

LA FIESTA INDÍGENA DEL DÍA DE MUERTOS EN SAN LUIS POTOSÍ

JOAQUÍN A. MUÑOZ MENDOZA*

Recibido: 12 de marzo de 2012

Aprobado: 21 de junio de 2012

RESUMEN

Análisis e interpretación de la festividad huasteca del Día de Muertos, llamada Xantolo en México, desde la época prehispánica hasta nuestros días, determinada por la UNESCO como patrimonio cultural intangible. El análisis semiótico de las representaciones pictográficas registradas en códices de la época y las expresiones que en el periodo colonial y contemporáneo se van dando en la región, presenta un entramado epistemológico que el texto procura interpretar para llegar al modo de comprensión del fenómeno cultural que en México adopta dimensiones importantes como festejo social e incluso institucional.

Palabras Clave: Fiesta, indígena, Xantolo, muertos, almas, estado, temporalidad, espacio, biología, cultura, fenomenología, codice, prehispánico, transfiguración, ofrenda, arco, cementerio, altar, protección, difusión, San Luis Potosí, México.

* Fundación Eduard Seler para la Investigación Arqueológica y Etnohistórica, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.

Presidente de la Fundación Eduard Seler para la Investigación Arqueológica y Etnohistórica y de la Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, México. Doctor en Historia de América, Universidad Complutense de Madrid; Maestría en Antropología Cultural, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas; Maestría en letras -historia social-, University of Stratchclyde; Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México; Licenciatura en Historia especialidad Prehistoria y Arqueología, Universidad Complutense de Madrid; especialidad en Historia Antigua de la Huasteca, Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas. joaquinantonio7@hotmail.com

THE INDIGENOUS DAY OF THE DEAD CELEBRATION IN SAN LUIS POTOSÍ

ABSTRACT

Analysis and interpretation of the Huasteca celebration of the Day of the Dead, called Xantolo in Mexico which has been celebrated from the pre-Hispanic period to date and which has been determined by UNESCO as intangible cultural patrimony. The semiotic analysis of the pictographic representations recorded in the period codex and the expressions which start appearing during the colonial and modern periods in the region, present an epistemological framework which the text tries to interpret in order to reach the understanding mode that the cultural phenomena adopts in Mexico.

Key words: Indigenous celebration, Xantolo, dead, souls, state, temporary nature, space, biology, culture, phenomenology, codex, pre-Hispanic, transfiguration, offering, arch, cemetery, altar, protection, dissemination, San Luis Potosi, Mexico

I. EL ESTADO: TEMPORALIDAD Y ESPACIO

El desarrollo histórico del Estado de San Luis Potosí tiene una constitución característica en el plano temporal y espacial, que hace de él una entidad con constituyentes culturales de profundidad muy amplia.

En términos temporales, la estructura propia de la presencia humana y su evolución se corresponde necesariamente al contexto espacial en donde se desenvuelve, mientras que este se ve parcialmente modificado en su propia caracterización por la obra humana que incide en él.

El Ser humano que se desenvuelve en épocas de profundidad temporal, lo hace en un territorio que aún no está sujeto a determinantes conceptuales como las que podemos reconocer con posterioridad en nuestro mundo contemporáneo –como por ejemplo con la geografía económica–, en donde el “concepto” parece que lo es todo.

Así pues, desde la primera presencia humana registrada arqueológicamente de 36.000 años a.n.e. (Lorenzo, 1988) en lo que hoy definimos en geografía política como San Luis Potosí, podemos observar que su desenvolvimiento está definido por la topografía inherente al territorio, misma que determina el modo de “captura” que el Ser humano que se desenvuelve en ese contexto físico, implementará para “apropiarse” de esa naturaleza biológica que lo envuelve y lo determina.



Fuente: Tomado de <http://www.subdivx.com/X12X6X122250X0X0X2X-donde-viven-los-subdivxeros.html>

Figura 1. Mapas en donde se ubica el Estado San Luis Potosí.

Este proceso de captura y apropiación se resuelve desde un marco de práctica experiencial de corte sustancialmente material y no está sujeto a elementos de tipo abstracto que lo doten de mérito interpretativo alguno.

La construcción de elementos abstractos que nos dotan de marcos conceptuales y que atienden a procesos de creatividad *ideativa*, marca el inicio de una incipiente *epistemología* no declarada para el momento, pero que implica la capacidad humana de formular *ideas, interpretaciones, modelos culturales*. Esto es fundamental para poder *apropiarse del territorio* de manera *conceptual*, a través de procesos de *razonamiento lógico* que sin duda implican planos diferenciados de constitución de *pensamiento*, con lo cual presenciamos distintos modelos de razonamiento lógico que van desde el *científico, religioso, matemático, etc.*



Fuente: Fotografía de Joaquín A. Muñoz Mendoza (JAMM), 1997.
Proyecto Historia Antigua de la Huasteca/Fundación Eduard Seler –PHAH/FES–.

Figura 2. Petroglifos ubicados en la Sierra La Colmena, S.L.P.

Cuando los antiguos habitantes del territorio que abarca el actual concepto de San Luis Potosí, pasaron de conocerlo y controlarlo, a *interpretarlo*, sin siquiera proponérselo, traspasaron de la realidad material a la conceptual... fueron capaces poco a poco de dotar de sentido abstracto a su realidad tangible y con ello abrieron la puerta de la capacidad de expresión inmaterial en cuanto a la ausencia de registro material que consignara la conducta desarrollada, en términos de balbuceo de información valiosa susceptible de ser conservada, para después estar en condiciones de transmitirla a los demás integrantes de su colectivo, fueran estos contemporáneos o descendientes futuros.

Esta condición del *Todo* se transforma en su concepción de *Universo*, por lo que la acción humana se desarrolla única y exclusivamente en él. Pero esta acción está cargada de afectaciones al entorno biológico que regresan al Ser humano de manera incomprensible, las cuales implican la necesidad de explicación por parte del individuo, para poder ejercer *control* sobre ellas, como lo que se designa como *fortuito*, *la necesidad de alimento*, *de líquido*, *de procrear* –es decir, *deseos*, *emociones*, *sentimientos*, *etc.*– y por supuesto, *la muerte*.



Fuente: Fotografía de JAMM, 2003.

Figura 3. Interpretación artística/abstracta de petroglifos.

Con posterioridad al período del *conocimiento experiencial*, los seres humanos que se desarrollan temporalmente en este entorno territorial, empiezan a hacerlo *culturalmente*, por medio de construcción del pensamiento a partir de interpretaciones y problematizaciones de aquellos rangos, a objeto de conseguir las respuestas necesarias para sobrevivir en el ambiente de ubicación y permitirse a él mismo, crecer como grupo, como etnia y asegurarse así su capacidad de sobrevivencia.

Este afán de sobrevivir es el motor que impulsa al desarrollo de los grupos concheros, nómadas, cazadores, recolectores y sedentarios a lo largo de un desarrollo de miles de años, hasta crear asentamientos y ciudades como en el Altiplano: Cedral, La Yerbabuena, El Huizache, El Oro, Los Yugos, etc.; pasando por la Zona Media: San Ciro, San Rafael, Las Naranjo, etc.; para terminar en la Huasteca: El Ciruelar, Cebadillas, El Consuelo, Tamtok, etc.; o entrando desde la modernidad con las ciudades de San Luis Potosí, Río Verde, Tamazunchale, Matehuala, etc., etc.

Ahora bien, el antes mencionado *afán de sobrevivir* implica forzosamente el solventar la idea medieval europea del “*sic transit gloria mundi*” –*este glorioso mundo por el que transitamos...–*. Es un mundo en el que *transitamos*, no en el que *nos quedamos*. Y he aquí que la estructura del pensamiento humano se tiene que enfrentar a un

fenómeno definitorio que se expresa desde un *plano material* y desde otro muy distinto en el *plano inmaterial*: **La Muerte**.

II. LA MUERTE: BIOLOGÍA Y CULTURA

El *morir* es la *vivencia cumbre* que puede tener cualquier individuo consciente de que se encuentra en ese trance, de igual modo que ese mismo *morir en el otro*, es la *experiencia cumbre* del *uno mismo* (Muñoz, 1987b).

Lo anterior implica que lo que llamamos *muerte* es un *concepto complejo* que posee dos valores o cargas semánticas distintas y que sin embargo se complementan. En efecto, por una parte, la *muerte como fenomenología de expresión biológica y de expresión cultural*.



Fuente: Tomado de http://metal-poetico.blogspot.com/2010_10_01_archive.html

Figura 4. Interpretación neoclásica del “beso de la Muerte”.

Como **biología**, la **muerte** es la **ausencia total de vida** de un sujeto orgánico en general y Humano en lo particular como objeto de análisis de este estudio de Declaratoria. Así, el proceso de que un individuo abandone la vida de forma secuencializada dentro de un mismo conjunto sintomatológico implica lo que llamamos *agonía*. La **agonía** es pues el conjunto de eventos fisiológicos que terminan por colapsar al organismo

de un ser –en este caso humano–, vivenciándose por él mismo todo el conjunto fenomenológico natural... la muerte biológica es la *finitud del yo*. Por otro lado, como **cultura**, la **muerte** es la **ausencia total de presencia** del individuo orgánico fallecido, es decir... la muerte cultural es la *finitud del otro* (Muñoz, 1998).

