



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

MAESTRÍA CIENCIAS SOCIALES

TESIS

**Motivos y colores en los bordados de la
indumentaria tradicional “tochomite” de las
mujeres de Huautla, Hidalgo: elementos gráficos
para el estudio de la cosmovisión.**

Para obtener el grado de

Maestra en Ciencias Sociales

PRESENTA

Sandra Jazmín Juárez Hernández

Director (a)

Dr. Manuel Alberto Morales Damián

Comité tutorial

Dra. Thelma Ana María Camacho Morfín

Dra. Victoria Solanilla Demestre

Pachuca de Soto, Hidalgo, noviembre, 2024

**MOTIVOS Y COLORES EN LOS BORDADOS DE LA
INDUMENTARIA TRADICIONAL “TOCHOMITE” DE LAS MUJERES
DE HUAUTLA, HIDALGO: ELEMENTOS GRÁFICOS PARA EL
ESTUDIO DE LA COSMOVISIÓN.**



Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

School of Social Sciences and Humanities

Área Académica de Sociología y Demografía

Department of Sociology and Demography

05/noviembre/2024

Asunto: Autorización de impresión

Mtra. Ojuky del Rocío Islas Maldonado
Directora de Administración Escolar
Presente.

El Comité Tutorial de la tesis titulada **“Motivos y colores en los bordados de la indumentaria tradicional “tochomite” de las mujeres de Huautla, Hidalgo: elementos gráficos para el estudio de la cosmovisión”**, realizada por la sustentante **Sandra Jazmín Juárez Hernández** con número de cuenta **110844** perteneciente al programa de **Maestría en Ciencias Sociales**, una vez que ha revisado, analizado y evaluado el documento recepcional de acuerdo a lo estipulado en el Artículo 110 del Reglamento de Estudios de Posgrado, tiene a bien extender la presente:

AUTORIZACIÓN DE IMPRESIÓN

Por lo que la sustentante deberá cumplir los requisitos del Reglamento de Estudios de Posgrado y con lo establecido en el proceso de grado vigente.

Atentamente

“Amor, Orden y Progreso”

Lugar, Hidalgo a 05 de noviembre de 2024

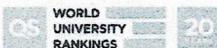
El Comité Tutorial

Dr. Manuel Alberto Morales
Damián
Director

Dra. Thelma Ana María Camacho
Morfin
Lectora

Dra. Victoria Solanilla
Demestre
Lectora

Carretera Pachuca-Actopan Km. 4 s/n, Colonia San Cayetano, Pachuca de Soto, Hidalgo, México; C.P. 42084
Teléfono: 52 (771) 71 720 00 Ext. 4220
jaasd_icshu@uaeh.edu.mx / sociologia_icshu@uaeh.edu.mx



uaeh.edu.mx

A Crescencia Vite, mi amada abuelita, el principio de todo...

A mi madre, bordadora de vida

Agradecimientos:

Agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el apoyo económico otorgado para la realización de mis estudios de maestría, así como a la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo por todas las facilidades otorgadas para la culminación de mis estudios de posgrado.

Agradezco al doctor Manuel Alberto Morales Damián, por su invaluable apoyo, guía y compromiso para concluir este proyecto; a la doctora Thelma Ana María Camacho Morfín, por rescatarlo todas las veces, por creer, por sus valiosísimas enseñanzas y palabras de aliento, pero sobre todo por confiar en mí; a la doctora Victoria Solanilla Demestre, por su lectura, su disposición y sus amables observaciones; finalmente, a la doctora Montserrat Camacho Ángeles, por aceptar leer este trabajo.

Agradezco enormemente a mi padre, por todo lo que ha sacrificado y por ser ejemplo de integridad y decencia; a mi madre por la bondad, el amor y por ser la raíz que me une a mi Huasteca querida; a mis hermanos y especialmente a mis hermanas Day y Dalia por su amor incondicional, a mis sobrinos y sobrinas; a mi amado hijo Leo, mi inspiración y fuerza y, a Alfonso, infinitas gracias.

Agradezco a mis amigas Aidé y Mónica que encontré en este posgrado y que alimentaron mi ser con su conocimiento y mi alma con su cariño; a mis queridos amigos artistas: Maribel Ángeles Álvarez, Luis Alonso López Vite y a mi adorada Karina Quintanar Arteaga, por colaborar con su talento en esta tesis.

A mis amigas Hatze, Kary, Iralia, Miriam, mi red, por la escucha, la contención, el acompañamiento y el cariño cuando este camino se tornó difícil. A Benito, por las porras, los ánimos y por no permitirme abandonar.

Agradezco especialmente al maestro José Hernández Vite y a Quili Hernández Mina, quienes me relacionaron, acompañaron y tradujeron las conversaciones con las mujeres bordadoras de Huautla; al maestro Pablo Flores Martínez (QEPD) y la maestra Leticia Márquez Osorio, por compartirme sus saberes y dejarme conocer una parte importante de su historia.

Gracias infinitas a todas las mujeres de mi pueblo, que bordan y bailan para mantener la armonía del cosmos.

ÍNDICE

	Página
RESUMEN	10
ABSTRACT	12
INTRODUCCIÓN	14
CAPÍTULO I:	
La cosmovisión mesoamericana y la actividad textil.	
Generalidades	25
El aspecto dual del cosmos.	34
La división sexual del trabajo y la actividad textil en Mesoamérica.	36
El género en la cosmovisión mesoamericana.	38
El origen mítico del tejido en la época prehispánica.	40
La mitología mesoamericana asociada al tejido.	42
La tradición textil mesoamericana en el presente.	52
Aspectos centrales de la cosmovisión nahua.	56
La organización familiar.	58
El trabajo.	60
La cosmovisión de los nahuas de la Huasteca.	63
La importancia del ritual.	66
El cuerpo	67
La ropa como esencia del cuerpo.	77
CAPÍTULO II:	
La Huasteca	
Generalidades.	81
El estado de Hidalgo y la Huasteca hidalguense.	85
Ubicación y biodiversidad de la Huasteca.	89
La vegetación y los animales.	92
La forma de vida en la Huasteca.	95
La identidad Huasteca.	98
El aspecto religioso.	101
La lengua.	106
La organización familiar y comunitaria.	108
El aspecto pluriétnico y la auto adscripción.	113
Los nahuas de la Huasteca hidalguense y el maíz.	117
Antecedentes históricos de la Huasteca.	120
El cultivo de maíz.	125
El aspecto sociopolítico.	126
La Huasteca como objeto de estudio.	127
La Huasteca hidalguense a partir de la Colonia.	137
CAPÍTULO III: EL CICLO FESTIVO DE LA HUASTECA.	
Generalidades.	143
Antecedentes históricos.	143
El ciclo festivo de la Huasteca.	145
La importancia del maíz.	148
La Sirena: deidad de la Huasteca.	152
El culto a los cerros.	157
El culto a San Juan Bautista.	163

Los mitos en la tradición nahua de la Huasteca.	171
La cualidad del agua.	174
Las fiestas y el ciclo agrícola.	179
El ciclo festivo de la Huasteca.	182
Las fiestas del maíz.	185
El ciclo festivo de los nahuas de la Huasteca.	186
El Curandero.	189
Los Músicos.	190
Los hombres y las mujeres.	191
Las fiestas en Huautla, Hidalgo.	193
El costumbre.	196
Xantolo.	199
El Carnaval.	201
La virgen de Guadalupe.	203
CAPÍTULO III: Vestirse de flores. el papel de la indumentaria <i>tochomite</i> en la ritualidad de Huautla, Hidalgo.	
La indumentaria de origen mesoamericano. Generalidades.	213
Antecedentes	214
La indumentaria de los hombres y las mujeres.	215
El atuendo masculino.	218
El atuendo femenino.	222
El <i>Quechquémitl</i> .	224
Otros elementos de la indumentaria.	229
Los instrumentos y los materiales.	231
El algodón de la Huasteca.	234
El proceso de hilado y tejido.	237
La ornamentación.	240
La indumentaria de las mujeres en la actualidad:	
El <i>Quechquémitl</i> de las mujeres nahuas	242
Las blusas y las faldas contemporáneas y de uso cotidiano en la Huasteca nahua.	248
Las faldas <i>tochomite</i>	251
Uso ritual de la indumentaria.	252
La Danza de tres colores	252
La Danza de Inditas	253
La técnica de ornamentación de la indumentaria <i>tochomite</i>	254
Los motivos y los colores del bordado	260
El proceso de desteñido	262
El destino de las indumentarias	267
El bordado como actividad social	269
El proceso de análisis morfológico	271
Los elementos iconográficos	
Las cenefas	274
Descripción de las figuras	278
Descripción de las figuras y los conjuntos de las faldas	280
Diseños en los <i>quechquémitl</i>	292
Conclusiones	302
Referencias	310

ÍNDICE DE FIGURAS

NÚMERO	NOMBRE	PÁGINA
1	Cabecera municipal Huautla, Hidalgo	15
2	Mapa de Mesoamérica	30
3	Apanchaneh con traje ceremonial	79
4	Mapa del espacio geográfico de la Huasteca	82
5	Zonas del Estado de Hidalgo	86
6	Distribución geográfica del pueblo Nahuatl de Hidalgo	89
7	Frutos para el autoconsumo	97
8	Ritos del agua	103
9	El Postectitla, cerro sagrado de la cosmovisión huasteca	105
10	Atuendo cotidiano de las mujeres nahuatl de Huautla	116
11	Recorte de papel de la deidad del agua	154
12	Ritual de petición de agua y agradecimiento al cerro	156
13	Subida al cerro Postectitla	159
14	Preparación de hierbas para el baño ritual	166
15	Recorte de papel ritual con vestimenta tradicional	184
16	El Costumbre	198
17	Xantolo	201
18	Carnaval en Huautla	203
19	Arribo a la Iglesia de San Juan Bautista el 12 de diciembre	204
20	Estandartes de las distintas comunidades de Huautla	205
21	Danza de Inditas	206
22	Grupo de mujeres danzantes	207
23	Grupo de mujeres adultas y niñas danzantes	207
24	Altar de la Iglesia de San Juan Bautista en Huautla, Hidalgo	208
25	Danza de las Inditas al exterior de la Iglesia de San Juan Bautista	209
26	Grupos de Danza de las Inditas al interior de la Iglesia de San Juan Bautista	210
27	Mujer nahua en cocina tradicional	217
28	Banquito de madera para sentarse	218
29	Atuendo masculino	222
30	Tipos de Quechquémitl por su confección	226
31	Quechquémitl mesoamericanos	227
32	Blusas bordadas en distintas técnicas	249
33	Vestimenta de uso diario	250
34	Tira bordada para integrar a la falda	252
35	Danza de Tres Colores	253
36	Danza de las Inditas	254
37	Punto de cruz	255
38	Bordado con punto de cruz	256
39	Bordado de dos o más líneas con punto de cruz	257
40	Punto lomillo	258
41	Traje ceremonial de "Chizo" de la Huasteca baja de Veracruz	259
42	Bordado pepenado para camisas de la Huasteca nahua	260
43	Esquema de tira bordada	261

44	Motivo desteñado en quechquémitl antiguo	263
45	Diferencia de las faldas de niñas y adultas	264
46	Faldas tochomite sin “sangrado”	264
47	Mujeres adultas con “sangrado” en sus faldas	265
48	Manchado natural de las faldas	266
49	Manchado intencional de las faldas	267
50	Muestrario de motivos rescatados a partir de piezas antiguas	268
51	Quechquémitl antiguo de Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo	269
52	Muestrario multicolor de motivos para las faldas “tochomite”	272
53	Bocetos de las indumentarias antigua y contemporánea	276
54	Detalle de un bordado Tochomite contemporáneo	280
55	Cosmograma 1: Flor de agua o estrella de agua	292
56	Cosmograma 2: Estrella de agua	294
57	Cosmograma 3: Estrella de agua	296
58	Cosmograma 4	297
59	Cosmograma 5	299

ÍNDICE DE TABLAS

NÚMERO	NOMBRE	PÁGINA
1	Lugares de procedencia de las faldas analizadas	273
2	Lugares de procedencia de las <i>quechquémitl</i> analizados	273
3	Cenefa “S” o Espirales 1	281
4	Cenefa “S” o Espirales 2	281
5	Cenefa Flor de cuatro pétalos	282
6	Cenefa Zigzag	282
7	Cenefa Pirámide	283
8	Cenefa Rombos	284
9	Cenefa Cruces	285
10	Cenefa Serpiente I	286
11	Cenefa Serpiente II	287
12	Cenefa Serpiente III	288
13	Cenefa Planta	289
14	Cosmograma 1	293
15	Cosmograma 2	295
16	Cosmograma 3	296
17	Cosmograma 4	297
18	Cosmograma 5	299

RESUMEN

El presente trabajo de investigación fue realizado en el municipio de Huautla, estado de Hidalgo, que pertenece al área cultural conocida como la Huasteca. El principal objetivo ha sido registrar y analizar la indumentaria ritual de las mujeres, así como los bordados que la ornamentan y su uso, para comprender las relaciones sociales, el simbolismo, las creencias y las prácticas subyacentes a través del enfoque de la cosmovisión. Dicho enfoque nos ha permitido abordar el estudio de un objeto material –la indumentaria- desde una perspectiva holística, sirviéndonos de la observación participante, las estancias en la comunidad para conocer el proceso de elaboración y el uso de la ropa, las charlas y entrevistas a mujeres bordadoras y danzantes; asimismo, ha sido posible registrar, mediante la fotografía y el dibujo, los motivos que se bordan, y hemos conocido sus significados de voz de quiénes los crean.

La población para este estudio estuvo integrada por mujeres de Huautla que bordan y/o utilizan la indumentaria denominada “*tochomite*” para bailar la “Danza de las Inditas” el día 12 de diciembre, durante la festividad dedicada a la Virgen de Guadalupe. Ellas han sido especialmente generosas al compartir sus labores y conocimientos, lo que nos ha permitido conocer cómo se bordan las faldas y las camisas que se utilizan en la actualidad, pero también de los *quechquémitl* que se utilizaban en el pasado.

Gracias a este proyecto, hemos podido recuperar motivos antiguos que se bordaban en las prendas y que guardan información acerca de la cosmovisión de la comunidad. También hemos podido detectar los cambios y las continuidades tanto en la estructura de la ropa, como de los bordados a través del tiempo; así, ha sido posible comprender el contexto en el que se crean las prendas actualmente, su uso, sus funciones y sus significados, a partir del análisis iconográfico de los motivos que se bordan en las faldas y los *quechquémitl* principalmente.

Finalmente ha sido posible comprender que el conjunto que integran la ropa, los bordados, la danza, la música, las ofrendas y el ciclo festivo de Huautla, hablan de una forma de organización y una forma de vida ligada a la tradición agrícola, a las creencias y la ritualidad que la comunidad mantiene viva.

ABSTRACT

The present investigation was carried out in Huautla, Hidalgo, which belongs to the Huasteca. The objective has been to record and analyze the ritual clothing of women, the embroidery that adorns it and its use, to understand social relationships, symbolism, beliefs and underlying practices through the worldview approach. This approach to the study of clothing use participant observation, stays in the community to record the process of making and using clothing, talks and interviews with embroiderers and dancers. We have also been able to record, through photography and drawing, the motifs that are embroidered and we have known their meanings.

The population for this study was made up of women from Huautla who embroider and use the clothing called "*tochomite*" to dance the "danza de las Inditas" during the festival dedicated to the Virgin of Guadalupe. They have been especially generous in sharing their work and knowledge, which has allowed us to learn about the process of making the skirts and shirts that are used today, but also the *quechquémitl* that were used in the past.

Thanks to this project, we have been able to recover ancient motifs that were embroidered in the clothes and that hold information about the worldview of the community. We have also been able to detect changes and continuities both in the structure of clothing and embroidery over time. Has been possible to understand the context in which garments are currently created, their use, functions and meanings, based on the iconographic analysis of the motifs that are embroidered on the skirts and the *quechquémitl*.

Finally it has been possible to understand that the set that makes up the clothing, embroidery, dance, music, offerings and the festive cycle of Huautla, speak of a form of organization and a way of life linked to agricultural tradition, to the beliefs and rituality that the community keeps alive.

INTRODUCCIÓN

Los primeros acercamientos a la comunidad nahua de Huautla Hidalgo, motivados por un propósito de investigación, se dieron en la fiesta dedicada a la Virgen de Guadalupe, el día 12 de diciembre del año 2015. Posteriormente, al año siguiente en la misma fecha con la finalidad de observar la danza dedicada a la Virgen y la indumentaria que las mujeres portan para ello. Durante el año 2016 acudimos a otras fiestas en el municipio, tales como la celebración de la Semana Santa en los meses de marzo y abril, la fiesta patronal dedicada a san Juan Bautista el 24 de junio y la fiesta de Todos Santos o *Xantolo* que se lleva a cabo los últimos días de octubre y el 1 y 2 de noviembre. La intención de acudir a estas festividades ha sido, principalmente, registrar las indumentarias que visten las mujeres para acudir a las fiestas o para participar en algún ritual.

El municipio de Huautla se encuentra ubicado al norte del estado de Hidalgo, a 200 kilómetros aproximadamente de la ciudad de Pachuca, capital del estado, y es uno de los ocho municipios hidalguenses que forman parte de la zona cultural conocida como la Huasteca. El nombre de Huautla deriva del vocablo náhuatl "*Kuajtla*" que significa "tierra de águilas". Actualmente habitan este municipio 21,244 personas aproximadamente, de acuerdo con el INEGI.

En el centro del municipio se ubica la presidencia municipal, la iglesia, una plaza central que se ocupa para el tianguis y festividades tanto religiosas como civiles, una escuela primaria y un quiosco. La cabecera municipal se encuentra dividida en cuatro ejidos los cuales conforman los cuatro barrios del municipio. Los nombres de estos barrios, originalmente en náhuatl, cambiaron por voluntad de los presidentes municipales, quedando de la siguiente manera: *Ixcatla*, que significa "lugar de algodón", ahora Barrio Bajo Ejido; *Atlajteno*, "del otro lado del agua" hoy Barrio Alto Ejido; *Chatitla*, "agua con manteca" ahora Barrio del Salto Ejido; y *Ixtakuatitla*, "palo de sal" hoy Barrio Hondo Ejido.

Figura 1

Cabecera municipal Huautla, Hidalgo



Iglesia de San Juan Bautista en la cabecera municipal.



Fuente ubicada en el centro del pueblo.

Huautla está compuesto por 64 comunidades con una composición predominantemente indígena, esas comunidades cuentan con una amplia variedad de tradiciones y ritos tanto para la vida cotidiana como para los días festivos. Cabe mencionar que un elemento común en las distintas festividades y ritos, tanto colectivos como privados, es la presencia de las flores. Al ser una región altamente fértil, existen múltiples especies de flores que son utilizadas para adornar, ofrendar y aromatizar las fiestas. Asimismo, la música es un componente infalible, ya sea con tríos de cuerdas o bandas de viento, pero los eventos importantes desde el nacimiento hasta la muerte se acompañan con música.

Durante los primeros acercamientos y a través de pláticas con algunas mujeres de distintas comunidades de Huautla, se tuvo conocimiento de algunos elementos indispensables en las fiestas, dirigiéndose el interés en los trajes que se utilizan en cada una de ellas. Como consecuencia de la información compartida, llama especialmente la atención un traje que es elaborado exclusivamente para ser utilizado el día 12 de diciembre para bailar la “Danza de las Inditas” en honor a la Virgen de Guadalupe. Esta indumentaria tiene un proceso de elaboración muy particular, pues está bordado en colores rojo y negro en la parte inferior de la falda e

incluye un “manchado” que parte del bordado para impregnar la falda de color rojo de manera ascendente.

Algunas mujeres –sobre todo las abuelas– recordaban que ellas habían visto el proceso de tejido de lienzos de algodón, pero también de bordado, el cual se realizaba con hilos que sus propias madres teñían con grana cochinilla y flor de pemuche, para posteriormente sumergir la falda en el río para que los hilos se despintaran, manchando así la falda de un color rojizo; otras mujeres decían que ese efecto era el resultado natural del desgaste del hilo con el paso del tiempo. Sin embargo, al observar los trajes que portaban las danzantes, nos inclinamos por que el desteñido no es un elemento accidental, sino que se incluye intencionalmente y posee un significado concreto. Esta afirmación se basa sobre todo en que aunque en la actualidad ya no se utilizan hilos teñidos con pigmentos naturales –que destiñen naturalmente– sino hilos sintéticos, se emplean anilinas e incluso papel crepé para pintar la parte inferior de las faldas y mantener el efecto del deslavado. La indumentaria a la que nos referimos y que será objeto de esta investigación, se conoce comúnmente con el nombre de “*tochomite*” y en menor medida como “*tlapalli*”, dependiendo de la comunidad en la que se produzca y se utilice.

Una vez que el interés para este trabajo se dirigió a esa indumentaria, dio comienzo una serie de viajes hacia Huautla, los cuales tuvieron como finalidad la búsqueda de trajes antiguos y contemporáneos, así como también de mujeres que conservaran el oficio del bordado y/o que participen en la Danza de las Inditas. Fue en esta búsqueda que se hizo el contacto con un grupo de maestras rurales originarias del mismo municipio, quienes en sus ratos libres o como parte de su trabajo en las comunidades, se dedican a recuperar las tradiciones en torno a las danzas, pero también la memoria de las abuelas, con el fin de mandar a bordar sus trajes lo más apegados a lo que ellas relatan, de bailar las danzas en sus fiestas y rituales, pero sobre todo de seguir transmitiendo esas tradiciones a las jóvenes y las niñas.

Es innegable que el interés de esta investigación inicia en el traje y el bordado, pues se busca analizar los motivos, colores, materiales, soporte y las técnicas utilizadas tanto en el

presente como en el pasado para su elaboración, con el fin de rastrear su origen, pero también para destacar los cambios y las continuidades con respecto al pasado. Naturalmente, esta necesidad de comprensión se extiende hacia el proceso del bordado y de elaboración de la indumentaria, pero también se extiende a las mujeres, a las bordadoras y a las que portan los trajes en los rituales y en las danzas; a las funciones que ellas desempeñan en la familia y la comunidad, llevándonos así a la búsqueda del sentido social por el cual se crean los trajes.

Cabe aclarar que la producción de motivos para los bordados no se ha asociado directamente con imágenes del pasado prehispánico, más bien, se reproducen elementos cotidianos de la comunidad, ya sea del entorno físico –animal y vegetal– como de abstracciones que se asocian con la cosmovisión. Ambos elementos perduran porque siguen presentes en la vida diaria, pero también por la memoria que se transmite a través de los ritos y las tradiciones.

Al indagar acerca del proceso del bordado y la confección de la indumentaria, se hacen evidentes las relaciones sociales que se entretajan en torno a esta actividad. Esta red, tanto de relaciones como de actividades, que desde la cotidianidad y casi de manera inadvertida se va configurando, tiene un mismo fin: la celebración a la Virgen y la ritualidad femenina asociada con las flores y con la fertilidad.

Tanto las relaciones sociales como las imágenes son fuentes de análisis de las ciencias sociales y sirven para comprender el complejo mundo de las comunidades y las organizaciones sociales. De acuerdo con Verónica Martínez-Loera (2011) “la producción de una imagen involucra habilidades mentales, técnicas y conceptuales de quienes poseen la capacidad de codificar acontecimientos religiosos, políticos, culturales, económicos y lúdicos con la intención de conservar o reproducir la memoria o el imaginario colectivo” (p.13); es decir, la imagen no es un elemento aislado, sino que está asociada al contexto que la produce y es el resultado de abstracciones que se configuran históricamente al interior de las sociedades. Las imágenes pueden estar cargadas de intenciones, poderes y propiedades que son determinantes en la cultura a la que pertenecen, formando así parte importante de ritos, tradiciones y creencias. En

las imágenes se encuentra un valioso legado de los pueblos, de su origen y su historia, por lo que constituyen un principio generador de sentido en las tradiciones actuales.

Los signos, las representaciones y los significados generan discursos que sirven para expresar el valor simbólico de la vida comunitaria y, que tienen la capacidad de transmitir ideas complejas y de agrupar elementos asociados con el entorno, las personas y sus creencias. Como lo afirma Lizazaro (2004) “las imágenes cargan buena parte de los significados con los que articulamos nuestra experiencia del mundo y son capaces de movilizar sentidos que no advertimos pero que ejercen su poderosa acción en nuestra vida” (p. 5).

Al entender que el uso de la imagen está asociado con otros elementos culturales y, tomando en cuenta que no se está abordando una indumentaria de uso cotidiano, sino de uso ritual, queda implícito el hecho de que para acceder a una comprensión holística¹, se deben tener en cuenta otros elementos que acompañan al ritual, además de la ropa, en este caso nos referimos a la danza, la música, los cantos, las ofrendas florales, los olores, las sonajas y, por supuesto, a las participantes insertas en todos los momentos del ritual.

La indumentaria que aquí abordamos es relevante porque constituye un legado de y para las mujeres de la comunidad; al ser reconocida por ellas y por otros municipios como su atuendo característico, configura códigos de identidad que son reforzados por la transmisión de la tradición y el simbolismo a las nuevas generaciones. Por ello, conocer la complejidad de una actividad basada en la elaboración y reproducción de imágenes, posibilita determinar como objeto de estudio el espacio social y simbólico creado expresamente para la actividad del bordado.

Otro aspecto que no podíamos dejar de lado ha sido la continuidad en torno al rol que las mujeres desempeñan al interior de las comunidades indígenas, así como también a partir

¹ Partiendo de la teoría de la cosmovisión, el término holístico implica que “el investigador debe tomar cuenta que la creencia en dioses, fuerzas, mitos, tiempo-espacio anecuménico y composición mixta de las criaturas es una respuesta a la necesidad del hombre de aprehender racional, axiológica, emocional e intencionadamente su entorno y su propia naturaleza, y que esta aprehensión requiere de la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente. (López Austin, 2015, p. 46)

de las relaciones sociales que se entretujan en estas actividades. Por eso, para llevar a cabo la interpretación de la simbología, la estructura, la elaboración y el uso de la indumentaria, es necesario comprender las implicaciones de dicha elaboración y uso como parte de las actividades asignadas y asumidas por las mujeres, como sujetos pertenecientes a una comunidad, con una cosmovisión que las acerca al cumplimiento de un trabajo específico, el cual es indispensable para el mantenimiento del cosmos.

El objetivo general que aquí se propone es analizar la indumentaria femenina y sus bordados para comprender las relaciones sociales, el simbolismo, las creencias y las prácticas subyacentes, a través del enfoque de la cosmovisión. Dicho elemento es el punto de partida, para posteriormente abarcar las relaciones sociales que se han construido entre las mujeres y de ellas con la comunidad: Asimismo, se consideran otros aspectos inmersos en este proceso: por una parte, desde el uso ritual se busca comprender la función que tienen la danza y las ofrendas florales en aspectos comunitarios como la siembra y la cosecha; por otro lado, la participación exclusivamente femenina en el ritual, pues desde niñas se van introduciendo a esta tradición, ya sea portando la indumentaria y ofreciendo flores a la virgen, o integrándose a la danza.

Es importante destacar que el interés en este objeto de estudio también ha sido motivado por hechos sociales contemporáneos, pues estamos siendo testigos de una serie de manifestaciones de distintas comunidades indígenas, no solamente de México, sino de Centro y Sudamérica, las cuales tienen como bandera la defensa de sus creaciones textiles, pues ellas representan para las distintas comunidades, además de un elemento de identidad, una concepción en torno al trabajo, a la organización y a la forma de ver y relacionarse con el mundo. También podemos atestiguar cada vez más fenómenos de apropiación cultural no sólo de tejidos y bordados, sino de otros elementos pertenecientes a grupos concretos y que al extraerlos y situarlos en contextos distintos a los que fueron creados, son despojados de sus significados,

son simplificados y se convierten en objetos de consumo, alejados de sus comunidades de origen y de sus necesidades.

En el momento que se inicia esta investigación, también se está dando en México una lucha por la protección y reapropiación de las creaciones textiles y una defensa de los atuendos y las técnicas como elementos constitutivos de la identidad y de la vida comunitaria de las comunidades indígenas.

Partimos de la convicción de que la cultura y las tradiciones de los pueblos indígenas en México no pueden dejarse de lado al estudiar los tejidos y los bordados, pues la actividad textil constituye un legado del pasado mesoamericano, que posibilita explicar aspectos de la cosmovisión.

Para entender estos procesos, sus significados y su permanencia hasta nuestros días, se toma como punto de partida la propuesta teórica de Alfredo López Austin del estudio de la cosmovisión mesoamericana, que de acuerdo con Carlos Illades (2018) es “una unidad espacio-temporal que tiene expresiones particulares, pero al fin y al cabo integradas e históricas, esto es, que cambian con el transcurrir del tiempo pero en el tiempo dilatado de la *longue durée*” (p. 202).

Alfredo López Austin logra integrar en una propuesta historiográfica, la teoría crítica proveniente del marxismo abierto a la cultura y “comparte con los marxistas la convicción de que el conocimiento histórico se produce como resultado de la interacción de los conceptos teóricos con los datos empíricos, que nos llegan a través de las fuentes documentales o de otra índole” (Illades, 2018, p. 205); es decir, aquel que enfocado al análisis de lo político y lo social, fundamenta el abordaje de los fenómenos a partir de esferas distintas a la económica.

A su vez, este autor retoma el concepto de larga duración proveniente de la historiografía francesa, específicamente de *l'École des Annales*, para proponer la existencia de un núcleo

duro en la tradición mesoamericana². Esta noción, asociada con los distintos ritmos históricos, ha permitido explicar los cambios y las continuidades que experimentan diversos procesos, ritos, costumbres, etc. que están profundamente arraigadas en los pueblos indígenas actuales y que aunque su explicación cambie, se identifica la huella de la cosmovisión mesoamericana.

Ha sido mediante la antropología y la etnología que se han identificado los aspectos del pensamiento y formas de hacer mesoamericanos que permanecen, en mayor o menor medida, en las comunidades indígenas actuales. Asimismo, mediante el concepto de núcleo duro, el autor le otorga el elemento histórico a la teoría proveniente de la ciencia antropológica, vincula los fenómenos actuales con una tradición de larga duración: la tradición prehispánica; y asocia diversos elementos de las culturas actuales con otros que sólo pueden explicarse mediante la continuidad histórica, fruto de la transmisión de los saberes de generación en generación y de la repetición de los ritos y las tradiciones al interior de las comunidades indígenas.

En este sentido, Arturo Gómez (2009), uno de los principales investigadores acerca de los textiles tradicionales de la Huasteca, considera que éstos son especialmente importantes para el estudio de la cosmovisión porque integran elementos en forma de imagen que hablan del entorno físico y simbólico en el que han sido creados, además de que atesoran la memoria generacional de las familias, vinculan el pasado con el presente, exaltan la reciprocidad del hombre con el ámbito sagrado y guardan los mensajes subyacentes de la ideología.

En la presente investigación se busca la descripción del contexto en el que se confecciona y usa la indumentaria *tochomite*, pero también del entorno geográfico y cultural de la Huasteca, que es determinante en la estructura de las prendas, en los materiales y soportes utilizados, así como los motivos bordados, pues éstos hacen referencia a los recursos de la zona. Para ello se asiste a la etnografía, que ha sido:

la forma tradicional que el antropólogo emplea para construir la información de primera mano en campo. A través de esta se establece una relación humana que involucra una

² Para López Austin la cosmovisión mesoamericana –producto del conjunto de vivencias de los miem-

dimensión cognitiva y afectiva de acercamiento con la alteridad y un compromiso ético con los sujetos de estudio. (Salazar, 2014, p. 119)

Evidentemente, el trabajo de campo ha sido fundamental, por lo que se han realizado estancias continuas en la comunidad para identificar a las informantes clave y posteriormente permanecer en la misma por un periodo más prolongado. Aunado a estas estancias se acude a la festividad de la Virgen de Guadalupe, el día 12 de diciembre por cuatro años consecutivos, así como también a una “boda huasteca” en el mismo periodo para documentar el uso ritual de la indumentaria.

Además de la observación participante, se llevan a cabo entrevistas no estructuradas y prácticas de bordado con algunas mujeres de la comunidad, con la finalidad de abarcar elementos importantes en la práctica, contenidos en los siguientes cuestionamientos: ¿cómo se aprende a bordar?, ¿quién enseña?, ¿qué otras actividades están ligadas al bordado?, ¿en qué momento del día se borda?, ¿se escucha música o se mira televisión mientras tanto?, ¿qué se platica?, ¿cuáles son las preocupaciones?, ¿en qué lugar se borda? y ¿quiénes participan y cómo?

Al tiempo que se hace la observación se busca hacer un registro de prendas –faldas, blusas y quechquémitl– que todavía se conserven en las distintas comunidades para analizar sus características. En primera instancia se registran las piezas de las mujeres que las elaboran, así como de las jóvenes y niñas que también las portan. Sin limitarse a esas prendas, se ha hecho un esfuerzo por recuperar piezas más antiguas, de las abuelas o bisabuelas, que hayan sobrevivido al paso del tiempo. Se realiza el registro y digitalización de los motivos bordados tanto en las faldas como en los quechquémitl para analizar las formas, figuras y motivos, para finalmente registrar tanto los cambios como las continuidades iconográficas.

A partir de la catalogación, de las entrevistas y del trabajo etnográfico se busca interpretar las características de la cosmovisión plasmadas en la indumentaria, tomando como punto de partida su composición, la colocación, simetría y repetición de los motivos, los colores,

el desteñido de los hilos y manchado de las faldas, pero sin dejar de lado los aspectos sociales de la elaboración y uso de las prendas.

CAPÍTULO I:
LA COSMOVISIÓN MESOAMERICANA Y LA
ACTIVIDAD TEXTIL

Generalidades

Los oficios del hilado y el tejido conforman una tradición que mantiene cierta consonancia en sus procesos, en la propensión hacia una especialización genérica y en los bienes utilitarios que mediante ellos se producen. Dicha uniformidad tiene una base antigua en México, la cual se ha rastreado mediante los vestigios arqueológicos provenientes por lo menos desde el periodo prehispánico. Los husos, malacates, agujas y picos de hueso, ya sean completos o los fragmentos de estos, las figurillas talladas en piedra o modeladas en barro, las esculturas de diversos formatos y la pintura mural de distintas zonas arqueológicas, corroboran que el tejido era un componente fundamental de la cosmovisión mesoamericana, pues además de cubrir una necesidad primaria –el vestido– constituye un acto simbólico orientado a mantener la unión cósmica.

En Mesoamérica, hilar y tejer son actividades fuertemente asociadas con lo femenino, y ello se manifiesta en conductas y creencias concretas, algunas de las cuales son visibles en el presente mediante el trabajo artesanal textil de los diversos grupos étnicos que viven en México.

Distintas fuentes han permitido conocer los procesos del hilado y del tejido, los instrumentos destinados a estas labores –husos, malacates, telares, *tzotzopaztli*, mecapal, e hilos–, así como la estructura general de las prendas que constituían las indumentarias masculina y femenina en el pasado prehispánico. Algunas de esas fuentes son los Códices Nutall, Borgia, Fjérvary-Mayer y Códice Mendocino principalmente, pero también otras fuentes que datan del siglo XVI.

Al abordar el estudio de las distintas comunidades indígenas de México, tanto en el pasado como en el presente, se destacan diferencias pero también similitudes entre ellas, aspectos como la ubicación geográfica, los desplazamientos y los intercambios a lo largo de la historia, las formas de vida y de organización, el aprovechamiento de los recursos y la relación con la naturaleza, así como también las concepciones acerca del cosmos y del propio ser

humano, evidencian además de una cercanía física, una mitología común y por ende la construcción de identidades, tanto femeninas como masculinas, ligadas a significados compartidos.

Debido a que los pueblos de tradición mesoamericana comparten características culturales e historia, se puede hablar de ellos partiendo del concepto de cosmovisión mesoamericana, ya que éste permite comprender las nociones en torno a lo que se origina en ese territorio geográfica y culturalmente delimitado.

En esta investigación el concepto de cosmovisión es elemental por dos aspectos fundamentales: en primer lugar, porque permite la comprensión integral de los pueblos con base en su historia y tradición; y en segundo lugar, porque al tener como objeto de análisis la indumentaria tradicional elaborada y utilizada por mujeres, se entiende que ellas, al vestirse a sí mismas y a su grupo, incorporan elementos que dan cuenta de aspectos inherentes a la comunidad, de su historia, sus recursos y sus significados. Desde la propuesta de Alfredo López Austin (2015) la cosmovisión,

es un hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo de forma holística. (p. 44)

Se entiende así, que la cosmovisión como producto de la comunicación entre los actores sociales, de la asimilación de elementos culturales compartidos y de las relaciones que los individuos establecen de manera cotidiana, está presente en todas las esferas de la vida social, desde la concepción del propio cuerpo y la experiencia individual, hasta las prácticas que se realizan en los ámbitos familiar, religioso, comunitario y ritual, y que por lo tanto, tiene injerencia en el trabajo y en el aprendizaje de todos los individuos.

Por ello, al hablar de los productos textiles, lo hacemos desde el enfoque de la Cosmovisión, pues dichos elementos cumplen con la función cultural de integrar y mantener elementos visuales del entorno natural, así como de los mitos y de la concepción del mundo en sus

tejidos, bordados y en la estructura de su indumentaria. Siguiendo el razonamiento de Arturo Gómez (2009) “el textil es uno de los medios donde se plasman de manera gráfica los pensamientos y vivencias de los pueblos indígenas, más que abrigos constituyen códigos expresivos de su cultura y patrimonio ideológico” (p. 68).

Cuando hablamos de la cosmovisión mesoamericana, sabemos que es indispensable entender lo que este concepto abarca, pues Mesoamérica más que una serie de límites geográficos, implica una realidad histórica concreta, compuesta por sociedades que compartieron elementos culturales precisos que se fueron creando a lo largo del tiempo. Para Paul Kirchhoff³ Mesoamérica es:

La región cuyos habitantes, tanto los emigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó, como un conjunto, a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados, por regla general, dentro de sus límites geográficos, una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos (Kirchhoff, 1960, p. 5).

Como sabemos, las sociedades que integraron Mesoamérica no fueron homogéneas, sino que desarrollaron y mantuvieron características comunes, las cuales han permitido hacer una identificación de lo mesoamericano.

Para explicar lo anterior, Kirchhoff, se basó en estudios de distribución hechos por otros autores, y a partir de ellos propone tres grupos de elementos: a) elementos que se encuentran exclusivamente en Mesoamérica, b) elementos comunes a Mesoamérica y a otras superáreas culturales de América, y c) elementos ausentes en Mesoamérica.

De acuerdo con este autor, los elementos típicamente mesoamericanos son:

³ Kirchhoff define los rasgos y límites de Mesoamérica en 1943 en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas, quedando dichos límites geográficos de la siguiente manera: al norte, de la desembocadura del río Pánuco en el Golfo de México, al río Lerma y a la desembocadura del río Sinaloa en el Pacífico; al sur, de la desembocadura del río Motagua en el Caribe a la península de Nicoya en el Pacífico.

Bastón plantador de cierta forma (coa); construcción de huertas ganando terreno a los lagos (chinampas); cultivo de chíca y su uso para bebida y para aceite de dar lustre a pinturas; cultivo de maguey para aguamiel, arropo*, pulque y papel; cultivo de cacao; molienda del maíz cocido con ceniza o cal. Balas de barro para cerbatanas, bezotes y otras chucherías de barro; pulimento de la obsidiana; espejos de pirita; tubos de cobre para horadar piedras; uso de pelo de conejo para decorar tejidos; espadas de palo con hojas de pedernal u obsidiana en los bordes (*macuáhuítl*); corseletes estofados de algodón (*ichcahuipilli*); escudos con 2 manijas. Turbantes; sandalias con talones; vestidos completos de una pieza para guerreros. Pirámides escalonadas; pisos de estuco; patios con anillos para el juego de pelota. Escritura jeroglífica: signos para números y valor relativo de estos según la posición; libros plegados estilo biombo; anales históricos y mapas. Año de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un período de 260 días: combinación de los 2 períodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; 9 fiestas al final de ciertos períodos; días de buen o mal agüero; personas llamadas según el día de su nacimiento. Uso ritual de papel y hule; sacrificio de codornices; ciertas formas de sacrificio humano (quemar hombres vivos, bailar usando como vestido la piel de la víctima); ciertas formas de autosacrificio (sacarse sangre de la lengua, orejas, piernas, órganos sexuales); juego del volador; 13 como número ritual; una serie de deidades (*Tláloc*, por ejemplo); concepto de varios ultramundos y de un viaje difícil a ellos; beber el agua en que se lavó al pariente muerto. Mercados especializados o subdivididos según especialidades; mercaderes que son a la vez espías: órdenes militares (caballeros águilas y tigres); guerras para conseguir víctimas que sacrificar. (Kirchhoff, 1960, p. 8-9)

Por su parte, dentro de los elementos comunes con otras áreas se encuentran: el cultivo de maíz, frijol y calabaza, el cultivo de algodón, yuca, chile, aguacate y otros frutos, la elabora-

ción de cerámica, las construcciones de piedra y barro, el uso de sandalias, extracciones de corazón, los sacrificios humanos y el canibalismo, y la organización en clanes.

Las sociedades mesoamericanas mantuvieron ciertos elementos históricos comunes, estableciendo con el paso de los siglos una unidad cultural, ello determinó un patrón de subsistencia basado principalmente en el cultivo del maíz. A este respecto López Austin explica que “el concepto de Mesoamérica es sinónimo de la presencia de un modo de producción, existente a partir de los olmecas y que se irá extendiendo hasta llegar, en el siglo XVI, a los límites territoriales establecidos por Kirchhoff” (López Austin y López Luján, 2001, p. 62).

Aunque la definición de Mesoamérica establecida por Kirchhoff se ha ido reformulando con cada contribución en torno a los estudios mesoamericanistas, tomando en cuenta los nexos causales, cohesivos y estructurales que permiten conceptualizar a esta área en conjunto, también es cierto que hay elementos centrales que se han mantenido constantes, como el modo de subsistencia y la extensa cultura que de él deriva.

Para entender la cosmovisión, el concepto de tradición es indispensable, pues se trata de un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones, procesos mentales y formas de acción. En este acervo intelectual se desarrollan ideas y pautas de conducta con las que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida⁴; es decir, que tanto los conocimientos como las conductas aprendidas al interior de los grupos sociales son flexibles y dinámicos, sirven en la práctica cotidiana para afrontar situaciones diversas, para resolver problemáticas concretas y para responder ante circunstancias emergentes.

En este trabajo la cuestión de los límites geográficos (Figura 2) y las características culturales de Mesoamérica es de gran importancia, ya que en lo subsecuente nos referiremos a

⁴ Explicación de Alfredo López Austin en el seminario La construcción de una visión del mundo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el día 15 de Agosto de 2018.

las comunidades de tradición mesoamericana para hablar de algunos pueblos indígenas y mestizos que viven en este territorio y que mantienen prácticas, costumbres, concepciones o tradiciones descendientes del pasado mesoamericano.

Figura 2

Mesoamérica



Nota: Tomado de Arqueología Mexicana, Edición especial, núm. 68, Primera parte.

La cosmovisión mesoamericana ha sido estudiada y definida por distintos investigadores cuyo objeto de estudio se ubica en sociedades y/o características culturales que implican una visión del mundo y de todo lo existente, así como los conocimientos y prácticas surgidas en contextos culturales diferentes al occidental. Johanna Broda (2001) la define como “una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (p. 16).

De acuerdo con esta autora, “la cosmovisión también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos” (Broda, 2001, p.16). En este sentido, el cosmos es todo lo existente, sea visible o no, porque existe como una posibilidad, en una instancia que puede no ser material. Así también, ese cosmos mesoamericano está presente a distintas escalas, y se puede manipular mediante diversos mecanismos. El

cuerpo humano es una representación del cosmos, como lo son también las ciudades, las casas, los altares o la indumentaria.

Es importante hacer una aclaración en torno al concepto de cosmovisión propuesto por Alfredo López Austin y por Johanna Broda, ya que ambas se diferencian fundamentalmente en cuanto a la consideración del aspecto religioso. Para Broda (2001) la cosmovisión alude a:

una parte del ámbito religioso y está ligado a las creencias, a las explicaciones acerca del mundo y al lugar que ocupa el hombre en relación con el universo, pero no puede sustituir el concepto más amplio de la religión. (p. 17)

Es decir que la religión, como categoría global, se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial, pues abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas.

Por otro lado, para López Austin (2015), “conceptos como mito, estado, religión, derecho, magia y otros muchos más han sido insuficientes, y requieren de modificaciones a fondo que, como primer paso, proporcionen una comprensión más precisa de estos campos culturales” (p. 24); por lo tanto, al contrario de la propuesta de Broda, la religión, así como también la mitología y la magia son sistemas integrados al macrosistema de la cosmovisión y no al revés.

En el presente trabajo se toma como punto de partida la propuesta de López Austin, y en ese sentido se consideran algunos de los principales componentes del macrosistema de la cosmovisión mesoamericana: a) el sistema religioso, b) el sistema mitológico, c) el sistema iconográfico, d) el sistema ritual, e) el sistema técnico-productivo, f) el sistema ético-político, g) el sistema comercial, h) el sistema artístico, i) el sistema pedagógico y, j) el sistema social. Todos ellos están interrelacionados y tanto a nivel cognoscitivo como a nivel práctico, manteniendo una coherencia ideológica.

De acuerdo con el autor, la cosmovisión mesoamericana es profundamente coherente en cuanto a dichos componentes, lo cual significa que no existe una separación definida entre los aspectos religioso y político, o laboral y sagrado por mencionar algunos ejemplos, sino que

tales aspectos están regidos por los mismos valores y se condicionan mutuamente, de manera que conforman un sistema complejo en el que uno se puede explicar, en mayor o menor grado, a partir del otro.

La cosmovisión mesoamericana es de creación colectiva e histórica; es decir, no se trata de una invención particular o de formación instantánea, sino que ha sido construida a través del paso del tiempo, de las experiencias y de las adaptaciones que el ser humano lleva a cabo para su beneficio; así mismo, es producto de la interrelación, primero a nivel micro, al interior de la familia y del grupo social más próximo, y después con otros pueblos.

Para explicar el hecho de la colectividad de la cosmovisión, López Austin utiliza el concepto de intersubjetividad, como una forma de interrelación no necesariamente consciente que ocurre entre los individuos de un grupo social determinado y se extiende para constituir elementos culturales profundamente arraigados y que está constituida en “una red colectiva de actos mentales que ocurren normalmente en cadenas causales de tal forma que, a pesar de sus diferencias fenomenológicas y de su aparente procesamiento modular (...) se originan unos a otros” (Díaz, 2008, como se citó en López Austin, 2015).

Lo anterior significa que los procesos internos mediante los que el ser humano percibe y se hace una idea del universo y de todo lo existente están interrelacionados, se van generando de manera automática y son consecuencia unos de otros; para citar un ejemplo, cuando una persona se relaciona con el mundo externo a través de sus sentidos, cuando mira, escucha, siente, prueba u olfatea un estímulo externo, entabla una comunicación a partir de actos mentales, siente y percibe –o significa los estímulos recibidos con base en experiencias previas–, posteriormente almacena la información útil o significativa mediante el proceso de la memoria, la comunica a través del lenguaje de manera que con el paso del tiempo puede convertirse en un conocimiento compartido y utilizado por todo el grupo.

Por supuesto, existen distintos niveles de comprensión de la realidad que dependen de las esferas sociales en las que se compartan estos actos mentales, así como también de la

comunicación, de las relaciones sociales y del radio cultural que abarquen. Por ejemplo, la tradición alimentaria basada en el maíz, se comparte tanto a nivel del grupo doméstico, en la aldea o barrio, en la región, en el área cultural mesoamericana e incluso en la red panamericana de sociedades agrícolas⁵. Por otro lado, la creación y uso de una lengua en un grupo específico, se comparte en el ámbito doméstico, a veces se generaliza en la aldea o la región, pero conforme se va ampliando el radio cultural, su conocimiento y uso se va haciendo menos común.

El hecho de que la cosmovisión sea producto de la creación colectiva, no implica la homogeneidad del pensamiento, sino más bien la inteligibilidad del pensamiento heterogéneo; es decir, no se da por hecho que todos los miembros del grupo social piensen exactamente igual, sino que el conflicto y la contradicción son comunes; así pues, en tanto que los sujetos que constituyen al grupo son seres sociales en constante transformación, los cambios que ellos experimentan y en los cuales también participan, van generando una transformación en los pensamientos y formas de vida del grupo, nutriendo su cosmovisión. En este sentido, la cosmovisión se recrea mediante la transformación social. “Con mucha frecuencia la transformación de las partes del sistema es desequilibrada, y debido a ello se produce un desfase permanente tanto entre sus elementos como en la conciencia de los agrupados” (López Austin, 2015, p. 36).

Este dinamismo desfasado en los procesos sociales e intersubjetivos de los miembros del grupo generan cambios en la práctica, asimilaciones de elementos o costumbres provenientes de otros grupos que modifican las conductas, los procesos, o incluso las verbalizaciones de los miembros en torno al significado de los mismos, pero no alteran de manera inmediata el núcleo del cual provienen esas significaciones.

Para profundizar en este punto, se tiene que destacar el concepto de núcleo duro propuesto por Alfredo López Austin, el cual permite explicar la permanencia aparentemente

⁵ Ejemplo citado por Alfredo López Austin en el seminario La construcción de una visión del mundo del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, el día 8 de Agosto de 2018.

inalterable de ciertos aspectos de la cosmovisión mesoamericana. El autor llama núcleo duro a esa parte de la red colectiva de actos mentales que cambia con extrema lentitud y del cual “depende la organización de los componentes en el sistema, la inserción y el ajuste de las innovaciones, y la recomposición del sistema tras la disolución o pérdida de elementos” (López Austin, 2015, p. 35-36).

Este concepto permite explicar cómo algunos elementos tanto del pensamiento como de la práctica propios de la cosmovisión mesoamericana siguen presentes en las comunidades y sociedades indígenas de México hoy en día.

Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, conformada en la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la Conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que en buena parte se halla presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.

(López Austin, 2015, p.36)

El aspecto dual del cosmos.

Otro elemento central para comprender la cosmovisión mesoamericana y su relación con el tema que aquí se trata, es el aspecto dual del cosmos. De acuerdo con esta idea,

el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o anecúmeno y el mundano o ecúmeno. Los ámbitos son coexistentes pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y se cree que su existencia continuará aun después de la desaparición de este mundo. (López Austin, 2015, p. 26)

En el espacio anecúmeno habitan los dioses, quienes son concebidos como antropoicos⁶ y algunas veces antropomorfos, éstos poseen personalidad y pueden comprender las expresiones humanas, también se ofenden, se enfurecen, y se conduelen como consecuencia de su relación con los seres humanos, la cual se mantiene en constante intercambio; también habitan

⁶ Este término hace referencia a que los dioses poseen características semejantes a las humanas, aunque no necesariamente detentan la forma antropomorfa.

este espacio las fuerzas, éstas no están dotadas de personalidad y no son antropoicas, existen pero no piensan, son elementos sobrenaturales que pueden causar acción en el mundo a pesar de no ser dioses y se pueden potenciar a través del trabajo, también se pueden trasladar y compartir a otros seres.

Si bien, tanto los dioses como las fuerzas habitan en el espacio anecuménico, no están restringidos a él, pues mantienen comunicación constante e interacciones con las criaturas del ecúmeno mediante actos concretos como el ritual; también se manifiestan en momentos contrarios a la vigilia, como el sueño o los estados alterados de la conciencia.

Dentro de las criaturas que habitan en el espacio ecuménico se engloba tanto al ser humano como a los astros: la luna, el sol, las estrellas; pero también a los animales, las plantas, los árboles, el agua, los cerros, los rayos, el arcoíris, y todo lo que puede ser captado por los sentidos humanos.

Es importante recalcar que en Mesoamérica, el pensamiento y la organización en general tienen esta lógica dual; para empezar, el desdoblamiento en dos ámbitos espacio temporales, de acuerdo con la mitología mesoamericana, ocurre en el origen mismo del cosmos, pues al escindir la deidad total –*Cipactli*- en dos partes polarizadas, una arriba (celeste) y otra abajo (inframundo), se da lugar a un espacio intermedio (terrestre) que es donde habitan las criaturas, éstas poseen características tanto celestes como inframundanas, lo cual determina su naturaleza, funciones asignadas y sus características.

Dicho de otro modo, el cosmos, que en principio era probablemente sólo anecúmeno, fue reestructurado a partir de la escisión del monstruo terrestre-celeste; es decir que quedó dividido en dos regiones anecuménicas, una arriba y otra abajo. Al generarse el espacio terrestre o ecúmeno para separar al cielo de la tierra, los tres espacios mantienen cualidades tanto ecuménicas como anecuménicas, proyectando en esencia dos tipos de sustancia.

La composición dual, propia del pensamiento mesoamericano, se traslada a otros dominios y abarca el pensamiento y la organización de los individuos a nivel individual y social, pues

así como el cosmos está constituido por estos espacio-tiempo distintos y complementarios, también se concibe la división vertical: en un extremo el cielo compuesto de trece capas y en el otro el inframundo compuesto de nueve. Los seres que habitan entre estos dos espacios están compuestos por dos tipos de sustancias con cualidades opuestas; así “los dioses y las fuerzas están formados por una sustancia fina, sutil e indestructible, mientras que las criaturas, además de esa sustancia fina, poseen también una pesada, densa y perecedera” (López Austin, 2015, p. 27).

La división sexual del trabajo y la actividad textil en Mesoamérica.

La actividad textil se analiza como parte de la cosmovisión mesoamericana, pues parte de la organización dual del trabajo, ésta divide las actividades asignadas a hombres y a mujeres a partir de una división del cosmos en partes celestes masculinas en un extremo –los estratos superiores del cielo, asociados con lo luminoso, caliente y seco– y partes terrestres femeninas en el otro –los pisos inferiores, el inframundo, asociados con lo oscuro, frío y húmedo–.

Esta idea central, ha sido desarrollada principalmente por los autores Miguel León-Portilla y Noemí Quezada. Esta última desdobra el concepto propuesto por López Austin y distingue entre una dualidad cósmica y una dualidad cotidiana en su análisis de las relaciones de género entre los mexica, deduciendo así que la dualidad cósmica permite una complementariedad igualitaria en muchos aspectos de la vida cotidiana, principalmente la distinción entre lo masculino y lo femenino, con los atributos que corresponden a cada uno de los géneros; la complementariedad se pone de manifiesto en las actividades y los roles asignados a hombres y mujeres y cómo dichos roles se integran para mantener el orden cósmico.

En este sentido, se aborda la división sexual del trabajo, la cual se funda en el mito de creación por parte de dos “dioses de humanidad”: *Oxomoco* y *Cipactónal*⁷, que son los primeros adivinos y conocedores de las cuentas cronológicas. “Con ellos nace la división sexual del trabajo: los dioses mandan al varón a labrar la tierra, y a su consorte, tejer e hilar” (López Austin, 2004, p. 264-265). De acuerdo con el mito, ambas divinidades enseñan a los hombres y mujeres las labores propias para cada uno de ellos, y les otorgan los instrumentos necesarios para llevarlas a cabo.

Es las sociedades mesoamericanas el trabajo es concebido como uno de los vínculos que establecen los hombres con los dioses, es mediante él que se da una reciprocidad y se mantiene una relación armónica entre ambos.

La importancia del trabajo no se limita a la labor misma, sino que está presente en la vida social; es decir, no se trata solamente de desempeñar ciertas acciones, sino de una contribución a la propia familia y comunidad, así el trabajo del individuo impacta a toda la colectividad, y si este no cumple con su función, afecta la articulación de todo el cosmos.

Esta forma de organización de las responsabilidades de todos los miembros de la comunidad implica la noción de reciprocidad, y se engloba en el concepto *tequitl*⁸, que incluye el trabajo de todos los miembros del grupo social: hombres, mujeres, niños, ancianos, antepasados, difuntos, santos, tierra, cerros, agua, maíz (Good, 2015, p. 142). En la medida en que se da algo a través del trabajo, también se transmite la fuerza; es decir, que una persona no trabaja sólo para sí misma; por el contrario, siempre lo hace en favor de los otros, ya que tampoco puede vivir sin disfrutar del beneficio del trabajo del otro. Este aspecto comunitario del trabajo le da una enorme importancia y refuerza su trascendencia a nivel social. Tanto hombres como

⁷ De acuerdo con Alfredo López-Austin (2004, p. 265), se trata de un tipo de dioses llamados hombres, que cumplen el papel de arquetipos humanos, seres en los que se establece el fundamento de la división sexual del trabajo y en los que aparecía como característica de los humanos su naturaleza mortal.

⁸ El concepto de *tequitl* revela una alta valoración del trabajo y de la experiencia misma del trabajo, éste implica la energía y el esfuerzo que los miembros de la comunidad deben brindar para el beneficio de todos.

mujeres desempeñaron labores concretas y complementarias, por lo cual el trabajo se consideró como la “finalidad de la vida sobre la tierra, era un don divino que reportaba placer” (Quezada, 1996, p. 28).

En distintas comunidades nahuas de la actualidad se mantiene una concepción del trabajo y de las personas muy cercana a la que se registra en fuentes prehispánicas; por ejemplo, los niños son tratados –y vestidos– de manera indistinta hasta aproximadamente los cinco años de edad; posteriormente su educación se va diferenciando y son instruidos culturalmente: se enseña a los niños a “hablar y a trabajar en las tareas apropiadas” (Good, 2015, p. 141). A partir de esa edad, mediante la enseñanza de un oficio y de los roles propios de su género, se empieza a transformar a las niñas y los niños en personas sociales de acuerdo con los valores culturales propios. Aquí la instrucción en un oficio, que generalmente es el que realizan los padres o la familia en general, es lo que otorga el aspecto identitario.

El género en la cosmovisión mesoamericana.

El tema del género ha estado presente en distintas investigaciones, tanto arqueológicas como antropológicas e históricas, acerca de las sociedades prehispánicas; ello, aunado a los estudios iconográficos, ofrece una interpretación acerca de cómo se construye, se asume y se expresa la diferenciación entre hombres y mujeres en diversos grupos étnicos del pasado y del presente. Esta diferenciación ha repercutido en la división de las labores, de las conductas asignadas a cada sexo, las obligaciones y las prohibiciones dentro de la familia y de la comunidad en general.

Noemí Quezada (1996) parte de la definición de género propuesta por Joan Scott, quien dice que “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en la diferencia que distingue los sexos” (p. 21). En las sociedades mesoamericanas esta diferenciación determina las reglas que norman la vida diaria, las prácticas, los significados y los espacios asignados para cada sexo, pero también las actividades concretas asociadas a los oficios; por lo tanto, los roles y las relaciones que se construyen a partir de ellos.

Tanto la asignación de género, como la identidad no son estáticas ni definitivas, más bien se transforman y resignifican con el paso del tiempo, al igual que otras construcciones sociales, y al igual que la misma sociedad. Sabemos que algunos cambios son más rápidos que otros, e incluso que unas sociedades pueden transformarse antes que otras.

De acuerdo con Cathy Lynn Costin (1996, como se citó en Rodríguez-Shadow 2016) “el género constituye un principio de estructuración importante en la vida social, representa una construcción cultural creada con base en la interpretación de la diferencia sexual, misma que resulta en una categorización de los individuos, artefactos, espacios y cuerpos” (p. 29-30) los cuales son observables en la vida cotidiana y sobre todo en los oficios.

En el contexto mesoamericano se puede distinguir no solamente una separación entre lo que implica ser hombre y lo que implica ser mujer, sino que además los instrumentos que ambos utilizan para llevar a cabo sus actividades han sido modelados de acuerdo con las características físicas de cada uno, así como también de acuerdo con los roles genéricos que a cada uno le corresponde cumplir.

En síntesis, el género es un comportamiento social aprendido que se materializa en creencias y conductas de las cuales la división sexual del trabajo es un claro ejemplo.

Así como otros factores que son dinámicos en la organización de esta cultura, en la cosmovisión mesoamericana, la dualidad no era ni fija ni estática, sino en continuo cambio (...). Las deidades, la gente, los animales así como el mismo espacio los puntos cardinales y el tiempo tenían una identidad de género: eran femeninos o masculinos en proporciones que se modificaban continuamente. (Marcos, 1995, p. 11-12)

En el entorno mesoamericano la visión dual del cosmos; es decir la existencia de lo masculino y lo femenino como opuestos simétricos y complementarios, determina las funciones específicas de cada género, así como los espacios determinados para llevarlas a cabo. Hilar y tejer es parte de la vida y el destino de las mujeres y se otorga al tejido un carácter divino, sagrado y sobrenatural, íntimamente ligado a la vida sociocultural de los pueblos. “La actividad

textil es un elemento legitimador y fundante del ser mujer, al realizar esta actividad y ocupar el espacio doméstico se cumplen las funciones ligadas a él, contribuyendo así al equilibrio del cosmos” (Quezada, 1996, p. 33-38).

Quezada (1996) llama a este proceso la división del trabajo mítica, y afirma que además de reflejarse en lo social, conforma a los sujetos como mujeres o como varones; es decir, otorga identidad. “Los dioses le otorgaron a la mujer el don de hilar y tejer, actividades exclusivamente femeninas que redundaban en beneficio de la familia y la comunidad” (p. 34).

El origen mítico del tejido en la época prehispánica.

Como sabemos, el pensamiento mesoamericano se caracteriza por mantener una profunda coherencia entre las creencias y los oficios o actividades que desempeñan las mujeres, los hombres, e incluso los niños, los muertos y otras entidades; dichas actividades se fundamentan principalmente en los mitos, se refuerzan mediante la tradición y posibilitan la adhesión cultural. La actividad textil y su ejecución como algo propio de las mujeres deviene precisamente de una mitología específica, asociada a deidades femeninas que poseen atributos semejantes en los distintos pueblos.

El mito, como creencia y como narración⁹ da cuenta de la historia de los pueblos y las comunidades porque comunica sucesos pasados que determinan la realidad presente, pero además, explica cuál es el origen de actividades, costumbres o hechos de la naturaleza, enseña el deber ser y lo que se espera de cada individuo y genera cohesión e identidad mediante valores y significados comunes. A través de la repetición de éstas narraciones míticas, ya sea de forma oral o corporal –lo cual incluye a la danza– se crea y se refuerza su valor social y se

⁹ Alfredo López Austin explica que el mito es al mismo tiempo una creencia y una narración, pues inicia con un relato que se considera verdadero y que se cree que aconteció en el tiempo primigenio, a partir de esos hechos ocurre un cambio que marca un antes y un después en la forma de hacer algo, o que explica porqué la realidad tiene determinadas características. Lo narrado en el mito se convierte en un hecho histórico, pues a partir de él se desprenden enseñanzas, se establecen saberes y mandatos y se regulan comportamientos y actividades.

va configurando como fuente de explicación de las prácticas, las costumbres y la identidad del grupo.

Las narraciones míticas ayudan a comprender el complejo pensamiento prehispánico de manera general, y al mismo tiempo a entender las diferencias sutiles que se construyen en cada región o de una comunidad a otra; es decir, el relato mítico posee autonomía y paralelismo, pues tiene una base común y puede diversificarse de acuerdo con las necesidades sociales, las características naturales y las fuentes de las cuales surge.

Específicamente, en el caso de la Huasteca hidalguense, perteneciente al complejo mesoamericano y donde ubicamos nuestro objeto de estudio, los relatos míticos y los cuentos que los mayores narran a los más pequeños, han posibilitado el entendimiento de la realidad, de las costumbres y del deber ser.

En la tradición oral de los nahuas de la Huasteca, se utiliza un préstamo del español, el cual, adaptado a la ortografía de náhuatl es *kuento*. De acuerdo con la concepción nahua existe una subdivisión entre estos *kuentos*. Se puede decir que los mitos y leyendas son clasificados como *tlen uajkalki panok* (lo que pasó antes) o historia. Los demás relatos son sencillamente llamados *kuento* (...). Al parecer, la diferencia entre una historia y un *kuento* con uno que no lo es se desprende de la percepción del contenido de los textos. En lo que concierne a las historias, los nahuas las ven como relatos sobre el pasado y que son históricamente verídicas (...). En esta categoría encontramos relatos sobre el principio del mundo, y el origen de las plantas y animales con sus características específicas, narraciones sobre la fundación de cierta localidad o textos sobre amenazas a la supervivencia de la comunidad. Del mismo modo, los relatos sobre los santos pertenecen a esta categoría.

Los *kuentos*, que no son considerados historias, la gente los reconoce como relatos ficticios los cuales se narran, según se dice, para pasar el rato, por mera diversión. (Van't Hooft, 2004, p. 324)

Independientemente de que los pobladores las consideren verídicas o no, estas narraciones permiten legitimar conductas y tradiciones y dan sentido a la vida.

La existencia de las deidades queda justificada también mediante mitos o cuentos que se siguen transmitiendo a las nuevas generaciones. Aunque si es notoria una disminución de dichos relatos en el presente, las conductas asociadas a ellos perduran.

La mitología mesoamericana asociada al tejido.

La actividad textil en Mesoamérica tiene como punto de partida, en la creencia náhuatl, el mito de las diosas *Tlazoltéotl* y *Xochiquetzal*, así como también de sus advocaciones, desdoblamientos o aspectos, los cuales estuvieron presentes en diversas regiones y periodos. De acuerdo con la interpretación de distintos documentos coloniales, dentro del panteón mesoamericano los dioses y las diosas tienen características y funciones específicas, así como rasgos distintivos¹⁰, además de que transmiten a los hombres y las mujeres las enseñanzas que son vitales para el mantenimiento del cosmos y para el funcionamiento social.

En la cosmovisión mesoamericana, las deidades en general, sintetizan una serie de valores, creencias y actos rituales que dan sentido, orden y coherencia a la vida de los hombres y las mujeres, que organizan la sociedad y que normalizan las funciones y los privilegios de cada uno.

Tlazolteotl es usualmente reconocida como una deidad del amor, pero también de la carnalidad y de la lujuria. Esta interpretación se da a partir de la obra de Fray Bernardino de Sahagún, en *Historia general de las cosas de Nueva España* (p. 36), siguiendo las obras posteriores una idea similar; por su parte, Francisco Javier Clavijero (1995) subraya que se trataba de una deidad asociada a la inmundicia, la suciedad y los desechos, a la cual se le invocaba para pedir protección y perdón por los pecados.

¹⁰ Mikulsa (2001) denomina así a los elementos iconográficos que son imprescindibles para la identificación de una deidad, éstos mismos simbolizan un rasgo particular del carácter de la función de la deidad; sin embargo, no son exclusivos de ésta, sino que pueden aparecer también en otras deidades sin que sean distintivos de éstos.

Al parecer en el aspecto que hay un consenso prácticamente homogéneo es en el origen de esta deidad, pues casi todos los autores coinciden en creer que se trata de una diosa proveniente de la Huasteca y que está asociada con la fertilidad. Lo anterior se justifica con base en las siguientes características iconográficas: la diosa

porta un *quechquémitl* triangular, vestimenta típica de las mujeres del oriente mexicano (...), la pintura negra que cubre la boca de la diosa, representa una máscara de hule (...), la doble raya, ancha y corta, de la pintura facial, que es distintivo de esa región. (Cebada, 1992, p. 127-129)

Cabe señalar que esta diosa no fue adoptada tal como era concebida en la Huasteca, donde aparentemente era una deidad agrícola y artesana, sino que para los mexica poseía características eróticas, las cuales fueron atribuidas por asociación a las cualidades de la fertilidad y la sexualidad.

Las diosas del panteón mexica –en tanto fenómenos derivados de la esencia numinosa de la Madre Tierra– incorporaban elementos de la cosmovisión arcaica a los que se agregarían elementos resultantes de los procesos de sincretismo y de la acción canónica del sacerdocio, en el ámbito de la religión oficial. En tal perspectiva, las divinidades aztecas no serían resultado de una tradición ininterrumpida, de una sola secuencia evolutiva, sino producto de transformaciones y préstamos culturales cimentados en diversos marcos económico-sociales y étnicos, de acuerdo con una dinámica multilineal. (Báez-Jorge, 2000, p.119)

Al momento de la conquista, la diosa *Tlazoltéotl* fue relegada y asociada con el pecado por la nueva religión. De acuerdo con Félix Báez-Jorge (2000) “es la única divinidad del panteón azteca que implicaba una significación moral en tanto consumía los pecados de los humanos. Su campo numinoso comprendía la esfera del placer sexual, el parto, identificándose como deidad agraria y selénica” (p. 122).

Tanto Johana Broda (1982) como Félix Báez-Jorge (2000), explican cómo en la religión mesoamericana, se otorga igual importancia tanto a las deidades asociadas con los guerreros como a las asociadas con los agricultores, pues ambas funciones permiten la subsistencia de todos. Así, en Mesoamérica se unen distintos intereses y valores que generan una religión politeísta, capaz de satisfacer las necesidades de todos los miembros de la población. En el caso de las diosas,

la compleja gama de fenómenos antes indicados se manifiesta en toda su amplitud en la mitología y el ritual consagrado a las deidades femeninas que integraban elementos simbólicos de orden diverso (telúricos, selénicos y agrarios) así como atributos propios de los pueblos nómadas y guerreros. (Báez-Jorge, 2000, p.118)

La diosa *Tlazolteotl* posee atributos visiblemente asociados con sus funciones: “adornos de algodón sin hilar en la cabeza y husos, por los cuales es considerada como deidad del algodón y del tejido” (Sullivan, 1982); así mismo, la nariguera en forma de media luna, que recuerda el vínculo místico de la tierra y la luna, y la asocia con la fertilidad y la agricultura. En todo caso, se trata de una deidad femenina o que posee atributos propios de las mujeres –como la capacidad reproductiva–, pero también posee habilidades que posteriormente fueron heredadas a las mujeres prehispánicas –la capacidad de hilar y tejer–.

A *Tlazoltéotl* se le considera una deidad lunar y femenina por las cualidades cíclicas que comparte con las mujeres:

Esta periodicidad sin fin hace que la luna sea por excelencia el astro de los ritmos de la vida. Por lo tanto no es sorprendente que regule todos los planos cósmicos regidos por la ley del devenir cíclico: aguas, lluvia, vegetación, fertilidad. (Eliade, 2001, p. 150)

Tanto la deidad como las mujeres mantienen procesos cíclicos, los cuales generan y mantienen la vida.

