que se reconocen o asumen como mestizos e frente a quienes se consideran indígenas, siendo el idioma el principal marcador de diferenciación, tal y como recuerda Víctor Morales:

En la primaria, lo veías mucho, como el trato era diferente cuando se hablaba en náhuatl, yo lo aprendí de mi abuelita que ella na´ más hablaba náhuatl, yo cuando empecé a ir a la escuela me acuerdo que mis papás me encargaban mucho que todo lo hablara en español, a mí se me hizo raro, pero me decían que, si no luego lo regañaban así a uno, que mejor no. Yo estudiaba en el grupo del hijo de uno de los maestros, y sí se veía un montón como él tenía su grupito de amigos, y como dos niños que llegaron, que venían creo que de Olma (otra localidad de Yahualica), como ellos ahora sí que hablaban nomás náhuatl, no los tenían en cuenta, a veces hasta la maestra ni les decía nada y ellos se quedaban esperando todo el día, me acuerdo que cuando llegaron na´ más hablaban con la maestra, como que les daba pena, ya conforme pasó el tiempo aprendieron el español, pero sí veías como por un lado a los que más le hacían fiesta era al grupito del hijo del maestro, y por otro, estos niños que se ve que les costó mucho adaptarse.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Censo 2000, INEGI.

<sup>143</sup> Morales, Víctor. Entrevista realizada el 17 de abril del 2019. Yahualica hidalgo.



De esta manera, el testimonio de Víctor nos permite entrever las formas de diferenciación étnica a partir del uso de lenguaje. La recomendación hecha por los padres de Víctor para que únicamente “hablara español” da cuenta de la histórica estigmatización de los idiomas indígenas, instaurada con las campañas de alfabetización que buscaban cimentar al español como lengua nacional. A pesar de que en la actualidad la educación en Yahualica a nivel primaria y secundaria es bilingüe, el trato que describe a los niños monolingües y hablantes de náhuatl, en contraste con el que recibían el hijo del maestro y sus amigos da cuenta de cómo en el ámbito educativo, demuestra la permanencia de estas diferenciaciones étnicas y procesos de exclusión que se construyen alrededor del idioma y que aparentemente solo se redujeron una vez que aprendieron a hablar español.

Estas relaciones de diferenciación que se centran en el rechazo o la afirmación identitaria a partir de lo étnico se manifiestan también en el culto a Tlahtzonketzin a través de los procesos de adscripción o negación entorno al reconocimiento que se da a la deidad y las formas de enunciación étnica a las que recurren los habitantes a través de su aceptación o rechazo, en los que la denominación de la deidad, exalta las tensiones con respecto a su procedencia nahua. Recordemos que para su culto se recurre a la instrumentalización de la representación del Santísimo Señor de la Humildad. En este sentido, el testimonio de María de Jesús Zavala da cuenta de estos procesos de diferenciación étnica en torno a la deidad:

Pues sí, así es como le dicen (Tlahtzonketzin), más los inditos que llegan de otras comunidades, que luego son los que más le dicen así, pero para mí no es como se le debe decir, por lo que te decía, no es el nombre cristiano, es el Santísimo Señor de la Humildad, porque si hay tradiciones, y que bueno que lo valoren, pero siempre han tenido su lugar, y eso antes si se respetaba, ahora ni la semana santa ya respetan con la feria, ve ni por ser la procesión dejaron de hacer su carrera (En referencia a la actividad cívica celebrada anualmente, de competencia de mujeres con cantaros) ... A mi si me criaron muy estrictamente como católica-cristiana, yo nací aquí, pero de niña crecí en Huejutla, entonces yo ahora aquí veo que a veces todo está mezclado y no, una es la tradición y el patrimonio y la otra es lo que es de dios, que se debe respetar.<sup>144</sup>

El testimonio de María de Jesús, da cuenta de cómo a partir de la percepción

---

<sup>144</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 16 de abril del 2019

diferenciada de la entidad misma de la escultura, se desprende una manera de distinción étnica a través de la percepción de quienes realizan el culto como “inditos”, que también son descritos como extranjeros –aunque habitan y han habitado históricamente la localidad-. Esta distinción parte de la superposición y de la idea hegemónica que parte de la instauración de la identidad católica-cristiana. De esta manera, su testimonio muestra como desde la valoración de la tradición judeocristiana, la denominación de la entidad se asimila como un elemento de diferenciación que repercute en los referentes identitarios, considerando en lo étnico una otredad. Lo cual se manifiesta también en el siguiente testimonio:

Sí es muy importante la tradición, pero al final ¿qué pasa? uno puede llevar su lengua, sus costumbres, pero ¿qué pasa? Que vas a la ciudad y ya de por sí, te ven feo ¿apoco no? luego más si les hablas en una lengua indígena, ni te van a entender, para conservar sí está bien pero ya lo mejor es aprender español, o es más ya ni el español, el inglés, yo a mis hijos así les voy a enseñar como mestizos, si es a lo que vamos, yo no sé mucho de náhuatl, y sí me considero indígena, pero luego uno se enfrenta al maltrato nomás por como uno habla, o por como lo miran a uno, si eso de guardar tu identidad nos diera algo a cambio, pero no.<sup>145</sup>

La observación hecha por Luis Alberto, muestra la percepción del uso del náhuatl como un referente de discriminación para quienes lo hablan, y la referencia indirecta al habla del español como una alternativa para evitar la discriminación. Es decir, estas percepciones sostienen los efectos del proyecto político del mestizaje como un modelo identitario que permite negociar a los actores dentro de una estructura de discriminación hacia las entidades étnicas.

Durante las conversaciones que sostuve con algunos habitantes de la comunidad, esta distinción entre los aspectos atribuidos a un modelo de identitario remitente al mestizaje –de una significación hegemónica-, frente a la identidad nahua, étnica o indígena como subordinada -a pesar de que la mayoría de la población así se considere- expresan las jerarquizaciones de desigualdad presentes en las maneras de enunciación y valoración de los elementos culturales que remiten a una identidad étnica. Si bien, en el plano de las prácticas sociales y culturales compartidas entre quienes se consideran mestizos y nahuas, existe una coincidencia a partir de su articulación en torno a las

---

<sup>145</sup> Luis Alberto. Entrevista realizada el 29 de octubre del 2011. Yahualica, Hgo.

mismas festividades, en el caso de las tradiciones religiosas católicas existe una percepción neutral entorno a las enunciaciones relativas al modelo identitario determinado hegemonícamente, entorno al habla del español.