Es decir que la muerte propia la vivencia *uno mismo*, a la vez que, evidentemente, esa misma muerte también es vivenciada por *el otro*. El individuo que muere, **desaparece** biológicamente mientras que culturalmente es **rescatado** simplemente en **términos de registro**. El **Ser humano** y **sus acciones desaparecen, pero siguen siendo sujetos a interpretación fenomenológica por sus registros**.

Así, en el Estado de San Luis Potosí, en términos de presencia humana actuante, podemos observar que el **problema del conocimiento y su estudio**¹ del pasado se expresa con claridad: el **registro** de lo *inexistente* se da bajo la contundencia de un *corte arbitrario que permite crear lazos* entre lo *material* y lo *inmaterial*, lo que en términos de cultura popular implica **la existencia casi paralela** entre formas de existencia profundamente diferenciadas pero entrelazadas a partir de convenciones, a partir de la capacidad de los individuos y sus sociedades en ponerse de acuerdo en el plano conceptual y epistemológico para lograr empeños comunes.

En la entidad federativa potosina, hemos podido atestiguar la fermentación histórica de diversas expresiones culturales que, a través de sus registros materiales, han contribuido a gestar una *subcosmovisión* de lo que la rodea y que ha ido enriqueciéndose o empobreciéndose en una dinámica propia de expansión y retrotraimiento de los conceptos que les animan, pero que como sea, ha tenido la suficiente fortaleza para hacerlas sobrevivir.

Procedentes de conceptos como el de *muerte*, el trabajo de recopilación de estas expresiones culturales y su registro, permiten el poner la atención no solo en estos de manera puntual, sino de sus contenidos conceptuales, merced a un variopinto abanico de interpretaciones que enriquecen las variadas formas rescatadas.

Así, la capacidad de registros culturales de locuaz índole material, tiene la capacidad de proyectar una enorme profundidad cognitiva que permite desentrañar el mensaje subyacente de la forma. El análisis semiótico de ella, da pie a otra dimensión del

¹ A lo que se denomina “Epistemología” o “Teoría del Conocimiento”.

contenido simbólico que dota de carga definitoria a la acción detectada, produciendo una configuración de lo llamado *inmaterial*.

La importante carga simbólica y por tanto *abstracta* de los objetos registrados, dimensionan el enorme tamaño del concepto detrás de ello, de tal manera que incluso la importancia de la expresión material de un bien, queda relegada a segundo término en relación a la expresión inmaterial que conlleva su interpretación y significado conceptual.

Es un análisis a la inversa de lo que se maneja en los procesos interpretativos de carácter histórico: para entender una religión determinada, se debe empezar por detectar el ritual, el ceremonial que da concreción al contenido simbólico. Para el caso que nos ocupa, desde este parapeto temporal repleto de contenidos conceptuales, debemos aceptar la carga simbólica y desde esta dotar de contenidos semióticos a los objetos, por lo tanto debemos asumir esas cargas abstractas para andamiarlas circunstancialmente de los objetos referenciales y así poder sostener la carga interpretativa del “Día de Muertos” en San Luis Potosí. Este proceso puede ser visualizado en el diagrama que se presenta como *Unidad teórica 1*:



Gráfico 1. Unidad teórica 1.

Este es el caso en que nos encontramos cuando nos referimos a las festividades que los colectivos originarios de la Entidad realizan para conmemorar a sus difuntos... nos ubicamos aquí no ante ofrendas mortuorias estrechamente relacionadas con un *ritual mortuorio*, sino son ofrendas que van más allá de la despedida del difunto; al contrario, son ofrendas de convivencia, de declarar al ***individuo muerto biológicamente, como vivo culturalmente***.

Son ofrendas para un ritual eminentemente *metamortuorio*², son ofrendas que van más allá de los reinos de La Muerte. Buscan acercar al *ente* familiar; dirigirlo en su camino por el mundo de los vivos; alimentarlo con las *esencias* de un alimento y una bebida que, como ellos, ya no viven más en este mundo. Es el reconocimiento tácito de un mundo paralelo igual de sutil y dinámico que en el que nos expresamos.

Al igual que en el mundo de las ideas cristianas relacionadas con el tránsito del alma a otras entidades espaciales por voluntad divina, el mundo en donde radican los *visitantes* que regresan a departir con los indígenas potosinos vivos, es de carácter atemporal pero profundamente territorial, lo que implica una función de estructura identitaria en la medida en que esas entidades supranormales solo *pueden volver* si la familia está ubicada en el espacio de la cotidianidad conocida por aquel (Topete, 1998).

Así las cosas, la plena característica de una cosmovisión profundamente compleja, solo puede ser abordada desde un régimen abstracto, desde una norma conceptual, desde un aparato que lo defina como *inmaterial*.

Este básico eje de valores culturales debe oscilar así desde el registro de lo material hasta la interpretación de lo inmaterial, para fijar de un modo preciso, lo que como *patrimonio* puede ser definido categorizando sus rangos de expresión y dinamismo cara a la o las sociedades que friccionan en él, conviven o lo protegen y proyectan, tal y como lo podemos ver en el Gráfico 2 (*Unidad teórica 2*) que se presenta, en donde asimilamos las características propias de determinado objeto de estudio para proceder a su análisis e interpretación, formulando con posterioridad las cargas teóricas que conlleva el propio análisis.

² Esta es una diferencia profunda con el Mictlán o Reino de los Muertos entre los mexicas de México-Tenochtitlán y los conceptos en otras Culturas, ya que las almas cobraban diversas formas para regresar al mundo humano, pero ahora a realizar otras actividades no relacionadas con la vida cotidiana. Igual que en el reino de los muertos controlado por Hades, donde solo las sombras del Ser humano se pasean eternamente sin esperar nada en un ambiente atemporal.

Si tomamos en cuenta que uno de los planos abstractos en relación al Ser humano y su capacidad de problematización de los factores que le rodean, es aquel asociado a la finitud de su Ser, el carácter de análisis de la Muerte, debe ser el rasgo definitorio por excelencia para poder señalar la posesión de uno de los patrimonios culturales de cualquier pueblo, es decir el *inmaterial*.



Gráfico 2. Unidad teórica 2.

Por sus características específicas, la festividad indígena de Día de Muertos en la entidad potosina, es plena y absolutamente única en su género (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002) tanto por su construcción histórica, como por su etnicidad, como por su vitalidad social de perfil universalizante en un rango conceptual en el que simbólicamente se enraíza en profundos contenidos culturales que lo hacen sustento del patrimonio inmaterial del Estado de San Luis Potosí.

III. DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA

Las diversas culturas que se desarrollaron en la llamada Época Prehispánica en lo que hoy denominamos la entidad federativa de San Luis Potosí, estuvieron sujetas a un contexto natural muy variado. De ahí que se defina este en básicamente tres esferas escalonadas de tipo geológico asociadas con otro número igual de tipo político y que son:

- 1) Altiplano.
- 2) Zona Media.
- 3) Huasteca.

Esta área geográfica ha sido cruzada verticalmente por un eje imaginario de rango temporal que tiende a definir o matizar cambios culturales determinados por un propio eje horizontal de tipo espacial.

De esta manera nos podemos dar cuenta de que, dentro de la profundidad histórica, podemos analizar este *mundo desde su contenido* prehispánico, a causa de poder contar con indicios culturales que nos demuestran que su pensamiento tuvo así diversos momentos de desarrollo y contracción cultural, que tuvieron el enorme efecto de generar tendencias y la expansión de ideas de diversos focos rectores hacia otros. Así las cosas, dentro de los cuatro mil años de historia a los que podemos darles seguimiento (Muñoz y Kuehne, 2002a), muchos fueron los colectivos, pueblos y ciudades que nacieron, se desarrollaron y murieron en esta enorme área cultural, siguiendo uno a otro, o perviviendo contemporáneamente.

Este profundo desarrollo temporal, permitió la aparición de grupos étnicos que sostenían su grado de identidad cultural a partir primeramente de la lengua que hablaban. Así, solo en las regiones que integran al Estado, nos encontraremos por ejemplo a los grupos de idioma tének, náhuatl, otomí/pame y huichol/wirarika.

Pero estas presencias paralelas también implicaron la asociación de estos pueblos con sus propias cosmovisiones, con su propia manera de entender sus universos, en donde la idea de la *centralidad* hacía su presencia dotando a cada uno de ellos de la idea de ser los propios *rectores del universo* –incluso en una transmutación lógica en donde el individuo también era a la vez contenido y expresión de esa centralidad

cósmica—, ser los encargados por sus dioses de proteger el Cosmos. Esta idea de *centralidad* o *quincunce* —como se le conoce generalmente—, implicaba el tener casi control de todo el universo, lo que permitía los diversos ordenes de lo divino. Por ello, los pueblos que no compartían estas ideas, eran combatidos en guerra hasta que el criterio de uno se le imponía al otro.

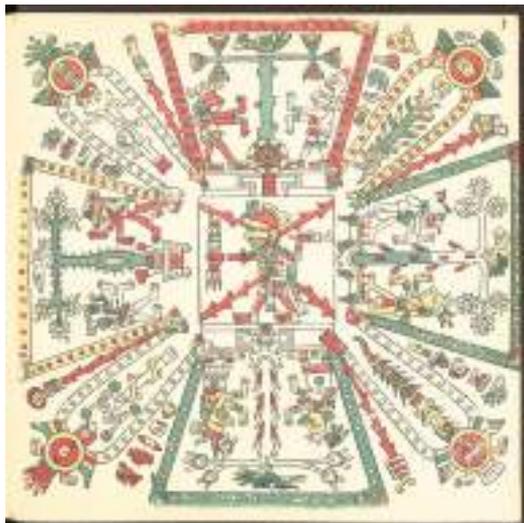


Figura 5. Centralidad. Lámina 01, Códice Fejérváry-Mayer. Facsimilar.