De acuerdo con la interpretación de la lámina 17 del Códice Borgia que hace Félix Báez-Jorge (2000), una advocación sumamente relevante de la diosa *Tlazoltéotl* es *Chalchiuhtlicue*,

en dicha imagen “se le ve como lucero de la tarde, junto a una figura del signo *Cuítlatl* que significa excremento, inmundicias, pecado, basura. Esta apreciación se sustenta también en el ritual lustra oficiado por las parteras” (p. 128).

Chalchuhlicue, por sus características iconográficas, es considerada además de patrona del tejido, la Diosa del Agua:

En la lámina V del Códice Vaticano Latino 3738 está representada *Chalchiuhlicue* presidiendo la primera edad en la que el mundo se destruyó por el diluvio, mientras que en la lámina XIII aparece empuñando una rueca y el *tzotzopachtli* (peine utilizado para apretar la trama de los telares), aditamentos propios de *Tlazolteotl*. Del cuerpo de la diosa sale una corriente de agua que arrastra una mujer, un guerrero y una petaca con joyas o tesoros. (Báez-Jorge, 2000, p. 128-129)

Además de *Tlazolteotl*, otras diosas están ligadas a la feminidad y a las labores femeninas en general, y a las labores del hilado y el tejido en particular. Una de las más conocidas es la diosa *Xochiquetzal*, quien está ligada con *Tlazolteotl*, y junto con *Cihuacoatl*, *Chalchiuhlicue*, *Coatlicue*, *Ilamatecuhtli*, *Itzpapalotl* e *Ixcuina*, se vinculan a la maternidad, las artes, las flores y el maíz, aspectos considerados propios de las mujeres.

En efecto, las divinidades femeninas aztecas manifestaban en sus ámbitos de acción y relaciones simbólicas los diversos intereses de la sociedad en torno a la fertilidad (humana y vegetal) y al agua (celeste y terrestre), núcleos a partir de los cuales se encadenaban amplias series significantes referidas al nacimiento, la muerte, el placer carnal, la expiación de pecados, los mantenimientos, etc. articuladas a los ritmos biocósmicos (Báez-Jorge, 2000, p. 121-122).

La fertilidad y el tejido están siempre unidos en la cosmovisión mesoamericana, ambas implican el acto de la creación y –ya sea literal o metafóricamente– reproducen la vida.

En prácticamente todas las sociedades prehispánicas se encuentran presentes las deidades femeninas, a veces se mezclan, cambian de nombre o se transforman en otra deidad,

pero no desaparecen, su existencia es imprescindible porque son ellas quienes determinan la existencia y legitiman las funciones y los comportamientos de las mujeres. Las diosas,

personificaban las propiedades naturales inherentes a la Tierra, las determinantes de su sacralización, las razones de su identificación analógica con la mujer, su asociación a seres monstruosos, y su carácter de Madre Telúrica de cuya matriz nacen los dioses celestes, los hombres y las plantas y a donde retornan al morir, así como la función que su cuerpo tiene como depositaria de agua. (Báez-Jorge, 2000, p. 155)

Es importante subrayar aquí, que en la cosmovisión mesoamericana en general, las deidades no se encuentran representando a los elementos de la naturaleza, o a los fenómenos naturales, sino que esos elementos y fenómenos son la deidad en sí misma. Se trata de una relación metafórica y metonímica que se hace evidente en la forma de nombrar todo lo existente y desde el lenguaje en general, y que al mismo tiempo va más allá de este, expresándose en la conducta y en las relaciones que las personas construyen con todos los elementos de la naturaleza. “Las mariposas, las flores, los elementos, son seres animados, son advocaciones de determinados dioses con una personalidad definida tanto por su divinidad como por su materialidad” (Espinosa, 1996, p. 296), estos seres poseen características que se les adjudican a las deidades, estableciendo una relación estrecha¹¹.

De acuerdo con Gabriel Espinosa, entre los mexica, la diosa *Xochiquetzal* –quien es representada con la figura de la mariposa–, se vincula con las deidades del agua,

La identificación de un dios con determinado animal o fenómeno no es meramente simbólica; en un sentido más bien fuerte, ese animal es el dios que representa (...). La mariposa es *Itzpapalotl*, pero *Itzpapalotl* es más que la mariposa: *Xochiquetzal* no puede reducirse a una mariposa o una población de mariposas; sin embargo, éstas son

¹¹ Por ejemplo, en la cosmovisión mexica, “las divinidades femeninas no simbolizaban la fecundidad y la fertilidad vegetal, eran madres de los astros, de los dioses celestiales, no de los hombres o de los mantenimientos; se llamaban *Itzpapalotl* (‘mariposa de obsidiana’) o *Yaocihuatl* (‘guerrera’)” (Báez-Jorge 2000: 118)

Xochiquetzal. Prefiero usar la siguiente formulación: ciertos animales pueden ser una de las advocaciones de los dioses, una de sus personalidades, una de sus apariencias, una de sus formas, parte de sus sustancia y viceversa: ciertos dioses (sean fenómenos naturales o sean entidades menos directas) pueden hacerse en todo caso presentes bajo la forma de animales: no simbólicamente, sino materialmente o mejor dicho realmente.

(Espinosa, 1996, p. 302)

En principio, la diosa *Xochiquetzal* “flor preciosa” es a la vez todas las flores. De acuerdo con Doris Heyden (1983, como se citó en Espinosa, 1996, p. 330), en la mitología mexicana, *Xochiquetzal* estaba casada con *Tláloc*, pero la raptó *Tezcatlipoca*, entonces aquel se casó con *Matlalcueye*. Lo importante aquí es que la diosa, como madre del maíz y de las flores, formaba parte del conjunto de deidades acuáticas y de la vegetación. Gómara dice que los dioses del agua eran *Tláloc*, *Matlalcueye* y *Xochiquetzal*.

Las diosas madres del agua o de la tierra de poblaciones y regiones diversas tienden a presentarse como advocaciones y personalidades con su nombre bien diferenciado pero de la misma cosa: son el mismo dios. Este es el caso por ejemplo de *Cuatlicue*, *Toci*, *Tonantzin*, *Cihuacoatl*, *Yolotlicue*, *Tlaltecuhltli*, etcétera. Se trata de diversas metáforas de la misma divinidad; o del mismo fenómeno. *Itzpapalotl*, *Tlazolteotl*, etcétera son otras tantas advocaciones de lo mismo pero de origen étnico diverso. Más aún, personajes míticos se van incorporando como nuevas metáforas de la misma entidad: *Malinalxochitl*, *Coyolxauhqui* y otras se presentan como aspectos desdoblados de la primera, con la que sin embargo guardan similitud (y relaciones antrópicas: hija, hermana o hija y hermana, a la vez). Cualquier dios hace un buen ejemplo, como *Chalchiuhtlicue* que a veces es hermana y a veces esposa de *Tlaloc* (...), que es la misma diosa que *Matlalcueye* y se imbrica en muchos aspectos con *Huixtocihuatl*, emparente con la luna (como *Cuatlicue*), los *tlaloque* y en general los dioses de la fertilidad; en este último sentido es realmente lo

mismo que la madre terrestre, o si se prefiere, ambas son la más directa advocación de la fertilidad de la naturaleza. (Espinosa, 1996, p. 298)

En el pensamiento mesoamericano, las deidades acuáticas son consideradas diosas de la fertilidad por la cualidad del agua de ser uno de los principales sustentos de la vida vegetal, y se les ha rendido culto con la finalidad de asegurar el aprovisionamiento de los alimentos.

En la Huasteca, se rinde culto a una deidad considerada Dueña o Señora del agua y está personificada en la figura de la Sirena. Al analizar los relatos en torno a ella, se ha propuesto que se trata de una advocación de las deidades mesoamericanas del agua, de la fertilidad y de las flores. En este contexto, las comparaciones con la diosa *Chalchiuhtlicue* y la diosa *Xochiquetzal* han sido recurrentes.

Chalchiuhtlicue, Diosa del Agua, era objeto de diversas fiestas y rituales durante el año: En el primer día del mes inicial del año (*Atlahuaco* = “cesan las aguas”), se celebra un ritual en honor de *Quetzalcóatl*, los *Tlaloques* y *Chalchiuhtlicue* con el fin de atraer las lluvias. Este mes era conocido también como *Xilomalistli* (“ofrenda de jilotes”) e integraba lo que Carrasco (1979:56) ha llamado “el segundo ciclo de los dioses del agua, la lluvia y las plantas cultivadas”. Las ceremonias de este periodo estaban relacionadas con las estaciones y los rumbos del mundo, es decir con el Oriente (Este) lugar donde localizaban al *Tlalocan*, y con el Oeste asociado al mítico *Tamoanchan*. De tal manera, la mitad del año era la época de las celebraciones a los *Tlaloque*, en los que se pedía agua, generalmente mediante el sacrificio de infantes (Báez-Jorge, 2000, p. 129).

Esta advocación de la diosa es especialmente importante porque en ella se encuentra explícita la relación con la fertilidad y el poder sobre el agua; y es en estos dos elementos en los que se fundamenta gran parte del ciclo festivo mesoamericano.

Por su parte, *Xochiquetzal*, tiene una imagen polifacética, pues se le ha considerado diosa del amor, de la belleza, de las labores domésticas, e incluso de las relaciones sexuales

ilícitas. A esta deidad se le atribuyen también funciones de mantenimiento, así como una relación con las labores del tejido.

De acuerdo con Sahagún (1969, como se citó en Báez-Jorge, 2000), en tiempo prehispánico se celebraba una fiesta en honor a *Xochiquetzal*, en la que

todos los pintores y labranderas: ayunaban cuarenta días, otros veinte, por alcanzar buenaventura para pintar bien y para tejer bien labores; ofrecían a este propósito codornices e incienso y hacían otras ceremonias, los hombres al dios *Chicomexóchitl*, y las mujeres a la diosa *Xochiquetzal*. (p. 133)

Los elementos iconográficos de *Xochiquetzal* que están asociados con el tejido son: en una mano un escudo y las flechas sin punta, y en la otra dos husos, uno con hilo de algodón y el otro con algodón sin hilar; además con una mano sujeta el *tzotzopaztli*¹² y porta un tocado de flor y un yelmo de quetzal. Algunas fuentes señalan que *Xochiquetzal* fue la primera mujer que hiló y tejió, convirtiéndose en la diosa de las hilanderas y las tejedoras; por esa razón, las mujeres que se dedicaban a este oficio le rendían culto en distintas fiestas.

La diosa *Xochiquetzal*, conocida como *Ñu Ita Tnumii* entre los mixtecos, es la amante divinizada; diosa eminentemente femenina, su ámbito: el amor, la voluptuosidad, la sensualidad, el deseo sexual y el placer en general. Pero también su esfera de acción está en el juego, el canto, la danza, la alegría, las flores y, en términos generales, de todo lo que es hermoso. (Ojeda, 2003, p. 121)

En las imágenes del Códice Borgia se pueden apreciar los ornamentos y atavíos que resaltan su feminidad: porta un yelmo en forma de cabeza de quetzal, de la parte trasera de éste salen dos penachos de plumas preciosas adornados con mariposas de papel, también se han interpretado como mechones propios del peinado de una mujer noble; porta también una

¹² Es el instrumento alargado de madera que se utiliza en el telar de cintura. La tejedora lo toma por los extremos y lo jala hacia ella para apretar los hilos horizontales de la trama que va intercalando entre la urdimbre. En algunas comunidades se creía que era un cetro que utilizan las entidades regentes de la lluvia para provocar rayos, y en sentido opuesto, para partir las nubes y evitar las tormentas.

nariguera de mariposa hecha de turquesa y orejera de mosaico hecho también de turquesa de la cual pende una gema. De acuerdo con Ojeda (2003),

sus vestidos son suntuosos, ricos en color, lo que denota el trabajo de bordado, tejido y plumería del atuendo que consta de quechquemitl, manto al cuello, especie de capa en forma triangular propia de la mujer, *cueitl*, y manto con cenefa de caracolillos que, seguramente, se sostenía al cuerpo por medio de graciosos cordeles combinados en rojo y blanco, rematados con flores. (p. 129)

En una representación muy conocida de *Xochiquetzal* aparece con:

la mitad de la cara pintada de negro o azul o con círculos en las mejillas. Algunas veces portaba el característico machete de telar, una nariguera en forma de mariposa y adornos de flores o quetzales, tejiendo en el *Tamoanchan*. (Ramírez, 2014, p. 72)

En la concepción maya, los elementos y los procesos de la naturaleza como el sol, el cielo, la luna, la lluvia, la muerte o la siembra, están representados también por deidades. De éstas resalta la Diosa lunar por su asociación con las mujeres y las labores asignadas a ellas, pero también por su rol materno y porque representaba a lo femenino; esta deidad tiene dos aspectos relacionados con su edad: joven y vieja.

La diosa vieja se llama *Chak Chel* y es la partera del universo que intervino en el proceso de la resurrección del Dios de maíz, así como al nacimiento de sus hijos (Schelle, 1997, como se citó en Rodríguez-Shadow, 2016, p. 58). Cabe señalar que, de acuerdo con Rodríguez-Shadow (2016), esta deidad se dedicaba a tejer (p.58).

El otro aspecto de la deidad lunar es *Ixchel*, advocación juvenil, a quien Irmgard Weitlaner Johnson () identificó como la esposa del Dios Sol y la patrona del hilado: "*Ixchel*, la diosa de la Luna, la de las trece madejas de tela a colores" (), y a su vez a su hija *Ixche belyax* como la patrona del bordado. Ella es "la personificación del agua como elemento de devastación (tormentas e inundaciones), y se representa rodeada de símbolos de muerte y destrucción, con un tocado de serpientes y una falda bordada con figuras de huesos cruzados" (Pool Cab 2011,

como se citó en Rodríguez-Shadow, 2016, p. 58). “Se ha planteado que en su papel de divinidad del tejido se le denomina *Ba Ix Asal Voh*” (Piña Chan 1967, como se citó en Rodríguez-Shadow, 2016, p. 58).

Igualmente, Franz Blom (1983) destaca sus características simbólicas asociadas al agua y la destrucción, pero no deja de lado sus otras cualidades. Se le representaba con una serpiente retorciéndose sobre su cabeza y huesos cruzados bordados en su falda. Pero *Ixchel* parece haber tenido también un lado bueno: Era la consorte de *Itzamná*, Señor del Cielo, y mientras su marido se muestra como el dios del sol, ella parece haber sido la diosa luna. Era también la patrona de la preñez y la inventora del arte de tejer (p. 306).

Como en el caso de *Xochiquetzal*, ésta diosa, además de tener una apariencia hermosa, en edad fértil, era la protectora de las tejedoras y de las parteras.

Por otro lado, Félix Báez-Jorge hace un análisis de las diosas asociadas a la fertilidad y a la luna en el área maya y rescata el aporte de Thompson, quien señala que

los mayas de las tierras bajas creían que era la esposa del Sol, la patrona de las mujeres en general, de la preñez, del parto y de la procreación; diosa de la medicina y de las enfermedades; estaba relacionada con los lagos, las fuentes y las aguas subterráneas (a las que habría que agregar el mar); advirtiendo que en tiempos remotos debió ser aceptada en un vasto ámbito por patronas de la tierra y sus productos. Con la diosa antigua (0 de los códices) compartía el patrocinio del tejido. Los nombres que recibía eran, según el autor, “Nuestra Madre”, “Divina Madre”, “Abuela”, “Señora” (*Ix Ahau* a veces contraído como *Xau*) e *Ix hun Ahau*. “Su nombre más común parece haber sido *Ix Chel*. Otros nombres o títulos suyos eran: *Ix Hun Zipit Caan*, ‘Señora de la Conjunción de la Luna’; *Ix U Sihnal*, ‘Luna patrona del nacimiento’; ‘La del Medio del Cenote’ y ‘Señora Mar’.

(Thompson, 1982, como se citó en Báez-Jorge, 2000, p. 82-83)

Báez-Jorge (2000) sintetiza las cualidades y funciones de la diosa, tomando en cuenta sus distintas advocaciones. Así, en su dimensión celeste, es Esposa del Sol, Esposa de *Itzamná*, está asociada a los puntos cardinales, al arcoíris y a la lluvia; en su dimensión telúrica y agraria, se asocia a la fertilidad de las plantas, al color de los árboles, de la tierra, de los animales y se considera Diosa del Maíz; en su dimensión acuática, se encuentra asociada al mar, a los lagos y a los cenotes; en su dimensión humana, se asocia a la vida sexual, al parto, a la muerte y a la salud; y finalmente, en cuanto a sus atributos específicos, es la Patrona del tejido y del bordado, también de la pintura, y se encuentra asociada a la magia (p. 87).

Gracias a los estudios arqueológicos e iconográficos se han registrado mitos, imágenes y referencias a divinidades femeninas relacionadas con el tejido, la luna y la actividad textil en distintos puntos y etapas de Mesoamérica. Éstos relatos mantienen importantes puntos de convergencia ya que a pesar de que algunos elementos de las deidades cambian, al mismo tiempo se mantienen atributos, oficios y características generales, sobre todo el hecho de otorgar a las mujeres los instrumentos para el tejido y enseñarles el oficio.

En congruencia con la forma de vida de las sociedades mesoamericanas en conjunto, las mujeres mesoamericanas tenían sus propias diosas o patronas, las cuales presidían y modelaban su vida (...). Las diosas veneradas formaban la actitud mental de la mujer y determinaban el modo en que cada una debía comportarse en todos los actos de su vida. (Ojeda, 2003, p. 106)

Es decir, éstas deidades no sólo cumplen con la función de otorgar protección, sino que su rol se extiende a la enseñanza de los oficios.

La tradición textil mesoamericana en el presente.

Durante la Colonia, se experimenta una reestructuración y resignificación simbólica que empieza por la prohibición de las deidades prehispánicas y continúa con las tradiciones que se desprenden de su culto; sin embargo, dichos fenómenos no suponen necesariamente una pérdida, más bien, algunos elementos antiguos se rearticulan con la nueva religión católica.

En diversas comunidades actuales de tradición mesoamericana persiste una organización fundada en la lógica dual y la división sexual del trabajo; así como una ritualidad dirigida a la fertilidad y el control del clima. En algunos lugares dicha organización es notoria a partir de reglas, oficios y prohibiciones que rigen las conductas de hombres y mujeres; en otras se aprecian, más bien, ciertas características simbólicas para mantener ese orden¹³.

A partir de los diversos estudios que se han realizado en diferentes comunidades indígenas, se puede observar cómo la transmisión del saber textil incluye la especialización del trabajo por parte de las mujeres, pues ellas son quienes tienen la responsabilidad de mantener esta actividad relacionada con el simbolismo de la fertilidad.

En Zinacantán, Chiapas. “Se cree que el arte de tejer es una extensión de la cualidad de la mujer de crear vida, por lo que se encuentra asociado con la fertilidad y el vientre materno” (Sánchez y Pérez, 2014, p. 73). Aquí la noción de saber hacer es determinante y explica cómo se adquiere la habilidad textil. De acuerdo con sus creencias, las niñas van adquiriendo la habilidad desde su nacimiento, desde la forma cómo son cargadas, amamantadas, para posteriormente –a través de la imitación– incorporar el proceso del tejido de manera lúdica, hasta que en la adolescencia se enseña con el ejemplo de las madres y las abuelas. Cabe destacar que para las mujeres zinacantecas

no es cuando la mente ya está lista para tejer en un telar verdadero, sino cuando su alma o *ch'ulel* ha adquirido la práctica suficiente para realizar esta tarea. Según la creencia, la Virgen en sus diferentes advocaciones es la que enseña al alma a tejer a través de los sueños. (Sánchez y Pérez, 2014, p. 73)

¹³ Entre las mujeres nahuas de Hueyapan, Puebla se da el aprendizaje genérico desde la infancia, y es guiado por las adultas: las enseñanzas inician a manera de juego, así (las niñas) aprenden a hilar, tejer y bordar; la instrucción formal ocurre en la adolescencia que guiadas por las abuelas se entrenan a seleccionar y a transformar los materiales; asimilan los diseños ornamentales y decodifican los símbolos iconográficos. Las mujeres jóvenes se vuelven diestras en el oficio, en esta etapa de su vida elaboran las mantas más finas y sofisticadas en decoración, aspecto que les confiere estatus dentro de su comunidad y se vuelven aptas para el matrimonio.

La uniformidad en cuanto a la especialización en el oficio del tejido y el hilado en Mesoamérica antes de la Conquista tiene una fuerte carga simbólica asociada con lo femenino, esta característica ha perdurado en gran medida hasta nuestros días y se mantiene viva en el trabajo artesanal del tejido, el bordado y la confección de indumentarias en las sociedades indígenas contemporáneas.

En el presente, en México, tejer, bordar y coser son actividades profundamente arraigadas, no solamente porque a partir de ellas se puede satisfacer una de las necesidades inmediatas de las personas, que es proteger el cuerpo del entorno y añadir a éste cualidades de resistencia que permitan llevar a cabo actividades concretas; sino porque al vestirse a sí mismas y a sus comunidades, las mujeres incorporan elementos que dan cuenta de los entornos físicos a las que ellas pertenecen, de su historia, sus recursos, sus creencias y los significados culturales asociados.

La imagen de una mujer tejiendo en el telar de cintura o bordando motivos mediante distintas técnicas es constante en los pueblos indígenas gracias a que esta tradición se sigue transmitiendo de madres o abuelas a hijas y nietas; así mismo, porque dicha tradición ha mantenido una continuidad que se ha podido rastrear desde la época prehispánica.

Sabemos que en la actualidad el oficio textil no es exclusivo de las mujeres, pues existen pueblos enteros o localidades en las que los hombres son participantes activos en ciertos momentos del proceso, e incluso otras en las que son ellos los protagonistas, ejemplo de ello son los tejedores de gabanes, cobijas o fajas en comunidades de Michoacán o entre los rarámuri. Sin embargo, también en esas comunidades existen diferencias en torno a las prácticas y los significados asociados a la producción textil artesanal, diferencias que se hacen evidentes en las fases específicas del proceso textil que son responsabilidad de cada sexo.

De acuerdo con los trabajos etnográficos y con las propias observaciones, existe una continuidad en la división sexual del trabajo en los actuales pueblos con respecto a la tradición mesoamericana; esta forma de organización se mantiene a pesar de que las mujeres en algu-

nas de estas comunidades se han integrado a la parte del trabajo agrícola considerado como típicamente masculino, o bien, se han incorporado a otros procesos productivos fuera de sus comunidades. Es decir, los oficios de tejer, bordar y coser aun en las poblaciones que no se dedican a ello como principal actividad económica, guarda una importancia destacable, pues la indumentaria de los miembros de la familia y en general de la comunidad se sigue confeccionando por las mujeres en contextos específicos y se conservan significaciones concretas que hablan de una continuidad histórica.

Con la incorporación de las mujeres a otros ámbitos de trabajo (externo), y de los hombres a los talleres textiles y de otras artesanías (interno) se evidencian cambios desde la concepción del trabajo mismo hasta su ejecución. En cuanto a la incorporación masculina –fruto de la demanda de prendas tejidas y bordadas con técnicas tradicionales para el consumo nacional e internacional–, Aline Hémond (2015) señala que persisten distinciones entre los sexos, pues mientras que para los hombres, el aspecto que se valora es el esfuerzo, es decir el trabajo en sí, porque le permite atraer la estima de otros, para las mujeres se tiene en mayor estima lo “bien hecho”.

Estos valores de “saber hacer” y “lo bien hecho” son evidentes entre las mujeres nahuas de la Huasteca, quienes a pesar de elaborar prendas y bordar para el autoconsumo o para vestir a sus familias –principalmente a las hijas y nietas– no se permiten cometer errores en las puntadas o en las cuentas, ni atravesar los hilos en la parte de atrás de la labor, pues es importante que el reverso también esté bien hecho. Si se observan errores, el bordado se deshace y se vuelve a empezar.

Con respecto a la transmisión de los saberes, actualmente aunque los niños también aprenden a bordar en las escuelas, no se considera que sea parte de sus obligaciones; sin embargo, para las niñas si es una actividad, que junto con “echar tortillas” o saber moler, cocinar o lavar, resulta indispensable. En este sentido se puede decir que hay cierto nivel de consciencia acerca de la división sexual del trabajo, y éste se corrobora mediante los discursos

y las prácticas cotidianas de las mujeres y de los hombres, pero también de las niñas y de los niños.

El caso de las mujeres nahuas que habitan en distintos puntos de la Huasteca, es un ejemplo de cómo se asume esa distinción entre las funciones masculinas y femeninas, pero también de las implicaciones de esta. Al tener asignadas actividades dentro del ámbito doméstico, ellas experimentan limitantes con respecto a los hombres, entre las cuales destacan la falta de trabajo y la desigualdad en su remuneración, la falta de independencia en la toma de decisiones que las afectan directamente, la falta de oportunidades de desarrollo y la asignación de todo el trabajo doméstico y de cuidados (de esposos, padres, hijos, enfermos, animales), la discriminación, el maltrato y la pobreza, la cual es más acentuada en ellas que en sus esposos o hermanos.

El hecho de que las mujeres se encuentren asignadas al ámbito privado y se encarguen del mantenimiento de las familias, facilita que se dediquen a actividades como la elaboración de alimentos y la confección de ropa; si a ello le sumamos el factor de la pobreza, resulta lógico que subsanen la necesidad del vestido a partir del trabajo artesanal.

En la actualidad pocas comunidades siguen elaborando sus lienzos; sin embargo, la gran mayoría todavía producen bordados, elaborados sobre telas industriales. La actividad del bordado es casi completamente femenina, las niñas son instruidas desde la infancia por sus madres, hermanas y abuelas en esa labor, empiezan bordando servilletas con puntadas sencillas como el hilván, y continúan aprendiendo –muchas veces sólo mediante la observación– hasta bordar camisas, faldas, bolsos o manteles, utilizando técnicas más complejas como el punto de cruz y el punto lomillo.

Aspectos centrales de la cosmovisión nahua.

Es importante destacar aquí los aspectos más sobresalientes de la cosmovisión nahua, con la finalidad de entenderlas en el marco del pensamiento mesoamericano; así mismo, para

proporcionar un marco de referencia para explicar las características y el uso de la indumentaria tradicional “*tochomite*”, que se aborda en este trabajo.

Distintos pueblos y comunidades nahuas se encuentran diseminados en el actual territorio mexicano. Según datos del INEGI, se trata del grupo etnolingüístico con mayor presencia¹⁴, pues ocupan territorios desde el estado de Durango al norte, hasta Tabasco, al sur. Los estados con mayor porcentaje de población nahua son Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí y Guerrero. Esta presencia es resultado, entre otras razones, del dominio que establecieron las culturas del Altiplano central en Mesoamérica, previo a la llegada de los españoles.

Desde el punto de vista lingüístico, las lenguas nahuas pertenecen al tronco yuto-nahua, que junto con el pipil, lengua indígena centroamericana, forman la familia náhuatl. Los lingüistas consideran que el náhuatl tiene cuatro variantes: a) náhuatl del oeste (que se habla en Toluca, Michoacán, Guerrero y Morelos), b) náhuatl central (en el Valle de México, Puebla y Tlaxcala), c) náhuatl septentrional (presente en la Huasteca) y d) náhuatl del este (en Puebla, Veracruz, Oaxaca y el pipil de Centroamérica)¹⁵.

Los distintos pueblos nahuas han configurado, con el paso de los siglos, formas de vida y de pensamiento que se desprenden de sus muy particulares experiencias de vida, de las características geográficas de su territorio, de los recursos disponibles para la subsistencia y de los procesos sociales por los que pasan; sin embargo, múltiples estudios etnográficos dan cuenta de ciertas características que les son comunes, las cuales están ligadas a la cosmovisión.

Las concepciones de los pueblos nahuas en torno al cosmos y a todo lo existente rigen su vida y la ritualidad, la organización social, los valores y las expectativas, y demarcan lo que es permitido de lo que no lo es. En este sentido,

¹⁴ Según el Censo de Población y Vivienda 2010, el número de hablantes de lengua náhuatl en México es de 1,544,968, siendo la lengua más hablada. <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/> consultada el día 21 de junio de 2019.

¹⁵ http://www.cdi.gob.mx/pueblos_mexico/nahuas consultado el día 21 de junio de 2019.

Las culturas nahuas despliegan concepciones del tiempo, el espacio y los objetos contextualizados y relacionales, no concebidos como ideas abstractas. Por ejemplo, el tiempo no corre de forma independiente de la vida social, de los cambios ecológicos anuales o los ciclos productivos, sino que los acontecimientos sociales y los ciclos naturales constituyen el tiempo. No objetivan el llamado “mundo natural”, ya que lo perciben como un ser vivo cuyas partes –flora, fauna, puntos destacados como los cerros, cuevas y manantiales se personalizan–. Finalmente, para ellos, el espacio y el territorio son entidades dinámicas compuestas de puntos con nombres y personalidades. Se constituyen culturalmente a partir de las acciones y experiencias actuales o pasadas; los sucesos y acontecimientos históricos son referentes y guías para la acción futura, dado que los nahuas ordenan y rememoran su pasado significativo de acuerdo con reglas propias. (Good, 2015, p. 30)

Estas concepciones determinan la forma en que los pueblos y comunidades nahuas se relacionan con el medio ambiente, y al mismo tiempo estructuran la organización familiar, la cual contribuye al mantenimiento y funcionamiento de todo el entorno.

La organización familiar.

La familia, como unidad básica de organización está articulada de acuerdo a lo que David Robichaux (1997, 2002, 2003, 2005) ha llamado el sistema familiar mesoamericano. Este se refiere a la disposición y la estructura que caracteriza a la organización de las familias, y que se mantiene en la actualidad, tanto en las poblaciones indígenas como en las mestizas en el territorio mesoamericano.

El sistema que se propone se caracteriza por mantener los siguientes rasgos:

a) la virilocalidad inicial temporal de los hijos varones mayores y la salida de las hijas para ir a vivir a la casa de sus suegros; b) el establecimiento, después de cierto tiempo, de las nuevas unidades de residencia de los hijos varones en los alrededores de la casa paterna, frecuentemente en el mismo patio, y c) la permanencia del ultimogénito en la casa

paterna, la cual hereda en compensación por cuidar a sus padres en la vejez.

(Robichaux, 2002, p. 75)

Los matrimonios suelen efectuarse a edades tempranas, es decir antes de cumplir los 20 años. Este hecho es más común en las mujeres que en los hombres, pero no es exclusivo de ellas. Así mismo, sigue siendo bastante común, aun en familias mestizas habitantes de las ciudades, que las nueras vayan a vivir a la casa de los padres del esposo o concubino, asumiendo obligaciones y labores propias de una hija.

En Huautla Hidalgo, en la Huasteca nahua, se mantiene esta forma de organización familiar, pues gran parte de los conocimientos que se les inculcan a las niñas están destinados a formarlas para el matrimonio.

Mediante los dichos y frases cotidianas se ponen de manifiesto las expectativas y las costumbres con respecto al matrimonio, las relaciones y el futuro de las hijas y los hijos. Es común que las mujeres tengan menor grado de escolaridad que los hombres, pues a ellas “las va a mantener su marido”, y por ese motivo suelen quedar fuera de la repartición de propiedades, o sólo se les asigna una porción menor que a los varones.

En últimas décadas es notable que las mujeres han accedido en mayor número a la educación media superior, técnica o superior; sin embargo, esa decisión conlleva para ellas el retiro del apoyo económico por parte del padre, salir de sus comunidades o un conflicto interno asociado al deber ser. Como consecuencia, todavía es alto el porcentaje de abandono escolar en ese sector poblacional, siendo las principales causas el embarazo a edad temprana, el matrimonio y el inicio de actividades laborales generalmente mal remuneradas.

La principal función de la organización familiar sigue siendo la colaboración, pues los miembros que se van integrando a las familias adquieren responsabilidades y asumen el valor de la reciprocidad. Los varones deben trabajar en la milpa de sus padres y abuelos, ayudar a construir, proveer y atender necesidades económicas, mientras que las mujeres deben limpiar, cocinar para todos, cuidar a los suegros, a los niños, lavar, y ayudar en lo que se les solicite.

Esta forma de organización es una característica común de distintos grupos nahuas de México. En algunos casos, cuando las mujeres salen de la casa de sus padres, la familia del novio debe “retribuir” con bienes a la familia de la novia, esto

es un reconocimiento del valor de las aportaciones de la mujer (...). Aquí se destaca la gran importancia que los nahuas atribuyen a la reproducción biológica y social, así como al trabajo productivo que la mujer y sus futuros hijos realizarán en la casa de su marido. (Good, 2015, p. 133)

Las mujeres son, en estas comunidades, un elemento fundamental por el trabajo que realizan en el mantenimiento de las unidades domésticas, pero también porque son ellas quienes inician a los niños en el aprendizaje de distintas conductas y labores. Las mamás y las abuelas instruyen y protegen a los más pequeños, mantienen viva la relación con los antepasados a través de distintos ritos y oraciones y aseguran que la forma de organización siga vigente.

El trabajo.

De la forma de organización familiar vigente, se desprende una idea concreta de trabajo, el cual ha sido documentado por Catharine Good Eshelman (2005, 2015) en distintas comunidades de tradición nahua. La autora analiza cómo, mediante el trabajo, se comparte una fuerza vital llamada *chicahualiztli*, que denota

el uso de la energía, la perseverancia, el poder, el carácter y el corazón o espíritu personal para llevar a cabo un objetivo; (...) al trabajar uno transmite su fuerza y, al recibir los beneficios del trabajo de otro, recibe su fuerza. En realidad, fuerza y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fuerza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. (Good, 2015, p. 140)

En este sentido, el trabajo del individuo no sólo es importante para él mismo o para su familia, sino que lo es para toda la comunidad, pues ésta se mantiene gracias a la cooperación y participación de todos sus miembros. Cabe destacar que independientemente de la actividad

económica que realicen las familias, esta forma de organización se encuentra presente tanto en los contextos rurales como en los urbanos.

La organización comunitaria exige cumplir con algún encargo o puesto, generalmente no remunerado, así como la pertenencia a comités y asambleas en las que se distribuye el trabajo que beneficia a todos, como dar mantenimiento a las escuelas, hacer faenas, organizar los tianquis, planificar y realizar las fiestas patronales o gestionar el acceso a recursos y servicios públicos.

El trabajo es una obligación pero no se concibe como un castigo o como algo negativo, más bien es parte de la existencia, está presente en todas las etapas de la vida y es propio de todos los seres.

Toda labor es importante, pues impacta en la existencia de los otros miembros de la familia y de la comunidad. Hay funciones asignadas para todos en la vida cotidiana, pero también en las ocasiones especiales como las fiestas y los rituales. Desde pequeños, los niños y las niñas aprenden que sus labores son importantes y que forman parte de un tejido mayor, que son un complemento necesario.

Esta estructura comunitaria incide en la familia y su dinámica, ya que los grupos domésticos se coordinan internamente para cumplir sus obligaciones con el pueblo y aprovechar los recursos comunales. El cumplimiento de las obligaciones es una responsabilidad colectiva del grupo y requiere el esfuerzo de hombres y mujeres de todas las edades. Los derechos concedidos también son colectivos: independientemente de su edad y género, todos los miembros de un grupo doméstico gozan de ese estatus cuando “trabajan juntos” para el pueblo. (Good, 2015, p. 135)

En este entorno, en el cual todos están comprometidos con todos, es natural que las relaciones de parentesco se extiendan, permitiendo lazos de compadrazgo para acceder a otros beneficios y para retribuir favores recibidos. De esta manera se amplía el tejido social, se

tejen redes de reciprocidad y se mantienen los valores asociados al trabajo más allá de los límites de la familia nuclear.

Como hemos señalado, la división genérica del trabajo ha sido un factor determinante de la organización social, ya que mediante ésta se dividen las labores, las obligaciones y los comportamientos de los miembros de la comunidad; sin embargo, dicha organización no es perenne, pues en últimas décadas se han estudiado distintos grupos poblacionales que la han modificado como respuesta a sus necesidades económicas y de supervivencia.

En la Huasteca nahua ha habido modificaciones en las labores que eran consideradas típicamente masculinas o femeninas, ello debido principalmente a las necesidades económicas. Así, mientras que muchas mujeres se han incorporado al trabajo fuera de casa o han asumido por completo el sustento económico de sus familias, algunos hombres se han insertado en el trabajo artesanal del bordado; sin embargo, cabe señalar que suelen hacerlo a escondidas, pues temen ser juzgados por otros hombres o por la comunidad en general por “hacer cosas de mujeres”.

Es importante señalar que se ha documentado que la inserción de los hombres al trabajo textil (tejido y sobre todo bordado), responde en la mayoría de los casos a un aumento en la demanda de prendas y labores para comercializar fuera de las comunidades. De acuerdo con los testimonios recogidos, una vez que las mujeres han conformado grupos de trabajo, cooperativas y redes de distribución de sus productos, son ellas quienes los emplean como mano de obra; es decir, que ellos se incorporan a dicho trabajo cuando les proporciona un beneficio económico.

El trabajo textil en esta zona sigue siendo predominantemente femenino, pues sólo las mujeres lo ejecutan sin que sea necesariamente remunerado, más bien dicha actividad responde a otras motivaciones como el hecho de vestir a los suyos, o de portar elementos propios de sus comunidades en los motivos que decoran sus indumentarias.

El fenómeno que exponemos arriba no es exclusivo de la Huasteca, ni tampoco de los grupos nahuas, se trata de un fenómeno que se ha incrementado en distintos grupos étnicos a lo largo y ancho del país, e incluso en otros países de América. Aunque en este trabajo no se ahondará en él, consideramos importante mencionarlo porque resulta evidente que en el presente hay muchos testimonios que ponen a los hombres en el centro de la actividad textil artesanal, pero que dejan de lado los contextos en los que dicha actividad se realiza, sus motivantes, la historia de dicha actividad y sus asociaciones con valores femeninos como la fertilidad.

La cosmovisión de los nahuas de la Huasteca.

Los nahuas comparten elementos y formas de organización con sus vecinos cercanos pertenecientes a otros grupos étnicos, pero también con otros grupos nahuas alejados geográficamente. Entre sus características fundamentales, mantienen una dependencia hacia la tierra y una organización económica y cultural basada en el cultivo del maíz, de la cual se desprende una ritualidad eminentemente agrícola. Así mismo, la propiedad agraria y la organización para el trabajo son comunales, y están basadas principalmente en los vínculos de parentesco y las relaciones de compadrazgo.

Este grupo mantiene la relevancia, tanto de los ritos asociados con la milpa y el cultivo del maíz, como las procesiones y ofrendas en los sitios sagrados. El culto en torno al cual gira gran parte de la ritualidad está orientado al agua, los cerros y el maíz, que son considerados las deidades regentes de la vida, y los guardianes y proveedores de la comunidad.

De acuerdo con Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez (2000), la cosmovisión de los nahuas de la Huasteca está basada en la mitología. Aquí los mitos, más que simples relatos, son “formas vigentes de conocimiento y pensamiento distintas al racionalismo” (p. 80). Es mediante ellos, que se posibilita el aprendizaje y la comprensión del origen de la vida, del ser humano y de los demás seres existentes, de la comunidad, la estructura del cosmos, el papel de las deidades y las formas de relacionarse con ellas.

En la cosmogonía de este grupo se concibe a un “Dios Doble” llamado *Ompacatotiotzih*, que está vinculado con el nacimiento del mundo. Este mundo, como se conoce ahora es el resultado de cinco eras previas, las cuales se caracterizan por la presencia de cinco humanidades distintas.

La primera de éstas nació de una pareja que los dioses hicieron de barro, se alimentaba de piedras y tierra; fue destruida por las fieras (*tecuanimeh*). Le sucedieron los hombres de papel, que comían cortezas de árboles y murieron azotados por huracanes. Las deidades hicieron a los humanos de la tercera generación de madera de cedro ; comían el *ohxihtli* (ojite) y fueron exterminados por el fuego. La cuarta humanidad nació de tubérculos cosidos y amasados, que eran también su comida; fue destruida por inundaciones como castigo por practicar el canibalismo. Finalmente, los hombres actuales (la quinta generación) fueron concebidos por *Ompacatotiotzih* con el auxilio de otros dioses. Los cuerpos de la primera pareja de esta humanidad se crearon con huesos de los ancestros, pasta de maíz, amaranto y frijol, cobrando vida con el auxilio divino, manifestado en la luz del sol, el viento, el fuego y el agua, fuerzas, estas últimas, que (como se he dicho) destruyeron humanidades precedentes. *Ompacatotiotzih* dio el maíz a los hombres de la quinta generación, inculcándoles que sería sus sustento, es decir, su carne y su sangre (Báez-Jorge y Gómez, 1998)

Antes de que los hombres y mujeres de la quinta generación fueran creados, las deidades organizaron el cosmos (*semanahuactli*) y se repartieron los oficios divinos. También se conformó el espacio terrenal donde habitaría la humanidad, éste es un cuadrángulo plano entre el cielo y el inframundo, cargado por cuatro *tlamamameh* o cargadores. Cada esquina separa a las cuatro regiones cardinales y está representada por un color distinto:

Inesca Tonatih ("el lugar donde sale el Sol"), esto es el Este; su color es el rojo. El *Ihuetzica Tonatih* (Oeste) es "el lugar donde se oculta el Sol", su color es el amarillo. El *Inesca Xopanatl* (Norte) es "el lugar donde surge la lluvia" y se señala con el color blanco.

El *Mihcahtli* (Sur) es el rumbo de los muertos, ("camino de los muertos") y se identifica con el color negro (Báez-Jorge y Gómez, 1998, p. 18).

En esta cosmovisión el cielo y el inframundo poseen subdivisiones, cada una de las cuales es habitada por una deidad o grupo de deidades. En la primera capa del cielo habitan los vientos buenos y malos, en la segunda se encuentra el rocío, en la tercera la nube y el granizo, en la cuarta se encuentran las estrellas, en la quinta los *tlamocuitlahuianeh* o guardianes superiores, en la sexta habitan tanto los santos católicos como las divinidades autóctonas, entre ellas "*Ompacatotitzi* (Dios doble), *Chicomexochitl* (Siete Flor), *Macuilixochitl* (Cinco Flor), *Tonatih* (Sol), *Meetzli* (Luna) y *Tlacatecolotl* (hombre búho)" (Báez-Jorge y Gómez, 1998, p. 20). El séptimo nivel es el límite del cielo y un lugar de desechos.

El inframundo por su parte tiene nueve niveles o escalones, cuatro para descender, un nivel central y otros cuatro para ascender. Este trayecto lo realizan el sol y la luna en su camino alrededor del cosmos. El sol pasa por las nueve capas del inframundo y por las siete celestes todos los días, lo que determina el paso del tiempo y la transición día-noche.

La Luna realiza el mismo recorrido, desde que inicia su crecimiento hasta "que llega a luna llena". Durante ocho días da vueltas completas al cosmos usando la ruta del Sol; sin embargo, durante 20 días recorre solo la mitad de este camino, "quedándose a descansar a media noche" en el sitio separado del universo llamado *Tzopilotlacualco*. Los tiempos del movimiento lunar podrían asociarse a la fertilidad y la muerte, respectivamente. Son éstos, como se sabe, dos planos numinosos integrados en las deidades selénicas mesoamericanas" (Báez-Jorge y Gómez, 1998, p. 22).

El ser humano habita entre el cielo y el inframundo y mantiene interacciones con las entidades que habitan en esos espacios. Dichas interacciones se ponen de manifiesto, sobre todo, a través del ritual.

La importancia del ritual.

En la cosmovisión nahua de esta zona existe una clara distinción entre los espacios en los que se divide el cosmos. Por un lado distinguen el mundo físico, experimentable mediante los sentidos y lo denominan Mundo del hombre; por otro lado, el mundo intangible donde habitan las deidades y los muertos, al que llaman el Mundo otro.

Cada uno de esos mundos está definido por un tiempo de existencia, y hay tres tiempos del existir en la Huasteca:

el tiempo Otro, el tiempo del Hombre y el tiempo ritual. Tiempos que definen espacios precisos: mundo Otro, mundo del hombre y el espacio ritual. Encontramos a este último, el lugar del presente, donde confluyen los tiempos y donde las fronteras corpóreas se derrumban, instaurando el intercambio entre mundos distintos (Trejo, Gómez *et al.*, 2018, p. 31-32).

El ritual es el punto de convergencia entre ambos mundos y entre ambos tiempos, pues al realizarse en el tiempo presente, permite que los seres humanos se comuniquen e intercambien con las entidades divinas y con los muertos. Este es uno de los motivos que justifican la ritualidad permanente durante prácticamente todo el año.

En las comunidades nahuas la ritualidad es inacabada, su ciclo inicia una y otra vez durante todo el año, las fiestas que componen dicho ciclo están relacionadas entre sí, ya sea como un proceso, o por su carácter simbólico. Existe una sucesión en las fiestas y los rituales, y algunos de ellos –generalmente más breves– pueden constituirse como preparativos para otro ritual más grande.

Así mismo, lo cotidiano se encuentra impregnado de pequeños actos que recuerdan al ritual y que son asumidos como indispensables para la vida, su principal función es evitar que se presenten consecuencias negativas.

Prácticas como “curar” los trastos antes de ser utilizados, formar una cruz en el fondo de la olla antes de poner a coser los tamales, “llamar” al *tonalli* de los bebés cuando se quedan

dormidos fuera de su casa, evitar mecer las hamacas cuando los bebés no las están ocupando, recoger sus juguetes o su saliva si cae al piso; y otras como envolver las agujas del bordado, o no utilizarlas cuando está lloviendo y hay relámpagos, para no lastimar a alguna deidad, no bordar durante los días santos e incluso no meterse al río también en esos días, son algunas de las precauciones diarias que, sobre todo las mujeres, toman sin cuestionarlas, y que si se reflexionan, podemos percatarnos de que forman parte de convicciones profundas que se ponen de manifiesto también en los rituales.

Como señalan Leopoldo Trejo, Arturo Gómez y otros autores (2018), otro aspecto sumamente importante en esta cosmovisión, es la presencia de lo que se ha llamado “fetiches antropomorfos” (p. 22), que son figuras de papel recortadas, las cuales tienen la forma de las deidades, o alguna de las cualidades que se les atribuyen. Estas figuras se elaboran específicamente para los rituales, se colocan en el altar para lograr la presencia de la deidad a la que está dedicado el ritual, son alimentadas, ofrendadas, se les hace oración y al final son sacrificadas.

El cuerpo

Un elemento indispensable del ritual en la Huasteca es el cuerpo, entendido como un espacio-tiempo concreto (Trejo, Gómez et al., 2018, p. 32), y en ese sentido,

Todo cuerpo limita, marca los alcances y posibilidades de los existentes y sus relaciones con los demás. Se hace cuerpo del mar y del fuego, de la vida y de la muerte, del trabajo. No se construyen cuerpos rituales para representar a las potencias, no hay metáforas ni símbolos llanos. El cuerpo no es mediación sino presencia; es comunión. Por eso cuando faltan cuerpos se genera un exceso de existentes y nace la envidia, se trata de una comunión truncada. Se hacen cuerpo para el mundo Otro, se les recorta papel; se labran máscaras no porque se extrañe su materialidad, sino para confinar su forma, su voz originaria. Los cuerpos rituales nos dan la posibilidad de verlos como son y como han sido; nos permiten mirarlos espectacularmente, es decir, como nosotros. Se busca

reencontrar, no de cualquier manera, el rostro humano en el mundo Otro. (Trejo, Gómez et al., 2018, p. 32-33)

Aquí, como en muchos otros espacios de tradición mesoamericana, es recurrente el uso de elementos que denotan las particularidades y permiten la identificación de las divinidades a las que se rinde culto. Artículos como máscaras, plumas, espejos, listones, papeles de colores, sonajas, flores, e incluso la propia indumentaria, tienen como objetivo describir y evidenciar las características atribuidas a cada deidad o a cada Santo patrono.

La utilización de elementos concretos, formas, colores o danzas, adquiere una significación profunda en la Huasteca, pues se ha observado que más allá de la simple representación, hay una necesidad de conseguir la presencia física de la deidad, de brindarle un medio para que participe de la experiencia humana.

Cuando la deidad o los muertos –dentro del contexto del ritual– acceden a las posibilidades de lo físico: “cuerpo, forma y vitalidad” (Trejo, Gómez *et al.*, 2018, p. 32), se facilitan para ellos las mismas consecuencias de los humanos, principalmente la mortalidad. Es decir, que la experiencia de la vida conlleva la de la muerte.

Se hace hincapié en este aspecto de la ritualidad de la Huasteca, porque más allá de que los fetiches antropomorfos sean una representación de las deidades, o del entendimiento de que los elementos de la naturaleza son la deidad misma, hay una necesidad de contar con un semejante para posibilitar los intercambios.

Como se explica en los siguientes capítulos, la deidad más importante en la Huasteca es la Sirena, ella es la regente del agua y es quien posibilita la vida en todas sus formas. Así como la Sirena, hay otras entidades divinas, las cuales están siempre relacionadas con el ciclo agrícola: el Niño Maíz, San Juan, el Cerro, entre otras. Como parte fundamental de los rituales, los curanderos confeccionan las figuras de papel con la forma o las cualidades que poseen esas deidades.

Durante el ritual, contar con un cuerpo se convierte en una necesidad porque

Aunque para presenciar a la santísima Sirena en el mundo del hombre basta el agua, el intercambio hará necesario confeccionar el cuerpo ritual de la Sirena, es decir, un cuerpo que participe de la vitalidad y corrupción propias de nuestro mundo. (Trejo, Gómez *et al.*, 2018, p. 33)

Una vez que la deidad ha participado del proceso ritual, una vez que se ha consolidado el intercambio, ésta debe morir, porque es la lógica de todo lo existente, desde el ser humano, los animales, las plantas y por supuesto el maíz. Al tratarse de un ciclo de vida-muerte, hay un doble camino, hacia la vida y hacia la muerte¹⁶. La figura recortada es el cuerpo físico que permite participar de la vida, y después posibilita la muerte, mediante su destrucción.

Para ejemplificar, citaremos un ejemplo del ritual más importante de la Huasteca: el Costumbre. Éste se realiza con la finalidad de pedir a las deidades del agua y de la milpa que provean de todo lo necesario para el sustento humano; así mismo, otro objetivo del Costumbre es agradecer y retribuir los favores recibidos con anterioridad. Estos rituales se hacen mediante una invitación o una promesa, por lo general participa toda la comunidad (salvo cuando se pide por la salud de una persona, en ese caso sólo participa la familia) y se ponen en evidencia valores compartidos como la reciprocidad y el trabajo común. “Incluso a veces la invitación convoca a personas enemistadas, quienes deben hacer a un lado sus diferencias para cumplir el compromiso: tejer flores, preparar alimentos, interpretar sones rituales, o confeccionar muñecos antropomorfos” (Trejo, Gómez *et al.*, 2018 p. 58).

El Costumbre tiene tres secuencias o fases: los preparativos, la secuencia nefasta y la secuencia fasta. En la fase de preparativos, se dispone de todo lo necesario para el ritual, desde los espacios, la comida, los elementos para la limpia, las ofrendas y las personas que parti-

¹⁶ En la cosmovisión mesoamericana este doble camino es recurrente dentro de la ritualidad. De acuerdo con Espinosa (2015) “La muerte precede siempre al nacimiento. Ambos están encadenados de manera indisoluble. Para que nazca un tlatoani, antes debe morir el hombre que originalmente fue. Al respecto, había un rito específico para que esto pudiera ocurrir: el antiguo funcionario, guerrero, entraba a una caverna en la que simbólicamente moría, a la vez que se gestaba el tlatoani. Cuando el hombre que había entrado, quizá cuatro días antes, emergía, ya era otro. Su forma metamórfica anterior había muerto” (p.37).

ciparán; para la secuencia nefasta, el principal objetivo es la expulsión de las entidades que puedan ser nocivas por su capacidad para generar enfermedades o causar la envidia, entre ellas, las más temidas son el Diablo o los malos aires. Dichas entidades, antes de ser expulsadas deben ser ofrendadas. Esta fase del ritual se realiza en la parte exterior de la casa.

Las entidades nefastas reciben ablaciones de alcohol, cigarros y refrescos; en algunos casos gustan de “comida destrozada (...) se suele salpicar la sangre de un pollo negro inmaduro sobre los recortes de malos aires (...), a los entes patógenos no se les baña con la fuerza de esta sustancia vital” (Trejo, Gómez et al., 2018 p. 60).

En la última fase, la secuencia fasta,

todos los especialistas dotan de sangre sacrificial a las figuras antropomorfas y se presentan las ofrendas. Es el momento en que bebidas y platillos cocinados abarrotan de aromas y colores los altares y las mesas de ofrendas de toda casa de costumbre. Antes de que llegue la comida, tal como lo enuncian nahuas y otomíes, se firman los recortes de papel con sangre de al menos una pareja de guajolotes o pollos (macho y hembra), haciendo pasar una pluma mojada con ese líquido vital sobre la boca, corazón y estómago de cada una de las figuras de papel. (Trejo, Gómez et al., 2018 p. 62)

Simultáneamente se hacen los ofrecimientos a las entidades fastas, a quienes está dirigido el ritual, se hacen las peticiones, los acuerdos y se lleva a cabo el intercambio, todo ello con la mediación del curandero. Además de la comida, también se ofrenda la música y la danza, que implican el trabajo y el esfuerzo de los ejecutantes, quienes por lo general tocan y bailan hasta el amanecer para agradar a las deidades y facilitar el intercambio de favores.

En este ritual, sobre todo en la última fase, se cuenta con la presencia física de las deidades, quienes mediante los recortes de papel pueden participar en el ritual, comunicarse y convivir con los humanos.

Al llegar el amanecer en que se concluye el costumbre, otras fases orientadas a consumir la ofrenda propician la convivencia entre asistentes y el reconocimiento público a

quienes colaboraron. Fases de cierre y clausura en que se consumen los alimentos entre todos, en que se reparten las viandas y se reciben las gracias de las entidades divinas. Es entonces que la interacción *in prescentia* entre humanos y potencias se suspende momentáneamente, hasta el próximo episodio ritual del costumbre. (Trejo, Gómez et al., 2018 p. 63).

De acuerdo con la cosmovisión de los nahuas (al igual que tepehuas, otomíes y totonacos de la Huasteca), realmente se lleva a cabo una interacción cuerpo a cuerpo con las deidades, la cual está marcada por actos tan humanos como comer, bailar, comunicarse y morir.

El motivo por el cual hemos ahondado en este ritual es para explicar esa necesidad de corporeizar a la deidad, de ofrecer un “cuerpo” del que ésta pueda servirse para tener una experiencia de vida y sea partícipe de las necesidades humanas, pero también de los placeres. Finalmente, el cuerpo, se vuelve el instrumento para que el dios o la diosa existan.

Esta concepción del cuerpo la podemos encontrar también en otros rituales: en el Carnaval, en Xantolo, e incluso en la celebración a la Virgen de Guadalupe, que es el objeto de este trabajo por ser el contexto en el que se utiliza la indumentaria que aquí se aborda.

Creemos que el caso de la ritualidad de los nahuas de la Huasteca, los elementos presentes no son fortuitos, sino totalmente deliberados, pues cada uno de ellos refuerza la presencia divina en el tiempo y el espacio presentes.

Esta forma de lograr la convivencia entre los hombres y los dioses, tiene su base en la tradición mesoamericana. En ese sentido, Espinosa (1996), explica cómo se lleva a cabo la interacción entre los hombres, los animales y los dioses durante los rituales y algunas fiestas en la Cuenca de México antes de la conquista española; así como también la relación que los mexica mantenían con otros seres, principalmente animales y plantas, a quienes consideraban dioses. Según Jacinto de la Serna (1953, como se citó en Espinosa, 1996) “los indios atribuían alma racional a los árboles, Culto idolátrico a las semillas” (p. 336). Como hemos hecho referencia con anterioridad, esa relación entre ciertos animales o plantas con diosas y dioses espe-

cíficos, parte de las propiedades, características físicas o conductas que se corresponden con los atributos de las deidades.

Del mismo modo, en el contexto de la fiesta –y como parte del ritual– se realizaban danzas en las que se hace explícito el vínculo hombre-animal-deidad. Primeramente, Espinosa explica que el mes *Teotleco* que quiere decir “la llegada de los dioses”, es también el mes en el que “las aves acuáticas migratorias empezaban a arribar a la Cuenca. Bajo la apariencia de estas ‘volátiles’ se habrían presentado sin duda varios dioses, o bien, las aves se presentaban y ellas mismas eran los dioses” (Espinosa, 1996, p. 337).

Hasta aquí, la relación animal-dios es evidente, sin embargo, dicha relación se vuelve más compleja en cuanto el ser humano se incluye. Como lo explica el autor, es a través de la danza ritual, que los hombres se transforman primero en el animal, incorporando a su físico características concretas de las aves, pero también posturas, movimientos y sonidos. Empero, esa transformación de hombre en animal no se termina ahí, pues como sabemos el animal es a su vez el dios; por lo cual, el hombre al adoptar las cualidades del animal, se transforma en la deidad, para que ésta participe de la vida. A este respecto el autor señala:

Esta fiesta debió ser impresionante: los disfraces incluían conceptos más abstractos (...); pero debió ser especialmente llamativa la masa de animales, de dioses bailando:

tzintzones, búhos, lechuzas y otras aves; mariposas, abejones, moscas, escarabajos.

Este baile de los hombres disfrazados de animales-dioses se hacía en honor a una deidad, desde luego, especialmente importante (Espinosa, 1996, p. 338).

Esos “disfraces” a los que se refiere el autor, deben haber sido partes físicas del animal: plumas, picos, garras, colas e incluso las cabezas completas; también sonidos logrados con la ayuda de caracoles, percusiones y otros objetos; movimientos como aleteos, saltos y secuencias repetitivas; así mismo, otros elementos no necesariamente característicos de los animales, pero si asociados a ellos por una similitud o atributo simbólico, como pinturas faciales y corporales.

Con base en los testimonios que recaba el autor, se destacan dos aspectos fundamentales en el ritual mexicana, por un lado, “la importancia de la fauna en la comunicación con los dioses” (Espinosa, 1996, p. 339); y por otro, el hecho de que en el culto oficial, “asumir el carácter de un animal (...) es representar a un dios, no a un animal en sí, y que al pensar en la pluralidad de los dioses, una metáfora inmediata es pensar en la pluralidad de los animales” (Espinosa, 1996, p. 339).

Así como existe esta personificación de las deidades mediante las cualidades de los animales, también sucede con la mediación de las plantas, pues éstas también constituían un lenguaje metafórico que estaba vinculado a la fertilidad y al ciclo agrícola.

La importancia de las plantas en Mesoamérica es indudable, han sido diversos y extensos los estudios que han puesto en evidencia sus usos como parte fundamental de la dieta, pero también como elementos esenciales de las ofrendas y como símbolos iconográficos incorporados a la cosmovisión.

En el aspecto religioso, sabemos que en la cosmovisión mesoamericana, las cualidades de los dioses les permiten tomar distintas formas. Es, principalmente, mediante la escisión y la fusión que se constituyen otras entidades divinas, con diferentes potestades.

Los dioses pueden escindirse en réplicas idénticas a sí mismos. Pero, además, pueden fusionarse de forma asimétrica, polarizada, pueden romperse en deidades poco semejantes entre sí, como si pudieran desdoblar sus propiedades, poderes y necesidades. Igualmente, pueden luego reconstituirse fusionándose. Pero no sólo aquellas deidades que provienen directamente de una fusión pueden hacerlo; incluso dioses aparentemente ajenos y aun opuestos llegan a amalgamarse. En última instancia, todos los dioses pueden fusionarse en una sola gran deidad. (Espinosa, 2015, p. 30)

Estas cualidades son especialmente ilustrativas en el caso de las plantas, pues debido a sus características físicas y a su forma de reproducción tiene la posibilidad de transformarse en

diosas y dioses distintos y de estar presentes en ambientes aparentemente contrarios a su naturaleza.

Ejemplo de lo anterior es lo que sucede con la diosa Chalchiuhtlicue, quien “puede desdoblarse en multitud de plantas acuáticas. Pero todas las plantas acuáticas no pueden dar por resultado a Chalchiuhtlicue, porque, para desdoblarse en plantas acuáticas, la diosa del agua también ha debido desdoblarse en ajolotes, ranas, remolinos, niebla, peces, etc. Sólo la recombinación de todo ello da por resultado a Chalchiuhtlicue” (Espinosa, 2015, p. 33).

Espinosa destaca que las partes y las cualidades de las plantas: su estructura vertical, sus raíces que están en contacto con lo inframundano, sus ramas, hojas y flores en el nivel celeste; pero también la forma de distribución de sus semillas, permiten comprender su asociación con las deidades mesoamericanas, así como también con los fenómenos de fisiónabilidad y fusiónabilidad.

Si cada planta es por si misma una deidad, pero las deidades se combinan, cada planta puede ser también la combinación de varias deidades. Algunas plantas entonces pueden aparecer como la advocación de cierto dios... pero al mismo tiempo de otro dios, distinto. Por otra parte, la planta al escindirse, también podrá representar deidades en escisión: puede prolongar su cuerpo en el de sus vástagos, que son como réplicas, aunque también puede dividirse en forma polarizada: sus semillas, por ejemplo, pueden ser concebidas como númenes diferentes, no iguales en naturaleza a la planta “madre”. (Espinosa, 2015, p. 30-31)

Uno de los ejemplos más concretos de las propiedades divinas de las plantas es, por supuesto, el maíz. Éste posee distintas características, atributos y potestades dependiendo de la fase de desarrollo en la que se encuentra; así mismo, dicha fase está relacionada con una deidad específica, a la que se le atribuyen los mismos elementos:

Es posible que una misma planta, en distintos niveles de desarrollo, sea vista como una entidad básicamente diferente. Ésta podría ser la razón para desdoblar el maíz en varias

deidades diferentes, con base en los respectivos momentos de su ciclo vital, particularmente en lo relativo a la mazorca: *Xilonen* –como maíz tierno–, *Chicomecóatl* –que, entre otros mantenimientos, también era el maíz maduro, como *Cintéotl* en su aspecto masculino– e *Ilamatecuhtli*– en cuanto mazorca vieja y seca. (Espinosa, 2015, p. 37)

Cada una de estas etapas tiene un proceso ritual distinto –porque se trata de una deidad distinta– y generalmente cada ritual marca el fin de una etapa de crecimiento y el inicio de la siguiente. A la planta, como diosa, se le hacen ofrendas, agradecimientos y peticiones, y al mismo tiempo se le cuida y provee de todo lo necesario para su desarrollo.

En la Huasteca muchas de las fiestas y rituales están dedicados al maíz en sus distintas fases, y poseen elementos que refuerzan la idea de que el maíz es la deidad misma, entre esos elementos destaca el hecho de que las mazorcas son vestidas como si se tratara de la deidad, se le confeccionan y bordan ropas, collares, e incluso se le adorna con flores. El maíz, ya ataviado, se coloca en el altar para que reciba las ofrendas, los bailes y la música, algunas veces se lleva al cerro junto con otras ofrendas como parte del agradecimiento a las deidades.

Como podemos entender, el maíz es al mismo tiempo la deidad y la dádiva que obtiene la comunidad mediante el intercambio recíproco con el resto del cosmos.

Entre los nahuas de esta región de Hidalgo, la fiesta dedicada al maíz se conoce como *Chikomexóchitl* o como “el Costumbre”, ya que está enfocada a pedir por el bienestar de la milpa y para favorecer la cosecha; también se pide por la familia y por la comunidad y se ofrecen regalos y sacrificios a la tierra y a las deidades. Este ritual consta de cinco momentos, claramente relacionados con las etapas de crecimiento del maíz.

Como señala Rafael Nava Vite (2012),

Sintokistli, “ofrenda de bendición a la semilla”. Se realiza en el momento en que se lleva a cabo la siembra del maíz.

Miltakualtilistli, “ofrenda de petición por la milpa”. Se efectúa en el momento en que las matitas de maíz están en crecimiento y que aun no les sale la espiga.

Miyawakalakilistli, “ofrenda de la floración”. Se lleva a cabo cuando la milpa está en su etapa de floración. En las cuatro esquinas y del centro de la milpa se corta espigas, haciendo un total de cinco espigas de maíz. El rollo de las espigas se le denomina *macuilxochitl*, “cinco flores”, que representan las cinco ofrendas o etapas rituales del *Chikomexochitl*.

Elotlamanilistli, “ofrenda de elotes”. Esta se realiza cuando la milpa ya está dando elotes y que están buenos para ser ofrendados.

Sintlakuaitlistli, “ofrenda al maíz”. Este último ritual se lleva a cabo cuando se ha concluido con la cosecha del maíz. (p. 38-39)

Cabe señalar que estas cinco etapas del ritual se realizan cuando la cosecha es buena, y las familias y la comunidad tienen recursos para ofrendar; pero, si la cosecha no ha sido abundante, solamente se realiza un ritual denominado *atlatlakuaitlistli*, que quiere decir “ofrenda al agua” y está relacionado con las peticiones de lluvias (Nava, 2012, p. 39).

Aunque es evidente que la realización de la fiesta de *Chikomexóchitl* se relaciona directamente con los recursos disponibles por parte de las familias y comunidades, es posible observar una relación de reciprocidad con las entidades divinas –la milpa, el maíz– pues como sabemos en las comunidades de tradición mesoamericana, y específicamente entre los nahuas, las deidades forman parte de la organización para el trabajo, y deben proveer a las personas de sustento para que, a su vez, las personas las tributen. Se trata de una relación bilateral.

Como se puede entender, un espacio sumamente importante es la milpa. Al igual que en otras zonas, se trata de una entidad femenina, que así como el maíz y el cerro, es venerada. A la milpa se asocian las diosas de la fertilidad y sus distintas advocaciones, cuyo origen se asume prehispánico.

Las diosas ligadas, tanto a la milpa como a la fertilidad, son *Chicomecóatl*, diosa de los mantenimientos, *Cintéotl* y *Xilonen*, que representan distintas etapas del crecimiento de la plan-

ta; así también *Chalchiuhtlicue*, que además es frecuentemente relacionada con una función fertilizadora por medio del agua.

Como entidad femenina, la milpa posee atributos específicos: es fértil, tiene ciclos y asegura la reproducción; además provee, alimenta, mantiene. Estas son algunas de las razones por las que, en la Huasteca, la milpa es equiparada con las mujeres, los cambios físicos de los que es objeto se comparan con ellas, con sus procesos de desarrollo y con las etapas de vida por las que atraviesan.

Como sabemos, las distintas etapas de desarrollo, tanto en hombres como en mujeres, van acompañadas de ritos, y estos a su vez incluyen elementos concretos como cambios conductuales, el aprendizaje de oficios y en muchas ocasiones un cambio en la ropa que debe vestirse. En Huautla, la ropa es un elemento muy importante, pues es a través de ella que se posibilita la identificación como miembros de la comunidad, y a la vez la diferenciación de otros grupos, principalmente los mestizos.

La ropa como esencia del cuerpo.

La ropa constituye una forma de comunicación visual, va cambiando con el transcurso de los años y mantiene elementos simbólicos asociados al pensamiento de cada grupo. Su función, además de cubrir el cuerpo, es contener el espíritu de la persona. Es común que en algunos rituales de sanación o limpias, si la persona no puede acudir, se utilice únicamente su ropa, sobre todo alguna prenda sucia, o que contenga el olor del cuerpo, ello indica que la prenda está habitada por su dueño, y lo que se haga a la prenda –ya sea un bien o un mal– se le genera también a la persona.

Así como la ropa mantiene los atributos de sus portadores, sucede algo similar con otras entidades; es decir, como hemos explicado anteriormente, algunos animales o vegetales, por sus cualidades –ya sean originarias o atribuidas– son considerados deidades. A su vez el ser humano, al incorporar partes de esos animales o plantas en sus ropas, se transforma en la

deidad para los rituales; es decir, es el medio que la deidad usa para hacerse presente en el mundo humano.

La milpa, al ser una entidad divinizada, existe bajo esta misma lógica: es un cuerpo – concretamente un cuerpo de mujer– que se viste y se desviste de diferentes formas de acuerdo con cada etapa de vida. El vestido de la milpa está conformado por el maíz, pero también por las plantas y flores que en ella crecen, como el frijol, el chile, el epazote, el tomate, la flor de calabaza, el diente de león, la manzanilla, la flor de abrojo, entre muchas otras que se conservan en el espacio de la milpa y que se utilizan para curar padecimientos físicos y males espirituales.

La ropa es un medio de corporeizar diferentes entidades, lo cual sucede también en el caso de *Tlali* (Tierra), que en *xopantla* (época de lluvias) viste con vegetación su piel, una y otra vez en la milpa, al prepararla, desnudándola y más tarde arroparse con la efigie del maíz. Bajo esta premisa es evidente que las flores sean un indicador de la ropa de la Tierra y así, al acercarse las lluvias, algunas empiezan a oler, como la flor del cedro. (González y Medellín, 2008)

Esta metáfora que se establece entre la ropa y las flores, entre las mujeres y la milpa, va más allá de la simple comparación, pues como hemos explicado, en esta cosmovisión la milpa es realmente una entidad femenina, capaz de dar vida a través de los alimentos, es de ella de donde proviene el espíritu de la semilla: el Niño maíz *Chikomexochitl*; por lo tanto, es el lugar donde lo sagrado se materializa.

Figura 3

Apanchaneh con traje ceremonial.



Recorte de papel de la deidad del agua *Apanchaneh* vestida con la indumentaria de las mujeres, aretes y collares.

Nota: Tomado de *Apanchaneh*, Arturo Gómez Martínez, 2001, <http://journals.openedition.org/aof/docannexe/image/75481.jpg>

CAPÍTULO II:
LA HUASTECA

Generalidades.

La Huasteca, considerada una región multiétnica y pluricultural en la que actualmente se concentran seis grupos indígenas que comparten elementos religiosos y de la cosmovisión, así como también una forma de organización social y de gobierno, la mitología, los sitios sagrados, ritos y tradiciones específicas, entre las que destacan el palo volador, la relación con la tierra y el culto al agua.