Dentro del campo de la religión popular, sin embargo, se articulan distintas maneras de valoración de la identidad étnica a partir de ciertos actos manifestados desde la práctica religiosa. Si bien, durante mis estancias de investigación no encontré enunciaciones directas de grupos organizados en defensa de estos valores, en el contexto de la práctica y culto entorno a Tlahtzonketzin y la valoración de determinados elementos de distinción como el nombre a la deidad, también se expresan formas de enunciación desde lo étnico. En este sentido, el testimonio de Rodrigo Bautista, permite comprender estas relaciones de enunciación:

De niño a mí me tocó ver, como los rancheros na´más iba uno a medio camino, y ellos si pasaban con sus caballos, no´mas lo molestaban a uno, le gritaban de cosas, y a las mujeres ni se diga, las zangoloteaban, antes no se marcaba mucho lo de la habla, pero igual se pasaban de canijos... es como ahora, yo digo, si uno ¿de qué va a tener miedo? ¿de hablar el mexicano? ¡Si es nuestra lengua!, hay que hablarla con sus honores, por eso. (...) Luego las señoras nos vienen a decir, que no esto, que no el otro, que no digamos Mijkailjuittl, que Tlahtzonketzin, que porque no es la forma cristiana, pero si es de nuestra habla, desde los antiguos ¿cómo nos lo van a negar?<sup>146</sup>

De esta manera, podemos observar que, entre los habitantes de Yahualica, a pesar de que se coincide en una percepción de dos identidades étnicas a partir del habla del nahua o mexicano, frente al español, las prácticas religiosas también manifiestan formas de enunciación particulares entorno a lo étnico. En este sentido, es pertinente el atinado planteamiento de Barabas y Bartolomé entorno a los procesos de valoración simbólica: “En el idioma se refugia la ideología cultural.”<sup>147</sup> La posición de Rodrigo Bautista, con respecto al mexicano o náhuatl, da cuenta del proceso de agencia entorno a la discriminación reconocida en otros momentos de su vida. Así mismo, permite dilucidar el papel de la religiosidad para la valoración de una enunciación étnica, que al mismo tiempo puede comprenderse como una enunciación política indirectamente dada

---

<sup>146</sup> Bautista, Rodrigo. Entrevista realizada el 14 de mayo del 2011. Yahualica, Hgo.

<sup>147</sup> Barabas, Alicia; Bartolomé, Miguel. Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca. INAH, México. 1982. Pág. 139

a nivel cultural.

Por otro lado, vale la pena recalcar que este mecanismo de colonialidad, también se encuentra presente en la construcción del mestizaje como un modelo de ser. Que, como categoría identitaria construida desde el Estado, ha asignado a los pueblos considerados étnicos una antítesis proyectada en todo su bagaje cultural. Y que esta caracterización impuesta que sostiene su negación, se manifiesta en las posibilidades de acceso a la educación, en la manera en que se articula la propia institución educativa, y se manifiesta también en otros ámbitos, en el reconocimiento dentro de la comunidad a partir de la distinción de estrato socioeconómico o maneras de percibir y practicar la religión. Tal y como pudimos observar en los testimonios antes citados, aunque no se encuentran relacionados exclusivamente a enunciaciones entorno a la esfera religiosa, construyen y representan formas de valoración étnica que se entrelazan y permiten comprender los procesos de desigualdad en que las valoraciones simbólicas recaen en la conciencia y negación de lo étnico.

Estas maneras de percibir las diferenciaciones étnicas dan cuenta de la estructuración basada en una jerarquía definida desde la lógica de colonialidad. En estas lógicas de ejercicio poder, también existe un aspecto que se articula simbólicamente y culturalmente en el que categorías como la del mestizaje, “las formas cristianas”, fungan hegemonícamente, superpuestas a lo considerado étnico o indígena y hacia todo el despliegue de sus expresiones culturales. Por lo que a nivel de religión, estas formas de valoración se expresan mediante una extensión simbólica de las enunciaciones, que devienen en una valoración diferenciada de las propias prácticas religiosas que no corresponden al judeocristianismo.

Si bien la colonización formó parte de un proyecto que se encuentra acotado históricamente, considerar los efectos en la conformación de sistemas coloniales, que mantienen y reafirman el mecanismo colonial del poder, permite comprender al actual catolicismo como una religión colonial. Lo anterior evidencia ciertas dinámicas de poder entre las dos formas de significación, tal y como pudimos observar en las maneras de diferenciación y valoración de lo étnico a nivel social y religioso entre los habitantes de Yahualica. En este sentido Aníbal Quijano, menciona entorno al papel de la tradición judeo-cristiana en la instauración de una relación de colonialidad en la religión:

forzaron –también en medidas variables en cada caso– a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Es este el caso de la religiosidad judeocristiana. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma.<sup>148</sup>

De esta manera, el autor percibe una reafirmación del régimen de colonialidad en la actual instauración de la tradición judeocristiana. Que si bien, no debe considerarse definitiva, permea en las distintas formas valoración de las enunciaciones de ambas tradiciones y tiene un efecto en las prácticas religiosas de los actores inmersos en estas situaciones. Es por ello, que considero fundamental en el análisis de las manifestaciones simbólicas dentro de la religión, una perspectiva crítica entorno a las formas de valorar las prácticas religiosas como mecanismos que permean las interacciones y dinámicas de poder dentro de las religiones coloniales.