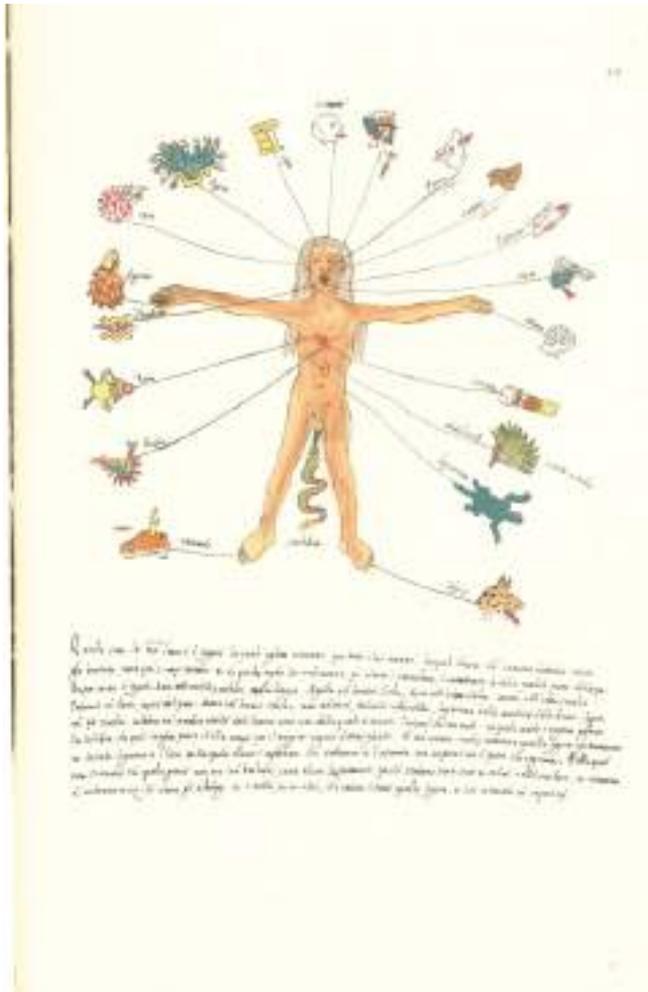


Figura 6. Lámina 3738 A, Códice Vaticanus. Facsimilar.

Es en este sentido que el desarrollo de los pueblos ubicados en la Huasteca³ es tan importante, ya que estos tuvieron la capacidad de expandirse culturalmente hasta llegar a gran parte del Centro-Norte del actual Estado de Veracruz, llegando su presencia en varias formas incluso al propio México-Tenochtitlán y en muchos lugares del Altiplano Central como Texcoco y Metztitlán (Muñoz y Kuehne, 2002b). Llevando siempre con ellos tanto su yugo como las ideas concebidas dentro de su cosmogonía y su cosmovisión.

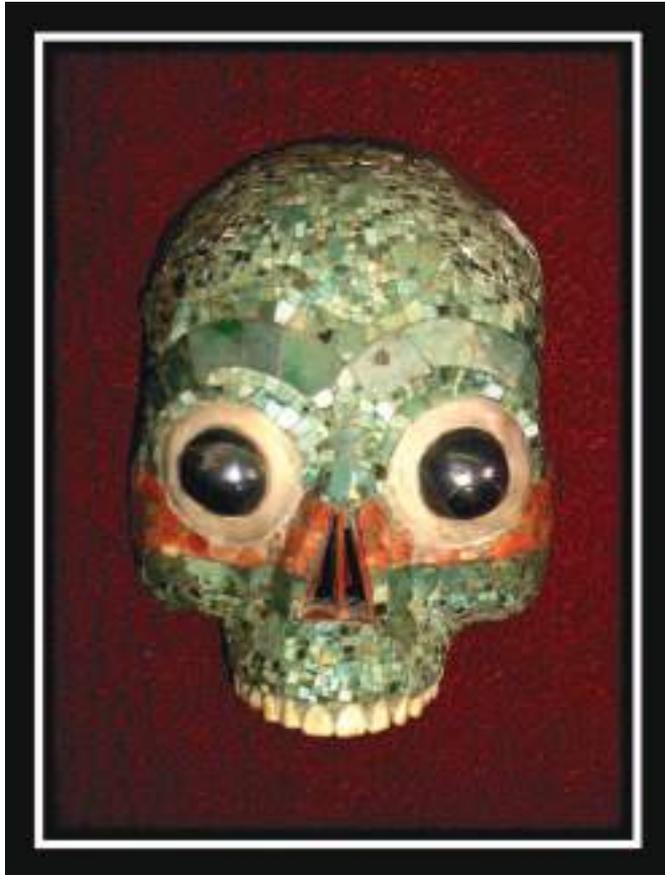
Estos elementos mencionados con anterioridad, fueron elaborados en sus respectivas épocas y fueron dejándose cantidad de ejemplos de cómo se comprendía su ideal de belleza, su manera de entender la producción de alimentos y artefactos, su forma de concebir el crecimiento y con él, su idea de progreso.

Así, por allá en donde se expandía esta Cultura, gran cantidad de elementos de ella se extendían por un índice territorial impresionante hasta poder encontrar evidencia de ella diseminada en más de 36.000 km², convirtiéndose así en una enorme área cultural (Muñoz y Kuhne, 1987) que iría al Norte de la llanura costera de San Luis Potosí hasta la zona que ocupó el antiguo cauce del río Soto la Marina en Tamaulipas; al Sur llegando en parte hasta el río Cazones en Veracruz y al Este con su frontera costera del Golfo de México y al Oeste superando la Sierra Madre para llegar al Altiplano⁴.

En este contexto, la actividad material desarrollada en lo que hoy conocemos como región Huasteca, tendrá la suficiente capacidad y fortaleza para extender su influencia a muy diversos y distantes lugares como se anotaba con anterioridad. Estos lugares vieron asentarse en su territorio a partir del año 1000 antes de nuestro tiempo –a.n.t.– aproximadamente, ideas y por tanto conceptos que les fueron impuestos en el plano militar o por asimilación voluntaria, desconocidos hasta ese momento fuera en la llamada Cultura Río Verde o entre los Chichimecas del Altiplano, directamente asociados con un poderoso culto a la muerte.

³ La palabra Huasteca con “x” se aplica para definir el territorio histórico de los pueblos prehispánicos que lo habitaron, así como los registros de cultura material que produjeron, mientras que Huasteca con “s” se aplica a la definición de la región actual así como a los fenómenos culturales y gentilicio.

⁴ Esta característica geográfica de la Cultura Huasteca, se define en lo que llamamos *Eje Cultural Huasteca* que genera un cruce en dos ejes imaginarios, que la cruzan de Norte a Sur y de Este a Oeste, donde quedan definidas áreas como la Alta y Baja Huastecas Norte; Alta y Baja Huastecas Sur; una enorme área llamada Periférica o de Contacto y por último, un importante Corredor Central Huasteca que contiene ciudades prehispánicas tan definitorias como Tamtok –Tzintintujub–, El Consuelo –Tamuoc–, Agua Nueva –Tantujub–, Valles –Tamtocob–



Fuente: Proyecto Historia Antigua de la Huasteca/FES. JAMM, 2001.

Figura 7. Máscara anatómica ritual huasteca, procedente de Cerro Azul, Norte de Veracruz.

IV. ANÁLISIS DE CASO

El sistema de creencias huasteca estaba determinado por el uso que estos daban a la muerte, desde un registro cultural y biológico, en donde la vida era una resultante de la muerte y no viceversa como lo manejamos en culturas como la llamada de “Occidente” de la cual participamos en México.

Para ellos, *la muerte* como tal se ubicaba en los inframundos, el *Reino de la muerte*, de donde provenía el *soplo vital*. Por ello, la construcción de dualidades clara y profundamente dinámicas como los “*eloles*” –esculturas y pinturas– que representan el plano de la muerte por un lado y el plano de la vida por el otro; elementos siempre asociados a figuras simbólicas que se reconocen en el nivel divino con lo que hoy sabemos y conocemos como planetas, estrellas y cometas, por ejemplo, pero que ellos los manejaban como elementos culturales de tipo divino, generando un culto conceptualmente *astrolátrico* (Muñoz y Kuehne, 1998).



Fuente: Museo de Brooklyn, Nueva York.

Figura 8. Escultura huasteca procedente de Agua Nueva, El Consuelo Tamuín, tipo Elol, conocida como “La Apoteosis”.

Es por ello que en lugares como *El Consuelo*⁵ las ofrendas funerarias al Sitio, fueran de carácter humano y a manera de cimientos a partir de los cuales la vida pudiese fluir de una manera dinámica y eficaz, de tal forma que el *reino de la muerte* se transmute en el gran *dador de vida*.

⁵ Esta ciudad prehispánica encontró su momento de máximo esplendor alrededor del año 1100 y era conocida bajo el nombre de *Tamuoc* –de *tam* (locativo *tének* que significa *Lugar*)– y *Oc, cabeza*, es decir *Lugar de la Cabeza o Cabecera* (Muñoz, 2006).



Fuente: PHAH/FES, 1998-2006.

Figura 9. Vista aérea de Tamuoc de la plaza explorada.