Esta región se caracteriza por su diversidad étnica desde tiempos prehispánicos, y en el presente mantiene una importante presencia indígena. Al igual que en otras zonas de México, esta población comparte el territorio con los mestizos, quienes desde la colonia han ocupado preferentemente las zonas centrales de los pueblos y las cabeceras municipales, favoreciendo el repliegue de los habitantes indígenas hacia la periferia, donde viven en pequeñas comunidades, muchas veces sin los servicios públicos básicos como son: electricidad, drenaje y sistemas de distribución de agua.

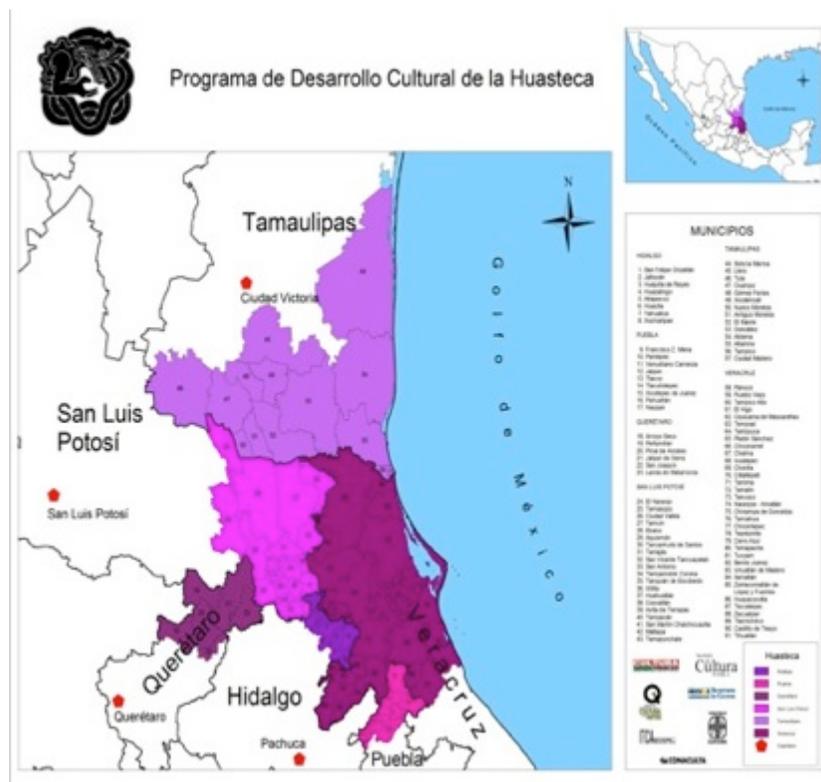
Esta zona es reconocida porque posee una gran riqueza de recursos naturales, pues está ubicada en una zona de cuencas y su territorio es irrigado por importantes ríos (el río Pánuco, el río Cazones, el río Tuxpan, el río Tamesí y el río Garcés), lo que permite la diversidad de ecosistemas en los que subsisten muchas especies tanto vegetales como animales. Sin embargo, en las últimas décadas se ha registrado un decremento en dichos recursos, debido principalmente a la contaminación de los ríos y la deforestación de los bosques, así como también a la sobreexplotación de los suelos destinados a la ganadería.

De acuerdo con Galinier (2004), “por cada época –prehispánica, colonial y contemporánea– la denominación Huasteca tiene un sentido diferente” (p. 252); así mismo, sus características y límites geográficos han sido definidos y redefinidos de acuerdo a la disciplina de estudio que la aborde, por tales motivos en la actualidad prevalece la discusión acerca de qué pueblos, comunidades y municipios forman parte de esta área cultural.

Es habitual escuchar que las Huastecas son cuatro: potosina, tamaulipeca, veracruzana e hidalguense; sin embargo, como se muestra en la Figura 4, los estados de Puebla y Querétaro también reconocen como huastecos a algunos de sus municipios que, por sus características culturales, forman parte de dicha área.

Figura 4

Mapa del espacio geográfico de la Huasteca.



En el mapa se muestran resaltados los municipios que conforman el territorio huasteco.
 Nota: Tomado de www.huastecamexico.com La región Huasteca Ubicación. 15 de agosto de 2019. Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Para el estudio de la Huasteca en general, ésta ha sido subdividida de acuerdo con distintos objetivos y ejes de análisis. Se puede encontrar información que va desde la descripción del espacio geográfico, la biodiversidad, los recursos económicos y materias primas que provee la región, hasta estudios enfocados en sus aspectos culturales. Una de las subdivisiones principales se ajusta a la actual separación por entidades federativas, pues su extensión territorial de

40,000 km² (Bassols *et al.*, 1977, p. 24), abarca superficies de los actuales estados de Veracruz, San Luis Potosí, Tamaulipas, Hidalgo, Puebla y Querétaro. Dicha división política ha generado que se hable de seis huastecas, cada una con elementos característicos que la población mestiza ha destacado y que mantiene como aspectos concretos de identidad. Entre estos aspectos destacan: la indumentaria, la música y el estilo de baile tradicional.

Es importante hacer notar que, aunque popularmente se reconoce como un área homogénea –debido principalmente a la auto adscripción de sus habitantes–, lo cierto es que hay una “heterogeneidad cultural (...), con grupos lingüísticos de filiaciones diversas: maya (huasteco), totonaco y tepehua, uto-azteca (mexicano), y otomangue (otomí)” (Galinier, 2004, p. 252).

El mismo autor señala dos aspectos que son complementarios y distinguen a la Huasteca: por un lado, el estar conformada por grupos de distinta filiación étnica, cada uno de ellos con elementos locales distintivos; por otro lado, la pertenencia a un complejo más amplio que la Huasteca, el complejo mesoamericano, el cual los articula mediante aspectos centrales de la cosmovisión: “la Huasteca, en términos culturales, no se resume en la desigual distribución de rasgos culturales entre los pueblos que la componen. Se trata mas bien de un conjunto regional en el cual han circulado y lo siguen haciendo elementos asimilados y manipulados por cada uno de esos grupos” (Galinier, 2004, p. 253).

Por sus características geográficas y climáticas, otros autores dividen el territorio huasteco por áreas. Por ejemplo, Ariel de Vidas (2009) para el actual estado de Veracruz, que es el que cuenta con mayor número de municipios huastecos, habla de dos zonas: Huasteca baja, que es de clima cálido y húmedo; y Huasteca alta donde el clima es fresco y seco (p. 31-32).

El actual estado de San Luis Potosí es el segundo en extensión territorial y en número de municipios huastecos. Es en este territorio donde hasta nuestros días habita la mayor parte de la población teenek, por cuya cultura se da el nombre a la región. Por su parte, el estado de

Tamaulipas tiene por lo menos 12 municipios que forman parte de la Huasteca y comparte la historia prehispánica con el estado de San Luis Potosí.

En la actualidad la identidad y adscripción al territorio huasteco es muy fuerte y se asocia tanto a las tradiciones indígenas como a las mestizas, que han adoptado elementos propios de cada grupo para integrarlos a sus fiestas y comportamientos cotidianos.

Mediante los estudios arqueológicos e históricos se sabe que desde la época prehispánica la Huasteca estuvo habitada por una gran pluralidad de grupos, con la diversidad de expresiones culturales que ello implica, dando como resultado una zona cultural diversa.

Actualmente en esta área habitan 6 etnias:

los totonacos están al sur del río Cazones, los otomíes y tepehuas al suroeste de las sierras de Puebla y Chicontepepec, los nahuas en esa misma región, así como al sur de Tantoyuca y más al oeste alrededor de Huejutla y Tamazunchale. Al oeste y al norte, en el estado de San Luis Potosí, hay aun algunos grupos pames. (Ariel de Vidas, 2009, p. 29-31)

Estos grupos se encuentran viviendo en la pobreza o pobreza extrema y se dedican principalmente a actividades relacionadas con el campo como forma de subsistencia.

Por lo general, los integrantes de las seis etnias conviven con los mestizos, pero su relación suele ser de servicio, como peones en los campos, de comercio a muy baja escala, o mediante el desempeño de oficios como la albañilería, la carpintería y la actividad textil.

Los habitantes indígenas de esta zona suelen vivir en comunidades alejadas, sin embargo su presencia en ciudades como Huejutla, Tampico, Ciudad Valles, Ciudad Mante, entre otras, es visible gracias a su indumentaria tradicional. Es común ver a mujeres teenek, nahuas u otomíes vendiendo artesanías: ollas de barro, bordados, juguetes y artefactos de madera, cestos, canastas, bisutería; así como también comida, frutos y pan.

El estado de Hidalgo y la Huasteca hidalguense.

En el estado de Hidalgo, la Huasteca se ubica en el noreste y es el hábitat del pueblo nahua principalmente, seguido en densidad poblacional por los pueblos otomí y tepehua.

Hidalgo se encuentra ubicado en el centro-orienté de la República Mexicana, cuenta con una superficie de 20,813 kilómetros cuadrados y representa el 1.1% de la superficie del país de acuerdo con el Anuario estadístico y geográfico INEGI 2017. Está dividido en 84 municipios y colinda al norte con los estados de Querétaro, San Luis Potosí y Veracruz; al este también con Veracruz y Puebla; igualmente al sur con Puebla, además de Tlaxcala y el estado de México; al oeste con los estados de México y Querétaro.

La superficie estatal forma parte de las provincias fisiográficas¹⁷: Sierra Madre Oriental y Eje Neovolcánico, por lo que el tipo de suelo que la compone es sierra, meseta, lomerío, llanura, cañón y valle; a su vez, abarca las siguientes subprovincias: a) Carso huasteco, b) llanura costera del Golfo norte, c) llanuras y sierras de Querétaro e Hidalgo y, d) lagos y volcanes de Anáhuac.

A su vez, el estado de Hidalgo se divide en 10 zonas de acuerdo con las características fisiográficas del terreno: el Altiplano, la Comarca minera, la Cuenca de México, la Huasteca, la Sierra alta, la Sierra baja, la Sierra de Tenango, la Sierra Gorda, el Valle de Tulancingo y el Valle del Mezquital, cada una de ellas con características concretas en cuanto al modo de vida de sus habitantes, sus actividades económicas y los recursos disponibles (Figura 5).

¹⁷ En el anuario estadístico y geográfico de Hidalgo 2017, se denomina provincias a las zonas del país que comparten características fisiográficas.

Figura 5

Zonas del Estado de Hidalgo.



Hidalgo es considerado uno de los nueve estados más pobres de la República Mexicana junto con los estados de Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Puebla, Michoacán, Tlaxcala y Tabasco. El estado presenta un porcentaje de 50.6% de su población en situación de pobreza o pobreza extrema, lo cual se traduce en 1 millón, 478 mil 800 personas pobres de acuerdo con las cifras del CONEVAL¹⁸.

El actual territorio hidalguense ha sido fuente de explotación de algunos minerales como oro y plata, así como también de otros elementos como el manganeso, plomo, cuarzo y mampostería principalmente en la Comarca minera y la Sierra alta; por otra parte, las zonas de la Huasteca, la Sierra de Tenango y los Valles de Tulancingo y del Mezquital se distinguen porque su suelo está dedicado en distintas proporciones a la producción agrícola.

En esta entidad no hay un clima uniforme, sino más bien variado, pues es habitual experimentar temperaturas que van desde los 12°C en el municipio de Real del Monte, hasta los 40°C en el municipio de Huejutla y sus alrededores, dichas temperaturas se extreman durante

¹⁸ www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Pobreza-estados.aspx consultado el día 9 de septiembre de 2018.

el invierno y el verano. El 39% del territorio presenta clima seco y semiseco, el 33% templado subhúmedo el 16% cálido húmedo, 6% cálido subhúmedo y el restante 6% templado húmedo, estos últimos se presentan en la zona de la Huasteca¹⁹.

Existe una amplia variedad de vegetación por los diferentes climas y altitudes que se presentan en la entidad. Predominan los bosques húmedos de montaña y los bosques de coníferas y encinos, seguidos de pastizales y matorrales. Las selvas perennifolias se sitúan principalmente al norte y noreste. También existen pastizales cuya distribución se concentra en el centro y de manera más dispersa en el occidente y en el sur. De la superficie estatal, 47% se dedica a la actividad agrícola²⁰.

A nivel nacional, Hidalgo ocupa el lugar 17 por su número de habitantes; al año 2015, vivían en el estado un total de 2,858,359 habitantes, de los cuales 1,489,334 eran mujeres y 1,369,025 eran hombres. En cuanto a la distribución de la población, el 52% vive en zonas urbanas y el 48% en zonas rurales. La mayor parte de la población es menor a 55 años de edad, y la esperanza de vida es de 72.3 años para los hombres y 77.1 para las mujeres²¹.

En Hidalgo, el 15% de los habitantes habla alguna lengua indígena: náhuatl, otomí, tepehua o mixteco, dentro de ellas la lengua náhuatl es la más hablada, sobre todo en la zona norte y oeste. Esta entidad, junto con Veracruz y San Luis Potosí son los estados que concentran la mayor proporción de hablantes de esta lengua. A pesar de ser un estado pequeño por su distribución territorial, su ubicación hace que sea variado en cuanto a la presencia de por lo menos dos grupos étnicos de larga tradición: los nahuas (Figura 8), que habitan en la Huasteca hidalguense y los otomí o *ñhañhu* que también se encuentran en dicha área, y en mayor medida en el Valle del Mezquital.

¹⁹ www.inegi.org.mx

²⁰ www.gob.mx/conabio

²¹ www.inegi.org.mx

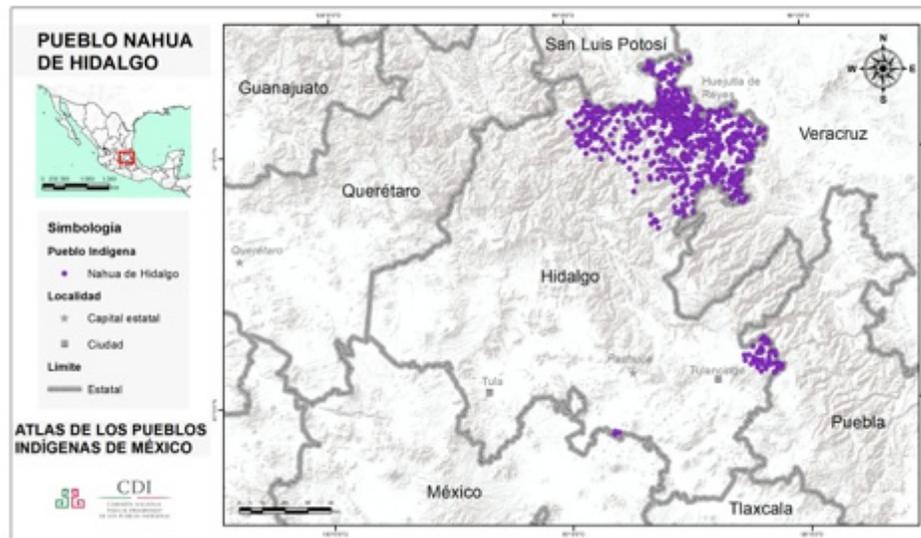
La Huasteca hidalguense, se ubica en el noreste del estado, abarcando una superficie de 1,683 km², (Bassols et al., 1977, p. 27). Cabe mencionar que los propios habitantes de este territorio se distinguen a sí mismos con respecto a los de la Sierra del mismo estado –a pesar de la cercanía física y de que comparten algunas tradiciones, lengua y actividades económicas (específicamente con los municipios de Tlanchinol y Calnali)–. Esta diferenciación llama especialmente la atención, pues la población huasteca de Hidalgo, tiende a identificarse más con otros indígenas huastecos de los estados vecinos, e incluso de grupos étnicos distintos, con quienes tienen relaciones comerciales y festivas, sin importar la división política actual.

También se ha hecho una subdivisión de la Huasteca en general, que parte de los aspectos geográfico y económico, y divide a la región en comarcas, respetando la separación por municipios y en la mayoría de los casos por entidades federativas y queda de la siguiente manera: a) Subregión Norte, que incluye la mayoría de los municipios de Veracruz y San Luis Potosí; b) Subregión Noroeste, localizada en San Luis Potosí; c) Subregión Oeste, que abarca otros municipios de San Luis Potosí, los ocho municipios huastecos de Hidalgo, así como otros de Veracruz y San Luis Potosí; y finalmente d) Subregión Sur, que abarca mayoritariamente municipios de Veracruz y Puebla (Bassols et al., 1977, p. 26-28).

La subregión Oeste, comprende los actuales municipios hidalguenses de Huejutla, San Felipe Orizatlán, Jaltocán, Atlapexco, Yahualica, Xochiatipan, Huehuetla y Huautla; además de Benito Juárez, Chicontepec e Ixhuatlán de Madero, en Veracruz; así como Tamazunchale, perteneciente a San Luis Potosí. En estos municipios habitan preponderantemente comunidades nahuas, cuya cosmovisión y prácticas tradicionales se equiparan con las de otros grupos pertenecientes a la misma etnia, que se pueden localizar en otras zonas del país, principalmente del norte de Puebla, en Guerrero, Veracruz y Estado de México.

Figura 6

Distribución geográfica del pueblo Nahua de Hidalgo



Distribución geográfica del pueblo nahua en la Huasteca hidalguense.

Nota: Tomado de Atlas de los pueblos indígenas de México, CDI

Ubicación y biodiversidad de la Huasteca.

La región huasteca (Figura 7) se extiende al norte de la franja costera del Golfo de México y se eleva hacia el poniente sobre la Sierra Madre Oriental. En la actualidad abarca desde las planicies litorales del Golfo de México al este, hasta las vertientes de la Sierra Madre Oriental al oeste; es decir,

a los confines meridionales del estado de San Luis Potosí y orientales del Estado de Hidalgo, hasta la latitud del río Moctezuma en la Sierra Gorda del estado de Querétaro al oeste; de sur a norte, se extiende desde la Sierra Norte del estado de Puebla, a la altura del río Cazonas al sur de Tuxpan, hasta el río Tamesí, al sur de estado de Tamaulipas. (Ariel de Vidas, 2009, p. 28)

Se trata de una región rica en ecosistemas como bosques tropicales, pero también zonas desérticas, áridas y secas, planicies húmedas, sierras y valles. Las características climáticas,

con temperaturas promedio superiores a los 18°C y una precipitación pluvial cercana a los 1200 mm anuales, favorece la excepcional fertilidad de la Huasteca, lo cual permite a los campesinos levantar hasta dos cosechas anuales de maíz, frijol, calabaza y otros vegetales. (Ramírez, Güemes et al., 2008, p. 23)

“La Huasteca se caracteriza por su biodiversidad, la presencia de varios nichos ecológicos, cuencas hidrográficas, elevaciones orográficas y distintos tipos de suelo, condiciones que le han hecho habitable desde hace por lo menos 3000 años” (Ruvalcaba, 2004, p.153-154). Además esta zona es favorecida por su posición estratégica, pues al encontrarse entre las montañas de la Sierra Madre Oriental y el océano Atlántico, las masas de vientos oceánicos del Golfo de México se cargan de vapor de agua y producen abundantes precipitaciones durante el verano, mientras que en invierno, al fundirse con vientos fríos, generan lluvias invernales o “nortes” así como dramáticos descensos de la temperatura y nevadas en las partes altas de la sierra.

Según la clasificación climática de Enriqueta García (1981), en México hay alrededor de 61 tipos de clima, de los cuales 19 son de tipo cálido y están presentes en la Huasteca, abarcando un 90% de la región. En la llanura los climas son predominantemente cálidos subhúmedos, mientras que nos vamos adentrando en las serranías y la altitud se incrementa, los climas se vuelven templados; por otro lado, en las sierras de la región de sotavento los climas se vuelven áridos y fríos, específicamente en las cumbres de las montañas de Hidalgo y Veracruz.

Aunque existe evidencia de que en el pasado prehispánico la zona de la Huasteca estuvo conformada por una extensa selva tropical, en la actualidad se pueden observar grandes zonas de pastizales destinados a la ganadería. Este cambio en el paisaje se debe sobre todo a la explotación de los recursos naturales, el despojo y el cambio en el uso de la tierra con fines de lucro.

La ganadería es una de las actividades económicas de los habitantes de la región, particularmente de los pobladores mestizos, quienes se dedican a la producción de alimentos y

otros derivados del ganado vacuno. Además de esta actividad, la Huasteca ha sido fuente para la extracción de petróleo desde principios del siglo XX (Ochoa, 2013, p. 114) y ha sido objeto de políticas y programas gubernamentales que se han asociado con el abandono de la agricultura y la migración tanto dentro como fuera del país.

A pesar de la diversidad territorial (pues hay pueblos asentados cerca de los ríos, en los valles y en las montañas), y de la amplia superficie que abarca la Huasteca, es notable la unidad generada a partir de las actividades económicas y de supervivencia, así como también del modo de vida asociado a la tierra.

La agricultura de autoconsumo se mantiene profundamente arraigada a la tradición huasteca y sigue siendo el principal sustento de las comunidades y un complejo representativo de la identidad de sus pobladores.

En la actualidad se realizan dos ciclos anuales del cultivo de maíz, y, aunque en raras ocasiones, puede haber un tercero. El primero corresponde a la temporada de lluvias, denominado en náhuatl *xopajmilli* (milpa de temporal), cuyo periodo abarca de enero a junio, a mediados de mayo se realizan las primeras siembras de maíz, en tanto que su cosecha se da entre octubre y noviembre. El segundo es llamado *tonalmilli* (milpa de sol), que corresponde a la temporada seca que va de septiembre a enero, la siembra tiene lugar en diciembre y es a mediados de junio cuando se obtiene su cosecha. El tercer ciclo se denomina *sehualmilli* (milpa de frío), que corresponde a climas más templados. Cuando tienen oportunidad y las condiciones son propicias, los campesinos siembran en noviembre y cosechan entre febrero y marzo. (Carrera, 2018, p. 40)

Económicamente, también son importantes las plantaciones de árboles frutales y cafetales que fueron adoptadas a partir de la Colonia y en siglos posteriores, así como la ganadería; todas estas actividades en conjunto proveen de gran parte del sustento económico a esta área de México.

La vegetación y los animales.

Es notable también la abundancia de especies vegetales desde la época prehispánica, cuando la Huasteca ya era considerada como una región de producción de todo tipo de recursos. En nuestros días se pueden encontrar distintas variedades de pino, cedro, nogal, fresno, roble y encino en las zonas altas, así como vegetación de selva tropical en las zonas medias; además es común ver árboles frutales: aguacate, guayabo, mango, papaya, jobo, ciruelo, chicozapote, mamey, plátano y naranja, que son recursos para la alimentación familiar y para el comercio. Cabe destacar la presencia de cafetales entre las zonas selváticas.

Si bien en la actualidad ya no tiene la misma abundancia de maderas finas, algunos cedros, ceibas y caobas armonizan el paisaje huasteco que el viajero de hoy puede observar en sus recorridos, en tanto que los lugareños los continúan utilizando para cercar sus terrenos, construir casas y fabricar algunos muebles. Los árboles frutales siguen siendo una fuente importante de alimento, pero cabe destacar que el algodón, que en otros tiempos fue uno de los principales productos de la Huasteca, fue desplazado por otros cultivos introducidos en el transcurso del siglo XIX, como el café y el tabaco.

(Carrera, 2018, p. 38-39)

Esta región es conocida por su riqueza y biodiversidad; sin embargo, los recursos naturales han sido mermados en las últimas décadas, debido principalmente al uso de los campos como potreros para el ganado, la sobreexplotación de los suelos y el menoscabo de periodos de descanso para la tierra.

En cuanto a las especies animales, aún se puede observar una importante variedad de aves: cenizos, chachalacas y jilgueros, cuyos cantos son escuchados desde el amanecer en las plazas, los caminos y los poblados, también hay codornices y palomas y tordos, que frecuentemente construyen sus nidos en las iglesias, capillas y en los tapancos de las casas. En las noches es común encontrarse en los caminos con lechuzas y tecolotes, que son considerados por algunas personas como portadores de malas noticias o de desgracias. También es

usual observar colibríes, papanes, loros, aguilillas, guacamayas y tucanes, aunque cada vez con menos frecuencia.

El desgaste medioambiental, la ganadería, las prácticas de cultivo a gran escala, y la contaminación de las aguas, han generado modificaciones en los ecosistemas de la Huasteca, esto se pone de manifiesto también en las expresiones culturales, pues incluso los sones, en sus versos, han adoptado este tema.

Fue en la florida Huasteca,
desde Puebla a Veracruz,
en el monte ¡a toda luz!
cruzando un “falso” de cerca
donde discutía un tejón
por la deforestación,
apoyaban el mitote
la araña y la viborita,
y parado en la ramita,
mencionaba el tecolote.

Lo que sucede es injusto,
vamos discutiendo el tema,
¿por qué a nuestro ecosistema
le han robado tanto arbusto?
Ni monte nos han dejado.
todo por haber “ganado”,
por ahí les replicó un tordo,
¿qué no hay ley para animales?
Y ¿por qué pa’ nuestros males
todos hacen oídos sordos?

Cual carabina de Ambrosio
ya esto se pone peor,
pues a nuestro alrededor
¡todo se ha vuelto negocio!
No pueden poner remedio,
a tanto nefasto incendio,
Y un mapache entre la hierba,
por no quedarse callado,
dijo que ya habían intentado
volver su casa “reserva”.

Sólo somos de importancia,
pa’ quien nuestro sabor nota,
¡como trofeos o mascotas!
ya el andar vivo ¡es ganancia!
A los hombres ¿qué les pido
si mi hogar han destruido?,
un mamífero aclaraba,
y al tiempo un papán le dijo,
¿qué será de nuestros hijos?,
¡ya no les dejarán nada!

El anterior fragmento corresponde al son “El mitin de los animales”, incluido en el libro infantil Zoológico Decimal de la Huasteca (Bustos, 2015, p. 28-29).

Particularmente, los mamíferos son muy apreciados en esta zona, pues su existencia está asociada con distintos mitos, además de que sus pieles y su carne son recursos importantes. Los más notables, tanto por su utilidad como por su simbolismo son: el tigrillo, el coyote o el jabalí, que son cazados y utilizados como alimento, aunque su población ha disminuido notablemente. Otros animales como el tejón, el mapache, la liebre, la tuza, el tlacuache y la martucha son plagas en los cultivos, por lo que son cazados para que no afecten el maíz.

El venado aparece constantemente en la mitología, él es el padre del niño maíz *Chikomexóchitl*, por lo que goza de cierto respeto y cuidado. Por su parte, el murciélago o vampiro también es un animal importante por su asociación con los cultivos.

En la Huasteca, por el tipo de clima y vegetación, abundan los arácnidos, insectos y reptiles: tarántulas, alacranes, avispas, abejas; también culebras, víboras mazacuate, mahuaquite, coralillo, de cascabel y mano de metate, éstas habitan en los bosques pero es común verlas por los caminos o encontrarlas en los tapancos o en el interior de las casas.

Los animales de río como las acamayaz, jaibas, cozoles y charales, además de tener una naturaleza divina por ser considerados deidades del agua, constituyen parte de la dieta de los huastecos; lo mismo sucede con el caimán, que aparece constantemente en los sones.

Hay muchos insectos como el ciempiés, el zancudo, la mosca, la garrapata, la cucaracha, las hormigas, la chicharra, la catarina, el cocuyo, el chapulín, el mayate, la papalota, la palomilla, la luciérnaga y el run. Muchos de éstos insectos silban o “cantan” por las noches entre los árboles, y ese canto acompaña las pláticas entre los mayores y los juegos de los niños, algunos pueden transmitir mensajes a los pobladores.

La forma de vida en la Huasteca.

Entre los diferentes grupos étnicos que habitan esta región se ha forjado desde su concepción, una amplia cosmogonía en torno al mundo físico, por lo cual los animales, los árboles y las plantas tienen un origen mítico, una historia y un rol que desempeñar en la comunidad. Además, el conocimiento de los seres vivos es indispensable para la existencia y la supervivencia, ya que es de ellos de donde obtienen las materias principales para satisfacer las necesidades básicas como el alimento o el vestido, pero además de ello, es de ese entorno natural de donde también se origina y se nutre el conocimiento, el cuidado de la salud, las representaciones divinas y los ritos, que son componentes básicos de la forma de vida de todos los grupos que ahí habitan.

En este mosaico biológico y cultural se recrean las creencias, costumbres, experiencias, conocimientos, normas y valores característicos de la Huasteca. Uno de los aspectos compartidos que resulta más evidente es que sus habitantes basan su alimentación en el maíz y el frijol, complementada con chile, calabaza y hortalizas, pero también cultivan café, cítricos y, en ciertos casos, practican la ganadería pero a pequeña escala (Ochoa, 2013, p. 114).

El modo de vida de las familias indígenas de esta zona se ha configurado tomando como punto de partida el cultivo y el cuidado de la milpa, ello origina que conozcan y aprovechen las distintas variedades tanto vegetales como animales que tienen a la mano durante todo el año.

Específicamente, en la Huasteca hidalguense se hablan dos lenguas principales: español de manera oficial (para la educación pública, la administración municipal y los servicios) y náhuatl, que utiliza la población indígena para comunicarse entre ellos, pero también con algunos mestizos, para acciones concretas como el comercio o el desempeño de oficios. Es común escuchar el habla náhuatl en los días de plaza o tianguis, en los que los habitantes de las comunidades acuden al centro de los pueblos y a las cabeceras municipales a vender produc-

tos como frutas, tamales, maíz, pemoles²², zacahuil²³, queso, pan, servilletas, ropa y tiras bordadas o labores²⁴, flores, animales, miel, ceras e incienso.

Las plantaciones de árboles frutales como naranjos, mangos, litchis, entre otros, no pertenecen a las familias indígenas, sino que pueden estar bajo la responsabilidad de toda la comunidad, o ser propiedad de los mestizos, en cuyo caso los indígenas, tanto hombres como mujeres y niños, trabajan a cambio de un salario (generalmente bajo), cosechando para la venta fuera de la comunidad. Es común que las familias indígenas posean unos cuantos árboles frutales para autoconsumo y venta en la plaza los días domingo o incluso van de casa en casa ofreciendo los frutos recién cortados. Algunos de estos frutos, que varían por temporada, son: plátano, papaya, mango, aguacate, ciruela, guayaba, zapotes de distintas variedades, anonas, mandarinas, naranjas y chalahuites²⁵.

²² Es un tipo de galleta o polvorón reseco, de harina de maíz tostada, pinole, manteca de cerdo o res y piloncillo, típico de las huastecas; en ocasiones la masa puede incluir ajonjolí y yemas de huevo. Se corta en forma de círculos, cuadrado, rombos, o diversas formas y suele cocerse en horno de barro. En Hidalgo se preparan con maíz fresco mezclado con manteca de cerdo y tienen forma de rombo con estrías. <https://laroussecocina.mx/palabra/pemol/> consultada el día 10 de junio de 2019.

²³ Es un tamal de un metro de largo o más, el cual se elabora con masa de maíz martajada, una variedad de chiles rojos y carnes de cerdo, pollo o guajolote. Se envuelve en hojas de plátano y se cuece en horno de lodo. Generalmente se consume en las fiestas familiares o de las comunidades, en carnaval y en Xantolo.

²⁴ Tiras o labores es como se conoce a las partes bordadas de las blusas y faldas en la Huasteca hidalguense, las cuales se bordan de manera independiente para ser cosidas posteriormente a las prendas, en las blusas alrededor del cuello, en los hombros y las mangas y en las faldas en la parte inferior o ruedo.

²⁵ Es el fruto del árbol del mismo nombre, consistente en vainas alargadas que contienen semillas cubiertas de una pulpa algodonosa de sabor dulce. De este árbol se consume la pulpa y las semillas hervidas con sal; además el árbol se utiliza para dar sombra a los cafetales, y sus raíces generan abono orgánico. <https://fitochapingo.net/chalahuite-cuajinicuil-inga-spp/> consultada el día 10 de junio de 2019.

Figura 7

Frutos para el autoconsumo.



Las familias de la Huasteca nahua siembran y cuidan distintas especies de árboles frutales para el autoconsumo o la venta a pequeña escala.

Contrariamente, la ganadería es casi exclusivamente para beneficio de los mestizos, quienes pueden poseer grandes extensiones de terrenos destinados para el pastoreo del ganado vacuno. Por su parte, las familias indígenas poseen algunos animales de patio como gallinas, gallos, guajolotes, de los que obtienen huevos y carne, o también los ofrecen vivos para venta o intercambio. Las aves de corral, además de ser alimento, son comúnmente utilizadas en los rituales como ofrendas, ya sea para la buena cosecha, para los cerros, para la tierra, o se sacrifican durante los velorios para guiar a los muertos.

La vida cotidiana transcurre entre las actividades de cada quien. Por lo general los hombres van a trabajar a la milpa, las mujeres hacen la comida, lavan la ropa y limpian, los niños y niñas van a la escuela y al terminar juegan o ayudan en las actividades acordes a su género. Los y las jóvenes han variado un poco esta forma de vida al integrarse a estudios técnicos, universitarios o a trabajos en las ciudades o cabeceras municipales.

Por las tardes y las noches los hombres se reúnen a platicar o beber, mientras las mujeres bordan, platican o siguen atendiendo a sus familias, también procuran los altares, ponen flores o encienden velas, retiran las que se han acabado, cambian las ofrendas y hacen oraciones. La tarde es también el momento para enseñar a bordar a las niñas y a las adolescentes.

La identidad Huasteca.

Uno de los aspectos importantes de la Huasteca, y que se encuentra asociado a su forma de vida, es la identidad. Los habitantes, particularmente mestizos, han configurado un sentido de pertenencia tanto al territorio como a las costumbres en esta zona, entre ellas, la comida, las fiestas, la música o el baile; sin embargo, es importante resaltar que los habitantes pertenecientes a las distintas etnias muchas veces son ajenos a este fenómeno, pues aunque sabemos que mantienen procesos rituales y simbolismos comunes, también hay ciertas particularidades que los distinguen.

La identidad es ante todo un fenómeno social, expresado en formas específicas de comportamiento, y que implica una serie de valores y características compartidas por un grupo o una comunidad. Estos elementos favorecen la cohesión al interior del grupo, al mismo tiempo que permiten establecer una diferenciación con respecto a otros grupos. De acuerdo con Gilberto Giménez (2002),

la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales y colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. (p. 38)

La identidad se construye a partir de las relaciones, de los intercambios entre sujetos y entre grupos sociales, es una construcción social. Evidentemente la identidad está relacionada

con la cultura, pues esos repertorios a los que se refiere Giménez son asimilados dentro de un contexto definido en el que se comparten y se reafirman elementos objetivos y subjetivos.

En este caso, la identidad es un elemento que permite identificar a la Huasteca como zona cultural; es decir como un espacio en el que se comparten formas de hacer y de vivir, así como también actividades fundamentales de subsistencia y conductas específicas asociadas a esas actividades. En la Huasteca, lo que se comparte como una gran tradición es la milpa, ya que al ser la forma fundamental de producir los alimentos, las personas pertenecientes a todas las etnias de la región, mantienen la estructura, el proceso y los simbolismos asociados a ella.

Para abordar su origen e historia, una de las propuestas más relevantes, y que ha permitido su delimitación como zona cultural, se basa en el estudio de la cultura material como producto de las formas sociales. Gerardo Gutiérrez y Lorenzo Ochoa (2009), proponen partir de la distribución geográfica Tzabal Teenek, que es “la tierra donde se asentaron y desarrollaron los paliteenek, ‘los hombres verdaderos” (p. 78), así como también del área de amortiguamiento, o aquella

área ocupada por todos los grupos no hablantes de huasteco y que sin embargo participan en mayor o menor grado de la cultura material dominante en el núcleo Tzabal Teenek, en referencia a pueblos hablantes de náhuatl, pame, otomí, totonaco, tepehua y tamaulipeco. (Gutiérrez y Ochoa, 2009, p. 79)

La propuesta de los autores es analizar los materiales arqueológicos provenientes de ese núcleo, al que denominan “panhuasteco” y definen como:

el área de mayor interacción cultural hasta donde se expandieron por contacto directo con determinados usos y costumbres, así como de elementos materiales propios del núcleo Tzabal Teenek, sin importar si los portadores de tal cultura hablaran huasteco u otra lengua. (Gutiérrez y Ochoa, 2009, p. 79)

Aunque sabemos que los límites culturales son siempre fluidos, la delimitación de la Huasteca por sus formas de vida y su cultura material, permite entender los fenómenos de la

identidad y de la adscripción de sus habitantes como un proceso histórico y social. El tratar de entender la llamada identidad huasteca, nos obliga a centrarnos en las formas de pensamiento y comportamiento, en las creencias, en los significados atribuidos a los objetos y los fenómenos, en los rituales y en las tradiciones; así como en las distintas manifestaciones culturales a nivel cotidiano.

En este sentido, distintos autores (Herrejón, 1989; López Austin, 1995; Jacinto, 1995), afirman que un componente muy importante de la identidad es la tradición, entendida esta como “lo que persiste de un pasado en el presente, en el que aquella es transmitida, permanece operante y aceptada por quienes la reciben, y a su vez la transmiten al correr de las generaciones” (Ramírez Garayzar, 2014, p. 19). Esta transmisión no es inalterable ni draconiana, y no implica que los saberes tradicionales, las prácticas y los significados pasen de una generación a otra siendo inmutables, sino que se modifican, se enriquecen o se van diluyendo.

En la Huasteca se han construido múltiples tradiciones, no solamente en los contextos rituales o festivos, sino que existen actos cotidianos, gestos, palabras, formas de nombrar, que evidencian simbolismos asociados a un modo de existencia concreto. Mediante ese modo de existencia, las diversas sociedades de la Huasteca se distinguen de sus vecinos y de los mestizos, pero al mismo tiempo se pueden diferenciar entre ellas mismas.

La identidad étnica²⁶ se mantiene gracias a que los pueblos y comunidades son profundamente tradicionales; es decir, que ejercen sus prácticas y costumbres de manera continua, durante todo el año, a través de los ritos, las fiestas, los métodos para curar o para repeler los males, la devoción por ciertas imágenes, representaciones o lugares sagrados, ciertas actitudes o formas de hacer, la vestimenta, la comida o los oficios. Éstos elementos permiten establecer una conexión permanente entre el pasado y el presente bajo una noción del deber ser: “porque así es como lo hacían los antepasados, los abuelos”.

²⁶ La etnia es definida como “una forma de coexistencia del hombre en su carácter de especie histórica (...), es un foco topológico de la transformación continua de la realidad histórica: la etnia forma al mundo histórico y, a su vez, es formado por él” (Jacinto, 1995, p. 63).

Como hemos señalado, las tradiciones de las sociedades indígenas de México –que están relacionadas con la tierra y el cultivo– tienen una estructura fuerte, pues aunque sus expresiones visibles van cambiando con el paso del tiempo, conservan un núcleo del cual han surgido como elementos de la cosmovisión. Estas tradiciones se caracterizan

primero, por la coherencia de sus componentes, tanto de los endógenos como de los apropiados y modificados por una secular asimilación; en segundo lugar porque la unidad comunal y la disposición de la tierra se han convertido en los núcleos de la coherencia cultural. (López Austin, 1995, p. 479-480)

Si bien la cuestión de la identidad compete solamente a cada sociedad y sus habitantes, pues ellos son quienes se autodefinen al interior de las mismas, aquí se toman como punto de partida los puntos de convergencia entre todos los habitantes de la Huasteca. La principal razón para partir de esas afinidades es que, con el paso de los siglos, y como resultado de la convivencia y los intercambios constantes, se han construido puentes de diálogo a nivel del ritual, principalmente aquellos asociados al trabajo de la milpa y a la fertilidad.

El aspecto religioso.

Siguiendo con la noción de identidad étnica, hemos considerado también el territorio físico y por ende el territorio sagrado, la lengua o la variante dialectal, el parentesco y la religión. Estos elementos ligam la tradición y la memoria histórica de la comunidad étnica.

El sistema religioso tiene por función principalísima la construcción de la identidad étnica. Las imágenes de los abogados y de los santos patronos se hallan insertas en el corazón de los pueblos, presidiendo desde ahí su destino. Son, además, inseparables de las peripecias de su historia, de la memoria de sus antepasados y de sus orígenes en el tiempo. A consecuencia de ello, otorgan literalmente identidad a los pueblos, permitiéndoles articular una conciencia de sí. (Giménez, 2002, p. 55)

En nuestra región de estudio, el aspecto religioso es vital, pues los pueblos y las comunidades están organizados en torno a un ciclo festivo y ritual –que se deriva a su vez del ciclo agrícola– siendo este el principal regente de las actividades cotidianas.

Uno de los aspectos más relevantes de la cosmovisión huasteca es el culto al agua, que a su vez está asociado con el culto a los cerros sagrados. El agua y el cerro son dos entidades divinas sumamente relevantes, pues son los que posibilitan la vida: en primer término el agua, que al irrigar la tierra, permite que los cultivos se desarrollen; pero también el cerro, pues se cree que en su interior está contenida el agua, y a partir de él se distribuye en forma de ríos y arroyos, pero también de nubes y de lluvias.

Para muchos grupos de origen prehispánico en América, el agua ha sido un regalo de los dioses, que por sus cualidades de limpieza y alimento, tiene un papel determinante no sólo en la vida física del ser humano, sino que esas cualidades trascienden al nivel anímico: limpia y alimenta también el espíritu.

Para los grupos que aquí habitan, el agua como elemento vital tiene un origen divino y está representada por la Sirena. Esta deidad además de ser la regente del agua, lo es también de la fertilidad y de la milpa, pues mediante sus distintas advocaciones se manifiesta para proveer del sustento para la vida.

El agua es un concepto esencial en la cosmovisión nahua. Para los nahuas el cosmos está constituido por los componentes tierra, agua, cielo e inframundo, los que están relacionados con fuerzas sobrenaturales, como dioses, espíritus, almas, nahuales y santos. Este orden condiciona las relaciones entre la gente y el mundo que la rodea y se mantiene por un conjunto complejo de reglas de conducta, el agua es el elemento que, conceptualizado como río, manantial, lluvia o mar, entre otros, se representa en los textos de la tradición oral como el que da la vida a los cultivos y, consecuentemente, a la humanidad, pero que al mismo tiempo puede funcionar como una fuerza destructiva cuando las

tormentas destrozan las milpas o el diluvio extermina a los seres humanos sobre la tierra.
(Van't Hooft, 2003, p. 147)

Debido a las cualidades del agua; es decir, que puede ser benéfica o destructiva, se dedican muchos esfuerzos para el mantenimiento del equilibrio con sus entidades regentes, y este hecho se constituye como el eje de la actividad ritual y religiosa (Figura 9).

Figura 8

Ritos del agua.



Nota: Tomado de Altar con ofrendas en el *Xochicalli*, Anuschka Van't Hooft, 2002,

<http://journals/openedition.org/aof/docannexe/image/7548/img-2.jpg>

A partir de la práctica ritual, que se lleva a cabo en lugares concretos, se pueden identificar sitios sagrados. Estos lugares tienen una carga simbólica importante, pues se considera que son el lugar de residencia de las deidades.

Así como en las culturas de tradición mesoamericana, uno de los sitios más importantes es el cerro, por ser este el lugar donde se visita a las deidades, donde se llevan las ofrendas y se realizan los rituales de petición y los agradecimientos.

La ubicación de los cerros como lugares sagrados evidencia, también, la presencia de elementos del antiguo pensamiento mesoamericano. En este sentido tiene especial importancia el Postectitla, sitio donde los dioses crearon a los humanos, y mítico depósito

de comestibles. Estas atribuciones corresponden a las funciones de Tamoanchan. (Gómez, 1998, p. 32)

Asimismo, según las culturas prehispánicas, los cerros también albergaban la entrada al inframundo, el paraíso de Tlaloc, o el *Tlalocan* (...). Por consiguiente, para los mesoamericanos, –como lo sigue siendo para sus descendientes contemporáneos– los dioses acuáticos jugaban un papel importante en su panteón, en especial en cuanto a la fertilidad de la tierra y la salud de las personas. (Piotrowska-Kretkiewics, 2012, p. 123)

La diada agua-cerro es, como se puede observar, determinante para la organización de la vida cotidiana y ritual, pues es a partir de las relaciones con estas dos entidades que los huastecos establecen sus creencias y prácticas religiosas.

En esta zona, con múltiples alturas y diversos tipos de relieves, los cerros son fácilmente observables. “Las principales elevaciones orográficas que han llamado la atención de propios y extraños desde tiempos antiquísimos, como los cerros nombrados, ‘el mexicano, el uno *Poxtectitla*, Cerro quebrado, y el otro *Tepenahuac*, Cerro del hechicero” (Carrera, 2018, p. 39), éstos destacan, además de su ubicación, por su historia y los mitos que se han creado a su alrededor, pues la Sierra de *Otontepec*, y específicamente el cerro *Postectitla*, es considerado el centro del universo y el hábitat de los dioses (Figura 10).

Figura 9

El Postectitla, cerro sagrado de la cosmovisión huasteca.



El cerro Postectitla, Foto: Lorenzo Ochoa
Nota: Tomado de La cocina Huasteca. Fusión de historia, ritualidad y simbolismo,
Amaranta Arcadia Castillo Gómez, 2022, www.researchgate.net

De acuerdo con los relatos míticos,

En los primeros tiempos el cerro *Postectitla* era tan grande que llegaba al cielo: unía el cielo, la tierra y el inframundo. Desde este cerro los hombres antiguos "espiaban los dioses" para robarse la comida de "sus almacenes". Enojadas, las divinidades lo partieron en pedazos, conservando el nombre *Postectitla* la porción mayor. Las seis partes (cerros) restantes quedaron distribuidas a su alrededor. De tal manera, las deidades se asentaron en los cerros: en *Tzoahcali* se entronizó el Sol; *Xochicoatepec* se entregó a *Tlacatecolotl*; *Macuilxochitl* y *Chiconzexochitl* habitaron e *Postectitla*. En *Tepenahuac*, *Tepeicxitla*, *Xihuicomitl* y *Ayacachtli* se aposentaron el resto de las divinidades. (Gómez, 1998, p. 32)

Este conjunto de cerros, cargados de significado para los huastecos, son el destino de peregrinaciones, ritos y festejos por lo menos dos veces al año, cuando se pide la intervención de las deidades del agua para que no falten las lluvias para los cultivos.

El cerro y el agua son inseparables, y ello se pone de manifiesto también en la estructura organizativa del *Altepetl*, registrada desde tiempo prehispánico. De acuerdo con las fuentes coloniales, esta forma de organización político-territorial tenía como características principales un sentido colectivo, la jerarquización y el estar conformada por “varias unidades poblacionales en las que gobernaba un *tlahtoani* o un grupo de señores naturales a quienes los demás estamentos sociales les reconocían su derecho de sujeción” (Carrera, 2018, p. 44).

En el universo nahua, dentro del concepto *Altepetl* se engloba a toda la comunidad. En principio, esa denominación que une las voces *atl* (agua) y *tepetl* (cerro), es un constructo que incluye a los dos elementos fundamentales para el establecimiento de un pueblo, permitiendo el desarrollo de la agricultura, actividad principal de subsistencia. Además, la relación entre el agua y el cerro, da lugar a un sistema simbólico ligado a la fertilidad, del cual se desprende una ritualidad enfocada al control del clima y al mantenimiento de la relación estrecha y recíproca entre los seres humanos y las deidades.

La lengua.

Otro elemento determinante de la identidad es la lengua, pues es “un indicador potente de pertenencia étnica” (Stavenhagen, 1992, p. 57), por tal motivo se ha utilizado como el principal elemento identitario de los grupos étnicos del país, a tal punto que el estado mexicano utiliza el nombre de las lenguas para referirse a la identidad étnica y el INEGI, por mucho tiempo consideró como único aspecto de adscripción a un grupo indígena, el ser hablante de la lengua. Sin embargo, aunque la lengua ha permitido distinguir a los integrantes de los distintos grupos, no es el único elemento que permite definirlos, pues como lo afirma Rodolfo Stavenhagen (1992), existen otros ejes integradores de la identidad étnica: “la religión, el territorio, la organización social.” (p. 54). Actualmente, también se considera la autoadscripción como un elemento válido de identidad a los distintos grupos étnicos del país.

La Huasteca es un claro ejemplo de cómo la identidad no puede quedar reducida a la lengua, pues en este complejo cultural se hablan por lo menos cinco lenguas principales además del español: náhuatl, otomí, totonaco, tepehua y teenek.

Los huastecos conviven y se comunican, intercambian y participan a pesar de las distinciones lingüísticas, pues los significados compartidos van más allá de las palabras, se convierten en prácticas y costumbres con una importancia vital. Particularmente en el caso del ritual, se puede identificar un proceso y un “modo de hacer” característicos por lo menos entre cuatro grupos de la zona, los cuales se encuentran próximos geográficamente, en la unión de los estados de Veracruz, Hidalgo y Puebla: “los nahuas de la Huasteca sur veracruzana, otomíes orientales, tepehuas y totonacos del norte” (Trejo, Gómez, et al., 2018, p. 21).

Estas cuatro etnias se pueden equiparar –para análisis etnográfico– por similitudes concretas en el protocolo para la realización de “el Costumbre”, ya que éste rige el ciclo festivo y determina otras festividades a lo largo del año. Este proceso ritual se lleva a cabo independientemente de las diferencias lingüísticas, pues tanto los especialistas rituales como los demás participantes del ritual, conocen el protocolo general, desempeñan funciones concretas asociadas a su género y procuran su continuidad mediante la transmisión de los saberes y las prácticas a las generaciones más recientes.

Las lenguas de la Huasteca, al provenir de troncos lingüísticos distintos, no comparten palabras para designar a los objetos, ni a los significados; sin embargo, los habitantes de la zona meridional poseen una “comprensión en lo general” de los aspectos asociados al proceso ritual, que es ajena al componente lingüístico y que permite construir un puente de entendimiento entre los distintos grupos para el beneficio común.

Como mencionamos al principio, en esta zona cultural hay una evidente diversidad lingüística, la cual se traslada a otros aspectos de la vida pública y privada de sus habitantes, condiciona formas de pensamiento y de conducta, y permite a los grupos distinguirse entre sí. Es decir, en este caso concreto, la lengua más que un factor de adhesión para los huastecos,

es un elemento diferenciador. Así, podemos observar como se posibilita la unidad cultural basada en lo simbólico, más que en lo lingüístico.

La organización familiar y comunitaria.

La configuración familiar de los huastecos, es un elemento de continuidad que se mantiene desde tiempo prehispánico.

Como se explicó en el capítulo anterior, este modelo de familia que, de acuerdo con David Robichaux (2002), “constituye el sustento de un régimen demográfico específico entre los grupos indígenas y sectores rurales de la población mexicana y centroamericana de la tradición cultural mesoamericana” (p. 61), va más allá de la organización familiar y de la distribución de labores al interior de esta: permite comprender conductas y formas de ser que se mantienen vigentes no sólo en las familias indígenas, sino en las familias extensas mexicanas en general.

Dicho sistema de organización familiar tiene un impacto, a su vez, en la organización de los pueblos, pues los valores que se fomentan –colaboración, reciprocidad y comunidad–, se trasladan al ámbito comunitario, generando una forma específica de relaciones sociales basada en el trabajo correspondido, en compartir los esfuerzos y en los fines comunes, los cuales favorecen la creación de otros lazos, como el compadrazgo.

En este mismo sentido, y de acuerdo con Catharine Good (2015), entre los grupos de tradición mesoamericana –específicamente entre los nahuas– se han desarrollado conceptos como el amor y el respeto, que permiten comprender las formas de relación que se tejen al interior de las familias, pero también en las relaciones con ahijados, padrinos o compadres.

Para los nahuas, una relación entre personas existe solamente si se expresa en acciones concretas a lo largo del tiempo. La identidad individual, las unidades domésticas y la estructura política social del pueblo dependen de la circulación del trabajo y de los bienes en redes de intercambio recíproco. Los nahuas refieren a estos intercambios con dos términos estrechamente vinculados, *tlazohtla* o *tlazohtlaliztli* (“amar” o “amor”) y *tlacaiita* o

tlacaiitaliztli (“respetar” o “respeto”). “Amar” y “respetar” a otra persona implica compartir con él o ella los bienes y el trabajo; el “amor” y el “respeto” no pueden existir como emociones y sentimientos abstractos, tienen que manifestarse en constantes intercambios de trabajo y bienes. (p. 139)

Como se puede observar, el esfuerzo y el trabajo más que una obligación se constituye como un valor, es algo que se da como muestra de cariño y de respeto, además de que se espera una correspondencia por parte del otro.

Entre los nahuas de la Huasteca hidalguense éste es el tipo de relaciones que se tejen, y como consecuencia, los límites de la consanguinidad son rebasados en múltiples ocasiones, de hecho se crean relaciones y lazos nuevos igualmente importantes; por ejemplo, si alguien apadrina a un niño o niña, los hijos de esos padrinos son considerados “primos” de los ahijados, por lo que se extienden las obligaciones, pero también las reglas y las prohibiciones con respecto al tipo de relaciones que se pueden establecer entre ellos, para igualarse a las existentes entre primos hermanos.

Con respecto a sus formas de relación, éstas forman parte de la cosmovisión y de la tradición de los distintos grupos indígenas de México, y se refuerzan mediante el trabajo comunitario o *tequitl*. De acuerdo con Catharine Good, esta noción consiste en “dar trabajo a la comunidad y cooperar, ayudar o participar en proyectos colectivos” (Good, 2015, p. 134).

Tequitl revela una alta valoración del trabajo y de la experiencia misma del trabajo en el medio local donde uno ejerce control sobre las condiciones de sus esfuerzos y puede dirigir su energía a ciertos beneficiados. (...) la amplitud del concepto *tequitl* permite reconocer muchos tipos de aportaciones; no reconoce solamente actividades productivas en el limitado sentido material de acuerdo con los criterios de la economía capitalista, sino que incluye los esfuerzos de todos en la comunidad; esto favorece las tareas específicas de las mujeres, los niños y los ancianos. Así que el “trabajo ritual” y actividades como dar consejos, poner ofrendas, o curar enfermos, son tan valorados como el trabajo físico (...).

El sistema se extiende a las aportaciones de entes sobrenaturales y puntos personificados del mundo natural como los antepasados, los difuntos, los santos, la tierra, los cerros, el agua, o el maíz, cuyos “trabajo” y fuerza son necesarios para el éxito colectivo. (Good, 2015, p. 141-142)

La autora destaca la diferencia entre la concepción y la organización para el trabajo para las comunidades nahuas y en las que predomina la tradición occidental, pues mientras para las primeras, el trabajo es inherente a la vida y mantiene el funcionamiento del cosmos, para los segundos se trata más bien de un castigo.

Así mismo, Good (2015) propone otro concepto fundamental dentro de la experiencia comunitaria del trabajo de los nahuas: la fuerza o *chicahualiztli*, “*Tequitl* y fuerza sólo cobran sentido en el contexto de las relaciones sociales que existen por el constante flujo de trabajo y la fuerza” (p. 140). En este sentido, se entiende que los miembros de la comunidad transmiten su fuerza a los otros mediante el trabajo comunitario, y así mismo se benefician con la fuerza de los otros en una relación recíproca.

En la porción huasteca de Hidalgo mantienen esa misma concepción del trabajo, al nombrarlo se refieren a una acción comunitaria, a la que denominan: *tlamakuaptil*, que significa, (mano vuelta), donde a través de una invitación se es “convidado” (*matlajtlanilistli*) a trabajar en la parcela de otra persona, quedando en deuda ésta con quién le ayudó, enlazando a los involucrados en un circuito de reciprocidad que se devolverá con trabajo en algún otro momento, cuando las labores lo requieran (...). Año con año y en dos ocasiones, los *maseualmej* de la Huasteca son muy puntuales en la preparación de la tierra, la siembra y la propia cosecha, no haciéndolo de otra manera que mediante el trabajo colectivo. Esta eficacia tiene réplicas en diferentes ámbitos de la vida comunitaria, pues es evidente que el *comuntekitl* o trabajo colectivo es un eje que estructura la praxis de este pueblo, lo cual se constata en el trabajo que se desempeña en los rituales, las

faenas o trabajo comunitario, el trabajo que desempeñan las autoridades, animales y hasta las potencias del mundo Otro. (González y Medellín, 2008, p. 108)

A partir de esta forma de organización para el trabajo se construye también la identidad nahua, la cual trasciende a las generaciones y subsiste junto con otras formas de organización social, pues aun es bastante común que en las comunidades e incluso en las cabeceras municipales existan convocatorias y se hagan recordatorios para participar en los denominados “tequios”, que implican un beneficio mutuo. Ejemplo de ello son las faenas para limpiar y retirar la hierba de las escuelas públicas o los panteones, la organización para las fiestas religiosas, la ayuda a los familiares de los difuntos e incluso las fiestas de índole familiar, en las que toda la comunidad funge como padrinos o madrinas.

El trabajo tiene como principal objetivo asegurar el orden del cosmos y la supervivencia del grupo, lo que favorece la continuidad de la milpa y preserva la importancia del maíz, ya que mediante el *komuntequitl* o trabajo en común, “se han favorecido al interior de las comunidades las relaciones de reciprocidad” (Nava, 2012, p. 35).

Vale la pena destacar que esta modalidad de trabajo persiste en múltiples formas, y es transmitida a las nuevas generaciones incluso cuando los miembros de éstas emigran, pues en algunos casos aunque algunos hijos no vivan en la comunidad, tienen la obligación de regresar en algunos momentos del año a trabajar en el campo o a brindar otros servicios.

En la actualidad, el trabajo en la Huasteca tiene cuatro formas básicas de acuerdo con Jesús Ruvalcaba Mercado:

- a) El trabajo familiar, que consiste en la atención de las necesidades básicas de la familia, como crianza y educación de los hijos, el abastecimiento, la producción de algunas artesanías y enseres domésticos y el cultivo; b) El trabajo recíproco: también llamado *kubak lek* o “mano vuelta”, se organiza entre familias y compadrazgos bajo el principio de “hoy por ti, mañana por mí”. Se aplica durante la siembra, escarda y cosecha de la milpa; durante la construcción de una nueva vivienda; o cuando las mujeres hacen comida en

ocasión de una celebración o festejo; c) El trabajo asalariado, que consiste en la venta de mano de obra a cambio de dinero, por lo que en ocasiones implica el alejamiento intermitente o temporal de la comunidad; d) El trabajo comunitario o tequio: faena o fajina, que es la aportación de mano de obra masculina y de carácter obligatorio para realizar obras de beneficio para la comunidad. (Ruvalcaba, 1991, como se citó en Ramírez, Güemes et al., 2008, p. 151-152)

Estas modalidades se combinan constantemente, de manera que todos puedan recibir la colaboración de todos.

Particularmente, en Huautla Hidalgo, subsiste la forma de organización basada en la reciprocidad; pero también, en algunas relaciones principalmente con los mestizos, son comunes los intercambios de trabajo por un salario; ello se debe principalmente a la situación de pobreza de los campesinos.

Aquí existen distintas palabras para designar el trabajo y la colaboración; por ejemplo, La palabra *tlaneui*, que quiere decir prestar, se utiliza para referirse a la ayuda mutua, *manovuelta*, y pierde este sentido cuando la mano de obra se compra, cuando se paga por hacer un trabajo para alguien.

La ayuda mutua no es precisamente la faena, este tipo de ayuda se refiere a que yo te ayudo (sin paga) y luego tu me ayudas, así nos ayudamos entre todos. *Matlanilistli*. También se utiliza la palabra Mapaleuistli (ayuda) para decir: échame una mano. La palabra náhuatl *Tlanejtli* (el prestado) se usa para referirse al peón y *notlaneuaj* para “mis trabajadores”.

Es hermoso este tipo de ayuda, donde ayudarse entre todos en un pueblo era toda una filosofía de vida, hoy lamentablemente se va perdiendo y el individualismo nos carcome. (Comunicación personal con el profesor Omar Olivares Hernández, diciembre de 2018)

Además de seguir vigente en la comunidad, la colaboración y la reciprocidad se mantienen entre los miembros de las familias. Cada integrante tiene funciones asignadas de acuerdo con su sexo y edad, y dentro de las funciones de las mujeres se encuentra la elaboración de algunas piezas de la vestimenta de los demás.

El aspecto pluriétnico y la autoadscripción.

En torno al complejo cultural de la Huasteca, se han hecho propuestas desde distintas disciplinas para delimitar su espacio geográfico con el afán de ayudar a su definición. Hasta ahora, uno de los aspectos que da mayor claridad para la comprensión de ésta área es que las distintas sociedades que ahí habitan –así como también los mestizos– se asumen a sí mismos como huastecos, pero también como nahuas, teenek, totonacos, pames, otomíes o tepehuas. En este sentido,

La región conocida como Huasteca denota el sentido de pertenencia de los pobladores sin detenimiento en las divisiones convencionales que la sitúan en Tamaulipeca, Potosina, Hidalguense y Veracruzana. De manera lógica, los indígenas que habitan en esta región se consideran huastecos, y el territorio donde habitan, el suelo que pisan y todo lo que vive en él se denomina *Tlotaltipak*: “Nuestra Tierra, donde hay siete cerros, siete manantiales”. (Argüelles, 2012, p. 15)

El asunto de la identidad huasteca no es simple, pues mientras que con el tiempo se ha ido edificando un punto de encuentro entre los distintos grupos, mediante la construcción de un modo de vida ligado a la tierra, al cultivo del maíz y a la ritualidad, de manera alternativa se hace una distinción con respecto a la población mestiza que ahí habita, mediante aspectos fácilmente observables como la pobreza, el desempeño de la actividad agrícola, la vestimenta, las costumbres y tradiciones que se preservan y por los oficios que desempeñan.

Por supuesto, existen características distintivas relacionadas con el comportamiento, los valores imperantes y las formas de vida entre los habitantes. Esas diferencias pueden ser sutiles o bastante evidentes y, por lo general, hacen referencia a los aspectos particulares de

las distintas cosmovisiones; así como también a lo que señala Jacques Galinier: los elementos de la cosmovisión mesoamericana asimilados y manipulados de manera autónoma por cada grupo.

Generalmente, la identidad étnica en la Huasteca se toma como un hecho consolidado e indiscutible; sin embargo, autores de larga trayectoria en la región han documentado diferencias en el comportamiento de los distintos grupos étnicos²⁷.

La percepción que se tiene de las costumbres y modo de vida de las sociedades indígenas se refuerza por los habitantes mestizos, que por lo general son ajenos a la vida cotidiana de las primeras; además los funcionarios de gobierno, algunos investigadores, maestros, y en general las personas ajenas a ellas, que poseen valoraciones que se desprenden de una construcción del “deber ser”, en la que imperan los valores occidentales de progreso, desarrollo, limpieza, orden, entre otros. Así, la vida –ligada al campo– que llevan la mayoría de los miembros de las distintas etnias de la Huasteca, y las problemáticas ligadas a la pobreza, condicionan conductas, valores y formas de vida distintas, que comúnmente son percibidas y calificadas como inferiores.

Otras distinciones interétnicas son visualmente evidentes; por ejemplo, la vestimenta, pues aunque en general la estructura de las prendas es la misma; es decir, nagua o falda plisada y camisa bordada para las mujeres; y calzón y camisa de manta blanca para los hombres, así como huaraches de hule o de cuero, los propios teenek se distinguen de los nahuas, los otomíes o los tepehuas por la forma de portar dichas prendas; por ejemplo, las mujeres teenek siguen utilizando el quechquémitl en contextos cotidianos, mientras que las

²⁷ Ariel de Vidas (2007) analiza las diferencias entre dos grupos, nahuas y teenek, tomando como punto de partida los referentes verbales en torno a ellos: “Los teenek se encuentran en el peldaño más bajo, no sólo económico, sino también, en cuanto a la valoración, a nivel regional, como grupo indígena. Además en el trato cotidiano entre mestizos y teenek, estos últimos son llamados a menudo “pinches indios”; cuando los mestizos los comparan con los teenek dicen que son “mantenidos, sometidos, dóciles, no son aguerridos, son más calmados y pacíficos, no presionan, no se superan, no quieren alinearse, no se proyectan, son desordenados, flojos, sucios, borrachos, sin razón.” Mientras que los nahuas son, según los discursos de los mestizos, “más abiertos, más trabajadores, más preparados, mas conscientes...”.

nahuas han reservado su uso para ritos de paso o ritos colectivos, así como para portarlo como “prenda de gala” en eventos públicos. Otra diferencia la constituye la limpieza, pues es común escuchar que los miembros de las comunidades otomíes traen la ropa sucia, manchada de tierra o lodo, lo que ha condicionado un prejuicio en su contra.

Así como existen elementos claramente distinguibles, la etnografía nos permite observar coincidencias que se han configurado con los siglos de convivencia como puntos de encuentro y como elementos de la cultura.

Jacques Galinier (2004), con base en investigaciones realizadas con diversos grupos étnicos que habitan la Huasteca (Rubalcaba y Pérez Zevallos, 1996; Báez-Jorge y Gómez, 1998), ha concentrado las similitudes entre estos grupos y los otomíes, para explicar la identidad huasteca actual:

- entre otomíes y nahuas: rituales de fertilidad agraria, *xochipisahual*, uso de papel picado, el carnaval como un ritual de reconstrucción del mundo;
- entre otomíes y totonacos: *quechquemitl*, temas mitológicos como el diluvio, la creación del Sol y de la Luna, el uso de figuras antropomorfas, el Palo Volador;
- entre otomíes y huastecos: uso del *quechquemitl*, rituales funerarios como himnos a la fecundidad, el volador y cierto “fitomorfismo”;
- entre otomíes y tepehuas: uso del *quechquemitl*, papel picado, concepción de una naturaleza antropomorfizada. (Galinier, 2004, p. 255)

Como se puede observar, los elementos compartidos son centrales en la cosmovisión de la Huasteca, pues incluyen la parte mitológica y ritual, además del uso del *quechquemitl* en la indumentaria femenina, dicha prenda es originaria de esta región y está asociada a la representación del cosmos (Rocha Valverde, 2014).

En el caso de las mujeres nahuas de Hidalgo, se ha registrado que en el pasado se utilizaba el *quechquemitl*, el cual era portado por ellas sin usar blusa o camisa debajo, ya que esto permitía tener los senos descubiertos para amamantar a los infantes. En la actualidad dicha

prenda ha sido sustituida casi por completo por la camisa bordada, la cual es el complemento de la nagua o falda (Figura 10). Este punto se desarrolla en el capítulo cuatro de esta tesis.

Figura 10

Atuendo cotidiano de las mujeres nahuas de Huautla.



El atuendo de uso cotidiano está conformado por una falda de satín brocado con encaje blanco, o falda de telas floreadas, de colores vivos, una camisa bordada con motivos florales o de animales, fondo completo o medio fondo y huaraches.

Con respecto al modo de vida, en general hay una estrecha relación de las personas con las plantas; es decir, saben reconocerlas, cuidarlas, reproducirlas, identifican sus interacciones con la fauna, sus ciclos de vida y sus propiedades positivas o negativas (Villavicencio y Pérez, 2005). Es fácil observar que en su vida diaria suelen plasmar flores y plantas, ya sea en sus enseres y objetos de culto pero principalmente en los atuendos tradicionales femeninos.

Los actuales huastecos, como resultado de un largo proceso histórico, han hecho compatibles algunos elementos identitarios, que se distinguen por estar asociados al mantenimiento de la propia vida. Algunos de esos elementos son: la persistencia de los cultivos como forma de

supervivencia, el respeto por sus tierras y sus costumbres, o la autonomía en su forma de organización.

Aunque en el presente esa identidad ha sido asumida y también aprovechada por la población mestiza, cuya forma de vida está asociada principalmente a la actividad ganadera y la explotación de las tierras, así como al sector de los servicios, los indígenas se encuentran en la lucha constante por mantener viva su identidad y forma de vida.

Los nahuas de la Huasteca hidalguense y el maíz.

El principal sustento y fuente de alimentación para los huastecos es el maíz, sin importar el grupo étnico al que se pertenezcan. Junto con el trabajo en la milpa, se conservan ritos y tradiciones asociados al cultivo, al pedimento de lluvias, a los ofrecimientos para la buena cosecha y al trabajo comunitario.

El cultivo de la milpa asegura la subsistencia y el mantenimiento de la organización familiar, pues involucra a todos los miembros tanto en el cuidado como en la cosecha. Aunado a ello, el culto al maíz, que está asociado a un origen mítico, remarca la importancia de esta semilla más allá de la satisfacción de la necesidad fisiológica de la alimentación, por lo que trasciende a las prácticas rituales y las creencias religiosas.

Como hemos anticipado, la fiesta más importante para los nahuas es El Costumbre, que se conoce también como *Chicomexóchitl* y en la Huasteca hidalguense se lleva a cabo por lo menos dos veces al año en honor a la deidad con el mismo nombre: “El niño maíz *Chikomexóchitl* (siete flor) o *Chikomekónetl* (siete niño) es el héroe cultural, que trajo el maíz de los antepasados de los nahuas” (Szeljak, 2003, p. 124).

György Szeljak (2003) ha documentado diversos mitos en torno al origen y significado de esta fiesta, dichos mitos se dividen en dos:

los mitos sobre el niño maíz *Chikomexochitl* (siete flor) y los que hablan de la relación entre el maíz y los espíritus de la lluvia. Estos mitos son una especie de ‘motor mítico’ que aportan el fundamento y ayudan a dar vida al fondo mítico-ideológico de los ritos.

Además estos mitos y su recuerdo tiene un papel importante en la construcción de los límites simbólicos entre mestizos e indígenas (p.124), ya que refuerzan la identidad y ayudan a cohesionar al grupo.

Es importante subrayar aquí, que en Huautla subsiste una diferenciación entre la población indígena y la mestiza, la cual se ha construido sobre todo, con base en el contraste económico y en la explotación, no sólo de las personas, sino también de los recursos, pues mientras que los nahuas mantienen una relación armoniosa con la tierra por considerarla sagrada, los mestizos se relacionan con ella basados en una relación de costo y beneficio. Aunado a esto, es notable la discriminación que éstos ejercen con los primeros, a quienes por lo general consideran sucios, carentes de inteligencia y serviles.