A pesar de que, autores como Félix Baéz-Jorge, sostienen que “Definir a las religiones indígenas contemporáneas como religiones coloniales acaso implica privilegiar la continuidad de los elementos culturales frente a las dinámicas del cambio social.<sup>149</sup>”, considero que, al hablar de religiones coloniales, se habla también de las dinámicas de cambio tanto sociales y culturales que devienen del contexto colonial y de la lógica de la colonialidad del poder instaurada en este periodo, que sigue reproduciendo formas de dominio que se pueden rastrear en procesos macro y micro políticos, como podemos ver en la serie de valoraciones simbólicas y de carácter étnico que se mantienen alrededor del culto de Tlahtzonketzin. Por lo cual considero que, a pesar de que un punto de vista crítico de la colonialidad no debe en ningún caso descartar otros cortes analíticos, este debe integrarse de manera interseccional con respecto a otras dimensiones, pues existen muchos factores externos a la religión pero aún de estrecha influencia es este campo que han sido fundamentales en el establecimiento y reproducción del catolicismo

---

<sup>148</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO, 2014. Pág. 13

<sup>149</sup> Baéz-Jorge, Félix. *Debates entorno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena*. Universidad Veracruzana. México 2011. Pág. 143.

en México.

### **7.2.2. La tensión en torno al culto como elemento ajeno al catolicismo**

Los puntos de vista antes señalados, muestran que la articulación del culto se encuentra inmersa en una amplia red de posicionamientos y enunciaciones que juegan un papel muy importante en la manera en que se encuentra instituido el catolicismo. En este sentido, hemos venido abordando el carácter colonial del catolicismo inmerso en la actual presencia de la tradición religiosa mesoamericana, en coexistencia con la tradición judeocristiana. Pues las dinámicas a través de las cuales se han articulado estas dos tradiciones religiosas corresponden a cosmovisiones distintas, que por su larga tradición histórica y civilizatoria han mantenido formas de continuidad que actualmente guardan vitalidad tanto en pueblos mestizos como aquellos entendidos como indígenas.

De manera que el caso particular del culto a Tlahtzonketzin, muestra estos diversos posicionamientos y formas de enunciación que han variado desde la aceptación, a través de ciertas formas de permisividad, hasta formas de negación y rechazo a su reconocimiento, como lo hemos podido percibir en testimonios anteriormente abordados. El papel de la iglesia católica desde su carácter evangélico, ha jugado un papel fundamental en estas relaciones. No solo en la producción de modos de valoración de la tradición religiosa mesoamericana, sino también en formas de gestión que se han ido articulando de manera particular entre los habitantes de la comunidad. A pesar de que los posicionamientos de los pobladores han influido en la permanencia de las prácticas rituales inmersas en la tradición religiosa mesoamericana, y de la presencia de procesos mediante los cuales establecen modos de negociación con la religión oficial, esta última ha mantenido un papel importante desde el cual se ha instituido y se mantiene como la religión dominante.

De esta manera, existen una serie de negociaciones o de formulaciones que, a lo largo de la historia del contacto de occidente, se han establecido por parte de la iglesia católica para tratar las formas de evangelización y las percepciones en torno a la religiosidad de los pueblos indígenas. En este contexto, dos momentos paradigmáticos en la historia del catolicismo fueron: el Concilio Vaticano II celebrado de 1962 A 1965 y la Asamblea de Santo Domingo, que constituyeron parteaguas para el análisis de las

prescripciones doctrinarias establecidas desde la iglesia frente a diversas culturas. En el caso específico de los pueblos indígenas, se impugnó acto por su autonomía<sup>150</sup>. Pues, tal y como menciona el teólogo y antropólogo Jesús Alfonso Floréz López:

Este fue un hecho sin precedentes, poder aceptar que la acción evangelizadora desde sus inicios estuvo marcada por el sello de la invasión y la usurpación, cuando el patrimonio religioso y espiritual de los indígenas fue negado, destruido la mayor de las veces y, sobre tales cenizas, impuesta la fe. Al mismo tiempo, reconoce la resistencia espiritual de estos pueblos, en ocasiones acompañada por sectores de Iglesia; por ello, en el contexto de los quinientos años, este mismo numeral de Santo Domingo asume, en continuidad con la declaración *Dignitatis humanae*, del Vaticano II, sobre la libertad religiosa, que en estos pueblos hay religiones con teologías propias.<sup>151</sup>

El impacto de estos acuerdos entorno a la posición de la iglesia frente a la religiosidad de los pueblos indígenas, es visible en la manera en que el sacerdote de Yahualica, participa activamente en la gestión de algunas prácticas religiosas desde su reconocimiento, como lo es en el caso de la ceremonia del *Elotlamanalitzli* y el *Miljkailjuitl*. En relación al culto a *Tlahtzonketzin*, la ceremonia gestionada por las mujeres adultas de la comunidad, de forma paralela y durante la procesión de la Virgen de la asunción -en la cual sí participa el sacerdote-, no muestra ninguna intermediación institucional que explique cuál es el posicionamiento de la autoridad eclesiástica frente a la presencia de la deidad. Sin embargo, como hemos podido leer en el planteamiento del problema, en el testimonio de María de Jesús Zavala se hace referencia a un momento durante el cual el entonces sacerdote hizo un llamado prohibitivo a su denominación.

Entre los informantes, no fue posible ahondar en torno a la manera en que se hizo la recomendación más allá de la prescripción referida. Que, sin embargo, denota un rechazo a la denominación por no corresponder en su acción ritual, ni en su denominación a la tradición judeocristiana. Pues como señala María de Jesús:

En la liturgia no se habla de que haya que hacer ofrendas como se le hacen, a mí se me hace agravio que bajen al cristo, pero más allá de eso, no veo mal que le tengan fe y estima, pero que le llamen por su nombre, pero es que te digo, que ya no hay tanto interés, el padre Simón se

---

<sup>150</sup> Flórez López, Jesús Alfonso "El concilio vaticano II y los pueblos Indígenas" en *Pueblo de Dios: Miradas y Caminos; Vaticano II y Teología de la Liberación*. Isabel Corpas De Posada, et. al. (Ed.), PPC. Amerindia, Bogotá, 2014

<sup>151</sup> *Ibíd.* Pág. 239

involucra más eso sí, y en eso sí ha mantenido la unidad de pueblo católico que siempre hemos sido, con el anterior pues era diferente, yo creo que daba más autoridad a las cosas que tienen que respetarse (...) Igual y son mis ideas, pero es lo que me han inculcado desde niña.<sup>152</sup>