Estas características específicas del mundo prehispánico en la Huasteca potosina, crean una determinante única en su género en términos de comprensión de la ritualidad relacionada con el plano mortuario de esta Cultura, que por su fuerza y dinamismo internos fue capaz de lograr una expansión ideológica excepcional.

En este sentido, la *Huasteca* fue un crisol de cruce, un crisol de culturas que enriquecieron su capacidad de reconocimiento de un entorno natural compartido con pueblos como el náhuatl, que aportaron al proceso de ritualidad asociada con la muerte, rangos que aún en el territorio controlado por los Mexicas y que damos en llamar *Huastecapam*⁶, es decir *el territorio huasteca controlado por México-Tenochtitlán*, se expresan con fuerza, como el llamado *Día de Muertos* y que se señala con gran claridad en códices elaborados antes de la presencia española y su proceso de conquista y evangelización, y que con posterioridad a ellas serán

⁶ El “Huastecapam” debe su propia terminología a la región conocida por el pueblo Mexica por ser el dominio adjudicable al Cuexteca, o Señor de los “Cuextecas”, a quien los mexicas consideraban como su gran enemigo. Su conquista se lleva a cabo con motivo de la consagración del Templo Mayor de la ciudad-estado de México-Tenochtitlan, en el año 1340. Esta consagración creó la penetración militar de Cuextlán a objeto de capturar prisioneros para su posterior occisión y así ofrecer una ofrenda de muerte a Huitzilopochtli, deidad celebrada. La muerte de 10.000 prisioneros cuextecas ha sido una de las fiestas votivas más sangrientas registradas hasta ahora en el México prehispánico.

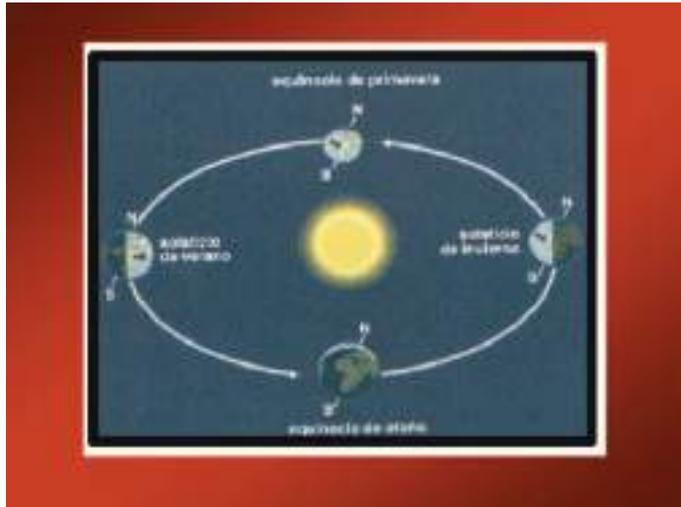
analizados e interpretados por sacerdotes y estrategias eclesiásticas para aprender de ellos y después utilizar sus contenidos para favorecer la imposición de su presencia, sus ideas religiosas y de toda índole (Durán, 1970), en una palabra, su *cosmovisión*.



Figura 10. Lámina 02r, Códice Telleriano-Remensis. Facsimilar.

Para el caso de la “celebración” del Día de Muertos, muchos son los autores que se confunden al consignar dos fechas distintas para esta festividad. La primera fecha se registra para marzo, alrededor del equinoccio de primavera y tenía que ver con la capacidad de la muerte referida, de reformular la vida (Figura 10). En la lámina referida, el sacerdote hace unas anotaciones en las que claramente registra la asociación de esta festividad con la *Fiesta de Todos los Muertos* (*sic*) también asociándola con la nomenclatura divina de *Mic caylhujt* recalcando que la fiesta *entra antes de agosto*. Así, el concepto de “Fiesta de todos los Santos” es evidente que se maneja a partir de un concepto reconocible por el sacerdote que hace las anotaciones, pero en términos de contenido de la festividad, pero no de la fecha, porque para él la referida fiesta en España se realizaría después del equinoccio de otoño, es decir el 1 y 2 de noviembre en nuestro calendario gregoriano, pero que en realidad es el 21 y 22 de octubre en la cuenta prehispánica.

Es por ello que, con certeza, la fecha consignada para el Día de Muertos tiene que ver directamente con la Huasteca, al registrarse la única fecha cercana al equinoccio de otoño antes señalada (Figura 11) y que implican a una deidad claramente asociada con la Huasteca, identificable por su *gorro cónico*, *husos para cardar algodón* y *plumones de tzin tzin*, asociándolo erróneamente el sacerdote español que hace las anotaciones en el documento, con la festividad de *oczypanyztl*.



Fuente: PHAH/FES, 2003.

Figura 11. Lámina en la que se muestran los diferentes recorridos de la Tierra en relación al Sol, y que determinan en su zona Tórrida las fechas más importantes de celebración en el mundo prehispánico.

Pero de las pictografías prehispánicas, sin duda la que más se acerca a la festividad del 2 de noviembre, es la de la *micha y! huitl –mictlantecuhutl* o *Señor de los Muertos*–, en la que se nos dice que se conmemoraba la muerte de los niños y, según la advocación, también a los mayores fallecidos (Figura 14).



Figura 13. Lámina 4r, Códice Magliabechiano. Facsimilar.



Figura 14. Fragmento Lámina 02v, Códice Telleriano-Remensis. Facsimilar.

Así las cosas, el tipo de advocación divina determinaba, a su vez, el tipo de ofrenda a entregar en el altar del numen. Esta ofrenda debía comprender los elementos que se encontraban directamente asociados al ajuar del Dios tutelar de la festividad, En ese sentido, el Altar determinado para ofrendar podía ser fijo (Figura 15) o móvil, ya que este servía para ser mostrado a las personas, participando estas con la entrega votiva.



Fuente: PHAH/FES, 1999.

Figura 15. Templo de las Alineaciones y altares Ofrendatorios, en Tamuoc.

El ceremonial material, cargado de toda la cosmovisión desarrollada con siglos y siglos de anterioridad, se desenvuelve cargado de una construcción conceptual única, clara y diferente en su género, al resto del diseño ideológico de la festividad.

Este *diseño* dotará de especificidad secuencial a las ofrendas, que en un sentido de doble vía tienen la capacidad de recordarnos, en la actualidad, cuáles eran aquellas cargas conceptuales, inmateriales.

El registro de las ofrendas es muy amplio en la medida en que la parafernalia ritual llegaba a grados de complejidad muy acentuados, debido a la riqueza del dios festejado y a la multitud de advocaciones que le definían. Así, estas podían ir desde la entrega de un tanyalab o quetzquémetl (a), dardos rituales (b), tocados (c), incensarios con corazones frescos (d), punzones de autosacrificio (e), amuleto castrense de garra de jaguar (f), guisado de teporingo (g), guisado de catán (h), guisado de guajolote (i) y pulque ritual (j), entre otras muchas:



Figura 16. Ofrendas.

Es en este nivel contextual en que coinciden colectivos tének, náhuatl y otomí históricos, que el plano temporal los encuentra con un nuevo tipo étnico y cultural que irrumpe en esta realidad y que, procedentes de la Península Ibérica, inicia un proceso de transmutación cultural, cargada de inmensos valores de corte religioso y con una presencia aplastante que se desarrollará desde 1523 –fecha de la *entrada* de Hernán Cortés a la Huasteca– (Muñoz, 1987a).

La llegada de España y el catolicismo español, con su característica histórica propia y singular, significará la implantación de la Fe cristiana en tierras de lo que se llamará América. La implantación se llevará a cabo por vías de dominación y fuerza o de convencimiento en cuanto a la dominación militar.



Fuente: PHAH/FES, 2000

Figura 17. Monasterio de Guadalupe, Extremadura. Al frente se ubica la pila bautismal usada para convertir a los primeros nativos americanos que llegaron a España en 1493.

Este proceso requirió de estrategias de todo sentido, que fueron desde la endoculturación directa a través de la enseñanza forzosa, siguiendo por el uso de modelos de tipo pedagógico que utilizaban figuras del mundo clásico como las fábulas de Esopo, y pasando por el azote del látigo y la ejecución a través de instituciones como el **Tribunal de Indios**, dependiente del Santo Oficio y este a su vez del Tribunal de la Santa Inquisición; todos ellos a cargo de la Orden de los Dominicos.

El fenómeno impositivo, se encontró con expresiones realmente impresionantes desde el marco del sincretismo que, sabiéndolo utilizar, las diversas órdenes mendicantes asentadas con una funcionalidad experta hasta la primera mitad del siglo XVI y sustituida por un clero regular muy eficiente en materia de transculturación, supieron aprovechar todos los elementos culturales detectados por los monjes y clérigos

participantes en la *conquista primitiva* del siglo XVI y perfectamente recuperables para su uso en los siglos venideros de colonia y virreinato; en especial lo relacionado con el *espíritu de la Muerte* (Coluccio, 1968).

Dentro de la tradición católica de aquella época, la festividad del Día de Muertos y Todos los Santos, se celebra el día 1 y 2 de noviembre, retomando antiguas tradiciones celtas que tenían cultos ancestrales asociados con el fin de las temporadas agrícolas con la llegada de las heladas otoñales y las nieves de invierno que desembocan en el regreso del calor en las primaveras, coincidentes también, desde luego, con el fenómeno de los equinoccios y los solsticios y que también son coincidentes con los que se desarrollaban en el México de aquellos siglos y que seguimos compartiendo al estar ambas naciones en el mismo hemisferio terrestre: el Norte.