Esta distinción entre mestizos e indígenas se hace evidente también en la narración mítica, de acuerdo con los mitos recogidos por Szeljak (2003), una parte importante de la identidad nahua se basa en esa relación entre ellos y el maíz, pero al mismo tiempo en la diferenciación entre ellos y los mestizos. El siguiente relato, contado al autor en el municipio de Xochiatipan, Hidalgo, es muestra de ello:

Cuando nació Chikomexochitl, era pobre. Nadie lo quería. Porque te digo, como te decir, somos pobres. Y a los pobres nadie los quiere. Solamente uno que dan a mano. Pero los ricos no nos respetan, ellos desprecian a los pobres (...). Por ejemplo, aquí dicen que era un niño rubio. Todo lleno de oro, a veces jugaba con la tierra (...). Cuando comía la tierra quedó sucio, por eso le dicen que es al maíz negro. Lo rechazaban. Era pobre, pues. Y cuando se hizo grande el *Chikomexochitl* se fue al cielo. Supuestamente el *Chikomexochitl* es el primo de Jesús. Su tío es San Juan que nos da el agua. La Magdalena es su tía. Entonces le decía Magdalena, bueno si tú quieres dale a tus hijos, a todos los maíces. Entonces no había mucho maíz que digamos, había poquito, pero no podían sembrar. No sabían cómo hacerlo. Entonces el *Chikomexochitl* prendió el fuego para el maíz, pero pensaron que sí, va a quemar todas, todas las tierras, pero no lo quemó.

Simplemente para sembrar. Porque dicen que cuando veían a la lumbre, todos (la gente antigua) empezó a tirar mazorcas y todos se fue por todos lados. Por eso de allí vienen las semillas de diferentes colores . y la que les dio el *Chikomexochitl* claro que lo sembraron. Pero dicen que allí, donde las semillas cayeron, dicen que hay muchas mazorcas, muchas mazorcas. Y de allí los agarró la gente antigua para guardar las semillas para hacer tortillas. (p. 124-125)

El maíz en esta cultura tiene un origen divino, y es mucho más que un elemento de subsistencia. Es al mismo tiempo un regalo de los dioses a los hombres y la divinidad misma²⁸.

En otras versiones del mito del maíz, se cuenta la historia de un niño que es despreciado por su abuela (u otros miembros de la comunidad), él se la pasaba siempre entre las milpas porque decía que su papá andaba por ahí. Al crecer, el niño abandona la comunidad por ser despreciado y en otras versiones es lanzado al río para evitar la deshonra; sin embargo, el niño vuelve en forma de maíz, el cual germina para ser el sustento de su comunidad en la tierra. Particularmente en una variante del mito recogido entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, también el Niño Maíz le da a los hombres y mujeres distintas variedades de maíz, que se distinguen por sus colores.

Según los relatos recabados en esa región, los granos son quemados por distintas razones, lo cual genera que haya maíz de diferentes colores:

la mazorca que se chamuscó se hizo negra, por eso ahora hay maíz negro. El maíz que estaba ardiendo es el maíz rojo. Otras (mazorcas) nada más como que se doraron, esas fueron al maíz dorado o amarillo, de ese que a veces tenemos. Y el blanco, pues ese tampoco le pasó nada, como no se quemó se quedó así blanquito. (Argüelles, 2012, p. 14)

²⁸ Otros autores han registrado los mitos en torno al maíz entre los nahuas de la huasteca, los cuales mantienen fuertes coincidencias en elementos centrales como el héroe niño Chikomexochitl. Para profundizar en el tema véase Argüelles, 2012; Nava, 2012 y Rosas, 2019.

A través del mito se recalca la importancia del maíz como dador de vida, se explica la variedad, se justifica la acción ritual en la milpa y en los altares domésticos, se resalta la importancia de la tierra por ser la que provee, y también se normaliza la práctica agrícola de roza, tumba y quema.

La milpa, por sus atributos, es una entidad viva para los huastecos en general, y por supuesto también para los nahuas, y es tratada de forma congruente como un ser vivo más: se pone triste, es fértil y alimenta, se viste, y debe ser respetada y querida. Ambas entidades, milpa y el maíz, constituyen un complejo simbólico del que surge la vida en la Huasteca.

Antecedentes históricos de la Huasteca.

Para entender el desarrollo de la Huasteca, es importante partir, aunque sea muy someramente, de una comprensión general del área mesoamericana pues, como se explica en este capítulo, la Huasteca por sus características culturales y por su ubicación geográfica pertenece a este gran complejo. Paul Kirchhoff (1960), a partir del análisis de la composición étnica al momento de la conquista, apunta que en el límite geográfico norte de Mesoamérica se encontraban del grupo zoque-maya, los huasteca; del macro-otomange, los otomí; y de la familia nahua, los cazcán y los mexicanos.

Quienes han estudiado esta área desde sus antecedentes, su fundación y sus procesos históricos, abonan evidencias de que la Huasteca estuvo integrada al territorio mesoamericano desde la época prehispánica. Así mismo, los estudios en el presente revelan elementos de la tradición mesoamericana, específicamente en la mitología, en la organización social y en algunos de los ritos más importantes como las peticiones de lluvia y las fiestas dedicadas a la fertilidad y a la milpa.

Distintos autores han hecho propuestas en torno al origen, los límites geográficos y la permanencia temporal de Mesoamérica con la finalidad de establecer un punto de partida para el estudio de esta área cultural. Esa tarea no ha sido fácil, pues sabemos que se trató de un área extensa, establecida en un territorio heterogéneo, "sus confines septentrionales llegaron a

rebasar el Trópico de Cáncer, mientras que en su parte suroriental ocupó la mitad de Centroamérica” (López Austin, 2015, p. 10); por lo tanto, en ella caben múltiples formas de vida y de organización.

En este vasto territorio se desarrollaron de manera simultánea distintos “centros político-religiosos constantemente interconectados, aglutinadores de aldeas y poblados subordinados” (Boehm de Lameiras, 1991, p. 14). Todos esos centros se unificaron bajo las siguientes características fundamentales: el cultivo de maíz y tubérculos, la explotación de nichos marinos y tropicales, y la elaboración de cerámica; los cuales permitieron la sedentarización, la organización especializada y la posterior transición al Estado (Olivé, 1985 como se citó en Boehm de Lameiras, 1991, p. 14). Otras características que se han considerado imprescindibles, de acuerdo con Pedro Armillas son:

una incipiente diferenciación rural-urbana y una estratificación social (estamentos o castas, que no clases sociales), un simbolismo religioso aun no formalizado, unas relaciones comerciales, una economía basada en agricultura de roza y quema y en bajiales y terrenos de inundación, un uso de algodón y una producción de cerámica. (Armillas, 1951 como se citó en Boehm de Lameiras, 1991, p. 17)

La existencia de Mesoamérica no fue breve, sino que abarcó por lo menos desde 2,500 a.C. y en ese largo periodo se gestaron y consolidaron diversas tradiciones asociadas a las características propias de cada grupo; es decir, la diversidad ha sido característica de dicho desarrollo. En este sentido Alfredo López Austin señala:

El área mesoamericana es, por tanto, tierra de fuertes contrastes. La semiárida meseta del norte se opone a la lluviosa zona de la selva tropical; las alturas de los volcanes nevados, a las costas del Golfo de México, del Pacífico y del Caribe; las quebradas tierras oaxaqueñas, a la extensa planicie yucateca. En suma, el escenario mesoamericano fue una sucesión de grandes montañas, semidesiertos, declives pronunciados, valles de altura, bosques, cañadas, selvas tropicales, costas, llanuras... las sociedades primarias

vivieron en una variedad climática que las incitó a un intercambio temprano de bienes materiales. (López Austin, 2015, p. 11)

En palabras del mismo autor, “Mesoamérica se caracteriza por el binomio unidad / diversidad cultural” (López Austin, 2015, p. 12).

Para poder hablar de un complejo cultural, es necesario que existan una serie de elementos unificados que contengan un significado concreto, compartido por sus habitantes. Por tal motivo y con base en los estudios arqueológicos efectuados en distintas regiones, se considera que,

ya se puede hablar del horizonte Formativo mesoamericano –es decir, ya existe Mesoamérica, en cierto modo rudimentaria– hacia 2000 a. C., cuando hay aldeas permanentes, una alfarería desarrollada, otras artesanías, así como elementos que señalan la presencia de chamanes-sacerdotes y de algunas de las ideas religiosas características de Mesoamérica. (Manrique, 2000, p. 69)

Otras propuestas de temporalidad para el inicio de la cultura mesoamericana propiamente dicha pueden situarse antes o después de ese periodo; por ejemplo López Austin lo ubica hacia 2,500 a. C., y reafirma una división temporal en etapas subsecuentes para una mayor comprensión de su desarrollo. Cada una de estas etapas tiene características específicas, y está representada por culturas concretas que florecieron durante cada una de ellas en territorios delimitados.

El territorio mesoamericano se ha dividido en seis subáreas que han agrupado culturas relativamente afines: Norte, Occidente, Centro, Golfo, Oaxaca y Sureste (...). Desde tiempos premesoamericanos los huastecos quedaron en la subárea del Golfo, territorio que recibió a los totonacos en épocas más tardías. (López Austin, 2015, p. 21)

Ya para el periodo Preclásico mesoamericano se había hecho evidente un sedentarismo asociado a la agricultura, y como consecuencia, la innovación de algunas obras para el control del agua, tales como la construcción de terrazas, canales y represas rudimentarias; también se

registró un importante incremento demográfico y se intensificó el intercambio comercial, los conflictos bélicos y la construcción de grandes centros ceremoniales.

Al terminar el Preclásico se habían desarrollado centros ceremoniales no sólo en la región olmeca de Veracruz y Tabasco, sino también en los valles de México, Morelos, Puebla y Oaxaca, así como en la región maya. Fue durante el horizonte Clásico cuando las civilizaciones mesoamericanas alcanzaron su mayor esplendor. Aparecen las ciudades y una agricultura intensiva, ayudada por sistemas de irrigación y otros tipos de control de agua (...).

Durante el Clásico el centro más importante fue Teotihuacan, con una población estimada entre 50,000 y 120,000 habitantes (...), fue durante el Clásico que la cultura mesoamericana se extendió hasta las regiones norteñas de los cazadores y recolectores.

(Faulhaber, 2000, p. 31)

En el periodo Clásico se da un esplendor en gran parte del área mesoamericana, las distintas sociedades se vuelven más complejas, jerarquizadas y especializadas en su producción, lo cual se ve reflejado en el intercambio comercial, pues es en este periodo que las rutas comerciales ya se encuentran bien definidas y se concentran en el intercambio de productos como algodón, cacao, piedras y pieles, entre muchos otros.

El Clásico Temprano (200 d. C. a 650 d. C.) se caracteriza por un predominio comercial de Teotihuacan, la gran capital ubicada en el Centro de México. El Clásico Tardío (650 d. C. a 900 d. C.), tras la caída de Teotihuacan, fue el tiempo de esplendor de otras urbes, entre ellas Monte Albán, en Oaxaca, y toda una pléyade de ciudades mayas: *Tikal*, *Calakmul*, *Palenque*, *Copán*, *Becán*, *Uaxactún*, *Uxmal*, *Yaxchilán*, *Quiriguá*, *Cobá* y otras muchas (...). En la parte final del Clásico, denominada por algunos autores Epiclásico, florecieron el Tajín, subárea del Golfo, y *Cacaxtla*, *Cholula* y *Xochicalco* en la del Centro de México. (López Austin, 2015, p. 19-20)

El periodo Epiclásico es notable por ser militarista y tributario, así como por el acento en la práctica de los sacrificios humanos, las guerras y conquistas.

Para el Posclásico, algunas de las ciudades más importantes del Clásico decayeron, entre ellas Teotihuacan y Monte Albán, mientras que otras como el Tajín se encontraban en pleno apogeo; el autoritarismo y la tributación fueron característicos y la guerra se volvió común. Fue un periodo de grandes migraciones y abandonos de distintos centros urbanos.

Tal vez la causa principal de las migraciones fue la adversidad climática en tierras septentrionales, que desembocó en el abandono de los campos de cultivo y en la penetración de los desarraigados en las áreas central, oriental y occidental de Mesoamérica. (López Austin, 2008, p. 31)

La larga historia de Mesoamérica muestra cómo se fueron entretejiendo una serie de elementos que, con el paso del tiempo, conformarían su tradición cultural. Para hacerlo posible fue necesario que grandes poblaciones y numerosas generaciones aprendieran, asimilaran y transmitieran saberes y prácticas que –ya sea por la su funcionalidad, por el simbolismo o por ambas– se volvieron importantes para el desarrollo de la vida y de la organización social y política. En este sentido, y tomando en cuenta las múltiples diferencias étnicas y climáticas presentes en el territorio mesoamericano, López Austin (2015) pone en evidencia el sorprendente hecho de “que la historia compartida por estos pueblos haya producido desde épocas muy tempranas una base cultural común, sobre la cual se desarrolló la diversidad. Esta base ha sido denominada núcleo duro de la tradición mesoamericana” (p. 12).

Es evidente que, en el caso mesoamericano, la innovación más importante para la sedentarización es la agricultura, pues a partir del inicio de los cultivos, se crea una dependencia hacia la tierra. En este territorio se identifican dos distintos sistemas de cultivo, los cuales permitieron la disponibilidad de recursos alimenticios y vituallas durante todo el año, y en función de los cuales se fueron gestando tradiciones ligadas a la tierra y a la agricultura con un profundo simbolismo cultural. En general estos sistemas están ligados a las estaciones anuales;

por lo tanto, se basan en la disposición de las lluvias para el riego de forma natural, y se conocen como cultivos de temporal y de riego, aunque algunos autores proponen otros sistemas teniendo en cuenta características más amplias como lo son los instrumentos que se emplean, la cantidad de trabajo requerida o la topografía natural del terreno (Rojas, 2001, p. 13-68).

Los sistemas de temporal fueron utilizados en prácticamente todo el territorio mesoamericano, implican procesos de roza y quema y no incluyen intervenciones en el terreno para obras de irrigación²⁹. Dicho sistema,

se practicaba en las laderas y lomeríos (somontes) de las mismas tres grandes cadenas montañosas (Sierra Madre Oriental, Sierra Madre Occidental y Sierra Madre del Sur), en regiones como la Huasteca, la sierra de Puebla y la *Chinantla* (Oaxaca), así como en la llanura costera del Golfo de México (en la Huasteca y la *Chontalpa* cuando menos). (Rojas, 2001, p. 24-25)

Como sabemos, la agricultura, que se homogeneizó en toda Mesoamérica se enfocó principalmente en el cultivo del maíz, que fue la base de la alimentación, foco de múltiples manifestaciones, ritos y tradiciones culturales, y el fundamento de la tradición cultural. Las sociedades mesoamericanas, agricultoras, “dependieron básicamente del maíz sustentado por las lluvias estacionales” (López Austin, 2015, p.10).

El cultivo de maíz.

El maíz es prácticamente omnipresente en Mesoamérica, sus distintas variedades favorecen el hecho de que pueda ser cultivado en diversos tipos de suelo, altitudes y climas. Dichas variedades también son destacables porque están destinadas a diferentes usos: alimentos sólidos, bebidas, o para uso ritual como ofrendas, para la adivinación o para efectuar limpiezas.

²⁹ En ocasiones puede haber terrazas u otras obras semejantes, encaminadas a mantener y conservar la humedad de la lluvia, pero no implica otras obras de ingeniería hidráulica.

En cuanto al aspecto alimenticio, diversas fases de su desarrollo pueden ser aprovechadas por los humanos, se puede consumir el maíz tierno, el grano maduro y tras el proceso de nixtamalización³⁰. Todas estas formas de consumo siguen vigentes hasta nuestros días.

En la Huasteca el cultivo del maíz ha tenido gran importancia desde el pasado y su producción sigue siendo fundamental en el presente,

El maíz es el eje de la producción en las milpas de los indígenas que han habitado la Huasteca (...). Está presente en el comportamiento de los individuos y provee de sentido a gran parte de las normas colectivas, a los rituales, ceremonias sagradas y fiestas seculares de las comunidades que, a manera de engranes, embonan con los ciclos de siembra y cosecha. Además alrededor del maíz gira el cultivo de otros productos que complementan su dieta, como el frijol, el chile, el camote, la calabaza, el café e incluso la caña de azúcar y el tabaco. (Carrera, 2018, p. 39)

Lo anterior sigue vigente, a pesar de que gran cantidad de hectáreas de tierras que antiguamente estaban reservadas a los cultivos, a partir de la Colonia y hasta nuestros días han sido convertidas en potreros para la cría de ganado. Ello no ha impedido que las familias – principalmente indígenas– mantengan por lo menos una milpa para solventar sus necesidades particulares de alimento y para preservar las tradiciones asociadas a la tierra.

El aspecto sociopolítico.

Se sabe que en la Huasteca durante el periodo prehispánico, se mantenía una organización como la del resto de Mesoamérica; es decir, la población estuvo dividida en dos grupos: por un lado la nobleza, que estaba exenta del pago de tributo, y por el otro los macehuales, quienes contribuían con trabajo, cultivos y pago de tributo. Había una división por señoríos con un señor natural al frente, y específicamente la Huasteca estuvo constituida por un conglome-

³⁰ Es la cocción del maíz con ceniza o cal. El primer puño de cal antes de poner el nixcón se pone en forma de cruz, “para que se componga”. Después de lavar y retirar el pericarpio, el nixtamal se muele para obtener la masa. La masa constituye la base para hacer tortillas y mucha variedad de platillos. El proceso de nixtamalización protege contra la desnutrición. (Piotrowska, 2016, p. 227)

rado de estos señoríos, que tenían como característica el estar conformados por individuos de distintas etnias, así como por artesanos especializados (Carrera, 2018, p. 44-50).

De acuerdo con las fuentes coloniales, ya desde tiempo prehispánico la Huasteca era una región multiétnica, en la que convivían grupos teenek, tepehuas y otomíes en mayor densidad y cuya presencia sigue vigente en el área junto con nahuas, pames y totonacos, quienes se apostaron posteriormente.

La multiétnicidad de esta región ha dificultado su delimitación geográfica, pues en la medida que las poblaciones se mueven como consecuencia de procesos históricos y sociales, las fronteras se modifican. Debido a esto, se ha propuesto abordar a la Huasteca como una zona cultural con límites fluidos, así como basar su análisis en indicadores relacionados con “la ideología, el simbolismo y los rituales, con la cosmogonía como parte del núcleo duro” (Maldonado, 2016, p. 285). Dichos aspectos conforman la identidad huasteca.

La Huasteca como objeto de estudio.

Como región de estudio, ha generado múltiples cuestionamientos, y para aproximarse a una comprensión de su origen y desarrollo, se han hecho investigaciones desde diferentes disciplinas: por un lado, la arqueología busca explicar el origen de esta cultura a partir de los vestigios hallados en la zona, y se remonta al reino de *Huastecapan*; por otro lado, la lingüística traza, mediante el análisis de las variantes dialectales próximas y el desarrollo de la lengua huasteca, una vía para hallar la raíz de esta cultura, y sus posteriores cambios hasta llegar a la configuración multiétnica actual.

Así mismo, las ciencias antropológicas y la historia tienen un papel fundamental en el estudio de la Huasteca, pues gracias a su trabajo podemos ver tradiciones y elementos culturales que enlazan el pasado con el presente de los grupos que ahí habitan. La base de ese enlace, que permite un análisis de la continuidad cultural, es el concepto de núcleo duro de la tradición mesoamericana, mediante el cual se busca explicar la forma de vida de las comunidades indígenas, el ciclo festivo y las tradiciones que de él se desprenden, así como el significado

de los rituales y su asociación con elementos de tradición mesoamericana como lo son la fertilidad, el trabajo comunitario y las relaciones de reciprocidad entre los integrantes de la comunidad, y de estos con la divinidad.

Es muy importante hacer aquí una acotación: actualmente se generaliza con el nombre de huastecos a todos los habitantes de la zona cultural de la Huasteca sin importar su filiación étnica, pues en ese territorio conviven seis grupos étnicos distintos:

los totonacos están al sur de río Cazonces, los otomíes y tepehuas al suroeste en las sierras de Puebla y Chicontepic, los nahuas en esa misma región, así como al sur de Tantoyuca y más al oeste alrededor de Huejutla y Tamazunchale. Al oeste y al norte, en el estado de San Luis Potosí, hay aun algunos grupos pames, afiliados a los antiguos chichimecas, en su mayoría irreductibles por un largo tiempo, pero finalmente sometidos por los españoles en la segunda mitad del siglo XVIII. (Ariel de Vidas, 2009, p. 31)

Estas seis etnias han configurado una identidad que los unifica y está basada en aspectos concretos de la cosmovisión, lo que a su vez ha determinado tradiciones compartidas.

De igual manera, es necesario observar que históricamente se designa como huasteco al pueblo teenek, que es el que da nombre a la región y de quienes hablan las fuentes coloniales. La civilización huasteca, al estar situada en la frontera de Mesoamérica, ocupaba un lugar intermedio entre el imperio mexica y los chichimecas del norte, esta ubicación, por un lado les otorgó una notoriedad poco halagadora pues eran considerados feroces, belicosos y de costumbres indómitas; sin embargo, por otro lado, la distancia geográfica les permitió mantener una relativa independencia frente al poderío mexica, sobre todo en lo concerniente al dominio militar.

En este sentido, Ariel de Vidas (2009) explica que la Huasteca, ya en el periodo prehispánico se trataba de la zona fronteriza de Mesoamérica frente a la Aridoamérica poblada por los chichimecas (...). Esta posición periférica de la Huasteca como último espacio mesoamericano frente a los bárbaros por un lado, y alejado de la

influencia del Altiplano central por el otro, contribuyó en cierta medida a un desarrollo cultural diferenciado en comparación con las grandes civilizaciones mesoamericanas. (p. 24)

Empero, la distancia física y las características del terreno ocupado por los huastecos, en distintos momentos se establecieron relaciones de intercambio entre éstos y los mexica, al grado que se ha propuesto que estos últimos adoptaron características, deidades y algunos ritos que aparentemente eran originarios de la Huasteca³¹.

La Huasteca ha sido considerada como perteneciente a Mesoamérica para los periodos Epiclásico y Posclásico, momento en el que comienza a nutrirse de la ideología mesoamericana, a la vez que contribuyó a enriquecer la de muchos pueblos de dicha superárea; en periodos anteriores sus expresiones guardan poca relación con el resto de las culturas mesoamericanas. En la Huasteca, si bien se llegan a presentar los complejos que caracterizan a las culturas pertenecientes a Mesoamérica, no se desarrollaron a la par que el resto de las mismas. Es hasta el Posclásico cuando se puede identificar un panteón con deidades mesoamericanas. (Ochoa, 1979, p. 159-161)

El término Huasteca ha sido definido de múltiples formas, para empezar, tomando como referencia la Historia General de las Cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún, el nombre proviene del vocablo *cuextlan*, que a su vez podría derivarse del nombre del soberano de los huastecos: *Cuextécatl*, y de acuerdo con esta fuente, “hubo un *huasteco*, *Cuextécatl*, quien bebió más de cinco tazas de pulque y al emborracharse se desprendió del *maxtlatl* exhibiendo sus vergüenzas, por lo que tuvo que irse llevando a su pueblo, los que entendían su lengua, quienes se dirigieron a *Panotlan* (Pánuco), donde se establecieron” (Sahagún, 1985, p. 612).

³¹ A este respecto, María Eugenia Maldonado Vite, basándose en los estudios de Lorenzo Ochoa, afirma que recientes análisis de la cultura material proveniente de la zona, dejan claro que “lo que tomaron los grupos externos a la Huasteca –que más tardíamente se reinterpretó por el imperio azteca–, fue la noción simbólica, los númenes, más no la expresión concreta ni los rituales específicos” (Maldonado, 2016, p. 285).

A partir de ese episodio registrado por Sahagún y relatado por sus informantes, se generalizó la idea de que los huastecos tenían por costumbre andar desnudos, sin *maxtlatl*, además de ser adeptos de la embriaguez. Con base en esa fama, los mexica llamaban en tono despectivo *cuextecatl* a todo aquel que tuviese dichas prácticas vergonzosas.

El historiador y arqueólogo, Joaquín Meade (1942), afirma que el término Huasteca -que ya ha sido castellanizado- significa “lugar de cúes” (p. 23) que es el nombre con el que se conoce a los basamentos o montículos construidos como santuarios en esa zona.

Por su parte, Anath Ariel de Vidas (2009), propone que *Huaxtecapan* significa “lugar de abundancia de *huax*” (p. 27), un tipo de calabaza y símbolo de la fertilidad. Esta autora argumenta su propuesta en su estudio acerca de las plantas que crecen en la región y sobre todo en las denominaciones con que los habitantes las nombran.

Sin socavar las anteriores interpretaciones, nos parece un aporte valioso acerca del significado del concepto huasteca, el propuesto también por Joaquín Meade, y que hace referencia a “uno de los elementos que han integrado la vestimenta tradicional de las mujeres huastecas o teenek: “*cuexthé*” que en huasteco significa “rueda que usan las mujeres en la cabeza”. Define bien a *Cuextlan* como tierra de adoratorios. Este tocado recibe en teenek el nombre de *petob*, que quiere decir rodete” (Meade, 1942, como se citó en Rocha Valverde, 2014, p. 54).

Como sabemos, la arqueología y la etnología han sido indispensables para hacer una reconstrucción histórica de la Huasteca, y aunque hasta el momento no se dispone de tantos vestigios como en otras zonas culturales, si se han hecho grandes esfuerzos por rastrear sus características tanto físicas como culturales, lo que ha permitido saber que pertenecían al gran complejo mesoamericano.

Uno de los autores más prolíficos en el estudio de la Huasteca y referente indispensable es Guy Stresser-Péan (2008); de acuerdo con sus investigaciones,

los más antiguos pobladores de la región, entre los que conocemos, son los huastecos propiamente dichos, indios de la familia maya que se separaron de los demás antes del

florecimiento de la famosa cultura maya. Después llegaron los totonacos y los tepehuas, probablemente antes de Cristo. Después vinieron, según parece, los primeros grupos de habla nahuatl o mexicana. (p. 165)

Joaquín Meade (1948), quien dedicó gran parte de su vida al estudio de la Huasteca habla de tribus y “razas” distintas que habitaron en los distintos municipios del actual estado de San Luis Potosí y otros estados vecinos. De esa multiplicidad de grupos, el más importante por sus características culturales y el nivel de desarrollo alcanzado son los huastecos, descendientes de la gran familia Maya. En palabras del propio autor:

Los primeros pobladores llegaron a la barra de Tampico, o sea al Pánuco, remontando el río en sus barcas, pasando por Pánuco y estableciéndose en lo que es hoy la región arqueológica del Tamuín y puntos cercanos. Aquí seguramente instruyeron y dieron alguna cultura a los naturales, o sea a una tribu de filiación maya, una fracción de la cual, después de la dispersión, regresó a Pánuco bajo el mando de *Cuextecatl*, adoptando esa fracción el nombre de *cuexteca*³². (Meade, 1948, p. 19).

Por su parte, Lorenzo Ochoa Salas (1989), tomando como base la evidencia arqueológica y los relatos míticos, reafirma que el pueblo huasteco pudo provenir del área maya, pues la existencia de rutas marinas comerciales desde el sureste es una de las teorías que plantean posibles migraciones de las que deviene el origen de los huastecos. Los restos arqueológicos dan cuenta de la similitud de las costumbres entre los mayas y éstos. (Ochoa, 1989, como se citó en Rocha Valverde, 2014, p. 55)

Dichas similitudes las encontramos sobre todo en lo material,

Hay muchos datos que indican que los huastecos se manifestaron como una cultura con características propias emparentadas con los mayas, entre lo que puede considerarse el desarrollo arquitectónico que para los años 200 – 500 se realizaba con formas circulares

³² Aunque hoy debe ponerse en duda esta mezcla especulativa de los datos míticos.

y ovals para templos y plataformas. En la cerámica y en figuras de barro aparecían formas vegetales, animales y antropomorfas en las que destacaba el color crema. En la elaboración de esculturas se representaban jorobados y viejos (...) en diversos municipios de la Huasteca. La presencia de los huastecos en esta región data de hace por lo menos 2,000 años antes de la era cristiana. (Rocha Valverde, 2014, p. 55-56)

Se supone que la Huasteca fue una zona aislada, con un grado de desarrollo menor con respecto al resto de Mesoamérica, ya sea porque estaban en pleno desarrollo al momento del contacto con los españoles o porque su posición geográfica y los factores climáticos, las características del terreno y los recursos disponibles permitieron esa forma de vida en la región. Estas afirmaciones se basan en aspectos técnicos de la cultura material huasteca, como son el nivel de perfeccionamiento de la escultura, la pintura e incluso la construcción de sus basamentos. Para identificar dicho desarrollo se clasifican los vestigios de acuerdo con estilos cerámicos y arquitectónicos en general. No obstante, nos parece que puede haber mucha subjetividad en estas valoraciones.

Aquí se mencionan las zonas arqueológicas más estudiadas que corresponden a la Huasteca, con la finalidad de situar a esta cultura dentro del concepto de Mesoamérica. Cabe mencionar que tanto estas zonas conocidas como otras de reciente descubrimiento están siendo estudiadas en la actualidad, lo que sin duda permitirá aspirar a un conocimiento integral de esta cultura desde tiempos prehispánicos. Así mismo, con el complemento de fuentes coloniales es posible conocer los antecedentes históricos que permiten elaborar interpretaciones acerca del origen y la historia de este pueblo.

Se sabe que los huastecos se establecieron en la zona norte de la costa del Golfo de México hacia 1500 a. C., es decir en el Preclásico mesoamericano y, como ya hemos dicho, produjeron los basamentos circulares que se expandieron y se volvieron característicos de la región durante el Clásico. Los principales sitios durante este periodo son: *Tancahuitz*, *Tamtok* y

Temposoque (Solís, 2006, p. 77). Ya para el periodo Posclásico se hace evidente una mezcla entre los estilos artísticos mexica y huasteco. De acuerdo con Guy Stresser-Péan (2008):

El sitio de *Tamtok*, que se encuentra en un meandro del río Tamuín, que es uno de los ríos que forman el Pánuco (...)

Río abajo, partiendo de *Tamtok*, se encuentran diversos sitios arqueológicos importantes. El de Los Sabinos, posiblemente de la época Clásica terminal, y el de *Tamante* que parece ser más reciente. Sigue después el sitio de Consuelo, de época tolteca, que hacia 1920 proporcionó la famosa estatua del “adolescente huasteco” (...). En el siglo XVI, el antiguo pueblo huasteco de *Tamuín* era lo suficientemente importante para que Cortés se lo atribuyera en encomienda. (p. 1734)

Como hemos mencionado, Lorenzo Ochoa, mediante el análisis de los mitos nahuas y partiendo del conocimiento de la arqueología local y de las crónicas coloniales, propone un origen para la cultura huasteca: habrían llegado por mar, en migraciones sucesivas, a lo largo de varios siglos, hacia la actual región de la Huasteca, donde se establecieron y se desarrollaron. Las migraciones que refiere el autor corresponden a finales del periodo Clásico, pero aun cuando pudieron ocurrir varias migraciones o, mejor dicho, contactos por mar con la *Huasteca*, éstos parecen haber correspondido a gente de un mismo grupo cultural que, por las evidencias arqueológicas, quizá provenía de alguna parte del área maya. (Piña Chan, 1970, como se citó en Ochoa, 1979, p. 113)

Ochoa ha profundizado en el análisis de las fuentes coloniales para explicar la llegada de los distintos grupos que dieron origen a la civilización *Huasteca* asentada cerca del Pánuco, pero también desde la evidencia arqueológica hace la aclaración de que su llegada por vía marítima no pudo darse antes del periodo Clásico, debido a que las embarcaciones existentes antes de ese periodo eran muy rudimentarias para la distancia que se tenía que recorrer³³.

³³ Las afirmaciones de las migraciones por vía marítima se sustentan, sobre todo, en las crónicas narradas a Fray Bernardino de Sahagún, según las cuales el punto de partida pudo haber sido Guatemala³³.

“Llegaron a aquel puerto con navíos, con que pasaron aquella mar; y por llegar allí, y pasar de allí le pusieron nombre de *Pantlan*, y de antes le llamaban *Panotlan*, casi *Panoayan*, que quiere decir como ya está dicho lugar de donde pasan por la mar” (Sahagún, como se citó en Ochoa, 1979, p. 116).

Por otro lado, para explicar el origen del pueblo huasteco, desde el análisis lingüístico se ha propuesto como punto de partida las lenguas protomayas y se ha trazado una línea migratoria a través de la costa del Golfo de México.

Los análisis lingüísticos trazan los orígenes de la cultura huasteca o teenek partiendo de una relación con la civilización maya. Siguiendo esta idea, que surge de análisis glotocronológicos, los huastecos se separaron de los mayas antes del periodo Clásico (entre 200 y 900 d. C.) (Ariel de Vidas, 2009, p. 42). Según Morris Swadesh:

las poblaciones protomayas ocupaban al final de la época arcaica (2500 a. C.) todo el territorio de la costa del Golfo de México, desde Pánuco al norte hasta el actual estado de Tabasco al sur. Sucesivas invasiones de zoque-totonacas, otomangues y nahuas habrían empujado progresivamente a los antepasados de los huastecos hacia el noreste, en tanto que los otros pueblos mayas se habrían retirado hacia el sudeste. (Swadesh, 1961, como se citó en Ariel de Vidas, 2009, p. 43)

Las interpretaciones basadas en la lingüística, apuntan a que los huastecos se separaron de los mayas antes de que estos últimos se consolidaran como una gran civilización, posiblemente esa separación se dio como resultado de migraciones en busca de la supervivencia o por conflictos bélicos, lo cual generó que una parte de la población quedara asentada en el territorio que después se configuraría como la Huasteca.

donde diversos grupos partieron para ir a poblar Tamoanchan; sin embargo, Ochoa afirma que dichas narraciones pueden ser metafóricas, y Tamoanchan podría tratarse de un lugar mítico. Así mismo, que en estas narraciones puede haber una confusión entre la llegada de los huastecos a su región y la de los mexicanos al centro de México.

Sin embargo, la influencia maya no es el único antecedente para la conformación de la Huasteca, pues se ha documentado que, al quedar establecidos en ese territorio serrano, “hubo un contacto intenso entre los huastecos y los tolteca-chichimecas, a quienes se les atribuye la fundación de varios asentamientos, como *Tziuhcoac* e *Iztac Huexotla* (probablemente Huejutla, de la Huasteca hidalguense)” (Carrera, 2018, p. 42).

Después del establecimiento de las poblaciones protomayas y del desarrollo posterior de la cultura huasteca, se dieron diversos contactos con otras culturas, generando un intercambio constante de elementos que, con el paso de los siglos, conformarían una identidad, misma que, incluso en nuestros días, es más fuerte que la filiación étnica. “Estas relaciones interregionales sin duda contribuyeron a reforzar a la larga una identidad huasteca general, afirmada en común en la época actual por los habitantes de ese territorio, sea cual fuera su pertenencia social y étnica” (Ariel de Vidas, 2009, p. 25).

Uno de los grupos que más presencia tiene actualmente en la Huasteca son los nahuas, y en consecuencia, la lengua más hablada en la región es el náhuatl. Seguramente esto no fue así al principio, sino que la presencia nahua fue creciendo, como en otras zonas de Mesoamérica, debido al intercambio comercial, a la migración y a las conquistas. Acerca de estas últimas, las fuentes coloniales refieren diversas incursiones en el territorio huasteco por parte de los mexica, cuya principal finalidad era someter a los señoríos huastecos³⁴. Sin embargo, también se ha propuesto que desde mucho antes hubo una colonización nahuas (no mexica) en algunas zonas de la Huasteca.

Con el tiempo, y gracias a los constantes intercambios que se daban en todo el territorio mesoamericano, la lengua náhuatl se fue expandiendo, y con ella se sucedieron dos fenómenos complementarios: por una parte, se expandió la cultura nahua desde el centro hacia puntos periféricos, pero al mismo tiempo, los nahuas, y en particular los mexica, fueron adoptando

³⁴ Véase Durán, Historia de las Indias de Nueva España 1967: 167-168; Ochoa Salas, Historia prehispánica de la Huasteca 1979: 149-150.

elementos de otras regiones y los incorporaron a su cultura. Como fruto de sus relaciones con la Huasteca, “integraron a su panteón a algunos dioses huastecas –y no de los menores, puesto que se trata, entre otros, de *Tlazolteotl*, diosa del amor y las impurezas, *Xilonen*, diosa del maíz, y *Quetzalcoatl*, dios de la fertilidad–” (Ariel de Vidas, 2009, p. 39-40).

La información que se tiene acerca de la Huasteca en la época prehispánica es limitada debido a que se cuenta con pocas piezas arqueológicas y en la mayoría de los casos se desconoce el contexto en el que fueron halladas; sin embargo, distintos trabajos concuerdan en que las esculturas, por sus atributos iconográficos, están relacionadas con el culto a la fertilidad.

Castro-Leal hizo ver que las esculturas huastecas abarcan aspectos presentados en el culto lunar mesoamericano (luna-lluvia-fertilidad-mujer-serpiente-muerte-regeneración periódica), al destacar figuras relacionadas con fertilidad-mujer-sangre-maíz y regeneración periódica. Menciona que las manifestaciones de la escultura huasteca están centradas en el tema antropomorfo y ocasionalmente en elementos zoomorfos de manera completa o en partes (saurios, serpientes, aves, monos, conejos y caracoles), así como motivos vegetales (sobre todo el maíz y, en especial, el grano como contenedor de nueva vida); hacen referencia al hombre, su supervivencia y continuidad de la vida, además de su aspecto sexual que conlleva como elementos reproductores y su íntima relación con la naturaleza. (Caraveo, 2016, p. 250-251)

De acuerdo con la misma investigadora, en las esculturas provenientes de la Huasteca se puede apreciar “una analogía entre vientre materno e interior de la tierra, así como de leche materna con el maíz” (Caraveo, 2016, p. 251).

Al igual que otros grupos, los habitantes de la Huasteca mantienen un profundo arraigo hacia la tierra, pues la vida se concibe como una interdependencia permanente. Esa relación se pone de manifiesto aun en la actualidad en el aspecto simbólico y religioso. Las deidades y

las fiestas más importantes están directamente relacionadas con el ciclo agrícola y con la fertilidad.

En este contexto, gran parte de las actividades cotidianas también conllevan un trasfondo místico, pues las creencias y la forma de concebir a todo lo existente, otorga presencia aún a los entes que no tienen un cuerpo físico. Se convive con ellos, se les pide autorización, se les dedican esfuerzos o se les hace partícipes de actos concretos, y ello se ha conservado desde tiempo remoto.

La Huasteca hidalguense a partir de la Colonia.

A partir del contacto con los españoles la organización política, social y religiosa empezó a modificarse, impactando directamente en muchas de las tradiciones, así como también en la distribución geográfica de los habitantes. La Huasteca fue conquistada por Hernán Cortés a finales de 1522 (Herrera, 2016, p. 353), cambiando su nombre, de Pánuco a Santisteban del Puerto. Posteriormente,

recobró su nombre de Pánuco, y es una población importante en la margen derecha del río del mismo nombre, varios kilómetros antes de su desembocadura en el golfo, en el actual estado de Veracruz. Al inicio de la dominación española en la Huasteca, fue centro y sede de la Gobernación de Pánuco, otorgada primero a Hernán Cortés y después a Nuño de Guzmán. (Herrera, 2016, p. 353)

El territorio correspondiente a la Huasteca hidalguense, en el periodo colonial, estuvo conformado por las jurisdicciones de Huejutla y Yahualica, “espacio multiétnico caracterizado por la presencia de grupos teenek, quienes desde periodos anteriores a la Colonia lo compartían con grupos otomíes, nahuas, totonacos, tepehuas y algunos grupos chichimecas (pames)” (Gutiérrez, 2016, p. 361). Esa configuración poblacional era similar a la de toda la región. En ella se gestaban múltiples relaciones e intercambios tanto comerciales como culturales, los cuales dieron como resultado su característica multiétnica. Se sabe que al momento de la Conquista, el grupo con mayor presencia eran los nahuas, seguidos por el otomí y teenek.

A partir del asentamiento de los españoles en las cabeceras y los principales pueblos, los habitantes indígenas se fueron replegando hacia las zonas serranas. Aunado a esto, la llegada paulatina de grupos mestizos, mulatos y negros, fortaleció la gran variedad poblacional en la zona, con todas las mezclas de formas de vida, creencias y costumbres que ello implica.

Durante la Colonia, al igual que en otras latitudes de Mesoamérica, en la Huasteca se experimentaron importantes cambios: en la distribución de las tierras, en el ejercicio de la autoridad, en las leyes, en el aspecto económico y social, y por supuesto en la religión.

Sabemos que, en el aspecto político, ese periodo se caracterizó por la instauración de reformas enfocadas a consolidar el dominio español, entre las cuales se encuentran:

la disminución en número e importancia de la nobleza, la eliminación de las instituciones políticas mayores, la posición de la nobleza al servicio de los conquistadores, la conservación de la base campesina y el dominio ideológico por medio de la cristianización.

(Gutiérrez, 2016, p. 363)

Por supuesto, dichos cambios impactaron principalmente a la sociedad indígena, pues a partir de ellos, se reorganizó la vida comunitaria en torno a tres funciones: “la religiosa, la política y la económica, las cuales giraban en torno a la Iglesia, el gobierno indígena y las tierras de comunidad” (Gutiérrez, 2016, p. 363).

La nueva estructura colonial se pudo adoptar con relativa rapidez y fue funcional debido a que aprovechó formas de organización preexistentes, de las cuales las más relevantes son la forma de recaudación del tributo y el régimen de organización en barrios y pueblos.

Las unidades políticas llamadas pueblos fueron una dimensión irreductible de la sociedad indígena prehispánica y colonial. Debido a la entrañable relación de propiedad comunal y cohesión social que se produjo durante los tiempos prehispánicos, fue casi imposible para los españoles borrarla de la cotidianidad india, aunque si pudieron reestructurarla.

(Gutiérrez, 2016, p. 364-365)

En la Huasteca hidalguense, como en otras latitudes, fueron los indios principales quienes ocuparon los cargos de cabildo, con la finalidad de que continuaran siendo una figura de autoridad frente a sus pueblos; así mismo, tanto ellos como los caciques eran los únicos que podían tener propiedad privada, la cual adquirirían mediante la invasión o la compra; sin embargo estos casos fueron pocos, pues como hemos señalado, la mayoría de la población indígena vivía bajo el régimen de propiedad comunal, en la que trabajaban una parte de la tierra para su subsistencia, pero sin ser propietarios. El espacio comunal contribuyó a la cohesión social y la formación de la identidad como miembros de la comunidad.

Durante este periodo, los pueblos que antes estaban bajo el mandato de un señor natural, fueron reorganizados en encomiendas y el pago de tributo se canalizó hacia la corona, contribuyendo con el empobrecimiento de la región. Así, conforme las exigencias tributarias se fueron endureciendo, los pueblos indios se fueron debilitando con mayor rapidez, ya que la mayor parte de la producción de las tierras estaba destinada a cubrir con esa exigencia.

Particularmente en la Huasteca se recaudaba algodón y se cultivaba caña de azúcar para abastecer a los trapiches.

Otro de los cambios más notables durante la Colonia, resultado de las nuevas políticas, fue la disminución de la población nativa, lo que trajo consigo una alteración no sólo en los asentamientos, sino incluso en el aspecto geográfico de la región, pues grandes porciones de tierra dejaron de ser agrícolas para convertirse en espacios para la ganadería³⁵.

Aunque la guerra de conquista y las epidemias afectaron a la población huasteca, fueron la expoliación en el régimen de encomiendas y el tráfico de esclavos las principales causas de la despoblación en la región. Juan Manuel Pérez Zevallos estima que había 218, 820 tributarios al momento del contacto, cuyo cálculo sería de 1, 309, 812 habitantes,

³⁵ Pérez Zevallos (citado por Carrera 2018: 59), destaca cómo en la *Suma de visitas* (ca. 1550), se hace hincapié en que si los pueblos tenían “buenas tierras para pastos y aguas para ganados donde se puede asentar una buena estancia” y también se hace constar que la mayoría de los pueblos de la provincia del Pánuco si cumplía con dichas condiciones.

cifra que fue a la baja debido a las actividades esclavistas. El tráfico de esclavos fue una práctica generalizada desde el gobierno de Cortés, periodo en que los españoles de Santiesteban sacaron sin licencia a centenares de esclavos indios hacia las Antillas y otras provincias a cambio de ganado, principalmente caballos y yeguas. (Carrera, 2018, p. 52-53).

Casi a la par de esa severa disminución de la población, diversas actividades económicas también fueron modificadas, de ellas la más evidente fue la introducción de la ganadería y los cultivos de origen europeo, que se mantienen vigentes hasta el presente. Sin embargo, otras actividades continuaron por un tiempo y después desaparecieron, tal es el caso de la producción de mantas de algodón, aspecto por el que la región era reconocida.

Tras el descenso de la población, los indios sobrevivientes fueron reunidos en congregaciones, comunidades más compactas generalmente en las cabeceras, mientras que las tierras despobladas empezaron a ocuparse como terrenos de pastoreo para el ganado vacuno y para los cultivos comerciales.

Cabe señalar que la ganadería fue, desde el principio, una actividad que benefició principalmente a los mestizos, y que contribuyó para la transformación del uso de suelo de la Huasteca, pues grandes extensiones de terreno dejaron de ser utilizados para la siembra y se convirtieron en pastizales. Al mismo tiempo que se perdían terrenos por esta causa, otra parte de las tierras pasaba a manos de los españoles y los mestizos, ya sea mediante la venta o por matrimonio.

Como respuesta por parte de los pueblos indios ante la pérdida de tierras y otros recursos como ríos y bosques, utilizaron las leyes españolas para proteger y conservar algunas de sus tierras comunales. Una de las políticas más apeladas fue la de otorgamiento de tierras, que establecía que el espacio que se encontraba dentro de 500 varas y más tarde 600, partiendo del centro del pueblo, se constituía como perteneciente al mismos. Esta política no aplicaba solamente a las cabeceras, sino a todos los poblados que se constituyesen posteriormente. Así

mismo, en muchos casos se incluyeron a los barrios sujetos, lo cual posibilitaba el acceso a un territorio más amplio del que era ocupado por la población, y que generalmente se utilizaba para el cultivo³⁶.

Es importante remarcar que, en gran medida, gracias a la propiedad comunal³⁷, se pudo mantener la cohesión social indígena durante y después del periodo colonial, pues aunque la actividad principal de subsistencia se modificó, los habitantes de los pueblos se reorganizaron en torno a las nuevas actividades productivas, así, los bienes de comunidad, como se conoce a el ganado y el dinero obtenido de la venta de las siembras hechas en tierras comunes y la venta o arrendamientos de sus tierras (...), servían a los pueblos de indios para adquirir los enseres necesarios para el culto, para el pago de las obvenciones, para el pago de salarios de los maestros de escuela y para el financiamiento de las fiestas patronales. (Gutiérrez, 2016, p. 367)

La tenencia de la tierra por parte de los pueblos de la Huasteca ha sido una lucha constante, entre despojos, conflictos y luchas, muchas comunidades han logrado mantener la propiedad comunal, lo cual ha significado –además del importante hecho de que cuentan con un medio de subsistencia–, que se conserven la forma de vida asociada al cultivo del maíz, la ritualidad que se desprende de ese modo de vida, y múltiples significaciones que determinan las conductas, los aprendizajes y la vida cotidiana de las personas.

³⁶ Véase Florescano 1984: 20; Gutiérrez 2016: 361-369.

³⁷ Las tierras comunales tuvieron varios tipos de uso, entre los cuales podemos mencionar el reparto en parcelas familiares e individuales con la finalidad de cultivar y/o pastorear, algunas tierras se utilizaban para producir el tributo de la comunidad, y otras porciones se rentaban para obtener ingresos para los gastos de la comunidad.

CAPÍTULO III:
EL CICLO FESTIVO DE LA HUASTECA.

Generalidades.

Se entiende como el conjunto de celebraciones de carácter religioso, que forman parte de la organización social, así como de la herencia histórica y cultural de los grupos indígenas de la Huasteca. Este ciclo festivo está ligado a su vez al ciclo agrícola del maíz, por lo que los ritos y ceremonias que lo conforman se asocian directa o indirectamente al proceso de crecimiento de esa planta.

El calendario de festividades en esta zona cultural abarca desde la preparación del terreno para el cultivo del maíz, hasta su ofrenda a las deidades, y el posterior consumo por parte de los miembros de la comunidad partícipes de los rituales. Evidentemente en la actualidad, el ciclo festivo de la Huasteca incluye también celebraciones en honor a los santos católicos; sin embargo, aun en esas fiestas existe un trasfondo que recupera elementos asociados al maíz y su ciclo de vida.

Para entender mejor el complejo ciclo festivo de la Huasteca, es importante destacar dos características aparentemente discordantes: por un lado, el hecho de que, desde la época prehispánica, en esa zona convivan grupos étnicos distintos, genera manifestaciones culturales propias, como los nombres de las deidades y otros elementos, entre ellos el uso de los colores en los rituales; por otro lado, esos grupos mantienen múltiples coincidencias asociadas a la cosmovisión, las creencias, los sitios sagrados y los rituales, siendo los más relevantes el culto al agua y a los cerros sagrados, así como la asociación de dichos cultos con el cultivo del maíz, la milpa y la fertilidad.

Antecedentes históricos.

El ciclo festivo de la Huasteca se funda en la tradición festiva mesoamericana, sobre todo en aquellas festividades propias del pueblo, las cuales estuvieron centradas en el proceso de producción agrícola y artesanal, así como el culto a la fertilidad.

El culto de la lluvia, del maíz y de la tierra expresaba elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica; abarcaba un conocimiento práctico y una filosofía de la natu-

raleza. Estos ciclos rituales transcurrían a lo largo del año solar, en estrecha relación con los ciclos climáticos y el ambiente natural. (Broda, 2002, p. 15-16)

Las fiestas y rituales respondían a necesidades concretas: peticiones y agradecimientos dirigidos a las deidades, posibilitaban el intercambio, la comunicación y daban sentido y orden a la vida.

El ritual mexicana se basaba en la estructura calendárica que fue un rasgo que compartían todas las culturas de Mesoamérica. El año solar (de 365 días) se dividía en 18 meses de 20 días (más 5 días). en cada uno de los 18 meses se celebraba una fiesta principal y numerosas ceremonias menores que marcaban periodos preparatorios o posteriores a las grandes fiestas. De este modo se creaba, a manera de una fuga musical, un tejido de ritos que se extendían a lo largo de todo el año y conducían de una celebración a otra. (Broda, 2002, p. 15)

Evidentemente la organización ritual a lo largo del año responde al ciclo de cultivo de temporal característico de todo el territorio mesoamericano, así como a las estaciones del año –de lluvias y de secas– y sus respectivos climas.

Como sabemos, durante la Colonia, se efectúa una reelaboración de los cultos religiosos. Tras la imposición de la religión católica, los rituales dirigidos a las deidades agrícolas y de la lluvia se van replegando hacia las comunidades más distantes, hacia los cerros, las cuevas y las milpas; mientras que en el centro de los poblados y en las ciudades, al tiempo que se construyen iglesias y se va configurando una arquitectura y distribución del espacio que privilegia a los actos religiosos católicos, dicho culto se consolida mediante distintas estrategias.

Con ambas influencias, por un lado el profundo arraigo al ciclo festivo agrícola, y por otro la religión católica, nace una nueva religiosidad, en la que las santas y los santos católicos se funden con las deidades prehispánicas, y las fiestas de ambos cultos se cuadran de manera que el calendario ritual mantiene sus elementos más importantes.

A partir del siglo XVI, con la nueva configuración religiosa, diversos elementos se transforman, se mezclan y se reconfiguran, pero al mismo tiempo mantienen elementos esenciales, pues responden a aspectos directamente relacionados con el ciclo de siembra y cosecha, a la geografía y a las condiciones climáticas propias del terreno. Al ser la agricultura la principal forma de sustento humano, la vida cotidiana y ritual sigue girando en torno a ella, constituyendo una nueva religiosidad.

El ciclo festivo de la Huasteca.

En la Huasteca, además del aspecto agrícola, los procesos rituales más importantes están relacionados con el nacimiento, el matrimonio y la muerte, así como también con las transiciones entre etapas de la vida. El hecho de que se le otorgue tanta importancia a ambos, pone de manifiesto una concepción en la que todos los ámbitos de la experiencia humana están relacionados, y se intervienen mutuamente; por ello se vuelve necesario mantener la armonía con el entorno natural y con el resto de las entidades existentes, y ello se posibilita gracias a los actos rituales.

Los rituales más relevantes en la Huasteca son el Costumbre, la fiesta de Todos Santos o Xantolo, Santa Rosa y Carnaval debido al impacto que tienen en la vida de los habitantes; sin embargo, hay otras fiestas importantes a lo largo del año, las cuales varían de un poblado a otro ya que se funden con celebraciones de índole católica.

Arturo Gómez (2016) identifica tres subregiones de la Huasteca de acuerdo con la geografía sagrada, los mitos y las prácticas religiosas de sus habitantes,

La primera es la parte meridional que se extiende por la cuenca del río *Pantepec* y donde están asentados los pueblos tepehuas, totonacas, otomíes y nahuas; aquí la unidad cultural se destaca por el sistema ritual basado en el culto a las figuras de papel amate recortado; además del uso común de los sitios de peregrinación para las peticiones de lluvias como son el cerro *Postectli*, la laguna de San Jerónimo y la serranía *Mayonihca* o *Teopanahual*. Otro corredor se compone por la sierra de *Otontepec* que comprende

poblaciones nahuas y *tének* cercanas a la costa, en la cual comparten mitologías sobre el huracán y el maíz como héroe cultural. Un tercer espacio está conformado por la sierra de San Luis Potosí con localidades de habla nahua y *tének*; aquí predominan las creencias sobre las deidades del trueno, el huracán y el maíz, a quienes se les dedica rituales en los cerros, las fuentes de agua y en las milpas. (p. 321)

A pesar de que se pueden identificar algunas diferencias en relación a las creencias y las deidades, se puede observar un patrón: los elementos que se divinizan están asociados, por un lado, al agua, a sus procesos, cambios físicos y manifestaciones; por otro lado, se destaca la omnipresencia de la deidad principal que es el maíz.

Los habitantes de la Huasteca mantienen una relación recíproca con todos los elementos de la naturaleza –animales, plantas, cerros, vientos, huracanes, nubes, piedras, agua, espíritus y muertos, por mencionar algunos–, ya que los consideran seres vivos y con potencia divina. En consecuencia, creen que es necesario procurar una relación armónica con todos los seres que les rodean, y a las entidades divinas mantenerlas contentas.

De acuerdo con la cosmovisión, todos los seres existentes tienen funciones específicas, incluso las deidades, y en la medida en que el pueblo las venera y les haga ofrendas, ellas realizarán sus labores, manteniendo la vida armónica de la comunidad:

Todo está vivo, y es susceptible de ser entendido como una potencia divina: en cada pueblo, en cada comunidad, e incluso para cada curandero, hay multitud de entes divinos. Para los otomíes de la Huasteca, igual que para otros grupos étnicos vecinos, es responsabilidad del hombre mantener al mundo funcionando: la Tierra trabaja, el Sol trabaja, lo mismo que el Fuego y el Agua: todos requieren algún tipo de compensación por sus enormes esfuerzos. Si el hombre no ofrenda, si no da nada a cambio, estas potencias divinas tomarán lo que les pertenece por la fuerza. (Lazcarro, 2008, p. 89)

Desde esta lógica, en la medida en que todos cumplan con su trabajo, habrá un intercambio constante, lo cual posibilita que todos los seres reciban lo que necesitan para existir.

El trabajo de las deidades consiste principalmente en proveer de los elementos y condiciones necesarias para la vida, es decir, para que los cultivos se logren, para protegerlos de las plagas, para que la tierra se mantenga fértil y para regular las lluvias. Pero, así como los miembros de la comunidad deben asegurarse de mantener contentas a las deidades, éstas deben asegurar el beneficio de la comunidad, de lo contrario también pueden ser regañadas o castigadas mediante el retiro de las ofrendas. De acuerdo con López Austin, estas relaciones de reciprocidad forman parte de la tradición mesoamericana, en la cual los hombres mantienen con las entidades divinas relaciones armoniosas.

Así como todos los otros seres, para los huastecos, la milpa es también un ente vivo, por eso se esfuerzan por mantener con ella una relación armónica:

La milpa se pone triste si no la visitamos. Espera que convivamos con ella, así como nosotros anhelamos verla. Es el mismo deseo que nos impulsa y nos hace acelerar el paso al regresar al hogar para que miremos, saludemos y abracemos a los nuestros (Lenkersdorf, 1999, como se citó en Argüelles 2012, p. 17).

La milpa y los miembros de la comunidad están profundamente unidos y son recíprocos. Al adquirir un papel tan importante, el maíz ordena y articula la vida cotidiana; desde esa concepción, los productos de la milpa no son sólo recursos para los pobladores, sino que son regalos sagrados que mantienen la vida, que alimentan, que curan, que aconsejan, que guían.

Los frutos de la milpa alimentan durante todo su proceso de vida, en cada etapa se obtienen recursos que son aprovechados y agradecidos. Además del maíz, que es consumible en sus diferentes fases, también se siembra frijol, calabaza, chile y algunas hierbas como epazote, quelite, *xonacate*, pipián y hierbabuena. Todos estos productos constituyen el núcleo básico de la alimentación.

El maíz es el alimento más importante de los nahuas de esta región. La mayoría de la tierra se destina al maíz en los terrenos cultivados con el método roza, tumba y quema (...). La garantía de la manutención cotidiana de las familias se basa en la buena cose-

cha de maíz. Es imposible imaginar una comida sin que tenga como base el maíz. La más importante es la tortilla. También se hacen del maíz el refresco tradicional o atole y los alimentos para fiestas y eventos rituales como el tamal grande o *tlapepecholi* y el *yolotli*. Además es el producto de intercambio más importante. Al retener lo necesario para sembrar y alimentar a la familia, el sobrante lo venden en el mercado (...). A las familias nahuas que se autoabastecen y cultivan terrenos de una a tres hectáreas, una mala cosecha o el efecto destructivo del huracán las puede meter en una total seguridad existencial. (Szeljak, 2003, p. 123)

La importancia del maíz.

El maíz sigue siendo la base de la alimentación en la Huasteca, porque además de su importancia en la cosmovisión, ofrece varias opciones de ingesta ligadas a su variedad. Tras el proceso de nixtamalización se obtiene la tortilla, que es el alimento básico en todo México; pero también, se consume el elote tierno, se elaboran tamales o *xamiles*³⁸ y se beben a toles y pozol.

Los nahuas que habitan en esta zona, suelen asociar la ingesta de maíz y demás productos de la milpa con la salud y la longevidad. Así se muestra en un testimonio recabado por Rafael Nava Vite (2012) en la comunidad de El Aguacate en Huautla, Hidalgo: “Mi madre vivió 110 años y casi no se enfermaba, dormía temprano y despertaba de madrugada. Ella misma cultivaba sus siembras y de ahí comía... eso sí, nunca le faltaba su maicito, tal vez por eso vivió muchos años” (p. 34).

Este tipo de alimentación es distintiva de las comunidades de Huautla, donde el plato diario consiste en tortillas dobladas y untadas de chile verde molido en molcajete o de chile seco, ambos engrasados con manteca de cerdo; estas enchiladas se acompañan generalmente de frijoles con epazote y chile, y en muy pocas ocasiones también de queso o un trozo

³⁸ Es un tamal dulce elaborado con granos molidos de elote fresco, va envuelto en hojas de elote y cosido al vapor. Se usa como ofrenda en algunas ocasiones, como cuando se trata de ofrendar a niños.

de cecina de res. La mayor parte del plato proviene directamente de la milpa. Es habitual tomar café a cualquier hora del día, así como también agua simple o té elaborados a partir de la infusión de hojas de aguacate, de zacate limón, de manzanilla o de canela y endulzados con piloncillo.

Hasta hace unos veinte años, en el municipio, era imposible comprar alimentos embutidos, así como pan industrializado, pero en las últimas décadas se encuentran en cualquier tienda, aunque no son consumidos por todos los pobladores. También es más frecuente que en la cabecera se consuma carne de res o cerdo, pollo, pescado y distintos frutos provenientes de otras regiones.

Durante las fiestas la comida es más rica y variada, se preparan adobos con carne de pollo o guajolote, tamales de carne de cerdo o de frijoles, zacahuil y pan de sal o de dulce. Las bebidas que se suelen ofrecer son aguardiente, cerveza, refrescos y chocolate elaborado en la región.

A pesar de las diversas incorporaciones a la dieta de los pobladores de Huautla, las cuales consisten principalmente en productos empacados e industrializados, aun prevalece como base de la alimentación cotidiana el maíz y demás productos de la milpa, por lo menos una vez al día.

La alimentación no es la única forma de relación que se mantiene con la milpa, pues como hemos señalado, el maíz es tan importante que tiene la capacidad de curar, o incluso ser usado en ritos adivinatorios. Ejemplo de lo anterior es el citado por Jazmín Argüelles, al referirse a la cura que utilizan los nahuas de la Huasteca veracruzana contra el “mal viento” que daña el espíritu de los niños:

La curación no depende de las relaciones sociales, sino de la relación de lo social con la dimensión espiritual: ‘cuando una criatura se está muriendo de mal viento, el maíz se quiebra y se remoja en agua, lo dejas unos diez minutos. Se le puede poner tres colores

o cinco, si no el rojo sirve. Cuando se quiebra se pone en el altar y se rocía encima de la cabeza del niño'. (Argüelles, 2012, p. 18)

Entre los nahuas de Huautla, es común que se efectúen curaciones o limpieas a los niños que han perdido su "alma" o *tonalli*, dicha entidad puede extraviarse si los bebés o los niños pequeños se quedan dormidos lejos de su casa, sobre todo en las noches. Para evitar que el extravío suceda, cuando las familias salen de su casa y vuelven cuando ha caído la noche, deben "ir llamando" al *tonalli* por todo el camino de regreso, ese llamado se hace repitiendo el nombre del pequeño y pidiéndole que no se quede por el camino. Si sucediera el extravío del *tonalli*, la madre o el padre del niño debe salir a buscarlo, gritando el nombre de su hijo por todo el trayecto que recorrieron, así como también deben efectuar una limpia al niño al volver a casa para regresarle su *tonalli*.

La importancia del maíz también queda demostrada en el hecho de que el *tlatamijketl* utiliza (entre otras cosas) 14 granos de maíz para las adivinaciones que son parte de las consultas antes de llevar a cabo los ritos de curación. De esta manera, *Chikomexóchitl* no solamente da energía, sino también muestra, a través de la interpretación del *tlatamijketl*, donde desapareció el *tonali* y cómo se puede encontrarlo de nuevo. (Szeljak, 2003, p. 131)

En la Huasteca nahua también se efectúan otras consultas o adivinaciones con la ayuda del maíz, ello implica un saber que ha transitado por generaciones. Este rito, denominado *tlatemolistli*, que significa "el acto de buscar algo",

se efectúa entre el experto indígena y el paciente en una relación cara a cara. Cuando el experto 'alumbrá', éste se convierte en un guía para el paciente. El *tlatemolistli* (...) brinda el 'diagnóstico' de la enfermedad o explica el problema del paciente. El 'alumbrado' no sólo se refiere a una cuestión del cuerpo sino a una dimensión espiritual. Se necesitan siete semillas blancas y siete semillas rojas para esta consulta; las semillas blancas representan a los varones y las rojas a las mujeres. Estas semillas permitirán indagar respecto al bienestar físico y espiritual del paciente, así como de sus relaciones sociales

con las demás personas, ya que algún desequilibrio en alguno de estos factores puede haber ocasionado el padecimiento. (Argüelles, 2012, p.19)

Dentro de la amplia gama de atributos del maíz, también es aprovechado como planta medicinal. Por ejemplo el “cabello del maíz” se bebe en forma de infusión para aliviar los males estomacales y las infecciones de vías urinarias.

En Huautla se prepara un atole de masa de maíz conocido como *tixatoli*, que sirve para curar el dolor de estómago y otros malestares relacionados. Por lo general, las personas recurren primero a estos remedios y curaciones que a la atención médica y hospitalaria, la principal razón, además de la dificultad económica para comprar medicamentos alópatas, es la tradición tan arraigada del maíz como planta medicinal. Otra forma de preparación es el atole agrio, que se consume con alimentos como bocoles o enchiladas, por ser una especie de “sopa”; éste es una gran fuente de nutrientes y suele ser la principal fuente de alimentación de personas diabéticas o ancianos, también se bebe de forma ritual antes de la cuaresma, pues se considera un purificante por no contener carne de ningún tipo³⁹.

El maíz posibilita el establecimiento de una relación entre el mundo físico y el mundo espiritual, su cultivo y uso como alimento, establece y refuerza la relación de reciprocidad entre los humanos y las deidades. “una rica cosecha de maíz es un regalo de los dioses los cuales de esta manera aseguran la existencia de los hombres en la tierra y la energía necesaria para la vida” (Sandstrom 1991, como se citó en Szeljak, 2003, p. 130-131).

Además del maíz, el otro elemento trascendental en la cosmovisión huasteca es el agua. Considerada una deidad, el agua está llena de significaciones y se le atribuyen poderes y voluntad, se le procura, se le ofrenda y se le agradece por mantener hidratada la tierra, permitiendo el desarrollo de los cultivos. En la Huasteca el agua es divinizada y se concibe como la Sirena.

³⁹ Comunicación personal con Dalia Juárez y Minerva Hernández, abril de 2019, Huautla Hidalgo.

La Sirena: deidad de la Huasteca.

El culto al agua como elemento vital no es exclusivo de esta zona, también se han documentado prácticas rituales dedicadas al agua entre los nahuas de Guerrero, entre los mixes del estado de Oaxaca, y entre los purépechas que habitan en el actual estado de Michoacán, así como en otros grupos.

La importancia que tienen tanto los depósitos de agua, como los fenómenos naturales asociados a ella, permiten entender su relevancia en lo individual y en lo comunitario. Esta relevancia va más allá de la cuestión económica, pues además de mantener la vida física y permitir la producción de los alimentos, el agua y sus funciones están asociadas con la cosmovisión. Para las culturas mesoamericanas, el agua se vincula con el cerro, ambos son elementos integrados, su existencia y su campo de acción son inseparables, dependen y se explican mutuamente. El binomio agua-cerro posibilita la comprensión de los ciclos de la naturaleza.

En Huasteca, el culto al agua se manifiesta a través del mito de la Sirena. Desde la cosmovisión de otomíes, nahuas, tepehuas y totonacos, la Sirena y sus distintas advocaciones, constituyen las deidades que otorgan el agua a los seres humanos para que puedan subsistir.

De acuerdo con el mito recabado por Mauricio González González y Sofía Medellín Urquiaga (2008), entre los nahuas de la Huasteca,

La Sirena o *Apanchanej* es una mujer joven, mitad humana y mitad pez, que puede tener piel blanca o morena, pelo blanco y muchos remolinos de agua en él o sobre su cola. Se dice que nació en el cerro *Postejtli*, habitando en el mundo anterior los ríos y manantiales, conviviendo con los primeros hombres a quienes dotaba de pescado, sal y mariscos que salían de su cuerpo al bañarse. Sin embargo, esos hombres desconfiaban de ella e imaginaban que tenía amantes en la costa, por lo que salieron a espiarla: al constatar que la mitad de su cuerpo se convertía en pez y de dónde salía la comida, enfurecieron y la golpearon, desterrándola de la región. Todos los *Apanchamej* o “Dueños del Agua” (rayos, truenos, nubes y viento) la protegieron y llevaron a la costa de Tuxpan, donde

algunos relatos ubican su actual residencia. Aquellos hombres pagaron su osadía con sequías, ahogamientos y enfermedades “acuáticas” como el sarampión, la rubéola, la varicela, tos y gripe. Usualmente a la Sirena se le considera benévola pero puede atacar a las personas si éstas no le hacen ofrenda, por lo que es también temida. (p. 106)

La Sirena es una figura recurrente en toda región. Ella es el agua y por lo tanto, se encuentra presente en todas sus formas, desde los ríos, lagunas, pozos, manantiales y otros depósitos, hasta los fenómenos naturales como la lluvia, las nubes, los huracanes e incluso en los rayos y los truenos. “La Sirena es la deidad local del agua que también tutela la milpa y es la responsable de germinar el maíz, hacerla crecer en sus diversas fases y concretar su cosecha” (Gómez, 2016, p. 325).

Evidentemente el mito de la sirena se ha diversificado, al grado de encontrar múltiples versiones e incluso personajes distintos. Se reconoce a dos deidades principales asociadas al agua; por ejemplo, para los nahuas, la Sirena o *Apanchanej* se relaciona con las aguas terrestres, mientras que San Juan Bautista o *Sa Jua*⁴⁰, se asocia con las aguas celestes. Ambas potencias divinas se complementan, pues no pueden existir seres separados, sin pareja. Estos principios de dualidad y complementariedad se trasladan del cosmos a los seres humanos, a los animales y a las deidades, manifestándose en la vida cotidiana.

Para los otomíes el agua también es un elemento indispensable y está asociada a los colores de la Sirena: verde, azul o una tonalidad entre esos dos colores. Como deidad, la Sirena es venerada y ofrendada, pero también temida. Los otomíes distinguen entre una deidad femenina y otra masculina, y durante los rituales, los curanderos hacen recortes de papel (Figura 11) con la forma de la deidad, que sirven para darles un cuerpo y ponerlos en los altares.

⁴⁰ En algunos poblados se reconoce a San Juan Bautista como el santo patrono, por su asociación con el agua en el bautismo de Jesucristo. Su nombre ha variado a *Sa Jua* o incluso se reconoce a una deidad feminizada conocida como la San Juanita.

Figura 11

Recorte de papel de la deidad del agua.



La deidad del agua de los otomíes tiene entre sus atributos el control de los rayos, los truenos y el huracán. En el imaginario religioso se piensa como una mujer joven pisciforme, aunque para la representación se considera dual, con aspecto masculino y femenino. Nota: tomado de Santiago Bautista, #PiezaDelMes, Museo Nacional de Antropología, 16 de diciembre de 2021, México.