A partir del testimonio, parece evocarse que el anterior sacerdote de la iglesia de San Juan Bautista resaltó el carácter judeocristiano frente al de Tlahtzonketzin. En la actualidad, la liturgia del sacerdote parece estar involucrada en las prácticas religiosas pertenecientes a la tradición religiosa mesoamericana, quizás a consecuencia de las prescripciones doctrinarias derivadas del Concilio vaticano II. Producto de estos diálogos es posible identificar que existe una tendencia menos prescriptiva por parte del catolicismo, desarrollada bajo el término de *evangelización inculturada*, como una propuesta de valorar las expresiones culturales de otros pueblos, desde su propia manifestación religiosa en la doctrina católica<sup>153</sup>. A pesar de que, bajo esta política de evangelización no existe una prescripción que devenga en la prohibición de la ritualidad de tradición mesoamericana y al contrario sugiere su reconocimiento, mantiene una disposición gestora desde su carácter colonial, a través de un mecanismo de permisividad que pretende incidir en las prácticas de tradición religiosa mesoamericana hacia una conversión que desemboque en la superposición de la doctrina católica. Pues, como mencionan Alicia Barabas y Miguel Bartolomé, el catolicismo ha sido: “Una religión que legitimaba una empresa de dominación de un pueblo sobre otro, pretendiendo transformar ideológicamente a los dominados.”<sup>154</sup> Por lo cual, estas relaciones de permisividad, no deben de apreciarse únicamente desde la gestión católica sobre ellas, sino producto también de la agencia de los pueblos indígenas a partir de estrategias que permitieran la reafirmación identitaria y de las enunciaciones dadas a través de las prácticas religiosas de contenido mesoamericano frente al ejercicio cultico. Tal y como se puede ver en los diversos posicionamientos en torno al caso del culto a Tlahtzonketzin. De manera que estas relaciones de permisividad, se articulan a la serie de mecanismos de colonialidad que forman parte de la situación actual de las religiones coloniales.

---

<sup>152</sup> Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el 19 de mayo del 2019. Yahualica, Hgo.

<sup>153</sup> *Ibíd.* 241

<sup>154</sup> Barabas, Alicia; Bartolomé, Miguel. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca.* INAH, México. 1982



## **8. Agencia y resistencia en el culto a Tlahtzonketzin frente a la religión oficial**

A partir de lo anterior abordaremos este último apartado, dedicado a indagar en torno al papel que ha jugado la práctica del culto a la deidad dentro de la comunidad, y cómo es que desde la práctica religiosa se han articulado modos de reafirmación identitaria. Si bien estos aspectos se han referido anteriormente, se analizarán para identificar las dinámicas de poder que se han instituido alrededor del culto a Tlahtzonketzin, sus mecanismos de resistencia, desde la diversificación y formas de participación de los actores en ambos procesos.

En este contexto, la particularidad mediante la cual se manifiesta una particular articulación simbólica que ha determinado la forma y lógica del culto a Tlahtzonketzin así como el papel de su representación y ritualidad acogida en la iglesia de San Juan Bautista, expresan las enunciaciones y posicionamientos de una multiplicidad de actores a diferencia de otras prácticas religiosas de contenido mesoamericano que se inscriben en la religiosidad popular en el caso de Yahualica. Lo anterior sugiere indagar en torno al papel que juega el culto dentro de la enunciación identitaria para el pueblo nahua en Yahualica, y como la reafirmación del culto ha jugado un papel importante en la reproducción de las prácticas religiosas de contenido mesoamericano en la comunidad.

Finalmente se abordará el papel que juega el conflicto dentro de las dinámicas simbólicas que dinamizan las interacciones entre ambas tradiciones religiosas integradas dentro del catolicismo en Yahualica. En este contexto, es posible develar la manera en que se articulan los procesos de tensión entorno a lo sagrado, para la instauración de una relación de mutualidad que puede ser determinante para el sostenimiento de las religiones coloniales y las posibilidades de trascendencia de estas dinámicas de discriminación étnica.

## **8.1. Tensiones instituidas y tensiones sagradas: el culto a Tlahtzonketzin como un caso de resistencia religiosa**

Como hemos mencionado a lo largo del texto, existe un complejo entramado que simbólicamente ha hecho posible la consolidación de prácticas religiosas inscritas en las lógicas de la tradición religiosa judeocristiana, así como de la tradición religiosa mesoamericana. Si bien institucionalmente, esta relación se encuentra enmarcada por la institución católica, en un marco mucho más profundo encontramos que el soporte del pensamiento religioso nahua guarda su actualidad con la permanencia y reactualización de un modelo civilizatorio mesoamericano a través de un complejo simbólico y de prácticas tanto culturales como sociales.

Este modelo civilizatorio, basado en un propio entendimiento cosmológico, juega un papel determinante en la percepción de la realidad y las relaciones con una gran variedad de seres y personas pertenecientes a modelos ontológicos distintos a los determinados por el modelo occidental moderno. Esto no implica una ideologización, ni alienación estática de los pueblos que comparten esta tradición civilizatoria. Al contrario, a través del contacto con el occidente y la articulación de identidades mestizas han encontrado formas de integrarse que devienen en una visión interrelacional más compleja aún que la construida por el pensamiento moderno occidental, que en cambio insiste en la negación y anulación de estas formas otras de entender la realidad.

La comprensión antropológica de estas formas de interrelación construidas entre los grupos sociales, es fundamental para el acercamiento a las dinámicas de relación simbólica que se establecen en las actuales religiones que es importante nombrar coloniales. La trascendencia del culto a deidades como Tlahtzonketzin, es una muestra de ello. Pues en medio de este sistema de dominación colonial, su culto ha permanecido como un modo de reafirmación de todo este bagaje simbólico e ideológico que da cuenta de la enunciación simbólica y étnica del pueblo nahua.

De esta manera, hemos abordado la trascendencia histórica y cultural que ha jugado el contenido simbólico del culto a través de la ritualidad construida alrededor de la elaboración de textiles. Pues, como se abordó desde el periodo prehispánico ha construido modelos de comprender el modelo de feminidad en la región huasteca en la

deidad de Tlazoltéotl, y actualmente sus extensas analogías que se siguen manifestando –a través del culto a Tlahtzonketzin- en el entendimiento de trabajo femenino así como desde la extensión de la simbolización del trabajo textil al entendimiento de la continuidad de la vida, atribuido a las mujeres y su papel en la articulación de la familia y de la comunidad, tal y como pudimos explorar brevemente en los testimonios mostrados.