Este culto español, para el caso que nos ocupa, era denominado **Sanctus Sanctorum** —el *Santoral de los Santos*—.



Figura 18. Carátula del Códice *La Vida de Nuestro Señor Jesú Cristo*, publicado a finales del siglo XVI y que hace un recorrido por la vida de los santos reconocidos por la Iglesia Católica.

Este concepto fue usado por los frailes para asociar la festividad europea al rango de pedagogía religiosa, que se pudo aplicar entre los pueblos recién conquistados y a los que los mismos, ubicados en el actual territorio de San Luis Potosí, no se pudieron desasociar. La empresa de conquista llegó y con ella todo su Sistema de creencias; Sistema que no pudo sustraerse al propio, al manejado por los pueblos originarios de este continente recién “descubierto” por la Europa de la época.

Así, las formas católicas de comprender el cosmos, implosionaron en las cosmogonías tének, náhuatl, otomí y huichol, en diferentes momentos y con distintos niveles de impacto, pero fueron capaces de crear una fenomenología sincrética expresada en ese momento temporal, constituyente de una intensidad que ha perdurado por siglos.



Figura 19. Eminencias canónicas acompañando las figuras rectoras por su posición central de Jesús Cristo y María, aquí ya como La Guadalupe.

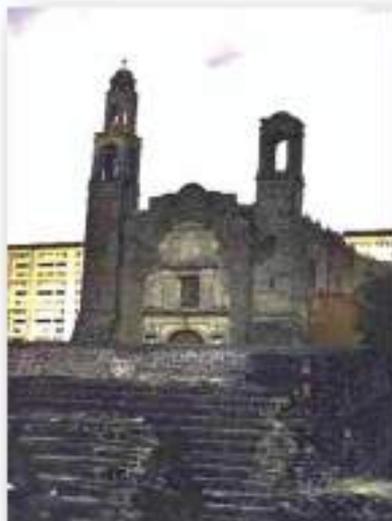
El proceso de incorporación ritual en el territorio potosino, así como el de desaparición gradual o abrupta, dependiendo de las áreas afectadas por las presencias culturales diferenciadas, encuentra en la constitución de las *Congregaciones de Indios*, un lugar apropiado para el desarrollo de las actividades de aculturación por parte de los frailes. Se ordena el abandono de los antiguos poblados prehispánicos y el que se pueblen las congregaciones, que son el inicio de los nuevos asentamientos que ya como pueblos y ciudades, reconocemos con claridad en el San Luis Potosí actual.

Este fenómeno propiciará un amalgamamiento de ideas que, bajo sus propios significados conceptuales, progresará en paralelo (Muñoz y Kuehne, 2002a) hasta llegar a amalgamarse el uno con el otro, permitiendo identificar en la actualidad, una evolución sincrética que en el actual Estado de San Luis Potosí se hace evidente precisamente por la presencia de los colectivos étnicos diferenciados.

Son expresiones culturales que si bien son identificables en otras entidades federativas de la República, en ellas han perdido su impacto por el índice de crecimiento poblacional y su invisibilidad por tanto por el factor masivo de culturas diferenciadas y que no pretenden guardar sus tradiciones en complejos urbanos más anónimos que lo expresado en San Luis Potosí.

Es en este sentido que la importancia del patrimonio de carácter inmaterial potosino es claro y distinto en el sentido que nos ocupa, porque a diferencia de la carga masiva de carácter material que define a otros lugares, la característica conceptual que define a la primera es única en su naturaleza y rastreada a causa de toda la tradición que la envuelve.

El **Sanctorum** medieval, será tomado por la lengua náhuatl para ser convertido en **Xantolo**.



Fuente: PHAH/FES, 1999.

Figura 20. Templo Mayor de Tlaltelolco, sirviendo como cimiento para el templo católico.

La terminología es un hito en la Huasteca potosina, en la medida en que al paso del tiempo es aceptada con mayor o menor fuerza, pero aceptada al fin, por las distintas etnias que habitan el interior del Estado, incluso por los pobladores urbanos que no forman parte de estas.

El *xantolo* está en proceso de universalización y, sin duda alguna, la procedencia de este concepto contiene el impacto nuclear de su definición, primeramente en la Huasteca potosina y de ahí su irradiación a la zona de Río Verde y el Altiplano de San Luis Potosí: el Día de Muertos entre los colectivos indígenas ubicados en el Estado, implica una reflexión profunda que cuestiona las raíces mismas de la celebración desde el ángulo inmaterial, de conceptos tan complejos como la muerte misma, en donde por ejemplo, otras configuraciones como la que representa **el alma** se muestra ante nosotros como capaz de enfrentar dos tipos diferentes de concepto entre los panteonistas indígenas y los canonistas castellanos. Unos conquistados y otros conquistadores, los cuales deben hacer un esfuerzo de aceptación de una forma

y otra de ver a esta, ya que por ejemplo, entre los colectivos indígenas se percibe a *la muerte* como un ente que está rodeado de ceremonias especiales y muy largas.

Se cree que durante ese tiempo el alma del muerto se desprende de su encarnadura y busca hasta encontrar su camino para llegar al reino subterráneo, desde donde continuará visitando a los vivos –en una especie de prolongación de una *meta-vida* que genera una suerte de nueva existencia–, unas veces para molestarlos y otras para responder a sus peticiones y *convivir con ellos*; es decir que la función de las ánimas se describe pero no cuestiona su *naturaleza* mientras que en el catolicismo no se discute la función del alma en relación *al otro*, sino justo lo contrario de la cosmovisión indígena, lo importante es conocer su condición existencial, de ahí que la comprensión del *alma* pueda concebirse en dos líneas: como *preexistente* o *preexistente* que en este caso implicaría o haber sido *creada* por Dios mismo, o simplemente no haberlo sido así.

La concepción de la preexistencia del alma implica o bien la *metensomatosis clásica*, de procedencia platónica, o bien el *origenismo*, que es una doctrina más sofisticada, que comporta la incorporación del alma en diversos niveles de la escala de las *criaturas sutiles*, según sean sus méritos o desmerecimientos; así, si el alma no es preexistente, o bien es creada nuevamente por Dios (concepción que terminará siendo considerada ortodoxa) o bien proviene de la multiplicación de las almas de los padres. Estos elementos diferenciados entre una y otra idea de las cosas, termina siendo fusionado culturalmente en la concepción indígena y expresado en un nuevo modelo conceptual que da sentido al ritual y a su festividad.

En cuanto a esta celebración debemos observar que ella se resuelve, como todas las celebraciones, en dos planos: uno sumamente intenso que implica toda la carga de su *sistema de creencias* que implica un sentido inmaterial, y el otro de características expresivas que implican un registro material que en el capítulo IV se describirán.

V. CONFORMACIÓN

La rápida difusión que ha tenido la celebración de la festividad del Día de Muertos, que desde la década de los cincuenta se ha podido reconocer en México en general y en San Luis Potosí en particular, se debe en buena medida a varios factores.

El primero de ellos está relacionado con la fuerza social que contiene en sí misma la propia festividad (Manrique, 1975); en segundo lugar, la necesidad del colectivo nacional de encontrar sus propios valores de identidad que la Segunda Guerra Mundial y las ideologías rectoras de la época pusieron en duda a nivel de los pueblos que se vieron arrastrados a ella; en tercer lugar, a la capacidad de un sistema educativo nacional en crecimiento, que perfiló un esquema de valores culturales entre los que la celebración implicaba la revalorización y fortalecimiento de los símbolos patrios; y en cuarto y último lugar, la constitución de medios escritos de comunicación y radiofónicos que, junto al televisivo, empezaron a difundir esquemas y mensajes gubernamentales que buscaron el rescate de contenidos de principios del siglo XX, como el que implicó el de Guadalupe Posada y su creación de *La Catrina*, que significó la popularización de la figura de la muerte (Manrique, 1975).

“*Panteón de las Pelonas*”, bajo un modelo de familiaridad y simpatía que la sociedad tomó para sí misma, despojándola de la carga de crítica política que su autor desarrolló como burla y sátira en el contexto de un porfiriato clasista y explotador.



Figura 21. La Catrina. Grabado de Guadalupe Posada.

La festividad indígena de Día de Muertos en San Luis Potosí, es probable que tenga hasta ahora su primer registro histórico en la región Huasteca, y con especificidad en la zona en que se ubican municipios como Coxcatlán, Huehuetlán Tancanhuitz,

Tanlajás y Aquismón, por una parte debido a su proximidad al sistema cárstico de cuevas, que en muchos casos se conectan unas con otras y son espacios en donde suelen haber *brotaderos de aguas*⁷, en donde podemos registrar en la actualidad una consistente actividad ritual directamente asociada con las tradiciones de esta festividad, desde un manejo mucho más puro y tradicional, que los realizados en otras partes de la región. Estos elementos están relacionados con materiales votivos hechos a mano y no influenciados por las manufacturas actuales como lo son las figuras esqueléticas de azúcar, o el papel picado comercial. Al contrario, se promueve el uso de materiales tradicionales como las mantas de algodón cardado a mano, los recipientes de barro conteniendo aceite de palma a manera de veladoras y los contenidos propios de esta liturgia oral que maneja el conocimiento de una arcada que simboliza el tránsito del mundo de los muertos al mundo de los vivos al cruzar su umbral.