El diseño de los recortes de papel da cuenta del género de estas potencias divinas, y el Agua hombre y Agua mujer son claramente discernibles. Sin embargo, el agua está predominantemente feminizada, pues se habla de la “Santa Agua”, la “Sirena” o *Xumpf Dehe*, “Señora del Agua”, aunque ello no implica desconocer que también existe su pareja masculina, “el Sireno” o *Buèhe déhe*. Hay quienes lo identifican, por mera influencia morfológica con el castellano, con el rocío, el sereno. No obstante el papel del Sireno es ciertamente marginal, producto necesario de la exigencia otomí de dotar toda entidad divina de su pareja, pues nadie puede estar solo en el mundo. (Lazcarro, 2008, p. 93)

Al igual que los nahuas, los otomíes y los tepehuas conceptualizan dos entidades divinas: femenina y masculina, cada una de ellas con funciones concretas ligadas a su género y a la división sexual del trabajo.

Para los tepehuas el elemento focalizador es también el agua, pues es en torno a ella que se organiza la vida y es el motor de la ritualidad. En su mitología existe la figura de la Sirena y el principio de dualidad, y partiendo de este, la Sirena es la parte femenina de una pareja divina: “El agua tiene su dueño, *xalapanak xkán*, cuyos cuidadores son llamados sireno y sirena. Son ‘su padre y su madre del agua’ y cubren todas sus manifestaciones acuáticas” (Williams, 1972, p. 35).

Roberto Williams García ha señalado algunas de las características de estas entidades divinas en la cosmovisión tepehua, las cuales se asemejan a las de sus vecinos:

Los cuidadores del agua son llamados sereno y serena, formas de habla local, equivalentes a sireno y sirena. El primero usa vestido verde y es patrón de todos los animales; la serena lleva vestido de igual color y tiene ‘patas de pato’ para posarse en el agua, pues según los adivinos habitan en una laguna situada en un lugar escondido y envían la lluvia lo mismo que el viento. El lugar mítico pudiera ligarse con el mar si se toman en cuenta los nombres de sireno y sirena.

Las tareas del sereno y serena son muy extensas porque se relacionan con todas las implicaciones del agua, de modo que están repartidas: el hombre se dedica a tronar y la mujer cuida el agua, algo semejante a la esposa que permanece en la choza y el hombre sale el trabajo. (Williams, 2004, p. 199)

Uno de los mito-rituales más importante para este grupo es la Danza de los viejos que se efectúa en Todos Santos, el cual evidencia rasgos acuáticos, pues da cuenta del hecho de que los Viejos de los días de muertos tepehuas vienen del mar y al mar regresan cuando, al finalizar la ceremonia, toda la parafernalia ritual de esta danza es tirada al río; de hecho, otros mitos dan cuenta de una deidad que, enojada y agachada, mandaba tempestades (seguramente el

huracán) que pudieron ser contenidas cuando, inventando la danza de los Viejos, levantó la cabeza y rió (Hieras, 2008, p. 81).

Como resultado de sus creencias y mitos, todos los grupos étnicos de la Huasteca –pero sobre todo los nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos– comparten sitios sagrados y de peregrinación; además, de mantener un fuerte simbolismo ligado a los cerros y las lagunas, los ríos y los manantiales.

En torno a la relación y al simbolismo asociado con el agua y el cerro, se ha observado un elemento unificador de los distintos grupos: el protocolo ritual, el cual permite que los especialistas rituales, también llamados brujos o chamanes de cualquiera de estos grupos puedan, en algunas ocasiones, dirigir el ritual de otros grupos.

Figura 12

Ritual de petición de agua y agradecimiento al cerro.



Nota: Tomado de Altar con ofrendas en el cerro sagrado, Anuschka van't Hooft, 2002, <http://journals.openedition.org/aof/docannexe/image/7548/img-3.jpg>

El culto a los cerros.

Al mantener una dependencia hacia la tierra, los cerros se constituyen como parte fundamental de la existencia humana, pues se conciben como grandes depósitos de agua⁴¹. De las nubes que se forman en sus cimas se obtienen las lluvias; por lo tanto, se considera que es donde habitan las deidades que otorgan el agua.

Este aspecto de la cosmovisión mesoamericana en general, constituye gran parte de la lógica que permitió explicar distintos fenómenos naturales asociados a la lluvia, pues las culturas que habitaron ese territorio,

creían que la lluvia era producida por los *tlaloque*, deidades que habitaban los cerros y cuya personalidad se confundía con ellos; es decir, pensaban que la lluvia no era dominada por las nubes mismas o por las deidades propiamente celestes o por el viento u otros factores, sino por los cerros, que eran quienes hacían llover y dominaban a los otros elementos (la formación de nubes, los vientos que preceden a la precipitación...). Creían que los cerros eran como recipientes que se hallaban repletos de agua (entre otras cosas) y que en época de lluvias liberaban esa agua, mientras en secas la retenían. Creían que el interior de la tierra era húmedo, que las cavernas comunicaban al *Tlalocan*, una especie de paraíso acuático donde habitaba la deidad de la lluvia y a donde iban los muertos por el rayo, por ahogamiento o por enfermedades vinculadas a las deidades del agua. (Espinosa, 1996, p. 76)

Este pensamiento sigue vigente en distintos grupos étnicos de México y de la Huasteca, donde la relación con el agua se hace evidente en los ámbitos ritual y cotidiano.

⁴¹ De acuerdo con Sahagún, los antiguos mexicanos creían que “los montes están llenos de agua, y por fuera son de tierra, como si fueren vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua” (Sahagún I. XI 1956, t.3: 344-345)

Debido a esta asociación con el agua, se dedica gran parte de la ritualidad a los cerros, pues como hemos explicado, se considera que éstos almacenan el líquido vital. Según la cosmovisión otomí,

Los cerros (especialmente el de San Jerónimo, *Mayoni'kja*, en Huehuetla, Hidalgo) concentran y almacenan el agua de la Sirena como si fueran grandes depósitos: los cerros son como ollas. No olvidemos que el mar es el hogar de la Sirena por antonomasia. Sin embargo, el mar (es decir la Sirena), se escabulle y penetra la Tierra de muy diversas maneras: el mar está en los cerros, de donde salen los ductos, las “venas” con que se irriga el mundo. El acceso al agua de la Sirena está regulado así por aquel que la concentra: el Cerro. El “Señor del Cerro” la administra, permite que fluya hacia los pueblos y comunidades, mediante las nubes que llevan las lluvias, o bien a través de ríos, corrientes subterráneas y manantiales. El cerro es una gran central del agua, de donde salen ramales a todas las tierras habitadas por los hombres. Cada manantial, es una “vena” de la Sirena, que viene del cerro. (Lazcarro, 2008, p. 90-91)

Los cerros representan un elemento central de la ritualidad. Esa importancia se desprende de la creencia, aun vigente, de que es en estos sitios donde inicia la vida y de donde proviene lo necesario para mantenerla. El cerro es más que un elemento accidental de la naturaleza, su existencia tiene sentido y justificación. No es inerte como en el pensamiento occidental; por el contrario, tiene vida y voluntad, por eso interviene directamente en la vida de los hombres.

Al igual que en la organización comunitaria, los cerros son concebidos jerárquicamente. Dicho orden se asocia por un lado con la geografía y la estructura física de estos, y por otro por su papel en los mitos. El cerro más importante de la Huasteca, no sólo para los nahuas, sino también para los demás grupos es el *Postectitla*, también llamado *Postejtli* o *Postectli*; su relevancia se explica por ser el lugar donde nació la Sirena.

Figura 13

Subida al cerro Postectitla



Nota: Tomado de Subir el Postectli con las ofrendas, Arturo Gómez Martínez, 2005, <http://journals.openedition.org/aof/docannexe/image/7548/img-4.jpg>

Se dice que en la anterior humanidad este cerro fue tan grande que llegaba al cielo, la tierra y el inframundo. Algunos hombres se valían de esta cualidad para espiar a las divinidades y robarse los comestibles de los *teokuaxkalmey* (“almacenes divinos”), las deidades, al descubrir estas conductas, lo partieron en siete partes (en algunas versiones en tres), quedando más grande el pedazo del *Postectitla*. Los pedazos hoy día son los cerros de esa gran montaña donde actualmente se convirtieron en los principales hábitats de las divinidades. Alan R. Sandstrom (1991, como se citó en González y Medellín, 2007, p. 23) recogió una versión en la que se hace referencia a otros dos cerros importantes dentro de la región y para los distintos pueblos huastecos, donde se sitúa al *Postejtli* como el Cerro Gobernador, a San Jerónimo como el Cerro Secretario y al de la Laguna, junto con su lago, como Tesorero, lo cual brinda una interesante interpretación del porque los tres gozan de gran importancia ritual. Otro lugar de gran poder que suele ser visitado al menos una vez en la vida de los pobladores nahuas veracruzanos es el denominado

“México Chiquito”, el cual se caracteriza por abundantes corrientes de agua y donde algunos pobladores afirman que *Apanchenej* o la Sirena suele habitar. (González y Medellín, 2007, p. 23)

Al igual que el cerro, la laguna, el río, el arroyo, el pozo y otros depósitos de agua también son elementales en la ritualidad huasteca, pues además de la evidente relación entre ambos sitios, la finalidad explícita del ritual es mantener a las aguas en calma y evitar que enfurezcan y se vuelvan peligrosas para los humanos, que los arrastren o que inunden sus milpas, que traigan enfermedades o que desaparezcan.

Tanto los cerros como los depósitos de agua son sitios de peregrinación y de ofrenda. Para los nahuas, otomíes y totonacos el cerro es más concurrido; mientras que para los tepehuas es la laguna, ya que se trata del único grupo local que es predominantemente acuático.

Así como los nahuas, según muestra Sandstrom, tendrían por santuario principal al enclavado en su propio territorio, lo mismo harían los otros grupos indígenas desde sus propias perspectivas. *Mayónija* (...) constituye el principal santuario otomí (...). También para los otomíes, el segundo santuario en importancia es La Laguna que, a decir de Galinier, se localiza también en pleno territorio otomí, en el municipio vecino de Tenango de Doria (edo. Hidalgo).

Hasta donde sabemos, los tepehuas orientales reconocen un solo santuario regional: La Laguna (ubicada precisamente en donde se encuentran los territorios otomí, tepehua y totonaco), cuya veneración estaría calendarizada a mediados de septiembre, también al final de la temporada húmeda, en coincidencia con la temporalidad que Galinier otorga a la peregrinación a este santuario para el caso otomí. (Hieras, 2008, p. 80)

En distintos municipios de la Huasteca hidalguense se considera que los cerros sagrados son aquellos en los que no se puede cultivar debido “a la mala calidad de la tierra o a su incli-

nación” (Szeljak, 2003, p. 131) o incluso su altura (mayor a 800 metros). Así mismo, el número de cuevas que posee el cerro, determina su potencia y su carácter sagrado⁴².

La importancia de las cuevas se asocia con su carácter frío y húmedo, por lo que se ha argumentado que

el culto ‘a lo que está arriba’ en los cerros se transformó al mismo tiempo en el ‘culto a lo que está dentro’, en el interior de la tierra, puesto que son las cuevas las que recolectan el agua vivificadora. (Piotrowska, 2012, p. 124)

Algunos rituales incluyen la entrada a las cuevas o grietas de los cerros, ya sea para hacer peticiones o para dejar ofrendas. Por ejemplo, los nahuas del municipio de Huazalingo Hidalgo, quienes habitan al pie de los cerros,

creen con firmeza que éstos controlan el agua de doble manera: mandan las nubes y trueno desde el mundo que se encuentra por encima y la pasan en forma de manantiales al interior del mundo que se encuentra por debajo. Los cerros como un elemento distinto e invariable del paisaje natural, eterno e inmemorial, parecen funcionar fuera del tiempo y del espacio, ya que sobresalen del medio ambiente, controlan las lluvias y, por lo tanto, la vida humana y la fertilidad de la naturaleza. (Piotrowska, 2012, p. 125)

Otro elemento que llama la atención con respecto a los cerros, es que los curanderos o tlamatini, y los pobladores en general, destacan y conceden características extraordinarias a aquellos cerros que poseen detalles y formas peculiares. También es común que esas formas sean la principal inspiración para nombrarlos; por ejemplo, actualmente una de las elevaciones más reconocidas en el paisaje de la Huasteca hidalguense es en “Cerro de la aguja”, o

⁴² De acuerdo con Johanna Broda, en las culturas mesoamericanas –específicamente los mexica– se creía que “los cerros contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Este espacio era el Tlalocan –el paraíso del dios de la lluvia–, y de él salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar (...). Las cuevas eran la entrada a este reino subterráneo sumergido en el agua. Al mismo tiempo se les consideraba lugares de origen, o entradas a las entrañas de la tierra”. (Broda, 1997, p. 53)

Huitzmalotépetl, ubicado en el municipio de Calnali, el cual tiene una forma puntiaguda y se le atribuyen facultades extraordinarias.

Los cerros también son utilizados como referencias geográficas y como delimitantes del espacio que ocupan los grupos humanos, pues al ser una parte fundamental del relato mítico, permiten legitimar la antigüedad y la extensión del territorio de los pueblos y comunidades. En este sentido, marcan los límites entre pueblos, delimitan espacios de tránsito y son evidencia física de la historia.

El poder de los cerros no es homogéneo, sino que está distribuido jerárquicamente. Por ejemplo en el municipio de *Xochiatipan*, en el estado de Hidalgo, se considera

al cerro *Chikaua* como el más poderoso, por ser el más alto del municipio. Este cerro se ubica a dos o tres horas de camino desde la cabecera; los *tamatini* lo suben cuando van a realizar ritos de curación si su paciente tiene una enfermedad muy grave (si el paciente ya no puede caminar llevan su ropa), si no llueve durante mucho tiempo o durante la presentación de un hijo a los dioses que tiene don para ser *tamatijketl*. Aparte del *Chikaua*, en la cabecera consideran cerros muy “aliviadores” a los *Iskatepec*, *Otontepec*, *Teacauas*, *Temesa* y *Kuatepec* que se ubican alrededor de la cabecera. (Szeljak, 2003, p. 131-132)

Entre los nahuas de esta región se mantiene también la creencia de que es en los cerros donde habitan las deidades o “espíritus”, y que es en sus cimas donde reciben las ofrendas que los pobladores les entregan.

Entre ellos se encuentran San Juan, el *tlatomoniyan* (trueno) y el *tlapetlaniyan* (relámpago). Ellos levantan el agua del mar y de los ríos y la traen a la región en temporal, llegando en un trono de cascabel o víbora de nube (*masakuate*). Son ayudantes del padre celestial, intermediarios entre él y los seres humanos en la tierra, y llegan a la cima de los cerros sagrados a recibir las ofrendas por la lluvia. (Szeljak, 2003, p. 132)

A los espíritus del cerro se les conoce como Santos señores, pero también los llaman “*tatamej*” o abuelos. Este aspecto es relevante ya que la representación de la sabiduría, y la autoridad más importante en la organización sociocultural de los pueblos de tradición mesoamericana es precisamente la de los ancianos.

En la Huasteca, actualmente se mantiene una forma de aprendizaje en la que los abuelos son los protagonistas, quienes enseñan a los más pequeños labores como trabajar la milpa, cuidar a los animales, tejer, bordar, cocinar, hacer tortillas, etcétera. También es a ellos a quienes las madres acuden para que realicen “limpias” a los bebés y niños cuando tienen malestares. Las abuelas son quienes saben cómo proteger a las embarazadas ante distintos peligros y quienes bendicen a los hijos cuando se van lejos. Su palabra y su acción tiene tanto peso que puede influir directamente en el destino de alguien.

En esta lógica de pensamiento, se atribuyen de manera natural, poderes extraordinarios tanto a las personas y a los elementos que para otras visiones son inertes. De ahí la relación que se tiene con el entorno, que va más allá del aprovechamiento de los recursos naturales y de la apropiación de la tierra y de los animales. Se trata de una relación recíproca, en la que se tiene que devolver con trabajo, ofrendas y regalos, lo que la naturaleza otorga.

Como sabemos, debido a sus cualidades y su injerencia en el control del clima, en la salud y en las enfermedades, el cerro es de las entidades más importante, es un elemento activo con el que se establece un lazo de convivencia y reciprocidad. Se le considera el patrón de los curanderos, porque es él quien los elige y es común que aparezca en sus sueños –en forma de anciano– para darles consejos o hacerles peticiones.

El culto a San Juan Bautista.

Para los nahuas de esta zona, “el agua forma parte de una constelación de potencias altamente jerarquizadas: dueños o ‘Señores’ que tienen diversas formas de relación con las comunidades y sus habitantes” (González y Medellín, 2008, p. 105), esta relación es subjetiva y

colectiva y se manifiesta a través de creencias y prácticas no sólo rituales sino también cotidianas.

Ejemplo de lo anterior es lo que sucede en el municipio de Huautla durante la Semana Santa, pues si bien se trata de una festividad católica, se mantiene la creencia de que si las niñas y las mujeres se sumergen en el agua del río, se bañan, o lavan la ropa el Sábado de Gloria –o cualquier día santo– después del medio día, pueden convertirse en sirenas.

Por supuesto, esta creencia no es jubilosa, más bien causa desasosiego y preocupación, pues en este caso se asocia a la Sirena con una especie de maldición, como un castigo por invadir su espacio de gobierno que es el agua. Esta creencia se pone de manifiesto en la lógica cotidiana, forma parte del conocimiento popular, influye en el comportamiento y se advierte en el siguiente verso perteneciente a uno de los sones más conocidos de la región, La Petenera:

“la Sirena está encantada,
según me supongo yo,
nomás por una bañada
que un Jueves Santo se dio,
que siendo mujer honrada,
un pescado se volvió”

El agua es un elemento de cuidado porque puede ser buena o mala, dependiendo de cómo sea tratada durante todo el año. Si algo sale mal o los cultivos no se logran, los habitantes de Huautla creen que es consecuencia de haber omitido ofrendas o adoraciones a las deidades del agua.

En este municipio y otros alrededores, las personas realizan un baño ritual durante el “Costumbre”; el cual consiste en lavar a los Santos, con la finalidad de propiciar la lluvia. Este baño se conoce como “*tlaajaltlistli* (baño) o *tlaixamiltli* (lavarse la cara)” (González y Medellín, 2008, p. 110), y se efectúa el día 24 de junio, que es la fiesta patronal en honor a San Juan Bautista, pero también se lleva a cabo “el día de la Santa Cruz (3 de mayo), relacionada a los muertos acaecidos violentamente y la celebración a Santa Rosa, el 29 y 30 de agosto, para

solicitar que no venga el viento del norte, previniendo así temporales y huracanes” (González y Medellín, 2008, p. 110).

Además, entre los nahuas, a diferencia de las otras etnias, se efectúa un ritual de año nuevo o *yankuik xiuitl*, el cual,

contempla un acto llamado ‘cambio de cuerpo’ (*mopatla motlakayo*), el cual se hace a través de un baño en el río (...). Este último rito se coloca a medio camino entre los costumbres comunitarios y familiares, siendo los que involucran a los bebés los que consolidan lazos y alianzas, donde encontramos uno para presentarlo a las divinidades – y así protegerlo desde su concepción– *moapauiatlikolkisa*, y otro que consiste en un baño de bienvenida, llamado *matilistli* o *pitsalistli*”. (González y Medellín, 2008, p. 110)

El agua, además de limpiar, tiene propiedades simbólicas que enfatizan el nacimiento y la renovación.

El baño es un aspecto relevante y fortalece una tradición aun vigente en varios municipios del estado de Hidalgo⁴³, ésta consiste en bañar a los recién nacidos durante siete días, iniciando una semana o quince días después de su nacimiento. La finalidad de estos baños es asegurar que los niños y niñas tengan buena salud durante toda su vida. Este “baño de los siete días” es conocido de distintas formas. En algunas comunidades se llama “*tepitsa*” o “*teilpitsa*” e incluye un soplido cerca del oído del infante “para que escuche” y para que no sea orgulloso. En Huejutla Hidalgo, esta tradición consiste en que:

Cuando nace un bebé, la partera hace agua para que la gente beba y se lave la cara, y el papá del niño siembre el ombligo de su hijo (...). A los ocho o quince días, según lo consideren los padres del bebé, van a las casas e invitan a la gente que le llevó alimentos a su esposa cuando estuvo en cama para que asistan al baño pequeño o al *pilmatilistli*.

⁴³ Esta práctica se ha documentado en municipios tanto de la Huasteca hidalguense como Huejutla, Yahualica, Atlapexco, Huazalingo y Huautla, pero también en otras zonas con habitantes nahuas como Acaxochitlán.

En el día del *pilmatilistli*, la partera que atendió a la señora lleva hierba de *apasotaxpouayit* para hacer su escoba y barrer la casa, sobre todo en el lugar donde la señora reposa con su hijo. Lleva también hierbas de *matalquelite*, y *mohuite*, y en un chachapal refriegan o despedazan las plantas hasta que el agua tome un color rojo.

De esta agua, apartan un poco en una tinaja, y con la sobrante bañan al bebé. En el agua del chachapal colocan una pequeña planta de plátano. Una vez concluido el baño, se dispone la mesa poniendo encima velas encendidas, tamales, mole, tortillas y pollo... Al terminar de comer, toda la gente que asistió al *Pilmatilistli*, con el agua del chachapal se lavan la cara, las manos y los pies, y después se retiran. (Avilés, 2001, p. 60-61)

Figura 14

Preparación de hierbas para el baño ritual.



Carmela, partera de La Esperanza en el municipio de Huejutla, prepara las hierbas que se usan en el ritual de *maltis* (baño) de una niña recién nacida, comparable al bautizo católico entre los nahuas de la huasteca hidalguense.

Nota. Adaptado de #Diadelamujerindígena, Carlos Benigno, 2018, Orgullosamente Hidalguense, Facebook.

La relación que se establece con el agua y el simbolismo asociado al baño es evidente en esta costumbre. Aunque puede haber variantes en el proceso del baño, la importancia de sumergirse en el agua, de lavarse la cara, los pies o todo el cuerpo, refuerza la relación de las personas con el elemento acuático, relación que va más allá de su uso como un recurso de subsistencia del cuerpo.

En el municipio de Atlapexco,

La partera hace oración antes del nacimiento del niño. Ora en casa, en el arroyo (o donde van a lavar la ropa) (...). La oración de la partera consiste en avisar a las *apantoname* para que cuiden de la mujer que va a ser madre y le ayuden cuando la criatura vaya a nacer. Cuando van a hacer oración lleva consigo tabaco, aguardiente, huevos crudos... estas cosas son regalos para las *apantoname* que harán el favor de ayudar a la mujer (...). Una vez nacida la cría, hacia los quince días o tres semanas –según que haya maíz, frijol y todo lo que necesita para hacer tamales- le dicen a la partera que vaya a juntar las hierbas necesarias para bañar al niño juntamente con la madre (...). Lleva otra vez aguardiente, tabaco, tamales y muchos niños y niñas que también acompañan a la partera a comer tamales para que cuando el niño sea grande no sea orgulloso. Mientras comen tamales arrojan pedacitos de los mismos al agua (...). Después salen llevando el agua para bañar al niño. Llevan las ceras y el *popochtli* (sahumerio). Si es varoncito buscan su nombre, le ponen su huíngaro, su machete y su lazo; luego lo carga una niña y lo bañan junto con ella. Terminando el baño, tanto los niños como las niñas soplan a la oreja del niño para que oiga y no sea caprichudo. Posteriormente se baña la madre para que se acabe el dolor de lo que pasó y todos, con los invitados comen tamales (...). Con este rito se salva la madre y su hijo. (Barón, 1994, p. 17-18)

De acuerdo con la creencia local, el baño de los siete días se efectúa porque los niños nacen “calientes” y esos baños previenen las enfermedades y los peligros asociados con ese calor. El agua que se utiliza se puede compartir con las demás personas de la comunidad

porque tiene cualidades protectoras; algunas parteras bañan también a los demás niños y niñas asistentes o, por lo menos, mojan su cabeza y su cara. Los habitantes de esta región creen que los recién nacidos traen la buena suerte, y bañarlos en este ritual les asegura que su vida sea buena y prospera.

Conjuntamente con el baño ritual, los niños y las niñas recién nacidos reciben obsequios que están relacionados con las labores que van a desempeñar cuando sean adultos. A los varones se les obsequia un morralito con un lazo, un machete u otros instrumentos para la milpa; si es mujer, un molcajete, una olla o un metate. También a las niñas les regalan aguja e hilo para que aprendan a bordar, y en tiempos recientes es común que a ambos les den cuadernos y lápices para que sean inteligentes para la escuela.

Adicionalmente al baño ritual a los recién nacidos, los adultos efectúan otros baños con el mismo carácter en fechas especiales como el año nuevo. El objetivo primordial es el cambio; es decir, la posibilidad de renovación que se da gracias al agua.

Una singularidad del Agua también se expresará en su capacidad para modificar el cuerpo de los humanos, lo cual se puede verificar en algunas comunidades de la Huasteca hidalguense durante año nuevo, donde los pobladores después de visitar la iglesia para despedir al *ueuexiuitl* (año viejo), justo a la media noche, se van al arroyo y se dan un baño con el fin de “cambiar de cuerpo” (*mopatla motlakayo*) y así recibir limpios al siguiente año, aún tierno. Así pues, el cuerpo entre los nahuas es algo susceptible a ser intercambiado, cualidad variable que en los “Patrones” adquiere su máxima expresión. (González y Medellín, 2008, p. 112)

En esta cosmovisión, el agua y la milpa son personificados por la Sirena. Dicha entidad divina es la dadora y regente de vida, por lo tanto es venerada y ofrendada tanto en los rituales más importantes como en la vida cotidiana. El cuidado y buen trato que se procura a la Sirena, a San Juan y al agua, tiene como función principal evitar las consecuencias destructivas de estas deidades, y proteger a los habitantes de todo peligro.

Es importante señalar que en distintas comunidades, la deidad del agua no es estrictamente una sirena, sino que puede ser otro animal que se asocia con el agua. En ocasiones se trata de una serpiente, de un pez, de una acamaya o de otros animales acuáticos.

Aunque la serpiente de agua es un ser acuático común, sus dimensiones la hacen un ser extraordinario. Entre diferentes grupos mayas, las serpientes de agua que viven en lagos, ríos, cuevas o montes son asociadas con el rayo, el trueno, las tormentas y los diluvios. El akonatl de los nahuas es una serpiente que viaja sobre las nubes en el cielo, yendo de un mar a otro y dejando caer lluvias al pasar por la tierra. Ocasionalmente puede ocurrir que el animal caiga de las nubes. En estos casos la producción de lluvia se concentra en un solo lugar y puede ocasionar inundaciones y deslaves. Tanto la sirena como la serpiente de agua (...) son seres que proporcionan agua para el beneficio de los nahuas. Sin embargo, al invadir un espacio que no es suyo, su producción de agua causa estragos". (Van't Hooft, 2003, p. 167-168)

La asociación de estos animales con el agua resulta evidente y se puede legitimar a partir de su existencia y de la manera en que estos seres conviven en la naturaleza.

Así mismo, en algunos casos puede ser una entidad masculina la que otorga y controla el agua. Como sabemos, en Huautla Hidalgo el santo patrono es San Juan Bautista y éste mantiene una innegable relación con el agua; por un lado, desde el culto católico, debido a la importancia de su participación en el bautizo de Jesús, pero también porque se mantiene la creencia de que es él quien otorga y controla el agua⁴⁴.

San Juan es el complemento de la sirena como pareja divina, y ambos cumplen con funciones complementarias derivadas de una división sexual del trabajo.

Debido a la relación que tiene San Juan con el agua; San Juan o *Ateotl* (también *Atecohtli*, el Dueño del Agua), hombre maduro y cónyuge de la tutelar del agua

⁴⁴ San Juan Bautista se considera también como dueño potente y peligroso que domina los fenómenos atmosféricos. Al bautizar a Cristo se transformó en el patrón de las aguas superficiales, las lluvias, tempestades y fenómenos naturales relacionados con ellos. La figura de San Juan Bautista se adjuntó

Apanchaneh, es asociado con el trueno y con el rayo, es él quien trae las lluvias. Su labor consiste, además, en administrar por donde se lleva la lluvia (...).

La relación entre San Juan y el agua apunta a las aguas del cielo. Es decir, a las precipitaciones que caen en diferentes formas sobre las milpas. (Gómez y Van't Hooft, 2012, p. 111)

De acuerdo con las investigaciones de Arturo Gómez Martínez, la ritualidad asociada a San Juan Bautista que practican los nahuas de Huautla, Hidalgo, así como también los de Chicontepec, Veracruz, es peculiar por ser más conservadora,

los rituales para el maíz y las actividades comienzan con la petición de lluvias, acuden a los cerros para visitar a las entidades sagradas vinculadas con el agua y la agricultura, a ellas se les ruega que humedezcan los suelos y hagan crecer las plantas comestibles, principalmente al maíz, identificado con *Chicomexóchitl* (Siete Flor), numen que, además, custodia a todas las plantas cultivadas por el hombre nahua. (Gómez, 2016, p. 329)

Acudir al cerro, a la laguna, al río refuerza la relación establecida con la deidad del agua, y evidencia la noción de que esos son los lugares que habita, pero al mismo tiempo, que esos elementos son en sí la deidad.

Como hemos mencionado, posterior a la Conquista y en el presente, se han asimilado distintos santos y figuras católicas como advocaciones de las antiguas deidades del agua, ello se puede constatar en las oraciones que se pronuncian antes y durante los rituales, o mientras se colocan las ofrendas.

Estos santos católicos se equiparan tanto con las deidades femenina y masculina del agua –*Apanchaneh* y San Juan respectivamente– como también con los cerros sagrados, pues recordemos que, como seres divinos, se manifiestan espiritualmente en dichas elevaciones que rodean a las comunidades.

Los mitos en la tradición nahua de la Huasteca.

Los mitos sirven para legitimar los hechos. Por ejemplo, el siguiente cuento que habla de la existencia de un hombre y una mujer –que en la mayoría de las ocasiones es la Sirena– tiene una relación directa con el agua y con los alimentos.

Hace años estaban dos hermanos, un hombre que se llama san Juan, y su hermana. Y aquel san Juan encontró un cuñado. Y cuando ya encontró al cuñado empezó a trabajar con él. Y (la hermana) les daba de comer bien, pero no sabían de dónde sacaba esa comida tan buena.

Y así (el cuñado) espío y encontró, al mediodía, que hacía masa. La dejaba y se bañaba, de allí sacaba aquellos peces.

Y así era como les mentía y (el cuñado) le fue diciendo a san Juan que había visto bien que hace su hermana.

Se enojó aquel san Juan y salió. Se fue hacia abajo. Lejos, por eso.

Ahora (cuando) empieza a llover, al tronar, pero todo trueno por abajo, porque por allí se fue san Juan.

Y los peces nunca se terminan porque del cuerpo de su hermana salen. (Van't Hooft, 2003, p. 197-199)

Los mitos y, en general, la tradición oral de los pueblos nahuas de distintos puntos del país, han permitido comprender gran parte de su cosmovisión, pues es en los relatos que pasan de una generación a otra, que se transmiten las creencias, los valores y los simbolismos que dictan las formas de vida, las conductas, los rituales que hasta nuestros días se llevan a cabo como parte esencial de la vida de las comunidades.

En la Huasteca, el culto al agua, y por ende la existencia de la Sirena y de San Juan como agentes divinos es innegable. Aquí se ha producido un fenómeno de reelaboración constante de ambas figuras, y debido a ello se pueden encontrar múltiples variaciones en los relatos y en las creencias mismas; sin embargo, el elemento constante sigue siendo el agua, el cuida-

do que las personas desde la infancia aprenden a tener con respecto a ella, pero también el respeto, el cariño e incluso el temor con el que se relacionan con dicho elemento.

El agua es el elemento en torno al cual giran los esfuerzos de hombres y mujeres; ella es la protectora, la que bendice a los recién nacidos a las mujeres, a los hombres y a los alimentos. El agua está presente en todos los rituales.

A continuación presentamos un fragmento de un canto ritual dedicado a *Chicomexóchitl*, el cual fue registrado por Alan R. Sandstrom (1990, como se citó en Sandstrom y Gómez, 2004 p. 360-365). En este canto se aprecia el agradecimiento y las distintas ofrendas que se ofrecen a la divinidad, las peticiones de agua, sustento y protección, el valor de la reciprocidad y algunas de las advocaciones de las deidades acuáticas.

En este canto se pone de manifiesto también la relación de la Sirena con las deidades de la milpa y el maíz –Siete Flor y Cinco Flor– para cuidar de los pobladores y, se da a entender que se trata de advocaciones de la misma deidad. Recordemos que en la cosmovisión nahua de la Huasteca, la dueña del agua es también la dueña de la milpa y la patrona de la fertilidad, pero también es la dualidad: mitad Sirena y mitad San Juan, pues se requiere la existencia de ambos para el equilibrio.

Aquí te quedaste sirena,
quedaste en la gran mar,
aquí andas en la superficie del agua,
en verdad quedaste aquí,
creaste todos los peces
y que aquí salieron de tu cuerpo.

Fue hermoso cuando se sacudieron,
aquí catorce pares
de variedades de peces existen,
porque todo salió de tu cuerpo.
Tú eres la sirena,
tú quedaste aquí
con música de espejo,
con música ritual,
tú saliste de aquí
aun cuando te lo impedían
en este mundo viniste
llegaste hasta El Ramal,
llegaste hasta en las grandes aguas,
aquí con San Juan Bautista
viniste a formar bonita pareja
aquí también del diario
queremos que nos cuides
y todos los días nos darás
un buen rocío
le darás a Siete Flor
a Cinco Flor.

Tú eres señora del agua,
criatura del agua,
aquí tu trabajas como ellos,
aquí San Juan, tú eres San Bartolo,
tú eres San Benito, tú eres San Cristóbal,
tú eres San Rafael,
aquí todos los que andan en las aguas,
los que están en el agua son los dueños,
aquí ustedes cuidan
a los sagrados dioses,
porque los peces
salieron de su cuerpo,
diariamente salieron de su cuerpo,
salieron del cuerpo de la sirena,
hermoso quedaste del diario
en esta agua, en este río
aquí quedaste en la mar,
donde andas vas nadando,
bonito fuiste descendiendo,
fuiste quedándote en las pozas,
fuiste quedando en los escurrideros de agua.

Te entregamos una buena ofrenda,
una buena flor,
una buena servilleta,
un buen refresco,
un buen cigarro, ¿por qué? porque tú eres señora del
agua,
aquí al agua también se le paga,
también se acuerdan de ti
con un buen ceremonial,
con una buena música de espejo,
con una buena música ritual,
tú eres agua, tú eres río,

tú eres yacimiento de agua,
aquí en la noche también está,
para que San Juan
le convide y le dé bebidas.
(...)

Es un hecho que les entregues el rocío,
es un hecho que les entregues
una buena lluvia,
para todo Siete Flor
para que todas las plantas
les entregues aquí.
Ay Dios, primero Dios, nuestro Dios,
en tu presencia, ante ti,
todos hablamos para el agua,
hablamos sobre Siete Flor,
sobre Cinco Flor,
con ellos vienes diariamente,
todos los días le entregas rocío
todos los días le entregas una buena lluvia,
y por eso todo estos santos se quedaron,
para todos son repartidores del agua,
todos andan sobre el agua,
andan en el agua,
andan en las nubes,
aquí ustedes lo reparten,
ustedes lo ascienden
en esta agua
aquí palmea el agua de la señora del agua,
tu asciendes la neblina
en la gran mar donde habitas
aquí en la preciosa noche,
aquí todo respondió
hasta en el cerro del espejo,
estás aquí,
hasta en la gran mar,
con todos los tronadores,
relámpagos
saliste del agua,
pues aquí nuevamente hermoso
fueron a responder,
nuevamente bonito quedaste aquí
todos los santos se han quedado aquí
te utilizan aquí
santa San Juanita,
santa Teresa,
santa Carmen, san Jorge,
santa Balbina, santa Curandera,
santo sagrado, santa Rosa,
santa Rita, santa Clemencia,
señora santa Carmela,
santa Rosita,
todos ellos se enfrentaron
¡ay Dios! Aquí todos ellos,
san Antonio, san Ramón,
san Pablo, san Pedro,
san Isidro, san Martín,
san Nicolás, señor santo Santiago,
todos ustedes se quedaron aquí,
tú eres Siete Flor, tú eres Cinco Flor
saliste de Postectli,
pues aquí todo fue a responder,
Ay Dios, primero Dios santo.

La cualidad del agua.

El agua es omnipresente en todas sus formas, es ella quien posibilita la vida agrícola, animal y humana. Sin embargo, también puede ser un elemento de muerte, pues cuando es incontrolable o excesiva se vuelve trágica y por lo tanto es temida.

Los pobladores de la Huasteca distinguen entre agua fasta y agua nefasta, agua buena y agua mala. Tal distinción está relacionada con su capacidad creadora y destructiva respectivamente.

De acuerdo con Lazcarro (2008), entre los otomíes,

La Sirena que da agua para beber, que proporciona el agua para la lluvia, es agua fasta. No así el agua turbulenta que arranca a la gente de sus casas cuando el río se desborda, aquella que deja sin vida a los que caen en una poza y se matan. El agua nefasta, la del río, la del arroyo, la que recoge las suciedades de todos los seres humanos, es hogar de esas personas muertas accidentalmente y que “piden compañía” provocando más accidentes. (p. 93)

El remolino es una de las entidades más temidas, pues el agua cuando está bajo esa forma es capaz de arrastrar a las personas. Los otomíes temen al agua; es decir a la Sirena, y dedican grandes esfuerzos a mantenerla contenta, ya que en ella no sólo inicia la vida, sino que también por ella puede acabar.

En el proceso ritual de este grupo es en donde se puede distinguir con mayor claridad la diferencia entre el agua fasta y nefasta, pues es gracias al elemento del color que se emplea para elaborar los recortes rituales, que es posible diferenciar a las dos potencias:

En general, todas las potencias divinas fastas (y algunas de las nefastas) se recortan en papel blanco, en tanto que los colores están reservados para los aires nocivos que han causado alguna enfermedad, o bien, para representar a las semillas en un contexto benigno. Estos malos aires causantes de enfermedades, pueden provenir del agua: el

agua contaminada, el agua sucia, parecen estar identificadas con algún color. El color del papel de los recortes nefastos en que se encarna el “agua mala”, dan cuenta del agua amarilla, verde, roja, negra, morada, y demás colores propios del agua nefasta. Es el agua de los muertos, el agua pútrida, el agua sucia, de donde salen malos aires, vientos nocivos que traen enfermedades. (Lazcarro, 2008, p. 95)

Aparentemente la asociación con el color, y específicamente con la concentración de muchos colores, tiene mucho que ver con dos cualidades complementarias, por un lado con las distintas especies –y colores– de maíz disponibles, y por otro, con el arcoíris. Este último está asociado en la cosmovisión mesoamericana con lo nefasto y peligroso por su capacidad para cortar la lluvia.

Así mismo, el color de los recortes está relacionado con el color que tiene el agua cuando no es pura y benigna, sino cuando está contaminada o tiene la posibilidad de enfermar. Otro aspecto que determina si el agua es buena o mala, es el lugar en el que se encuentre; por ejemplo,

los ríos y arroyos, son lugares donde es preciso tener especial cuidado pues en sus aguas se encuentran todas las inmundicias desechadas por los humanos, que pueden resultar potencialmente peligrosas: al lavar ropa, al bañarse, esencias vitales (rencores, deseos, envidias, ira) se quedan en el agua y pueden causar mucho daño. El agua del río es potencialmente dañina, pues el “mal aire” la habita: es “agua mala” que debe ser regularmente ofrendada, pues de lo contrario, el espíritu de los muertos accidentados (todos aquellos que murieron en sus aguas), que esperan ávidamente a que alguien caiga, se quedará con la energía vital del accidentado. (Lazcarro, 2008, p. 91)

Ríos, lagunas, remolinos, pozos, pueden convertirse en sitios peligrosos no sólo porque la gente puede morir ahogada, sino porque en ellos se acumulan los despojos tanto físicos como anímicos.

En esta lógica de pensamiento, el agua es una entidad compleja, tiene poderes y nunca se encuentra sola, más bien está relacionada con otros seres divinos, principalmente con los cerros, pero también con los vientos, con el arcoíris, con las nubes, con los truenos y los relámpagos, e incluso con los muertos.

Desde el viento que la trae y el rayo que avisa la orden dada por el cerro, hasta los muertos que envidian el líquido precioso y atajan la lluvia por medio de los temibles arcoíris que operan como una especie de corral que impide a los seres humanos acceder al agua. (Lazcarro, 2008, p. 95-96)

Por extensión lógica, también se hacen ofrendas a esos elementos, ya que ellos pueden influir para la llegada de las aguas o, cuando es necesario, para frenarlas. Por ejemplo, los otomíes consideran que si un pueblo no ha ofrendado suficientemente al cerro, éste puede cortar el acceso al agua, cancelando algún ramal. De ahí que las ofrendas al cerro, y al agua del manantial (que son los pozos de los pueblos) sean tan importantes. Es imprescindible ofrendar a todos: cuando el cerro convoca a una “asamblea”, deben acudir el agua, los vientos, los rayos, los truenos, las nubes, etc. Si alguien no recibió su ofrenda, no asiste a la convocatoria y se interrumpe el ciclo del agua. El cerro se enfurece por eso. De ahí que los otomíes se esfuercen por ofrendar y reproducir en papel recortado cuanta entidad divina consideren pertinente, pues nadie sabe qué contratiempos pueda ocasionar una falta, un olvido. (Lazcarro, 2008, p. 92)

Mediante los rituales y las ofrendas que se hacen a las deidades, lo que se pretende es controlar al agua y por supuesto el clima, es por ello que se alimentan, se visten, se adornan y se les lleva música, para que ellas no tomen lo que desean por la fuerza, causando estragos en la comunidad.

Esta relación entre humanos, deidades y muertos no solamente se establece dentro del proceso de los rituales, sino que se compone de actos cotidianos que han sido introyectados por los habitantes de la Huasteca.

De acuerdo con Anuschka van't Hooft (2003), en el caso de los nahuas, el cosmos está constituido por los componentes tierra, agua, cielo e inframundo, los que están relacionados con fuerzas sobrenaturales, como dioses, espíritus, almas, nahuales y santos. Este orden condiciona las relaciones entre la gente y el mundo que la rodea y se mantiene por un conjunto complejo de reglas de conducta. El agua es el elemento que, conceptualizado como río, manantial, lluvia o mar, entre otros, se representa en los textos de la tradición oral como el que da vida a los cultivos y, consecuentemente, a la humanidad, pero al mismo tiempo puede funcionar como una fuerza destructiva cuando las tormentas destrozan las milpas o el diluvio extermina a los seres humanos sobre la tierra. (p. 147)

Para este grupo, el agua está presente en sus múltiples formas y está integrada en todos los eventos importantes tanto a nivel personal como a nivel comunitario. Hay agua en todos los rituales, desde las limpias que se efectúan a los niños por el mal aire, pasando por los altares que están puestos todo el año ocupando un lugar central en las casas, hasta los grandes rituales como los Costumbres, donde el líquido es ofrendado en una ceremonia aparte, debido a su importancia central.

El agua se puede convertir en *fasta* dependiendo del destino que tenga; por ejemplo, en el baño ritual de los siete días, el agua con la que bañan a los recién nacidos es utilizada para mojar también a otros niños y niñas e incluso a los adultos porque en estos casos el líquido transmite la buena fortuna del recién nacido.

Por otro lado, el agua es *nefasta* cuando está presente en los fenómenos que causan daño. Estos no son interpretados como accidentes o eventos naturales, sino como el resultado

de una mala relación con las potencias acuáticas, de la falta de ofrendas o trabajo para establecer la relación de reciprocidad.

En Huautla Hidalgo, se cree que es peligroso que las mujeres vayan al río durante la noche, o que vayan a lavar solas, debido a los riesgos inminentes. Así lo muestra un cuento que se relata comúnmente en el municipio:

Hace tiempo había una muchacha que vivía con sus padres y ellos eran muy estrictos con ella. La muchacha era virgen, no tenía permitido relacionarse con los hombres y sólo podía salir para ir a lavar su ropa al río. Una vez se le hizo tarde, así que se fue a lavar cuando ya casi era de noche, entonces mientras lavaba empezó a sentir mucho sueño, hasta que se quedó dormida sobre la piedra de lavar y con la mitad de su cuerpo adentro del río. Cuando la muchacha despertó vio como se alejaba de ella una salamandra, pero como ya se había hecho de noche no hizo caso, recogió su ropa y se apresuró a regresar a su casa.

Tiempo después a la muchacha le fue creciendo la barriga, sus padres se enojaron porque estaba embarazada y pensaban que ella había estado con un hombre, entonces la castigaron. Cuando pasaron nueve meses y la muchacha se iba a aliviar, en lugar de nacer un niño, salieron de ella muchos animales: camaleones, serpientes, salamandras, lagartijas, e incluso algunos bichos como arañas y alacranes, entonces supieron que había sido castigada por haber ofendido al río, y mientras dormía había sido preñada⁴⁵.

Este relato da cuenta de cómo, en algunas ocasiones el agua no es buena, pues puede maldecir. De la misma manera, el río se concibe como una entidad peligrosa que, si no es respetada, tiene la capacidad de castigar.

El cuento puede tener variaciones, pues a veces la mujer vive sola con su madre, otras vive con sus hermanos, o incluso con su marido. En ocasiones el animal que la fecunda es un

⁴⁵ Recabado en Huautla, Hidalgo en abril de 2018.

camaleón o una serpiente; sin embargo, dicho animal suele ser un reptil y está relacionado siempre con el agua. Suele ser una representación de la entidad acuática.

El relato pretende transmitir miedo a las niñas y las jóvenes, para que aprendan los peligros del río y del agua en general, también para que aprendan a relacionarse con las entidades divinas y para que guarden respeto hacia sus padres. Por otro lado, también recuerda a los mitos de origen mesoamericano en los cuales una mujer se convierte en la madre de alguna deidad de manera involuntaria, al ser fecundada indirectamente, o a través de los sueños.

Las fiestas y el ciclo agrícola.

Los procesos del ritual y de las fiestas de carácter colectivo en México se encuentran sumamente arraigados entre la población, y están asociados a elementos culturales e históricos generales, pero también a los propios de cada región, ciudad o pueblo; a su vez dichas celebraciones pueden ser cívicas y religiosas, generalmente son organizadas por la autoridad civil o eclesiástica y la población funge como espectadora o invitada; sin embargo, dentro del amplio espectro de las fiestas religiosas, también se efectúan celebraciones complementarias acopladas al calendario católico, así como otras al margen de lo establecido por la iglesia. Estas últimas, implican la organización y la participación activa de los miembros de la comunidad, quienes consideran que sus ritos y festividades son altamente relevantes y significativos porque impactan directamente a su propia vida.

Los pueblos y comunidades, de composición mayoritariamente indígena, van heredando su tradición festiva, así como también el simbolismo asociado a ella. Mediante la transmisión de saberes y prácticas dinámicas, se ha ido configurando la tradición, que año con año se hace presente como parte fundamental de la vida comunitaria. Esta tradición tiene un sentido diacrónico, pues remite a un origen y un pasado común para todos los miembros del grupo, así como también a su historia, sus usos y costumbres. Incluso el mismo acto de la transmisión da cuenta de la importancia de la tradición.

Aunque en la actualidad podemos observar cómo en distintas ciudades se han reestructurado los procesos festivos, también se mantiene otra festividad alterna, la que organizan las comunidades indígenas en honor al mismo santo o santa patronos. En estas celebraciones se desarrolla la ritualidad tradicional, que contiene un significado esencial para los miembros de la comunidad y que da sentido y orden a la vida.

Las fiestas de la Huasteca no son ajenas a este fenómeno, pues es común que los ayuntamientos de las principales ciudades y pueblos organicen ferias en recintos oficiales para generar un derrame económico en la región. Es importante recalcar que, aunque en dichas ferias se “invita” a algunos integrantes de los pueblos como expositores y/o vendedores de artesanías, con la finalidad de promover sus productos y generar ventas, estas ferias se relacionan muy poco o nada con la población indígena, sus tradiciones, sus productos y sus creencias.

En este apartado nos centraremos precisamente en las fiestas y los rituales que forman parte de la cosmovisión y la vida de los pueblos indígenas, particularmente de los nahuas que habitan en el municipio de Huautla Hidalgo. Algunas festividades que aquí abordamos pueden coincidir en el calendario con las ferias oficiales, pero no mantienen los mismos procesos, no contienen los elementos característicos de la ritualidad, ni participa la misma gente.

En México, las fiestas tienen casi siempre un carácter sagrado, a pesar de que en el presente se resalten otros valores, el trasfondo de muchas festividades sigue siendo religioso. Durante todo el año podemos presenciar celebraciones que tienen como protagonistas a los santos patronos de cada lugar, además de las grandes fiestas dictadas principalmente por el culto católico.

Las fiestas y rituales están organizados en un calendario aparentemente de origen occidental, pues obedece a una sucesión de eventos como el nacimiento de Cristo, su vida y su

muerte. Sin embargo, a la par de esas fechas, se efectúan otras celebraciones con un trasfondo cultural que es alterno a la religión católica.

A este respecto, Johanna Broda (2000) sostiene, mediante el análisis de distintos ritos, que más que un calendario místico, las fiestas de los pueblos mesoamericanos –y de los descendientes de esa tradición– responden a un calendario agrícola, cuya principal preocupación era propiciar las lluvias y el crecimiento del maíz.

Broda plantea cuatro fechas fundamentales en el calendario ritual agrícola: “el inicio del año calendárico mexicana (febrero 12); la siembra (abril 30); el apogeo de las lluvias y el crecimiento del maíz (agosto 13), y la cosecha (octubre 30)” (Juárez Becerril, 2015, p. 51). “Estas cuatro fechas fueron fundamentales en términos de la estructura interna y la simetría del calendario solar mesoamericano, y por tanto de los ritos mexicanos basados en él” (Broda, 2000, p. 55).

Las fechas señaladas por esta autora se mantienen en el calendario festivo y ritual vigente para los pueblos de ascendencia mesoamericana, porque responden al ciclo agrícola del cultivo del maíz. Así,

el 2 de febrero (día de la Candelaria), 3 de mayo (día de la Santa Cruz –una de las fiestas más importantes, que mantiene íntima relación con el culto de petición de lluvias y merece atención especial debido a la connotación simbólica que adquiere para la cosmovisión indígena mesoamericana–), 15 de agosto (Asunción de la Virgen) y 2 de noviembre (día de Muertos), y sus correspondientes fiestas católicas, constituyen un marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales mesoamericanas. (Juárez Becerril, 2015, p. 54)

Por supuesto, sabemos que el calendario ritual y las fiestas que se realizan en la actualidad han sido objeto de constantes modificaciones en cuanto a su forma y manifestaciones. Sin embargo, es evidente también una continuidad desde el pasado prehispánico.

En el caso del ciclo festivo tradicional, la continuidad se explica porque además de que se mantiene una dependencia hacia la tierra, así como las condiciones geográficas y climáticas que permiten que la agricultura esté organizada en dos grandes ciclos estacionales (de lluvias y de secas), las festividades y los rituales mantienen un simbolismo proveniente del pasado remoto, en el cual el culto dirigido a los elementos de la naturaleza permitía comprender y relacionarse efectivamente con los fenómenos que incidían en el proceso de crecimiento del maíz y de otras plantas alimenticias. En este sentido, la necesidad de control del clima para la subsistencia le da sustento a la ritualidad.

El ciclo festivo de la Huasteca.

En la Huasteca

se efectúan diversos rituales a lo largo de los ciclos agrícolas; en ellos se veneran a los regentes del agua, la tierra, el fuego y el aire, así como a los santos, vírgenes y arcángeles que integran un complejo panteón religioso indígena de raíces mesoamericanas.

(Gómez, 2016, p. 327)

Al converger habitantes tan diversos, las diferencias étnicas saltan a la vista; sin embargo, aspectos como la auto adscripción regional y, sobre todo, la praxis ritual permiten entrelazar a los diferentes pueblos, sus lenguas y tradiciones.

Se han identificado entre los grupos indígenas que habitan en esa zona cultural, un modo de hacer ritual; es decir “un protocolo ritual que tiene por índice la omnipresencia de fetiches antropomorfos” (Trejo, Gómez et al., 2018, p. 22), estos fetiches como hemos explicado, son recortes de papel con la forma de las deidades o de cómo éstas son concebidas en la cosmovisión. Los papeles recortados, así como los atados (de flores o de cortezas) fungen como distintivo que articula a este espacio pluriétnico.

Aunque no existe una representación preestablecida para los dioses y elementos naturales que rigen la vida indígena como los había en la antigüedad, los huastecas hacen uso

del papel para representar a las diferentes divinidades de origen mesoamericano. Es una muestra de continuidad cultural. Al papel se le empleó para la realización de códices, pinturas, insignias, murales y como elemento fundamental en las ofrendas. Desde la antigüedad el papel ceremonial salpicado con hule o con sangre ha servido de vínculo para testimoniar la relación entre los seres humanos y las distintas divinidades. (Ramírez, Güemes et al., 2008, p. 127)

La elaboración de estos recortes es responsabilidad de los especialistas rituales o curanderos, quienes tienen el conocimiento de las formas y de los colores que deben ser empleados para cada figura. Esta información, así como también las peticiones o respuestas de las divinidades les es revelada en sueños.

Para estos pueblos el aspecto de la corporeidad es altamente relevante y significativo. En todos los rituales se procura contar con un objeto tangible para que las deidades puedan hacerse presentes a través de él. Dichos objetos pueden ser las figuras recortadas, que son las más conocidas; pero también el maíz, la ropa, las flores o la propia gente. En esta cosmovisión, la divinidad necesita de un cuerpo para estar presente en el mundo físico.

Las figuras recortadas responden a esta necesidad de otorgar un cuerpo a los agentes del mundo otro, a las entidades divinas. El papel recortado no representa a la deidad, más bien se convierte en ella (Figura 15).

Todo cuerpo limita, marca los alcances y posibilidades de los existentes y sus relaciones con los demás. Se hace cuerpo del mar y del fuego, de la vida y de la muerte, del trabajo. No se construyen cuerpos rituales para representar a las potencias, no hay metáforas ni símbolos llanos. El cuerpo no es mediación sino presencia; es comunión. Por eso cuando faltan cuerpos se genera un exceso de existentes y nace la envidia, se trata de una comunión truncada. Se hacen cuerpos para el mundo Otro, se les recorta papel; se labran máscaras no porque se extrañe su materialidad sino para conformar su forma, su voz

originaria. Los cuerpos rituales nos dan la posibilidad de verlos como son y como han sido; nos permiten mirarlos especularmente, es decir, como nosotros. Se busca reencontrar, no de cualquier manera, el rostro humano en el mundo Otro. (Trejo, Gómez, et al., 2018, p. 32)

Este aspecto ha sido reconocido como una necesidad de corporeizar, de darle a las deidades y a otras entidades invisibles como los muertos una forma, un cuerpo para hacerse presentes en el mundo físico.

Figura 15

Recorte de papel ritual con vestimenta tradicional.



La deidad del agua de los otomíes tiene entre sus atributos el control de los rayos, los truenos y el huracán. En el imaginario religioso se piensa como una mujer joven pisciforme, aunque para la representación se considera dual, con aspecto masculino y femenino.

Nota: tomado de Santiago Bautista, #PiezaDelMes, Museo Nacional de Antropología, 16 de diciembre de 2021, México.

De acuerdo con el pensamiento de los nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos de la Huasteca el cuerpo es una necesidad, en torno a él se genera una “obsesión”, pues se requie-

re confeccionar cuerpos extra para nivelar el exceso de seres existentes. De acuerdo con Leopoldo Trejo, Arturo Gómez y otros investigadores de los distintos grupos que habitan en la Huasteca, ahí se conciben otros seres que también existen, pero que son carentes de un cuerpo físico y que no pueden disponer de uno a menos que se les otorgue. Los hombres deben fabricar esos cuerpos, y generalmente los hacen de papel, aunque también pueden ser de maíz, de cortezas, de flores, y es en esos elementos que tanto las divinidades como los muertos se hacen presentes para interactuar como iguales con los humanos.

Al disponer de un cuerpo, se accede también a las posibilidades de este, que según la cosmovisión de estos grupos, “se despliegan en función de tres ejes: cuerpo, forma y vitalidad” (Trejo, Gómez, et al., 2018, p. 32), las cuales complementan la experiencia humana, incluso la muerte.

Los cuerpos son indispensables para el proceso ritual, se denominan “cuerpos rituales” y cumplen la función de facilitar la presencia divina, y una vez que ésta cumple con su objetivo, se mata.

Las fiestas del maíz.

Las fiestas más importantes de la Huasteca dan inicio con el ciclo agrícola del maíz, pues su objetivo es lograr las condiciones óptimas para que éste pueda crecer y dar sustento a las familias. Esta planta es tan importante para la vida de los pobladores, que sus fases de crecimiento determinan las festividades. Dichas fases incluyen “la preparación de la tierra, las peticiones de lluvias, la siembra, los cuidados, los primeros frutos, la cosecha y el almacenaje” (Gómez, 2016, p. 319).

Es común que se celebren fiestas dedicadas al maíz en cada periodo de siembra y cosecha; es decir, que el ciclo festivo es amplio y diverso y no siempre se empata con el calendario oficial, pues hay festividades que inician en el mes de mayo y otras al final de año.

De acuerdo con Arturo Gómez (2016),

Por sus características orográficas de tierras bajas, serranías intermedias y clima tropical, en la Huasteca las plantas del maíz crecen más rápido, de tal forma que se pueden obtener dos cosechas al año; el maíz de temporal se siembra en junio y se recoge entre octubre y noviembre, mientras que el de no temporal se planta entre diciembre y enero para cosecharse en abril y mayo. (p. 322)

Los dos periodos de siembra y cosecha implican el inicio y fin de un proceso ritual, por ello se repite y asume como parte indispensable de la existencia; así, la mayor parte del año se celebran actos rituales de agradecimiento o de petición.

En la Huasteca se mantiene como punto de unidad el mito sobre el origen del maíz, Presente como *Dhipaak*, *Chicomexóchitl*, *Hmutetha* o *Pilsintektli*. Entre los teenek, por ejemplo, se le hacen tres ceremonias: cuando se siembra, al estreno del maíz nuevo (elote) y al cosecharlo. Cuando se siembra, se hace una ceremonia de purificación de la semilla y un ritual que se realiza a nivel familiar o comunitario. La fiesta dura tres días, acompañada con danzas y comida ritual. Para el estreno del maíz nuevo o etapa de los elotes se realiza el *kwetomtalaab*, donde se recibe a los elotes, y la comida es en honor a *Dhipaak*, el espíritu del maíz. (Ramírez, Güemes et al., 2008, p.153)

Así, para todas las comunidades de la zona, el maíz es además del sustento, un regalo de las deidades, y es la deidad misma que alimenta a los hombres y mujeres, generando una relación en la que todos los elementos que conviven en el cosmos dependen unos de otros para existir.

El ciclo festivo de los nahuas de la Huasteca.

Todas las variedades de maíz son otorgadas a los hombres por el Niño Maíz o *Chicomexóchitl*, quien es a la vez una deidad y el maíz mismo. Para este grupo, el ciclo ceremonial tiene cuatro momentos: la bendición de la semilla, la ofrenda a la milpa o darle de comer a la milpa, el *Chicomexóchitl-elotlatlakwailistli* o darle de comer a los

elotes y el *Sintlakwaltlistli* o darle de comer a las mazorcas. (Ramírez, Güemes et al., 2008, p.153)

Los nahuas dividen las fiestas y rituales en dos tipos principales: familiares y comunitarios, ambos poseen intenciones distintas y se llevan a cabo en espacios definidos. En el caso de los rituales familiares, tienen pocos invitados y uno de sus principales objetivos es restaurar la salud o impedir los males de algún miembro de la familia; por otro lado, los ritos comunitarios, implican la participación y responsabilidad de toda la colectividad y su realización persigue un fin común, generalmente agrario.

El ciclo festivo en general, exige para su realización un entramado de conocimientos y prácticas que se van transmitiendo por generaciones, ya sea de manera directa de los chamanes a sus aprendices, o de manera indirecta mediante la observación en el contexto familiar. Entre ellos, es indispensable conocer los factores climáticos y cómo éstos varían en el transcurso del año, entender la formación de la nubes, la dirección de los vientos y la dispersión de las lluvias, pues de ello dependen también las peticiones que se hacen a las deidades, las ofrendas y en general el proceso ritual.

Los agricultores tienen conocimientos sobre meteorología, pues ellos mismos adaptan sus cultivos a los cambios de clima; saben que la humedad está asociada con la formación de nubes y la marea alta, y que ésta a su vez se relaciona con las fases lunares. Dichos conocimientos también son utilizados para contrarrestar los efectos negativos, con lo cual los campesinos protegen las plantas de las inclemencias del clima, tomando en cuenta los periodos de sequía, lluvias y huracanes. (Gómez, 2016, p. 323)

Otros conocimientos necesarios incluyen, por supuesto a las fases del proceso ritual, cómo se desarrolla, y qué elementos debe incluir. Acerca de este aspecto se profundiza más adelante.

Es común que para ciertas actividades como la colocación de los altares o la preparación de las ofrendas, los niños y las niñas auxilien a los padres y los abuelos; por otro lado, también hay actividades que son asignadas per se a los más pequeños, algunas de ellas son: barrer la casa del difunto, llevar las coronas o canastas de flores, las velas de cera y el incienso, levantar las ofrendas de los altares o hacer los caminos de pétalos de flor de cempaxúchitl para el día de los muertos.

Los rituales y las fiestas ponen en acción a todos los miembros de las familias y de la comunidad para el cumplimiento de un objetivo colectivo, que es agradar a las entidades divinas. Para los habitantes de la Huasteca, el ritual es indispensable para el mantenimiento armónico del cosmos.

Todas las fiestas guardan elementos concretos: la preparación de la comida -tanto para el acto ritual como para el consumo de los participantes-, las ofrendas de flores, el papel recortado y el incienso, así como las rogativas, la música, los cantos, las danzas y las plegarias dirigidas a las deidades, los adornos, los cohetes y los aromas. Al igual que en la vida cotidiana, la organización para los rituales se divide por sexos y por edades. Cada participante tiene tareas asignadas desde los preparativos hasta el levantamiento de los altares.

Los protagonistas del ritual.

Como hemos mencionado anteriormente, las manifestaciones rituales no se limitan a las festividades, ni se rigen únicamente por fechas, sino que –en distintos niveles– se encuentran presentes en lo cotidiano, pues existen procesos que no se realizan sin anteceder una mención, una petición o agradecimiento hacia lo divino. Así, existen dos niveles de aprehensión del ritual:

Uno inmediato y general que se haya anclado a la forma; otro, ciertamente más profundo, que requiere del conocimiento y manipulación de códigos exclusivos de cada uno de los pueblos indios. Este primer supuesto trae aparejado dos clases de contenidos, uno simpático y formal,

que es ajeno a los códigos étnicos exclusivos y pasa por alto las diferencias, permitiendo la interacción y entendimiento mínimo necesario en contextos interétnicos; el otro antipático y sígnico, que al hallarse anclado en los estilos y contextos particulares, apunta hacia el saber del especialista. (Trejo, Gómez et al., 2018, p. 46)

El Curandero.

Existe una figura central que es el especialista ritual, también llamado chamán, curandero o curandera. Esta persona es quien ostenta el conocimiento tanto del proceso como de los significados de cada elemento que componen el ritual, y su facultad es reconocida por toda la comunidad. Por lo general, el curandero o curandera pertenecen a la propia comunidad; sin embargo, también puede ser originario de otro poblado e incluso de otro grupo étnico, pues al compartir –más que un sistema de creencias centrales– un entendimiento ritual, se puede hablar de una ritualidad interétnica.

El curandero o chamán es en el ser que confluyen saberes, prácticas, sensibilidades e intenciones que permiten el intercambio entre el mundo del cuerpo y el mundo Otro. Es él quien decide el tipo de ritual que se realizará y solicita lo necesario para ello; además, sabe qué se intercambia y qué se posibilita, y es en quién el pueblo delega la autoridad para tratar con las entidades divinas. Por lo general el curandero o curandera trabajan solos, aunque pueden tener un aprendiz que le ayuda en los preparativos y a tener dispuesto todo lo necesario para el ritual. Esa persona, con el tiempo, se vuelve principiante⁴⁶ y después puede ser curandero.

Los *tlamatikemej* (curanderos) nahuas de la Huasteca meridional poseen un “don” que los hace únicos, tanto en su comunidad como regionalmente, pues a través de los designios

⁴⁶ En la Huasteca hidalguesa, se ha documentado el papel que tiene el aprendiz o principiante, así como también el proceso mediante al cual –con la venia del cerro– se convierte en curandero: “El curandero principiante se guía por un ‘patrón’, una persona que le inicia en los arcanos del arte y que le presenta a los patrones divinos, a los señores del cerro. La iniciación del curandero constituye un acto simbólico de muerte y resurrección y, al mismo tiempo, de descenso al inframundo para luego salir de nuevo a la luz del día. Durante tal ceremonia, el principiante y su patrón tienen que ir al cerro para poner la ofrenda (...). Al hacerlo, se pide a los señores del cerro que doten de fuerza al recién iniciado.” (Piotrowska 2012: 131)

de los “Patrones”, se les otorga el saber de recortar papeles, los cuales guardarán formas antropomorfas y poseerán distintivos que las propias potencias comunican a través de sueños, haciendo de la vida onírica la vía regia para comunicarse con las divinidades.

(González y Medellín, 2008, p. 112)

El curandero tiene una función trascendental en la comunicación que se establece con la deidad. Su función se desarrolla en dos esferas principalmente: la cura de las enfermedades⁴⁷ y el control sobre los fenómenos de la naturaleza.

La responsabilidad del curandero se relaciona con su status especial como intermediario entre sus pacientes y los seres sobrenaturales. Él se vuelve un garantizador y ejecutor de un contrato o pacto dentro del cual el paciente y su médico se comprometen a poner ofrendas bien definidas, dedicar rezos u otras prestaciones a favor de los seres sobrenaturales, y esperan a cambio la realización de sus suplicas. (Piotrowska, 2012, p. 130)

Los curanderos y curanderas son altamente valorados y respetados en la comunidad, pues además de la capacidad para interactuar con los patrones o deidades, tienen facultades para repeler el mal, para restaurar la salud y brindar bienestar. Es esta persona quien encabeza el proceso ritual de principio a fin y su palabra está libre de cuestionamientos. Así mismo son ellos quienes elaboran los recortes de papel, ya que es él quien conócela forma que tiene las deidades.

Los Músicos.

Otro elemento muy importante de todo acto ritual es la música. Los músicos se vuelven figuras indispensables, que van marcando el ritmo del ritual, y que indican el inicio y el final del mismo. Es gracias a la música que los asistentes y partícipes del ritual conocen sus fases y aprenden lo que les corresponde hacer.

⁴⁷ Puede tratar tanto las enfermedades del cuerpo, como las enfermedades del espíritu, estas, por lo general, se relacionan con la envidia y con el enojo, así como también con haber “agarrado malos aires” por el camino o en el cerro mismo.

Los músicos, al igual que los curanderos, son elegidos y notificados de su labor mediante los sueños. Se cree que es el señor del cerro quien les enseña a tocar los instrumentos, así como el ritmo y los tonos. Los cerros se aparecen en el sueño en forma de música, de sones y de huapangos, de acuerdo con su “personalidad”. Unos enseñan la melodía que se debe tocar para los rituales y otros enseñan la música para las fiestas.

El repertorio musical en los rituales está vinculado al género del son y recibe diversas denominaciones como Son de costumbre, *Xochitlatzotzontli* o “música de flor”, Canarios, entre otras. El *Xochitlatzotzontli* o “música de flor” acompaña las diferentes acciones y momentos de la ceremonia porque es parte de la ofrenda. Tiene la finalidad de alegrar el corazón de los señores de la tierra y es una forma de oración que sirve para comunicarse con ellos. Por lo tanto, la música de costumbre tiene la capacidad de abrir la puerta del tiempo y el espacio sagrado por donde se entra en contacto con el mundo divino. (Nava, 2012, p. 43)

En esta cultura el sueño se toma realmente en serio, pues no se trata de un estado de inactividad, sino de una realidad distinta, en la que se posibilita la interrelación con otras entidades⁴⁸.

Los hombres y las mujeres.

La realización de los rituales suele tener diversos escenarios, desde la casa de una familia, una capilla, la milpa, el camposanto, el cerro, hasta los cuerpos de agua. El lugar en el que se realiza dependerá de la intención del ritual y del número de personas que abarque.

En el proceso del ritual, hombres y las mujeres tienen funciones específicas, que están relacionadas con la división tradicional del trabajo y con la cosmovisión. Las mujeres se dedican principalmente a la elaboración de los alimentos, como: tortillas, tamales, adobo con carne

⁴⁸ De acuerdo con Alfredo López Austin, es mediante el sueño y otros estados alterados de la conciencia como la actividad sexual, la meditación y bajo la influencia de algunas drogas rituales que se puede tener una comunicación con las deidades.

de pollo o guajolote, arroz y frijoles; aunque también se prepara zacahuil, pan, y bebidas como chocolate u otras a base de maíz.

En cuanto a los hombres, se les ha asignado la tarea de proveer de todo lo necesario para la comida, además de limpiar y arreglar el altar. Otra de sus funciones es elaborar atados de flores o de cortezas de árbol para ofrendar.

Algunos hombres salen al monte para buscar *kuawitl* 'palos', *kuaxiwitl* palmillas, *kuamekatl* 'bejucos', y *koyolxiwitl* 'hojas de coyol', a fin de armar el altar, mientras que otros se trasladan a la milpa para conseguir flores de *sempoalxochitl*, *sintli*, 'maíz', *pahpatla* 'hojas de plátano', entre otras cosas. Las mujeres preparan *nixkomitl* 'nixcón', lavan el nixtamal, preparan la comida, limpian y adornan el *xochikalli*, acarrean el agua (...)" (Nava, 2012, p. 39-40)

Tanto hombres como mujeres participan también en distintas danzas, éstas son ejecutadas durante toda la noche cuando se trata de rituales comunitarios, y más que un acto individual, se trata de un componente indispensable del ritual, en el que mediante los movimientos repetitivos, los danzantes se transforman en la deidad, facilitando así el intercambio. Las danzas son otro elemento que conserva la lógica de la división sexual del trabajo, pues algunas son ejecutadas sólo por hombres y otras por mujeres, y ese aspecto está relacionado con la intencionalidad del ritual, así como con la deidad a la que están dirigidas.