Es por ello que podemos partir, de señalar que el contenido alrededor de su culto, se encuentra mayormente relacionado al devenir histórico de la tradición religiosa mesoamericana, pues no se hallaron elementos que permitieran comprender las relaciones del culto con la ritualidad de tradición judeocristiana.



**Imagen 20.** Tlahtzonketzin en su nicho un día después de su culto. Fotografía: Manuel Guerrero, 2019.

Uno de los principales mecanismos que hacen evidente el proceso de resistencia religiosa y que implica la permanencia del culto a Tlahtzonketzin, está relacionado directamente a su representación. Pues, si bien el elemento iconográfico de la deidad

corresponde a la representación del Santísimo Señor de la Humildad, esta significación sólo fue reconocida por el testimonio de María Jesús. Que como relató, se encontraba influenciada moralmente por la prescripción de un anterior sacerdote, quien aseguraba se le debía llamar así y no Tlahtzonketzin, por no guardar correspondencia con la tradición católica y cristiana.

Considero en cambio, que la manifestación del culto, se ha mantenido a través de un mecanismo resistencia religiosa, similar al que nombran Alicia Barabas y Miguel Bartolomé como *disfraz lingüístico*<sup>155</sup>. Solo que, en un sentido más específico y hasta inverso, Pues, en el culto a Tlahtzonketzin se ha mantenido de denominación nahua, así como el contenido ritual en una lógica inversa a la explicada por los autores. Mientras que el disfraz simbólico se manifestaría en la representación católica, la cual no guarda relación alguna relación con los atributos asignados a la significación nahua, excepto durante el ritual que se celebra específicamente el viernes de semana santa, manteniendo así, únicamente el depositario en la escultura para la perpetuación del culto. Y si bien, esta articulación particular del disfraz simbólico podría evidenciar una representatividad inmersa en la tradición religiosa dominante, la ritualidad, y la práctica religiosa remitida a la misma reafirman su bagaje y devenir particular, anclado en la tradición religiosa mesoamericana.

Sin embargo, es importante tomar en cuenta que el papel que ha jugado el disfraz simbólico. Pues ha sido definitorio para el culto, en tanto que permitió la reproducción del culto, así como la poco común permanencia de un culto de tradición mesoamericana, en un espacio sacralizado por la religión oficial -a pesar de que es gestionado sin intermediación-, como una práctica de religión popular a cargo de las mujeres adultas de la comunidad.

Así mismo, otro mecanismo de resistencia, en el contexto de las prescripciones religiosas dadas por la religión instituida, se manifiesta en la propia enunciación a partir de la significación que juega el culto en la identidad étnica del pueblo de Yahualica. En este contexto, las enunciaciones en torno al culto -dadas principalmente entre las

---

<sup>155</sup> Barabas, Alicia; Bartolomé, Miguel. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca*. INAH, México. 1982. Pág. 139

mujeres por su cercanía ritual dedicado a la deidad-, conforman uno de sus principales núcleos de reproducción relacionados a la feminidad. Sin embargo, encontramos que, a nivel comunitario el culto a Tlahtzonketzin ha guardado una relación fundamental con respecto a la enunciación étnica, como nos muestra Rodrigo Bautista a través de su testimonio:

Al final lo de menos es que se le diga, como luego dicen, de forma cristiana. Tlahtzonketzin tiene su lugar en Yahualica, y nadie se lo va a quitar, porque pues es parte de nuestra historia, es herencia de nuestros antiguos y por eso se le cuida, se le da su importancia... Es nuestro patrimonio y es sagrado. entonces habrá sepa cuantas ideas, pero quién le va a venir a enseñar a la gente: nadie.<sup>156</sup>

De manera que, en esta percepción de reconocimiento del culto, debido al papel fundamental que guarda en la religiosidad del pueblo, podemos encontrar que existe también una conciencia histórica -fuera de los términos de la rigurosidad académica occidental- del devenir del pueblo y con ello una enunciación étnica. Este aspecto es fundamental para la reproducción del culto, pues habla de la importancia que históricamente se ha otorgado al culto y a su práctica ritual como un modo de reafirmación ante la cualidad colonial que jugó el catolicismo en su irrupción en Yahualica.

Estos mecanismos de resistencia religiosa en el culto a Tlahtzonketzin se establecen en un aspecto aún más amplio, a través del papel que el conflicto juega en la dinamicidad que hace posible la reproducción y perpetuación del catolicismo. Hecho que se expresa, a través de la relación de mutualidad establecida entre las dos tradiciones religiosas. Pues partiendo de lo trascendental que han sido las dinámicas de negociación en el establecimiento de la religión colonial -a pesar que someramente se pueda creer que esta se define solo a partir del dominio-, podemos encontrar como de manera agencial, tanto los actores inmersos en la religión oficial como en la popular, establecen formas de negociación que se manifiestan de dos maneras: *relaciones de tensión y momentos de conflicto*.

Por relaciones de tensión encontramos, por un lado, las *acciones permisivas*,

---

<sup>156</sup> Bautista, Rodrigo. Entrevista realizada el 20 de mayo del 2011. Yahualica, Hgo.

establecidas en relación a las prácticas instauradas en la religión popular, donde los actores de la religión oficial pueden tener influencia para la gestión. Como resultó ser el caso del Elotlamanalztli, a partir de la procesión que parte del balcón -sitio de poder-perteneciente a la esfera de la ritualidad de la religión popular. Durante este acto se mantiene una ambigüedad o tensión en torno al reconocimiento de lo sagrado dentro de los distintos actos rituales que se agrupan bajo la celebración. En el caso inverso, encontramos a las *acciones de reafirmación*, que son ejercidas desde los actores inmersos en la religión popular para establecer negociaciones con la religión oficial, como puede ser propiamente el culto a Tlahtzonketzin, a través de su gestión por parte de las mujeres adultas, acto realizado, además, al interior de la iglesia de San Juan Bautista a pesar de la percepción o prescripción negativa de quienes se identifican desde las formas de la religión oficial.