También, en ese sentido, debemos tomar en cuenta que la función de estos índices materiales arriba mencionados, posee un valor simbólico que se relaciona con el concepto de *maná*. Numerosos conceptos utilizados por la etnología *occidental* descansan en la interpretación (errónea) de las religiones, que hacen del mundo prehispánico y de otros considerados bárbaros. Así, la noción de *maná* es definida como una especie de *energía-substancia* que, como la electricidad, puede ser acumulada y provechosamente prodigada para obtener ventajas en todos los órdenes. En realidad, este concepto parece ser más bien una propiedad conferida por los dioses y que por tanto la convierte en una propiedad divina, sea pues conferida a determinadas personas, lugares y cosas. En las sociedades indígenas de San Luis Potosí, esa propiedad está vinculada al rango y a realizaciones de carácter mágico-religioso.

Pero este concepto de *maná*⁸ está estrechamente ligado al de *tabú*⁹, que convierte a ciertos lugares, personas y objetos en inabordables y peligrosos. Existen ámbitos de la acción en que los conceptos de *maná* y *tabú* se superponen, pero en general el primero designa una influencia de larga duración e intransmisible, mientras que

⁷ Término que usan los pobladores de la zona para designar manantiales que afloran en cuevas.

⁸ La popularidad de este concepto se debe a los trabajos del misionero inglés R. H. Codrington (1830-1922) realizados en las Islas Nuevas Hébridas (Vanuatu).

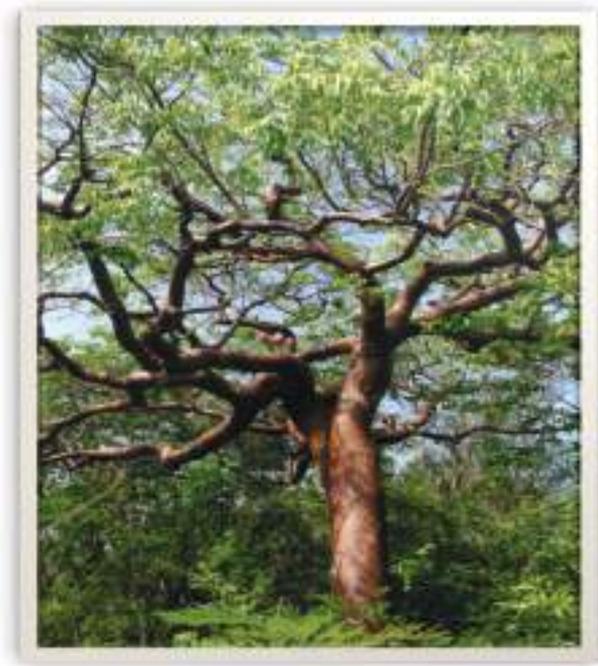
⁹ “Tabú” tomada de los pueblos *maoríes de Nueva Zelanda* y es una palabra proveniente de la lengua polinesia, “tapu”, y que tanto éxito ha tenido entre los etnólogos y psicoanalistas. El concepto se refiere a una influencia divina de profundos efectos negativos, por lo que implica la prohibición de transgredir en un acto a la deidad.

el segundo se reserva para los estados de posesión pasajera y puede ser contagioso.

Así las cosas, en poblaciones como Mohuat en el municipio de Aquismón nos vamos a encontrar que como regla general se tiene el *tabú* de que las mujeres que se encuentran sangrando por su ciclo menstrual, no deben preparar ningún alimento en la festividad del Día de Muertos, porque se considera que ella *está contaminada*. Durante su regla, esta mujer no puede preparar los guisados de las ofrendas y solo puede prepararse a ella misma la comida que consuma; de esta manera, se cree que la transmisión de los elementos *patógenos* que conlleva no podrán hacer efecto sobre el colectivo. De ahí que una de las funciones de los cánticos, danzas y sahumeros, entre otros, sea la de *limpiar*, de purificar los lugares afectados.

Muchas de las danzas que tienen este importante fin y que se muestran como inacabables en el día y la noche durante la festividad del Día de Muertos en las comunidades más alejadas de la Huasteca, por ejemplo, utilizan la raíz o varas delgadas del árbol *chacabruja*, que los dota de fortaleza adicional, para soportar por horas la danza, sin percibir el cansancio que ella provoca. El árbol es llamado *Chacá* o *palo mulato* (*Bursera simaruba* sp.), y se le encuentra abundantemente en lugares alejados de los poblados huastecas¹⁰¹¹. Este árbol que suele alcanzar más de 10 m de altura, es rico en *tainos*, que es la sustancia activa que en pequeñas cantidades altera el sistema nervioso central y tiene la capacidad de dotarnos de más impulsos motores. Se encuentra en la cafeína y tiene la misma expresión que esta muestra (Páez, 2002).

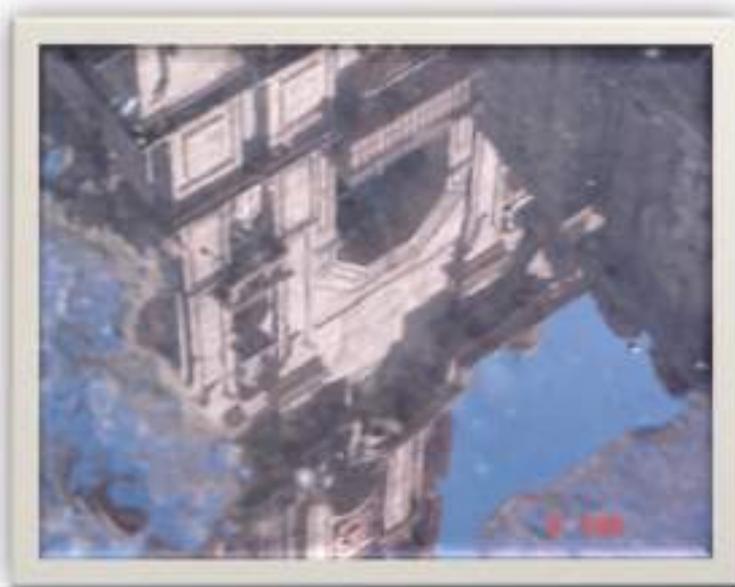
10 Es llamado árbol de corteza anaranjada y es una especie dioico (árbol con flores de ambos sexos). Este árbol aún en la época seca cuando ha botado sus hojas sigue realizando la fotosíntesis mediante la corteza, esta contiene cloroplasto. Sus hojas brotan a principios de mayo antes de empezar las lluvias, y las flores y frutos se producen a final de abril a mayo. Los frutos son de 1 a 2 mm de diámetro, de color verde a amarillo y blanco; crecen en manojos en los extremos de las ramas.



Fuente: PHAH/FES, 1999.

Figura 22. Fotografía del Árbol de Chacá fácilmente reconocible por su corteza escamada, es una especie de importantes cualidades curativas dentro del amplio espectro de la medicina tradicional indígena.

En ese sentido, es curioso que algunos autores (Benítez, 1980) no doten de mucha importancia a esta festividad de Día de Muertos, en términos generales, al considerarla como una expresión material de un proceso corrupto tendiente a desvirtuar el carácter étnico de los colectivos indígenas de México, por su contenido paralelamente católico, todo lo cual parece ser una interpretación lineal de carácter antropológico que no contempla los diversos cortes temporales y de carga eminentemente histórica que, como en el caso de San Luis Potosí, dotan de sentido sincrético a aquella, quedando como una suerte de *reflejo* de su pasado.



Fuente: Fotografía de Urbano Flores, 2009.

Figura 23. Iglesia catedral.

Es también importante señalar que desde hace más de 30 años, merced a las políticas públicas en materia de educación, la celebración del Día de Muertos se ha focalizado al diseño y elaboración de los llamados *altares de muertos* a objeto de hacer patente el manejo de una tradición direccionalizada a inhibir las influencias extranjerizantes de *Halloween* o *noche de brujas* procedentes de los mundos anglo-sajón y germano; por lo que para ello, se dio mayor énfasis al plano material de la celebración y se incurrió en aplicar el criterio de la homogeneización de las formas, de tal suerte que a partir de convocatorias a concursos del *mejor altar* en donde se estipulan las bases a contemplar para la evaluación del mismo, se tendió a describir los elementos que debían integrar a este en una suerte de *altar nacional*; cuando en realidad, los elementos puntuales y característicos de las regiones en donde se encuentran los orígenes o difusión de su resolución inmaterial, se inhibieron y dejaron de presentarse como parámetro diferenciatorio.

La situación descrita, no encontró eco en muchos poblados del Estado de San Luis Potosí, lo que posibilita el rescate de la contundencia de significados conceptuales de la festividad y su posterior materialidad en el plano del registro tangible, identificándose *seis grandes rangos que significan la importancia de esta festividad y con ella la de su Declaratoria:*

- 1) Originalidad.
- 2) Expresión litúrgica.
- 3) Simbolismo.
- 4) Identidad.
- 5) Protección.
- 6) Difusión.



Fuente: INAH/SLP, 2011.

Figura 24. Pames Día de Muertos. Exposición “Miradas pames en torno a Heidi Chemin”.

Estos Rangos serán explicados más adelante, ya que antes es preciso puntualizar varios conceptos; el sentido tangible o material de la festividad sin duda direccionaliza su atención al lenguaje simbólico en donde existe un ceremonial nocturno de oración y que da inicio el día 31 de octubre –y sigue hasta el 2 de noviembre–, y que tiene como fin el dejar el escenario preparado para la presencia de los fallecidos –bienvenida y despedida ritual–.