Por su parte, los niños también tienen funciones: hacen los mandados, limpian algunas zonas, barren, remojan las hojas secas de elote para envolver los tamales. De igual manera, los niños y las niñas tienen otras tareas que se asocian con la idea de su pureza o con ser considerados "angelitos". En algunos ritos, también se ha interpretado su participación como una representación de los *tlaloque*.

Las fiestas en Huautla, Hidalgo.

El ritual y la fiesta en general están dedicados a la deidad regente, tanto el agradecimiento como las peticiones van dirigidos a ellas. Todos los elementos y actos que se realizan tienen la finalidad de lograr la comunicación, los favores y el intercambio.

Para que la fiesta en general y cada uno de los rituales se desarrollen con éxito, todos los participantes deben cumplir con sus labores. Nadie queda fuera de la celebración, pues se trata de actos integradores cuya importancia es vital para el beneficio de todos.

Los rituales asociados al maíz o a la Sirena, por lo general, son independientes de la religión católica, que es la de mayor presencia en la región, pues no se realizan en las iglesias y no integran al sacerdote. Algunas veces contemplan figuras del santoral católico que han sido asimiladas con las deidades del agua, como es el caso de San Juan Bautista. En la fiesta de este santo hay una celebración en la iglesia católica y otra celebración independiente que se realiza en los cuerpos de agua.

El ciclo ritual se estrena en el mes de mayo, empatado con el inicio de la temporada de lluvias; sin embargo, este ciclo no tiene un final definitivo, sino que se reinicia constantemente, además de que está presente en la vida cotidiana de la comunidad. Para la correcta realización de las fiestas y rituales, es necesario conocer los ciclos climáticos, así como las fases del desarrollo del maíz:

entre la gente adulta se han socializado los saberes del tiempo, son los especialistas rituales quienes saben más sobre el comportamiento atmosférico; combinan la observación del cielo, la naturaleza y la adivinación para sus predicciones. De esta manera se determinan las celebraciones de rituales y los procesos de trabajos encaminados en el ciclo agrícola. (Gómez, 2016, p. 323)

En Huautla se tiene el mismo calendario ritual que en otros pueblos nahuas de la región, sólo que con ligeras variaciones, las cuales responden principalmente al hecho de que el santo

patrono es San Juan Bautista, y ello conlleva una tendencia más marcada hacia el elemento acuático.

Los nahuas de Chicontepec y Huauhtla son los más conservadores en los rituales para el maíz y las actividades comienzan con la petición de lluvias, acuden a los cerros para visitar a las entidades sagradas vinculadas con el agua y la agricultura, a ellas se les ruega que humedezcan los suelos y hagan crecer las plantas comestibles, principalmente el maíz, identificado con *Chicomexochitl* (siete flor), numen que, además custodia todas las plantas cultivadas por el hombre nahua. (Gómez, 2016, p. 329)

En este municipio el ciclo ritual asociado al maíz se sigue realizando sobre todo en las comunidades, compuestas en su mayoría de población nahua, mientras que en el centro del pueblo se ha consolidado más bien el rito católico.

Los pobladores que realizan los rituales en el cerro o en los distintos cuerpos de agua, también acuden a la parroquia de San Juan Bautista, llevando flores e incienso, en la mayoría de las ocasiones para concluir el proceso ritual. Es en el interior de la parroquia o en su explanada, donde grupos de hombres y mujeres ejecutan por separado las danzas de “Tres colores” y la “Danza de las inditas” respectivamente; así como también otras que están siendo rescatadas actualmente.

La figura de la Sirena se mantiene viva en el imaginario de los habitantes de Huauhtla, aunque no hay imágenes de dicha deidad (exceptuando los recortes) porque han sido sustituidas por las de San Juan Bautista, los mitos y los cuentos que se siguen transmitiendo a los más jóvenes, además de las anécdotas que la gente cuenta, mantienen viva y presente a esa figura, y a otros personajes acuáticos que la representan, como la acamaya, el *Xili* o el caimán, entre otros.

La Sirena, San Juan, el Niño Maíz, la milpa, el cerro, son elementos centrales de la cosmovisión y por ende de la ritualidad, pues todo el ciclo ritual está dirigido a ellos. Así, los

distintos ritos que se efectúan durante el año están relacionados, se suceden y dependen unos de otros, iniciando con El Costumbre.

El 24 de junio es una fecha importante para la ritualidad nahua de la huasteca por ser el día de San Juan,

Hoy es la cuarta ofrenda del ciclo agrícola para los *xochicalli* de la huasteca veracruzana e hidalguense, hoy le toca al ciclo del agua, los *apixkemej* (los espíritus que cuidan el agua), los *apiyanij* (los dueños del agua) y los *atlatsuhuitekiyanij* (los que golpean las nubes para que llueva). Aunque esta tradición cosmogónica ha desaparecido en gran parte de la huasteca, hay pueblos como Acatepec, Huautla, Chiatitla, Yahualica, Nuevo Acatepec, Pohuantitla, pachiquitla, Texoloc, Iztazoquico y Ohuatitla, Xochiatipan en el estado de Hidalgo; Postectitla, Ixcacuatitla, la Silleta, Alahualtitla, Coahuitzil, Chicontepec, Apetlaco, Pisaflores, Ixhuatlan en el estado de Veracruz. Cabe mencionar que en toda la Huasteca se realizaba este rito, pero a la llegada del obispo José de Jesús Manríquez y Zarate como primer obispo de Huejutla, al destruir los *xochicalli* esta costumbre se transformó en ir a colocar cruces y enflorar los pozos, como se hace aun en comunidades de Huejutla, Jaltocán, Orizatlán, Huazalingo, y solo en Xochiatipan se lleva a cabo el enfloramiento del pozo San Juan con una misa católica y se reparte el tamal *tlapepecholli*, que es un tamal con un cuarto de pollo o carne de puerco, en donde aun hay *xochicalli*. Los ritos se empiezan una noche antes donde el *teoquixquetl* y *huehuetlacatl* colocan en la mesa un millar de *xochitlatectli* (los recortes de papel) se bailan los pollos y guajolotes, se degüellan los animales para ensangrentar los *xochitlatectli* sobre ellos unas hojas de coyol y la demás ofrenda como son alfafores, café, pan, refresco, y para el *apixquetl* (el que cuida el agua) que ahora con la evangelización le dicen la sirena, un *temextli* (olla de barro) se le colocan unos aretes, ropa típica, listones, collares y dulces donde toda la noche se bailarían los xochisones y es donde se baila la danza de los *axmixtinij* (danza de

los peces o espíritus del agua). Al día siguiente las ofrendas se llevan a los pozos o manantiales y al cerro como son Ixcacuatitla en Veracruz y Xomonconco en San Luis Potosí. En Huejutla se afloraban los pozos de las colonias Rastro Viejo, San José, Colalambre, Centro, Juárez y Barrio Arriba.

El Costumbre.

Es el ritual por excelencia de la Huasteca. Se organiza tomando como punto de partida el ciclo agrícola del cultivo del maíz y la producción de la milpa. Este ritual es el cimiento de la unidad cultural de la región, ya que se encuentra presente en todos los grupos indígenas que la conforman y, aunque cada una imprime en él características y elementos propios, se puede distinguir un protocolo elemental, un modo de hacer y creencias centrales en todos los rituales. “El costumbre tiene una distribución exclusiva en una franja que corre desde Pahuatlán, Puebla, pasa por Huehuetla y Pisaflores, y llega al oriente hasta el cerro *Postectitla*, en el municipio de Chicontepec” (Williams, 2004, p. 299)

El Costumbre es el nombre que se da al ritual en el que se solicita a las deidades del agua, la milpa y el maíz que provean de lluvias y de buen tiempo, que protejan los cultivos y que permitan que continúe la vida, pero también para agradecer y restituir lo que ya han dado, es “el momento en que los favores divinos recibidos son humanamente devueltos y, en el mismo movimiento negociados, revirtiendo y previniendo posibles agravios” (Trejo, Gómez et al, 2018). El costumbre en sí mismo constituye un ciclo de petición, agradecimiento y reciprocidad. Consta de tres secuencias fundamentales: preparativos, limpia preliminar y ofrenda (Sandstrom, 1986, p.101-103).

Mediante el trabajo etnográfico, se ha documentado que entre los grupos situados al sur de la Huasteca meridional; es decir, los tepehuas de Zontecomatlán e Ixhuatlán de Madero, Veracruz y de Pisaflores y Huehuetla, Hidalgo; los totonacos de Pantepec, Puebla; los nahuas de Ixhuatlán de Madero y Chicontepec, Veracruz, así como los de Xochiatipan, Huautla,

Huazalingo, Hidalgo; y los otomíes de Pantepec, Puebla e Ixhuatlán de Madero, Veracruz, se identifican dos o tres fases del ritual⁴⁹. Sin embargo, para fines de análisis, se ha extendido el proceso ritual a tres fases o secuencias:

una de preparativos, otra dirigida a las entidades nefastas, que puede llevarse a cabo ya sea en el patio de la casa de costumbre o al interior de ésta, y que supone una limpia colectiva, y una última secuencia dedicada a las entidades fastas, realizada principalmente frente al altar. (Trejo, Gómez et al., 2018, p. 53)

Como se explicó anteriormente, puede haber dos modalidades de Costumbre: terapéuticos o familiares y agrario-meteorológicos, que son curativos y propiciatorios. El objetivo de cada ritual es el que ordena y da coherencia a los actos, fases, secuencias y episodios. Los Costumbres agrarios son comunitarios y se les llama “grandes” o del pueblo, éstos exigen la participación de todos los integrantes de la comunidad con dinero, en especie o con trabajo.

Se efectúan por lo menos dos Costumbres grandes durante el año, uno en el mes de mayo y el otro en de septiembre, si es posible hay un tercero que se realiza en febrero, este último depende de que las condiciones climáticas permitan una tercera cosecha anual.

Este ritual da inicio con los preparativos. Independientemente de que los distintos grupos consideren a esta una fase o no, la llevan a cabo. En esta fase se consigue y se prepara todo lo que ha de ser ofrendado, se tejen flores y se prepara la comida. Además se colocan mesas, se instala el altar, se dispone el espacio para los músicos y en algunos casos se elaboran manteles u otros textiles que serán utilizados durante el ritual.

⁴⁹ En algunos registros etnográficos se evidencia la omisión de la primera fase; es decir los preparativos. Concretamente los tepehuas y los otomíes sólo consideran dos secuencias, la nefasta y la fasta.

Figura 16

El Costumbre



Celebración de el Costumbre o Chicomexochitl, festividad de agradecimiento y petición de maíz que unifica a los pueblos de la Huasteca.

Nota: tomado de Leticia Hernández, La voz campesina, 29 de septiembre de 2021, Radio Huayacocotla, www.radiohuaya.iberopuebla.mx

La fase o secuencia nefasta sirve para expulsar a las entidades malignas, las que pueden ocasionar daños o generar la envidia. En esta se llevan a cabo limpiezas tanto del espacio donde se celebrará el ritual como también de quienes participarán en él.

Durante la secuencia fastiva se llevan a cabo los agradecimientos, se hacen ofrecimientos a las deidades por la lluvia, por los buenos cultivos, por los alimentos y demás favores recibidos en la temporada; posteriormente se hacen nuevas peticiones.

Cuando los Costumbres son familiares son más pequeños, y se realizan en el espacio privado de la casa. Estos rituales tienen como principal propósito limpiar, curar, bendecir a algún integrante de la familia, o a todos sus miembros. Los ofrecimientos se depositan en el altar de la casa y en algunas ocasiones en los cuerpos de agua y en el cerro.

En prácticamente todas las casas existe un altar permanente, el cual está formado por una mesa, un mantel bordado, imágenes de santos católicos como la Virgen de Guadalupe, el Sagrado Corazón, el Divino Rostro, la Santísima Trinidad, San Juan Bautista, así como también

una cruz. Además se coloca un vaso con agua pura, un pan de sal, veladoras o ceras, flores aromáticas y en ocasiones copal e incienso. Cuando un miembro de la familia muere, su retrato se pone en el altar, junto a los santos.

En ocasiones se integra una cajita de madera o de cartón sobre la mesa para hacer un escalón que constituye otro nivel del altar, y este va cubierto con una servilleta bordada o papel picado. También es común ver figuras de palma, generalmente cruces o ramos, que son compradas y bendecidas el Domingo de ramos, antes de la Semana Santa, y que se guardan para ser quemadas y de ellas obtener el polvillo para el Miércoles de ceniza del siguiente año.

En el altar se hacen las oraciones cotidianas, se reflexiona, se llora, se agradece, por eso tiene un lugar privilegiado en todas las casas; por lo general, al entrar en alguna, el altar es lo primero que se ve, incluso en otras se puede ver desde la calle. Su tamaño depende de los recursos económicos de cada familia, pero siempre es un elemento central, el cual se vuelve más importante aun en la celebración de Todos Santos o Xantolo, como se conoce en Huautla y otros municipios de la Huasteca.

Xantolo.

Es la celebración en honor a los muertos, se lleva a cabo del 31 de octubre al 2 de noviembre; sin embargo, aunque esos tres días son los más visibles debido a la espectacularidad de los altares, a la abundancia de comida y a las danzas, dicha fiesta empieza mucho antes y está relacionada con el ciclo agrícola. Este periodo festivo,

está situado entre la cosecha de maíz de la temporada de lluvias y la siembra del maíz de la época de secas, y por tanto, durante ese lapso tienen lugar una serie de intensos ritos agrícolas relacionados, por un lado, con el agradecimiento por la buena cosecha y, por el otro, con la petición de fecundidad para el ciclo que viene. (Kawabe, 2013, p. 279)

Se cree que el 29 de septiembre, día de San Miguel, es cuando los muertos regresan al mundo de los vivos. Esta fecha coincide con la cosecha de los elotes, con ellos se elabora atole

y *xamiles* y se ofrendan en el altar familiar para agradecer la buena cosecha a los muertos. En las siguientes semanas se va comprando todo lo necesario para el altar y para la comida, a partir del 18 de octubre se buscan los palos o ramas para armar la estructura del arco, y éste debe quedar terminado el día 30. El 31 de octubre se hacen ofrendas a los niños, las cuales consisten principalmente en caldos de pollo sin chile, tortillas, bocoles, agua y refrescos, frutas, dulce de calabaza, arroz con leche, yuca endulzada con piloncillo, chocolate, dulces y pan, además se truenan cuetes al medio día para recibirlos.

El día primero de noviembre está dedicado a los muertos adultos, a ellos se les espera con tamales de carne de puerco, adobo de pollo o guajolote, tortillas, chocolate caliente, café, pan, cervezas, aguardiente, refrescos, cigarros, dulce de calabaza y yuca; además se utiliza incienso y copal para recibirlos y se tiende un camino hecho con flores de cempasúchil para indicarles el camino. Este elemento también se incluye para guiar a los niños o angelitos.

El día 2 de noviembre se hacen más tamales y se llevan al camposanto, ahí se comprarten con la familia de los difuntos, se hacen oraciones y se dejan flores en las tumbas. Este es el final de las ofrendas, además de repartir tamales a las familias que se aprecian, a los visitantes y a quienes han ayudado en la colocación de los altares.

Finalmente, el 30 de noviembre, día de San Andrés, se hace una ofrenda final para despedir a los muertos y se hace una purificación para borrar cualquier rastro de ellos en la tierra, dicho rito implica que los danzantes deben deshacerse de sus ornamentos, máscaras y ropas utilizadas en esa festividad para librarse de los muertos, a quienes estuvieron representando.

Figura 18

Xantolo



Altar y arco de flor de cempaxúchitl para ofrendar durante los días de muertos o Xantolo en la Huasteca
Nota: tomado de Xantolo Huautla 2020, "Rituales de nuestros ancestros" Arcos y Altares, 2 de noviembre de 2020, Concejo Municipal Interino Huautla Hidalgo, Facebook

El Carnaval.

Esta celebración se efectúa en el mes de febrero, previo al Miércoles de ceniza, de acuerdo con el calendario católico. Se considera que es una fiesta, pues conlleva una ruptura del comportamiento habitual, una licencia dentro de la cual los participantes pueden tener conductas fuera de la moral, ligadas al exceso, el placer y el desfogue. Se ha propuesto que, en tiempo prehispánico, estuvo dirigido al Señor del Inframundo. Con el paso de los siglos, al igual que otras figuras precolombinas, se fue reelaborando y adaptando al culto católico, por lo que actualmente se trata de una fiesta que está dirigida al Diablo.

El Diablo, o como es conocido entre los nahuas, *Tlakatekólotl*, que quiere decir hombre-búho⁵⁰. es una entidad indispensable de la cosmovisión de la Huasteca⁵¹, la cual no corresponde plenamente al diablo de la religión católica porque no representa la maldad, más bien representa al Señor de la Oscuridad o de las Tinieblas y es una “entidad ambivalente que puede ser benéfica o maléfica según sea su capricho en el momento” (Provost, 2004, p.280).

Se cree que durante el Carnaval, esta deidad vaga por la tierra de los hombres en compañía de sus demonios o “mecos”, los cuales hacen travesuras a los pobladores, bailan, gritan y van de casa en casa recolectando comida y víveres como maíz, frijol, aguardiente e incluso dinero.

El Carnaval tiene dos propósitos primordiales: primero, posibilita la victoria del diablo sobre el Cristo-Sol y permite que ande unos días en el mundo de los vivos, esto con la finalidad de convencerlo de que permita que se logren los cultivos; por otro lado, se cree que los mecos son los acompañantes de *Tlakatekólotl*, y que representan tanto a los demonios como a los muertos acaecidos de forma violenta, por ello se les permite hacer desmanes y se les brindan ofrendas y comida. Los mecos se visten ridiculizando las maneras de los mestizos, utilizan prendas que son características de ese grupo (bolsos, zapatillas, sostenes, camisas y pantalones de colores), debido a esta característica, el Carnaval ha sido interpretado como un rito de inversión.

⁵⁰ De acuerdo con Jean-Paul Provost (2004: 273), el hombre-búho es conocido en la cosmología mesoamericana como el rey de la vida de ultratumba, de la fuerza ambivalente de la oscuridad, de la Luna, de la fertilidad y del sexo.

⁵¹ Para el pueblo otomí es *Tsitu* o *Sigdtu* que quiere decir “come muertos” (Williams García 1960: 37-38); mientras que para los tepehuas se trata de *Tlakakikuru* y está asociado a la luna, como astro opuesto al sol (Williams García 1963:192-193).

Figura 18

Carnaval en Huautla



"Mecos" en el Carnaval

Nota: tomado de Azael García, Carnaval Huautla 2024, 16 de febrero de 2024, Soy de Huautla, Facebook

La Virgen de Guadalupe.

El día 12 de diciembre se rinde culto a la Virgen de Guadalupe, al igual que en muchas otras comunidades, pueblos y ciudades de México. En Huautla estas celebraciones también incluyen peregrinaciones, ofrendas de flores, oraciones, danzas y cantos dedicados a la virgen.

En este municipio, tanto hombres como mujeres asisten a la parroquia de la cabecera municipal o a las distintas capillas ubicadas en cada comunidad para agradecer a la virgen por los favores y milagros concedidos, así como para mostrarle su respeto, ofrecerle una veladora y regalarle flores. Además de esos obsequios, no se acostumbra llevar alimentos o bebidas, pero si se hacen danzas, cuyo objetivo primordial es dedicar el trabajo físico y el esfuerzo que implican para agrado de la Virgen.

Figura 19

Arribo a la Iglesia de San Juan Bautista el 12 de diciembre.



Mujeres arribando a la Iglesia de San Juan Bautista para bailar la Danza de las inditas en honor a la Virgen de Guadalupe.

Hombres y mujeres bailan por separado, en grupos que van de 8 a 20 integrantes en promedio, dirigidos por un capitán o capitana, que es quien –mediante gestos y señas concretas– acuerdan con los músicos cuáles serán las melodías a ejecutar para hacer las danzas. En el caso de los hombres se baila la “Danza de tres colores”, y en el caso de las mujeres, la “Danza de las Inditas”.

Para la Danza de tres colores, los hombres se colocan en dos líneas paralelas, con un capitán al frente de los ejecutantes, quien porta un estandarte –que por lo general tiene un bordado o impresión de la imagen de la Virgen de Guadalupe–, además de una sonaja con la que va marcando el ritmo y un cetro, que eleva y baja para marcar los cambios en los movimientos coreográficos.

Figura 20

Estandartes de las distintas comunidades de Huautla



El día 12 de diciembre, grupos de todas las comunidades que integran el municipio, acuden a la iglesia de San Juan Bautista para agradecer y pedir a la Virgen de Guadalupe, llevando ofrendas de flores y para ejecutar las danzas dedicadas a ella.

El nombre original de la Danza de las Inditas es *Xochikoskatl*, que significa “Rosario de flores” y uno de sus usos más comunes es el “enfloramiento” para dar la bienvenida o reconocimiento a personas queridas en la comunidad. Sin embargo, su principal fin es dedicar el esfuerzo físico a la Virgen de Guadalupe en su día.

Esta danza, mantiene la misma distribución de sus ejecutantes; es decir, en dos líneas paralelas, una detrás de otra y guardando una distancia menor a un metro entre una ejecutante y otra. En esta danza también hay una capitana, que decide con los músicos qué melodía se va a interpretar, lo cual implica que conozca todo el repertorio; sin embargo, ella no se coloca al frente de la fila, más bien es parte del conjunto, tampoco porta algún estandarte o cetro al momento de bailar, sino únicamente la sonaja con la que marca el ritmo.

Figura 21

Danza de las Inditas



Ejecutantes adultas de la Danza de las Inditas en honor a la Virgen de Guadalupe.

Las mujeres portan una canasta con flores en la cabeza, la cual dominan con equilibrio evitando que se caiga durante la danza. Algunas –como las niñas o las ancianas– llevan su canastita de flores bajo el brazo. Entre las flores que llevan se pueden observar bugambilias, rosas, claveles, en algunos casos gardenias. Al finalizar la danza, o el día, dejan la ofrenda floral en el altar de la iglesia, ya que es un presente para la virgen.

Figura 22

Grupo de mujeres danzantes



Mujeres danzantes presentándose ante el altar con ofrendas de flores.

Figura 23

Grupo de mujeres adultas y niñas danzantes



Las mujeres de Huautla participan desde pequeñas en la festividad de la Virgen de Guadalupe portando el traje *tochomite*, algunas bailan la Danza de las Inditas, otras llevan flores y velas.

Figura 24

Altar de la Iglesia de San Juan Bautista en Huautla, Hidalgo



Ofrenda de flores y velas depositadas frente a la imagen de la Virgen de Guadalupe en el altar de la iglesia.

Nota: Fotografía tomada en diciembre de 2019.

Es importante recalcar que particularmente la Danza de las Inditas no se ejecuta forzosa-mente frente al altar, ni dentro de la iglesia, pues muchas veces depende del párroco en turno y si él permite o no que las mujeres bailen y en qué momento lo pueden hacer un ese espacio concreto; sin embargo, esas exclusiones no suelen interrumpir la danza, puede haber una sus-pensión momentánea, pero se reanuda de inmediato afuera de la iglesia o en la calle lateral.

Figura 25

Danza de las Inditas al exterior de la Iglesia de San Juan Bautista.



Grupo de danzantes a un costado de la iglesia ejecutando la Danza de las Inditas.



Grupo de danzantes a un costado de la iglesia de San Juan Bautista.

En ambas danzas los movimientos corporales y coreográficos son repetitivos, generalmente los pasos son de tres tiempos, los desplazamientos hacia delante y hacia atrás, y se incluyen algunos giros en el sentido de las manecillas del reloj. Los cambios coreográficos consisten en cruces de frente entre las líneas paralelas, así como desplazamientos encontrados hacia delante y hacia atrás.

Figura 26

Grupos de Danza de las Inditas al interior de la Iglesia de San Juan Bautista.



Dos grupos de danzantes ejecutando la danza al mismo tiempo al interior de la iglesia.

Los danzantes, tanto hombres como mujeres no tienen una relación con los espectadores, generalmente miran al suelo o hacia ningún lugar concreto, podría decirse que su mirada se encuentra perdida la mayor parte del tiempo. No hay una comunicación verbal entre ellos, pues todos los movimientos son indicados por los capitanes y se hacen mediante movimientos de la sonaja y asintiendo con la cabeza. Es evidente que el objetivo de dichas danzas no es agradar al público que mira, sino a la virgen. Ante su imagen se mantiene una actitud respetuosa e incluso sumisa.

Los músicos que acompañan suelen ser dos: un ejecutante de jarana, uno de violín, y algunas veces se integra un tercer músico que toca la quinta huapanguera. Ellos conocen las melodías porque las tocan comúnmente para otros rituales, o las han escuchado muchas veces durante su vida.

Todos los elementos asociados a la fiesta de la Virgen y a la danza que se ejecuta en su honor dan cuenta de la importancia que tiene la fertilidad para la vida de la comunidad. Las flores, la indumentaria, la música, se presentan en conjunto para permitir la presencia de la virgen en el ritual que es al mismo tiempo un agradecimiento y una petición.

CAPÍTULO IV:
VESTIRSE DE FLORES. EL PAPEL DE LA
INDUMENTARIA *TOCHOMITE* EN LA RITUALIDAD DE
HUAUTLA, HIDALGO.

La indumentaria de origen mesoamericano. Generalidades.

En los capítulos previos se ha abordado el origen, la tradición y el simbolismo asociado a la fertilidad y a la actividad textil en el territorio mesoamericano previo a la conquista española. También se ha esbozado una continuidad en torno a esos aspectos en la Huasteca. Específicamente, este trabajo se ha centrado en la tradición nahua, en los mitos y en la cosmovisión en torno al tejido, así como el rol social que adquieren las mujeres y que condiciona sus aprendizajes con respecto a las labores cotidianas, pero también a las del hilado, el tejido y el bordado.

En el presente capítulo se aborda la tradición textil en la actualidad, especialmente la elaboración de indumentarias. Sabemos que, al ser una labor preponderantemente artesanal, la escala de producción es baja, pues en la mayoría de los casos está destinada a cubrir la necesidad de vestido de la familia; sin embargo, en México en las últimas décadas, se ha experimentado un despunte en la presencia de los textiles artesanales, que se debe entre otras razones, a una revaloración de los productos textiles por parte de la población nacional y extranjera. Este fenómeno ha condicionado que las formas de producción tanto de los tejidos como de los bordados se modifique.

Entre los principales cambios en la producción de los llamados textiles tradicionales se encuentran la incorporación de todos los miembros de la familia en el proceso. Mujeres, hombres, niñas y niños contribuyen de alguna manera o están insertos en alguna fase, desde la consecución de las materias primas hasta la comercialización.

Otro factor notable es la especialización, pues no es común que una sola persona elabore una prenda de principio a fin, sino más bien que participe en diferentes partes del proceso.

Las mujeres suelen llevar la batuta en este proceso creativo, principalmente en el diseño y la manufactura de los tejidos o bordados que ornamentan las prendas. A la vez, en distintos puntos de la Huasteca, es notoria la conformación de cooperativas y colectivos de artesanas

que se organizan con la finalidad de vender sus productos y gestionar la salida de algunas integrantes de las comunidades como expositoras y como empresarias.

Hacer hincapié en la organización de la actividad textil es importante porque al mismo tiempo que se modifica el proceso productivo haciéndose más complejo, se mantienen elementos como la estructura basada en la división sexual del trabajo, los significados asociados a ciertos motivos y colores y, la estructura y diseño de las prendas.

Antecedentes

Para la realización de este trabajo, una fuente indispensable de información en torno a los objetos textiles la constituyeron los códices y otros vestigios, éstos nos han permitido conocer la forma que tenían algunas prendas en el pasado prehispánico y, trazar una línea de similitudes, cambios y continuidades hasta las prendas que se elaboran y se portan en el presente.

Si bien la indumentaria masculina ha experimentado notables modificaciones, pues se ha dejado de usar el *maxtlatl* y la tilma, que han sido sustituidos por pantalón (o calzón) y camisa de manta; las prendas que conforman el atuendo femenino –huipil, *quechquemiti*, enredos y naguas⁵²– han sido más resistentes al paso del tiempo. Las mujeres siguen vistiendo dichas prendas, aunque han incorporado otras como la blusa o camisa bordada y la falda, además de que los materiales se han diversificado.

Gracias a múltiples estudios de iconografía en los textiles, sabemos que las distintas prendas elaboradas por y para las mujeres, reflejan la concepción que ellas y su comunidad tienen con respecto al entorno que les rodea, pero también representan la idea que tienen acerca de todo lo existente, de su propio origen, de las fuerzas que posibilitan la vida, de las deidades y del destino.

La producción textil de origen prehispánico ha sido una actividad ancestral que muestra la filosofía y pensamiento de una cultura en los diseños de animales, plantas, seres huma-

⁵² De acuerdo con Claude Streser-Péan (2012), las palabras “nagua”, “naguas”, o “enagua”, “enaguas”, sirven para referirse a la misma prenda (p. 55).

nos y dioses referidos en su tradición oral. El arte textil es una manifestación concreta y visual de un sistema simbólico que otorga identidad a un pueblo. Una vestimenta de origen prehispánico es en sí misma un sistema de comunicación visual colectivo que tiene sus propias reglas de confección. (Rocha Valverde, 2014, p. 79)

En cuanto a la vestimenta femenina y su proceso de elaboración, se puede observar que hay una evidente continuidad con respecto al pasado prehispánico; así, es posible comparar la estructura de la ropa y los significados implícitos en los motivos. Por ello la importancia del estudio de las indumentarias radica principalmente en que, más allá de su uso estrictamente utilitario, se ha constituido como un elemento de identidad.

En el caso de los atuendos prehispánicos, no están hechos con una manufactura compleja, pues los lienzos de tela producidos en telar de cintura, cuya anchura no era mayor a la extensión de los brazos de la tejedora, no se cortaban ni se zurcían, más bien tenían una medida estándar, lo que generaba que la variedad de prendas que se elaboraban era resultado de la unión de dos o más lienzos para lograr la medida deseada, así como también de la forma de adaptarlo al cuerpo. “Sin necesidad de otro proceso, la tela tejida podía usarse, tal cual, como *máxtlatl* (pañó de cadera) o enredo. Las prendas sueltas más anchas se obtenían al unir dos o más lienzos terminados” (Rieff, 2005, p. 10).

La indumentaria de los hombres y las mujeres.

La indumentaria tradicional mantiene una distinción clara entre las prendas que utilizan los hombres y las que utilizan las mujeres. Cada una de ellas permite cumplir con funciones y movimientos corporales específicos que son propios a las actividades asignadas socialmente a cada género. Mientras que los hombres se desplazan, tiran, escarban, cargan, como parte de sus labores cotidianas, las mujeres se mantienen comúnmente al nivel del suelo, sentadas o en cuclillas para moler, desgranar, lavar, cocinar o tejer.

La ropa permite evidenciar las conductas cotidianas, ya que responde a necesidades concretas de movimiento e incluso limita algunas funciones del cuerpo.

La forma de las prendas confeccionadas indica el tipo de vida de la sociedad que las concibió. Las prendas drapeadas y sin ajustar características de la vestimenta precortesiana permitían ponerse fácilmente en cuclillas. En efecto, la sociedad precortesiana vivía a ras del suelo. El maíz era molido en un metate colocado en el suelo. La tejedora, sentada sobre sus propias piernas, tensaba el telar con la cintura(...) Incluso en la actualidad, es poco frecuente encontrar sillas en las casas indígenas: predominan los bancos pequeños, de unos 20 cm de altura. (Stresser-Péan, Claude 2012, p. 91)

La ropa de las mujeres se caracteriza por tener una estructura y una amplitud que, además de cubrirlas, posibilita que se pueda cambiar de postura de forma relativamente fácil, pues el movimiento corporal se mantiene oculto debajo de las faldas, los enredos o los huipiles. Otras prendas, como el *quechquémitl*, por su forma de colocarse, permiten cargar y amamantar a los hijos; por su parte, el rebozo, aparte de cubrir y abrigar, también sirven para cargar y transportar.

El hecho de que haya tan poca variación en la estructura y confección de las prendas nos permite pensar en la utilidad y comodidad de las mismas, pero también en los elementos simbólicos que condicionan que esas manufacturas se mantengan vigentes hasta nuestros días.

Como hemos mencionado, el trabajo que es considerado propio de las mujeres se lleva a cabo en una posición baja, ya sea sentadas, de rodillas o en cuclillas: al desgranar las mazorcas y al bordar están sentadas; para tejer, lavar, moler o trenzar su cabello, se colocan de rodillas; para bañarse o parir, se colocan en cuclillas.

Los espacios de actividad de las mujeres refuerzan las posturas físicas: se lava en el río o en los pozos, sobre piedras colocadas al ras del suelo, cuando van a vender a las plazas y los tianguis se sientan en el piso o en banquitos y extienden su mercancía frente a ellas. Incluso la

cocina se encuentra dispuesta de manera que las mujeres deben agacharse para soplar las brazas, para atizar, para servir los alimentos y para lavar los trastos (Figuras 32 y 33).

Figura 27

Mujer nahua en cocina tradicional.



La disposición del fogón en la cocina favorece que las mujeres realicen sus actividades agachadas, en cuclillas o inclinadas.

El cuerpo de las mujeres, y por consecuencia su vestimenta, se adapta a sus espacios de existencia y a las labores que realizan, y esa es una de las razones que hemos considerado como determinantes en la continuidad de las prendas; es decir, su practicidad sigue vigente.

En la comunidad de *Tohuaco* Primero, perteneciente al municipio de Huautla Hidalgo, pudimos ver un asiento de madera, tallado en una sola pieza, que las mujeres utilizaban para moler o para tejer, su altura no es mayor a los 15 centímetros, y al sentarse en él, evitan apoyarse en sus piernas y así pueden permanecer más tiempo en esa postura al ras del suelo.

Figura 28

Banquito de madera para sentarse.



Este asiento de madera se utiliza para mantenerse sentadas o en cuclillas, para realizar labores en postura baja por mas tiempo sin cansarse.

El atuendo masculino

En el pasado, estuvo conformado por cuatro prendas principales: el máxtlatl o paño de cadera, el enredo masculino, el *tilmatli*, tilma o capa, y el *xicolli*, usados de manera cotidiana, aunque también se han registrado prendas como la faldilla masculina, los trajes de cuerpo entero, las armaduras y los distintos tocados y accesorios, que eran utilizados en ocasiones especiales.

“El *máxtlatl* era un lienzo de tela que cubría los genitales, pasando entre las piernas y atándose a la cintura. En algunos casos, los extremos de la tela cuelgan al frente o atrás del cuerpo” (Rieff, 2005, p. 11). Esta prenda es de las más conocidas, se puede encontrar representada en las figurillas cerámicas, en la pintura mural y en distintos códices, se trataba de

“una pieza de tela rectangular, que medía aproximadamente cuatro brazas (seis metros) de largo y palma y media de ancho (entre 15 y 20 cm)” (Stresser-Péan, 2012, p. 36). Al tratarse de una tira larga y angosta, su uso no dependía de un diseño concreto, sino de una forma de asirlo al cuerpo.

Se ha interpretado el uso del máxtlatl como un signo de virilidad y como un elemento que marcaba el paso de la infancia a los inicios de la adolescencia. Se sabe que los niños menores de 6 años no usaban máxtlatl, generalmente andaban desnudos, y solamente hasta la edad adulta podían vestirse como su padre.

El enredo masculino o paño de cadera se considera un complemento del máxtlatl, se usaba sobre este a manera de delantal, se trata de

un lienzo cuadrado o rectangular que se doblaba y sujetaba de la cintura (...). Los grandes enredos del periodo Clásico maya posteriores se representan de varias formas: doblados en triángulos y atados a la cintura, para cubrir las nalgas; usados como delantal frontal, sobre el máxtlatl, o bien arrollados a la cintura. (Rieff, 2005, p. 11)

La tilma o capa era considerada un signo de estatus, es una pieza de tela cuadrada o rectangular, hecha de algodón o de ixtle, y tejida en lienzos (...). Era suficientemente grande para tapar el cuerpo del hombre sin lograr empero ocultar del todo su desnudez. En náhuatl se le llamaba *tilmatli*. (Stresser-Péan, 2012, p. 47)

Esta pieza se usaba anudada en el hombro o en el pecho y su ornamentación dependía del rango social y del cargo del portador, también se utilizaba como manta para cubrirse durante la noche y como soporte para cargar. Otro nombre que se le daba a la tilma era *ayatl*, sobre todo si estaba confeccionada con algodón o ixtle, y se cree que de esa palabra proviene la castellanización ayate.

El *Xicoli* era menos común, ya que su uso estuvo reservado para personajes y situaciones concretas. Se trataba de

una camisa corta y sin mangas que se diferenciaba por un adorno, similar a una banda, en el extremo inferior. Fue una importante prenda ritual en el Altiplano central, desde el Preclásico Medio en Tlatilco, durante el Clásico en Teotihuacan y hasta la Colonia. Entre los mayas de las Tierras Bajas, en cambio, tanto en el Clásico como en el Posclásico Temprano, esta prenda se usó solamente como atuendo militar. (Rieff, 2005, p. 14)

Otras prendas como las faldillas masculinas estaban reservadas para las deidades, los gobernantes y sacerdotes. Por su parte, los trajes de cuerpo entero –que imitaban la piel y el cuerpo de animales como águilas, tigres, jaguares– y las armaduras aparentemente eran exclusivas de los guerreros.

Tras la conquista española, la indumentaria masculina fue modificada radicalmente, pues se prohibieron las prendas que no cubrieran completamente los genitales. La iglesia fue la principal precursora de dicho cambio por considerar que los hombres no iban decentemente vestidos. Se impulsó el uso de calzones o pantalones cortos; sin embargo, se trató de mantener el uso de los máxtlatl debajo de la tilma, que trataron de transformar “en una especie de camisa, gracias a dos nudos laterales” (Stresser-Péan, 2012, p. 53); sin embargo, con el paso del tiempo se fue abandonando su uso, dando lugar a los pantalones (o calzones) y camisas con la tilma encima.

En la Huasteca la vestimenta era similar al resto de Mesoamérica, y aunado a ello, se ha registrado el uso de pintura corporal o tatuajes, así como deformaciones craneales o limadura de algunas piezas dentales, que son considerados parte de la indumentaria de dicha zona.

La costumbre del desnudo masculino integral, a la que aluden los informantes nahuas de Sahagún, era obviamente de origen ritual: sólo debe de haber sido practicada por ciertos individuos o en ciertas circunstancias, pues el taparrabo o máxtlatl está presente en mu-

chas estatuas antiguas típicamente huastecas. En la provincia de Pánuco, al igual que en el resto del México prehispánico, la indumentaria masculina parece haber incluido un taparrabo y una especie de capa o tilma, que sobrevivieron localmente hasta tiempos recientes. Actualmente, los hombres se visten en la Huasteca con una camisa y un calzoncillo (o un pantalón), llevan huaraches y usan un sombrero cualquiera. No usan abrigos de lana tejida, sino sarapes de lana comprados a los otomíes. (Stresser-Péan, 2008, p. 128)

En el presente, la ropa de los hombres huastecos suele estar elaborada con manta blanca de algodón, es habitual que su ropa esté manchada de tierra debido a su trabajo en la milpa o los campos de cultivos. Aun en esta vestimenta hay diferencias entre los distintos pueblos, pero no en la estructura ni en los materiales con que están confeccionadas, sino en el color. Es común escuchar que los otomíes son más “sucios” que los teenek, y estos a su vez más que los nahuas, quienes se distinguen por la blancura de sus ropas.

Otro atuendo cotidiano de los hombres consiste en pantalón y camisa de telas industriales, generalmente algodón y poliéster, así como huaraches de hule o de cuero, morral de fibras de palma o ixtle, paliacate o pañuelo de algodón y sombrero de palma, también suelen portar un guaje para llevar agua o aguardiente.

Figura 29

Atuendo masculino.



Nota: tomado de Soy de Huautla, Hidalgo, Facebook

El atuendo femenino.

Desde el pasado, el atuendo femenino ha estado compuesto por las siguientes prendas: *cueitl*, enredo, huipil, quechquémitl, y *mamalli* o capa.

La falda, es conocida como *cueitl*, nagua o enagua, pero al ser comparada con la falda europea, no se le consideró como una prenda exterior, sino que debía ser utilizada debajo de otra prenda.

Por lo general, la falda indígena de ixtle o de algodón estaba hecha con un solo lienzo cuando llegaba a la mitad de la pierna, o de dos lienzos cosidos entre sí a lo largo de la tela cuando la prenda llegaba a los tobillos. El largo de la prenda variaba, en efecto, según las regiones y los grupos étnicos. Esa tela rectangular de grandes dimensiones era enrollada alrededor del cuerpo, de la cintura para abajo. La falda era recta, sin pliegues. (Stresser-Péan, 2012, p. 56)

Gracias a las figuras de cerámica, se ha podido asegurar que las faldas se sostenían en la cintura con la ayuda de una faja o ceñidor, en algunas incluso se puede observar una especie de nudo en el que la punta se mete dentro de la falda.

Al igual que los niños, las niñas no usaban falda cuando eran muy pequeñas, sino que empezaban a usarla aproximadamente a partir de los cinco años de edad. También al igual que el máxtlatl para los hombres, esta falda de tela ligera era indispensable en el atuendo femenino, pues cubría los genitales.

La falda también es conocida como enredo, por su funcionalidad, y era una pieza fundamental en el atuendo femenino. En ocasiones son clasificadas como piezas distintas, basándose sobre todo en la extensión de las mismas; así, se suele identificar como falda a la que es corta –aproximadamente hasta las rodillas– y de poca amplitud, por su similitud con las naguas españolas, mientras que el enredo es largo hasta los tobillos y se coloca haciendo dobleces de la tela y ajustándola a la cintura.

Por su parte, el huipil es una prenda de gran tradición en el área mesoamericana, se utiliza para cubrir el torso de las mujeres, o inclusive el cuerpo entero. Por lo general era elaborada en ixtle o algodón, lo que ha dificultado su conservación hasta nuestros días.

El huipil es una tela rectangular de dos o tres lienzos tejida en telar de cintura. Los lienzos van cosidos juntos a lo largo (Códice Magliabechiano, fol. 85r). El trozo de tela obtenido es doblado a la mitad. Al centro del pliegue, una abertura vertical permite pasar la cabeza. Cada extremo de la abertura va marcado por un tejido pequeño de forma rectangular. Al coser entre sí los dos bordes laterales se obtiene una túnica, habiéndose dejado en la parte superior de cada lado una abertura más o menos grande por donde pasan los brazos. El huipil mesoamericano es pues una prenda femenina muy sencilla, de fácil realización. Había por supuesto huipiles de diferentes tallas y de ancho variable.

(Stresser-Péan, 2012, p. 66)

Al igual que otras prendas, el largo y ancho de los huipiles es variable, algunas veces llegaba a la rodilla de la portadora y otras hasta los tobillos. La riqueza de dicha prenda, más que en el diseño, se puede apreciar en la ornamentación, para la que se utilizaron diversos mate-

riales desde el proceso de tejido –pelo de conejo, plumas, hilos de oro, conchas, entre otros–. “El huipil iba casi siempre adornado con una franja decorativa en la parte inferior. También podía llevar una o más franjas verticales o bien ir adornado en su totalidad” (Stresser-Péan, 2012, p. 66).

El *Quechquémitl*.

La otra prenda característica de las mujeres mesoamericanas es el *quechquémitl*, que también era utilizado en la parte superior del cuerpo, alrededor del cuello. Su uso no estaba generalizado, más bien era prácticamente exclusivo de las mujeres de la zona del Golfo de México, de donde se cree que proviene.

Las esculturas femeninas talladas en piedra y moldeadas en arcilla provenientes de esa zona dan cuenta del uso del *quechquémitl* para vestir a las diosas de la fertilidad y a las mujeres de la clase gobernante. Aparentemente con el paso del tiempo, su uso fue común entre las mujeres huastecas y totonacas, sobre todo en ocasiones especiales.

Las mujeres vestían durante los quehaceres domésticos una simple falda negra, y llevaban el torso desnudo. Enrollaban su cabellera en torno a un rodete hecho de estambre, de listones o de materias vegetales.

El traje de fiesta incluía una falda blanca, bordada o no, así como un *quechquémitl* para cubrir el pecho. Según parece, los adornos conferían al traje un simbolismo cosmológico, ya que la mujer que lo lucía era la imagen misma del mundo. (Stresser-Péan, 2008, p. 128)

Existe registro de por lo menos tres clases de *quechquémitl*, derivados de su tipo de confección:

1. El *quechquémitl* más antiguo, “de forma cuadrada, obtenido con un solo lienzo rectangular doblado en dos. Una sola costura cerraba la prenda, dejando una única apertura para dejar pasar la cabeza. Por lo tanto, no incluía escote. Las puntas de la prenda sólo

podían caer una enfrente y otra por detrás” (Stresser-Péan, 2012, p. 71). Esta forma de confección permitía cubrir por lo menos toda la parte frontal del cuerpo de las mujeres, y en ocasiones incluso los brazos.

2. El *quechquémítl* elaborado a partir de la unión de dos lienzos rectangulares del mismo tamaño. Dicha unión se hace de forma contrapuesta; es decir que el lado más corto de un lienzo se une con el lado más largo del otro, así la abertura por la que se mete la cabeza queda de forma cuadrada y la costura de unión queda en la parte lateral del cuerpo, entre el pecho y el hombro.

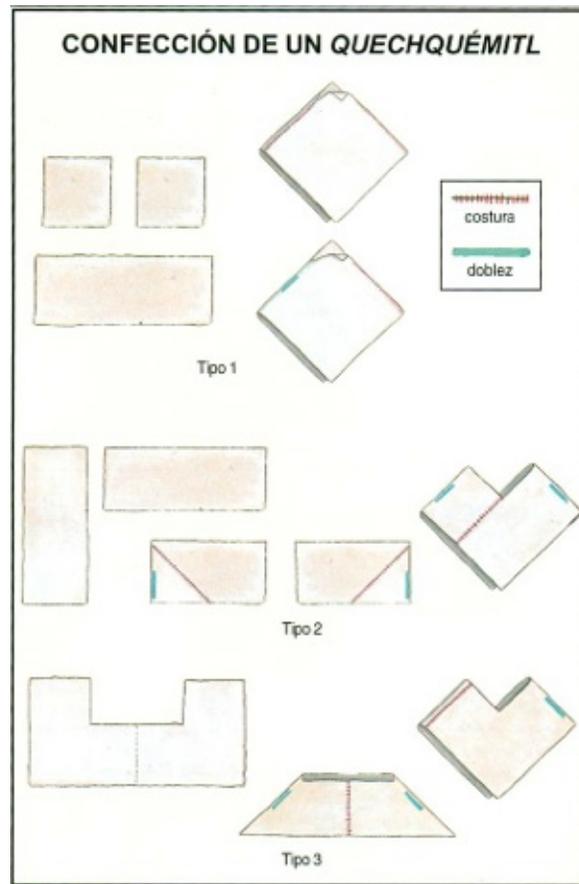
3. Un *quechquémítl* que también está hecho de dos lienzos rectangulares idénticos, pero con las puntas redondeadas. Este tipo es bastante complejo de tejer, pues “requiere aplicar dos técnicas diferentes, el ‘tejido en curva’ que es una técnica precortesiana característica de México, y el ‘tejido en forma’ al que recurren todas las tejedoras para transformar la hechura de una prenda, y que consiste en introducir tramas de relleno irregulares que modifican los contornos del lienzo y van dándole forma a la tela”.

(Stresser-Péan, 2012, p. 71)

Estos tres tipos se encuentran vigentes en algunos grupos étnicos, sobre todo en la zona centro de México. Actualmente podemos observar que los dos primeros han sido reinterpretados, agregándoles bordados o telas distintas, y son utilizados por mujeres mestizas en distintos contextos. El *quechquémítl* tejido en curva es menos común debido a la gran complejidad de su elaboración, pero tampoco ha desaparecido, éste se puede encontrar en la comunidad de Santa Ana Hueytlalpan, Tulancingo, Hidalgo.

Figura 30

Tipos de Quechquémitl por su confección.



Tres principales formas de confeccionar el *quechquémitl*.

Nota: Tomado de "Atuendos del México Antiguo", Patricia Rieff Anawalt, pág. 18, Textiles del México de ayer y hoy, Arqueología Mexicana Edición Especial, México, 2005

Claudia Rocha Valverde (2014) registró un cuarto tipo de confección, común entre las mujeres nahuas de la Huasteca potosina, el cual

está hecho a partir de un rectángulo cortado en dos lienzos del mismo tamaño, ya sean tejidos en telar de cintura o cortados directo de una tela de tipo industrial. Los lienzos son cosidos de manera perpendicular, sin encimarse, de manera que las puntas de la prenda caen una al frente y la otra en la parte posterior. (Rocha, 2014, p. 86)

De acuerdo con lo que se observa en los vestigios, el quechquémitl se utilizaba sin ninguna otra prenda debajo. Como hemos dicho, parte de su funcionalidad residía en que permitía

que las mujeres tuvieran los senos descubiertos para poder amamantar a los hijos, así como tener los brazos libres para hacer sus actividades cotidianas.

Esta prenda no está asociada con ningún tipo de clima en particular, pues se halla distribuida tanto en contextos cálidos como fríos, con la variante del material del que puede estar hecha; es decir, su confección, más que responder a necesidades físicas concretas, responde a elementos culturales y simbólicos.

Figura 31

Quechquémitl mesoamericanos.



Nota: Tomado de Museo de Arte Popular, México

En Mesoamérica hubo una clara distinción entre la indumentaria destinada a los hombres, a las mujeres y a los niños y las niñas. No se trataba únicamente de prendas que cubrían el cuerpo. De hecho, en ocasiones no lo cubrían por completo, lo cual hace pensar en una importancia que va más allá del aspecto físico: la ropa, los accesorios, adornos y peinados, como elementos culturales, pudieron ser utilizados como marcadores de paso de una etapa de vida a otra, como distintivos de linajes y estatus, como símbolos de identidad y por supuesto para imitar las características atribuidas a las deidades durante los rituales.

Como observamos, la indumentaria de los hombres y las mujeres de la Huasteca no cubrían por completo sus genitales. Incluso, posterior a la conquista, trascendió la fama asociada a los huastecos por andar desnudos, y aunque de este hecho no existe suficiente evidencia, muchas veces se toma como una costumbre generalizada en la región.

Los hombres que aparecen en pinturas, tallas o esculturas de los artistas huastecos de antaño no están siempre representados de esta manera. En la Huasteca, como en la mayor parte de Mesoamérica, lo norma entre los hombres era que llevaran un taparrabo, una capa y a veces sandalias. No llevar taparrabo debe de haberse limitado a ciertas circunstancias y a ciertas personas, como en la leyenda del príncipe huasteco que fue denigrado por estar borracho y haber mostrado sus partes sexuales.

El taparrabo y la capa podían estar ricamente bordados con adornos simbólicos.
(Stresser-Péan, 2008, p. 394-395)

Hasta aquí, se da por hecho que en la Huasteca se utilizaba el mismo tipo de prendas que en el resto de Mesoamérica, elaboradas a partir de un proceso semejante y con una estructura igual, pero llama especialmente la atención el hecho de que se mencione el bordado, pues como sabemos, antes de la conquista no se usaba esa técnica, sólo se ha propuesto el uso de agujas hechas con puntas de maguey para unir los lienzos.

Con respecto a la indumentaria de las mujeres,

la mayoría de las estatuillas femeninas de la Huasteca están vestidas exclusivamente con falda, hecho cotidiano común en tiempos antiguos que tal vez dependiera de ciertos conceptos rituales, pero en público las mujeres huastecas cubrían sus pechos con el *quechquémitl*. (Stresser-Péan, 2008, p. 395)

Además de esta primera división entre el atuendo femenino y el masculino, las prendas de la vestimenta se pueden distinguir por su uso: por un lado, las de uso ceremonial y por otro las que se portaban de manera cotidiana; pero también las que usaba la gente común y las que

usaba la élite, el clero y la milicia. Las diferencias se acentuaban principalmente mediante el uso de los materiales y la riqueza en la ornamentación de las prendas, ya que como hemos mencionado, la ropa tenía una estructura básica.

Otros elementos de la indumentaria.

En la Huasteca existieron otros elementos de atavío corporal además de la ropa. Stresser-Péan (2008) habla acerca de bandas de cuero que pudieron haberse utilizado alrededor de los brazos y los tobillos, plumas de colores y piedras semipreciosas, conchas o cerámica; además de “una especie de aureola, parecida a un abanico de papel plegado” (p. 396) que era utilizado como adorno en la cabeza, principalmente por las mujeres.

En la indumentaria también se incluyen los tocados, y dentro de ese concepto se hace referencia “tanto al peinado, que resulta del arreglo de la cabellera, como a los adornos o prendas que cubren la cabeza” (Stresser-Péan, 2012, p. 129); éstos estuvieron asociados a las élites: gobernantes, sacerdotes, guerreros e ídolos. Se adornaban de acuerdo al rango y la importancia social de su portador, y por ser tan vistosos, se ha interpretado que conferían magnificencia y esplendor.

Para los hombres, lo más común era usar una cinta frontal, ésta iba ceñida alrededor de la cabeza y su función era mantener el cabello en su lugar⁵³. “Por lo general, la cinta era blanca, de papel amate o de tela de algodón, aunque también podía ser una fina correa de cuero rojo” (Stresser-Péan, 2012, p. 130).

Habitualmente los peinados y tocados más vistosos eran utilizados por las mujeres, incluso la etnografía ha mostrado que en algunas comunidades huastecas se siguen haciendo

⁵³ La necesidad de atar el cabello se derivó de la importancia que se le dio al mismo. Como sabemos, el cabello –sobre todo el de la coronilla– cubría el *tonalli*, una de las tres almas que poseen los individuos. Esta alma no podía salirse del cuerpo, ni extraviarse por mucho tiempo, ya que ello podía significar la muerte. El cabello de esa parte de la cabeza ayudaba a proteger el *tonalli*, e incluso era una extensión de este.

peinados bastante complejos, elaborados con hilos de lana, listones y estambres. Tal es el caso del *petob* entre las mujeres teenek.

Las mujeres huastecas de la antigüedad usaban diversos peinados, podrían llevar al cabello largo y suelto o bien trenzarlo y adornarlo con hilos de colores, también podían llevarlo teñido. De acuerdo con las fuentes coloniales, las mujeres mayas gustaban de adornar su cabello más que las nahuas. Así mismo,

las totonacas y las huastecas gustaban de dar un toque de color a su peinado. Las mujeres de la Huasteca lo adornaban con plumas de colores y probablemente acomodaban su cabellera en forma de corona alrededor de la cabeza. Las totonacas, por su parte, para peinarse utilizaban listones tejidos con plumas de ave de variados colores, cuando iban al mercado se ponían flores en el cabello. (Stresser-Péan, 2012, p. 135)

Además de los peinados, se practicaba la deformación craneana, que aparentemente estuvo ligada a procesos rituales. Al igual que esta intervención, los tatuajes fueron recurrentes en la región, y aparentemente eran considerados parte de la indumentaria, “en la medida que el vestir pertenece al ámbito del parecer, cuyo papel consiste entonces en transmitir un mensaje” (Stresser-Péan, 2012, p. 63).

El elemento del adorno también fue notable para los huastecos, entre los más importantes se encuentran los colgantes: pectorales, pendientes o dijes. Éstos estuvieron asociados con los gobernantes y las deidades, eran tallados en caracoles del tipo *strombus gigas*⁵⁴, que por su gran tamaño permitía sacar piezas de hasta 18 centímetros; éstos eran cortados y podían llevar grabados, en cuyo caso se piensa que podía contener, “al igual que los códices, mensajes míticos, religiosos o históricos” (Stresser-Péan, 2012, p. 201).

⁵⁴ Se trata de un caracol estrombo gigante o caracola reina. Es el más grande de la familia de los estrombos pues mide entre 16 y 24 cm de largo; es pesado y sólido.

Son conchas bicónicas, de espira más o menos alta y de columela más o menos estirada. Los estrombos viven sobre la arena y se alimentan de algas y de desechos vegetales. Están presentes sobre todo en la Costa del Pacífico, pero algunas especies viven también en el Golfo de México, desde Florida hasta las Antillas.

Las conchas en general sirvieron para fabricar adornos característicos como brazaletes, orejeras, narigueras y bezotes, pero también colgantes como el pectoral, el anahuatl o anillo (adorno de uso ritual), los petos, el *oyohualli* y el *epcololli*, se fabricaron a partir de conchas talladas de diferentes tipos.

Las conchas más buscadas eran las que tenían paredes de caparazón sólidas y gruesas y que eran blancas o nacaradas, de color rojo o con reflejos rojos. Desempeñaban también un papel sagrado en la medida en que podían generar los sonidos que gustaban a los dioses. El universo del sonido era tan importante como el de los colores. (Stresser-Péan, 2012, p. 208)

Los adornos no fueron fortuitos, sino que tenían significados concretos, generalmente cósmicos; por ejemplo, el anahuatl, que de acuerdo con Guy Stresser-Péan (2012) representaba “el mar, que se confunde con el cielo y que rodea al mundo” (p. 197). Por su parte, el *oyohualli*, estuvo relacionado con las deidades de la música.

Otros adornos se fabricaron en materiales como el coral, la madera, el barro cocido, e incluso de partes de animales como huesos o colmillos y dientes, así como también plumas de colores. Recordemos que los adornos, además de cumplir con una función meramente estética, también añadían al portador características y atribuciones propias de las deidades.

Los instrumentos y los materiales.

Las materias primas que se utilizaban para fabricar los lienzos eran, hasta cierto punto, limitadas. Las hilanderas trabajaban principalmente con algodón, el cual era altamente apreciado y por ende cuidado desde su cultivo.

Las mujeres eran las encargadas de sembrar el algodón y cuidarlo el tiempo necesario hasta el momento de la cosecha, después de lo cual requería de limpieza y preparación para convertirlo en hilo, que es la base fundamental de todo textil. (Rocha Valverde, 2014, p. 96)

También se utilizaron otras fibras, pero el algodón destaca por su proceso de elaboración, por su finura y porque su uso estuvo ligado a las clases privilegiadas:

Más que el henequén y el ixtle, el algodón ha sido una de las fibras de mayor uso y relevancia en la confección textil de Mesoamérica (...). De esta fibra hay dos variantes en cuanto al color del algodón. El blanco (*Gossypium hirsutum*), que en náhuatl se dice *ichcatl*; y el café (*Gossypium microcapum*), denominado *coyoichcatl* o *coyuchi*, los cuales, a saber de los cronistas, eran usados por la nobleza, mientras el resto del pueblo llevaba vestidos de fibras como el ixtle, duras y rasposas para el contacto de la piel. (Rocha Valverde, 2014, p. 96)

Sin duda, las mujeres fueron las protagonistas de la creación tanto de los lienzos de tela, como de la indumentaria acabada para vestir a sus familias y comunidades. Ese rol aun es desempeñado por ellas, está asociado con el acto de crear, que a su vez se ha equiparado con la fertilidad.

Se ha propuesto que en las sociedades precortesianas, las mujeres de todas las clases sociales tenían la obligación de hilar y tejer, oficios que les eran inculcados desde la infancia. La instrucción iniciaba desde el conocimiento de los instrumentos propios del tejido, que eran obsequiados a las niñas al momento de su nacimiento, y eran depositados en sus entierros cuando morían. Así, se infiere que dichas actividades fueron fundamentales de la identidad femenina.

El telar de cintura fue, y en muchas sociedades indígenas sigue siendo un elemento fundamental de la cultura. Su uso permite cubrir dos necesidades fundamentales: por un lado, fabricar las telas y la indumentaria y por otro, la reproducción simbólica de la vida. Debido a su estructura, puede ensamblarse y utilizarse en cualquier contexto, permitiendo que las mujeres asuman el tejido como parte esencial de su existencia.

El telar amerindio es muy sencillo, está compuesto esencialmente de dos otates de tensión, uno en cada extremo. Se adapta bien a las actividades de los nómadas o seminómadas pues es fácil de transportar (...). El telar no puede medir más de 60 o 70 cm de ancho, tomando en cuenta que la tejedora requiere mover obligatoriamente ambos brazos. Puede llegar a tener hasta 2.5 m de largo, por ejemplo, cuando sirve para confeccionar un huipil. Para formar una túnica, un quechquémitl o alguna otra prenda, se cosen juntos tantos lienzos como sea necesario. (Stresser-Péan, 2012, p. 231)

Este tipo de telar se conoce como telar de cintura por la forma en la que se utiliza. En la antigüedad, la mujer se sentaba o se arrodillaba y sujetaba el telar a su cintura con un mecapal, mientras que el otro extremo iba sujeto a un árbol y se amarraba con mecates. Esa postura, así como el acto mismo de tejer, por los movimientos que exigía, se asociaba con el acto de creación de la vida misma, por esa razón “el tejido era una actividad creadora que daba vida a la sociedad precortesiana” (Stresser-Péan, 2012, p. 232).

Actualmente el telar de cintura sigue utilizándose en muchas regiones, y su uso ha variado muy poco o nada con relación a lo que se puede ver en los códices. Las mujeres que heredan la tradición del tejido siguen el proceso que han aprendido de sus madres y abuelas y así también lo transmiten a sus hijas y nietas. Se sirven de distintos elementos de su entorno para construir sus telares, y todos los instrumentos que van ligados a él.

Un instrumento indispensable para el tejido en telar de cintura es el *tzotzopaztli*, elaborado generalmente de madera muy rígida, que se utiliza para ir apretando los hilos de la trama conforme se van entrelazando entre la urdimbre. Se trata de una especie de machete, sin filo por ser de madera, el cual toma esa forma aguzada en uno de sus lados al irse puliendo por el uso. Mide aproximadamente 55 centímetros de longitud. Dicho instrumento tiene un simbolismo asociado con la guerra y la fertilidad. “En tiempos antiguos el machete era blandido por las divinidades, como un arma poderosa. *Xochiquetzal*, al igual que *Chalchiuhtlicue* (Códice

Telleriano Remensis) y *Cihuacoatl* (Códice Magliabechiano), tienen machetes pintados de azul” (Stresser-Péan, 2012, p. 310).

También se utiliza un punzón, que es una espina de maguey, para ir separando los hilos y evitar que se enreden, así como un peine, generalmente de madera, que sirve para apretar más los hilos que se van entrelazando.

Todos los instrumentos que requiere tanto el hilado como el tejido, están elaborados de materias primas propias de cada región. Se trata de herramientas de manufactura sencilla y de objetos que también tienen otros usos, como recipientes, mecates, o incluso piezas que sirven de juguetes para los niños. En muchas ocasiones son las propias tejedoras quienes fabrican sus instrumentos y los de sus hijas con las medidas que cada una necesita, y también utilizan los recursos naturales a su alcance; por ejemplo, en algunas zonas de la Huasteca veracruzana, las tejedoras escarmanan las fibras pasándolas por las espinas de las biznagas y otras cactáceas; mientras que en la Huasteca hidalguense, se utilizan materiales locales como cuencos tallados en la cáscara de algunas especies de calabaza.

El algodón de la Huasteca.

Las fuentes coloniales señalan que durante la época prehispánica, el algodón era un recurso apreciado, ya que de él se podían obtener distintos tipos de fibras para elaborar una amplia diversidad de telas: gruesas y resistentes, suaves y finas, o incluso transparentes, que eran el resultado de procesos específicos de hilado y tejido. Se sabe que la planta de algodón era proveniente de la Huasteca y esta zona era conocida por la riqueza de sus recursos y por el trabajo textil que ahí se realizaba. “La Huasteca fue considerada como una región donde se producían todo tipo de bastimentos: camote, algodón, maíz, frijol, chiles, calabaza, distintas verduras y abundantes flores, productos con los que comerciaban sus habitantes nativos” (Carrera, 2018, p. 38).

La fama de la fecundidad del suelo huasteco era bien conocida desde por lo menos el inicio de la presencia española:

Los aztecas, pueblos del altiplano donde el algodón no crece, admiraban las telas multicolores de la Huasteca. Los informantes de Sahagún decían que en las tierras cálidas del Pánuco se producían diferentes especies diferentes de algodón, probablemente algodón blanco y algodón color café (*coyuchi*). (Stresser-Péan, 2008, p. 394)

La calidad de las telas estaba directamente relacionada con los portadores; así, los miembros de la élite podían portar telas mas finas y suaves, mientras que la gente del pueblo usaba tejidos más gruesos y resistentes u otro tipo de fibras, como el ixtle, el henequén y otras provenientes del maguey.

La técnica para la elaboración de hilos permitió complementar las fibras con otros recursos tanto animales como vegetales, dando resultados extraordinarios. Por ejemplo, se usaban plumas y pelo de conejo para hacer más suaves los hilos. Sahagún, en sus Primeros memoriales hace referencia al *tochomitl* y a los diversos utensilios para poder hilarlo: *tochomitanatli*, que es la cesta en donde se resguardaba ese hilo y *tochomimalacatl*, o malacate con el que se preparaba el pelo para formar el hilo que posteriormente se usaba para tejer.

Clavijero recoge parte del proceso del hilado con pelo de conejo: “del mismo modo con el algodón entretejían el pelo sutil de la panza del conejo y de la liebre, después de haberlo teñido e hilado” (Clavijero, 1975, p. 340).

El hilo de pelo de conejo, al igual que otras fibras finas, estaba reservado para las clases dominantes y personas reconocidas por sus hazañas. Pascale Villegas apunta parte del uso y proceso de este hilo:

Reservado pues a la clase alta de la sociedad, el algodón, con el que se elaboraban las más sofisticadas tilmas, estaba entretejido con plumas multicolores, cascabeles de cobre

o hilo de pelo del vientre del conejo o de liebre llamado *tochomitl* con el fin de realzar la belleza de la manta y de “vestir los señores en invierno”.

Al aludirse a los materiales con los que se elaboran los vestidos de las mujeres pipiles. (Villegas, 2009, p. 312)

La palabra *tochomitl* aparentemente no sólo hacía referencia al hilo producido de esa forma, sino también a algunas prendas cuya elaboración incluía ese hilo. Villegas también apunta este hecho: “el uso del *tochomitl* se hallaba en diferentes prendas como se puede apreciar en la palabra *tlapaltochomitica* que era una falda para mujer hecha de hilado de pelo de conejo teñido” (Villegas, 2009, p. 312).

Actualmente en Huautla, se sigue nombrando a la indumentaria ritual de las mujeres como *Tochomite*. Sobre todo se conoce así a la falda, pues el *quechquémitl* ha sido sustituido por la camisa bordada con motivos y colores distintos.

Evidentemente con el paso del tiempo se han modificado tanto los modos de producción textil, como las características de las prendas. Concretamente en la Huasteca, con la irrupción a gran escala de la ganadería y la introducción de los cafetales y cañales, se fueron perdiendo terrenos de cultivo de algodón, hasta que prácticamente desapareció entre los huastecos de los actuales estados de Veracruz, San Luis Potosí e Hidalgo. Este hecho impactó directamente en el oficio textil, modificando las actividades de las mujeres.

Antes se cultivaban dos especies de algodón, una blanca y otra café. El algodón ya desgranado era batido sobre un petate antes de ser hilado con un huso. Una vez montada la urdimbre sobre una cantidad variable de estacas, se procedía al tejido sobre un telar indígena de tipo mexicano clásico. Los huastecos producen diversas telas sencillas y varios tipos de gasa. La antigua decoración entretejida, aplicada durante el proceso de tejido, ha sido sustituida por bordados con aguja. El recuerdo de las precauciones rituales

que era preciso tomar antes de empezar ese tipo de trabajos se ha perdido casi por completo. (Stresser-Péan, 2008, p.)

El proceso de hilado y tejido.

La producción del algodón no es sencilla, se trata de un proceso largo y cuidadoso, por ser manual. Empieza desde el cultivo, pasa por la limpieza, el escarmenado, el hilado, continúa con golpeteos a la fibra para volverla porosa y suave, hasta la formación del hilo, el cual se logra enredando la fibra en el huso mientras se le da forma, torciéndolo.

Las herramientas que se utilizaban, y que constituyen parte de la tradición textil de larga duración, son: el huso, que puede ser simplemente un trozo de madera de forma cilíndrica y alargada, cuyos extremos terminan en punta para facilitar el movimiento circular requerido para el hilado; el malacate, que es un contrapeso que se coloca en la parte inferior del huso y que es una pieza circular, hecha de piedra o de barro, con un orificio en el centro, en el cual se inserta la punta inferior del huso para hacerlo girar y permitir que el hilo se enrede.

Hasta hace algunas décadas, en la Huasteca hidalguense también se empleaba el guaje, que es una jícara o cuenco que se obtenía del fruto de la calabaza, y que servía –al igual que el malacate– para apoyar el huso y que este no se cayera, además de que al ir girando el carrete de hilo, éste iba tomando la forma cilíndrica del recipiente.

Como se puede deducir, el proceso de hilado es complejo y extenso, empieza desde la siembra de la planta de algodón, su cuidado y recolección, posteriormente se limpia, se peina y se tiñe, para finalmente obtener el hilo. Una característica importante en esta zona es que al momento de hilar el algodón, se le iba añadiendo pelo de conejo, el cual servía para teñir la fibra con mayor facilidad.

Antes del tejido como tal, hay una fase de preparación de los hilos, dicha fase se conoce como urdido, y consiste en la colocación de los hilos de la urdimbre. Para esta fase se colocan

dos o más estacas de madera, en las cuales el hilo se va enredando, procurando mantener una tensión uniforme entre una estaca y otra para evitar que el tejido quede disparejo.

El método más simple de urdir se logra utilizando dos estacas clavadas en el suelo, siendo la distancia entre ambas la que determina la longitud total del tejido. El tejido destinado para la urdimbre se coloca pasándolo de una estaca a otra, cruzándolo para formar una figura semejante al número ocho, y la anchura del tejido está determinada por el número de vueltas que el hilo de la urdimbre da a las estacas durante el proceso.