En cuanto a los *momentos de conflicto*, considero que son estos los campos de malestar simbólico dentro de las religiones coloniales. Que, como parte de su lógica, parecen llegar a momentos de crisis en los que, paradójicamente se actualiza la relación de mutualidad presente en ambas tradiciones religiosas. Pues, cruzar o escalar a las acciones directamente prohibitivas puede devenir en la extinción de ciertos elementos que vulneran el bagaje significativo de las prácticas, o bien en una confrontación directa a la institución. En este sentido, el momento de conflicto ejercido desde la religión oficial hacia la esfera de la religión popular, suele manifestarse con la *prescripción religiosa negativa* o la *prohibición*, que confronta las autoridades de la religión oficial con la reproducción de prácticas religiosas consideradas pertenecientes a la religión popular. Este es el caso antes citado en los testimonios brindados por María de Jesús, donde se pretendía erradicar un componente central del culto a Tlahtzonketzin con la prohibición de nombrarle de esta manera.

Lo anterior nos lleva a considerar que las maneras en que los actores se articulan y definen frente a estas dinámicas de poder remiten a procesos agenciales. En el proceso inverso, el de la *resistencia religiosa*, se muestran un conjunto de estrategias que articuladas por los actores inmersos en la religiosidad popular establecen para mantener sus cultos y reproducir sus símbolos y significaciones frente a una prohibición o prescripción eclesiástica. Lo anterior se puede explicar en la permanencia del culto a

Tlahtzonketzin u otros episodios de confrontación, como la expulsión de las autoridades católicas de la Iglesia de San Juan Chamula.

Finalmente, podemos concluir que el culto a Tlahtzonketzin, constituye una experiencia de resistencia religiosa frente a la religión católica. Que permite reafirmar simbólica y socialmente aspectos centrales en la reproducción de la tradición religiosa mesoamericana, en las propias formas de enunciarse étnicamente por parte de los habitantes nahuas del pueblo de Yahualica, así como propiamente con respecto a su organización y reproducción social mediante su proceso de diferenciación y asignación genérica.



**Imagen 21.** Interior de la iglesia de San Juan Bautista durante el viernes santo, Fotografía: Manuel Guerrero, 2019.

## 9. Conclusiones

A lo largo del presente texto, se abordó una serie de dinámicas de orden social y simbólico. Que si bien, podrían parecer insertos en un contexto acotado muestran una gran complejidad dentro de la articulación del pueblo de Yahualica, a nivel social y cultural. El presente trabajo constituye un esfuerzo por comprender las dinámicas religiosas en el contexto de Yahulica, pero también en la región huasteca.

Desde este punto de partida, considero importante el presente acercamiento a la religiosidad en la región huasteca. Ya que las maneras en las que se encuentra instituido el catolicismo, no solo han generado una gran dinamicidad entre las prácticas religiosas y culturales, sino otras relaciones de diferenciación y desigualdad como las que se establecen en la actual presencia y auge de otros grupos religiosos. Lo anterior, requiere nuevas formulaciones para comprender las dinámicas interreligiosas, y cómo se manifiestan las relaciones de poder entre las diversas tradiciones religiosas que se articulan en la comunidad. Pues como se ha señalado, las religiones de carácter colonial pueden prescindir de más tradiciones religiosas.

Desde la problematización en torno a las religiones coloniales, se pretendió abordar las dinámicas en torno al ejercicio de poder dadas en el ámbito simbólico. Que, si bien no se manifiestan en enfrentamientos directos, denotan las complejas dinámicas de pretensión de dominio y de resistencia. A pesar de que no se traducen en las formas convencionales de entender los procesos de dominación, demuestran los diversos mecanismos que constituyen el motor de la resistencia, y quizás en la posibilidad de instituir y destituir mecanismos de la colonialidad del poder y la producción de desigualdad, entre los pueblos que mantienen sus formas de enunciación, ante las negaciones con las que sólo converge.

El papel de la identificación o diferenciación de aquello considerado étnico, se muestra a través de los testimonios, como un eje fundamental de negociación ante la presencia de un sistema de ordenanza simbólica colonial. En el cual, lo étnico no tiene una existencia reconocida sino una resistencia ante la negación hegemónica. Esta lógica colonial que se sostiene sobre la negación de todo lo étnico, guarda también una centralidad en el acto de negación de su otredad, no sólo con el fin de eliminarla sino, para mantener instituido el catolicismo que como hemos visto se sostiene en ambas



tradiciones religiosas. De este reconocimiento, dan cuenta la serie de estrategias de negociación repasadas que, desde el catolicismo se han establecido históricamente en torno a las prácticas religiosas de tradición mesoamericana, para mantenerse actuales.

En este sentido, ha resultado necesario hablar de la colonialidad y su papel estructurante en los procesos de desigualdad, discriminación étnica y racismo, articulado no solo de manera evidente en las actuales estratificaciones sociales, sino también en la cultura, en los imaginarios, en los símbolos y las lógicas de poder que representan. Por lo cual, voltear a ver los procesos simbólicos presentes en las religiones coloniales, no corresponde a un simple presentismo histórico, sino una necesaria revisión de las dinámicas de poder que han estructurado las actuales configuraciones religiosas, y las significaciones que derivan de la diferenciación étnica, en las personas racializadas y colonizadas. Así mismo, en la actual antropología mexicana, resulta indispensable realizar una exhaustiva revisión de las conceptualizaciones desarrolladas para estudiar las dinámicas en las religiones coloniales indagando en las implicaciones de los conceptos, entendiendo que la academia, no está exenta de perpetuar conceptos o teorías que tienen implicaciones políticas en las definiciones culturales y sociales que estructuran la producción del conocimiento. Pues, uno de los mayores soportes para la reproducción de los regímenes es coloniales, es desde su formación, la instalación de un sistema de valoración jerarquía y desigual, que se perpetúa a través del aprendizaje, apropiación e identificación por parte de las lógicas que establecen excluyente y hegemónicamente los grupos dominantes que, si bien pueden ser variables, se encuentran legitimados por un sistema fundamentalmente racista y colonial.