Desde el cementerio se presentará la elaboración de un sendero hecho de flores amarillas –en la mayoría de los casos es cempatzúchitl, porque se da en las fechas otoñales, como en España se da la ginestra–, pero lo importante es respetar el color por lo que simboliza; este camino dará luz al occiso para que su *alma pueda* dirigirse con seguridad al hogar familiar y no se extravíe y quede *atrapada* en un *mundo en el que ya no corresponde* y que posee su propio significado simbólico. Ese mismo día debe quedar elaborado el Altar en donde, como a la usanza prehispánica de ofrendar a la deidad, objetos propios de su ajuar e invocación –como se reseñó en el capítulo correspondiente en donde se desglosaban algunas ofrendas registradas en códices–, se deben colocar objetos que agradaban a la persona antes de morir, como una pieza de ropa –camisa de preferencia si es varón o el quexquémtil o tanyeláb si es hembra–, un arma –pistola, cuchillo, etc.– para el varón solamente, ya que si es hembra no se le puede ofrecer esta ofrenda; una herramienta de trabajo –huíngaro, machete para el hombre, y cuchara u olla de cocina si se es mujer–; al menos tres tipos diferentes de guisado que gustaran al *dueño* del *alma*; un recipiente con bebida embriagante –para el hombre tequila, aguardiente o mezcal y chocolate de agua para la mujer–; el sombrero o el paliacate que usaba el hombre en vida y el petób en caso de ser la mujer tének y la mujer náhuatl en caso de conservarlo; en la actualidad se colocan las fotografías del difunto al que se convoca, ya sea porque dejó pendientes que le deben molestar a él como numen o que es de interés para la familia el aclarar alguna situación o encontrar algún objeto perdido –de ahí que los indígenas en general, guarden las más cantidades de objetos que puedan de sus difuntos, hasta llegar al objetivo que se busca para sus *visitas* y entonces ya *pueden* regalar la ropa, herramientas, etc., y buscar el encontrar a otro de sus muertos en la siguiente celebración–.

Hecho el altar, se debe confeccionar una arcada llena de flores amarillas y rojas que permitan al difunto pasar por debajo de ella y así acceder con permiso a la *otra realidad*, cosa que ocurre hasta la noche del día 1 de noviembre. Desde ese momento, los deudos no pueden traspasar el arco –es un rígido tabú–, ya que pueden perder sus almas por transgredir con su presencia el ámbito de actuación del muerto mientras se alimenta con el maná de las cosas, alimentos y bebidas que se encuentran en el Altar; sus almas quedarían atrapadas en esta especie de dimensión, motivado por el *mal de espanto*, hasta el siguiente año.

Custodiadas por el fuego de las veladoras, por el agua de los vasos, por la tierra que se encuentra en el barro y por el viento que hace mover los reiletos o el propio movimiento ondulante de las flamas de las velas; todo ello ubicado en las esquinas

del altar. El papel picado y las calaveras de azúcar no tienen ningún papel ritual en el altar original y solo se colocan tangencialmente a manera de adorno. En la actualidad se ha querido ver en el papel picado, significados simbólicos como una suerte de *préstamo cultural* ante la cada vez más preocupante situación de la desaparición del uso del quexquémtl, por la simple condición de que las personas que lo usan son personas mayores que se ven en el trance de la muerte. Las mujeres jóvenes, aunque los usan como reverencia a sus ancianos, en la mayoría de los casos desconocen su significado y lo utilizan para presentarse como comparsas cargando cestas de flores, etc., en las convocatorias mestizas que se citan desde diversas asociaciones civiles, en respuesta a las mismas que hace el gobierno municipal. La realidad es que el papel picado no cumple con esta función, ya que se le adjudican valores a sus figuras, de los que simplemente carecen.

Mientras queda dispuesta la ofrenda para el altar, los deudos visitan el cementerio de la Comunidad, para *convivir* con sus demás difuntos en un evento de carácter social en el que se pretende *abrir* la línea entre la vida y la muerte. Ahí los vivos hablan de su cotidianeidad y de los problemas que padecen, haciendo oración a la Virgen María, a Jesús Cristo y a los diferentes Santos a los que se advocan. En la noche dan inicio las danzas indígenas que convocan a los muertos para que departan con ellos, mientras se manejan con rígidos ayunos solo segmentados por la ingesta de la pulpa Chacabruja, que les permite invocar rítmicamente oraciones y cantos que se prolongan por horas, generando una suerte de *mantra o estado de consciencia diferenciado* al del plano de la “realidad”, hasta llegar a una concentración de tipo místico que los pone en contacto con sus fallecidos. A la mañana del día 2 de noviembre, se regresa al panteón para dar gracias a las deidades asociadas al catolicismo y con ello se *cierran* las ceremonias y rituales de convocación y convivencia con el *otro mundo*.

En el poderoso plano simbólico, se observa que la ritualidad es el reflejo del diseño de la activa cosmovisión de los agentes mágico-religiosos que requieren tener fundamentales planos de comunicación con un mundo paralelo en el que se desenvuelve la existencia etérea, que se expresa en la celebración ritual convocante que fricciona con otro en el que también se desenvuelve la existencia pero de carácter corpóreo que se expresa en la cotidianeidad.

Parecen dos mundos que en realidad son uno con diferentes expresiones y motivos existenciales, pero que su diseño cultural lo explicita: el sendero que se elabora,

debe ser amarillo porque implica que la naturaleza se prepara para morir con la llegada de los fríos solsticiales de invierno. La muerte de la naturaleza solo tendrá sentido si con ella se prepara y da paso a la expresión de la vida que se resolverá en el plano equinoccial de primavera, cuando el mundo de la materialidad da paso a un concepto también de capacidades abstractas como lo es la vida en este nivel de existencia. Tanto los náhuatl como los ténec –ya sea porque hayan compartido una territorialidad y/o amplias temporalidades en su proceso de evolución histórica–, comparten prácticamente todas las características tangibles e intangibles de esta celebración fundamental. Las flores simbolizan la piel de la Tierra y de todo lo que es generado por ella. Las oraciones rituales y traspasar el estado habitual de consciencia para entrar al contacto espiritual con el otro, hablan de una práctica ancestral que ha podido estructurarse desde el reconocimiento y uso experto de plantas que son las llaves para visitar la otra parte de su realidad.

De esta manera, podemos darnos cuenta de que la Declaratoria Estatal de la Festividad Indígena de Día de Muertos, fundamenta su necesidad por muchos motivos que se mencionan con anterioridad y retomando: el **PRIMERO** de ellos implica su *originalidad*: el aparato ceremonial que la anima es eminentemente de carácter popular en donde el ir a un cementerio es solo parte del ritual y *el altar casero* es el componente principal donde en contraposición con la interpretación que del *Día de Muertos* se hace en sociedades netamente católicas en Europa, por ejemplo, en donde realmente lo que se celebra es *el día de todos los santos*, con un ritual rígido cargado de formas de expresión repetitivas como la decoración de las tumbas con flores y diversas oraciones propias de la liturgia eclesiástica.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 25. Visita al cementerio en Día de Muertos en San Luis Potosí, y cementerio santanderino en la misma fecha, 2 de noviembre.

En **SEGUNDO** lugar define su *expresión litúrgica*; tenemos que la festividad indígena de corte rural, ha logrado irse imponiendo en su presencia en el plano de la sociedad urbana potosina, consiguiendo una suerte de mimetización en donde no es excluida del ritual sincrético católico (Sejourne, s.f.), que a nivel nacional se maneja (*Ibíd.*).

Así las cosas, el registro ceremonial tiene hoy un reconocimiento social generalizado en la Entidad, comprendiéndose y respetándose por el grupo dominante asociado (Sierra, 1983) a la *llamada cultura occidental*.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 26. Oración diurna en un cementerio urbano, y oración nocturna en un cementerio indígena.

Sobre el mismo sentido, en **TERCER** lugar conlleva un enorme *simbolismo* que queda plasmado en los contenidos de los objetos rituales que animan el ícono asociativo de la festividad, que es *el altar*, cuya resolución depende del área del Estado en donde se manufactura, normalmente de una manera colectiva, agregándosele o quitándosele elementos propios de otras regiones.

Así por ejemplo, existen muchos restos tangibles que podemos detectar en las mesas que implican la escala diferencial del contexto en que se desenvuelve la ofrenda, de tal manera que productos locales pueden incluso llegar a confundirse con otros hechos en Estados Unidos de América o incluso en países como China.

En la Huasteca casi siempre encontraremos conos de piloncillo, por ejemplo, mientras que en el Altiplano no se harán presentes porque no son propios de la

región, aunque sí encontraremos cortes de hojas de maguey incorporadas al altar en forma de “flores” o *chimallis* o “escudos”.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 27. En la fotografía superior: Altar ubicado en el poblado de Méxquitic del Altiplano potosino, y en la fotografía lateral: Altar ubicado en Coxcatlán de la Huasteca. En la fotografía inferior vemos un Altar propio de la Zona Media potosina.

Estos tres ejemplos nos indican, a simple vista, las diferencias que llegan a determinar las formas de concepto que animan la expresión cultural en las tres regiones del Estado de San Luis Potosí.