(Mastache, 1971, como se cito en Rocha Valverde, 2014, p. 96)

Algunas autoras (Mastache, 1971; Stresser-Péan, 2012; Rocha Valverde, 2014) mencionan que antes de esta fase, los hilos se sumergían en una mezcla de agua de maíz o atole para hacerlos más resistentes.

Otra forma de urdir es la que se utiliza hasta nuestros días en la zona sur del país, en los actuales estados de Chiapas, Oaxaca y Guerrero principalmente.

El urdido consiste en la preparación y el acomodo de los hilos que irán en el telar en forma paralela, en este paso se determina el ancho, la longitud y el diseño que tendrá el lienzo a tejer. Para lograrlo se clavan varias estacas en el suelo, dependiendo de la longitud del lienzo, se pueden utilizar entre 2 a 7. Las estacas se deben acomodar de tal forma que la distancia de extremo a extremo sea la longitud que tendrá el lienzo. Una vez puesto las estacas se va enrollando el hilo y en cada extremo y en cada extremo se va cruzando en forma de 8, así hasta completar la medida requerida. En este proceso se utiliza el sistema de conteo vigesimal. Las artesanas separan el número de vueltas de los hilos en bloques de 2 y en esto se basan para determinan el ancho que tendrá el telar; 5 veintenas (100 vueltas) 8 veintenas (160 vueltas), 10 veintenas (200 vueltas).⁵⁵

⁵⁵ Tomado "Urdido" de telartriki, 22 de septiembre de 2020, Instagram

La longitud del tejido; así como la cantidad de hilos que se enredan entre las dos estacas de la urdimbre –y que determinarán la anchura– dependerán de lo que se va a crear; por ejemplo, si se teje una faja, las estacas de la urdimbre se colocan a dos metros de distancia y se enredan pocos hilos porque las fajas son angostas (de unos 10 centímetros aproximadamente). Si lo que se teje es un lienzo para elaborar un *quechquémitl*, la longitud será menor a 60 cm.

Existe una medida límite para la anchura de los lienzos, la cual depende de la longitud del brazo de la tejedora. Al ser un trabajo manual, las mujeres no sobrepasan sus propias medidas corporales, pues ello complicaría la labor. En este caso, como tienen que pasar los hilos de la trama entre la urdimbre, la extensión máxima es la que pueda lograr con el brazo.

Las tejedoras deben prever desde el principio, tanto la longitud como la anchura del lienzo, pues para elaborar las distintas piezas de la indumentaria no se realizaba ningún corte en ellos. Cuando era necesario, se unían dos o más lienzos de tela para lograr las distintas piezas de la indumentaria. Esas uniones se realizaban con agujas, de las cuales hay muy pocos vestigios que datan de tiempo prehispánico, por lo que se piensa que pudieron estar elaboradas con puntas de maguey, o bien de madera, que al ser materiales perecederos no sobreviven al paso del tiempo.

El tejido llegó a ser una actividad sumamente compleja y especializada, aunque los instrumentos y materias primas variaban muy poco, se idearon distintos tipos de tejido, mediante los cuales se lograban telas muy finas y otras más resistentes, satisfaciendo así los requerimientos de las distintas indumentarias.

Una forma de tejido, que pervive hasta nuestros días, y que es altamente valorada por ser a la vez resistente y fina, es el tejido de doble trama o tafetán. Éste consiste en tejer dos hilos de trama por cada hilo de urdimbre, lo que le otorga solidez a la tela (Stresser-Péan, 2012, p. 233).

Otra forma de tejido bastante común fue la denominada sarga, ésta se logra formando diagonales con los hilos de la urdimbre, los cuales son atravesados también en diagonal por los hilos de la trama, de manera que el tejido toma la forma de escalones. Los hilos de la trama y la urdimbre pueden variar en número; por ejemplo, en el sitio arqueológico de Vista Hermosa, de la cultura huasteca, fue hallado un vestigio de esta tela, hecho con un hilo de urdimbre por dos hilos de trama. También se produjeron tejidos con tres hilos intercalados.

Claude Stresser-Péan propone que este tejido tuvo variaciones en su manufactura, que podrían estar relacionadas con la finalidad y el color de la tela, una de esas variaciones fue la sarga diamante que probablemente fue utilizada para obtener textiles de lujo (Stresser-Péan, 2012, p. 238).

Por su parte, la gasa, que “se obtiene cruzando los hilos de urdimbre entre ellos y manteniendo fijo ese cruzamiento al pasar un hilo de la trama” (Stresser-Péan, 2012, p. 238). En el pasado prehispánico se registra el uso de esta tela entre las mujeres mayas y totonacas. En diversos puntos de la Huasteca es una tela común y se cree que se fue adoptando con el paso del tiempo, hasta convertirse en una tela significativa, por ser fina. La gasa se ha utilizado también para manufacturar la prenda más importante de la región: el *quechquémitl*.

Por los testimonios de las mujeres, se cree que hasta principios del siglo XX, en distintos pueblos de la Huasteca, prevalecía el uso del telar de cintura, y que de esa práctica dependía la manufactura de lienzos que cubrían las necesidades de vestido a nivel personal y familiar. Como en otras regiones, las encargadas del cultivo, limpieza e hilado del algodón, así como del urdido y tejido de los lienzos eran las mujeres, quienes realizaban todo el proceso como parte de sus actividades cotidianas.

La ornamentación.

En el pasado hubo gran variedad de técnicas para adornar los lienzos, por lo que la ornamentación se convirtió en un rasgo de distinción. Decorar las telas fue una actividad compleja y

especializada, pues requería de conocimientos y habilidades que se desarrollaron por zonas, ya sea debido a la disponibilidad de las materias primas como plumas, piedras o conchas; así como plantas, animales o minerales utilizados para teñir y fijar el color. Otro elemento importante fue el bagaje de conocimientos que se requerían para las ornamentaciones.

Algunas técnicas consistieron en aplicar pintura sobre los lienzos, otras eran brocados, incrustaciones e incluso bordados. Los bordados no eran semejantes a los que conocemos en el presente, más bien su función consistía en perfeccionar los adornos hechos con otras técnicas decorativas como la pintura. “En tiempos precortesianos el bordado parece haber consistido, ante todo, en adornar la tela con objetos de oro, plata o bronce, así como con placas de concha o correas de cuero” (Stresser-Péan, 2012, p. 238).

La técnica que se ha considerado más cercana al bordado es precisamente el brocado, que consiste en introducir en el lienzo hilos de distinto color a la base, éstos eran intercalados generalmente a mano y tenían la finalidad de resaltar algunas figuras. Brocado⁵⁶ es el nombre con el que se conoce a:

Las telas labradas con flores y dibujos, entretejidas con sedas, plata y oro. Con efectos de resalte o relieve parecidos a los bordados, con los que se les suele confundir, los motivos decorativos, con flores, ramilletes, animales o grecas, se obtenían mecánicamente manipulando, de modos distintos, los hilos en el telar. Sus labrados se producen al resaltar la trama o la urdimbre sobre un tejido de fondo simple, liso (tafetán o raso) o acanalado (gros o canutón, capichola) o también trabajado con dibujos (damasco), que no sufre modificaciones. (Pérez Morera, 2017, p. 4)

⁵⁶ Aunque el término no tiene un significado técnico preciso, con el nombre de brocado se distinguía específicamente a una tela preciosa muy antigua, mencionada en el Éxodo y en los Salmos, que debía su denominación a las brocas en las que se arrollaban los hilos de seda y metal para tejerlo. La mezcla de seda, oro y plata y la superposición de distintas tramas de colores variados producían un efecto de bajorrelieve, en el que cada color de relieve se llamaba alto. (Pérez Morera, 2017, p. 5)

Hacemos esta mención especial del brocado, ya que, en el presente en la Huasteca nahua de los estados de Hidalgo y Veracruz, este término es usado para referirse a un tipo de bordado que se le asemeja, y el cual abordaremos más adelante.

LA INDUMENTARIA DE LAS MUJERES EN LA ACTUALIDAD

El Quechquémitl de las mujeres nahuas

El *quechquémitl* es considerado la prenda por excelencia de la Huasteca. Aunque cada vez es menos común, todavía se porta en algunas comunidades y se sigue produciendo en distintas medidas, ya sea para ser utilizado en las bodas, en rituales colectivos o como parte de la indumentaria de gala para ocasiones especiales.

Existe evidencia del uso e importancia de esta pieza en el pasado prehispánico, que ha sido recuperada a partir de la cultura material de esa época; sin embargo, su origen no es del todo claro, pues su presencia se extiende desde el norte, en el actual estado de Nayarit, hasta Centroamérica. El uso del *quechquémitl* en la Huasteca puede documentarse a partir del periodo Clásico y Posclásico temprano⁵⁷, ya que es en ese momento cuando los huastecos habían podido establecer “comunicación con el oeste de México, tomando prestados, entre otros, la técnica de la metalurgia y probablemente, el uso del quechquémitl. Los totonacos habrían adoptado el quechquémitl al mismo tiempo que los huastecos” (Stresser-Péan, 2012, p. 86).

Gracias a los vestigios arqueológicos, se ha podido construir una propuesta cronológica de esta prenda y debido a su prevalencia en la Huasteca como vestimenta de las diosas, se ha adjudicado su origen a esa región, en la que ha mantenido una continuidad en épocas posteriores y hasta nuestros días.

Ya para el momento del contacto con los españoles, el quechquémitl estaba presente en la zona del Altiplano, pero su uso era exclusivamente ceremonial y estaba reservado para las

⁵⁷ De acuerdo con Beatriz de la Fuente (1982), la mayoría de las esculturas huastecas datan del Posclásico temprano; ello se puede determinar con base en los motivos presentes en las piezas. Por su parte, Lorenzo Ochoa (1979), destaca que las esculturas de la Huasteca, por sus características iconográficas, se enmarcan dentro del culto a la fertilidad.

deidades. Se cree que algo que pudo haber contribuido favorablemente a que se extendiera su uso hasta el sur, fue que permitía mayor movilidad que el huipil, debido a las distintas formas en que se podía portar. La manera común de portarlo era colocando una punta al frente, justo en medio de los senos, y otra punta en la espalda; pero también se podía girar de manera que ambas puntas quedaban sobre los hombros, cubriéndolos.

Algunas interpretaciones acerca del *quechquémitl* se centran en su forma, su origen y su iconografía. Jazmín Caraveo (2016), tras analizar un grupo de esculturas huastecas de los periodos Clásico y Posclásico prehispánicos, destaca las aportaciones de Patrick Johansson en torno a la figura del murciélago como uno de los númenes más importantes de la cultura huasteca en general, y de los nahuas de esta zona en particular.

El murciélago es relevante por sus características físicas, que a su vez se asocian con cualidades divinas concretas: “los dientes afilados en punta, el conjunto nariz/pico de ave con una protuberancia encima que suele verse en representaciones de *Ehécatl-Quetzalcóatl*” (Caraveo, 2016, p. 260); así también,

el motivo geométrico hexagonal alargado podría ser la representación iconográfica de las alas del murciélago con círculos a manera de ojos-estrella como representación que remite a la noche, además de que las alas-membrana semejan un *quechquémitl* (vestimenta huasteca) en diversas representaciones pictóricas. (Caraveo, 2016, p. 260). Además de sus características físicas, el murciélago es una figura simbólica en la Huasteca.

la estrella del amanecer *chuntzel ot* o Venus podría estar relacionada con el murciélago y Quetzalcóatl en su advocación de estrella del atardecer, momento en donde los murciélagos salen de las cuevas; el pectoral *ehcacózcatl* de *Quetzalcóatl*, que en imágenes hace pensar en un caracol y por ende se le relaciona con al aire y el viento, y a su vez guarda cierta semejanza con las alas de mariposa o de murciélago; la raya en el rostro

que atraviesa verticalmente el rostro de diversas representaciones, pasando por el ojo, la considera como una reproducción mimética de la franja negra que representan algunos murciélagos; también se menciona que el grito de guerra con el que se distinguía a los huastecos podría haber sido imitación del chillido del mamífero; el comportamiento en cuanto a la desnudez, el culto al falo, la sexualidad y la capacidad genésica pudo ser una reproducción mimética de la anatomía y función polinizadora del murciélago. (Caraveo, 2016, p. 260-261)

Su asociación con la fertilidad empieza en el proceso de polinización, pero también se extiende más allá del aspecto biológico, a través de la mitología. En un mito náhuatl, recopilado también por Johansson, se puede trazar esta relación.

El murciélago fue creado mediante la fecundación de una piedra por el semen de *Quetzalcóatl* y fue a él al que los dioses ordenaron mordiese el miembro femenino de la diosa *Xochiquetzal*, el cual lavaron y de cuya agua surgieron flores de mal olor; posteriormente, el murciélago, volvió a tomar lo arrancado de la diosa y lo llevó al *Mictlantecuhtli*, donde se lavó de nuevo, y de esa agua salieron las flores que huelen bien. (Johansson, 2012, como se citó en Caraveo, 2016, p. 260)

Lo que nos interesa resaltar es la asociación entre el murciélago y el *quechquémitl*, que parte de la forma triangular de la prenda, pero no se limita a ese aspecto visual, sino que trasciende a lo simbólico. La fertilidad se encuentra presente en diversos aspectos de la vestimenta femenina.

La indumentaria ceremonial de las mujeres de Huautla, hasta hace unas décadas estaba conformada por la falda y el *quechquémitl*, ambos eran confeccionados en manta de algodón y ornamentados con motivos bordados que hacen referencia al ordenamiento del cosmos y a la fertilidad.

Con respecto a la estructura de la prenda, Claudia Rocha Valverde (2014) explica cómo fueron cambiando los soportes para la elaboración de los *quechquémitl* (*dhayemlaab*) en la Huasteca potosina. De acuerdo con la autora,

con la aparición de telas industriales se inició un periodo distinto en la confección de estas prendas. Es posible pensar que durante la Colonia, y hasta entrado el siglo XIX, las mujeres indígenas habían mantenido la práctica del tejido en telar y, de manera paulatina, empezaron a sustituir una técnica heredada de los antepasados. Con ello se registra otro cambio significativo en la tradición de elaborar un objeto cultural.

Primero el telar, siglos después la manta y, en la segunda mitad del siglo XX, el cuadrillé, son los tres tipos de soporte del *dhayemlaab* teenek. (p. 122)

En la Huasteca hidalguense sucede el mismo fenómeno. Algunas de las mujeres entrevistadas para este trabajo relataron que recuerdan a sus abuelas o bisabuelas utilizando el telar de cintura, el cual ataban al tronco de un árbol, generalmente en el patio de sus casas, y tejían con los hilos que ellas mismas habían hilado y, en ocasiones, teñido, o bien que compraban en los pueblos otomís cercanos.

De acuerdo con el testimonio de una de nuestras entrevistadas,

Allá en Tecacahuaco todavía, me acuerdo que cuando yo era niña, veía yo como las señoras tejían la manta pero era todo un proceso, o sea ellas sembraban el algodón, y yo lo vi todavía, sembraban el algodón y después de ahí sacaban el algodón, le quitaban la semilla y quedaba el puro algodón, luego de ahí lo vareaban, ponían unos costales y ponían todo el algodón extendido y lo vareaban despacio con una varita. Quedaba muy bonito el algodón, esponjadito y así bonito, y entonces usaban un trastecito así chiquito, un huacalito en el que apoyaban una varita y en esa vara ensartaban el algodón y lo iban enredando, lo jalaban y lo enredaban. Conforme la daban vuelta se iba formando y se iba enredando el hilo de algodón, entonces quedaba la madeja toda enredada en la vara.

Todo el proceso era a mano. Bastantes carretes hacían de hilo de algodón. Cuando ya tenían sus carretes, entonces las señoras se amarraban de un poste, como si fuera una hamaca, se amarraban de la cintura, ponían unas varas atravesadas y estiraban el hilo ahí, lo iban tejiendo y apretando con otra vara, entonces ya se iba formando la tela, tramos de tela, como ahora vemos la manta⁵⁸.

Del oficio de tejer no se encontró evidencia material, sino únicamente algunos relatos de las mujeres mayores que recuerdan a sus madres y abuelas utilizando el telar de cintura. El tejido, al igual que en muchas otras zonas era predominantemente femenino, y se transformó con el paso de los años en el oficio de bordar.

Con la introducción de telas como la manta o cambaya, la popelina, y más recientemente del cuadrillé, se dejaron de producir lienzos elaborados en el telar de cintura, pero se continuó con la manufactura de las prendas de vestir y el decorado de las mismas.

Esta zona, al encontrarse relativamente alejada de las ciudades o los poblados más grandes, pudo conservar por más tiempo algunos de los elementos identitarios, entre ellos la indumentaria y su proceso de elaboración; sin embargo, al igual que en el actual estado de San Luis Potosí, los tianguis y plazas se fueron abriendo poco a poco, introduciendo telas producidas en otros lugares, las cuales pronto se convirtieron en características para la vestimenta indígena, debido principalmente a su color y bajo costo.

La introducción de nuevas telas cambió otras costumbres relacionadas con la vestimenta. Primero, se empezó a utilizar la blusa o camisa, que está confeccionada precisamente en manta bordada a la altura del pecho y en los hombros. La camisa, a diferencia del *quechquémítl*, está hecha cortando la tela y uniendo las distintas piezas con costuras a mano. Su función es cubrir por completo el torso de las mujeres, a diferencia del *quechquémítl*, que no tenía esa función necesariamente. Al respecto la entrevistada relata:

⁵⁸ Comunicación personal con la maestra Edith Carrillo en Huejutla, Hidalgo en junio de 2018

Me decía mi abuelita que en ese tiempo no había para más, entonces ellas usaban el *quechquen* así nada, sin nada, y aunque se les veía el seno colgado por un lado o por otro, decía, se nos veía nuestro cuerito de aquí dice (señalando el ambas partes laterales del torso), pues ya qué dice, ya era normal mirarnos así dice, pero ya con el tiempo que pasó pues ya fue apareciendo la manta decía ella, entonces ya había más tela, y entonces ya empezamos a usar las camisas, y como en ese tiempo no usaban brasier, eso incluso ahora las señoras de los ranchos no lo usan.

Pero decía mi abuela que las costuras que lleva la camisa bordada, a propósito las hacían que fueran anchas, para que al momento que se pusieran la blusa no se les notara el seno. Lo ancho de la labor los protegía, entonces entre más ancha estuviera la costura, era mejor. Entonces ya se ponían la blusa por dentro y encima el *quechquen*. También se ponían un ceñidor o faja para sostener las naguas. Después se fueron quitando el *quechquen* y ya sólo usaban la blusa. También cambiaron la nagua por una blanca sin bordar, bueno eso en mi rancho (Tecacahuaco, Atlapexco Hidalgo), porque en otros se ponen la falda de flores⁵⁹.

Referente al bordado que llevan las camisas, la maestra Edith Carrillo, residente de la ciudad de Huejutla de Reyes comenta que las figuras bordadas son principalmente flores y animales típicos de la región como el venado, el conejo, el guajolote, el papán o la chachalaca; sin embargo, también hay otros bordados que se sacan de catálogos que venden en las plazas y el mercado del pueblo, pero los consideran de menor valor tradicional, se vuelve más comercial y por lo general se vende a personas que no pertenecen a las comunidades.

Actualmente la indumentaria, que en el municipio de Huautla se conoce como *Tochomite* (*tochomitl*) o *Tlapalli*, está compuesta por una falda de manta, larga hasta las pantorrillas, con una cenefa bordada en colores negro y rojo, con un deslavado generalmente en color rojo

⁵⁹ Comunicación personal con la maestra Edith Carrillo en Huejutla, Hidalgo en junio de 2018.

(aunque hemos encontrado piezas deslavadas en color negro) que parte de la cenefa en forma ascendente; el complemento es una camisa de la misma tela, bordada en varios colores, generalmente con motivos florales y de animales; en ocasiones las mujeres utilizan una faja pero ya no es para sostener la falda, sino como complemento de la indumentaria.

El *quechquémitl* ha caído en desuso, solamente se elabora como un pedido especial y no todas las mujeres lo confeccionan y bordan. Esta prenda suele utilizarse en eventos muy especiales como la “boda huasteca”, que como su nombre lo indica, se realiza para contraer matrimonio, siendo uno de los ritos más importantes para las comunidades de Huautla.

Con el paso del tiempo y el incremento del comercio, el *quechquémitl* fue sustituyéndose por el rebozo de bolita, aunque también se puede ver a algunas mujeres utilizar chales de distintos tipos de hilos e incluso toallas de baño a modo de rebozo o enredadas en la cabeza para ayudar a sostener los cargamentos.

Otros elementos básicos de la indumentaria son: collares de papelillo de colores, o de cuentas de plástico o de cristal, listones de colores para adornar las trenzas, también se utilizan los cordones de los mismos hilos que se utilizan para los bordados, huaraches de hule o zapatos, una sonaja de guaje, una canasta hecha de carrizo de la región para cargar las flores que se llevan a la virgen, así como flores de diversas especies, tamaños y colores.

Las blusas y las faldas contemporáneas y de uso cotidiano en la Huasteca nahua.

Contrario a lo que pasó con la mayoría de las prendas masculinas, las prendas de las mujeres siguieron utilizándose porque cumplían con los nuevos requerimientos de pudor dictados desde la religión católica. El cambio más significativo en el atuendo femenino fue la incorporación de la camisa o blusa, la cual empezó a incorporar bordados con técnicas europeas.

La camisa tiene una estructura más compleja que el huipil y el *quechquémitl*. Ya no está hecha de lienzos elaborados con una misma medida, tampoco se puede portar de forma

simple, ni haciéndole nudos como a algunas prendas masculinas, sino que los lienzos de tela que se utilizan son cortados y unidos con aguja e hilo, o bien con máquina de coser y esa confección requiere que haya diversos tamaños en las piezas que lo conforman, pero también distintas técnicas de elaboración.

Figura 32

Blusas bordadas en distintas técnicas



Mujeres danzantes portando las camisas bordadas con 4 distintas técnicas que se utilizan en la actualidad en Huautla, Hidalgo.

Así como se modificó la blusa o camisa, las faldas también experimentaron ajustes. Ya no se trataba de grandes lienzos que se ataban como enredos a la cintura, sino que se empezaron a confeccionar naguas más cortas, las cuales se amarraban a la cintura sin necesidad de doblarla o hacer pliegues para sujetarla, sino que se les agrega una pretina de tela, que se va plisando al irse cosiendo. En ocasiones los tabloncillos que dan amplitud a la falda se asemejan visualmente a los dobleces del enredo.

Como hemos expuesto anteriormente, la falda o nagua se ha adaptado a las necesidades de movimiento, a aspectos económicos, e incluso a las modas. Uno de los cambios más visibles es el largo de la prenda y la forma de asirla al cuerpo, pues lo que se puede apreciar en la escultura es que los enredos cubrían hasta la altura de las pantorrillas y en ocasiones

llegaban hasta los tobillos, además de que se al momento de colocarlos, se habían tablonos que se sujetaban a la cintura con una faja que fungía como ceñidor.

Como hemos descrito, la pretina de las faldas permite atarlas a la cintura (otras formas de ajustarlas son el uso de botones o cierres), y se ajusta de acuerdo con las características de cada cuerpo; asimismo, las faldas se han acortado, algunas apenas cubren las rodillas y otras se utilizan arriba de estas.

Los cambios en la estructura y diseño de las faldas responden a diversos factores: para empezar el reemplazo de la tela de algodón que hilaban y tejían las mujeres de las comunidades, se cambió por manta, producida de manera industrializada. Al ser mayor la extensión de la tela, es posible elaborar faldas plisadas más amplias que los enredos. Lo mismo sucede con otras telas que no siempre llevan motivos bordados, como la popelina, algodón o percal, cuyos estampados suelen ser florales.

Figura 3

Vestimenta de uso diario



Las faldas *tochomite*

La forma de ornamentar las faldas –uniendo en la parte inferior una tira bordada con anticipación– condicionó la introducción de otras telas como el cuadrillé, en dichos soportes se bordan los motivos (generalmente geométricos) porque la estructura que forman los hilos de la urdimbre y la trama –una cuadrícula exacta– permite llevar un conteo de los puntos que forman cada una de las figuras.

El uso del cuadrillé no está generalizado, pues algunas mujeres prefieren bordar en otras telas como popelina y manta, las cuales, aunque no permiten controlar tan fácilmente las cuentas de los puntos por ser más cerradas, también es preferida por su costo y porque al bordar sobre ellas se demuestra la habilidad para hacer un punto más pequeño y fino.

Actualmente la producción de la indumentaria se ha centrado casi de manera exclusiva en la elaboración de faldas. Éstas se elaboran y se bordan en las comunidades de Huautla. Por lo general es la abuela quien hace los bordados que posteriormente se integrarán tanto a la falda como a la blusa, a veces las hijas adolescentes y adultas bordan sus propias tiras o las de sus hermanas, hijas, sobrinas o ahijadas. Esta indumentaria no es de uso cotidiano, sino ritual y festivo. Su principal destino es vestir a las mujeres de todas las edades para el día 12 de diciembre.

Figura 34

Tira bordada para integrar a la falda.



Cenefa bordada o "tira de labor" de una falda tochomite antigua perteneciente a la familia de la maestra Xochitl Cabrera, Huautla, Hidalgo, 2018.

Uso ritual de la indumentaria.

Para bailar la Danza de Tres Colores y la Danza de las Inditas los y las ejecutantes se organizan en cuadrillas. Coreográficamente se colocan en dos líneas paralelas con un capitán o capitana al frente, que es quien va marcando los cambios de dirección, los giros, vueltas e intercambios, y es también quien se pone de acuerdo con los músicos para que toquen los sonos correspondientes. "Durante ciertas danzas se siguen usando los gorros puntiagudos ilustrados en los códices y en muchas esculturas antiguas. Al parecer, el simbolismo de esos tocados está relacionado con la fertilidad" (Stresser-Péan, 2008, p. 128).

La Danza de tres colores

La Danza de tres colores es ejecutada por los hombres de las comunidades, quienes se organizan en una formación de dos líneas verticales y un capitán al frente, el capitán es el guía de los movimientos de la danza y porta un bastón decorado con listones de colores, con el que da las indicaciones y ejecuta movimientos que remiten a la siembra, también porta un estándar-

te de la Virgen de Guadalupe. La vestimenta consiste en pantalón (o calzón de manta) o pantalón negro, camisa blanca de manta, zapatos negros o huarache de hule o cuero color negro, una banda color rojo en el torso, o paliacates colocados de manera que cruzan esta parte del cuerpo diagonalmente; también portan una corona que ellos mismos elaboran con abanicos de papel brillante y listones de colores, y una sonaja de guaje.

Figura 35

Danza de Tres Colores.



Hombres ejecutando la Danza de tres colores en Huejutla, Hidalgo
Nota: tomado de Danza Tres Colores "Juan Diego", 21 de julio de 2020, Huejutla de Reyes, Hidalgo.

La Danza de Inditas

Para la Danza de las inditas, la vestimenta de las mujeres es la que hemos descrito previamente; así como la canasta de carrizo teñida de colores rojo y café, donde llevan las flores que serán ofrendadas a la Virgen. Ésta se porta en la cabeza durante toda la danza.

Figura 36

Danza de las Inditas.



Mujeres adultas ejecutando la Danza de las Inditas en el interior de la Iglesia San Juan Bautista, Huautla Hidalgo, diciembre 2019.

La técnica de ornamentación de la indumentaria *tochomite*

Por lo que sabemos, el bordado como se conoce en la actualidad no existía en el periodo prehispánico, más bien se trata de una innovación que se establece a partir de la Colonia, que implica el uso de agujas y distintos tipos de hilos.

En el municipio de Huautla, las técnicas de bordado más utilizadas en las últimas décadas son: para los quechquémitl y las faldas, el punto de cruz, el punto de cruz alzado y el punto lomillo; para las blusas el pepenado o hilo pasado y también el punto de cruz.

A) Punto de cruz:

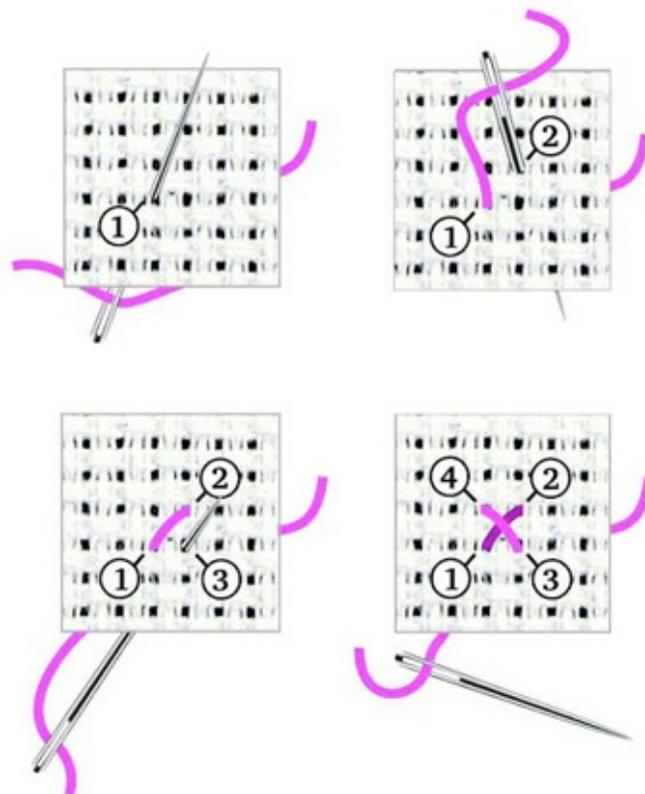
“Consiste en “cruzar” hilos en una tela cuya trama forma una especie de cuadrícula. Los hilos se comienzan a colocar de manera encontrada para que se pueda formar una cruz, pero para que queden uniformes es necesario combinarlo con otra puntada llamada el punto atrás. Así los hilos no se anudan” (Martínez, 2011, p. 234). Verónica Martínez ha propuesto que este punto fue bien recibido por los distintos pueblos mesoamericanos en primer lugar porque facilita

las cuentas y la formación de los motivos porque se realiza sobre una cuadrícula; pero, al mismo tiempo porque la cruz es una figura importante de la cosmovisión, pues representa para muchos pueblos la forma del cosmos.

En la Huasteca, por lo general se borda sobre cuadrillé, lo que facilita el conteo de los puntos. Se van creando diagonales sobre una línea de la tela, para posteriormente atravesar el hilo de regreso, formando así las cruces. El número de diagonales trazadas depende del motivo y de las necesidades de color. En este caso, como se trata de un bordado en dos colores: rojo y negro, se puede bordar de manera más fluida.

Figura 37

Punto de cruz.



En la imagen se muestra la elaboración de un solo punto de cruz paso a paso.
Nota: Tomado de Pinterest.com

Es importante destacar que una de las cualidades que debe tener el bordado es estar “bien hecho”, y se considera que es así cuando en el reverso de la labor solo se aprecian líneas rectas y no hay hilos atravesados y tampoco nudos para rematar las puntadas. El punto de cruz es muy apreciado en las comunidades y en el centro del pueblo, pues es muestra de habilidad.

En cuanto a los motivos, sobresalen las rosas, pero también otras especies, en ellas se combinan colores y tonalidades que tratan de imitar a la flora, que en esta región es colorida y diversa.

Figura 38

Bordado con punto de cruz.

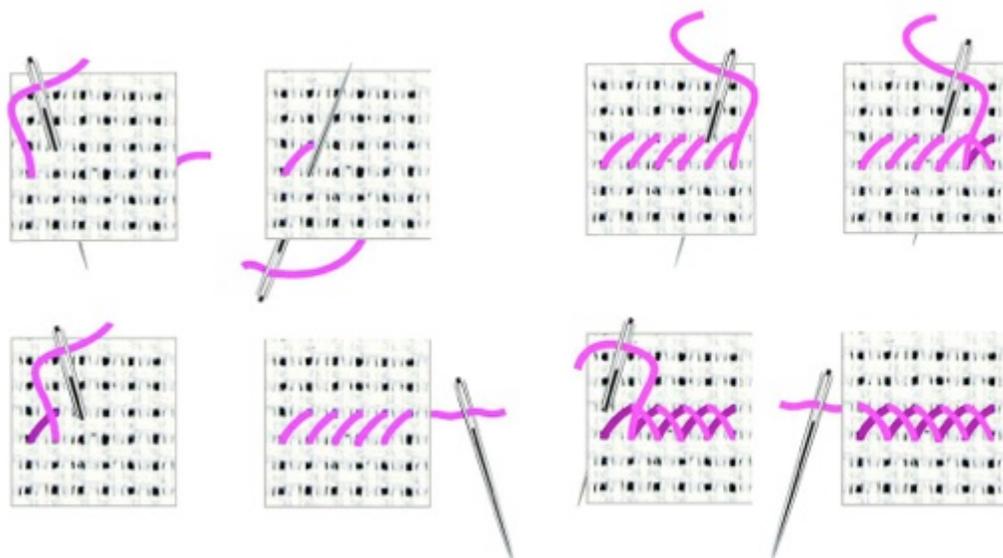
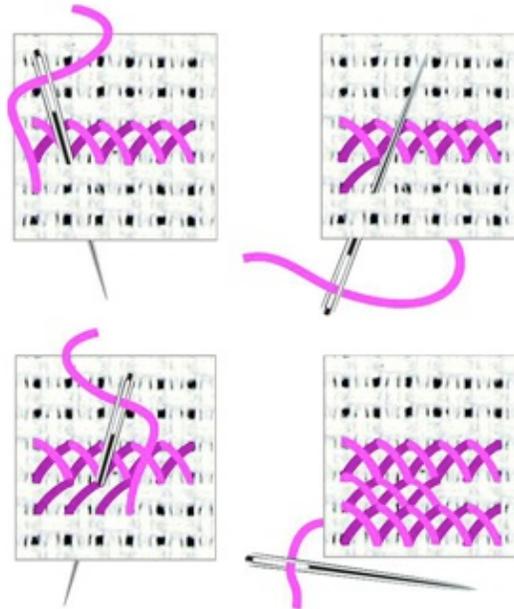


Figura 39

Bordado de dos o más líneas con punto de cruz.



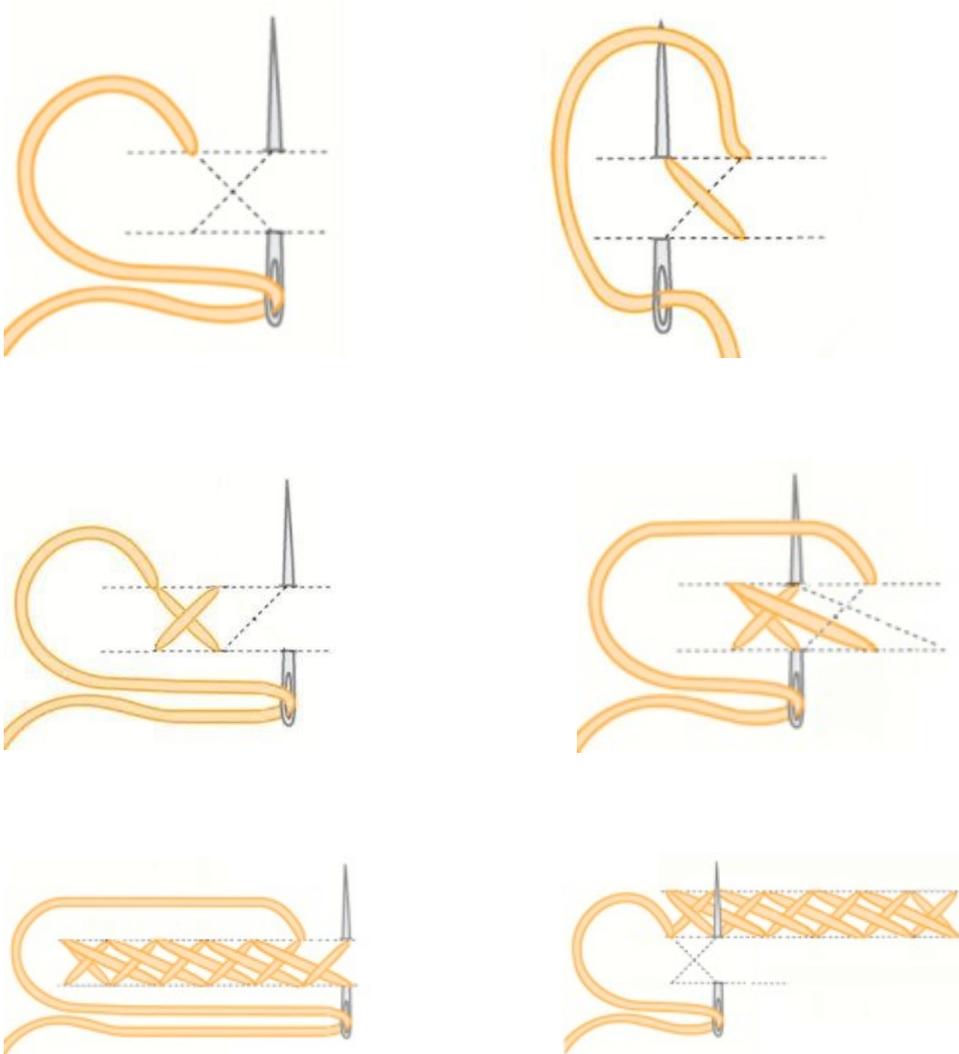
B) Punto lomillo:

En ocasiones el punto de cruz se va modificando para darle volumen al bordado, en este caso las cruces no se encuentran separadas, sino que se van encimando, creando así un efecto de relieve. A esta puntada se le conoce como punto doble o punto lomillo y consiste en atravesar las diagonales que formarán las cruces un punto atrás para no dejar espacios vacíos entre las cruces.

Con esta puntada el bordado queda más cerrado, y las cuentas para crear los motivos aumentan para cubrir el lienzo de tela. Generalmente se utiliza para bordar las cenefas de las faldas, pues éstas llevan patrones geométricos acomodados en serie.

Figura 40

Punto lomillo.



C) Punto de cruz alzado:

Este punto consiste igualmente en formar cruces sobre la cuadrícula de la tela, pero tiene la particularidad de lograr dos vistas distintas en el bordado, en el anverso los hilos quedan excesivamente sueltos, por lo que las figuras suelen modificarse con el paso del tiempo; mientras que por el reverso, se pueden apreciar líneas y figuras muy bien delineadas.

Esta puntada es característica de la zona huasteca, y se puede hallar en distintos puntos, compartiendo la iconografía y variando los colores. Para ejemplificar, mencionaremos los bordados del traje ceremonial de la Huasteca baja veracruzana, tanto las camisas y las “faldas de Chizo” son elaboradas con esta técnica y su iconografía es una metáfora de la naturaleza y la cosmovisión.

Figura 41

Traje ceremonial de “Chizo” de la Huasteca baja de Veracruz



Traje ceremonial de la Huasteca baja veracruzana. Símbolo del origen y cosmogonía de los huastecos. El bordado de Chizo es una metáfora que materializa un filtro para el alma, pues tener los hilos largos y aparentemente enredados, protege las imágenes que están al reverso de la prenda. El bordado es un árbol de la vida con los puntos cardinales del cosmos y el agua florida es símbolo de abundancia de la tierra.

Nota: Tomado de @yolo_alvaradomx Instagram.com 16 de abril de 2021.

D) Pepenado:

También llamado hilo pasado o hilván, es una técnica que se asemeja visualmente al tejido brocado, solo que este se elabora sobre un lienzo previamente terminado, ya sea en telar o una tela industrial como la manta o el cuadrillé. Consiste en ir pasando los hilos de forma paralela a los hilos de la trama o de la urdimbre, según las necesidades del bordado. Con los

movimientos de la aguja a través de los hilos se van creando figuras simétricas en positivo y negativo sobre un fondo blanco. Para realizar esta técnica es necesario conocer las cuentas de cada diseño, o bien saber contar los hilos que se deben atravesar de manera simétrica.

Es común encontrar este tipo de bordado en las blusas actuales, así como en los fondos de cuerpo completo que utilizan las mujeres del municipio. Su uso no es meramente ritual, sino cotidiano.

Figura 42

Bordado pepenado para camisas de la Huasteca nahua



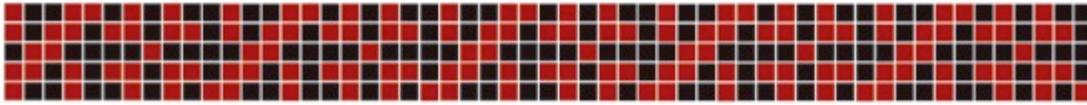
Bordados con la técnica de pepenado para camisas de uso diario, elaborados por la señora Crescencia Vite.

Los motivos y los colores del bordado

Hasta hace unas décadas, el *quechquémitl* era el complemento de la falda, y ambos llevaban motivos bordados en colores rojo y negro. Actualmente sólo se confeccionan y bordan las tiras de labor que serán cosidas como cenefa de las faldas. El bordado consiste en motivos geométricos que se repiten y van formando series que intercalan ambos colores de manera armónica. Por lo general se forman figuras como triángulos, pirámides escalonadas, líneas rectas y diagonales, cuadrados, rombos, cruces y flores de cuatro pétalos.

Figura 43

Esquema de tira bordada.



El acomodo de los motivos, de manera subsecuente, hace que el conjunto se asemeje a una serpiente, símbolo de la fertilidad. De acuerdo con Guilhem Olivier (1997-1998, como se citó en Stresser-Pean, 2008)

para los antiguos mexicanos, la serpiente podía representar ya sea el cielo o la Tierra (*Coatlícue*) o bien la entrada al inframundo. La serpiente representa también los campos y el maíz (*Chicomecóatl*, 7-Serpiente, es una diosa del maíz). Está asociada con el agua y la fertilidad (el día *cóatl* está regentado por *Chalchiutlicue*). Es también el símbolo del trueno fecundante esgrimido por *Tláloc* y *Chac*. (p. 48).

Esta asociación de la serpiente y la fertilidad es clara en la Huasteca, pues recordemos que ese animal es una de las representaciones del monstruo del agua:

Los huastecos consideran a la serpiente un monstruo divino que vive en el agua y se alimenta de peces o eventualmente de algún hombre que se aproxime demasiado a su escondite. Su nombre huasteco es *l̥ab t̥an* (Stresser-Péan, 1938). Al parecer, la serpiente que decora las cerámicas de Vista Hermosa es precisamente este monstruo divino, mismo que genera las tempestades y las lluvias violentas. La mayoría de las veces está pintada de rojo. Élodie Dupey (2004, p. 29) señala, de acuerdo con un pasaje del Códice florentino, que el rojo y el amarillo son los colores de la madurez de las plantas.

Los colores rojo y negro del bordado se han asociado con la serpiente coralillo, que es un animal endémico de la zona. Ésta aparece comúnmente en las milpas y los campos, y aunque es temida por su picadura, suelen ser las personas quienes se alejan de ella para evadir el

peligro, pero no es común asesinarla, pues para los habitantes de algunas comunidades aun representa a la deidad femenina de la fertilidad.

En la comunidad de *Tohuaco* Primero, la parte de la cenefa de la falda es nombrada como *tenticuitlazochio* o *tenticuitlaxochitl*, que de acuerdo con el testimonio de las entrevistadas, significa “víbora en la orilla” o “serpiente o gusano entre flores”. Con ambas interpretaciones, se hace referencia a esa “serpiente” que se borda en la parte baja de las faldas, así como a los colores que se utilizan para el bordado.

De acuerdo con la gramática náhuatl, *tentli* literalmente significa labio, pero se utiliza también para referirse al extremo, a la orilla de algo; mientras que *cuitlaxochitl* hace referencia a la deidad florida. En este contexto y de acuerdo con las entrevistadas, la palabra *cuitla* se utiliza para decir Dios.

El proceso de desteñido

Otro rasgo sobresaliente de la indumentaria que aquí se analiza es el manchado que se crea a partir del bordado. Aunque no se trata de una particularidad, pues esta característica también se puede ver en las indumentarias de otras zonas y grupos de población, lo que llama la atención es el proceso por el que pasa la ropa para incorporar el efecto de deslavado.

De acuerdo con el testimonio de las entrevistadas más longevas, hace algunas décadas se bordaban los motivos directamente sobre la tela de la falda y del *quechquémitl*, y posteriormente se lavaban las prendas en el río o en el pozo, antes de estrenarlos. Al emplearse hilos de algodón (e incluso de lana) teñidos con pigmentos naturales, éstos se desteñían al contacto con el agua, manchando la tela de las faldas en forma ascendente; en el caso de los motivos del *quechquémitl*, los pigmentos se desteñían alrededor de los mismos. En el bordado, los colores rojo y negro se van intercalando para formar los motivos y los patrones de las cenefas, por lo que la tela de las faldas suele pintarse siguiendo ese patrón de colores.

Figura 44

Motivo desteñado en quechquémiltl antiguo



El proceso de desteñado se realizaba en un contexto simbólico: una vez terminada la prenda, se llevaba a lavar al río, a un arroyo o al pozo, que son al mismo tiempo los lugares en los que habita la Sirena, pero también el cuerpo de agua es ella misma. En este proceso es precisamente el agua quien ejecuta la acción de transformar la prenda, de convertirla imprimiendo una mancha que será permanente.

Cabe reiterar aquí que únicamente las faldas de las mujeres jóvenes y adultas llevan ese desteñado, que se conoce también como “sangrado”. Este hecho es relevante, pues al estar ausente en la vestimenta de las niñas, es posible asociarlo con la menstruación y considerarlo un elemento que marca el paso de una etapa de vida a otra.

Figura 45

Diferencia de las faldas de niñas y adultas.



Las faldas de las niñas de este grupo no llevan el sangrado, únicamente una integrante adulta lo lleva.

Figura 46

Faldas tochomite sin “sangrado”



No es común que las faldas que las niñas visten para la Danza de las Inditas lleven el manchado o “sangrado” color rojo.

Figura 47

Mujeres adultas con “sangrado” en sus faldas.



Un componente muy importante en las faldas de las mujeres adultas es el “sangrado” que se logra al teñir de color rojo la tela, partiendo del bordado.

Con el paso del tiempo, el proceso de desteñido se ha transformado considerablemente; para empezar, ya no se utilizan hilos teñidos con pigmentos naturales, sino hilos de algodón o cordones que se tiñen de manera industrial y que no pierden su color con el paso del tiempo y el uso. Lo anterior transformó las prendas, pues aunque éstas sean lavadas o sumergidas en agua por mucho tiempo, ya no destiñen, y en consecuencia tampoco manchan la ropa.

Este hecho revela la intencionalidad del manchado, pues dicho elemento, que empezó siendo una consecuencia natural del proceso de desteñido de los hilos, se transformó con el tiempo en un elemento simbólico, que encierra un significado concreto asociado a las etapas de vida de las mujeres.

Figura 48

Manchado natural de las faldas.



Falda antigua bordada con hilos a base de tintes naturales, los cuales al desteñir debido al uso y al paso del tiempo, manchan la falda con los mismos tonos del bordado (negro y rojo), generando el efecto de “sangrado”.

Actualmente el manchado de las faldas se incorpora intencionalmente, posterior al bordado y confección de las faldas. Se utilizan anilinas, pintura vegetal o hasta papel crepé mojado y tallado sobre la tela para pintarla de rojo. Por supuesto el agua sigue siendo un elemento importante, pues aún se hace el lavado de la prenda antes de ser utilizada en la danza con la finalidad de diluir la pintura y que se vea “más natural”; sin embargo, este lavado también es importante como elemento de purificación, pues como se ha explicado anteriormente, para los habitantes de la Huasteca nahua y otros grupos cercanos, bañarse en el río es indispensable antes de las celebraciones y rituales religiosos o paganos más importantes.

Figura 49

Manchado intencional de las faldas.



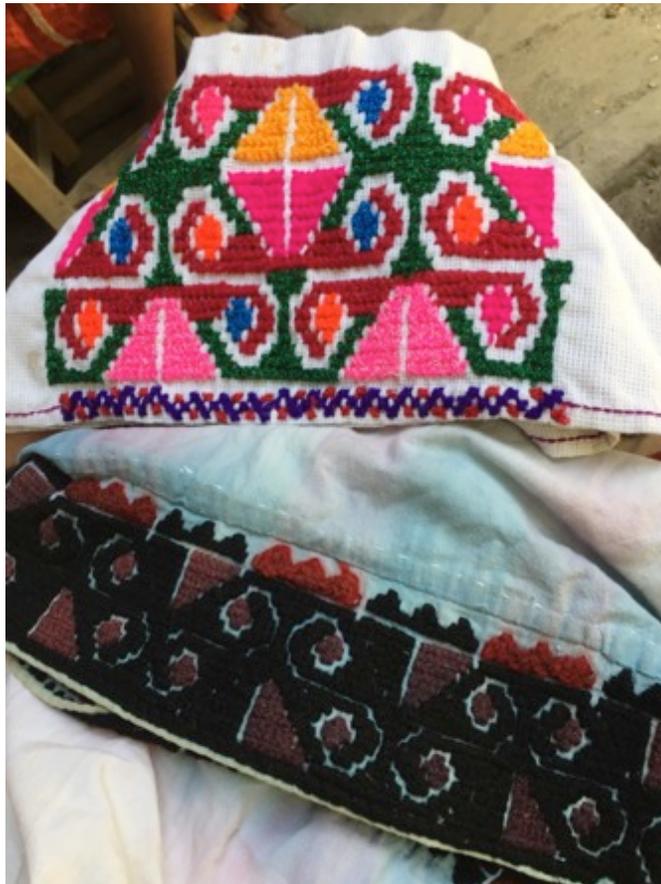
Falda contemporánea bordada con hilos industriales que no se destiñen, por lo que el efecto de "sangrado" se incorporó posteriormente con tinte color rojo a base de anilina.

El destino de las indumentarias

En este proceso tuvimos dificultades para fotografiar piezas de una antigüedad mayor a 90 años, algunas solamente pudimos verlas en fotografías, otras nos fueron descritas y de otras se han hecho duplicados, confiando en la memoria de las abuelas, con la finalidad de rescatar los motivos iconográficos. Asimismo, en cuanto a la forma como se portaba antiguamente el traje completo: falda y quechquémitl, los recuerdos e historias de las mujeres entrevistadas fueron vitales para guiar a la artista visual Karina Quintanar Arteaga al momento de dibujar una propuesta de cómo se veía la indumentaria antigua.

Figura 50

Mostrario de motivos rescatados a partir de piezas antiguas.



Mostrario bordado en colores, copiado de una cenefa de falda antigua bordada con hilos rojo y negro.

Son principalmente dos motivos que dificultan la visualización de las piezas; por un lado, las abuelas esconden sus naguas y sus *quechquémitl* bordados en los tapancos o las entierran envueltas en bolsas de plástico, ya que se han hecho campañas de sanidad por parte de las dependencias gubernamentales, quienes vigilan que los pobladores tiren sus prendas antiguas de tela por ser consideradas un desecho y fuente de suciedad. Con estos actos, algunas abuelas han olvidado el lugar exacto donde escondieron sus prendas y las hijas generalmente tampoco saben dónde localizarlas.

Otro aspecto que dificulta la conservación de las piezas bordadas es parte del simbolismo de la propia indumentaria, pues cuando las mujeres mueren son sepultadas con esas ropas, ya

sea portándolas o porque sus hijas las echen en el ataúd, ya que al ser elaboradas ex profeso para cada mujer, fueron parte esencial de un cuerpo que pasará a otro plano de existencia; por lo tanto, conservar las prendas no es una opción.

Este proceso de creación, uso y degradación de las prendas más importantes forma parte de la misma lógica en la que todo lo existente tiene un ciclo de vida, y al cumplirlo se reintegra a la tierra. La ropa no solamente cumple con la función de cubrir, sino que es parte esencial de vida de las mujeres, pues –visualmente– también marca el paso de una etapa de vida a otra.

Figura 51

Quechquémil antiguo de Tecacahuaco, Atlapexco, Hidalgo



Quechquémil antiguo conservado por la maestra Edith Carrillo, el cual perteneció a su abuela y posteriormente a su madre.

El bordado como actividad social

El momento del bordado suele ser el atardecer, cuando se han concluido las tareas domésticas imperiosas. Es el turno del descanso y aunque algunas mujeres únicamente se concentran en el bordado, otras lo realizan al tiempo de otras actividades como ver televisión o conversar. Se trata de un momento de tranquilidad en el que la mente ya no está ocupándose

de los quehaceres, sino que se puede pensar en el entorno y llevar las imágenes de aves, flores o la milpa al bordado.

Si la bordadora no se encuentra bien, no borda. El acto del bordado es armónico y se combina con un estado de ánimo alegre, o por lo menos tranquilo; de lo contrario, las figuras pueden salir mal o los colores no combinan bien.

Cuando bordan acompañadas, puede ser de otras mujeres haciendo la misma actividad o cuando se tienen visitas. Aquí las visitas no se anuncian, simplemente llegan a conversar y en esos casos se ofrecen sillas y café en el exterior de la casa. Es muy poco común que las visitas entren a la casa, más bien se les invita a sentarse en el portal, viendo hacia el jardín o hacia el camino, esto también ocurre para que la demás gente vea que se tienen visitas, ya que ello evidencia que se trata de una familia buena y una casa cálida.

El jardín es un espacio importante de toda casa en Huautla, ya sea un espacio diseñado específicamente para ser decorado con plantas y flores, o simplemente el exterior de las casas, siempre hay macetas pequeñas o cubetas y troncos adaptados para ese fin, jardineras de concreto o tierra, hasta pequeños árboles frutales o grandes árboles que también sirven para dar sombra y frescor a las casas. Estos elementos naturales constituyen también gran parte de la inspiración para los motivos que se bordan y los colores que se consideran bellos.

Existen distintos actos que giran en torno al bordado, y que involucran las creencias y nociones acerca del orden de la vida y del cosmos; por ejemplo, la labor se guarda en una canasta junto al altar o debajo de este, y los hilos se envuelven en la tela, ya que es importante esconderlos para que “el diablo” no venga a alterar el bordado; tampoco se puede bordar en los días santos, para no herir a Jesucristo.

La oración y el agradecimiento son muy importantes al bordar. Como hemos mencionado, en la gran mayoría de las casas hay un altar en el cual se coloca todo lo importante: las ofrendas de comida, las flores, las imágenes de los santos y de los muertos, las veladoras, el dinero,

los presentes que se reciben, y por supuesto los bordados empezados y los hilos, éstos son tan importantes que se emplean también para tejer las trenzas de las mujeres, es bastante común ver los cabellos de las abuelas y de las niñas pequeñas trenzados con cordones de distintos colores, que posteriormente pueden ser usados para bordar.

En cuanto a los motivos y figuras que se bordan, las mujeres ya conocen las cuentas y los colores que deben emplear para cada una, así mismo, saben las distancias que se guardan entre una figura y otra, el tamaño de las telas para cada labor (ya sean servilletas, manteles o ropa) y el tiempo que necesitan para cada trabajo.

Muchas mujeres, además de bordar su propia ropa y la de sus hijas o nietas, también elaboran piezas para personas ajenas a la comunidad, como tiras bordadas para las camisas, servilletas o manteles. Es importante mencionar que estos últimos, por lo general están destinados a los altares o a la venta, pues al ser un trabajo que requiere de muchos hilos, es poco probable que se utilicen de manera cotidiana.

EL PROCESO DE ANÁLISIS MORFOLÓGICO

Para este trabajo se llevaron a cabo visitas y observaciones directas en la comunidad, tanto durante la festividad del 12 de diciembre, como en otros momentos del año. En estas visitas se tomaron fotografías de los atuendos o vestigios de los mismos, se recolectó información acerca del proceso de bordado y deslavado y se observaron prendas a las que no se pudo tener acceso físicamente, sino únicamente por fotografías familiares de las mujeres entrevistadas; asimismo, se observaron, dibujaron y digitalizaron motivos que han sido rescatados de bordados antiguos en dechados y muestrarios de las mujeres bordadoras.

Figura 52

Mostrario multicolor de motivos para las faldas "tochomite"



Mostrario de puntadas, cuentas y figuras, bordado en distintos colores, hecho por María Hernández, para rescatar los motivos de la falda que usaba en su juventud.

Cabe resaltar que todas las piezas analizadas proceden del municipio de Huautla y pertenecen directamente a las mujeres de la comunidad, por lo que se pudieron obtener datos más completos acerca de su elaboración y antigüedad.

Para realizar un estudio de los motivos y figuras se registraron un total de veinte faldas con una antigüedad que oscila entre los 10 y 80 años, así como de cinco quechquémitl cuya antigüedad ronda entre los 80 y 90 años. Estos periodos se pudieron establecer de acuerdo con los relatos de las entrevistadas, haciendo un recuento de las dueñas y/o usuarias de las prendas.

Se considera que el número de prendas analizadas es representativo ya que los motivos bordados tanto en las cenefas de las faldas como en los quechquémitl tiende a repetirse. En el periodo de estudio para esta investigación, se lograron recabar 11 diseños de cenefas y 5 diseños de cosmogramas para los quechquémitl. Estos diseños tienen variaciones entre sí, por

lo que se clasificaron como diseños distintos; sin embargo, en el caso de las cenefas, algunos de ellos se pueden encontrar en más faldas con variaciones menos evidentes.

A continuación, se detalla la procedencia de las prendas analizadas:

Tabla 1

Lugares de procedencia de las faldas analizadas.

Lugar de procedencia	Tipo de prenda	Número de prendas
Tamoyón Primero localidad	Faldas con cenefa bordada y camisas bordadas	3 faldas y 3 camisas
Tohuaco Primero localidad	Faldas con cenefa bordada y <i>quechquémitl</i>	2 faldas y 2 <i>quechquémitl</i>
Acatepec	Faldas con cenefa bordada y camisas bordadas	4 faldas y 4 camisas
Huautla cabecera municipal	Faldas con cenefa bordada, camisas bordadas y <i>quechquémitl</i> Cenefas bordadas	8 faldas y 8 camisas 1 <i>quechquémitl</i> 2 cenefas
Atlapexco	Falda con cenefa bordada y <i>quechquémitl</i>	1 falda, 1 camisa y 1 <i>quechquémitl</i>
Huejutla	Falda con cenefa bordada, camisas bordadas y <i>quechquémitl</i>	2 faldas, 1 camisa y 1 <i>quechquémitl</i>

En la siguiente tabla se especifica la procedencia de los *quechquémitl* estudiados:

Tabla 2

*Lugares de procedencia de las *quechquémitl* analizados.*

Lugar de procedencia	Tipo de prenda
Tohuaco Primero localidad	<i>Quechquémitl</i> antiguo elaborado en manta, bordado con hilos de lana teñidos con tintes naturales, motivos de cosmogramas en la parte frontal y laterales.
Huautla cabecera municipal	<i>Quechquémitl</i> rescatado bordado sobre manta con hilos teñidos industrialmente, motivos de cosmograma en la parte frontal.
Atlapexco	<i>Quechquémitl</i> elaborado en manta, bordado con hilos de lana teñidos con tintes naturales, motivos de cosmogramas en la parte frontal y laterales.
Huejutla	<i>Quechquémitl</i> antiguo elaborado en manta, bordado con hilos de lana teñidos con tintes naturales, motivos de cosmogramas en la parte frontal y laterales.

Como hemos explicado, la combinación de falda o nagua y quechquémitl corresponde a un uso antiguo de las prendas, y en ese caso no se utilizaba camisa, blusa, ni ninguna otra prenda a modo de ropa interior; es decir, la parte superior del cuerpo de las mujeres quedaba prácticamente desnuda, ya que los quechquémitl son piezas pequeñas que no cubren los senos, ni el abdomen, sino únicamente la parte baja del cuello y la parte superior del pecho.

Con el paso del tiempo el uso del quechquémitl se fue reservando para las ceremonias y acontecimientos importantes, e incluso se fue modificando y haciendo más amplio con la finalidad de que cubriera todo el torso. Este uso se volvió más común en las niñas y prácticamente desapareció en el caso de las mujeres adultas.

Las versiones del quechquémitl nahua que ha sobrevivido hasta nuestros días, por lo general cubren hasta la cadera de la mujer, a diferencia del *dhayemlaab* (que es como se nombra a la prenda teenek que posee la misma estructura del *quechquémitl*), el cual por lo regular llega hasta la cintura; sin embargo, esto no siempre fue así, pues las piezas nahuas más antiguas a las que se tuvo acceso eran mucho más pequeñas.

No se encontró una relación directa de correspondencia entre los motivos bordados en las cenefas de las faldas y los motivos florales o animales de las camisas que nos permitan emparejarlas de manera preestablecida. En la mayoría de los casos, las camisas son iguales en cada grupo de danzantes y las faldas varían en sus diseños; es decir, las camisas son un posible uniforme que identifica a cada grupo y lo diferencia de los otros, mientras que las faldas casi no se uniforman.

Los elementos iconográficos

Las cenefas

En los bordados de las faldas se pueden identificar figuras principales y distintas combinaciones de estas, dichas combinaciones forman subconjuntos que se repiten de manera serial formando la cenefa, que posteriormente es cosida a la orilla de las faldas. Las figuras pueden

ser estrellas de cuatro lados, flores geométricas y plantas; y otras más básicas como triángulos, rombos, círculos, cuadrados, escaleras y pirámides escalonadas.

Aquí se propone analizar las figuras y sus combinaciones como un lenguaje –un metalenguaje– mediante el cual se transmiten conceptos e ideas asociados al contexto, ya sea a los elementos físicos o a los significados culturales. En este caso los motivos bordados operan como signos, como abstracciones de lo real y de lo existente. No son una imagen naturalista o una copia exacta, sino una abstracción, como sucede con el arte.

Siguiendo la idea de que los motivos y figuras bordadas son la representación de algo determinado, las combinaciones y los subconjuntos conforman ideas y discursos que son familiarizados por las integrantes de la comunidad y reproducidos a través de los bordados. De esta manera se comunican ideas y conceptos, y se perpetúan símbolos y significados abstractos que se refuerzan con todo el ritual que conlleva la indumentaria, desde su elaboración hasta su uso en la danza.

Una parte fundamental de esta investigación consistió en hablar con las mujeres bordadoras para indagar acerca de cómo se seleccionan las figuras y motivos para bordar. La respuesta siempre estuvo orientada a que son las figuras tradicionales, las que enseñan las abuelas, las que se aprenden desde pequeñas. La mayoría de las mujeres no aprenden el significado de cada figura al mismo tiempo que aprenden a bordar, más bien eso se les enseña después. Lo primero es aprender la técnica y después se habla de los motivos, incluso en algunos casos se desconoce el significado.

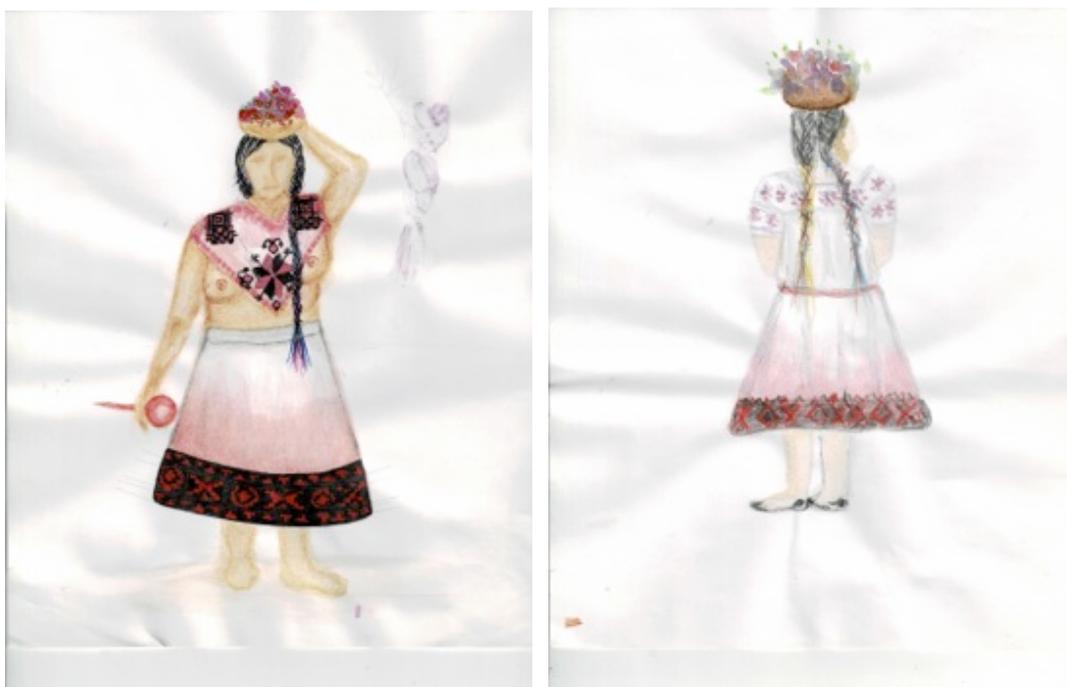
Al preguntar por qué es importante seguir bordando, y sobre todo seguir bordando esos motivos y esa indumentaria, la respuesta común es que así se preserva la tradición que se aprendió de las abuelas, eso a su vez hace posible seguir bailando la danza y celebrando a la Virgen de Guadalupe, para que ella les conceda los favores solicitados: proveer de lo necesario para la vida, como los alimentos, los tiempos favorables y el cuidado de toda la comunidad.

Para poder leer las imágenes bordadas en las cenefas de las faldas, hemos fotografiado los atuendos directamente, también se pidió a las mujeres que nos permitan ver sus bordados y sus muestrarios y en ellos nos enseñaron cada figura y cómo éstas se van organizando para crear los subconjuntos de las cenefas. Posteriormente todos los diseños han sido dibujados a mano con la ayuda de dos bordadoras de punto de cruz: la maestra Maribel Ángeles Álvarez y la maestra Minerva Hernández Vite, para finalmente ser digitalizados en una cuadrícula por el artista visual Luis Alonso López Vite.

Otra parte importante del proceso consistió en la descripción de los trajes y los bordados antiguos que compartieron las entrevistadas, cuyos detalles fueron contrastados con las fotografías y los muestrarios. Posteriormente, la artista visual Karina Quintanar Arteaga creó una propuesta de cómo se veía el traje antiguo con quechquémitl, y como se porta en la actualidad con camisa bordada.

Figura 53

Bocetos de las indumentarias antigua y contemporánea.



Bocetos creados por la artista visual Karina Quintanar Arteaga, 2019-2020.

Gracias al proceso de dibujo y cuadrículado de las imágenes del bordado, se ha podido observar que las cenefas están ornamentadas con figuras, ya sea en color rojo o negro, y esas figuras a su vez, se van uniendo para formar series continuas. Una vez finalizadas esas series, se rellena el fondo con el color opuesto; es decir, si la serie es negra, el fondo será rojo y viceversa. Al separar las series, podemos observar figuras básicas como líneas, puntos aislados, triángulos en distintas posiciones, rombos, espirales, círculos, pirámides, flores de cuatro u ocho pétalos y plantas con raíz.

Cabe aclarar que, tanto la selección como la organización de las figuras depende de la elección de las bordadoras y de quienes portarán las faldas; sin embargo esta selección se hace dentro de las posibilidades que aquí hemos mencionado y las combinaciones tienden a buscar un esquema final que imite el diseño de la piel de la serpiente, principalmente la serpiente coralillo, que como hemos adelantado es una especie común de la región y a la que se asocia un significado de fertilidad.

La principal característica visual de las cenefas son los colores negro y rojo del bordado, y al preguntar la razón, la respuesta fue que así lo enseñan las abuelas porque como se trata de la coralillo, los colores no se pueden cambiar. Asimismo se busca que el bordado resalte el contraste de ambos colores y que el conjunto sea visualmente complementario.

Cada uno de los conjuntos que aquí presentamos fueron mostrados a las bordadoras para tratar de ubicar cada figura en las labores que ellas estaban bordando en esos momentos, o en sus propias faldas, esto nos permitió identificar cada figura por separado, así como todo el conjunto, e indagar acerca de qué representa cada uno de ellos.

Descripción de las figuras

Triángulos

Se bordan en diferentes tamaños y posiciones, los más pequeños están formados por tres puntos de cruz, dos en la base y el tercero arriba; otros están formados por 9 puntos, 5 en la base, 3 en la siguiente sección y un solo punto hasta arriba; por otra parte, algunos triángulos se bordan sin la base y se forman de 10, 12 o 14 puntos de cruz dependiendo del tamaño que se desea. En este caso los triángulos se unen con otros invertidos para formar una espiral corta.

Espiral y “S”

Se trata de una figura compuesta por dos triángulos, uno más pequeño formado por 8 puntos de cruz que se ubica al interior del triángulo mas grande, que está formado por 14 puntos.

Esta figura se construye en total por 4 triángulos que se unen de manera fluida, y se separa de la siguiente colocándola en oposición. Las bordadoras la describen como “una espiral o un gancho que se une al otro por una línea escalonada”. Se trata de una greca escalonada y se puede observar también en otros objetos de la región como vasijas, ollas y murales. En algunas ocasiones se colocan puntos de cruz aislados del conjunto principal a manera de adorno.

Este motivo también es común en la iconografía de los bordados teenek: “La estrella que tiene la figura en forma de “S” simboliza la planta de maíz. Los caminos rectos dibujados en la estrella tének representan las hileras de la mazorca, representando un camino. Cada pétalo de la estrella es la espiga del maíz, el camino recto y el camino escalonado simbolizan el camino de Dhipák que cuida la milpa”.

Flor de cuatro pétalos

Se trata de una figura simétrica de cuatro lados y un punto al centro. A simple vista se puede identificar como una flor sencilla y es común ver este diseño con algunas variaciones de tamaño, lo cual modifica la forma de los pétalos, que pueden ser triángulos, rombos o cuadrados.

Cruces

Se trata de figuras en forma de "X" que se construyen oponiendo dos diagonales simétricas, o bien una diagonal principal que se complementa con puntos que sobresalen en direcciones opuestas. Por lo general estas figuras se utilizan para marcar una separación entre figuras principales, como las flores o las pirámides; también reafirman la idea de los cuatro rumbos del universo.

Rombo

Es una figura básica que puede estar formada por 4, 8, 12 o 16 puntos de cruz. Se utiliza generalmente al centro de otras figuras más grandes, ya sean rombos, cruces, pirámides y flores. Al igual que otras figuras geométricas utilizadas en este bordado, el rombo marca los cuatro rumbos del universo.

Pirámide

Se trata de dos diagonales escalonadas que se unen en el extremo superior o punta. Por lo general estas figuras se encuentran acomodadas de forma encontrada; es decir, una pirámide arriba, con la base en la línea superior de la cenefa y apuntada hacia abajo, mientras que la otra tiene la base en la línea inferior y la punta hacia arriba, de manera que se vean en oposición.

Plantas

Las plantas se distinguen por tener las partes anatómicas externas como tallo, hojas y flores; pueden tener un diseño de flor redonda, ovalada o alguna otra forma geométrica. Estas

figuras se incorporan pocas veces a las faldas; sin embargo, es común encontrarlas en la ornamentación de los *quechquémitl* nahuas antiguos.

Cabe destacar que todas las figuras que se han descrito han sido aisladas para poder identificarlas; sin embargo en los bordados se encuentran unidas formando motivos más complejos.

Figura 54

Detalle de un bordado Tochomite contemporáneo



Bordado contemporáneo realizado con la técnica de punto de cruz alzado para rescatar la iconografía y técnica antiguas.

Descripción de las figuras y los conjuntos de las faldas:

En las siguientes tablas se organizan las cenefas que tomamos como representativas debido a que son las que más se repiten en las faldas de las mujeres y las niñas. En la primera sección se presenta todo el conjunto de la cenefa, posteriormente los subconjuntos identificados por las bordadoras y, finalmente cada una de las figuras que los componen.

Las primeras cenefas (tabla 3 y 4) están constituidas por subconjuntos de “eses” (S) estándar e invertida. Esa figura, a su vez, está formada por dos espirales encontradas, una orientada hacia arriba y otra hacia abajo. Las espirales pueden estar decoradas o no con

puntos aislados colocados de manera uniforme (Tabla 4). En estos dos primeros casos, las figuras están bordadas en color negro y la base en color rojo.

Como hemos adelantado, la “S” aislada simboliza la planta del maíz y, al mismo tiempo, cuando se acomoda en el conjunto, representa la piel de la serpiente coralillo, que se asocia con la fertilidad de la milpa, por ser el hábitat usual de esa especie en la Huasteca.

Tabla 3

Cenefa “S” o Espirales 1

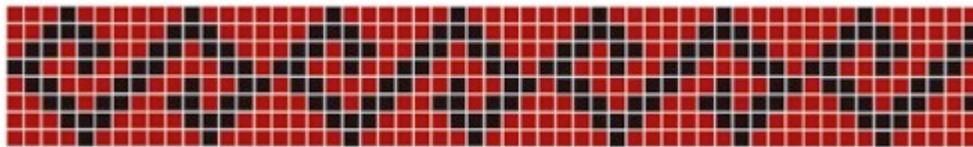
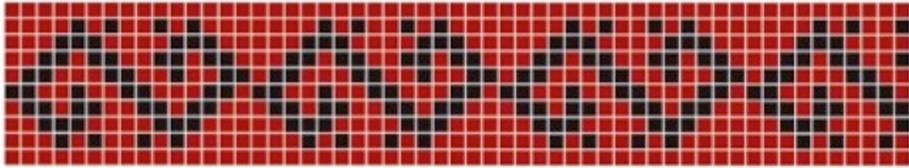
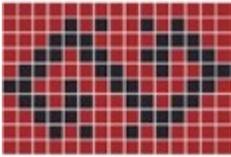


Tabla 4

Cenefa “S” o Espirales 2

		
Conjunto 2		
		
Subconjunto 2a		
		
	Motivo triángulo invertido 1	Motivo triángulo

Subconjunto 2b		 <p data-bbox="1019 344 1344 373">Motivo triángulo invertido 2</p>
----------------	--	---

Tabla 5

Cenefa Flor de cuatro pétalos.

	
<p data-bbox="188 768 321 798">Conjunto 3</p>  <p data-bbox="188 974 295 1003">Motivo X</p>	 <p data-bbox="786 974 922 1003">Motivo Flor</p>

La cenefa que podemos observar en la tabla 5 está formada por cruces (X) y flores de cuatro pétalos de manera intercalada. En este caso, las figuras fueron bordadas en color rojo y la base en color negro, y no cuenta con mas ornamentos.

Las flores simétricas de cuatro y ocho pétalos suelen representar al cosmos, dividido en cuatro cuadrantes. Las cruces o “X” además de separar otras figuras, también representan la idea de la organización del cosmos.

Tabla 6

Cenefa Zigzag

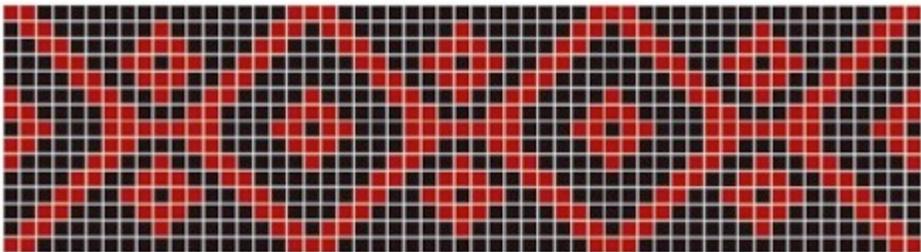
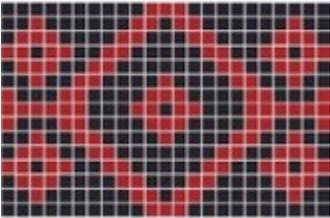
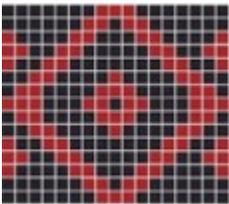
 <p data-bbox="188 1696 321 1726">Conjunto 4</p>
--

En esta cenefa podemos distinguir triángulos bordados en color rojo y unidos por la base de manera que se forma una serie o zigzag continuo. Dichos triángulos no tienen base y

han sido decorados con dos puntos de cruz, uno de cada lado del vértice superior; la serie es visible independientemente de la colocación de la cenefa. Simultáneamente, si tomamos como base el color rojo, podemos distinguir cruces bordadas en color negro y compuestas por cinco puntos de cruz; estas cruces han sido distribuidas en los límites inferior y superior de la cenefa de manera intercalada, y se encuentran delimitadas por un punto.

Tabla 7

Cenefa Pirámide

	
Conjunto 5	
	
Subconjunto 5a	
	
Subconjunto 5b	
	
Motivo Rombo	

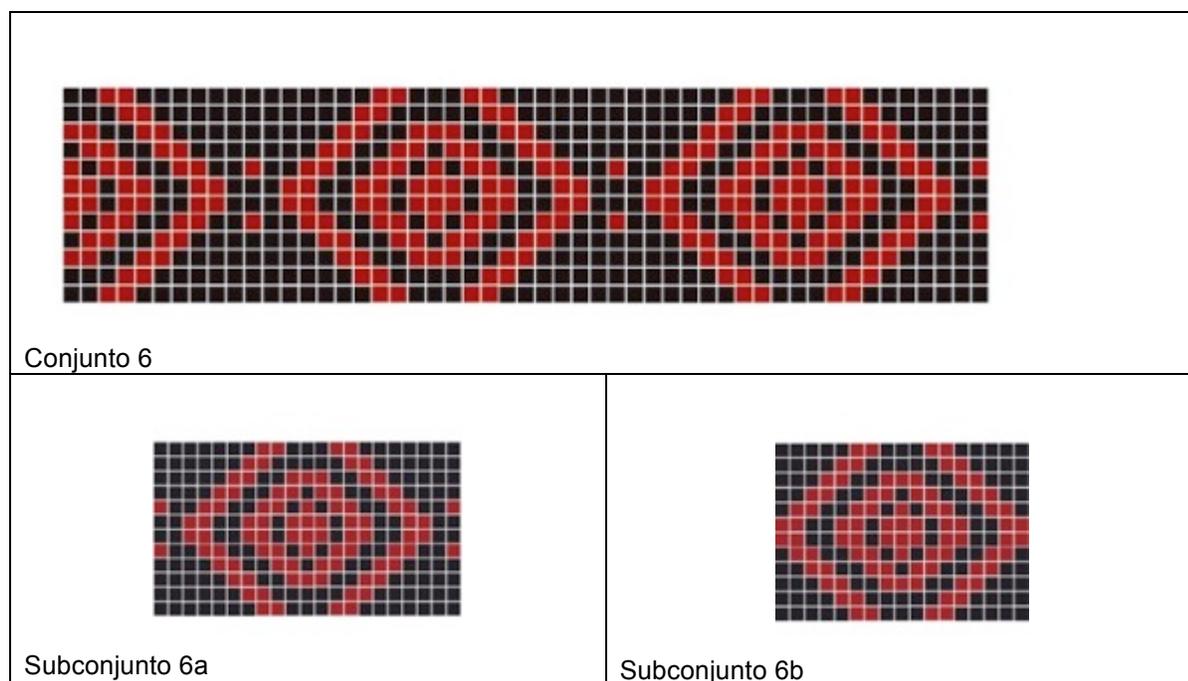
En el conjunto que compone la tabla 7 se pueden observar dos elementos principales: rombos y pirámides escalonadas. De toda la serie, podemos destacar un subconjunto primario

compuesto por rombos de diferentes tamaños, dichas figuras básicas son visibles tanto en color rojo como en color negro y están organizados por tamaños: los mas pequeños al interior de los de mayor tamaño. Por su parte, las pirámides escalonadas fueron bordadas en color negro y también contienen un rombo en su interior en color contrastante.

En esta cenefa podemos observar tanto figuras en color rojo sobre un fondo negro, como también figuras negras sobre un fondo rojo.

Tabla 8

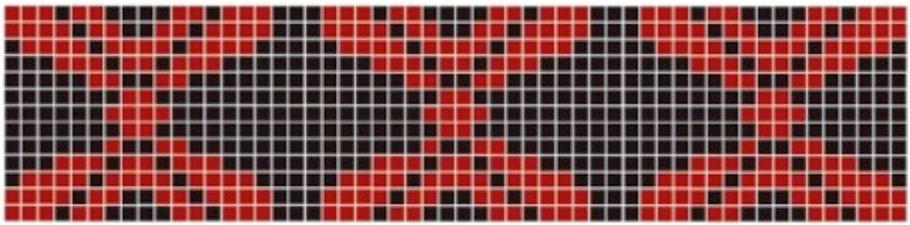
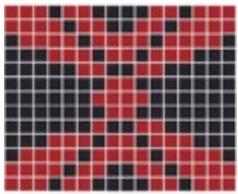
Cenefa Rombos



Esta cenefa está formada básicamente por rombos de diferentes tamaños, colocados los más pequeños al interior de los más grandes; se pueden distinguir porque los colores rojo y negro se intercalan de manera que se note el contraste entre las figuras. Aquí podemos observar que los subconjuntos están constituidos precisamente por esos conjuntos de rombos, y cada subconjunto se separa por una X.

Tabla 9

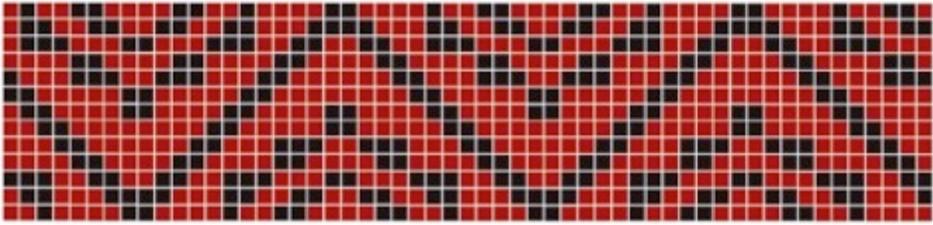
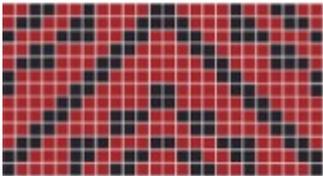
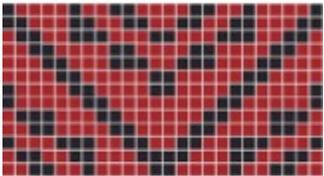
Cenefa Cruces.

	
Conjunto 7	
	
	

En esta cenefa se mantiene una lógica similar a la de la tabla 6; es decir el diseño es una combinación de rombos y X intercalados que se pueden distinguir gracias al contraste entre los colores rojo y negro.

Tabla 10

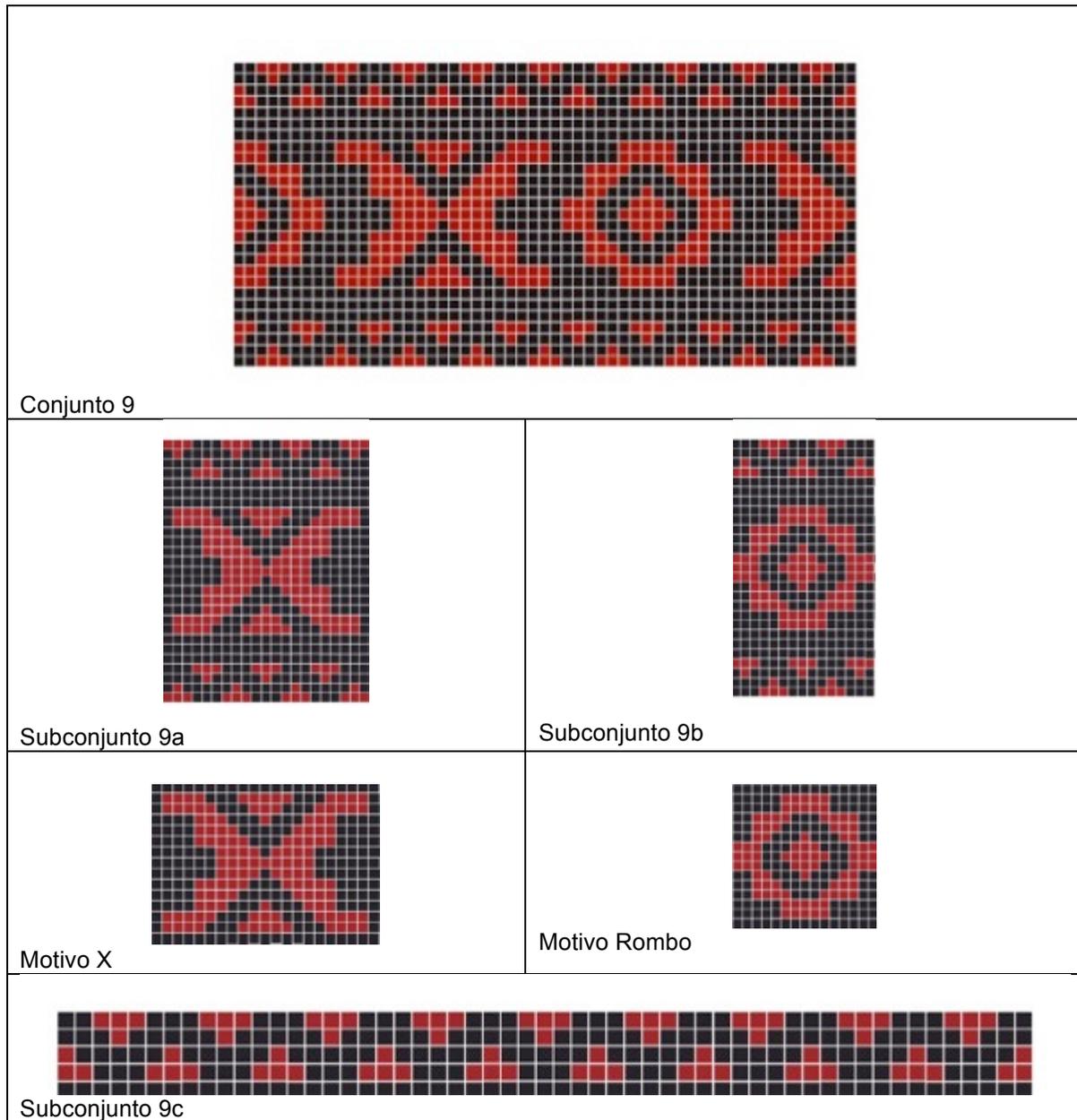
Cenefa Serpiente I.

	
Conjunto 8	
	
Subconjunto 8a	Subconjunto 8b
	
Motivo Pirámide	

Los elementos que componen esta cenefa son pirámides escalonadas de distintos tamaños, colocadas unas al interior de otras, lo que permite distinguirlas es el contraste de los colores rojo y negro. Igualmente, cada uno de estos subconjuntos se encuentra colocado en oposición al vértice de la pirámide, lo que permite que sean una continuidad simétrica.

Tabla 11

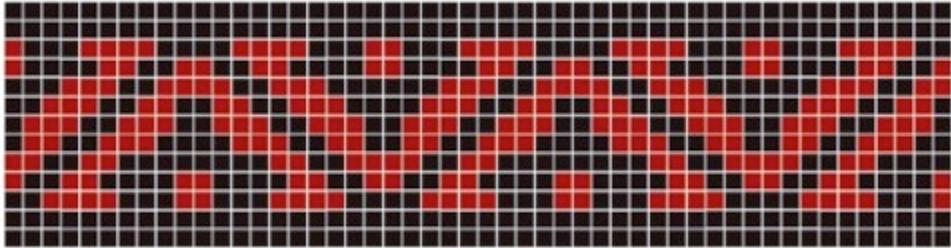
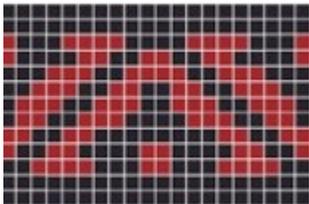
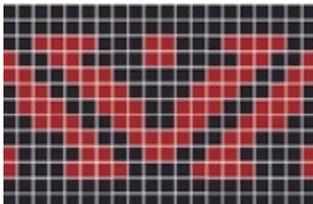
Cenefa Serpiente II.



En este caso es posible observar un diseño similar al de la tabla 6, pues también incorpora figuras básicas de X y rombos de manera alternada a lo largo de la cenefa; sin embargo aquí ambas figuras están bordadas en el mismo color y mantienen un fondo uniforme en color negro. Además este diseño cuenta con un marco o límite ornamentado con pequeñas pirámides escalonadas hechas con 4 puntos de cruz, las cuales se distribuyeron de forma que se forma un zigzag en el fondo.

Tabla 12

Cenefa Serpiente III.

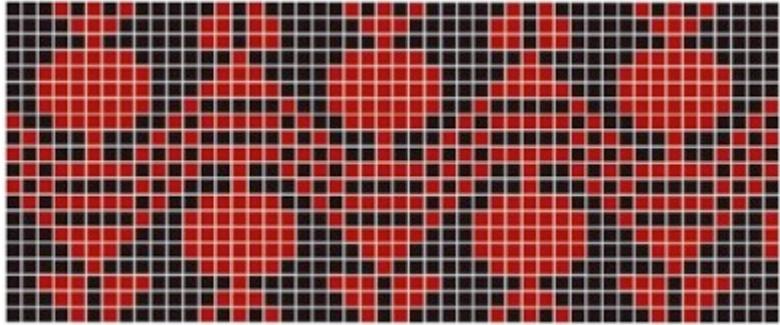
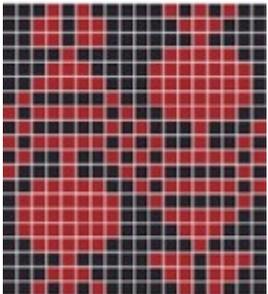
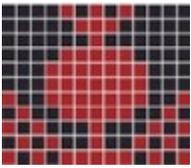
	
Conjunto 10	
	
Subconjunto 10a	Subconjunto 10b
	
Motivo Pirámide	

En la cenefa de la tabla 12 es posible observar un diseño similar al de la tabla 10; es decir, se trata de una serie de pirámides escalonadas colocadas en oposición, de manera que la cenefa tiene el mismo diseño independientemente de cómo sea colocada en la falda, pues la parte superior e inferior son exactamente iguales.

Dentro de las pirámides hay un cuadrado justo en el centro, lo que permite distinguir una “casita”.

Tabla 13

Cenefa Planta.

	
<p>Conjunto 11</p> 	
	
 <p>Motivo Flor</p>	 <p>Motivo Hojas</p>

En esta cenefa se observan figuras más complejas, se trata de plantas con flor colocadas en sentido opuesto e intercaladas entre sí; es decir, hay una planta con raíz, tallo, hojas, flor y pistilo orientada de manera vertical, seguida de otra planta con las mismas características pero colocada de cabeza. Esta lógica se repite en toda la cenefa, formando una serie continua.

En este caso se trata de una flor circular bordada en color rojo, sobre un fondo color negro. Cabe destacar que la unión de las hojas de cada subconjunto “planta” forman un zigzag en medio de la cenefa, lo que aporta el sentido de continuidad visualmente hablando.

Hasta este punto, hemos descrito los diseños de las cenefas de manera general, tomando como punto de partida las descripciones hechas por las mismas bordadoras. Para ello hemos nombrado cada figura tal como lo han hecho las informantes, pues al tratar de explicarnos cómo es el proceso de bordado, utilizan nombres genéricos de figuras geométricas o bien de objetos cotidianos.

A continuación se describen las figuras básicas que forman los subconjuntos:

El Cuadrado

Esta figura está constituida por cuatro lados iguales. Es un elemento muy concurrente en la ornamentación de diversos objetos y dependiendo de su colocación, puede remitir a la imagen de la cruz. Lo anterior lo podemos observar en los bordados de la indumentaria que aquí nos atañe.

A partir de la unión de dos o más cuadros se pueden construir otras formas, pues es la figura básica en la técnica de punto de cruz. Se ha señalado que esta técnica de bordado fue asimilada por las mujeres de la Nueva España muy fácilmente durante la Colonia, debido a que encaja con la lógica del número cuatro: los cuatro rumbos cósmicos. Asimismo, el cuadrado se ha asociado con la representación del terreno para la siembra, no es una forma natural, sino que es hecha por el ser humano. De acuerdo con Piña Chan (1993), “el cuadrado tiene la misma significación que el rectángulo y representa la milpa o sementera, el plano terrestre o la tierra” (p. 35).

La Cruz o X

Se trata de una figura persistente en la ornamentación, regularmente aparece intercalada con alguna otra figura básica, a la vez que va conformando las series en las cenefas. Tradicionalmente se ha interpretado como la representación de los puntos cardinales (norte – sur, este – oeste) o los cuatro rumbos del cosmos y el centro. En este sentido Román

Piña Chan propone que es “la unión de los rumbos del universo” y “el ombligo o centro de la tierra” (Piña Chan, 1993, p. 26, 279)

En esta interpretación se destaca la importancia del centro como el punto de equilibrio, en el que convergen los cuatro rumbos.

La Espiral

Generalmente a esta figura se le asocia con el aire, los vientos, los remolinos, la lluvia, e incluso las corrientes de los ríos; es decir, los fenómenos naturales que implican el movimiento. Podemos encontrar espirales al interior de otras figuras como círculos, cuadrados o triángulos, o independientes de otras figuras formando series continuas.

La circunstancia de que las espirales puedan servir como esquema dinámico para expresar emblemáticamente los movimientos rotatorios de ciertos fenómenos naturales muy trascendentes y temibles, como los oleajes, los rayos, los truenos, los vientos, los remolinos, las trombas y los tifones, ha sido suficiente para justificar el empleo de los diseños espiraloideos desde los tiempos más remotos de la humanidad. (Ortiz, 2005, p. 96)

En los bordados de la falda *tochomite* es posible observar las espirales al final de las figuras “S”, a manera de remate. En este caso dichas espirales se encuentran asociadas con otras que refuerzan la idea de un significado que se vincula al agua, a la milpa o a la agricultura.

En algunos contextos, la espiral se ha interpretado como un caracol cortado a la mitad, de manera que lo que observamos es la parte interna del mismo. En el caso de los textiles, se trata de una espiral escalonada, que se va formando a partir de puntos en las cuadrículas que se forman entre la trama y la urdimbre de los lienzos tejidos.

En el caso de los bordados que aquí analizamos, podemos distinguir las espirales escalonadas divididas a la mitad, al interior de otras figuras como las pirámides o los pétalos de las flores.

La Greca

Se trata de una variante de la espiral cuadrada, que por su forma simétrica ha sido comúnmente utilizada en textiles, vasijas, utensilios, figurillas antropomorfas, etc. De acuerdo con Laurette Séjourné (2003), “las grecas escalonadas representan la estilización del cuerpo de la serpiente en movimiento” (p. 50).

La greca escalonada también es común en su versión triangular, sobre todo en la ornamentación de los atuendos de figurillas cerámicas de las culturas del Golfo.

El Zigzag

Se trata de una forma recurrente en las ornamentaciones de diversos objetos, como construcciones, pinturas murales, cerámica y, por supuesto, en los tejidos. Suele usarse para delimitar, enmarcar o bordear otros conjuntos de decoraciones. Por su forma, se puede repetir de forma perpetua y de acuerdo con las necesidades de ornamentación de cada pieza.

En el bordado de las faldas *tochomite* esta forma es común. Se realiza en formas escalonadas, alternando los colores rojo y negro, de manera que se crea un contraste. Como se puede ver, el zigzag es a veces sencillo y otras escalonado, pero su intención es la misma: imitar el diseño de la piel de la serpiente.

Diseños en los quechquémitl

El quechquémitl es la prenda antigua de las mujeres de la Huasteca, se usaba en el torso y dependiendo de la zona y de la etnia, puede estar ornamentada con bordados, con brocados o sin ornamentación. Asimismo las telas de soporte son diversas, desde lienzos tejidos en telar de cintura, manta y encaje principalmente. En algunos casos se utilizan técnicas de tejido como la randa para unir los lienzos de tela y dar forma al quechquémitl.

Para este trabajo se tuvo acceso a piezas antiguas en las que se pudieron analizar las figuras principales bordadas al centro y los costados. Dichos bordados que asemejan estrellas o flores de cuatro pétalos y se conocen como “flores de agua” o “estrellas de agua”, que están asociadas con la fertilidad.

Figura 55

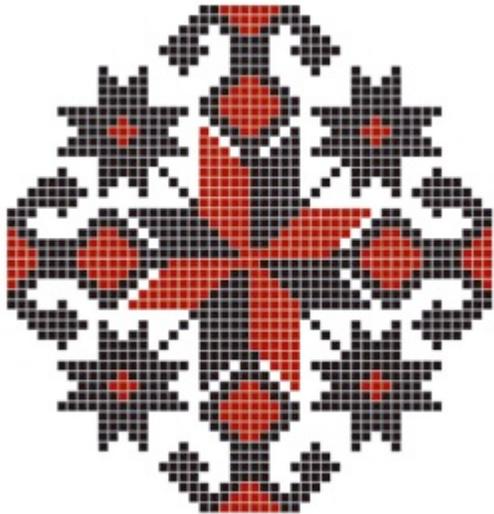
Cosmograma 1: Flor de agua o estrella de agua



Flor o estrella de agua bordada en punto de cruz alzado, que da un efecto de volumen a la figura.

Tabla 14

Cosmograma 1

	
	<p>Motivo Flor de ocho pétalos</p>
	
<p>Conjunto 1</p>	<p>Motivo Maíz</p>
	
	<p>Motivo Flor de ocho pétalos</p>

En la tabla 14, es posible observar al centro una flor geométrica o estrella de ocho pétalos. Los colores rojo y negro van alternados, lo que facilita la identificación de los pétalos, que parten de un centro de cuatro puntos de cruz en color rojo. De esa figura central parten 4 líneas en posición diagonal, a las que se unen otras estrellas o flores de ocho pétalos bordadas en color negro y de menor tamaño. También de la figura central emergen hacia arriba, abajo, a la izquierda y la derecha, cuatro figuras de maíz con las hojas extendidas,

Figura 56

Cosmograma 2: Estrella de agua

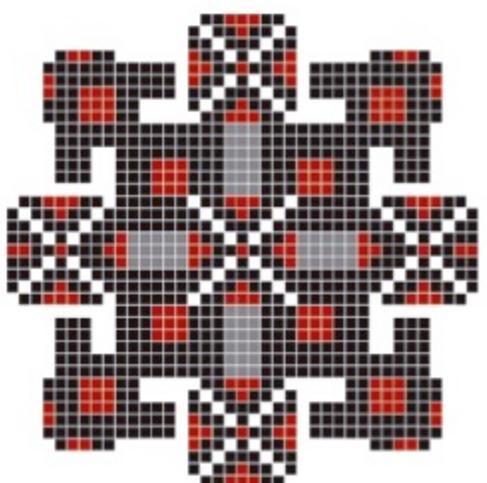
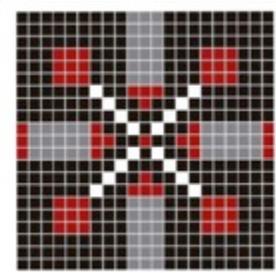
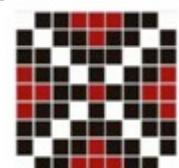


Quechuqémitl con estrella de agua bordada al frente con la técnica de punto de cruz alzado



Tabla 15

Cosmograma 2

 <p>Conjunto 2</p>	 <p>Subconjunto 2a (El Universo)</p>
	 <p>Motivo Cuadrado con los rumbos del universo</p>
	 <p>Motivo Maíz</p>

En la tabla 15 podemos distinguir a simple vista un cuadrado central compuesto por una cruz, que en este caso, está resaltada en color gris, en cada cuadrante se observa un cuadrado en color negro con centro color rojo y al centro de la figura una X enmarcada en color negro, sobre un fondo color rojo.

De esta primera imagen, salen cuatro cuadrantes exactamente iguales a la figura central; es decir, figuras de X enmarcadas con puntos bordados en color negro, sobre un fondo rojo. Sin embargo, al descomponer el motivo mas detalladamente, es posible distinguir cuatro figuras del maíz que brotan del centro y apuntan de forma diagonal hacia los cuatro extremos del mismo.

Figura 57

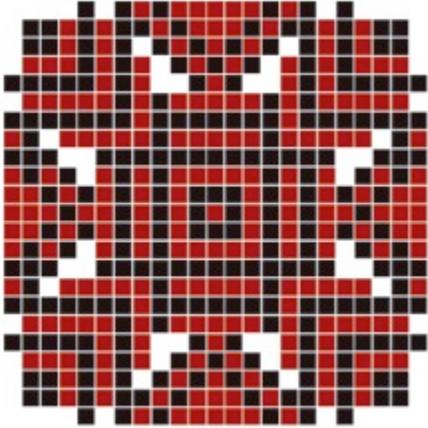
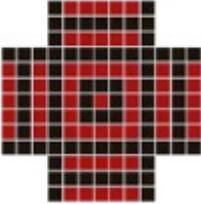
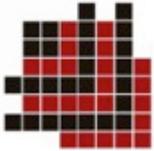
Cosmograma 3: Estrella de agua



Motivo bordado en el costado de un Quechquémitl antiguo (hombro)

Tabla 16

Cosmograma 3

 <p>Conjunto 3</p>	 <p>Motivo Cruz</p>
	 <p>Motivo Pirámide</p>
	 <p>Motivo Maíz</p>

En la tabla 16 podemos distinguir una cruz ancha en color rojo formada por distintos cuadrantes que resaltan en color negro. De esa cruz emergen en posición diagonal, cuatro figuras que fueron identificadas como mazorcas; asimismo, hacia arriba, abajo a la izquierda y la derecha de la figura central, cuatro triángulos o pirámides escalonadas unidas desde la punta o vértice.

Figura 58

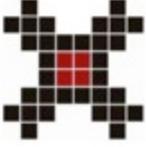
Cosmograma 4

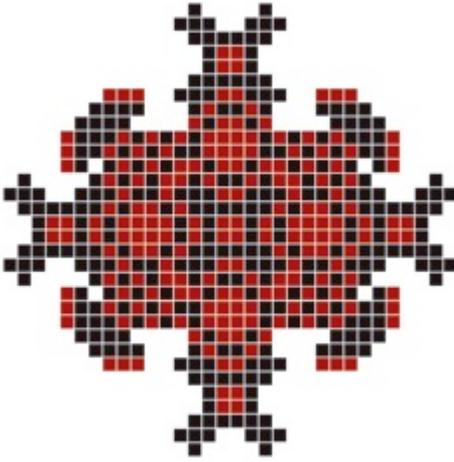


Motivo bordado en el frente de un Quechquémitl antiguo

Tabla 17

Cosmograma 4

	
	<p>Motivo Rombo</p> 

	Motivo X
	
Conjunto 4	Motivo Maíz

En el caso de la tabla 17, se puede observar al centro de la misma un rombo mayormente de color rojo, en cuyo centro, a su vez, hay una X que resalta a la vista por estar bordada en contraste negro. Esa X central se encuentra rodeada por cruces colocadas arriba, abajo, a la izquierda y la derecha.

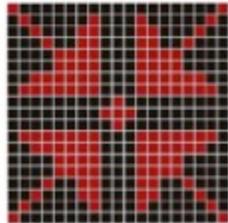
Como salientes de la figura central, es posible distinguir cuatro X iguales a la que se encuentra al centro-, es decir, bordadas en color negro y la parte central es un cuadrado color rojo. Esas X apuntan igualmente hacia arriba, abajo, a la izquierda y la derecha. Igualmente, en dirección diagonal nacen cuatro figuras que son descritas como una especie de flores abiertas.

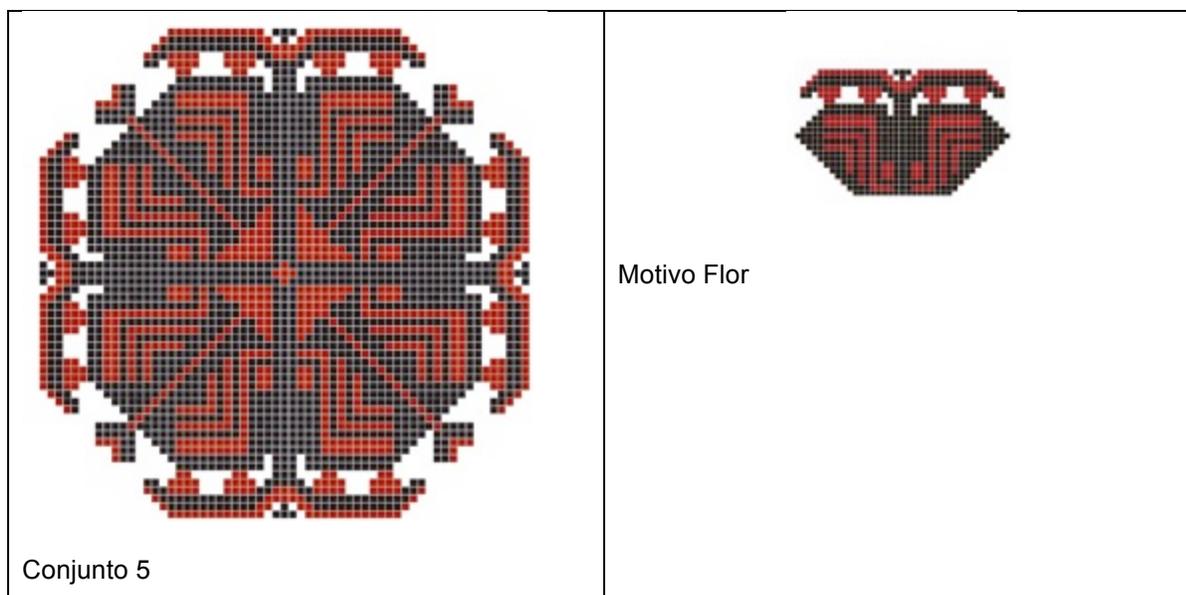
Figura 59
Cosmograma 5



Motivo bordado en el frente de un Quechquemilt contemporáneo

Tabla 18
Cosmograma 5

	 <p>Motivo Cuadrado</p>
	 <p>Motivo Flor</p>



La tabla 18 fue encontrada en un quechquémitl relativamente actual, pues su antigüedad al momento de fotografiarlo era de 20 años. Aquí podemos observar a simple vista una gran figura central en forma de octágono, que tiene detalles bordados en color rojo y un fondo uniforme en color negro. Al desglosar esa forma, podemos ubicar al centro una cruz en color negro, con un punto de convergencia en contraste rojo.

En este caso, parten del centro lo que han sido descritas como flores con algunos de sus elementos anatómicos como el pistilo y los pétalos. Cada una de esas flores está dirigida diagonalmente hacia los cuatro puntos.

Al mismo tiempo, si todo el conjunto de esta figura se descompone en dirección arriba, abajo, izquierda y derecha, siguiendo las líneas centrales, también podemos observar cuerpos de flores con sus pétalos y un pequeño pistilo entre ellos.

CONCLUSIONES

La discusión en torno a la Huasteca se centra fundamentalmente en dos polos: por un lado, la visión que agrupa a los distintos pueblos que habitan en el territorio huasteco, ésta destaca sus puntos de encuentro y coincidencias mediante prácticas compartidas, tradiciones asociadas a la subsistencia, el uso del quechquémitl, entre otros elementos unificadores; por otro lado, la visión que resalta las singularidades, los rasgos distintivos de cada grupo indígena que ahí habita y que vuelven a la región una pluralidad. Para la realización de este trabajo hemos explorado ambas perspectivas pues, como se explica en los capítulos previos, los grupos étnicos que habitan en la Huasteca mantienen ciertas distinciones como el lenguaje o la vestimenta, pero al mismo tiempo existen otros elementos como la ritualidad y los símbolos, que generan que esas distinciones se diluyan con facilidad.

Este trabajo está enfocado al estudio de la indumentaria de las mujeres, lo que nos ha permitido descubrir coincidencias en la estructura de la ropa, los diseños y simbolismos, así como las técnicas de bordado empleadas por otros grupos de la Huasteca, principalmente por las bordadoras teenek, otomís y tepehuas. También podemos trazar similitudes en la organización para el trabajo, la idea del amor, la reciprocidad y el esfuerzo físico, que se comparten con grupos nahuas de otras regiones del país.

Particularmente, para la realización de este trabajo se indagó acerca del pueblo nahua que habita en el municipio de Huautla Hidalgo, sus festividades, organización, mitos y ritos. Como punto de partida se propuso analizar la indumentaria tradicional de las mujeres y el bordado que la ornamenta como un elemento de la cosmovisión. Desde esa perspectiva guiamos la observación del proceso de elaboración, desde la selección de los materiales, hasta el uso ritual de la ropa.

La Huasteca es un área pluriétnica y multicultural, en la que se ha construido un modo de vida que supera las distinciones lingüísticas y de filiación, por lo que es común que las manifestaciones culturales como las fiestas y los rituales unan a los integrantes de distintos pueblos con base en objetivos comunes como el fortalecimiento de los lazos comunitarios, la identidad, la generación de recursos económicos, el seguimiento a obras públicas y el acceso a programas sociales. Asimismo, mediante el cumplimiento de los rituales, para asegurar el mantenimiento del cosmos mediante la reciprocidad hacia las deidades. En este punto se centra el interés de esta investigación.

La mitología y la ritualidad, además de determinar prácticas culturales, también ha mantenido las coincidencias en las imágenes y los motivos que se plasman en las indumentarias. Mediante los bordados, las mujeres de la Huasteca comunican lo que hay en su entorno físico y su cosmovisión. Los motivos que ornamentan las distintas prendas mantienen similitu-

des evidentes, tales como las representaciones del universo, las plantas del maíz o las estrellas y flores de cuatro y ocho pétalos.

Otro aspecto compartido en torno al bordado es que se trata de una actividad fundamentalmente femenina; es decir, quienes cosen, bordan, visten y conservan las prendas son las mujeres, principalmente las abuelas y en segundo lugar las madres. También ellas asumen la enseñanza de las técnicas, los puntos, los motivos y, en ocasiones, los significados. El bordado es un conocimiento transmitido por generaciones, que se valida mediante la noción de lo “bien hecho” y del “deber ser”.

Una de las técnicas de bordado más importantes es la Huasteca es el punto de cruz, así como sus variantes, el punto de cruz alzado y el punto lomillo. Estas puntadas influyen en la creación de figuras y motivos geométricos semejantes como el maíz, las plantas y flores, las estrellas, cruces, grecas y espirales. Con dichos elementos se crean composiciones que encierran significados también comunes, asociados a lo femenino como la fertilidad o la antesis.

Lo que distingue a los bordados de cada grupo es, en primer lugar el color: las bordadoras teenek utilizan hilos de color rojo, amarillo, verde y azul principalmente, aunque en algunas piezas incorporan el rosa mexicano y el anaranjado para ornamentar el *dayemlaab*; las bordadoras otomís emplean los colores rojo, amarillo, rosa, verde y anaranjado en las faldas de *chizo* y en las camisas el negro y rosa mexicano principalmente; por su parte, las bordadoras nahuas utilizan solamente los colores rojo y negro para las faldas y los *quechquémitl*, mientras que las camisas, que se hacen con una técnica distinta, suelen incluir diversos colores.

La cercanía física y cultural entre los diversos habitantes de la Huasteca nos ha permitido reconstruir significados que se han alimentado de los datos aportados por las y los informantes, pero también ha posibilitado las comparaciones con los bordados de los pueblos vecinos.

Otra coincidencia importante es la figura que aquí hemos denominado cosmograma, por ser una representación en miniatura del universo. Se trata de una composición de los distintos elementos identificados, organizados en forma circular, cuadrangular o romboide, en la que se indican los cuatro rumbos del universo de acuerdo con la cosmovisión mesoamericana y huasteca. Este motivo compartido recibe distintos nombres en cada pueblo, pero en todos se trata de una representación de los cuatro rumbos cósmicos: es una materialización de la idea del universo dividido en cuatro cuadrantes y un centro.

La misma lógica de los cuatro rumbos del universo se reproduce en la estructura misma de la prenda que las mujeres huastecas utilizan en la parte superior del torso y que en el caso

de Huautla se denomina *quechquémitl*. Al tratarse de una prenda compartida, posee un significado también compartido.

Hasta este punto, hemos tratado las similitudes textiles entre las mujeres huastecas para tener una perspectiva más amplia. A continuación, destacaremos las singularidades de la indumentaria de las mujeres nahuas de Huautla.

Actualmente la cantidad de mujeres jóvenes que portan y que bordan esta indumentaria es considerablemente reducido, pues el bordado ha disminuido su relevancia y prioridad entre las actividades de las jóvenes y las niñas. Además, se han hecho modificaciones notorias al vestir o combinar las prendas, sin embargo, la finalidad se conserva: vestir el traje el día 12 de diciembre, para la visita y la danza dedicada a la Virgen de Guadalupe.

A pesar de que la práctica del bordado ha disminuido, su importancia se mantiene porque preserva la relación entre las hijas y nietas con sus madres y abuelas, pues se considera un acto de amor el bordar, coser y portar la indumentaria. Por lo tanto, elaborar, vestir y heredar las prendas es una forma de conservar la sabiduría del pueblo y de afianzar y mostrar los afectos, que es una cualidad de la cosmovisión nahua de esta y otras regiones del país.

Como hemos explicado, la característica distintiva de la indumentaria *Tochomite* son los colores negro y rojo con que se borda, así como el manchado o sangrado que nace del bordado. El contraste entre ambos colores deriva en la riqueza visual de la labor, pues permite que se puedan ver dos diseños: figuras rojas sobre un fondo negro, o figuras negras sobre un fondo rojo.

Cada motivo y cada figura guarda un significado, que al unirse con otras crea una idea y un discurso asociado con la naturaleza y la cosmovisión del pueblo. Las mujeres, mediante su trabajo en la confección y bordado de las prendas, contribuyen con la memoria colectiva al plasmar las imágenes de las flores y el maíz, pero también al crear discursos y narraciones que repiten los mitos relacionados con procesos como la siembra de la milpa y la fertilidad.

La labor del bordado y el uso de la indumentaria *Tochomite* congrega la oralidad, la sabiduría, las imágenes y la tradición asociada con la fertilidad; refuerza los lazos entre las mujeres y, más ampliamente, los de la comunidad con las deidades; preserva elementos gráficos propios de la tradición, la cosmovisión y la naturaleza; aporta al trabajo de la comunidad mediante el esfuerzo físico de bordar, coser, bailar, lo que constituye una parte fundamental de la ofrenda para la virgen. En síntesis, las mujeres, mediante su labor, preservan y acrecientan el capital cultural y simbólico de la comunidad.

Como sabemos, la indumentaria *tochomite* se crea en gran parte para la “Danza de las inditas”; sin embargo, tampoco hay una consciencia de estar realizando un ritual que emula a la

siembra, la milpa o la fertilidad directamente, más bien se ofrece como un regalo para la virgen, se tributa el esfuerzo físico y las flores que se portan en la canastita que las participantes colocan en su cabeza o que llevan bajo el brazo izquierdo.

La indumentaria *tochomite* está estrechamente ligada a la mitología desde su producción hasta su uso. Este hecho puede ser intencional o no; es decir, que algunas mujeres conocen y reproducen la intencionalidad al bordar, vestir y bailar, mientras que otras lo hacen por el mandato de lo que se debe hacer por tradición. Siguiendo este punto, podemos precisar los siguientes puntos asociados a la cosmovisión:

- a) El oficio de bordar
- b) La estructura del *quechquémitl*
- c) Las figuras del bordado
- d) Los colores del bordado, que tienen la intención de remarcar la dualidad
- e) El deslavado
- f) La danza de las inditas
- g) La festividad de la Virgen de Guadalupe
- h) La ofrenda

Con base en las consideraciones previas, podemos entender a la indumentaria de Huautla como un elemento de la cosmovisión, pues en ella se integran imágenes del entorno natural y cotidiano, así como de aspectos simbólicos que la comunidad asocia con esa naturaleza, la fertilidad, las deidades, el intercambio ritual y el equilibrio del cosmos. Esos elementos gráficos forman parte del imaginario de la comunidad, ya que las figuras bordadas se reproducen casi de manera automática y toman como referencia las enseñanzas de las ancestras.

La consideración de las deidades es vital, pues al tratarse de una indumentaria ritual, su confección y uso tiene una intención concreta: ser ofrenda. Se ofrece el trabajo físico de la confección, la danza, las flores y los olores, pues recordemos que uno de los objetivos principales es que deidad participe de la experiencia sensorial humana. Al vestirse y danzar, las mujeres “prestan” su cuerpo para posibilitar la presencia de la deidad; es decir, que al momento de ejecutar la danza, ellas son las flores que nacen, crecen, tienen color y aroma. A su vez, las flores son la diosa, que está presente gracias al cuerpo de las mujeres.

La presencia de la diosa se manifiesta mediante la indumentaria, pues ésta incluye todos los elementos de la planta: en la cenefa de la falda podemos observar el nacimiento de la tierra que ha sido fecundada por la serpiente; posteriormente el bordado de la falda sangra, haciendo alusión a la menstruación como inicio de la etapa de fertilidad; finalmente la planta

asciende hasta llegar al *quechquémitl* que es donde florece, y esa anátesis está representada por los cosmogramas y estrellas, pero también por las flores que cargan en la cabeza.

La danza ritual se efectúa el día 12 de diciembre, en honor a la Virgen de Guadalupe, que es una deidad femenina, pero también por la temporada de secas, por lo que creemos que existe también la intención de un llamamiento a las flores, una invocación para que tanto el maíz como las demás plantas de la milpa e incluso las flores fragantes florezcan y así poder continuar con el ciclo de intercambio.

En el capítulo IV se han descrito los principales elementos de la indumentaria, partiendo de los antecedentes y la estructura de cada prenda, hasta llegar a la descripción y análisis de los motivos y sus combinaciones tanto en las faldas como en los *quechquémitl*. Hemos revisado la intencionalidad de los colores del bordado para lograr un efecto visual; así mismo, hemos explicado el proceso de deslavado al que se someten las prendas para comunicar una idea. Es así como, partiendo de un elemento concreto de la cultura: la ropa, se elucidan las formas en las que esta comunidad de la Huasteca hidalguense preserva el orden cósmico en beneficio de todos sus integrantes: mujeres, hombres, niños, animales, plantas, muertos, cerros, agua, astros, deidades y de todo lo existente.

En este trabajo hemos explicado las formas en las que las mujeres, mediante los actos de bordar, vestir y bailar, pero también al heredar sus prendas y enseñar a sus hijas y nietas el bordado, están asegurando la continuidad y el orden cósmico. Primero, la indumentaria se elabora de manera exclusiva por mujeres y está destinada a un uso ritual. La falda y el *quechquémitl tochomite* no son prendas de uso cotidiano en la actualidad y no se encontraron referencias que indiquen que en tiempos cercanos se usaban de esa manera.

Al inicio de este trabajo se planteó la hipótesis de que la indumentaria *tochomite* es un elemento que da cuenta de la cosmovisión del pueblo nahua de Huautla. Ese punto ha sido desarrollado mediante el análisis de la estructura de las prendas y la decodificación de los motivos y figuras bordadas. Así se llegó al hallazgo de que en las cenefas de las faldas y los cosmogramas de los *quechquémitl* se bordan composiciones que narran la mitología asociada a la fertilidad de la tierra, el proceso de la milpa y el crecimiento de las plantas, principalmente el maíz.

Partimos de la estructura y bordado de la falda: como hemos apuntado en el capítulo IV, las faldas son ornamentadas con una cenefa bordada en la que se imita el diseño de la piel de la serpiente coralillo. Ese reptil es comúnmente asociado con la milpa por ser el lugar que habita; por lo tanto, se le han atribuido elementos divinos de fertilidad.

A partir de la cenefa, se incorpora un manchado en color rojo, que se conoce como “deslavado” o “sangrado”, el cual hace referencia a la menstruación. Dicho elemento es apreciable por el color rojo, pero también porque –de acuerdo con los testimonios- el proceso de desteñido o deslavado se incorporaba sumergiendo la falda en un río, para que la acción del agua permitiera el manchado al desteñir los hilos del bordado.

De acuerdo con las informantes el agua es el agente que ocasiona que los hilos del bordado manchen la falda de manera ascendente; es decir, que tiene el poder de modificar la prenda. Esa cualidad se lleva más allá del aspecto físico de la ropa, pues es también el agua la que permite la fertilización de la tierra a través de la lluvia, y es eso precisamente lo que se está representando en las faldas: la acción del agua, como una deidad, volviendo fértil a la tierra, representada por la serpiente coralillo.

Aunque en la actualidad las faldas ya no se sumergen en los ríos, sino que el deslavado se incorpora utilizando tintes artificiales, la idea de que únicamente las adolescentes y las mujeres adultas lleven el deslavado, sigue haciendo referencia a la menstruación y al inicio de la etapa de fertilidad.

En cuanto al *quechquémítl*, se trata de la prenda antigua que se utilizaba para cubrir parte del torso y su estructura se asemeja a las alas del murciélago, mamífero que también es asociado con la fertilidad debido a su función polinizadora. El hecho de que la prenda que las mujeres portan en la parte superior del cuerpo tenga esas cualidades no es una casualidad, mas bien responde a la lógica de la polinización, pues las especies que realizan dicha función lo hacen a través del aire, al volar sobre la milpa y los campos en general.

La ornamentación del *quechquémítl* está conformada básicamente por motivos cosmogramas que, de acuerdo con la cosmovisión, son representaciones del universo. Cada *quechquémítl* tiene bordados tres o cuatro cosmogramas, uno en la parte frontal, uno en la parte posterior y uno en cada costado; de manera que los podemos apreciar en el pecho, la espalda y ambos hombros de la portadora. En el caso de las piezas con tres cosmogramas, no se incluye el de la parte trasera.

De acuerdo con los testimonios recabados, los motivos del *quechquémítl* se nombran como “flores de agua” o “estrellas de agua”. La explicación obtenida es que se trata de las flores que emergen de la tierra y, que siguiendo la lógica de la naturaleza, crecen hacia arriba, por eso deben bordarse en dicha prenda.

Como hemos explicado, el *quechquémítl* ha caído prácticamente en desuso, y ha sido sustituido por una camisa bordada con motivos florales, pues hacen referencia justamente a la floración. Evidentemente el cambio de prenda que cubre el torso de las mujeres se debe

principalmente a razones prácticas y morales, ello implica una pérdida iconográfica, pues ya no se bordan los cosmogramas en ninguna otra prenda. Las camisas ya no incluyen esos diseños, sino flores de distintas especies, colores y formas, pero siguen siendo flores, lo que permite reafirmar la lógica con la que se ornamenta la indumentaria; es decir, en la parte inferior (faldas) la tierra, la fertilidad y en la parte superior (camisas) la floración. Además, también se incluyen animales aéreos propios de la región, que son quienes ejecutan la polinización. Este aspecto no se ha desarrollado en la presente tesis, pero es de nuestro interés abordarlo en futuras investigaciones, pues como hemos dicho, los cambios en la indumentaria, como en otros objetos culturales, son inevitables y merecen ser analizados.

Si bien, no podemos trazar una línea recta que una a la gráfica de los antiguos nahuas mesoamericanos asentados en esta zona, ni generalizar los motivos, asemejándolos con los motivos teenek del pasado remoto, sí podemos establecer que los motivos bordados en la indumentaria *tochomite* evidencian la cosmovisión de sus creadoras y de la comunidad a la que pertenecen. Desde el proceso de elaboración hemos podido constatar que la forma de organización, la noción relativa al valor del trabajo, así como el esfuerzo por el mantenimiento del orden cósmico, son acordes con la tradición mesoamericana.

Para la elaboración de las prendas, las mujeres aportan su conocimiento, su habilidad física y su esfuerzo para bordar y coser; demuestran el amor a sus descendientes al realizar ese trabajo para vestirlos, pero también lo materializan en el objeto mismo; a través de la danza ofrendan nuevamente su esfuerzo físico, así como su propio cuerpo al convertirse ellas mismas en las flores y por lo tanto en la deidad, para que ésta pueda participar de la experiencia humana.

El aspecto floral es sumamente importante, pues las flores que llevan en la cabeza al ejecutar la danza son flores nuevas, los primeros brotes recién cortados, flores de distintas especies, colores y olores, y al mismo tiempo que las entregan como ofrenda, pues el aroma de las flores es el alimento de las deidades. Al finalizar la danza, las flores son depositadas en el atrio de la iglesia, a los pies de la virgen, cumpliendo así con la doble ofrenda: la antesis de la flor y el primer aroma.

Para las mujeres de Huautla, bordar implica observar el entorno, seguir la lógica de la existencia misma, por eso la falda representa la tierra fértil, el nacimiento de la planta y, toda la indumentaria se construye desde esa lógica, de abajo hacia arriba. Todo parte de la serpiente, que simboliza la fertilidad, a partir de esa cualidad inicia la menstruación en las mujeres. Posteriormente vemos las flores que brotan de la planta y se encuentran arriba, y en este caso se plasman en el *quechquémitl*. En síntesis, el traje completo es una representación de las

plantas, desde su fecundación, pasando por su nacimiento y desarrollo, hasta llegar a la antesis, pero también es la piel que posibilita que la deidad participe de la experiencia humana.

Durante esta investigación hemos sido testigos de las transformaciones que experimentan los objetos textiles, ya sea en las materias primas empleadas para su elaboración, en las técnicas de elaboración y ornamentación, o en la forma de usarlos, principalmente en las generaciones más jóvenes. Sabemos que el cambio es una constante en la cultura material de los pueblos, y es por eso que este trabajo aspira a ser un registro de las prácticas relacionadas con la indumentaria, así como de las prendas que elaboran y visten las mujeres de Huautla Hidalgo a principios del siglo XXI.

Sabemos que aun hay mucho que rescatar en cuanto a los procesos, los motivos , los hilos y las técnicas en esta zona de la Huasteca, por lo que creemos que la unión de distintas disciplinas posibilitarían que las tradiciones y los objetos relacionados con el trabajo textil de Huautla no se pierdan en el olvido.

Referencias

- ALBORES Zárate, Beatriz A., 1995, Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma, México, El colegio Mexiquense, A.C.
- AGUILERA Madrigal, Sabina, 2011, La faja ralámuli. Un entramado cosmológico, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- ARGÜELLES Santiago, Jazmín Nallely, 2012, “El maíz en la construcción y transmisión de una identidad cultural de la Huasteca Veracruzana”, en Van’t Hooft Anuschka y José Antonio Flores Farfán (eds.), *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Nacional Autónoma de México, Linguapax.
- ARIEL de Vidas, Anath, 2007 “La identidad étnica no corresponde necesariamente a la reivindicación indígena. Expresiones identitarias de los teenek y nahuas en la Huasteca veracruzana.”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Ariel de Vidas, Anath, mis en ligne le 01 février 2007, consulté le 17 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3344>
- ARIEL de Vidas, Anath, 2009, *Huastecos a pesar de todo. Breve historia del origen de las comunidades teenek (huastecas) de Tantoyuca, norte de Veracruz*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- ÁVILA Méndez, Agustín y José Luis Plata Vázquez (coords.), 2016, Nuevas coordenadas del territorio huasteco desde la Historia, la Arqueología, el Arte y los rituales, México, El Colegio de San Luis.
- AVILÉS, Cortés Alberto, 2007, *Levantando sombras* (serie Cultura indígena), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BÁEZ Cubero, Lourdes (coord.), 2012, *Los pueblos indígenas de Hidalgo: Atlas etnográfico*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.
- BÁEZ-Jorge, F. (1988). *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.
- BARBA Ahuatzin, Beatriz, 2014, Iconografía Mexicana XII: Indumentaria y ornamentación, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- BARÓN, Larios José (ed.), 1994, *Tradiciones, cuentos, ritos y creencias Nahuas*, México, Gobierno del Estado de Hidalgo.
- BASSOLS Batalla, Ángel, Santiago Rentería Romero, et al., 1977, *Las Huastecas en el desarrollo regional de México*, México, Trillas.

- BRODA, Johana y Gámez, A. (2009). *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- BUSTOS Valenzuela, Eduardo, 2015, *Zoológico decimal de la Huasteca*, México, CONACULTA.
- CALDERON de la Barca, Madame, 1959, La vida en México durante una residencia de dos años en ese país, México, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuantos" núm. 74.
- CARRERA Quezada, Sergio Eduardo, 2007, *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Colección Huasteca.
- CARRERA Quezada, Sergio Eduardo, 2018, Sementeras de pepel. Le regularización de la propiedad rural en la Huasteca serrana, 1550-1720, México, El Colegio de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CEBADA Izquierdo, J. (1992). "Tlazolteotl: una divinidad del panteón azteca". En Revista Española de Antropología Americana, n. 2, Universidad Complutense de Madrid.
- COSTIN, C. (1993). Exploring the Relationship Between Gender and Craft in Complex Societies: Methodological and Theoretical Issues of Gender Attribution.
- CRUZ Salazar, Tania, 2014, Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de bellez en jóvenes chiapanecas, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, El Colegio de la Frontera Sur.
- ESCOBAR Ohmstede, Antonio, 1998, *Historia de los pueblos indígenas de México. De la costa a la sierra. Las huastecas, 1750-1900*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.
- ELIADE, M. (2001) *Tratado de historia de las religiones*. México.
- ESPINOSA Pineda, Gabriel, 1996, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FLORESCANO, Enrique y Bárbara Santana Rocha (coords.), 2016, La Fiesta Mexicana, Tomos I y II, México, Secretaría de Cultura, Fondo de Cultura Económica.
- FRANCO y González Salas, M. (1993) *El mundo huasteco y totonaco*. México: Ed. Jilguero.
- GALINIER, Jacques, 2004, "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual", en Ruvalcaba Mercado Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Tamaulipas.
- GERHARD, Peter, 1986, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM.

- GIMÉNEZ, Montiel Gilberto, 2002, "La identidad: una noción problemática pero necesaria", en Chihu Amparán Aquiles (coord.), *Sociología de la identidad*, México, UAM-Ixtapalapa, Miguel Ángel Porrúa.
- GIMÉNEZ Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen I. México.
- GÓMEZ Martínez, A. (2009) "Tramas, colores y texturas, elementos gráficos para el estudio de la cosmovisión en textiles indígenas mexicanos", en Johanna Broda y Alejandra Gámez, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad indígena*, Estudios interdisciplinarios y regionales, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- GÓMEZ Martínez, Arturo, 2016, "Los ciclos del maíz y la herencia indígena: fiestas y rituales", en Florescano Enrique y Bárbara Santana Rocha (coords.) *La fiesta mexicana*. Tomo II, México, Fondo de Cultura Económica.
- GONZALBO Aizpuru, Pilar, 2006, *Introducción a la historia de la vida cotidiana*, México, El Colegio de México.
- GONZÁLEZ Villarruel, Alejandro (coord.), 2014 *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del capital social a la tradición textil*. México: CONACULTA.
- GONZÁLEZ González, M. y Medellín Urquiaga S. (2007). *Atlas de culturas del agua en América latina y el caribe. Pueblos indígenas de México y agua: nahuas de la huasteca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigación y Capacitación Rural A.C.
- GONZÁLEZ Reyes, Alba H. Y Alberto del Castillo Troncoso (coords.), 2015, *Estudios Históricos sobre cultura visual. Nuevas perspectivas de investigación*, México, Instituto Mora, El Colegio de Michoacán.
- GOOD Eshelman, Catharine, 2005, "Trabajando juntos como uno. Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona", en Rochaux, David (Coord.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica*, México, Universidad Iberoamericana.
- GOOD Eshelman, Catharine y Dominique Raby (Eds.), 2015, *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. México, El Colegio de Michoacán.
- GOOD Eshelman, C. y Raby, D. (eds.), (2015). *Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. México: El Colegio de Michoacán, A. C.
- HASLER, Andrés, 2011, *El nahua de la huasteca y el primer mestizaje. Treinta siglos de historia Nahua a la luz de la dialectología*, México, Publicaciones de la casa chata.
- HÉMOND, A. (2015). "Trabajo plástico y técnicas culinarias. El género del arte nahua", en Catharine Good Eshelman y Dominique Raby (eds.), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*. México: El Colegio de Michoacán, A. C.

- HENDON, J. (2011). *“La evaluación social de las mujeres en la sociedad azteca y maya prehispánica: prestigio, poder político y producción”*, en María J. Rodríguez-Shadow y Miriam López Hernández (eds.) *Las mujeres mayas de la antigüedad*. México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- ILLADES, Carlos, 2018, *El Marxismo en México. Una historia intelectual*, México, Taurus.
- KIRCHHOFF, Paul, 1960, “Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales” en *Tlatoani* (suplemento), México.
- LAMMEL, Annamária, Karina Goloubinoff y Esther Kartz (eds.), 2008, *Aires y llluvias. Antropología del clima en México*, México, Publicaciones de la Casa Chata.
- LECHUGA, R. (1982). *El traje indígena de México. Su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*. México: Panorama Editorial S.A.
- LEÓN Portilla, M. (1980). *Toltecatl. Aspectos de la cultura náhuatl*. México.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, (1997). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Los huastecos según los informantes de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 5, p. 15-29
- LÓPEZ Austin, Alfredo, 1994, *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, México, Ediciones ERA.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, 1995, en Jacinto Zavala Agustín y Álvaro Ochoa Serrano, *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, México, El Colegio de Michoacán, CONACYT.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, () *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM, 2 volúmenes.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, (1996) *“La cosmovisión mesoamericana”*, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, 2015, *Las razones del mito*, México, Era.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, 2015, *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México, Era.
- LÓPEZ Austin, Alfredo y Alejandra Gámez Espinosa, 2015, *Cosmovisión Mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LUGO Pérez, David (comp.), 1994, *Hidalgo, documentos para la historia de su creación*, Pachuca, IHDSIS.

- MACUIL, Martínez Raúl, "The *Tlmatque* adn Codex Mendoza", en
- MANRIQUE, Castañeda Leonardo, 2000, "Lingüística histórica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. México, INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- MANZANILLA, Linda y Leonardo López Luján, 2000, *Historia Antigua de México Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*. México, INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- MEADE, Joaquín, 1942, *La Huasteca. Época antigua*, México, Cossío.
- MEADE, Joaquín, 1948, *Arqueología de San Luis Potosí*, México, Ediciones de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, Temas de México. Serie Histórica.
- MARCOS, S. (1995). "Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico", en *La palabra y el hombre*. Xalapa: Universidad Veracruzana, no. 6.
- NOGUEZ, Xavier y Alfredo López Austin, 2013, *De Hombres y Dioses*, México, El Colegio Mwxiquense, A.C., El Colegio de Michoacán, A.C.
- NOVELO, V. (1976). *Artesanías y Capitalismo en México*. México: SEP/INAH.
- NAVA Vite, Rafael, 2012, "El Costumbre: ofrendas y música a Chikomexochitl en Ixhuatlán de Madero, Veracruz", en van't Hooft Anuschka y José Antonio Flores Farfán (eds.), *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Nacional Autónoma de México, Linguapax.
- OCHOA Salas, Lorenzo, 1979, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Serie Antropológica, 26).
- OJEDA Díaz, M. (2003). "Las diosas del código Borgia. Arquetipos de las mujeres dzavui (mixtecas), del posclásico". En Rosell, Cecilia y María de los Ángeles Ojeda Díaz, *Las mujeres y sus diosas en los códices prehispánicos de Oaxaca*, México, CIESAS.
- PÉREZ Castro, Ana Bella (ed.), 2013, *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Antropológicas, El Colegio de San Luis, A.C.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel, 2001, *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, El Colegio de San Luis, Archivo General de la Nación, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colección Huasteca.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), 2003, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis.

- QUEZADA Ramírez, M. N. (1996). *“Mito y género en la sociedad mexicana”*, Estudios de Cultura Náhuatl. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 26, , p. 21-40.
- RAMÍREZ Garayzar, A. (2014). *Tejiendo la identidad. el rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*. México: CONACULTA.
- RAMÍREZ Castilla, G., et. al., (2008). *De aquí somos: la Huasteca*. Primera edición. México: CONACULTA.
- RAMOS Maza, T. (2010). *Artesanas tzeltales: Entrecruces de cooperación, conflicto y poder*. Colección Selva Negra, UNICACH, Primera edición.
- RAMÍREZ, R. *Mujeres, diosas y tejido*, en Arqueología Mexicana: edición especial Atlas de textiles indígenas, no. 55, México, 2014, p. 72.
- RAMÍREZ Castilla Gustavo, Román Güemes Jiménez, et al., 2008, *De aquí somos: la Huasteca*, México, CONACULTA.
- RAMÍREZ Garayzar, Amalia, 2014, *Tejiendo la identidad. El rebozo entre las mujeres purépechas de Michoacán*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ROCHA Valverde, Claudia, 2014, *Tejer el universo. El dhayemlaab, mapa cosmológico del pueblo teenek. Historia de una prenda sagrada*, México, El Colegio de San Luis.
- ROCHA Valverde, Claudia, 2014, *Tejer el universo. El dhayemlaab, mapa cosmológico del pueblo teenek. Cosmografía sagrada*, México, El Colegio de San Luis.
- ROJAS Rabiela, Teresa, 2001, “La tecnología agrícola”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, *Historia Antigua de México Volumen IV: Aspectos fundamentales de la tradición cultural mesoamericana*. México, INAH, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, M. J. (2016). *Las mujeres mayas de antaño*. México.
- RUVALCABA Mercado, Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), 2004, *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis, A.C., El Colegio de Tamaulipas.
- RUVALCABA Mercado, Jesús (coord.), 2013, *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1985, *Historia General de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SÁNCHEZ Santa Ana, M. E. y Pérez Merino, P. (2014). “*Abriendo camino. Mujeres artesanas de la organización Ramo textil de Zinacantán, Chiapas*”, en González Villarruel, Alejandro (coord.), *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas. Del capital social a la tradición textil*. CONACULTA, México.

- SANDRE Osorio, Israel y Daniel Murillo (Eds.), 2008, Agua y diversidad cultural en México, Montevideo, UNESCO.
- SCHELLE, L. (1997) Los rostros ocultos de los mayas.
- SCOTT, J. (1990). "*El género: una categoría útil para el análisis histórico*", en James Amelang y Mary Nash (eds.), Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea, Valencia.
- SULLIVAN, T. (1982). "*Tlazolteotl-Ixcuina: the great spinner and weaver*" en *The art and iconography of late post-classic central Mexico*, Washington D.C.: Harvard University-Dumbarton Oaks.
- SANDSTROM, Alan R., 1986, Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico, U.S.A, University of Oklahoma Press.
- SANDSTROM, Alan R., 1998, El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana. Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca, México, CIESAS.
- SANDSTROM, Alan R. y Piotrowska-Kretkiewicz Z., 2010, El maíz es nuestra sangre: cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo, México, CIESAS.
- SÁMANO-Rentería, Miguel, 2005 "Identidad étnica y la relación de los pueblos indígenas con el Estado mexicano", en *Ra Ximhai*, vol. 1, no. 2 pp. 239-260. Universidad Autónoma Indígena de México.
- SOLIS Olgún, Felipe, 2006, "La región Huasteca", en *Arqueología mexicana*, Vol. XIV, Núm. 79, México.
- STRESSER-PÉAN, Guy, 2008, *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, México, FCE.
- STRESSER-PÉAN, Claude, (2012), *De la vestimenta y los hombres. Una perspectiva histórica de la indumentaria indígena en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SZELJAK, György, 2003, "...porque si no comemos maíz no vivimos. Identidad y ritos de fertilidad en la Huasteca hidalguense", en Pérez Zevallos Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.) *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis.
- TREJO Barrientos, Leopoldo, Mauricio González González e Israel Lazcarro Morelos, 2013 "Cuerpo y curanderos en la Huasteca meridional la economía de los existentes". *Ciencias* 107-108, julio 2012-febrero 2013, 18-32. [En línea].
- TREJO Barrientos, Leopoldo, Arturo Gómez Martínez, et al., 2018, Sonata ritual. Cuerpo cosmos y envidia en la Huasteca meridional, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

VAN'T HOOFT, Anuschka y José Antonio Flores Farfán (eds.), 2012, Estudios de Lengua y Cultura Nahuatl de la Huasteca, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Universidad Nacional Autónoma de México.

VON-MENTZ, Brígida (coord.), 2012, La relación hombre – naturaleza. Reflexiones desde distintas disciplinas, México, CIESAS y Siglo XXI Editores.

WILLIAMS García, Roberto, 2004, Los tepehuas, México, Universidad Veracruzana.

www.sierra-madre-oriental.blogspot.com “La región biocultural de la huasteca”