Desde la permanencia de la tradición religiosa mesoamericana, pudimos observar las múltiples formas de articulación simbólica que permiten su actualidad mediante la práctica, así como su reproducción creativa entre los pueblos que la gestionan directamente. De modo que esta posibilidad de agencia, no solo ha permitido un modo de enunciación identitaria, en un grado más amplio devela una tradición civilizatoria que articula una forma distinta de producir realidad y modos de interrelación acotados a una multiplicidad de actores y espacios. Mismos que, desde el modelo occidental y moderno mediante el cual se entiende la religión, no se han logrado dimensionar ni someter, manteniendo, sin embargo, una dinamicidad social que en momentos choca y confronta

sus esquemas.

El caso de las religiones coloniales, es como se ha dicho, un caso que evidencia el orden simbólico mediante el cual se articulan prácticas de dominio, pero también de resistencia. En este contexto, los efectos de estas formas de resistir -que no solo se perciben en la esfera de la religión-, pueden reconocerse en las maneras de instituir y dinamizar las relaciones entre las dos tradiciones religiosas que incorpora.

Por lo cual, lo que denominó resistencia religiosa, constituye ante todo un mecanismo conceptual y práctico, que expresa la mutualidad que guarda una tradición religiosa dominada al interior de una religión impuesta a pesar de no necesariamente existir una conciencia de la tradición religiosa de la que emana en los términos occidentales, y que sin embargo remite a cierta conciencia histórica, que sigue guardando tensiones con su propia reafirmación, frente a las prácticas de la religión dominante. Este conflicto se expresa propiamente en las prácticas religiosas, con lo cual se confrontan las configuraciones identitarias de los actores y sus diversos intereses, mismos que a su vez, se ven influenciadas en gran parte, por las estratificaciones sociales producidas desde el carácter hegemónico imperante. De tal forma, uno de los principales aportes que esta investigación pretende incorporar, es el papel que juega la estructuración simbólica dada en las religiones coloniales, entendida como una expresión de las dinámicas de poder que se gestaron con su institución colonial y que siguen perpetuando dinámicas de tensión y conflicto, pero permiten tanto la reproducción de la religión instituida, como maneras de expresar, adaptar y reformular conceptos fundamentales en la tradición religiosa dominada.

A pesar de que estos procesos se definan y conozcan históricamente, como se muestra a partir del dominio político impuesto sobre los pueblos que se han considerado indígenas, a pesar de su extensa diversidad. Los procesos de diferenciación y de resistencia en la religión, no necesariamente recurrirán directamente a los mecanismos de legitimación esperados desde las posiciones que encarnan estos procesos de dominio, lo que ciertamente ha tenido un papel importante en su reproducción. Sin embargo, las mismas formas de manifestar una identidad étnica, pueden ser marcadores determinantes, para entender las estructuras simbólicas y el orden de poder que

expresan. Debido a lo anterior, es importante subrayar que el carácter étnico como modo de diferenciación identitario, suele jugar un papel determinante en la presencia resistente de la tradición religiosa mesoamericana dentro de la construcción social, del catolicismo en Yahualica.

Aún están por definirse las rutas que pueden tomar estas formas de resistencia, en los contextos de negación y violencia simbólica, y en las formas de estigmatizar desde una concepción racista y colonial a las prácticas de los pueblos que han atravesado la intención de dominio colonial.

## 10. Bibliografía

AGUADO, José Carlos y María Ana Portal. *Tiempo, espacio e identidad social. Alteridades*, vol. 1, núm. 2. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. 1991, pp. 31-41.

Identidad, Ideología y ritual. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México. 1992.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Universidad Iberoamericana, 1970.

ALBERTI, Pilar; MADRIGAL, Beatriz Elena; MARTINEZ, Beatriz. *La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua*. En Revista Cuicuilco. ENAH, Ciudad de México, México, vol. 22, núm. 63, mayo-agosto, pp. 29-61, 2015.

ARROYO, Artemio. *Los grupos indígenas en el estado de Hidalgo*. Hidalgo: CECULTAH. 1995.

BÁEZ-JORGE, Félix. *Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Veracruz: Universidad Veracruzana. 2011.

BARABAS, Alicia. "Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas Indígenas de Oaxaca". En *Antípoda*. Núm. 7, julio-diciembre del 2008.

BARABAS, Alicia; BARTOLOMÉ, Miguel. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos en Oaxaca*. INAH, México. 1982.

BARTOLOMÉ, Miguel. *Gente de costumbre y gente de razón. Identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI. 1996.

BRODA, Johanna. "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista". *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*. Núm. 2, México. 2003.

---- (Coord.). *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura. 2013.

BLANCAS GÓMEZ, María Fabiola. *Mito, rito y símbolo: la persistencia del espíritu en la palabra de los ñhóñhó y la jende ri palenge : análisis de dos relatos orales de México y Colombia : Concepción Sánchez y Catalina* [tesis Posgrado en Estudios Itinoamericanos]. México: UNAM. 2016.

F. PACHECO, Joaquín; y otros. "Relación de la Provincia de Meztitlán en 1799 por Gabriel de Chávez". En *Colección de Documentos relativos al descubrimiento, Conquista y Organización, de las posesiones españolas de América y Oceanía sacada de los Archivos del Reino y especialmente del de Indias*. Vol. 4, Madrid, 1865. pp. 530-550

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón. 1997.

GAJEWSKA, Marta, "Tlazolteotl, un ejemplo de la complejidad de las deidades mesoamericanas", *Ab Initio*, Núm. 11 (2015), pp. 89-126

GARCÍA CAPISTRÁN, Hugo. "Primera parte, el pasado mesoamericano", Labastida Jaime y Rosaura Ruiz (Coords.), *Enciclopedia de conocimientos fundamentales: UNAM-Siglo XXI*, 5 vol. México: UNAM/Siglo XXI. 2010, vol. 3.

GARMA, Carlos y Roberto Shadow (Coords.). *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana. 1994.

GLUCKMAN, Max, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, 2ª. Ed. Manchester:

Manchester University Press. 1968. Traducción de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz y María Fernanda Baroco Gálvez.

GRAVE TIRADO, Luis Alfonso. *Barriendo en lo ya barrido: Un nuevo repaso a Ochpanitzli*. Estudios de cultura Náhuatl. México. N°. 35, 2004.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel. *Otra vez sobre sincretismo*. Madrid: UNED. 2014, p. 120. ÉNDOXA: Series Filosóficas.