Aunque las tres expresiones implican planos referenciales familiares en donde encontramos la presencia de elementos que pueden ser repetitivos en los tres, como la presencia del agua, tierra, aire y fuego conjuntamente con: a) un camino de pétalos de flores de *compasúchitl*; b) un vaso con agua; c) papel de diferentes colores picado; d) veladoras; e) mesa con mantel blanco; f) incienso, copal o sahumerio; g) el arco decorado también con flores de *compasúchitl*; h) sal; i) pan; j) calaveras de azúcar; k) dulces; l) alimentos cocinados como pollo en mole y ll) fotografía de un difunto,

la especificidad de algunos de sus elementos como los magueyes para el Altiplano, los objetos fabricados de plástico para la Zona Media y la cera manufacturada para la Huasteca –entre otros–, dotan de una dinámica inusual al lenguaje semiótico de la riqueza de contenidos y que señalan el origen de la creencia. Mientras más elemental es la expresión material de la liturgia representada, más se acerca esta a su lenguaje simbólico propio, y viceversa, mientras más compleja es la forma, más se aleja de su registro inicial (Lok, 1991).

El **CUARTO** lugar abarca *identidad*, que para el caso que nos ocupa engloba la *cualidad de lo similar* entre los colectivos indígenas referenciados. Es así como huicholes/wirarika, pames/xi'oi, nahuas y tének, en su bagaje cultural diferenciado pueden encontrar espacios comunes de comprensión de este, posibilitando la convivencia de un orden que va más allá de la pluriétnicidad y reconoce su propia multiculturalidad dinámica y actuante.

El concepto de identidad que propone y responde a un carácter cultural tradicional que mantiene un proceso de secuencialidad temporal y espacial, permite a los colectivos indígenas de San Luis Potosí crear vasos comunicantes que rompan con un esquema inmóvil propio de otros siglos, pero que requiere revisión como ellos mismos ya aceptan y promueven, al reconocer a su vez, una aparente necesidad prácticamente generacional de incorporación a la modernidad que se resuelve a nivel nacional, pero siempre buscando conservar sus raíces étnicas de reconocimiento social en sus estructuras tradicionales.



Fuente: FES, 2009.

Figura 28. Reunión de representantes indígenas huastecas.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 29. Fotografías que registran: parte del ceremonial católico del proceso colectivo de bautismo con los pames como el utilizado en el siglo XVI y posteriores, y trabajo de endoculturación entre los Huicholes por parte de antropólogos anglo-sajones. Santa María Axapulco, S.L.P.

En estos sentidos, el **QUINTO** lugar presenta la inaplazable capacidad de *protección* del patrimonio intangible del Estado, en la medida en que debe generarse un registro material de esta Festividad, para proceder a coadyuvar con los colectivos indígenas en la conservación de la o las mismas, para con posterioridad proceder a investigarlas y mantenerlas vigentes desde la misma dinámica referencial obtenida en la secuencia de conocimiento.

Llegando, incluso, a intervenir en los diversos procesos de reproducción de los elementos comerciales que implican la reproducción de los bienes propios de la festividad y que son susceptibles a ser, en su proceso de producción, fabricados sin tomar en cuenta el parecer de los propios colectivos indígenas, por lo que poder protegerlos con una *denominación estatal de origen*, sería más que indispensable.



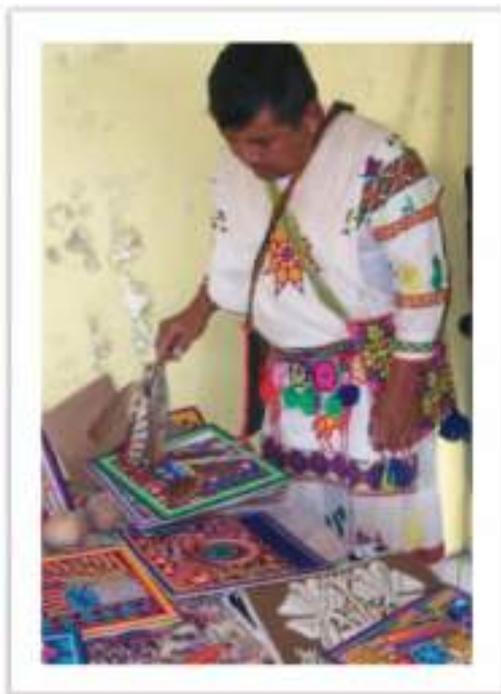
Figura 30. Estatuillas de yeso de *la Santa Muerte* en el mercado de Valles.

Existe, en un **SEXTO** lugar, la capacidad de *difusión* de este patrimonio cultural inmaterial para poderlo dar a conocer a nivel universal y poder crear así elementos de derrama económica para hacerlo sustentable, y animar así a su práctica y con ello a generar la posibilidad de más investigación a través de publicaciones o programas televisivos.

La divulgación de un bien social, es una práctica sana para el propio bien y para los que lo conocen y ejecutan, por lo que la Declaración estatal aporta la gestión de mantenimiento económico revolvente para aquel.

En paralelo, las etnias deben sentirse protegidas por un aparato legal que les permita cuidar un nuevo mercado que hoy se ve en riesgo por potencias comerciales de la costa Este del Pacífico, que tienen la capacidad de reproducir objetos rituales o comerciales indígenas e introducirlos en un mercado masivo.

Por ello, la regularización de las mercancías que entren a territorio potosino e impliquen un impacto económico importante para los colectivos indígenas, deberán ser sujetas a revisión arancelaria a nivel federal, para no permitir la afectación estatal.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 31. Huichol ordenando sus cuadros tejidos para la venta.

Es fundamental, en este sentido, que por iniciativa del Gobierno del Estado se diseñen diversas estrategias para la divulgación y salvaguarda del patrimonio cultural indígena, para que este tenga un potencial reproductivo lo suficientemente importante como para generar cadenas familiares de producción y distribución de los aspectos materiales rescatados de su festividad.

El que esta Declaratoria Estatal posea una característica divulgativa, garantiza a la vez de proteger la esencia misma de la Festividad indígena, una importante capacidad de generación de riqueza que impacte directamente sobre los propios colectivos étnicos, al tener estos la capacidad de elaborar productos asociados al esquema de su festividad y conseguir llamar la atención sobre mercados nuevos y que están necesitados de nuevas interpretaciones productivas y de mercado.



Fuente: PHAH/FES, 2009

Figura 32. Estatuillas y dulces para el altar, en Valles.



Fuente: JAMM, 2006.

Figura 33. Ceremonia de inicio de Día de Muertos por parte del colectivo tének de Tancanhuitz.



Fuente: JAMM, 2010.

Figura 34. Altar ofrendatorio dedicado al Anciano en Tanquián.

BIBLIOGRAFÍA

- Benítez, Fernando. (1980). *Los indios de México*. 1ª ed. 5 vols. México, D.F.: Editorial ERA.
- Coluccio, Felipe. (1968). El culto a San la Muerte. *Folklore americano*, 15. Lima: Comité de Folklore del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. (2002). *La festividad indígena dedicada a los muertos*. México, D.F.: CONACULTA.
- Durán, Fray Diego. (1970). *Historia de las indias de la Nueva España*. 16ª reimpr. 2 vols. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Lok, Rossana. (1991). *Gifts to the dead and the living*. 1ª ed. Leiden: Leyden University.

- Lorenzo Bautista, José Luis. (1988). Excavaciones en Cedral, S.L.P. En Muñoz Mendoza, Joaquín A., *América: encuentro y asimilación*. 1ª ed. Granada: Diputación Provincial de Granada y Sociedad de Historiadores Mexicanistas de España.
- Manrique, Jorge Alberto. (1975). La Muerte en la Colonia'. En *La muerte, expresiones mexicanas de un enigma*. 1ª ed. México, D.F.: Museo Universitario de Ciencias y Artes, UNAM.
- Muñoz Mendoza, Joaquín A. (1987a). La Entrada de Cortés a Pánuco. *Revista Quinto Centenario*, 6, 48-62. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- _____. (1987b). La Transfiguración de la Muerte en el México Prehispánico. *Revista Quinto Centenario*, 4, 54-77. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- _____. (1998). *Teoría de la biología cultural*. 1ª ed. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- _____. (2006). *Atlas toponímico y glosario zoobotánico en lenguas tének y náhuatl de la huasteca potosina*. Sin editar. San Luis Potosí.
- Muñoz Mendoza, Joaquín A. y Kuehne Heyder, Nicola. (1987). *Mesoamérica: acercamiento a una historia*. 1ª ed. Granada: Diputación Provincial de Granada.
- _____. (2002a). *Tesoros de la huasteca prehispánica: cuatro mil años de historia*. 1ª ed. Granada: Diputación Provincial de Granada y Fundación Eduard Seler, Instituto de América y Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.
- _____. (2002b). *La Guadalupe de Metztitlán: origen e implantación del culto mariano en México*. 1ª ed. San Luis Potosí: Diputación Provincial de Granada y Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas.
- _____. (2005). *El Consuelo, Tamuín: marcadores astrolatría y marcadores solares en la huasteca potosina*. 1ª ed. San Luis Potosí: Gobierno del Estado de S.L.P. y Fundación Eduard Seler.
- Páez, Juan. (2002). *Psicoactivos*. Madrid: Ed. Pléyade, S.A.
- Sejourne, Laurette. (s.f.). *Supervivencias de un mundo mágico*. 1ª ed. México, D.F.: Secretaría de Educación Pública, Colecc. Lecturas Mexicanas, no. 86.
- Sierra Castillo, Dora. (1983). *Ofrendas de muertos*. 1ª ed. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Topete Carracedo, Litzahaya. (1998). *Cuentos huastecos*. 1ª ed. México, D.F.: Ed. Herrero.