HARRISON, M. A. L. y R. Wauehope (Eds.). *Nativism and Syncretism*. Nueva Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University. 1960.

HERNANDEZ, Edica. “*Las piedras no hacen daño sino las personas que las destruyen*” *Catálogo de piezas huastecas de Yahualica, Hgo.* Tesis de licenciatura. UAM-Iztapalapa. México. 2006.

“Yahualica, Hidalgo y su culto a la fertilidad”. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2014

HERMITTE, Esther; BARTOLOME, Miguel. “Sistemas de actividad y estrategias adaptativas en la articulación regional y nacional de colonias agrícola étnicas: el caso de Apóstoles (Misiones)”. En *Procesos de Articulación social*. Amorrortu Ed., Argentina, 1977.

KIRCHHOFF, Paul, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características”. En Jorge A. Vivó, *et al. Una definición de Mesoamérica*, México UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas. 1992.

LANTERNARI, V. “La religión populaire. Perspective historique et anthropologique”. En *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Núm. 53 (enero-marzo). 1982.

LASTRA, Yolanda. *Las áreas dialectales del nahuatl moderno*. México: UNAM. 1986.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas. 1999.

*Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. México: CNCA-INI. 1994.  
“Cosmovisión y pensamiento indígena”. En *conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo*. UNAM. 2012. Consultado 18 de agosto del 2020.  
[http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos\\_final/495trabajo.pdf?PHPSESSID=bd00b9daaf0c4af14361b767b5e0a525](http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf?PHPSESSID=bd00b9daaf0c4af14361b767b5e0a525)

LUPO, Alessandro. “Síntesis controvertidas: consideraciones entorno a los límites del concepto de sincretismo”. En *Revista de Antropología social*. Núm. 5. Servicio de Publicaciones-UCM. 1996.

LUNA, Juan. *Monografía de la Huasteca Hidalguense*. Pachuca de Soto, Hidalgo: CECULTAH. 1997.

MORALES GARCIA, Angel Daen; MORALES GARCIA, Jonatan Job. “Nahnahatilli en la Huasteca Hidalguense” *En Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Año 3, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre 2017. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, México. ISSN: 2448-5241.

OCHOA, Lorenzo. *Huastecos y Totonacos: una antología histórico cultural*. México: CONACULTA. 1990.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1978.

OYEWUMI, Oyèrónké. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género*. Trad. Alejandro Montelón. Coord. Yuderkys Espinosa Miñoso. Ed. La Frontera, Colombia. 2017.

PÉREZ ZEVALLOS, Juan Manuel. *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*. México: CIESAS. 2001.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *En: Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires : CLACSO, 2014.

RAMÍREZ, Jorge. *Persistencia religiosa de la cultura africana en las condiciones cubanas*. En *Revista Catauro*. Año 2. Núm 3, enero-junio. Fundación Fernando Ortiz. La Habana. 2001.

REDFIELD, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits. "Memorandum for the Study of Acculturation". En *American Anthropologist*. Vol. 38. 1936. p. 149.

RINCON HUAROTA, Ricardo. *Presencia de Tlazolteotl-Ixcuina en la Huasteca prehispánica*. Tamaulipas: Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes. 2016

ROCHA VALVERDE, Claudia. *El cuerpo femenino como territorio sagrado. Una interpretación de la ritualidad sobre la piel entre las indígenas huastecas del oriente de México*. *Estud. atacam.* [online]. 2018, n.59 [citado 2020-08-17], pp.59-78. Disponible en: <[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-10432018000300059&lng=es&nrm=iso](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432018000300059&lng=es&nrm=iso)>. ISSN 0718-1043. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432018005001101>.

SAHAGUN, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989

SCHRYER, Frans J. *Ethnicity and Class Conflict in Rural México*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.

SCOTT, James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México:



Era. 2005.

SEGALEN, Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial. 2005.

SHALINS, Marshall. *Goodbye to Triste troops: Ethnography in the context of modern world history*. En Robert Borofsky (Ed.). *Assesing cultural anthropology*. Nueva York: McGraw-Hill. 1994.

STAVEHAGEN, Rodolfo. *Las Clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI. 1971.

TURNER, Victor. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI. 1984.

VAN VELSEN, Jean. "The extended-case method and situational anlaysis". En L. Epstein (Ed.). *The craft of social anthropology*". Londres: Tavistock.

### **10.1. Referencias de entrevistas**

Jiménez, Anastasia. Entrevista realizada el martes 14 de marzo del 2011, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Bautista Rodrigo. Entrevista realizada el 20 de mayo del 2011, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Martínez, Joel. Entrevista realizada el viernes 17 de agosto de 2011, en Pachuca de Soto. Hidalgo. Entrevistador, Manuel Antonio Guerrero García.

Luis Alberto. Entrevista realizada el 2 de noviembre del 2011, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Zavala, María de Jesús. Entrevista realizada el martes 16 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Bautista, José Luis. Entrevista realizada el jueves 18 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Morales, Andrea. Entrevista realizada el 20 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Morales, Víctor. Entrevista realizada el 20 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo. Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Lara, Juan. Entrevista realizada el 14 de abril del 2019, en Yahualica, Hidalgo.

Entrevistador: Manuel Antonio Guerrero García.

Lara, Rodrigo. Entrevista realizada el 28 de noviembre del 2011, Yahualica, Hidalgo.





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00142

Matricula: 2183800135

TLAZONKETEIN: PERMANENCIA DE UN CULTO DE TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA EN EL CAYOLICISMO DE LA COMUNIDAD DE YAHUALICA, HIDALGO

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 16:00 horas del día 12 del mes de noviembre del año 2020 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DR. CARLOS GARMA NAVARRO  
DR. OSCAR OSORIO PEREZ  
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA



Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretaría la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS  
DE: MANUEL ANTONIO GUERRERO GARCIA

MANUEL ANTONIO GUERRERO GARCIA  
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

MTRA. ROSALVA SERRANO DE LA PAZ  
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTE

DR. CARLOS GARMA NAVARRO

VOCAL

DR. OSCAR OSORIO PEREZ

SECRETARIA

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA