



*Uxumchik in ajtintal
an Pulik Pay'lom*

Mujeres que cantan a Papá Dios

72

Testimonio Musical de México



Uxumchik in ajtintal
an Pulik Paylom

Mujeres que cantan a Papá Dios

Música

Uxumchik in ajtintal
an Pulik Paylom

Mujeres que cantan a Papá Dios

José Joel Lara González

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Uxumchik in ajtintal an Pulik Pay'om / Mujeres que cantan a Papá Dios
Testimonio Musical de México, 72

Primera edición: 2019

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen de portada: ilustración digital basada en un bordado en punto de cruz
de la flor de nochebuena teenek. Óscar Monsalvo, 2017
Fotografías de interiores: José Joel Lara González y de Mary Andrea Martínez Molina
las imágenes de las páginas: 130, 134, 136, 140, 141 y 142

© José Joel Lara González

D. R. © y © 2019 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, colonia Roma; 06700 Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Quedan reservados los derechos de autor y de intérpretes de piezas musicales,
así como los de otros documentos que aparecen en esta obra discográfica.

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta, del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables. La persona que infrinja esta disposición se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes.

ISBN: 978-607-539-253-0

Impreso y hecho en México



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Índice

Presentación	9
Prólogo	11
Introducción	29
La Huasteca	53
Las formas narrativas de la evangelización	65
La historia de Dios en la Huasteca potosina	81
Las nuevas formas narrativas de la evangelización	99
Mujeres que cantan a Papá Dios	121
La alegría del cantar	151
<i>C'ac'namal yan</i> / Muchas gracias	167
Fuentes consultadas	169
Repertorio	177

Agradecimientos

Mis agradecimientos al *bichou teenek* de Santa Bárbara por permitir que me estableciera en su comunidad y haberme enseñado parte de su ser durante mis estancias de trabajo en terreno.

Un agradecimiento especial a don Fernando y a doña Antonia por darme un “terrenito” para poner mi campamento y compartirme su casa, su familia, su cocina, su comida, su tiempo, y sobre todo, su afecto.

Gracias totales a grandes maestros como don Andrés[†], que ahora acompaña el sonido de las estrellas con su arpa; a don Benito por todas sus palabras y su tiempo; a doña Chabela por su disposición y sus enseñanzas; a don Eugenio por siempre apoyarme en el desarrollo de mi trabajo en la comunidad; a Ramiro por estar al pendiente mío; a Bernardita también por sacarme de dudas de manera constante, y a don Patricio, que mostró su apoyo y su gusto para poder seguir con la tradición.

No en menor medida agradezco a todas las integrantes de cada generación del coro; sin embargo, en el apartado correspondiente haré una mención más específica de ellas.

Mi gratitud al obispo de Ciudad Valles, Roberto Octavio Balmori Cinta, porque, a pesar de su apretada agenda, nos brindó tiempo para compartirnos su experiencia en la Huasteca.

Mi agradecimiento profundo y sincero al doctor Jesús Ruvalcaba Mercado por su tiempo, su precisa lectura, sus valiosos comentarios y anotaciones que tanto enriquecieron esta investigación, así como por aceptar prologar este fonograma.

José Joel Lara González*

* Maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y doctorando en Antropología por la misma institución. Ha centrado sus investigaciones en los lenguajes corpo-orales dentro de los grupos étnicos en tanto procesos de resistencia y religión.

Presentación

Cuántos caminos existen para acceder a los espacios de lo sagrado, esa dimensión íntima, recóndita y diversa, pero a la vez comunal, que muchos pueblos aún suelen poseer, no obstante los embates incessantes de una modernidad que la niega concibiéndose ajena a ella e imponiendo lo que se ha dado en llamar un mundo desencantado.

Las mujeres de *bichou teenek*, es decir, de la comunidad teenek de Santa Bárbara, en el municipio de Aquismón, en la Huasteca potosina, cultivan bellos cantos a través de los cuales se perciben mixturas añosas de fervor y acercamiento a lo sagrado. Son mujeres ligadas a la tierra, a sus costumbres familiares, que dependen en gran medida de los frutos de la labor en el campo, que urden textiles, modelan cerámica, cocinan, educan, comercian, celebran la vida sobre cualquier vicisitud de las tantas que cotidianamente enfrentan.

Estas mujeres teenek de distintas edades han conformado un coro cuyo virtuosismo radica en la finura melodiosa de sus voces, en la entrega ferviente de cada uno de sus cantos; alabanzas de sutil polifonía que también son plegarias, ruegos, ofrendas en las que, por supuesto, se evidencia el paso de los

acontecimientos que se han sucedido en la región desde la época precolombina hasta hoy en día, presentándose como un crisol que contiene cosmogonía, saber, sacralidad, resistencia, evangelización, sincretismo, transformación y trascendencia.

Los cantos que conforman el repertorio de esta obra fonográfica son prueba fehaciente de ese ligamen con lo sagrado, ordenados de acuerdo con la liturgia que profesan, muy suya, porque, aunque viene de fuera, la han adaptado a su religiosidad en un sentido amplio y profundo, transformándola, convirtiéndola en una variante en la que se hace patente su etnicidad.

Así, con esos cantos fervorosos las mujeres teenek de Santa Bárbara lo mismo dialogan con las fuerzas que ocasionan la sequía, las malas cosechas, la abundancia de frutos, los huracanes del poniente, que intentan paliar la carestía de la vida, la desazón de los migrantes y la búsqueda de un lugar en el imperioso mundo que las rodea.

Uxumchik in ajtintal an Pulik Pay'lom / Mujeres que cantan a Papá Dios, título 72 de la serie Testimonio Musical de México, ofrece una mirada a los pueblos teenek de la Huasteca a través del canto, la música y el fervor.

Benjamín Muratalla

Prólogo

Jesús Ruvalcaba Mercado*

El canto y la danza en la evangelización en la Huasteca, antes y ahora

Las ciencias neurológicas contemporáneas reconocen que compartimos al menos un tipo de memoria con los animales, pero sólo la memoria cognitiva caracteriza a los seres humanos. Podría ser también que no se ha encontrado la forma de experimentar para saber si otros animales la tienen o no. No es el caso de estas líneas abundar en el problema de qué compartimos y qué no con nuestros parientes animales; sólo utilizo la oración inicial para subrayar que el canto y la danza pueden y han servido tanto para el regocijo como para la enseñanza, la memoria y la transmisión de conocimientos y conceptos. En aras de la brevedad, entonces, estas líneas se centran en la demostración de que las danzas y los cantos han sido un recurso de uso continuo para evangelizar a los teenek o, más en general, a los indios de la Huasteca y cómo para ellos, a su vez, tienen un significado que no se ajusta del todo a la ortodoxia católica (o protestante) puesto que

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Profesor-investigador perteneciente al Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Doctor en Antropología por la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación se han enfocado en las relaciones étnicas y sociales, así como en la etnohistoria de los grupos étnicos de la Huasteca.

durante su ejecución evocan algo más que el puro contenido religioso propio de la Iglesia o su mero aspecto lúdico y festivo. Es decir, a través de sus cantos y danzas, los pueblos de la Huasteca resguardan y transmiten historia y memoria. Así, estas líneas son sólo una nota introductoria, ya que el texto y los materiales que nos ofrece José Joel Lara González profundizan en la temática y en la presentación de materiales de campo originales. Él se dio a la tarea de estudiar y recopilar cantos que las mujeres teenek potosinas contemporáneas dirigen a Dios.

Referidos a los cantos en la misa, Joel ubica esos materiales dentro de dos tradiciones: la mesoamericana, por un lado, y la de la evangelización de la Huasteca, por el otro. De hecho, además de la recopilación misma, las grabaciones le sirven para ampliar o concentrar lo que nos legaron los cronistas y algunos estudios sobre el papel de la Iglesia católica de después de la conquista. Según mi lectura, su texto coloca la evangelización de la Huasteca en el tiempo amplio, sin obviar los avatares, los logros y las correcciones necesarias que la catequesis en pueblos indios ha ido enfrentando y realizando a lo largo de los siglos.

Es sabido que la conjunción de canto y danza era parte esencial de la educación prehispánica, así como lo era la parafernalia de la forma de gobernar. Los señores principales, incluidos los *huey tlatoani* de Tenochtitlan, conducían ceremonias, bailes y cantos como parte inherente de su cargo. En el *Códice Ramírez* se lee que los principales precedían y encabezaban con sus “ropas más preciosas”, joyas y adornos, los bailes, que orquestaban, según describe Zorita (1909: 314-315, cap. xxvii), con

un par de instrumentos de percusión: “uno de hechura de atambor y otro de forma de barril”, con los que:

hazian con ellos diversos sones, para los quales habia muchos cantares, que todos á una iban cantando y bailando con tanto concierto que no discrepaba uno de otro, yendo todos á una assí en voces como en el mover de los piés, con tanta destreza que ponía admiración al que los veía [...] desde niños los imponían en ellos, teniendo lugar y tiempo señalado para enseñarlos, dándoles ayos que los recogiesen por toda la ciudad, y maestros que los enseñassen (Códice Ramírez, 1878: 91-92).

Con más detalle, Alonso de Zorita, en el capítulo 27 de su *Historia de la Nueva España*, menciona:

Una de las cosas principales que en toda aquella tierra avia, era los cantos y bayles, asi para solemnizar las fiestas de sus ydolos, como para sus rregocijos, y a esta causa, al bayle le pusieron dos nombres, como adelante se dirá, y por ser cosa con que se tenia mucha quenta en cada pueblo, y cada señor en su casa tenia capilla de cantores que conponian los cantares y danças, y para esto los buscavan que fuesen de buen yngenio, para conponer coplas a su modo, del metro que ellos tenían, y los señores muchos días en sus casas les hazian cantar en boz baja, y ordinariamente cantavan y baylaban en las fiestas principales, que eran de veynte en veynte días (1909: 311-316, cap. xxvii).

Notemos que el canto y el baile estaban generalizados en la época prehispánica entre los pueblos mesoamericanos, de los que, con los datos que nos presenta Joel, ahora sabemos un poco más al respecto (se puede leer también el artículo de García Gómez [2013] sobre el papel de la música luego de la conquista). Entre los mexicas se ejecutaban antes y después de la guerra; para festejar las fechas especiales del calendario religioso; para hacer penitencia, cuando se entronizaba a algún personaje importante; en las celebraciones del ciclo de vida; como parte de la vida religiosa cotidiana, para transmitir a los pequeños e iniciados las enseñanzas y oraciones a los dioses; para regocijo de las multitudes; como espectáculo del poder, etcétera. No es de extrañar que los frailes optaran por dar continuidad a esas expresiones para evangelizar a los pueblos de la Nueva España, si acaso con nuevas letras en su contenido, tanto en su propia lengua como en la ajena. Lo que tal vez hay que destacar es que en Mesoamérica esas manifestaciones, además de tratarse de expresiones artísticas, eran a la vez parte indisociable de la religión, la educación y la evocación de la memoria; eran instrumentos de transmisión histórica, recordatorio heroico y manifestación del poder.

Motolinía pone énfasis en el hecho de que las mujeres participaban en los bailes y los cantos, que eran parte intrínseca de las adoraciones a diversas deidades en los templos de Tenochtitlan. Dice fray Toribio en su *Historia de los Indios de la Nueva España* que antes de la conquista:

todas estas mujeres [las que entraban al servicio de los templos] estaban aquí sirviendo al demonio por sus propios intereses: las unas porque el demonio les

hiciese mercedes: las otras porque les diese larga vida; otras por ser ricas: otras por ser buenas hilanderas y tejedoras de mantas ricas [...] En algunas fiestas bailaban delante de los ídolos muy honestamente (1914: 51-52, cap. ix).

De hecho, según Alvarado Tezozómoc, enviar mujeres a cantar y bailar formaba parte de las exigencias del tributo que pidió Itzcóatl al pueblo y los señores de Cuitláhuac. Además de ser una señal de sometimiento, se les pedía que mandaran a sus “hijas y hermanas para que canten en el lugar de los cantares, de día y de noche que llaman *cuicuyan*; [y] asimismo que vengan ellos también á cantar y á bailar” y a atender los huertos y jardines reales (Alvarado Tezozómoc, 1878: 278, cap. xviii). Exigir que, como reconocido vasallaje, los principales y gobernantes mandaran a Tenochtitlan a sus hijas y hermanas a cantar y bailar toda la noche se consideraba una ofensa, pues además, allí en el *cuicuyan*, o *cuicoyan*, tenían que atender a los “mancebos conquistadores” y a sus maestros; sin embargo, pasado el tiempo, ellas ya no lo tomaban de esa manera, ya que:

comenzando el canto y baile [...] como era de noche, y los maeses estaban bebiendo y ellas también, venian despues al efecto con actos carnales, y disoluciones, que morian las mugeres por no dejar este vicio y pecado; llaman á esta tal casa *cuicoyan*, alegría grande de las mugeres, por persuaciones de *Huitzliipochtli* para atraer más almas (Alvarado Tezozómoc, 1878: 280, cap. xviii).

Esto sucedía durante el esplendor del Triple Señorío, en el centro del poderío mexica; sin embargo, no se puede hacer extensivo a otras regiones y grupos mesoamericanos ni suponer que siempre ocurría en los mismos contextos. Sabemos, sí, que el canto y el baile se ejecutaban en otros lugares de Mesoamérica, ya que los señores de Meztitlán, la Huasteca, Michoacán, etétera, cuando eran impelidos a ello, se integraban con remilgos a cantos y danzas celebrados en el perímetro del Templo Mayor sin problema alguno (Alvarado Tezozómoc, 1878: 595-596, cap. LXXXVII).

De acuerdo con Joel, la influencia artística huasteca en Tenochtitlan fue considerable. Aparte de esas escuetas menciones, no existen crónicas detalladas fuera del México central, aunque tampoco se puede decir que estamos en blanco. Como el lector podrá constatar en los materiales que presentamos, la continuidad y función de esas expresiones en otras partes se emplearon como recursos para adoctrinar allá donde pudieron llegar los frailes.

Ya en los primeros años de la evangelización, durante la celebración de “las Pascuas y otras fiestas del año”, Motolinía (1914: 67, cap. XIII) notaba:

Los Indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas, labradas con plumajes, y con piñas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que se celebran, que los frailes se los han traducido, y los maestros de sus cantares los han puesto a su modo a manera de metro, que son graciosos y bien entonados; y estos bailes y cantos comienzan a medianoche en muchas partes.

En Tlaxcala, por ejemplo, vio que un “día de Pascua antes que amanezca [hicieron] su procesión muy solemne, y con mucho regocijo de danzas y bailes. Este día salieron unos niños con una danza, y por ser tan chiquitos, que otros mayores que ellos aun no han dejado la teta, hacían tantas y tan buenas vueltas, que los Españoles no se podían valer de risa y alegría” (1914: 72-73, cap. xiv).

Y, desde luego, no puede faltar su testimonio del uso del canto como una forma ya depurada para que los indios aprendieran la nueva religión:

En este tiempo se comenzó a encender otro fuego de devoción en los corazones de los Indios que se bautizaban, cuando deprendían el Ave María, y el Pater Noster, y la doctrina cristiana; y para que mejor la tomasen y sintiesen algún sabor, diéronles cantado el Per signum Crucis, Pater Noster y Ave Maria, Credo y Salve, con los mandamientos en su lengua, de un canto llano y gracioso [...] estábanse a montoncillos, así en los patios de las iglesias y ermitas como por sus barrios, tres y cuatro horas cantando y aprendiendo oraciones; y era tanta la prisa, que por do quiera que fuesen, de día o de noche, por todas partes se oía cantar y decir toda la doctrina cristiana [...] (Benavente, cap. 4, en García Icazbalceta, 1980, tomo I: 306).

Si bien testimonios como éste se multiplican (Joel cita varios otros en su estudio), lo que me interesa destacar respecto a la danza y el canto son dos aspectos. Primero, que formaban parte de los rituales antes de la llegada de los europeos y que en ellos participaban hombres, mujeres, niños de ambos sexos y viejos. Segundo, que una vez establecida la jerarquía católica en la

Nueva España, ambas expresiones no se prohibieron, sino que se mantuvieron como instrumentos para enseñar a los indios la nueva religión. Aunque no se hace referencia explícita en la *Doctrina christiana en lengua guasteca...* que elaboró el agustino Juan de la Cruz en 1571, al menos las oraciones básicas, los artículos de fe, los mandamientos y las plegarias que acompañan a la misa son muestra de que también entre los teenek, los frailes permitieron la continuidad de la música y el canto y los usaron como recursos para acelerar el adoctrinamiento, si bien no siempre con los resultados que esperaban y, desde luego, con cambios notables a lo largo de los siglos. Específicamente, esa primera doctrina que se conserva en lengua teenek es una guía para los ministros tanto para enseñar la doctrina cristiana –no sólo las oraciones básicas– como para oficiar la misa en la lengua nativa.

A pesar de que, como se ha dicho, no contemos con una fuente que al menos se acerque a los testimonios recopilados en las obras de Sahagún, Durán, Torquemada y Alvarado Tezozómoc para otras regiones que nos hablen de lo que pasaba en la Huasteca en referencia al mismo tema, existen algunas evidencias que permiten suponer el papel que jugó y, sobre todo, juega hoy el canto en el adoctrinamiento de los teenek y nahuas de la región. Testimonios históricos y etnográficos son prueba de que el recurso fue y sigue siendo eficaz y se ha utilizado de manera recurrente como una forma de establecer contacto entre los seres sobrenaturales y los humanos y como recurso didáctico de enseñanza y recurrencia de la memoria.

Como es lógico, la evangelización en la Huasteca no fue inmediata. Su abrupta topografía, la dispersión de sus pobladores provocada principalmen-

te por la acción de los conquistadores, la diversidad de idiomas, la propia carencia de frailes y ministros fueron obstáculos que sólo se superaron con el paso del tiempo. Aún hoy se observa en la región que, sólo en las ciudades importantes y en ciertas cabeceras municipales hay ministros con residencia permanente. Muchos de ellos, la mayoría, desconoce los idiomas locales y es muy reciente que la Iglesia católica empieza a instruir y formar sacerdotes hablantes de esos idiomas. No obstante, acerca de la importancia de la danza, el bachiller Tapia Zenteno escribió que a los teenek de Tampamolón había que prohibirles las danzas, que perduraban entre ellos y que incluso escenificaban dentro de las parroquias (como se hace todavía hoy, acompañadas de cantos) porque eran “externas idolatrías”. Tanto en sus días de fiesta como en las Pascuas. En esencia, su descripción se asemeja a los ritos religiosos que acontecían antes entre los tenochca. Tapia Zenteno dice que los teenek:

se previenen con larga abstinencia de sus mugeres, ayunos, y otras penitencias, para sacar á baylar el Teem, que los Mexicanos llaman Xochiquetzal que es un Idolillo, que baylan comúnmente de noche después de bien llenos de bebida. El Paya es una figura de amphora [...] [a la que] cargan en la espalda, danzando en círculo, y teniendo por centro un Teponaztle, que toca el Maestro de la danza, y de muchas supersticiones, que con un incensario de barro es el primero que thurifica estos instrumentos, y luego persuade á hacer lo mismo á los circunstantes [...] Estos daños, y otros, que callo, se siguen de estos malditos bayles, de que no esperen los Ministros, que ellos se confiesen jamás, porque [...] lo guardan tan inviolablemente, que con dificultad declaran algo de esto [...] y si

dicen, que si han baylado, ó fon danzarines, ó bayladores, entre el Miniftro en sospecha de aver incurrido en todo lo dicho, y procuren su remedio, y desengaño (Tapia Zenteno, 1985: 105-106).

El permiso o la prohibición a la participación de la población autóctona en los oficios católicos fueron cambiando durante la colonia, ya que, en algunas partes, debido a la escasez de ministros la enseñanza religiosa básica la impartían y la continúan impartiendo hoy los rezanderos locales, a cuyo cargo quedaba el adoctrinamiento de los pequeños, el rezo del rosario y la celebración de algunas fechas importantes en el calendario religioso. Sin embargo, conforme a los lineamientos del Concilio Vaticano II, se permitió que la celebración de la misa se oficiara en esos idiomas locales, que participaran algunos miembros de las comunidades e incluso se incorporaron algunas manifestaciones religiosas regionales que no forman parte de la ortodoxia católica; por ejemplo, la bendición de las semillas, el agradecimiento por las cosechas, danzas y cantos de tradición indígena dentro de templos y capillas, y la participación, junto con los curas, de los rezanderos o mayordomos religiosos de las comunidades tanto teenek como nahuas en muchas localidades de la Huasteca.

Según los testimonios orales que pudo obtener la doctora Kristina Tiedje entre los ancianos nahuas de Xilitla, la sabiduría se transmite de diversas maneras, incluida la memoria, si bien no todos la reciben, sino sólo los especialistas rituales, que la obtienen principalmente por vía oral y también a través de la música:

Las historias no son un conocimiento individual [...] sólo los “que saben” (*tla-matine* en plural) reciben “la palabra” de los antepasados (*huehuentzin*) [...] Entre los nahuas contemporáneos, los “que saben” son a menudo sanadores (*ticitl*) y asumen otras funciones rituales, como los músicos rituales o los bailarines que actúan como mediadores entre el mundo espiritual y los humanos (Tiedje, 2004: 207) (las traducciones correspondientes son más).

Los nahuas de Xilitla le aseveraron a esta autora que se inició la conmemoración en recuerdo de cuando obtuvieron el maíz y a “su hermanita”, el frijol, celebración que con el tiempo se convirtió en el costumbre, en la mera tradición que debe conservarse para no perder la identidad originaria y colectiva. Festejar al maíz y al frijol por decisión y mandato de los ancestros se transformó en:

nuestra tradición, nuestra creencia. Ejecutaremos música [les dejaron establecido] para que todos puedan ver lo que pasa en nuestro hogar [...] Es lo que hace nuestra tradición. Ha llegado a ser nuestra [*el*] costumbre. Es lo que quieren esos niñitos [el espíritu del maíz y del frijol] [...] Es lo que hacemos después de la cosecha, luego de que el maíz y el frijol arriban a nuestra casa [...] Bailamos con las mazorcas durante ocho días y después los dueños de la casa reparten maíz a todos los participantes. Es lo que siempre hemos hecho [...] No fue ayer cuando lo empezamos. No. Es mucho más viejo. Se remonta a los ancestros [...] Es un esfuerzo para organizar la fiesta del maicito. Así, Diosito nos bendecirá igual que al maíz y al frijol (Tiedje, 2004: 247-248).

Aunque tenga también un aspecto lúdico, es de mayor importancia la relación de la música y la danza con los ciclos del maíz, con las tradiciones que separan a los indígenas de los mestizos, como también registró la doctora Tiedje:

Los rituales agrícolas [...] involucran la participación de varios especialistas [...] incluyendo un grupo de danza ritual, un *tlamatini* y músicos rituales. En todas las aldeas hay ancianos y mujeres nahuas que tienen cargos como autoridades religiosas y especialistas en rituales [...] como] curanderos, adivinos, narradores de historias, herbolarios, danzantes y músicos rituales (Tiedje, 2004: 264).

En estas celebraciones no se excluye a las mujeres, que forman sus propios grupos de canto y baile, ocupando un puesto apenas por debajo del máximo escalón en la jerarquía cívico-religiosa. No cualquiera puede participar, pero tampoco es tan restringido: el grupo que ejecuta las danzas rituales se compone de entre 14 y 20 personas, más un capitán o capitana. Lo anterior significa que *el costume* “debe ser entendido tanto como «acciones» como un «sistema de representaciones», en el que la música, la danza y las ofrendas están integradas en un todo” (Tiedje, 2004: 265-266, 268).

Además, en cuanto a la participación específica de las mujeres, la doctora Tiedje registró algo parecido a lo que ocurría en el centro de México en la época prehispánica: los danzantes tienen su propia líder o capitana, que a menudo lleva dos varas para guiar la danza y suele ir adornada con plumas de colores. Igual que el líder, la capitana lleva una botella de alcohol que re-

parte cada tanto entre los bailarines para que mantengan su fuerza y puedan bailar toda la noche. Unos y otros llevan sonajas rellenas de frijoles o piedras pequeñas. Una vez que han recibido el don o la señal divina, los niños se integran a las comparsas (Tiedje, 2004: 268).

En su apartado sobre los ritos calendáricos, el doctor Jean Paul Provost señala también para el sur de la Huasteca el carácter colectivo y la larga duración de las danzas rituales. Como la autora citada, también Provost indica que estas danzas rituales se celebran en relación con el ciclo agrícola, en especial con la siembra del maíz y del frijol (Provost, 1975: 85).

Otro autor contemporáneo escribe que las danzas actuales entre los grupos de México y Centroamérica tienen sus antecedentes en “las danzas de teatro y cantos que los misioneros introdujeron con la finalidad de cristianizar a los indios y basados en la práctica de danzas derivadas de los morismas o danza de moros o cristianos [...] Estas danzas rituales están apegadas al culto de los santos de la tradición católica” (Hernández Azuara, 2004: 28). Algunas de las danzas y los cantos pueden tener su origen en los de la evangelización, aunque, como quedó ya expuesto, los misioneros usaron a su vez una práctica existente en la época prehispánica. Esta conclusión nos permite adentrarnos en el material que ahora ocupará nuestra atención.

El texto de José Joel Lara González nos habla de esta reciente ola de evangelización y su trayectoria histórica como parte de un proceso de origen colonial, aunque igual con raíces prehispánicas. Algunos aspectos de su trabajo que se pueden destacar son, en primer lugar, que se trata de una recopilación de materiales originales en teenek que no habían sido registrados.

A diferencia del pasado, cuando se usó el recurso para aleccionar a los indios sobre las bases de la religión católica, ahora el objetivo del proceso es recuperar terreno para la Iglesia católica ante otras denominaciones religiosas. Para lograrlo, los sacerdotes propician la participación de las comunidades, ofician misa, administran los sacramentos en las lenguas originales y, también, como antaño, acuden al canto y a la danza y a las representaciones teatrales en general. Los resultados han sido diversos, sin poder evaluar por ahora su efectividad. Lo cierto es que la agresividad de las congregaciones no católicas nunca había sido tan empecinada como ahora.

En segundo lugar, a diferencia de otras expresiones artísticas puestas en escena exclusivamente por varones, en este caso se trata de un coro compuesto por jovencitas que le cantan a Dios. Es pertinente preguntar si ese Dios a quien le cantan es el Dios cristiano o bien es una superposición del Dios católico mezclado con las creencias de Thiipak, el espíritu del maíz. El caso es que, como en otras culturas del mundo, música, canto y danza formaron y todavía hoy forman parte de un mismo entramado. Quien no esté familiarizado con las culturas del Golfo debe tener en mente que Thiipak, en teenek, o Chicomexóchitl, en nahua, representa al espíritu del maíz y es el inventor de los mantenimientos y las artes como la música, la danza y el canto. Puesto que hay una publicación dedicada específicamente a este personaje en la que participa Joel, aquí no se profundizará en este aspecto.

El esfuerzo de Joel por conjuntar gran parte de las noticias que existen sobre la evangelización en la Huasteca a partir de los primeros cronistas constituye el recuento de una historia de larga data que permite a su autor ubicar

este proceso desde la llegada de los primeros frailes, pasando por las incursiones de franciscanos y agustinos, hasta los sacerdotes, curas y los recién llegados de otras órdenes, como la de los josefinos y xaverianos. Esta obra no deja de lado las instituciones que los propios pobladores establecieron, como las hermandades y cofradías, que marcaron su historia y nos aclaran su presente. Como hace notar Joel, los recursos que la Iglesia o las iglesias, pues también otras denominaciones religiosas hacen uso de los cantos, utilizan para evangelizar a los indios no han cambiado mucho desde la llegada a la región de fray Andrés de Olmos.

En cuanto a las fotografías que acompañan al texto de Joel, destaca el hecho de que no se trata de meras ilustraciones para llenar el escrito, sino que responden a la idea de completar lo que se describe, para que el lector, además de valorar lo colorido del vestuario y de la puesta en escena, obtenga información valiosa del carácter sagrado que las jovencitas imprimen a sus cantos, a través de los rostros concretos de las integrantes del coro, de su gesto de satisfacción cuando le cantan a la Virgen de Guadalupe en su capilla original, de sus caras sorprendidas, que no por ello pierden la seguridad en sus actuaciones cuando ejecutan sus cantos. Cada quien puede hacer sus propias deducciones al mirar con detenimiento la serie seleccionada.

El mérito de Joel de haber grabado en teenek esta serie de cantos religiosos, su traducción, coyuntura e historia y ponerlos a disposición del público es lo que anima y llama más la atención. La participación de algunas personas de la comunidad, en especial de las mujeres y catequistas, nos hace recordar a aquellos ayudantes que los religiosos seleccionaban en los primeros

tiempos de la colonia. El lector puede establecer o rechazar los paralelismos históricos, pero lo que todo el público puede hacer es disfrutar de la música religiosa original presentada y difundida por primera vez de forma amplia. Por mi parte, sólo me queda encomiar el trabajo de José Joel Lara González y exhortarlo a él y a otros jóvenes a que con su disposición continúen investigando entre los pueblos indios de la Huasteca; región hasta hace poco marginada que no obstante sigue a la espera de que lleguen investigadores a quienes descubrirles sus secretos, una vez que encuentren la confianza mutua, la buena voluntad y las formas de colaboración.

Bibliografía

- ALVARADO Tezozómoc, Hernando, 1878, *Crónica mexicana*, edición de José M. Vigil, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz (Biblioteca Mexicana).
- BENAVENTE, Fray Toribio de (Motolinía), 1914, *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona, Herederos de Juan Gili Editores.
- , 1980, *Historia de los indios de la Nueva España*, en Joaquín García Icazbalceta (comp.), *Colección de documentos para la historia de México*, t. I, México, Porrúa.
- CÓDICE Ramírez, *manuscrito del siglo xvi* intitulado “*Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*”, 1878, edición de José M. Vigil, México, Imprenta y Litografía de Ireneo Paz, en <<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000013477&page=1>>. Fecha de consulta: 13 de enero de 2018.
- GARCÍA Gómez, Arturo, 2013, “Música en la conquista espiritual de Tenochtitlan”, *Acta Musicológica*, vol. 85, fasc. 2: 169-185, International Musicological Society, en <<http://www.jstor.org/stable/24595502>>. Fecha de consulta: 19 de enero de 2018.
- GARCÍA Icazbalceta, Joaquín, 1980, *Documentos para la historia de México*, t. I, México, Porrúa.
- HERNÁNDEZ Azuara, César, 2004, “Danzas del costumbre como ofrenda ritual. Reproducción cultural de cuatro comunidades nahuas de la Huasteca”, tesis de maestría en Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- PROVOST, Jean Paul, 1975, “Culture and Anti-culture among the Eastern Nahuas of Northern Veracruz, Mexico”, tesis de doctorado, Indiana, Indiana University.
- TAPIA Zenteno, Carlos de, 1985, *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- TIEDJE, Kristina, 2004, “Mapping Nature, Constructing Culture: The Cultural Politics of Place in the Huasteca, Mexico”, tesis de doctorado, Oregon, University of Oregon.
- ZORITA, Alonso de, 1909, *Historia de la Nueva España*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Introducción

“Historias que no son todavía historia”, así tituló Guillermo Bonfil Batalla su icónico artículo (1980) en el que hizo una sobresaliente reflexión sobre los procesos de historizar a los grupos étnicos. Por un lado, planteó que las historias de los grupos étnicos no están concluidas, que se mantienen en proceso de construcción; “abiertas” las llama él, apuntando hacia futuros inciertos, dejando entrever que las historias de estos grupos no debieran ser deterministas. Por otro lado, a manera de crítica, Bonfil Batalla subraya que las historias de los grupos étnicos se han escrito particularmente desde los grupos de poder, dejando fuera a los testigos y protagonistas de las propias historias y, por lo tanto, determinando el presente y el futuro de ese sector poblacional.

Desde esta posición, se proponen las formas narrativas culturales como fuente primaria de información, es decir, como una manera de historizar lo propio y lo ajeno desde el interior de la cultura misma. Esto no quiere decir que sólo se lean y analicen los textos culturales con la etnografía, también deben seguirse leyendo y analizando la multiplicidad de fuentes para poder confrontar la información obtenida en el documento (sean fuentes escritas o no)

con la información alcanzada durante el trabajo en terreno gracias a la etnografía.

Para abordar una investigación de esta manera hay que problematizar cómo presentar la historia como discurso académico, alejándonos de las restricciones decimonónicas de la misma disciplina que, pareciera increíble, siguen permeando nuestros escritos.

Es apremiante hurgar, seguir las huellas. Combatiendo las viejas y anquilosadas formas de historizar, Lucien Febvre (1953) recuerda que la historia historizante es poca cosa, es decir, sólo recuentos de fechas, situaciones y sujetos que dicen prácticamente nada. Para Febvre hay que pensar en la historia no como letra muerta, aglutinante, sino como la historia de los hechos humanos y también de los textos, aunque en menor medida. “La tarea del historiador: volver a encontrar a los hombres que han vivido los hechos y a los que, más tarde, se alojaron en ellos para interpretarlos” (Febvre, 1993: 29).

La historia se hace, no cabe duda, con documentos escritos. Cuando los hay. Hay que utilizar los textos, sin duda. Pero *todos los textos*. Y no solamente los documentos de archivo en favor de los cuales se ha creado un privilegio: el privilegio de extraer de ellos [...] un nombre, un lugar, una fecha, un nombre, un lugar, todo el saber positivo, concluía, de un historiador despreocupado por lo real. También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos, testimonios de una historia viva y humana, saturados de pensamiento y de acción en potencia (Febvre, 1993: 29-30).

Esta metodología característica de la etnohistoria apunta a construir “un tipo de historia que se interesa por los grupos cuyos saberes, historicidades o maneras de ser en el mundo fueron sometidos a una doble colonización, tanto material como epistémica” (Boccaro, 2012: 41), y por esta razón encuentro necesario recurrir a los grupos étnicos y sus formas narrativas, para que, al intentar hacer coincidir la historia y la antropología, se abra un camino alternativo que nos lleve a “derribar la dicotomía discutible y rígida entre historia y memoria” (Boccaro, 2012: 46). Para ello hay que “observar a la gente no sólo como reactor pasivo [...] sino como agente activo y sujeto de su propia historia” (Ortner, 1993: 28), pensando que esta historia “no es sólo algo que le sucede a la gente, sino algo que ella hace-dentro de” (Ortner, 1993: 28): dentro de su comunidad, dentro de su familia, incluso dentro de sí misma.

Esto hace posible el encuentro con personas que día a día construyen sus historias, constituyendo éstas el archivo vivo y abierto. Pero ¿cómo escribir lo que ellos no han escrito? Es decir, ¿cómo traspasar el discurso oral, gestual, corporal, musical, inscrito, literario, narrativo, lingüístico, pictórico, su producción material de la esfera del saber tradicional a la esfera del discurso correspondiente a la ciencia antropológica?

Para el caso específico que aquí se presenta, el objetivo radica en “paleografiar” la relación dialógica entre los códigos históricos de la evangelización con las variedades de la experiencia religiosa local. Esto permite penetrar en las formas simbólicas y culturales de los grupos étnicos y desmembrar el sentido de la experiencia religiosa para tomar los elementos necesarios y poder reconstruir hechos y sentidos culturales del pasado o del presente a través de

sus procesos de permanencia, es decir, de toda continuidad que se presenta en el transcurso de su existencia gracias a las formas narrativas.

¿Y con qué elementos podemos pensar en las formas narrativas como textos susceptibles de ser leídos, analizados e interpretados y pensarlos como un archivo vivo que testimonie la experiencia histórica de los pueblos?

Quizá sea aventurado pensar en las formas narrativas como fuente primaria de información: textos o manuscritos en los que los códigos culturales son códigos de significación, trozos de cuerpo, de voz, de música que evocan una historia comunal, complejos culturales que ofrecen y defienden la adscripción de la comunidad, imbricaciones que contienen el *ethos*¹ cultural de los pueblos que se expanden, recrean, amplían y transmiten en las dimensiones espacio-temporales.

Las formas narrativas entendidas como fuente de primera mano ayudan a recrear, reformular y reinterpretar las historias de los grupos étnicos, ya que hacer su etnografía, investigar su historia local mediante la tradición oral e investigar los resquicios en las fuentes bibliográficas proporciona que el aquí y el ahora dé acceso al antes y al entonces, es decir, permite hablar en términos de memoria, porque ésta toma la forma sólo de aquello que se quiere rememorar.

La memoria como conciencia de acción provoca sucesiones de estados; gracias a la adición del recuerdo del pasado al presente, en espera del por-

¹ Ética, moral, estética, lógica, filosofía e incluso epistemología son los conceptos que encierra la palabra *ethos*. Al respecto, léase Geertz en *La interpretación de las culturas*, que emplea el término sólo refiriéndose a lo moral, lo estético y a los criterios de evaluación entre éstos en una cultura.

venir, es que se puede hablar en términos de tradición, pero la tradición se constituye como tal sólo en el presente, porque es el tiempo de la acción, de lo sucedido, el único tiempo que engendra representaciones y se recuerda.

La tradición, memoria o historia confluye en la tríada temporal por excelencia de esta categoría: “memoria del pasado, futuro de la conjetura o espera y presente de la sensación o percepción” (Ricoeur, 2010: 33); es donde se inscriben saberes acumulados en el tiempo, invocando el mañana, pero no el inmediato e individual, sino el mañana colectivo y perdurable, el que da la posibilidad de existencia porque, “para algo que dura, continuar presupone comenzar” (Ricoeur, 2010: 56).

El mejor recurso de la *cultura de conquista* fue seleccionar los datos más arraigados en la memoria y la sensibilidad de los grupos étnicos y así tener “el poder de escenificar estos recuerdos comunes en ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas” (Ricoeur, 2010: 156), lo que permitió que las formas narrativas de la evangelización quedaran impregnadas, asidas, en la experiencia religiosa e histórica de los grupos étnicos.

Pregunta Enrique Florescano: “¿Cómo se explica que al cabo de 500 años de imposición de nuevos dioses, cultos y regímenes políticos, el Estado español, la Iglesia católica y los gobiernos nacionales no pudieran cambiar las antiguas creencias de los indígenas?” (Florescano, 1999: 314), a lo que se responde analizando la estructura interna de los grupos étnicos.

Quizá deba problematizarse en otro lugar el asunto de la inmutabilidad de las creencias, pues considero que no se trata de un sedimento que solidifique la cultura; de pensarlo así, la memoria tal como se ha venido exponiendo

no sería un proceso de los seres humanos, sino una estructura inamovible en la que las personas se mueven de manera autómatas. Lo que propone el autor, y hay que destacar, es que esta memoria mesoamericana comparte rasgos con otros grupos étnicos; de ahí que pueda hablarse de una matriz cultural de la memoria común a algunos de los grupos étnicos de México, lo que es importante buscar en los medios de transmisión locales de la memoria, como la cotidianidad, la tradición oral, los ritos, los calendarios agrícolas, los calendarios religiosos, los mitos, las fiestas patronales, las danzas y, por supuesto, los cantos.

Las formas narrativas son un arsenal de información simbólica que aparece y desaparece a lo largo de la historia de los grupos humanos; cuando se habla de la historia de sus formas narrativas, se habla de la historia de su organización social, su cultura, su religión y sus antepasados.

También es importante proponer las formas narrativas como documento testimonial porque, como menciona Eduardo Corona cuando se refiere a éste, “necesitamos definirlo y defenderlo como patrimonio histórico, como expresión de la conciencia histórica de la formación social mexicana en sus diferentes etapas de evolución y desarrollo que la definen como nación histórica” (Corona, 2000: 347). En él encontramos lo que ha permanecido a lo largo del tiempo, ahí se conjuga la memoria y se transmite. Agrega Eduardo Corona, refiriéndose a los grupos étnicos, que “su historia oral y sus tradiciones, además de las formas de expresión [...] todo ello se debe caracterizar como patrimonio dado su papel de expresión histórica de una existencia social, lo que lo transforma en un legado, en un recurso histórico

base para la construcción de la historia que define nuestra identidad como país” (Corona, 2000: 348).

Las formas narrativas de los grupos étnicos son maneras específicas de temporalizar aquellos acontecimientos que son relevantes por su especificidad de temporalizar, esto es, reconocer sus “otros regímenes de historicidad”. Con esta categoría, François Hartog invita a reconocer las “otras historias”, es decir, el reconocimiento en la diferencia de temporalizar el tiempo en cada grupo humano, son “las formas de la experiencia del tiempo y sus incidencias sobre la percepción y la construcción del acontecimiento” (Hartog, 2011: 60) con sus especificidades culturales particulares en cada grupo humano.

Las formas narrativas dan sentido a la existencia humana porque comunican y trascienden el tiempo, se mantienen porque también justifican la existencia del ser humano como parte medular de la conciencia religiosa; son una forma de narrar la experiencia del ser en el mundo, en la sociedad, en la familia, en la naturaleza, en sus dioses, temporalizando así el tiempo de su historia.

Presentar la historia desde estos ejes de crisis y análisis apunta a:

la re-inscripción de las realidades indígenas en su contexto histórico, por un lado, y el nuevo interés por las estrategias y los discursos elaborados por los nativos, por el otro, han conducido a romper con un conjunto de dicotomías discutibles –mito/historia, naturaleza/cultura, pureza originaria/contaminación cultural– para buscar en las narrativas y en los rituales indígenas, así como también en las reconfiguraciones étnicas y en las reformulaciones identitarias, los elementos que permitan dar cuenta tanto de las conceptualizaciones nativas (Boccard, 2012: 40).

Por lo anterior, y al encontrar que la historia “siempre se inserta dentro de una narrativa nacional o regional dominante, nutre el imaginario nacional, contribuye a sacralizar las memorias y a producir lugares de memoria, por definición legítimos” (Boccaro, 2012: 47), considero necesario ver la expresión de la cultura en las formas narrativas “alter-nativas”, que al ser construcciones históricas *desde abajo*, exigen reflexionar que “la escritura de las historias de los indígenas ya no puede realizarse sin considerar las historias, memorias y epistemologías alter-nativas” (Boccaro, 2012: 48).

La investigación basada en las formas narrativas de determinada cultura debería estar estructurada preferentemente desde dos campos de acción: el primero, la historia del texto, de la fuente primaria de información, su estudio, análisis e interpretación; el segundo, la memoria, el tiempo del presente, de la etnografía y de la rememoración de las personas. Ambos ejes constituyen la investigación etnohistórica, caprichosa e interdisciplinaria, que se conjuga con la historia que:

busca revelar las formas del pasado, la memoria busca más bien instaurarlo, instauración que es inmanentemente a la memorización en acto. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La primera se preocupa por poner en orden; la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y los afectos. La historia puede venir a legitimar, pero la memoria es fundadora. La historia se esfuerza por poner el pasado a distancia; la memoria busca fusionarse con él (Ricoeur, 2010: 127).

Esta investigación atiende los cantos religiosos teenek católicos sin precisar a quién están dirigidos, pues no es su objetivo; lo que en cambio plantea es que estos cantos están en la intersección entre la memoria y la historia, y considero que a partir de esta intersección se les debe conceder un estricto carácter testimonial; aunado a los principios de socialización, repetición y sublimación, los cantos cumplen con las siguientes funciones:

- Expresan sentimientos, experiencias y deseos, es decir, la experiencia interior (Bataille, 1973), que intensifica el sentir humano.
- Tienen un lenguaje florido. No en vano fueron llamados así desde la historia prehispánica. El uso de las palabras es un estricto recurso poético; son figuras del lenguaje que determinan su esencia y sentido, mas no su significado inmediato.
- Constituyen una expresión que congrega, es decir, reúne en comunidad, reforzando lazos sociales en *communitas*. Turner recurrió a este concepto:

Prefiero la voz latina *communitas* a “comunidad”, para distinguir esta modalidad de relación social de un “ámbito de vida en común” (Turner, 1988: 103) [...]

No es estar más el uno junto al otro sino con los otros integrantes de una multitud de personas [...] tiene un aspecto existencial; implica al hombre en su totalidad en su relación con otros hombres considerados también en su totalidad [...] La *communitas* tiene también un aspecto de potencialidad (Turner, 1988: 132-133).

- Propician atmósferas festivas, ambientes amenos y agradables que hacen posible el desarrollo de la celebración litúrgica, haciendo grande a Dios y a los asistentes, alejándose de añejas y tediosas formas de celebrarla, tratando de asegurar la participación y permanencia del pueblo en la Iglesia católica.

Estos relatos de los hechos humanos que no son todavía historias no pueden, ¡no deberían!, tener un apartado de conclusiones porque no están ni estarán concluidos. La historia de las formas narrativas de la evangelización aquí presentadas no está terminada, es una mera aproximación a un proceso histórico particular que no intenta historizar hechos, fechas, acontecimientos ni reunir nombres, sino que, desde los textos y, sobre todo, apoyada en las personas inmersas en este proceso, reflexiona y cuestiona el presente y futuro de las dinámicas culturales de los grupos étnicos contemporáneos; por ello, esta investigación se adscribe a la particularidad cultural que plantea que “una historia propia no es sólo necesaria para explicar el presente sino también para fundamentar el futuro” (Bonfil, 2005: 234); un futuro de liberación, de recuperación y de dignidad.

Es el canto religioso² entre los grupos étnicos un importante ejemplo de lo anterior, ya que constituye un acervo considerable que a su vez se presenta como un archivo de continuidades históricas, ya que es el fundamento

² La historia del canto religioso en México es vasta, sus géneros son numerosos; por mencionar algunos de los más notables, están el himno (de tradición prehispánica también), el alabado, posteriormente conocido como alabanza, el contrapunto, el mozárobe, el villancico y la valona. Para ampliar este tema véase los trabajos de Vicente T. Mendoza y Luis Weckman.

memorístico de tales grupos. Es importante considerar que esta tradición es parte medular de su historia como un elemento de su conformación étnica. Por esto, vale la pena destacar algunos aspectos de esta expresión religiosa entre los pueblos de la Huasteca.

La “palabra florida”, como se le denominó a la poesía rítmica o por lo menos a la distinción de la entonación rítmica y métrica de las palabras para distinguirlas de otras formas de enunciación, tuvo y sigue teniendo sustento en la naturaleza animada de los elementos que la componen; se le atribuyen sentimientos, decisiones, voluntades y afecciones a las plantas, las flores, el sol, la tierra, los minerales:

del reino vegetal, además del universo de las flores, son incontables las evocaciones: el maíz en todas sus formas, mazorca, planta y sustento de los humanos; diversos géneros de sementeras; la chía y, de modo especial, las plantas del género de las daturas, el *teonanácatl*, “carne de los dioses” [...] Otros objetos preciosos aparecen en los cantares también como símbolos: piedras finas, los *chalchíhuít*, jades o jadeítas, y las *teoxíhuít*, piedras de color turquesa; los metales preciosos, oro y plata (León Portilla, 2011: 286).

Se parte del principio de la naturaleza animada para divinizarla y establecer relaciones de servidumbre de los seres humanos hacia esa naturaleza. El panteón nativo se consolida a partir de esos elementos naturales: sol, agua, tierra, cielo, fuego, plantas, minerales e incluso animales que hablan, se expresan y sienten.

Con los cantos también se narra la importancia de determinados hechos, se alude a lugares, se remontan y se fijan los tiempos, se rememoran personajes, se mantiene vivo un pasado que deja de ser remoto y se presenta próximo, familiar, asible. Los cantos representan una posibilidad de apropiación de las historias, incluso de aquellas que pueden resultar tan lejanas en la geografía como Jerusalén, en el tiempo como el momento de la Creación, en personajes como la nativización de Cristo, en situaciones como cuando el maíz habló.

Para apropiarse de esas historias y poder encarnarlas las palabras floridas deben cantarse, es decir, repetirse, transmitirse/socializarse y sublimar a quien canta, pero también a quien contempla/escucha, sólo así el canto cobra especialidad y especificación, es decir, maneras propias de interpretarse para guardarse en la memoria y la emoción.

Los cantos religiosos, especialización de los grupos nativos americanos, constituyen “libros vivos de su literatura; en los bailes se cantaban las glorias del guerrero, en el templo las oraciones a los dioses: sin alfabeto para escribir, el cantor enseñaba, acompañado del *teponaztle* y del *panhuehuetl*, la tradición histórica y religiosa a la juventud en los colegios y narraba las conquistas y las glorias patrias de los pueblos” (Peñañiel citado en Garibay, 2007: 170), por tal razón, la instrucción del canto fue y ha sido la enseñanza de la tradición que requiere de un tiempo y un lugar específicos para su desarrollo. Entre los mexicas, este lugar se denominó *cuicalli*, la casa donde se enseñaba a cantar, tañer o tocar algún instrumento, bailar y con seguridad hasta a componer; posteriormente los colegios católicos se convirtieron en los lugares idóneos para aprender a cantar y honrar a Dios.

“Mi oficio es predicar y enseñar día y noche. En el día enseño a leer, escribir y cantar, en la noche leo doctrina cristiana y predico” (citado en Cuevas, 1992, 1: 160), escribió Pedro de Gante en 1529 a sus hermanos de Flandes, haciendo referencia a su labor y métodos misioneros que realizó en Texcoco y México-Tenochtitlan. Esta labor de enseñanza de cantos se mantuvo y seguramente miembros de los grupos étnicos colaboraron no sólo repitiendo y cantando, sino componiendo, como es el caso del nahua Antonio Valeriano, del que se habla líneas adelante.

Actualmente los espacios de enseñanza y composición de cantos en la Huasteca potosina son las capillas o *tiopani*, las casas de los catequistas o de los músicos.

La composición de los cantos se ha basado hasta nuestros días en el uso del lenguaje profundo y elevado, construido con imágenes poéticas apoyadas sobre todo en la metáfora y la analogía, lo que los hace ser sutiles y emotivos y, hasta cierto punto, de significado oscuro para que sólo algunos entiendan los conceptos empleados como lenguaje simbólico. Los conceptos pertinentes acuden a la memoria y se repiten; no sólo evocan el aspecto emocional, sino que, con la repetición, la instauración en la memoria hace que esta expresión tenga un carácter testimonial y así se afiance en la memoria del grupo humano.

Los cantos expresan ideas, sentimientos, alegrías, tristezas, amistad, amor, temor; son el vehículo de profundas reflexiones, preocupaciones, sentimientos también de orfandad e incluso sirven para especular y velar formas de culto y adoración no permitidas por la hegemonía.

A pesar de no ser el tema central de esta investigación, es importante reflexionar someramente sobre el asunto de las interpolaciones y las recurrencias temáticas que estos cantos plantean desde hace ya cerca de 500 años: la tierra como madre y como virgen, el sol como padre y, a su vez, como Dios; el maíz como Dios, pero al mismo tiempo como el hijo de Dios que se asocia con Jesucristo; toda una compleja red temática en la que se basan las letras de los cantos y constituye la memoria de los grupos étnicos.

Que no muramos,
que no perezcamos,
aunque nuestros dioses hayan muerto.³

La destrucción de la memoria es una ardua tarea que se fijaron tanto conquistadores militares como espirituales, por ejemplo la del Templo Mayor de México-Tenochtitlan o la de Cholula, Puebla, donde se destruyeron manuscritos literarios, científicos, históricos y religiosos, así como templos, esculturas y pinturas; sin embargo, no fue suficiente para borrar de la memoria de los grupos nativos sus más íntimos sentimientos religiosos y de hecho los cantos religiosos católicos fueron una forma narrativa que se prestó para difundir los aspectos simbólicos de la cultura propia en la cultura de conquista.

La historia del canto religioso en la Huasteca es de larga data, aunque sólo contamos con algunas referencias de fuentes escritas del altiplano central, la

³ En *Coloquios y doctrina cristiana*, cap. VII: 149.

lectura atenta permite establecer los lazos de la tradición poética huasteca y su influencia en los grupos nahuas asentados en el altiplano.

Hay que recordar que Sahagún narra, en el libro VIII, cap. XVI, que si:

mandaba el señor que cantasen los cantores de *Uexotzincáyotl*, o *Anahuacáyotl*, así los cantaban y bailaban con los atavíos del areito de *Uexotzincáyotl* o *Anahuacáyotl*, y si el señor mandaba a los maestros y cantores que cantasen y bailasen el cantar que se llama *Cuextecáyotl*, tomaban los atavíos del areito conforme al cantar y se componían con cabelleras y máscaras pintadas, con narices agujeradas y cabellos bermejos, y traían la cabeza ancha y larga como lo usan los *cuextecas*, y traían las mantas tejidas a manera de red (Sahagún, 2006: 450).

Atinadamente, Miguel León Portilla pregunta:

¿Qué significa que un canto fuera entonado a la usanza huasteca? [...] La pregunta debe ampliarse para abarcar las que parecen enunciarse como diferencias regionales. De hecho, los informantes de Sahagún se refirieron además a otras “clases de cantos”: los *cuextecáyotl*, *nonoalcáyotl*, *metztitlacáyotl*, *anahuacáyotl*, es decir al modo de la Huasteca, de Nonoalco, etc. (León Portilla, 2011: 217).

Esta referencia a las diferencias regionales se puede problematizar desde tres puntos: uno, esta diferencia implica un conocimiento profundo de lo *cuexteca* por parte de lo mexicana, lo que utilizan como vituperio después de

haberlos conquistado en el periodo de Moctezuma I; dos, puede tratarse del reconocimiento que se le otorga a otras culturas en las influencias que se ejercieron sobre la propia, y tres, podría ser una muestra de admiración como guerreros.

Cualquiera que sea el motivo, lo importante es que se menciona lo *cuexteca*. Además, hay que recordar que el sufijo *yotl* viene de corazón y, por lo tanto, alude a una esencia cultural del grupo al cual se hace referencia. La implicación es particularizar la “huastecidad” o los rasgos de identificación cultural propios de lo huasteco y su cercanía con los cantos y loores, tal como Sahagún refiere: “[...] y otros hay que entienden la lengua *guasteca*. Y son curiosos y buenos oficiales de cantares, bailan con gracia y lindos meneos” (Sahagún, 2006: 589).

Por otro lado, hay que poner atención en que en el manuscrito conocido como *Cantares mexicanos* hay dos secciones que hacen referencia a la cultura huasteca: primero, en el tomo I la sección LIV titulada *Tlapalpalcuextecáyotl* o el multicolor a la manera huasteca y, segundo, en el tomo II de la sección LXVIII titulada *Yaocuicacuextecayotl* o el canto de guerra a la manera de los huastecos (*Cantares mexicanos*, 2011), lo que indica que esta cultura siempre estuvo presente en la conformación étnica de lo nahua.

Incluso es posible pensar que los cantos fueron tan importantes para los *cuextecas* que en tiempos de crisis sirvieron para describir su sentir, tal como lo señala Diego Durán cuando narra la toma de esclavos huastecos por parte de los mexicas: “ensartados por las narices en muchos y largos cordeles, por ser mucha la gente que habían cautivado, y presos iban cantando a grandes

voces y llorando su desventura en aquel canto o aullidos lastimosos que iban haciendo” (Durán, 1967: 330).

Nezahualcoyotzin, rey de Texcoco, mandó componer los cantos de la conquista de la Huasteca, que recibieron el título de “Teotlan Cuextecáyotl, que significa el canto de la conquista de la Huasteca, perteneciente a la casa de Teotlan, que eran los palacios y casas solariegas del infante Acapioltzin” (Ixtilxóchitl, 2003: 222), hijo de Nezahualcoyotzin.

Otro género de cantos que pueden atribuirse a los *cuextecas* son los “*cuecuechcuicatl*, que quiere decir ‘baile cosquilloso o de comezón’” (Durán, 1967, tomo I, cap. XXI: 193), y que no sólo era baile, sino que, puesto que lleva la partícula *cuicatl*, refiere a un canto bailable. También hay que hacer notar que es muy probable que la característica de interpretación fuera de carácter jocoso-sexual.

Los *cuextecas* permearon la cultura nahua o, mejor aún, la conformación de la cultura nahua se justificó desde dos puntos de partida respecto a lo *cuexteca*. En un sentido, lo huasteco se hizo sinónimo de defectos, vicios, excesos, entregas al amor carnal y especialización en el arte de la magia, rasgos distintivos que, desde lo nahua, se condenaron para afirmar éstos su supremacía. En otro sentido, lo huasteco también fue la cuna de la civilización, donde lo humano se consolida como humano:

Habremos de ir a librar el agua florida
en el lugar de contento,
en el lugar de nuestra salida,

en Xochitlalpan,
en Tonacatlalpan.⁴

Xochitlalpan, la tierra florida, *Tonacatlalpan*, la tierra de nuestro sustento, representan una clara alusión al paraíso, al lugar de la abundancia, el sitio donde la cultura florece porque es una manera velada de referirse al trabajo agrícola, al cultivo del maíz, es decir, a la sedentarización del ser humano, donde se civiliza: “mitoa Tonacatlalpan, xochitlalpan [...] Se dice Tierra de nuestro sustento, Tierra de flores” (León Portilla, 1965: 22-23).

A partir de lo anterior, la Huasteca se consolida como el sitio primigenio de la cultura, especialmente cuando se relaciona con Tamoanchan,⁵ lugar del cual provienen los mexicanos, es decir, los nahuas como descendientes de los *cuextecas* y que geográficamente se asocia con el actual Pánuco:

Ha años sin cuenta que llegaron los primeros pobladores a estas partes de la Nueva España, que es casi otro mundo, y viniendo con navíos por la mar aportaron al puerto que está hacia el norte; y porque allí se desembarcaron se llamó *Panutla*, casi *Panoayan*, lugar donde llegaron los que vinieron por la mar, y al presente se dice aunque corruptamente *Pantlan*. Y desde aquel puerto comenzaron a caminar por la ribera de la mar mirando siempre las sierras nevadas y

⁴ *Cantares mexicanos*, I: 51.

⁵ Por ejemplo, Eduard Seler [1899] (2016), Joaquín Meade (1942), Paul Kirchhoff (1967), Eric S. J. Thompson (1970), Lorenzo Ochoa (1984) y Patrick Johansson (2012) han tratado el tema.

los volcanes, hasta que llegaron a la provincia de Guatemala, siendo guiados por su sacerdote, que llevaba consigo a su dios de ellos, con quien siempre se aconsejaba para lo que habían de hacer (Sahagún, libro x, cap. xxix: 592-593).

En su *Historia de la literatura náhuatl* Ángel María Garibay expone que hay dos horizontes que marcan el origen de la producción poética en Mesoamérica, señalando la cultura huasteca como uno de ellos, y quizá el de mayor importancia:

la documentación sobre este tema, aunque ni completa ni organizada, es, sin embargo, suficiente para fundar una probabilidad de aportes culturales en las diversas zonas de la vida intelectual azteca [...] Los indicios abundantísimos de la poesía dramática, germinal y pobre, si se quiere, pero no menos seguramente real, nos orientan hacia la Huasteca (Garibay, 2007: 30-31).

Las fuentes en las que se sustenta esta investigación corresponden en su mayoría a la cultura nahua del altiplano central, ya que durante los primeros años del contacto entre europeos y los grupos nativos esta cultura fue la prevaeciente en prácticamente todo el territorio conquistado.

Los estudios que estas fuentes posibilitan, sobre todo para el siglo xvi, representan apenas un acercamiento, aunque ya para el siglo xvii se cuenta con una mayor producción de fuentes documentales para la Huasteca, producción que se mantiene para el siglo xviii y los posteriores, aun sin ser vasta. Por fortuna, hay muchos estudiosos de la Huasteca que han dedicado años a

investigar en diferentes archivos y documentos, trabajo que permite realizar una reconstrucción histórica de la evangelización en la Huasteca con mayor fundamento y profundidad, evitando recursos meramente referenciales.

La reflexión sobre la evangelización por medio de los cantos, discusión central de esta investigación, está basada sobre todo en los triunfos de la tarea evangelizadora en el centro de México. Al contar con tantas referencias en las distintas crónicas, se puede inferir que el método fue muy similar en las diferentes áreas culturales en que los misioneros realizaron su trabajo.

Lo anterior se sostiene a partir del análisis de las mismas fuentes. Por ejemplo, María Luisa Herrera Casasús (1999) presenta la correspondencia entre provinciales y custodios de las misiones de la Huasteca potosina con la provincia del Santo Evangelio, y reporta algunas características en la forma de evangelizar, así como peculiaridades a las que se enfrentaban en su labor misionera que coinciden con las formas ejercidas en el centro del país.

Como se verá en los apartados correspondientes, las referencias a la pedagogía misionera remiten a las crónicas del altiplano central porque, insisto, la lectura de los documentos posteriores al siglo xvi permite inferir la similitud de las formas de evangelización de la Huasteca con las de México-Tenochtitlan. Hay que recordar que la Custodia del Salvador de Tampico, que abarcó el norte de Veracruz, el sur de Tamaulipas y la región oriental de San Luis Potosí, así como otras poblaciones de la Huasteca hidalguense, fue erigida en curatos dependientes del obispado de México. Es decir, con sus particularidades, el esquema general de la labor misionera fue el mismo. Muestra

de ello es la información obtenida con el método etnográfico sobre la consolidación del catolicismo en la región.

Uxumchik in ajtintal an Pulik Pay'lom / Mujeres que cantan a Papá Dios es una investigación que está compuesta por nueve apartados.

En el primero se presenta un esbozo general de la Huasteca en su dimensión espacio-temporal. En el segundo se abordan las formas pedagógicas empleadas durante el periodo en *conquista espiritual*, entre 1523 y 1572, siguiendo a Robert Ricard para el altiplano central (1947), así como los recursos de los que se valieron los misioneros para lograr su tarea evangelizadora. El siguiente apartado expone cómo se consolidó la Iglesia católica en la Huasteca potosina: distribución de conventos, misiones, custodias, fortunas e infortunios ante los que se vieron los frailes evangelizadores de la región. También describe cómo se caracterizó desde las valoraciones de frailes, hayan pisado el territorio o no, las condiciones climatológicas de la Huasteca, pero también las caracterizaciones de los habitantes nativos entre los siglos XVI-XIX. El cuarto apartado sintetiza las estrategias que durante el siglo XX la Iglesia católica instituyó para la evangelización de los grupos étnicos hasta fijar las bases de la teología indiana, revisando desde su base ideológica en la teología de la liberación hasta la pastoral indígena. Se consultaron para este apartado diferentes documentos del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (Cenami) y su relación con las crónicas del siglo XVI para mostrar que los fundamentos misioneros no han cambiado demasiado en la tarea de evangelizar las regiones étnicas de la Huasteca. De la misma manera, se muestran

las principales inquietudes de los misioneros josefinos y su incursión en la Huasteca potosina.

En el quinto apartado se ofrece una etnografía histórica, es decir, una reconstrucción a partir de la memoria local sobre la conformación de los coros de mujeres que cantan a Dios, desde la llegada de los misioneros josefinos, hasta cómo se han seguido organizando las mujeres y los hombres teenek para no dejar en el olvido esta forma de textualizar su cultura.

En “La alegría del cantar” se presenta un breve análisis sobre las imbricaciones culturales a partir del mito del dios del maíz, *Thiipak*, para reflexionar sobre cómo las superposiciones se hacen en una doble dirección, es decir, desde los elementos que los grupos étnicos han incorporado a su visión del mundo católico, y desde la adopción por parte de la Iglesia de ciertos elementos conceptuales de las formas nativas de nombrar y hacer el mundo particular. También se presentan los cantos en teenek con su aproximación de sentido en español, para ayudar a comprender los cantos religiosos católicos propios de la religiosidad teenek. El séptimo apartado es una consideración sobre las formas narrativas de la cultura teenek y su relación con la memoria y la historia, el cual propone específicamente los cantos religiosos como textos o fuentes primarias de información, ya que son un importante elemento cultural con carácter testimonial que presenta parte fundamental de la historia teenek.

El octavo apartado agradece a las personas que han constituido la segunda y tercera generaciones de los coros de Santa Bárbara en la Huasteca potosina y se presentan una a una para mostrarse como protagonistas de la historia

que este texto sólo documenta y describe. Es imprescindible decir que esta presentación se debe a una elección propia y deliberada que no busca exhibir a las personas, sino que, a petición de las mujeres que han conformado coros, la maestra y los músicos, y después de largas pláticas durante el trabajo de campo, se decidió presentarlas en este fonograma que en realidad es suyo. Por último, en apartados distintos se apegan las “Fuentes consultadas” y el “Repertorio”.

A todas y todos, “*C’ac’namal yan* / Muchas gracias”.

La Huasteca

La manera de su traxe y la disposición de su cuerpo es que son de la frente ancha, y las cabeças chatas, y los cabellos traíanlos teñidos de diferentes colores: unos de amarillo, otros de colorado, y otros de otros colores diferentes; y unos traían los cabellos largos en el colorado, y otros los diferenciaban. Tenían los dientes agudos, que los aguzaban a posta; tenían por ornato brazaletes de oro en los brazos, y en las piernas unas medias calças de pluma, y en las muñecas de las manos unas manillas de chalchihuites, y en la cabeça junto a las orejas ponían se plumajes hechos a manera de aventadoricos.

BERNARDINO DE SAHAGÚN

La cultura huasteca fue una de las más importantes del México prehispánico, siempre proyectada con calificativos que la referían como un área de excesos, vicios, perversiones, pero a su vez como un paraíso donde la cultura florecía, de gran civilidad, donde había especialistas en las artes mágicas y amorosas, tal como se refiere en el texto “Los huastecos, según los informantes de Sahagún”, que menciona que “en realidad eran expertos en las cuatrocientas (formas de arte)” (León Portilla, 1965: 23).

Las descripciones que Sahagún o Vetancurt hicieron de los pobladores y la geografía expresan la complejidad del área, lo que desató las más variadas historias sobre los *huastecos*.

Por desgracia, de los huastecos se sabe poco y de ese poco que se sabe se han desarrollado amplias confusiones sobre la conformación demográfica, sobre los límites territoriales, los textos culturales y sobre las condiciones de vida en general. Toda la información de segunda mano se debe a los informantes de Sahagún, que, no sobra decir, eran nahuas y estaba filtrada de las valoraciones éticas de éstos, además de que pasó por una segunda destilación a cargo del fraile español.

“Los huastecos, según los informantes de Sahagún”, dan una imagen paradisiaca de la Huasteca, lugar de sustento por la fertilidad de su tierra, donde se dan los mejores frutos y se halló el merecimiento de las tierras; tierra de flores, incluido el cultivo literario como cantos y poesía, música y danza. Pero también se presenta a la Huasteca como el lugar de la invención del pulque, castigando a los pobladores con la imagen de borrachos debido al exceso de su líder Cuextécatl.

En su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro x, párrafo 10: “quiénes son los cuextecas y toueyeme y panteca o panotecas”, Bernardino de Sahagún escribe:

El nombre de todos éstos tómake de la provincia que llaman Cuextlan, donde los que están poblados llámense cuexteca, si son muchos, y si uno, cuextécatl, y por otro nombre toueyome, cuando son muchos, y cuando uno, toueyo, el cual nombre quiere decir “nuestro próximo”.

Y en este lugar haze grandísimos calores, y se dan muy bien todos los bastimentos y muchas frutas que por acá no se hallan [...]. Hay también todo género

de algodón y arboledas de flores o rosas, por lo cual le llaman Tonacatlalpan, “lugar de bastimentos” [...]

Éstos andan bien vestidos, y sus ropas y sus mantas muy polidas y curiosas con lindas labores, porque en su tierra hazen las mantas que llaman *centzontilmatl*, *centzoncuachtli*, que quiere dezir “mantas de mil colores y diferencias”; de allá se traen las mantas que llaman *coaxayacayo*, que son unas mantas que tienen unas cabeças de mostros pintadas, y las que dize[n] *ixnextlacuilolli*, pintadas de remolinos de agua enxeridos unos con otros, en las cuales y en muchas otras se esmeraban las texedoras [...] Las mugeres se galanean mucho y pónense bien sus trajes; andan muy bien vestidas; traen sus trenças en la cabeça con que se tocan de colores diferentes y retorcidos con plumas (Sahagún, 2003: 862-863).

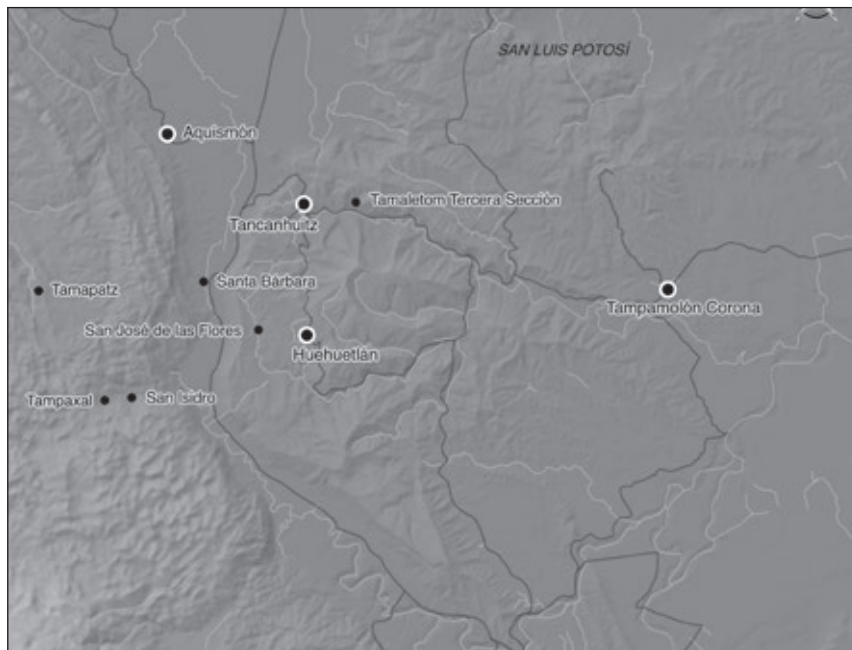
Ésta es una de las citas más tempranas en las fuentes del siglo XVI respecto de la existencia de grupos humanos que habitaban la Huasteca; se han aportado interpretaciones sobre esta área cultural, como un importante eje de transiciones y migraciones de la zona maya hacia el centro de México. Por ejemplo, Lorenzo Ochoa menciona que durante “el Clásico terminal ocurrió una migración que, procedente de la costa de Tabasco-Campeche, llegó a Pánuco” (Ochoa, 1995: 35), explicando así el probable origen etnolingüístico de filiación maya preponderante en esta área. Si ponemos atención, el párrafo citado de Sahagún ofrece algunos elementos que permiten pensar en la cultura huasteca como un proceso de larga duración que se caracteriza por ser lugar de tránsito, pasaje o paso. Al describir la migración al mítico Ta-

moanchan, Sahagún asegura que los nahuas tuvieron que haber pasado por la Huasteca en su camino.

La Huasteca es un crisol de culturas, lenguas y tradiciones, por lo que cuando se intenta buscar posibles orígenes hay que apuntar hacia el particularismo histórico-cultural de cada grupo étnico que la habita. Se ha generalizado el término huasteca/o para agrupar la diversidad y es probable que por influencia de Bernardino de Sahagún, se siga usando deliberadamente el genérico *huasteco-cuexteca* para nombrar a los habitantes de la “región soleada de abundancia” que siguieron los “ejemplos obscenos” de sus héroes antecesores; razones de las que se sirvieron los informantes mexicas de Sahagún para clasificar a los habitantes de aquella región.

Esta área que la arqueología ha enmarcado en la zona del Golfo se desarrolló durante los periodos Clásico terminal y Posclásico temprano, entre los años 750 y 1550 d. C., y fuentes materiales como cerámica y vestigios arqueológicos, así como gran parte de las crónicas del siglo XVI, evidencian “su integración al ámbito mesoamericano” (Ochoa, 1995: 35)¹ por medio de transiciones y migraciones de la zona maya hacia el centro de México.

¹ Sobre características cercanas al dato arqueológico, histórico y etnohistórico para la definición de esta área cultural pueden consultarse: Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM-IA, 1984; *Huastecos y totonacos, una antología histórico-cultural*, México, Conaculta, 1989; “La zona del Golfo en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III, México, INAH/UNAM/Porrúa, 1995; Juan Manuel Pérez Zavallos, “La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo”, tesis de licenciatura, México, ENAH.



Mapa de la Huasteca teenek potosina, 2018

Fuente: Antropo-SIG CIESAS

Asesoría: Marta Martín Gabaldón



Es importante mencionar que la Huasteca se caracteriza históricamente por ser un lugar de tránsito, de interacción étnica, de comercio y guerras, pluriculturalidad que ha sido un elemento inmanente en su conformación, no sólo territorial sino cultural, cuya ocupación tiene una antigüedad de cerca de 3 500 años, y al menos desde el siglo xv el territorio estuvo disputado y compartido por grupos humanos de filiación nahua, tepehua, totonaca, otomí y sobre todo teenek, grupo prevaleciente antes de la llegada de los españoles.²

Cabe mencionar que esta área cultural:

se extendía por la costa entre los ríos Tuxpan y Pánuco, y de ahí, por la cuenca del Tamesí a los bancos de Tanchipa hasta cerca de Ciudad Mante, para bordear las partes bajas de Río Verde y las sierras bajas al oeste de Ciudad Valles hacia el sureste de Jalpan, Querétaro, la parte oriental de la sierra de Hidalgo rumbo a Cacahuatenango y Metlaltoyuca, para salir por Castillo de Teayo a la cuenca baja del Tuxpan (Ochoa, 1995: 39).

En los actuales estados de Veracruz, Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo y Puebla.

² Habría que agregar en relación con la habitación pluricultural de la zona, ya en periodo colonial, las guerras para cristianizar y pacificar el Pánuco a cargo de Hernán Cortés, Pedro de Alvarado y Beltrán Nuño de Guzmán, que se hacían acompañar no sólo de militares, principalmente españoles, sino que llevaban una considerable cantidad de nativos del centro del país, Tenochtitlan, Tlaxcallan o pueblos afines y que los hombres se hacían acompañar por esposas, hijas y otras en condición de esclavas, tal y como lo narra Francisco López de Gómara, en *Historia general de las Indias. II Conquista de México*, España, Orbis, 1995. Para ampliar véase Juan Manuel Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1525-1533)*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis-CEMCA/AGN, 2001.

La Huasteca³ es un área heterogénea que algunas disciplinas de las ciencias sociales, la política e incluso campos artísticos como la danza y la música han querido homogeneizar bajo el categórico de “cultura huasteca”, intentando agrupar estilos, formas, modos de vida y lenguas en una sola clasificación, y, si bien es cierto que hay géneros comunes en esta zona, no se puede hablar de una sola Huasteca, sino de múltiples huastecas con sus aspectos particulares. Quizás haya que buscar continuidades culturales en las distintas fuentes primarias de información, como documentos, crónicas, relaciones geográficas, en vestigios materiales como cerámica o incluso fases de construcción y, por supuesto, en la etnografía.

La Huasteca se extiende a lo largo de 40 000 km² que van de la planicie costera a las faldas de la Sierra Madre Oriental; está cultivada por grupos comúnmente conocidos como nahuas, teenek, otomíes, tepehuas, pames y totónacos. Esta investigación se ha centrado en el *bichou teenek* Santa Bárbara, es decir, la comunidad teenek de Santa Bárbara en el municipio de Aquismón, San Luis Potosí.

Este grupo étnico nativo de la Huasteca contemporánea se distribuye por el norte y noroeste de Veracruz y al sureste de San Luis Potosí; como

³ Sobre aspectos históricos, etnohistóricos y antropológicos existe una colección editada por el CIESAS y El Colegio de San Luis y coordinada por Jesús Ruvalcaba Mercado y Juan Manuel Pérez Zevallos llamada Colección Huasteca, que ofrece una amplia gama de temas rurales, campesinos, indígenas y urbanos que, desde diferentes campos de conocimiento y acción, constituyen un esfuerzo para “repensar su historia, entender su antropología y ayudar a sus pueblos indios con los instrumentos propios del análisis social”, en <http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/directrices/Documentos/Huasteca.pdf>. Además de cerca de 50 tesis con temas diversos.

el resto de los grupos étnicos americanos, desde tiempos prehispánicos ha sido sujeto de historias de despojo, desplazamiento forzado y sometimiento.

La historia de la Huasteca y sus habitantes se ha caracterizado por ser relativamente oscura y violenta. En sus *Obras históricas*, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl afirma que los habitantes presuntamente teenek, de la *cuextecapan*, estaban sometidos por los mexicas del altiplano central desde mediados del siglo xv, evidencia de ello es el propio nombre náhuatl de *cuextecapan* y su gentilicio *cuexteca*, que deformó en la hispanización “huasteca/o”. Sin embargo, el sometimiento interesa en tanto que desde época temprana, esta área se configuró por medio del contacto, el conflicto y las relaciones interétnicas, sobre todo de los grupos desde el sur del actual Tamiagua hasta el norte de Hidalgo.

A partir de los datos secundarios, los conquistadores, militares y sobre todo frailes españoles describieron en crónicas del siglo xvi aspectos culturales de la Huasteca, en los que sobresalen características físicas de los pobladores, afinidades, vicios, costumbres y creencias que hacen difícil la distinción étnica a la que se refieren.

Esta confusión étnica dificulta la distinción entre nahuas y teenek cuando se les describe en algunas crónicas como sucios, viciosos, pervertidos, practicantes de brujería, antropofagia y poligamia, y de amplia libertad sexual,⁴

⁴ Véase, por ejemplo, Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, México, Pedro Robredo, 1939; Francisco López de Gómara, *op. cit.* Bernardino de Sahagún, *op. cit.* Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, México, Porrúa, 1943. O como escribió *El Conquistador Anónimo*: “En esta provincia de Pánuco los hombres son grandes sodomitas, cobardes, y tan borrachos que son increíbles los medios de que se valen para satisfacer este vicio”, en *Biblioteca Virtual Universal*: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>

por lo que fueron calificados como magníficos hechiceros que causaban temor a otros grupos humanos, entre ellos, a los recién llegados españoles. A este “retrato” hay que agregarle que la Huasteca era (y es) una zona fronteriza, de confluencia cultural y mercantil que permitía la movilización hacia el altiplano central, el Golfo y el norte habitado por los chichimecas, razón que perfiló a la Huasteca como un área compleja, de interrelaciones interétnicas constantes y fronteras borrosas; un área cultural perturbadora que, ante el desconocimiento y la inquietud que provocaba, se justificó y perpetró su incursión, dominio, maltrato, despojo, explotación y esclavitud desde la instauración de la dominación española con Hernán Cortés en 1522, que la llamó Provincia del Pánuco, y posteriormente con Luis de Carvajal y de la Cueva y, por supuesto, con Nuño Beltrán de Guzmán, que en noviembre de 1525 fue nombrado gobernador de Pánuco, cargo que ejerció, sin embargo, entre 1527 y 1533.

El proceso de evangelización iniciado por franciscanos presuntamente liderados por Andrés de Olmos en 1522 (Meade, 1942) ha sido un proceso de muchas aristas en el que las órdenes religiosas que predicaron expresaron su ambición por el dominio de esta próspera región. Así, franciscanos y agustinos, principalmente, fueron los encargados de evangelizar y dominar la región.

Para el caso de la Huasteca hidalguense, el arribo de los agustinos fue claramente temprano y prevaleciente; pero para la Huasteca potosina los datos son más inciertos. Se sabe que hacia el siglo xvii la principal orden religiosa fue la franciscana, pero durante la segunda mitad del siglo xvi la Huasteca potosina era de acceso más complicado no sólo en sentido geográfico, sino

por la belicosidad y las alianzas con otros pueblos que hacían los habitantes para resistir a la evangelización.

Con sus múltiples desdoblamientos étnicos, los huastecos necesitaban ser atendidos por la nueva fe –al menos ése fue uno de los argumentos más importantes de los predicadores–, pues era empresa urgente erradicar la religión nativa, eliminar las viejas prácticas y costumbres que adoraban al demonio y así redimir las almas de los indios y convertirlos en cristianos, es decir, en alguien.

Este proceso por demás violento partió de la premisa de que los habitantes de la Huasteca eran flojos, viciosos, brujos, caníbales y demás características que denigraban al ser nativo. Por esta razón, la discusión taxonómica sobre la naturaleza ontológica de los indios no se hizo esperar durante los años recientes de la conquista.

Esta discusión, conocida como Junta de Valladolid,⁵ se desarrolló entre 1550 y 1551 como una interpretación antinómica entre Juan Ginés de Sepúlveda⁶ y Bartolomé de Las Casas⁷ sobre la conquista de América. El argumento de Ginés de Sepúlveda apuntaba hacia el derecho legítimo y

⁵ En su *Historia de la Iglesia en México*, Mariano Cuevas dedica un capítulo a la bula *Sublimis Deus*, con la que se inicia una campaña dominica de persecución a los grupos étnicos justificada en la irracionalidad de los habitantes nativos americanos que buscaba castigarlos hasta prácticamente su extinción, “persecución que [...] habría destruido de raíz toda esa [...] civilización de América” (Cuevas, 1992, I: 226).

⁶ En su famoso *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1996.

⁷ Se puede leer la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en sus *Tratados*, México, FCE, 1974. Para conocer el “Memorial” de fray Bartolomé de Las Casas al Consejo de Indias, consúltese en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada-0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_50.htm

divino de los españoles sobre los indios, añadiendo que éstos eran seres inferiores, sin alma y como animales que requerían del cobijo paternalista de los españoles para que se les enseñara la educación y la nueva fe y así poder formarlos como buenos cristianos obedientes a la corona española y “labrar” su destino como personas. La postura de Las Casas, opuesta por completo, apuntaba a defender a los nativos americanos y presentarlos como seres humanos igual que los europeos, además de destacar ciertas aptitudes que había encontrado entre los indios del actual territorio de Chiapas, de donde fue obispo, como su buena disposición al aprendizaje de la nueva religión, su facultad de pensamiento, responsabilidad para el trabajo, su organización y disciplina como premisas de vida; características que llevaron al fraile dominico a plantear que los amerindios tenían el derecho de ser evangelizados.⁸

Este debate, materializado en textos, no fue ajeno al resto de las órdenes religiosas; sin embargo, la mayoría, más allá de adscribirse a una postura o a otra, satisficieron intereses personales con la mano de obra explotada de los grupos étnicos nativos.⁹

La Huasteca, región “destruida y asolada, a causa de haber sacado della el dicho Nuño de Guzmán vendidos para las islas, mucha cantidad de indios libres, naturales de ella, herrados por esclavos” (Zumárraga, citado en Toussaint,

⁸ Para ampliar este tema, véase de este fraile *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, FCE, 1992.

⁹ No hay que olvidar que José de Acosta también argumenta sobre la naturaleza de los indios y sus tres categorías de “naciones bárbaras” le sirven para defender la necesidad de que los nativos sean evangelizados. Véase *De procurada indorum salute*.

1948: 118),¹⁰ no fue la excepción y la integración de los huastecos a las nuevas formas de vida y la implantación de reglas nuevas de lenguaje hicieron que la población nativa mermara por diversas razones: muertes por epidemias, por trabajos forzados, por la venta de personas, entre otras; quienes sobrevivieron tuvieron que moldearse y ajustarse a las nuevas formas de vida.

En este sentido, hay que destacar la capacidad que tuvieron y han tenido los pobladores de la Huasteca de mantenerse vivos, de negociar su supervivencia con los grupos hegemónicos, de resistir creando y modificando tradiciones culturales que perpetúan la existencia de los grupos étnicos para que las raíces sigan vivas e incluso de rebelarse.

Los cantos son subversiones pasivas (Bierhost, 1985) a través de los cuales expresan la vigencia del grupo y su forma de construir y habitar su mundo, es decir, con ellos historizan su propia existencia.



Detalle del bautismo de los grupos étnicos en la lámina xxxiii del *Códice Telleriano-Remensis* y muerte de Pedro de Alvarado (quien estuvo en la Huasteca años antes) en Nochixtlán, ahora Jalisco

¹⁰ Toussaint agrega a la lista de delitos y excesos cometidos por Nuño de Guzmán, sin especificar que lo hizo en la Huasteca, “para más escarnecer el estado de tiranía y opresión en que se encontraba el pueblo, Nuño de Guzmán había organizado una pequeña corte que rivalizaba con las europeas en suntuosidad y orgías” (1948: 126).

Las formas narrativas de la evangelización

Las formas narrativas de la evangelización son un prisma de saberes en los que se textualiza una cultura particular; tales saberes, impuestos por un grupo dominante y reelaborados por otro grupo receptor, se heredan generacionalmente con distintos lenguajes, verbales y no verbales, que narran, desde lo simbólico, una realidad humana metaforizada. Por tal, la textualización de la cultura es resultado de procesos históricos, sociales, estéticos y simbólicos que al reconfigurar la cotidianidad en extracotidianidad construyen discursos narrativos que hay que comprender desde el cuerpo, la palabra y el ser mismo, ya que son formas de estar en el mundo.

Cuando decimos que es una actividad del ser en el mundo, tenemos que poner especial atención en “su” historia; así, cada forma narrativa del cuerpo (danza, teatro, música, literatura, plástica, cocina, entre otras) es una manera de narrar el mundo y de posicionarse en él, por lo que, para su estudio, se requiere de dos enfoques de aproximación: el histórico procesual y el antropológico. Lo anterior se afirma a partir de la propuesta conceptual que, siguiendo a George Foster (1964), Arturo Warman hizo

en la antropología mexicana de *cultura de conquista* (Warman, 1972: 69), concepto que me parece fundamental en el análisis de procesos de incorporaciones culturales.

Las formas narrativas de la evangelización son, entonces, un producto específico en el que se condensa una serie de saberes fundados en las diversas tradiciones y no distinguen binariamente entre cuerpo y mente, sino que plantean su constitución en la operación de la unidad dialógica corporal que se materializa en cantos, danzas, sonoridades, musicalidad, lengua hablada, lengua escrita, rememoraciones orales, teatro y rituales, entre otras; todas susceptibles de ser analizadas e interpretadas, tal como lo sugiere Clifford Geertz: “como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada” (Geertz, 2005: 24). Así, las formas narrativas textualizan la cultura propia, con lo que dotan de sentido la existencia de los seres humanos; en otras palabras, son un vehículo para experimentar la cultura porque dan qué pensar, qué sentir, qué percibir, qué ver y sobre todo qué hacer; ésta es una de las razones por las cuales las formas narrativas de la evangelización son también producto de un particularismo histórico, ya que fuera de él toda forma narrativa estaría vacía de sentido. Considero medular reflexionar sobre las causas y motivaciones que hacen que los seres humanos doten de sentido sus narrativas dentro de sus contextos.

La importancia de estas formas narrativas radica en que, al ser procesos en los que se construye sentido, tienen la capacidad de ser comprendidas por medio del lenguaje verbal, ya que, puesto que se nombra, se posibilita la razón de existencia que acerca a un mundo de tramas conceptuales nativas que no se limitan a expresar una cosmovisión particular, sino que, por ser lenguajes, son susceptibles de ser manipulados ideológicamente; he ahí la pertinencia de esta investigación.

Hay que recordar que, recién llegados, los frailes comenzaron rápidamente a desarrollar su empresa evangelizadora; incluso se ponía la cruz católica como marcador de conquista: así Hernán Cortés indicaba que el lugar ya pertenecía a la corona y al catolicismo español, actitud muy alabada por la mayoría de los frailes cronistas.

Los franciscanos, primeros en llegar al nuevo continente, se encargaron de poner las bases de la instrucción religiosa, siendo los niños su principal núcleo poblacional. Se distinguía a los hijos de los *macehuales* o gente de clase baja de los hijos de los principales, o sea de la clase gobernante. A los primeros se les adoctrinaba en los atrios de los templos y en las capillas abiertas, mientras que a los segundos se les recogía en sus casas, se les daba la instrucción dentro del templo y se les regresaba nuevamente a sus casas al terminar la catequización.

No cabe duda de que los niños fueron pieza fundamental en el proceso de conversión en su temprana etapa (y lo siguen siendo, como veremos con los datos etnográficos). Toribio de Benavente, Motolinía, que formó parte de los primeros 12 frailes apóstoles para la conquista espiritual de México, titula

el capítulo 15 de su tratado III: “De la ayuda que los niños hicieron para la conversión de los indios”, en el que al inicio declara que sin la ayuda de los niños ni de las niñas, la empresa hubiera sido nada: “Si estos niños no hubieran ayudado a la obra de la conversión [...] somos como halcones en muda” (Benavente, 2014: 261).

La preparación infantil que los misioneros franciscanos otorgaban a los niños respondía por lo menos a dos circunstancias, por un lado, los niños representaban el futuro medianamente asegurado del catolicismo; por el otro –que considero el más importante–, en los niños se enraizaría el espíritu cristiano expresado en fidelidad y colaboración para la evangelización de la población en general.

El plan consistía en inculcar a los infantes los valores cristianos para que ellos a su vez los reprodujeran dentro de las unidades domésticas y alrededor de los barrios. Incluso, hubo niños que denunciaron los antiguos ritos de sus padres, provocando relaciones familiares de alta violencia.¹ También hubo jóvenes de filiación étnica que se entregaron a la obra misionera viajando y predicando la Palabra de Dios; otros sirvieron como intérpretes, traductores o maestros de lengua nativa para los frailes que se interesaron en aprenderla.

En la literatura novohispana hay dos ejemplos valiosos de este proceso en el que hablantes nativos de náhuatl colaboran e incluso, presumiblemente,

¹ Tal es el caso del martirio del niño Cristóbal que relata Toribio de Benavente en el tratado III, cap. 14, que en 1990 fue beatificado por Juan Pablo II junto con los niños Antonio y Juan, conocidos como los niños mártires de Tlaxcala. Fueron canonizados el 15 de octubre de 2017 por el papa Francisco.

compusieron sus propios escritos. Se trata de los *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano Sexto y el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española: los diálogos de 1524*, atribuido a Bernardino de Sahagún con la colaboración de los más notables alumnos del Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco. Estos diálogos permitieron recuperar de la memoria tanto de nativos como de los 12 frailes el primer encuentro entre los habitantes y los primeros misioneros.

En esta obra destaca la colaboración de Antonio Valeriano, hablante de náhuatl de Azcapotzalco y reconocido por Sahagún como uno de sus más sabios estudiantes. Valeriano dominaba no sólo el náhuatl, sino que aprendió a hablar y escribir español y latín, y se presume que fue él quien le enseñó su lengua materna a Juan de Torquemada.

A Antonio Valeriano se le atribuye la composición del conocido *Nican Mopohua*, “Aquí se cuenta”, texto náhuatl compuesto entre 1540 y 1570 que relata y describe las apariciones de santa María Guadalupe que está contenido en el *Huei Tlamahuizoltía*, publicado en 1649, que narra a su vez el gran milagro de la aparición de esta virgen.

El proceso pedagógico de la nueva fe se desarrollaba de la siguiente manera: “Lo primero que en las escuelas les comenzaron á enseñar fue lo que al principio se enseña á los hijos de los cristianos, conviene á saber, el signarse y santiguarse, rezar el Pater noster, Ave María, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volbiesen en ella)” (Mendieta, 1993: 218).

Pero, a pesar de los constantes intentos de los frailes y la buena disposición de niños y jóvenes, la instrucción no resultaba según lo planeado debido a la poca comprensión idiomática de unos con otros. Mendieta reflexionó que “era esta doctrina de muy poco fruto, pues ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua” (Mendieta, 1993: 219).

Ante este conflicto los frailes repensaron su forma de enseñar y resolvieron intentar llevar a cabo la evangelización por medio de imágenes y música, capitalizando así las formas tradicionales de transmisión de los saberes. Es decir, enseñaron la doctrina cristiana desde la tradición pictográfica de los códices² y la corporal de la danza y la música.

La incorporación de esta tríada de transmisión pictórica-musical-dancística³ constituyó un gran adelanto para comunicar el mensaje cristiano y favoreció e hizo más amable la instrucción religiosa, atrayendo cada vez a más personas a la nueva fe.⁴

² Un buen ejemplo de esta forma de transmisión de saberes pictográficos son los *Catecismos testerianos*. Para el tema, se puede consultar Joaquín Galarza, *Códices Testerianos. Catecismo indígena. El Pater Noster*, México, Tava, 1992.

³ El padre Garibay elogia la labor misionera de entonces cuando dice que “los procedimientos de los misioneros se ajustaron a la más recta pedagogía de las masas [...] La ‘educación audiovisual’, hoy día tan ponderada, era cosa de la vida común para aquellos maestros de las multitudes” (Garibay, 2007: 621).

⁴ Para ampliar sobre este complejo tema, véase los trabajos de Serge Gruzinski, 1991 y de Jacques Lafaye, 1977.

Parece ser que esta estrategia resultó tan satisfactoria que incluso motivó a que se hicieran ciertas adaptaciones para un mejor aprendizaje de las oraciones; al menos eso es lo que declara Pedro de Gante al rey Felipe II:

Compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María [...] y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos, conforme á los bailes y á los cantares que ellos cantaban [...] Enséñanse diversidades de letras, y á cantar y á tañer diversos géneros de músicas: mire V. M. si es necesario ayudar esta obra y sustentalla (Gante, en Icazbalceta, 1889: 223-225).⁵

Las capacidades cantoras y dancísticas de los nativos fueron ampliamente explotadas por los religiosos, quienes tampoco dejaron de buscar espacios para seguir formando a los grupos nativos. Por ejemplo, “á un lado de la iglesia [...] está en todos los pueblos edificada una escuela, donde cada día de trabajo se juntan los cantores, acabada la misa mayor, para proveer lo que se ha de cantar en las vísperas [...] y en la misa del día siguiente” (Mendieta, 1993: 418).

Definitivamente, se encontró en el canto una de las mejores formas de evangelización. Los frailes hallaron la forma de darle continuidad a la actividad que los grupos étnicos prehispánicos hacían con devoción y gusto. En su

⁵ Para consultar el texto, véase <<https://archive.org/stream/nuevacoleccind02garcuoft#page/220/mode/2up>>

Monarquía indiana, Torquemada asegura que “ha sido el de cantar himnos y psalmos y otras alabanzas; en la cual manera de sacrificio Dios ha sido de los suyos muy servido, el demonio muy honrado de aquellos desatinados hombres que le han seguido” (1977: 305).

El canto se convirtió en uno de los mejores canales para transmitir los nuevos valores axiomáticos que el catolicismo exigía. Sin embargo, esta forma narrativa también estaba expuesta a ser reinterpretada por los nativos, quienes, como parte del proceso de aculturación, la imbricaron con nociones que incluían a seres o valores del antiguo panteón “pagano”:

Este mismo modo que han guardado los cantores y ministros de Dios, ha sido el de los sacerdotes y ministros del demonio en sus casas y templos, cantando alabanzas y loores y haciéndole gracias por los bienes que entendían venirles de sus manos; y así, en tiempo de paz, como de guerra, guardaban esta costumbre [...] estos de Nueva España tenían sus cantares y alabanzas idolátricas, las cuales cantaban de día y de noche, en los templos, diferenciando las horas, porque unos servían para los días y otros para las noches y, otros, para días que nosotros llamamos feriados y de entre semana, y otros para los pascuales y festivos, a los cuales cantos asistían los sacerdotes y ministros, juntos en coro y congregación, y los cantaban tañendo y bailando al derredor del atambor y teponaztle [...] variando los sones y bailes para mayor consonancia, armonía y devoción. Y éste era sacrificio de alabanza que jamás había de faltar en el templo, como queriendo el demonio remedar a Dios que en sus iglesias, es por este modo continuamente alabado (Torquemada, 1977: 307).

Es probable que por este continuo temor del sujeto a quien se dirigían los cantos y sus implicaciones los frailes agilizaron su propio aprendizaje de las lenguas nativas, para así entender, corregir y castigar si percibían alguna mínima amenaza al catolicismo.



Mujeres teenek esperando la misa, San Isidro Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

Así, durante el Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, en el libro I “De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a los rudos”, se ordena:

Mas como en gran manera convenga, que la sagrada doctrina sea conforme en todo consigo misma, este Sínodo ha aprobado y dispuesto ordenadamente para uso de toda la provincia mexicana, según la única forma prescrita, el catecismo en el cual se contiene la suma fácil y breve de aquellas cosas que cada uno debe saber. Y por lo mismo establece y manda que tengan consigo el referido Catecismo aquellos á quienes incumbe el cargo de enseñar la suma de la doctrina cristiana en las iglesias, en las escuelas y en los colegios de niños, y que usen de él bajo la pena de excomunión mayor, no obstante cualquier costumbre en contrario. Amonéstase también á los obispos á que, cuanto antes, hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios que cada uno conozca sea más usada en sus Diócesis. A las traducciones dadas á luz con aprobación de los obispos, dá este Sínodo la misma autoridad que el catecismo original, prohibiendo bajo la misma pena de excomunión el uso de todas las otras que se publicaron antes, ó que después de este decreto se publiquen de otro modo que del sancionado en la presente constitución.⁶

⁶ *Concilio III Provincial Mexicano*, México, publicado por Mariano Galván Rivera, Eugenio Maillefert y la Compañía Editores, 1859. Para consultar el texto, véase: <<https://archive.org/stream/concilioiiiprov00provgoog#page/n8/mode/2up>>

“Predicar con el ejemplo” se convirtió en una de las máximas de las órdenes mendicantes, que, con sus respectivas variaciones, seguían más o menos el mismo modelo doctrinal: predicar y administrar el culto con la lengua nativa, defender a los grupos étnicos de los excesos (al menos durante los años fundacionales de la Iglesia católica en Nueva España). Por esta razón vale la pena recordar aquel sentir de misericordia que los nahuas del altiplano central le expresaron a Toribio de Benavente cuando éste les preguntó por qué querían a los franciscanos, a lo que respondieron “porque éstos andan pobres y descalzos como nosotros, comen de lo que nosotros, asíéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente” (Benavente, 2014: 191).

Es muy probable que durante los primeros 75 años de evangelización se hayan definido las características generales de la devoción en la Nueva España, que se hayan tendido las líneas de la nueva religiosidad de los grupos étnicos.

Para este caso, es importante enunciar sólo aquellas que sentaron las bases del regocijo y la devoción a Dios por parte de los frailes, pero sobre todo de los miembros de la comunidad, entre otras expresiones del espíritu religioso tales como las danzas, el teatro evangelizador y las cofradías.⁷

⁷ Para el caso de las danzas tradicionales, véase Arturo Warman, *Las danzas de moros y cristianos*, México, SEP-Setentas, 1972. Para el teatro evangelizador, Fernando Horcasitas, *Teatro náhuatl I y II*, México, UNAM, 2004. Para el estudio de las cofradías, véase Eduardo Carrera, Juan Manuel Pérez Zevallos *et al.*, *Las voces de la fe: las cofradías en México (siglos XVII-XIX)*, México, CHESAS, 2011.

Por la naturaleza de esta investigación, vale la pena destacar:

- La consolidación de coros.

El *Códice Franciscano*⁸ hace la recomendación de constituir coros en cada capilla para evitar que los miembros de las comunidades viajen hasta el convento mayor. Agrupados en las capillas “suele haber ordinariamente quince ó diez y seis indios, que por lo menos son menester, así porque ellos tienen flacas voces y no suenan si no es en alguna multitud” (*Códice Franciscano*, 1889: 65), para gran provecho del espíritu de la cristiandad.

- La suntuosidad del ornato.

Una de las principales estrategias en la administración del culto fue permitir que se siguiera adornando suntuosamente el templo a fin de que los nativos probaran maravilla y a la vez ofrecerle a Dios lo que proporcionaba la naturaleza. Así, flores, semillas, frutos y comida constituían parte importante de los adornos construidos para las iglesias. “Muy necesario el ornato y aparato de las iglesias para levantar el espíritu y moverlos á las cosas de Dios, porque su natural que es tibio y olvidadizo de las cosas interiores, ha menester ser ayudado con la apariencia exterior” (*Códice Franciscano*, 1889: 66).

⁸ Para consultar el *Códice Franciscano*, véase Joaquín Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para México*, en <<https://archive.org/stream/nuevacoleccind02garcuoft#page/220/mode/2up>>

- Doctrinas de los días domingo.

La repetición de la doctrina al menos un día a la semana, más los días de fiesta, aseguraba un complejo sistema de memorización del padre nuestro, el ave maría, el credo, los diez mandamientos, despertando así el buen espíritu cristiano. Esta repetición se hacía “dos ó tres veces en voz alta, y luego les predica un religioso en su propia lengua: y acabando el sermón se canta la misa” (*Códice Franciscano*, 1889: 66-67).

Toribio de Benavente aclara que “diéronles cantado el *Per signum Crucis*, *Pater Noster* y *Ave María*, *Credo* y *Salve* con los mandamientos en su lengua, de un canto llano y gracioso” (Benavente, 2014: 32).

- La instauración de fiestas patronales.

La transición de las fiestas de los dioses del panteón prehispánico a las de los seres sagrados del panteón cristiano constituyó un cambio que no garantizó la fidelidad en la creencia; sin embargo, hay que destacar la facultad adaptativa de ambos sectores poblacionales en la incorporación cultural. “Y para esta solemnidad [...] se buscaron todas las maneras posibles de fiestas [...] ornamentos, músicas, invenciones, arcos triunfales y danzas [...] y de aquí tomaron ellos ejemplo para celebrar después de cristianos las festividades de Nuestro Señor y de sus santos con el aparato y suntuosidad [...] mayormente en la fiesta de Corpus Christi” (Mendieta, 1993: 223).

- La constitución de cofradías.

Como parte sustancial del proceso evangelizador se constituyeron asociaciones que hicieran más afectivo el acercamiento a la religión católica. Siguiendo el modelo español, estas asociaciones se conocieron como cofradías y su principal tarea fue la de administrar y organizar las dramatizaciones religiosas: procesiones y fiestas, principalmente, pero con el principal objetivo de vigilarlas y solemnizarlas.

Puedo decir que de las cofradías se ha sacado y saca gran fruto y aprovechamiento entre los indios: lo primero en disponerse mucha más gente y con mayor aparejo para la recepción del Santísimo Sacramento en el Altar; lo segundo en el concurso a la iglesia para oír misa [...]; lo tercero, porque siempre los que se hacen cofrades tienen cuenta con guardarse más que otros de todo vicio (*Códice Franciscano*, 1889: 67).

- El teatro evangelizador.

Quizá el teatro represente el mejor ejemplo de aquello que se denominó “la colonización de lo imaginario”, ya que en él se conjugaban diferentes formas narrativas concretadas en imágenes que sublimaban, atormentaban, atemorizaban y maravillaban tanto a nativos como a europeos. La estrategia de adaptar o construir guiones escénicos de tal complejidad era no sólo para lograr el reconocimiento, sino el estudio, ya que tal forma narrativa extendida por todo el territorio de la Nueva España e incluso a lo largo y ancho del continente americano

fue el recurso más apropiado para la occidentalización del mundo mesoamericano.

Cabe destacar que esta forma narrativa estaba conformada por dramaturgia, música, danza, literatura, plástica y hasta arquitectura; todos los campos sensibles para hacer de ella una verdadera experiencia religiosa, de la que tenemos una buena cantidad de ejemplos conocidos como autos sacramentales.

Porque se ve a la habilidad de estas gentes diré aquí lo que hicieron y representaron luego adelante del día de San Juan Bautista [...] y fueron cuatro autos, que sólo para sacar los dichos en prosa, que no es menos devota la historia que en metro, fue bien menester todo el viernes, y en solos dos días que quedaban, que fueron sábado y domingo, lo deprendieron, y representaron harto devotamente: la anunciación de la Natividad de San Juan Bautista hecha a su padre Zacarías, que se tardó en ella obra de una hora, acabando con un gentil molete en canto de órgano. Y luego delante en otro tablado representaron la Anunciación de Nuestra Señora [...] Después en el patio de la iglesia [...] representaron la Visitación de Nuestra Señora a Santa Isabel. Después de misa se representó la Natividad de San Juan [...]. Acabóse este auto con *Benedictus Dominus Deus Israel* (Benavente, 2014: 89).

La pedagogía de las formas narrativas de la evangelización diluyó el recalciante y punitivo adoctrinamiento formal y logró incorporar en un solo conjunto los saberes populares y la doctrina para lograr la conversión de los nativos.

Con una historia de poco menos de 500 años en territorio mexicano, las formas narrativas de la evangelización mantienen vigentes las raíces culturales y, con ellas, la pertinencia cultural. Esta manera de hacer historia parece confirmar en cada interpretación la creencia en el Dios de los cristianos y el carácter etnocéntrico como autoafirmación.

Estas formas narrativas invitan a ser pensadas como un archivo vivo y abierto que narra la historia de la que han sido sujetos los grupos étnicos, pero también la que ellos mismos han construido. No es un relato sedimentado, y mucho menos es la puesta en escena prefijada de acontecimientos ajenos. Es una manera de contar sus propias historias, historias que, como los grupos, aunque han sido excluidas del modo oficial de narrar, están abiertas, es decir, en palabras de Guillermo Bonfil Batalla, en proceso.

La historia de Dios en la Huasteca potosina

Legada e impuesta la tradición católica en el Nuevo Mundo, se difunde principal y tempranamente por el altiplano central; del mismo modo en que crecía la administración española, así crecía la administración del nuevo culto católico.

En algunas regiones fue un proceso más eficaz que en otras, donde fue más tormentoso y difícil. No hay que olvidar que las órdenes españolas recién llegadas al continente americano venían de una fresca experiencia misionera por su contacto con los grupos musulmanes.

En el primer decenio transcurrido del arribo del Dios cristiano a tierra americana las órdenes mendicantes fueron llegando y trayendo consigo bases filosóficas y teológicas con las que planearon la evangelización. Así, en 1523-1524 llegaron franciscanos, en 1526 los dominicos y en 1533 los agustinos. En este periodo comienza formalmente lo que Robert Ricard denominó la “conquista espiritual de México” entre los años 1523-1572; años fundacionales, según este autor, de la Iglesia católica colonial.¹

¹ Para ampliar este tema, véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Jus, 1947. Hay que mencionar que no es de Ricard la noción de “conquista espiritual”; él la obtiene de Vicente de P.

En 1524 se fundan dos conventos en el altiplano central que adquieren suma importancia porque funcionan como centros rectores para favorecer la expansión del catolicismo americano: uno en el valle de México y otro en Puebla. A estos conventos se ligan centros de población considerablemente indígenas como Texcoco, Churubusco, Cuautitlán y Tepoztlán para el convento del valle de México, y las regiones de Tlaxcala y Huejotzingo para el de Puebla.

Ésta es la época de mayor desarrollo de la evangelización seráfica, ya que logra reunir y expandirse hacia el valle de Toluca, Michoacán, Tula, Otumba, Tepeapulco y Tulancingo; hacia Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán y Huaquechula, hacia la zona de la Mixteca poblana.

También se logra evangelizar prácticamente todo el estado de Morelos y se penetra al occidente mexicano, a Michoacán y Nueva Galicia.

Se presume que hacia 1530 el padre Andrés de Olmos logra consolidar la misión del Pánuco en la zona huasteca, siendo a partir de ese año que la historia de la Huasteca le permite a Dios expandirse por su vasta geografía.

En el estudio bibliográfico que Rafael Montejano y Aguiñaga hace para la edición del *Paradigma apologético y noticia de la lengua huasteca* de Carlos de Tapia Zenteno (1985) escribe que “a fray Andrés de Olmos se debe la organización en ella de los trabajos apostólicos, a mediados del siglo xvi; pero

Andrade, de su obra titulada *Primer estudio de los conquistadores espirituales de la Nueva España, 1519-1531*, publicado en México en 1986 y texto del cual Ricard hace mención en el proemio de su libro referido. Pero, pese a esa información, es importante señalar que la noción tampoco es de Andrade, sino del jesuita Antonio Ruiz de Montoya, que en 1639 da a conocer su obra titulada *La conquista espiritual del Paraguay*.

ya antes, por el lado hidalguense, habían empezado a entrar los agustinos, y fueron éstos los primeros en aprender el huasteco” (Montejano y Aguiñaga, en Tapia Zenteno, 1985: xxii).

Joaquín Meade agrega que fray Andrés de Olmos es “el evangelizador de las Huastecas: potosina, tamaulipeca, poblana y veracruzana, así como del Totonacapan y el que por tantos títulos merece ser recordado por la posteridad” (Meade, 1950: 378), pero lamentablemente no se conoce escrito alguno de Olmos en lengua huasteca ni texto que refiera directamente su obra misionera en esta área cultural. Es muy probable que Mendieta haya hecho referencia al padre Olmos cuando afirmaba que “fraile hubo que sacó en mas de diez distintas lenguas la doctrina cristiana, y en ellas predicaba la santa fe católica, discurriendo y enseñando por diversas partes” (Mendieta, 1993: 249).

En *La conquista de Pánuco* Manuel Toussaint sostiene que la evangelización sistemática inicia en 1548 en la región de Pánuco; sin embargo, para el resto de la región se fecha hacia 1550, año en que, de acuerdo con Toussaint, destaca la labor de Andrés de Olmos en esta área:

Él había pedido cuatro cosas: que diesen frailes para cuatro partes: Tampico, Tamaholipa, Tanchipa y Valles. Que se poblasen tres ríos al norte de Pánuco: el de las Palmas, el Bravo y el Ochuse, que es ya en la Florida. Que se quitasen los tributos de esos cuatro pueblos para atraer a los que confinan con ellos. Que los corregimientos de la Huasteca se diesen a los que se avecindasen en Tampico (Toussaint, 1948: 159).

Con el paso de los años los agustinos fueron extendiendo su labor misionera y, de acuerdo con Ricard, se puede ubicar su ruta evangelizadora en tres direcciones:

- El avance meridional, en los actuales estados de Guerrero, Morelos, Puebla y la ruta mixteca.
- El avance septentrional, con fundaciones hacia la Huasteca en los estados de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz.
- El avance occidental, hacia los estados de México y Michoacán.

Respecto al avance septentrional, que es el que ahora interesa, se pueden ubicar fundaciones de conventos de suma importancia como el de Atotonilco, fechado hacia 1536 y ubicado en un punto clave que es la puerta hacia la sierra alta y la Huasteca, y prácticamente de manera simultánea, y ante la necesidad de la expansión católica y la atención a los grupos étnicos, se fundan Epazoyucan en 1540, Actopan e Ixmiquilpan en 1550, Tezontepec en 1544, Metztlán entre 1539 y 1543 y Huejutla entre 1540 y 1545 en el estado de Hidalgo, mientras que en San Luis Potosí se funda Xilitla en 1550 y Chapulhuacán en 1557, y finalmente, en Veracruz, se erige el convento de Tantoyuca ese mismo año de 1557.

Como se puede apreciar, la ocupación agustina en la Huasteca fue de gran importancia e interés, y, sobre todo, temprana. El foco de atención principal estaba dirigido hacia la atracción de los grupos étnicos huastecos a “la verdadera religión” para poder sujetar en torno a los conventos a la mayor cantidad de personas posibles.

Al ver que los franciscanos tenían buena parte de la geografía huasteca cubierta, los agustinos decidieron dirigirse a lugares donde aquéllos no habían entrado o habían abandonado; así es como los agustinos incursionan entre los otomíes de Hidalgo, en la sierra alta y continúan hasta llegar a la Huasteca potosina, a la región de Xilitla.

Para el caso específico de la Huasteca potosina, los datos son sobrios debido a algunos incendios que hubo en esa zona. En documentos de archivo, Primo Feliciano Velázquez² rastreó algunos de estos incendios que impiden seguir la historia de las fundaciones:

Santa Maria Acapulco, Tamitad, Tamun, Tanquayalab, Huehuetlan, en años pasados y en el de veinte y seis está de Aquichimon, en el de quarenta la de Tampico, en el de quarenta y quatro la de Ozuluama y en el de cuarenta y ocho la de Tamapach, por causa de ser las materias de su fábrica de otates y paja y por eso muy proximas á el incendio ó por contingencias de Rayos, que son muy frecuentes en estas tierras: y ésta es la razón porque no puedo darla á V. M. á punto fijo de la fundacion de estas Misiones, salvo que hay algunos instrumentos en los Archivos de la Provincia de donde consten sus erecciones (Feliciano Velázquez, 1987: 280-281).

En la Huasteca potosina la administración de los sacramentos fue relativamente más lenta y dificultosa que en otras regiones del país, incluso en

² Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1987.

cuanto a *Doctrinas* y *Artes* no se cuenta con demasiados intentos en lengua huasteca, ya que es “bárbara y dificultosa” (Mendieta, 1993: 21). También Juan de Grijalva menciona que esta lengua es “peregrina, que por esto, y por su dificultad, han sido raros los que la han aprendido y predicado. [...] la dificultad de la lengua, y los indios tan incultos; esto bastaba para entender el gran trabajo que allí han tenido los ministros y el gran servicio que han hecho a nuestro Seños en aquella conquista” (Grijalva, 1985: 113).

El asunto de la lengua no es menor, pues es un indicador, por ejemplo, de por qué el número de *Doctrinas* que se produjeron en lengua huasteca en la época es bastante menor a las elaboradas en náhuatl. Por ejemplo, entre los años 1524 y 1572 se escribieron en náhuatl 66 obras, mientras que, según la investigación de Montejano y Aguiñaga para el estudio bibliográfico citado, en huasteco solamente tenemos “la *Doctrina*, de fray Juan de Guevara (1548); la *Doctrina* (1571) y *Arte*, de fray Juan de la Cruz, y el *Arte, vocabulario, catecismo, confesionario y sermones*, de fray Andrés de Olmos” (Montejano y Aguiñaga, en Tapia Zenteno, 1985: xxi).

Precisamente Juan de la Cruz, “uno de los religiosos que más se distinguieron en el trabajo de la Huasteca, morando durante muchos años en el convento de Huejutla, desde 1549 a 1572, y tal vez hasta su muerte. El 30 de junio de 1571 terminó su *Doctrina christiana de la Lengua Guasteca, con la lengua castellana, la guasteca correspondiente a cada palabra, según se pueden tolerar en las frasis de la lengua guasteca*” (Meade, 1989: 33).

Nótese la cercanía de la lengua huasteca en el territorio hidalguense que terminó nahuatlizándose por completo, pero también es muy probable

que esta *Doctrina* haya sido la más utilizada en lugares como Tamazunchale, Xilitla e incluso Ciudad Valles para los procesos de conversión de los huastecos o, mejor aún, teenek.

En la misma línea, fray Luis Gómez, discípulo y seguidor de la doctrina de Juan de la Cruz:

atendió a la conversión y doctrina de los indios huastecos y chichimecas, por las fronteras de Tanchipa, Tamaholipa y Tamesín, o sea al norte y nordeste de la Villa de los Valles y de Tamuín. Lo acompañaba otro clérigo, el P. Juan de Mesa: aprovecharon ambos los consejos del insigne franciscano Fr. Juan de Olmos y después de nuestro agustino Fr. Juan de la Cruz, terminando el doctrinero por tomar el hábito de la orden de San Agustín el 25 de mayo de 1561. Fue muchas veces Prior de los conventos huastecos de Huejutla y de Tantoyuca, y murió en Huejutla en Abril de 1602.

Por ese mismo tiempo misionaba también en la Huasteca Fr. Cornelio de Bye [...] Al ser ordenado sacerdote fue enviado al Convento de Chapulhuacán, donde en poco tiempo aprendió las lenguas otomí y pame o chichimeca, reduciendo a pueblo lo que restaba de Chapulhuacán. Pasó entonces a Tamán, en la Huasteca Potosina, y luego a Tamesín, Tanchipa, y otros puntos al norte y nordeste de la Villa de los Valles. Bautizó a más de ciento sesenta mil indios. Fue Prior del Convento de Tutepec en la Huasteca hidalguense (Meade, 1989: 34).

Los agustinos se extendieron prácticamente por toda la Huasteca, desde Querétaro, San Luis Potosí e Hidalgo hasta Veracruz. Así al menos lo docu-

menta una relación del padre Adriano, quien, perteneciendo a la provincia de México, en 1580 reporta todos los conventos y beneficios que hay en la Huasteca, especificando que cada convento visita entre cinco y seis pueblos para la predicación (Cuevas, 1992, II: 163).

Hay que subrayar que el proceso de conquista espiritual en la Huasteca fue desigual, lento e incluso tormentoso; los frailes se enfrentaron a tres inconvenientes que no los dejaban avanzar como ellos querían: por un lado, el clima; por otro los insectos, que comúnmente se describen como una caracterización de la zona, y finalmente, el odio que los grupos nativos al parecer les tenían.

Así caracteriza a la Huasteca el padre Agustín de Vetancurt, quien por cierto nunca pisó territorio huasteco, y no obstante coadyuvó a difundir la imagen del *salvaje en el espejo* que alimentaría la fábula de la otredad cultural en la Huasteca:

El temple es humedo, y calido en extremo, en montañas asperas, llenas de fieras: Tigres, Lobos, Gatos cervales; animales ponzoñosos: Escorpione, y unas culebras que llaman Nahuiyaques que quiere decir de quatro narizes, que se dexan caer de los arboles, y es mortal su ponzoña, y otras voladores de à cinco, y de à seis varas; los mosquitos cubren el Sol, y son ponzoñosos, donde quiera que pican sale materia, y dexan la señal, la sòbra de los arboles no sirve, porque todos estàn de garrapatas quajados, y qualquiera que se llega por debajo de ellos se llena de ellas. Tiene muchas lagunas, y profundos rios, que se passan con riesgo de la vida, los llanos à cada paso tienen cienegas, y pantanos, el alimento

es de tortillas de mays, que la harina de trigo solamente se lleva para hostias, y es necessario cuydarla, porque à poco tiempo con la humedad se passa, y no sirve; comese vaca salada, y con el calor las mas vezes se llena de gusanos, y en su lugar de palmitos cozidos se sustentan; muchos de los que entran en aquella region à pocos dias acaban con sus dias, y si escapan quedan con achaques habituales para toda su vida. Todo esto vence la fuerza de la obediencia, y el desseo de la salvacion de àquellas almas, q en doce casas administran veinte y quàtro Religiosos, que han reducido Barbaros à politica, vivienda, y à Pueblos con casas, los que tenian las grutas y cuevas por hospicio, y todo el campo, y Serranias por Pueblo sin parar en un lugar mas de aquel tiempo en que gastaban la tuna, y fruta silvestre que comer, desnudos, con un pellejo de animal en las partes verendas por cendal, comiendose unos à otros sin razon, y con vestial fiera, con otras abominaciones diabolicas de que los ha sacado la doctrina, y ensenanza Religiosa, sirven las casas de los Religiosos de defensa à los que viven en el Pueblo Christiano por la gran veneracion que los demas Barbaros tienen à los Frayles, y sirven de que muchos Barbaros, ò lleva dos del exemplo, ò inspirados con el auxilio divino se convierten à nuestra Santa Fee Catholica (Vetancurt, 1982: 91-92).

Esta imaginera alimentada tempranamente condujo a que no sólo los misioneros, sino también los funcionarios de gobierno, pudieran cometer excesos “en el nombre de Dios”, para así salvar las almas de los huastecos del infierno. Es en este momento cuando muchos habitantes fueron despojados de sus tierras, forzados a realizar trabajos esclavizados y agredidos físicamente

e incluso vendidos, acciones que los obligan a dispersarse por la complicada geografía de la sierra para evitar seguir siendo objeto de excesos.

Para disimular la historia de excesos cometidos por los encomenderos, hacia mediados del siglo XVI se les imponían ciertas obligaciones, con carácter legal, como vestir y adoctrinar a los indios, para realizar lo cual se mandaba a un fraile a que evaluara la doctrina que los encomenderos enseñaban a los indios y constatará que los indios “sabían rezar lo necesario que debe saber un cristiano para salvarse” (Herrera Casasús, 2014: 42).

Nuño de Guzmán publica en 1527 los derechos, las obligaciones y los códigos de conducta de los encomenderos,³ pero también hace explícitos los derechos que los habitantes nativos tienen, entre los que destaca la política evangelizadora de Guzmán que apuntará hacia la eliminación de la religión nativa y promoviera la fe católica.

El lado positivo del programa religioso de Guzmán incluía la construcción de iglesias y la enseñanza de la fe [...] Un programa mínimo de instrucción religiosa incluía el enseñar a los indios el Ave María, el *Pater noster*, el *Credo*, y el *Salve regina*. Todos los indios debían asistir a la iglesia cada domingo y “dar gracias a Nuestro Señor”. Y al final, cada pueblo debería tener una cruz grande erigida en un lugar visible [...] Una segunda provisión ordenaba que todas las personas que empleaban indios lejos de una iglesia, por ejemplo en un área de minas, deberían enseñar a los esclavos, naborías y otros indios, las cuatro oracio-

³ Para mayor detalle sobre este tema, consúltese el trabajo de Donald E. Chipman, 2007.

nes señaladas. Además, se deberían colocar cruces e imágenes en los bohíos o chozas de estos nativos, y los domingos y días de fiesta habrían de ser observados (Chipman, 2007: 130-131).

Como menciona Herrera Casasús (1999), el éxito y la grandeza de los evangelizadores de la Huasteca radicó en la imagen proteccionista que ofrecieron ante una historia de explotación y castigo por parte de encomenderos españoles. Los evangelizadores no sólo fungieron como negociadores en las relaciones de violencia entre encomenderos y nativos, sino que ofrecieron a los segundos la promesa de la libertad, una libertad que, cuando menos, se ofrecía en espíritu.

En 1533 Nuño de Guzmán fundó la Villa de Santiago de los Valles, lugar estratégico y de paso obligado para ir a la Huasteca veracruzana y tamaulipeca, pero también hacia la pamería e incluso el centro de San Luis Potosí. Esta villa se convirtió en hospicio de misioneros evangelizadores que iban de misión en misión para garantizar la enseñanza de la fe y estaba estrechamente ligada a la misión de Tamaquismón.

Tamaquismón fue también Custodia del Salvador de Tampico hacia mediados del siglo XVIII y es una de las más importantes tanto por la ubicación geográfica y los recursos naturales circundantes como por la capacidad de congregación con la que hasta ahora cuenta. Fue una misión que, a pesar de la dispersión de los habitantes nativos, logró reunirlos y tenerlos bajo registro para el pago de tributos y el ofrecimiento de misas semanales y celebraciones católicas específicas. Se reporta en el trabajo de Herrera Casasús (1999) que,

debido a la aspereza de la geografía, los misioneros no lograron consolidar la administración del culto, e incluso se conoce que grupos pames también habitaban esta área.

Esta misión tuvo dos pueblos de visita, según reporta el custodio de 1788: Tanchanaco y Santa Bárbara, que entre ambos juntaban 392 familias huastecas. El custodio destaca en el reporte que las familias están sujetas a tabla y doctrina cristiana por parte del ministro (administrador del culto), que conoce la lengua huasteca, pues es un “natural de ellos”, tal como ocurre hoy día.

Según la lectura exhaustiva de los documentos eclesiásticos de Mariano Cuevas, para esa época los linderos de esta misión no estaban bien definidos, razón que obligó a que los indios no fueran parte de la repartición de tierras, replegándolos y dejándoles pequeños pedazos para la siembra de subsistencia.

Las iglesias eran de “tierra, lodo, palos y zacate o paja, a excepción de Villa de Valles y Santa Ana Tanlaxas, que son de cal y canto [...] Todas las misiones de la custodia corresponden al arzobispado de México” (Cuevas, 1922, IV: 318).

Para el siglo XVII los límites ya estaban perfectamente establecidos por la Iglesia, así los obispos, teniendo bien delimitadas sus áreas de dominio, cubrían mejor sus zonas específicas. Por ejemplo:

El arzobispado de México pasaba de mar a mar, teniendo la costa de la Huasteca en el mar del norte o Seno Mexicano, y la de Acapulco en el Océano Pacífico [...] comprendía lo siguiente: 1° el Distrito Federal y los tres estados actuales de México, Morelos e Hidalgo. [...] 3° la Huasteca Potosina, o sea los tres partidos

de Tancanhuitz, Valles y Tamazunchale. 4º la Huasteca Veracruzana, o sea los cantones de Ozuluama y Tantoyucan en el estado de Veracruz (Cuevas, 1992, III: 105).

En el siglo XVIII, un informe de 1748 del Archivo del Convento Grande de Nuestro Padre San Francisco de México declara que en la Huasteca potosina:

no estan congregados en el modo que debieran, por carecer todos de tierras y situacion proporcionada en que vivir y hacer sus siembras, porque ninguno de los Pueblos á excepcion de Huehuetlan y Tamlaras, tienen sitios de tierras, siendo las de estos muy escasas y asi se ven precisados á arrendar tierras á los que suponen dueños de ellas, como actualmente lo estan executando los de Huehuetlan, Tamlaras, Uzuluama y el Tamuin ó á desertar las Misiones, como se experimenta en las de Tamlacum, la Palma, Huayabos y Tamitad, metiendose en las Sierras y Montes mas distantes de las Misiones por buscar la comodidad de poder sembrar los frutos necesarios para su conservacion, imposibilitandose con su fuga la precisa enseñanza de ellos en los Misterios de nuestra Santa fee y aun la administracion de los Santos Sacramentos necesarios á su salvacion sin poderlo remediar los Ministros, aunque sean muy celosos, respecto á lo muy distante y dispersos que viven de las Misiones. Y habiendo procurado con el esmero posible poner algun reparo á tanto daño, valiendome de la gran proteccion que en esta causa he tenido del actual Corregidor de esta Jurisdiccion Don Luis Veles de las Cuevas Caveza de Baca, he metido en las Misiones de Tamlacum, Huayavos y Palma, á los Yndios feligreses de ella pidiendoles por favor á los que

estiman dueños de ellas, que les permitieran las muy escasas á sus habitaciones y siembras, pero como viven en la inteligencia de que no son suyas, opresos con la escases y pencionados de los referidos dueños y demas Hacenderos de la Jurisdiccion al cultivo de sus labores, por el corto estipendio de un real cada dia, exasperado de todo se huyen y remontan como ha sucedido, especialmente con los de la Palma, pues habiendo este año, metido el Caudillo y Gobierno de ella, mas de quinientas familias, han quedado en las pocas expresadas en su lugar; por lo que me parece sera imposible la conservacion asi de estos Pueblos, como de los Tributarios, no providenciando V. M. el que se les den las tierras competentes (Velázquez, 1987: 287-288).

Ante las descripciones que caracterizaron al nativo huasteco en condiciones ínfimas y de desprestigio, surge en 1727 la obra del bachiller Carlos de Tapia Zenteno, prácticamente la primera obra que nos acerca al conocimiento de la lengua huasteca y de las formas de evangelizar en la zona, pues recordemos que de la obra de Juan de la Cruz sólo se tenían noticias porque el documento se encontraba extraviado.

Carlos de Tapia Zenteno ocupó el curato de Tampamolón, San Luis Potosí, durante nueve años, y es ahí donde aprendió la lengua nativa, el teenek o, para la época, lengua huasteca; y así con la preocupación y el interés de refutar la imagen que se tenía de los huastecos, publica en 1767 su *Noticia de la lengua huasteca*, acompañada del *Catecismo y doctrina cristiana*, con el objetivo de hacer más fácil y eficaz la labor evangelizadora, que no se ceñía a administrar los sacramentos, sino que buscaba educar a los grupos

étnicos, transmitiéndoles los valores occidentales a fin de hacerlos “entrar” en el “nuevo” modelo cultural al que tanto se habían resistido.

Es importante señalar que Tapia Zenteno, que adoptaba la tradición misionera de aprender las lenguas nativas para tener un mayor conocimiento y aproximación a la cultura receptora, consideraba de suma importancia continuar administrando los sacramentos en la lengua de los nativos⁴ para que se propagara el evangelio y así se evitaran los ritos gentílicos.

En palabras de Tapia Zenteno:

Siendo de este peligro, y de mi trabajo, el principal objeto servir a la facilidad y alivio de los venerables ministros que se dedican a cultivar esta heredad de Dios, en cuyo empleo nada conseguirán sin noticia del idioma de estas gentes /fol. 5/, en cuya propiedad se debe explicar la doctrina cristiana, fue también particular estímulo para tomar la honda y báculo (con que espero derribar este monstruoso gigante) un deseo de cumplir con la primera obligación de mi empleo, tan ardiente que, si les sufragaran mis obras, ya presumiera el recomendable título de siervo inútil del Evangelio.

Y es no menos de admirar que de sentir que, estando mandado desde el último Concilio Mexicano (ciento y cuarenta años ha), en cada lengua patria de las naciones que gobierna el báculo sagrado de esta dilatada Diócesis se trasuntan y formen catecismos, y siendo tantos sujetos, tan graves, doctos y piadosos, los que

⁴ Carlos de Tapia Zenteno no sólo aprende la lengua huasteca durante su estadía en Tampamolón, San Luis Potosí, sino el náhuatl, incluso fue esta lengua la que le dio la posibilidad de dar la cátedra de náhuatl en la Real y Pontificia Universidad de México desde el 8 de noviembre de 1749.

hasta hoy desde entonces trabajan en ilustrar otras provincias con sus plumas, no ha habido uno que, con más acierto y menos trabajo que yo, hubiera ejercitado su caridad y letras en esta Huasteca (Tapia Zenteno, 1985: 8-9).

Cabe destacar que en las letras del *Paradigma apologético*, Tapia Zenteno ofrece una visión humanista e inacabada de la evangelización de los pueblos huastecos, por medio de la cual intentar modificar la percepción que de ellos se seguía construyendo, así como invitar a los ministros a continuar con la labor misionera en la Huasteca:

La gente por la mayor parte es sencilla, amigable, respetuosa, y muy obediente y rendida a los ministros [...] los indios son muy dóciles y capaces de toda disciplina, mayormente los que son huastecos de nación, que los mexicanos aún conservan sombras de su gentilismo y con dificultad se dirigen; y todos concurren con su indefectible ración de aves y todo género de servicio, cada domingo, para el alimento de el /fol. 15/ párroco.

A que se llega [por] haber de ir el cura a administrar los sacramentos sin riesgo de llenarse de piojos y chinches, como todo lo demás que no es Huasteca. La cual es aquella “tierra que verdaderamente mana leche y miel”. No sólo por la mucha que se exprime de las copiosas cañas, que no hay indio que no tenga, sino por la que el artificio de las abejas /fol. 15v/ en todos los montes y llanos, en colmenas y panales, da de balde, tan parecida a la otra [tierra] que los mismos exploradores de su fecundidad suelen ser los que más la desacreditan, ponderando sus incomodidades hasta darles estatura gigantesca, haciéndoles la

cobardía parecer tan poco, que se imaginan langostas los que no se afrentan de ser hombres: siendo tan fácil entrar a la posesión de las promesas, como comer pan en la Huasteca (Tapia Zenteno, 1985: 23-24).

A pesar de los intentos de Tapia Zenteno por desherbar la imagen del huasteco, tampoco abandonó su visión proteccionista y evangélica según la cual los nativos “solicitaban” la atención imperiosa de los misioneros: “Ésta, por último, es la Huasteca que, en la extrema necesidad de su salvación, vocea y llama a ti (joh, venerable sacerdote!) desde los /fol. 16/ fines de la tierra, pues es la última de la cristiandad de este arzobispado” (Tapia Zenteno, 1985: 24).

Esta imagen del desprotegido que “vocea y llama” aunada a la promesa de que “la Huasteca potosina será un manantial inagotable de riquezas, y hará la felicidad de muchos especuladores”, como anotaba Antonio J. Cabrera (2002: 72), siguió presentándose como el “paraíso huasteco”, lo que continuó alimentando la ambición, sobre todo de funcionarios e inversionistas, de poblar la región y subyugar a la población nativa.

Hacia el final de sus *Ligeros apuntes*, publicados en 1876, Antonio J. Cabrera menciona: “Por la enumeración que he hecho de las costumbres de los indígenas se conocerá que en la Huasteca, lo mismo que en todo el resto de nuestra republica, están por civilizar, y constituyen una raza abyecta y deprimida que no da esperanza de ilustrarse ni de cambiar sus costumbres en mucho tiempo” (2002: 97).

Y agrega: “El indígena muestra deseos de instruirse. Muchas veces vi en Aquismon [...] venir todas las mañanas por varios caminos, a los pequeños

indígenas [...] risueños y contentos a la escuela del pueblo viniendo algunos desde media y una legua de distancia” (2002: 98).

Poco tiempo después de la publicación del libro de Cabrera, entre 1879 y 1882 germina una rebelión de tipo socialista motivada por el padre Mauricio Zavala en la Huasteca potosina, quizá la más organizada e importante de la zona, la de Tamazunchale, Tancanhuitz y parte de Hidalgo. En principio la causa fue por la defensa de la tierra comunal, pero luego también se demandó una autonomía comunitaria que garantizara la conservación de la tierra de donde se obtenía la base alimenticia, el trabajo colectivo en beneficio de la comunidad, y que asegurara el patrimonio de las futuras generaciones.

Pero ¿en qué medida Dios está presente en la vida cotidiana de los huastecos? “Ya se sabe que la raza indígena es muy afecta a las funciones religiosas. El tambor, el pito, la chirimía, las danzas, los cohetes y repiques no han de faltar, y en eso gastan cuanto ganan. Estas costumbres se ven todavía muy arraigadas en la Huasteca” (Cabrera, 2002: 87).

Dios no sólo delinea la vida religiosa de los pueblos con sus participaciones dentro de fiestas patronales, también participa de los movimientos sociales, promoviéndolos, y en esta conjunción entre la vida política y la vida ritual los grupos huastecos, específicamente teenek, sobreviven, escribiendo los resquicios de sus historias que tal conjunción les permite.

Las nuevas formas narrativas de la evangelización

El 25 de enero de 1959, durante la celebración de san Pablo, apóstol de los gentiles, el papa Juan XXIII anunció por primera vez la convocatoria para realizar el próximo concilio ecuménico. Este anuncio causó no sólo desconcierto entre la sociedad y las jerarquías católicas, sino preocupación e incomodidad, ya que, desde que inició en el papado Juan XXIII,¹ expresó sus convicciones y su interés por hacer una Iglesia más humanista y reflexiva para emprender un nuevo proceso de evangelización.

Una vez anunciada la convocatoria, se inauguró el concilio el 1 de octubre de 1962; constó de cuatro sesiones anuales, de las cuales sólo la primera fue presidida por Juan XXIII, ya que falleció el 3 de junio de 1963, de modo que las restantes fueron presididas por su sucesor Pablo VI.

El Concilio Vaticano II se construyó sobre una base liberal evangelizadora que buscó la renovación pastoral y la erradicación de las malas costumbres de la Iglesia católica hasta esos días; condenó las viejas formas punitivas de predi-

¹ Hay que recordar que Juan XXIII tuvo un corto periodo de ejercicio, que fue del 28 de octubre de 1958 al 3 de junio de 1963, y que, desde su elección, su papado siempre estuvo en el foco de las atenciones porque llegó a él contra todo pronóstico debido a sus convicciones filosóficas y políticas.

car, y se pronunció por una Iglesia más humana, más cercana a la gente, con el fin de consolidar la unidad de la Iglesia y evitar la división y, sobre todo, impedir el alejamiento de la fe católica y la conversión a otro sistema religioso.

Con este concilio la Iglesia revolucionó hacia otras posibilidades de su labor apostólica y se preparó para una nueva forma de historizar, lo que significaría que la nueva evangelización atendería a las personas sin castigo, más bien anteponiendo la misericordia de Dios, fomentando el buen espíritu religioso solidario basado en el respeto hacia la dignidad de las personas.

Los documentos del Concilio Vaticano II² se agrupan en tres grupos pastorales: Constituciones, Declaraciones y Decretos, que abordan básicamente las formas pedagógicas de la instrucción religiosa, la naturaleza y misión de la Iglesia, sus relaciones con la sociedad mundial, e incluso plantea situaciones particulares sobre la libertad religiosa.

Todo el concilio se compuso de estrategias que coadyuvaran satisfactoriamente a la incorporación de las nuevas formas de evangelización. Entre el cúmulo de propuestas, destacan las siguientes, que, a mi parecer, son las más revolucionarias y sugerentes:

- Realizar cambios considerables durante el desarrollo de las celebraciones religiosas para evitar que resulten monótonas.
- Participar activamente en los problemas sociales del mundo contemporáneo.

² Para consultar los documentos del Concilio Vaticano II, véase: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/II_vatican_council/index_sp.htm>

- Incluir en la jerarquía clerical a obispos de todas las nacionalidades; ante la europeización de la cúpula organizativa, este concilio exige la presencia del obispado del “Tercer Mundo”.
- Remplazar la lengua oficial y hegemónica de la celebración de las misas por las lenguas nativas de cada lugar. Esto representa una verdadera revolución en el ejercicio litúrgico, ya que se sustituye el latín por lenguas nativas.
- Reconocer y defender el derecho fundamental a la libertad y los derechos de las personas.
- Destacar el trabajo de las misiones pastorales como un equipo solidario en el que todos los miembros son de suma importancia, desde el papa y los obispos hasta los sacerdotes: todos al servicio de la Iglesia en nombre de Cristo.
- Finalmente, reformar la liturgia con el acceso a las fuentes divinas; en otras palabras, traducir la revelación de los documentos sagrados para que la palabra de Dios sea asequible y se pueda encarnar.

La principal preocupación del concilio fue la renovación del espíritu cristiano, renovación planteada desde la jerarquía eclesiástica para que los pueblos pudieran creer y renovar su espíritu como fieles.

Las propuestas de este concilio cristalizaron principalmente en la traducción de las fuentes religiosas católicas a las lenguas nativas en todo el mundo. Se tradujeron fuentes como la Biblia, el Nuevo Testamento, los misales, las bases de los sacramentos, catecismos, entre otros, pero también se abrió la

posibilidad de componer nuevas formas de evangelización en las lenguas nativas, como se verá adelante.

El Concilio Vaticano II implicó para América un verdadero cisma no sólo en el terreno religioso, sino en el social, el político y el económico; sobre todo en América Latina, encontró gran resonancia por su naturaleza pluriétnica y pluricultural.

Se produjeron mayores contactos entre la clase sacerdotal y los pueblos, contactos que buscaban atender las necesidades básicas del feligrés, tanto en el ámbito ideológico como en el plano físico; se permitieron las órdenes con el permiso papal; mayor autonomía en el ejercicio pastoral, lo que provocó que algunos sacerdotes atendieran mayormente las necesidades sociales y se involucraran con las exigencias hacia las élites políticas.

Desde esta posición, los sacerdotes comenzaron a identificarse filosófica y activamente en movimientos de liberación alternativos que buscaban justicia y dignidad para las personas que estaban congregadas en sus iglesias.

Una de las premisas del Concilio Vaticano II parte del afán de construir una Iglesia de pobres, una Iglesia que entienda, comparta y atienda las necesidades de los grupos humanos más desprotegidos y vulnerables que viven en un permanente estado de precariedad económica, laboral, alimenticia, social e individual. Esta “Iglesia de los pobres” eminentemente latinoamericana, comprometida con las causas justas, inspirada en las reformas del concilio referido, alimentada también por las revoluciones sociales de finales de la década de 1960 y perseguida por sus ideas revolucionarias y de justicia, terminó por consolidar en 1968, después de la Conferencia de Medellín

en la que se reunió el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), el movimiento denominado “teología de la liberación”.

Este movimiento denunció y culpó al sistema capitalista por la paupérrima condición en la que vivían determinados sectores poblacionales, como los grupos étnicos; también se proclamó contra la centralidad de los países europeos, cuestionando cuál era el papel de la Iglesia frente a los problemas locales, identificando las condiciones particulares para poder atender satisfactoriamente a cada grupo social.

La teología de la liberación, crítica de la Iglesia católica hegemónica, invitaba a la acción participativa de los pueblos en el ejercicio de las demandas, razón por la que se le asoció con movimientos de resistencia armada y se acusó a algunos padres de rebeldes, acusaciones que se convirtieron en represalias, desapariciones forzadas, encarcelamientos e incluso asesinatos de los dirigentes.³

Esta forma teológica progresista representa, por lo menos en México, una revolución, pero a la vez un camino de ida y vuelta con los frailes del siglo

³ Se puede mencionar el caso del arzobispo de El Salvador, Óscar Romero, del padre Antonio Pereira de Brasil o de Camilo Torres Restrepo de Colombia, entre muchos más. Por la naturaleza de esta investigación, no me detengo en datos de orden político ni en mayores detalles filosóficos que sustentan la teología de la liberación; para un panorama general sobre el tema, puede consultarse Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, España, Sal Terrae, 2000; Christopher Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, España, Cambridge University Press, 2000; Josep Ignasi Saranyana (dir.), Carmen José Alejos Grau (coord.), *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas*, vol. III, España, Iberoamericana, 2002; Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1979; Enrique Dussel, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967.

xvi, ya que los juegos de espejos se replican, tanto de los padres hacia los grupos étnicos, como de los grupos étnicos hacia los padres.

Nuevamente, la experiencia sensible de la pobreza delinea la acción pastoral, los padres se involucran por completo en las relaciones sociales de las comunidades nativas: comen y viven con ellos, participan en sus fiestas; sin embargo, perciben que la pobreza no es sólo económica, sino que “sienten” una pobreza de fe, motivada, según su parecer, por la modernidad y el capitalismo.

Ante el juego de reflejo que los grupos étnicos vieron en estos sacerdotes que intentaban mimetizarse con ellos, ser parte de ellos, y cansados de sufrir constantes vejaciones hacia su dignidad, tomaron con aprecio y agrado la postura de los teólogos, e incluso se formaron sacerdotes en los grupos locales. En este sentido, cabe destacar lo que Toussaint apuntó sobre formar un obispado desde el siglo xvi en la Huasteca, específicamente en Yahualica, Tampico, Valles y Huejutla. Este obispado tomaría en consideración la conformación étnica pluricultural de la Huasteca y formaría catequistas, mas no clero indígena, para continuar evangelizando la región. Cabe señalar que actualmente el seminario de Tuxpan, Veracruz, se encarga de la formación del clero de filiación étnica, con la reunión de miembros de las culturas del Golfo: nahuas, teenek, tepehuas, otomíes y totonacos de las diócesis de Valles, Tulancingo, Huejutla, Papantla y Tuxpan.

Así, durante la década de 1970 los teólogos de la liberación tuvieron un fructífero acercamiento a las ciencias sociales, específicamente la antropología y la sociología y, con las metodologías propias de estos campos

científicos sentaron sus bases filosóficas y epistemológicas. Surge así un modelo de investigación-acción participativa (IAP) que, basado en indicadores que se obtienen básicamente por el trabajo de campo y su análisis, apuesta por mejorar las condiciones sociales a partir de la incorporación en la acción de las propias personas que sustentan la investigación. Esta idea plantea que los antes “objetos” de investigación, en la ciencia hegemónica, se conviertan en agentes o protagonistas de la propia investigación en alguna o en todas sus fases.

Las IAP buscan comprender la realidad social de un grupo particular desde sus participantes, trabajar colaborativamente mediante la intersubjetividad en la construcción y el análisis de los datos y presentar los resultados con la finalidad de conseguir mejoras considerables en la vida cotidiana de los pueblos.⁴

Regresando al tema central, es importante apreciar cómo en el siglo xx la teología de la liberación, que conoce la historia de la Iglesia, parte de una premisa similar al espíritu nativo, caracterizando a los nativos de la siguiente manera: “la primera es ser gente pacífica y mansa [...] La segunda condición de los indios es simplicidad [...] La tercera cualidad es pobreza y contentamiento con ella, sin cobdicia de allegar ni atesorar” (Mendieta, 1993, libro IV: 438-439).

Esta percepción permite a los sacerdotes seguir trabajando con nociones proteccionistas en el ejercicio pastoral, anteponiendo siempre a la pobreza; conscientes de que la realidad social dista de cambiar, enriquecen el espíritu

⁴ Pueden mencionarse los casos investigativos de Andrés Aubry, Orlando Fals Borda y Aníbal Quijano, entre otros.

humano y religioso de los creyentes mediante lenguajes que no sólo subliman a los grupos étnicos, sino que establecen como la forma de hacer llegar la palabra de Cristo a la sociedad.

Los recursos ya son conocidos: cantos, danzas, música, dramaturgia, plástica en textiles, construcción de altares, elaboración de comida y bebida, todos los elementos que, conjugados, subliman la conciencia religiosa y la conciencia social. Ni más ni menos, parecidos a aquellas formas consolidadas durante la conquista.

Afirmar la riqueza cultural mediante la experiencia sensible: sabores, olores, objetos que mirar, que bordar, que construir, composiciones para escuchar, y bailar; todo para ser percibido y disfrutado por intermediación del cuerpo dirigido a Dios. Este acierto de la teología de la liberación multiplica los lenguajes de lo sagrado, lejos de la eurocentrización y capitalizando los saberes tradicionales en las composiciones artísticas y las intervenciones culturales, en un acto de autoevangelización.

Los antecedentes de esta permisión se encuentran en el Concilio Vaticano II; por ejemplo, el *Sacrosanctum Concilium*, un documento que forma parte de las Constituciones, se menciona en el capítulo IV, “La música sagrada”:

Dignidad de la música sagrada

112. La tradición musical de la Iglesia universal constituye un tesoro de valor inestimable, que sobresale entre las demás expresiones artísticas, principalmente porque el canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la Liturgia solemne.

Canto religioso popular

118. Foméntese con empeño el canto religioso popular, de modo que en los ejercicios piadosos y sagrados y en las mismas acciones litúrgicas, de acuerdo con las normas y prescripciones de las rúbricas, resuenen las voces de los fieles.

Estima de la tradición musical propia

119. Como en ciertas regiones, principalmente en las misiones, hay pueblos con tradición musical propia que tiene mucha importancia en su vida religiosa y social, dése a esta música, la debida estima y lugar correspondiente no sólo al formar su sentido religioso, sino también al acomodar el culto a su idiosincrasia.

Por esta razón, en la formación musical de los misioneros procúrese cuidadosamente que, dentro de lo posible, puedan promover la música tradicional de su pueblo, tanto en las escuelas como en las acciones sagradas.⁵

Esto obligó a los padres de la teología de la liberación a acercarse aún más a los miembros de las comunidades tradicionales, formando equipos de trabajo para realizar las nuevas composiciones, las adaptaciones y las traducciones de los sacramentos a las lenguas nativas.

Es probable que la mayor parte de las intervenciones culturales tengan que ver con la música; sin embargo, hay otras expresiones que se permitie-

⁵ Véase <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html>

ron, como vestir a vírgenes, santos o Cristos con la vestimenta tradicional de las comunidades. Por ejemplo, en la Huasteca potosina, en la capilla de Santa Bárbara, la patrona de la comunidad tiene puesto el *dhayem lab* o *quechquem*. En la iglesia de Huehuetlán, Santa Cecilia porta la vestimenta tradicional: *dhayem lab* o *quechquem*, *lacab* o falda, *petob* tocado redondo de estambres de colores, y un arpa pequeña utilizada comúnmente en la danza de *ts'acam ts'een*. En la capilla de Huichihuayán, Huehuetlán, la Virgen de Guadalupe también tiene puesto el *dhayem lab* a lo largo del año.

También se ha permitido interpretar danzas durante la comunión; tal es el caso de la fiesta patronal de Santa Bárbara, en la que el pasado 3 de diciembre de 2013 el sacerdote invitó, momentos antes de la comunión, a “alabar a Dios con cantos y con danzas”, e inmediatamente cantaron el *Pajuxtalab*; luego, el sacerdote pidió que los danzantes entraran a la iglesia para poder ofrecer la danza como símbolo de comunión de la comunidad con Dios. Los danzantes entraron y bailaron también el *Pajuxtalab*, y en el pasillo central un ofertorio. Al terminar de ofrecer su danza, los danzantes salieron de la iglesia y esperaron a que terminara la misa para bailar en el atrio.

El 6 de enero de 2017, al terminar la misa de los Reyes Magos, el padre de Aquismón que oficiaba la misa dio la pauta para que iniciara el cambio de autoridades tradicionales. Todos los jueces, los 12 entrantes y los 12 salientes, se sentaron al centro de la capilla y tomaron el control de la ceremonia. El padre se retiró de inmediato y la ceremonia de cambio de varas se desarrolló en ausencia del padre, aunque con su bendición.



Santa Bárbara, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2012

Estas intervenciones culturales realizadas principalmente entre 1970 y 1990 tuvieron una amplia difusión en diferentes regiones del territorio nacional y buena aceptación por parte de los grupos étnicos en la inculturación del evangelio y condujeron al establecimiento de una base teológica conformada por los miembros nativos de los grupos étnicos de México, Guatemala, Bolivia y Chile, principalmente.

Esta corriente teológica se funda en la recuperación de las visiones del mundo y creencias religiosas de los grupos étnicos nativos que históricamente fueron castigadas para hacerlas dialogar con las tendencias teológicas actuales liberales. La teología india, como se le ha denominado, emerge en un contexto histórico-político americano que celebraba los 500 años de la llegada de los españoles a territorio americano.

Un aspecto a destacar de la teología india es que, a diferencia de los frailes del siglo XVI, que no incluyeron a la población nativa en la conformación del clero, esta corriente de pensamiento sí considera a la población nativa como parte sustancial de la conformación clerical⁶ o por lo menos de los grupos de catequistas que participan en la pastoral indígena.

En 1988, basados en una edición de 1975, surgen los *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México* de la Comisión Episcopal para

⁶ En esta corriente de pensamiento y formación destacan las posiciones y los trabajos del fallecido Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, asesor y mediador entre el Gobierno Federal mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, promotor de los derechos humanos entre los grupos étnicos chiapanecos, y de Eleazar López Hernández, sacerdote zapoteco que ha trabajado temas de y desde lo interreligioso.

Indígenas perteneciente a la Conferencia del Episcopado Mexicano, documento que plantea en su presentación que su principal misión es:

fortalecer colegiadamente una evangelización integral dirigida preferentemente a los pobres, indígenas, jóvenes y familias; en orden a una acción transformadora y liberadora de las personas, del núcleo cultural, de las estructuras temporales y de los campos vitales del actual contexto social del país; para incrementar el Reino de Dios en fidelidad a Cristo, a la Iglesia y al hombre de hoy (*Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*: 48).

Manuel Pérez Gil, obispo de Tlalnepantla durante esos años y a quien se debe la presentación de los *Fundamentos*, menciona que este documento es una “sistematización doctrinal que [...] nos recuerda hoy principios teológicos antiguos y tradicionales de la iglesia, o intenta replantear dichos principios [...] siempre con la preocupación pastoral de dar respuesta, desde la fe, a la problemática cultural y social de los indígenas” (Pérez Gil, 1988: 6).

De las principales implicaciones que tiene este documento está la acción comprometida de obispos y sacerdotes de sentir y comprender las necesidades espirituales, sociales y políticas que los grupos étnicos tienen y deben ser satisfechas desde esta pastoral, que trabaja de la mano de hombres y mujeres de las comunidades en un intento por comprender las múltiples realidades en que se hallan inmersos.

La comprensión de esta realidad mediante una metodología teológico-antropológica y la posibilidad de sistematizar la doctrina desde la cultura

nativa para el buen desarrollo pastoral de compartir el evangelio son dos propósitos inmediatos de sacerdotes y misioneros. Por un lado, se parte de la premisa de una “evangelización incompleta” en la época de fundación de la Iglesia mexicana, que sólo se basó en la aceptación del culto cristiano como mero recurso de supervivencia; por otro, se atiende a los grupos étnicos desde adentro, es decir, desde la propia cultura, con el fin de dejar de perder fieles que, seducidos por un sistema religioso que se presenta menos punitivo, menos abusivo en lo económico y más solidario, deciden convertirse, abandonando el catolicismo local.

Crítica y consciente de la historia de la Iglesia mexicana y, sobre todo, preocupada por la extinción de los grupos nativos como consecuencia de la evangelización sometedora, la Pastoral Indígena desarrolla un plan con las siguientes características:

- a) Tiene una metodología posconciliar, que se acompaña de evaluaciones.
- b) Actualmente los indígenas viven elementos provenientes de antiguas culturas y elementos de la evangelización y la colonización.
- c) En esta pastoral los indígenas participan activamente, críticamente, responsable y decididamente.
- d) Los indígenas enriquecen la experiencia cristiana con su cultura.
- e) La evangelización va logrando un arraigo autóctono.
- f) La Pastoral Indígena sigue siendo una meta a lograr (*Fundamentos*: 9).

El modelo de la teología india se construyó a partir de al menos cuatro principios de alto impacto social. El primero es que Dios se revela en la cultura de cada pueblo, es decir, en sus propias tradiciones culturales. El segundo muestra un Dios misericordioso y conciliar que promete la salvación compartida y asequible a toda la comunidad. El tercero invita a comprender el espíritu religioso desde el interior de la cultura. El cuarto principio propicia la composición de lenguajes de la religiosidad nativa con el fin de constituir una religiosidad encarnada en fiestas, música y danza que sea base de la catolicidad de la comunidad.

Hay que subrayar que este sistema doctrinal se basó en gran medida en discursos retóricos que hacen una alegoría de la relación de los seres humanos con el trabajo agrícola. Estrategia ya muy usada en la Iglesia católica desde tiempo atrás. Torquemada menciona en su *Monarquía indiana*: “De manera que el primer hombre que Dios crió fue labrador, y lo primero que hizo, cuando de caballero hijodalgo, ajeno de tributo y pecho, estando en la gracia de su criador, bajó por el pecado al estado de villano pechero, fue cultivar la tierra, destripar terrones y coger frutas o semillas para pasar la triste y miserable vida en que vivía, nacida de su desgracia” (Torquemada, 1977: iv, 243).

La cita anterior remite al trabajo servicial del ser humano ante Dios, relación que se basa en un constante cuidado y agrado que mantienen viva la religión.

Este trabajo pastoral ha sido ampliamente desarrollado por grupos misioneros entre diferentes grupos étnicos de México. Sin embargo, es en el periodo tratado en líneas anteriores cuando algunos de estos grupos toman

partido de la pastoral liberal y se guían con estas bases teológicas para su ejercicio doctrinal. Tal es el caso de los misioneros josefinos y su labor en la Huasteca potosina.

La congregación de misioneros josefinos se funda en la Ciudad de México en el año de 1872. Su fundador, José María Vilaseca, centró el trabajo apostólico en grupos étnicos del país, así como entre grupos marginados cuya característica principal de vida fuera la pobreza. Toman su nombre de san José, que es un ejemplo de amor hacia la humanidad, y con esta ideología comienzan a conocer e ir de misión a diferentes partes de México entre los años 1886-1890.

Tras muchos años de consolidación como congregación y de acercamiento y conocimiento de las realidades de los grupos étnicos, sientan sus bases filosóficas en el mensaje de liberación de Jesús con miras a transformar las realidades sociales. Sus formas pedagógicas se dirigen hacia los diferentes campos de la vida humana, como “la familia, el trabajo, la educación, el comercio, la política, la comunicación, la ecología, etcétera. Son asumidas, iluminadas y transformadas con el proyecto de libertad, alegría, justicia y amor de Jesús”.⁷

Los misioneros josefinos desarrollan su trabajo pastoral en cuatro campos de acción: 1) indígenas y pueblos originarios, 2) centros urbanos, 3) centros educativos y 4) pastoral josefina-vilasecana, y no sobra decir que la comunidad josefina se compone no sólo de misioneros, sino también de laicos josefi-

⁷ Tomado de su portal de Internet: <http://misionerosjosefinos.org/nuestra_mision/mision/>

nos, hermanas josefinas, así como de las diferentes personas que participan y estudian en el sistema educativo josefino, además de colaborar con el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas, A. C. (Cenami).

Para el caso de los indígenas y pueblos originarios, los josefinos⁸ se han involucrado con las formas de vida de los grupos étnicos, donde tienen presencia. Según la página electrónica de esta congregación, una de las intenciones principales del padre Vilaseca fue:

destinarnos a los pueblos originarios, para compartir nuestras vidas en aquellas realidades tan ricas en sabiduría y cultura.

En esta misión buscamos promover la cultura indígena, formar agentes de pastoral líderes comunitarios, fomentar la organización comunitaria, luchar por la defensa de los derechos de los pueblos originarios y acompañar sacramente a las comunidades.⁹

En México, los josefinos se han distribuido por la sierra mazateca de Oaxaca, en las parroquias de Chilchota y Mazatlán y por la sierra huasteca de San Luis Potosí, en las parroquias de Aquismón, Tamapatz y Huehuetlán. En la Huasteca potosina, el mayor campo de acción de los josefinos se ha desarrollado entre el grupo étnico teenek.

⁸ Hay que considerar que el interés por la Pastoral Indígena lo promueve el Departamento de Misiones del Celam, Cenami, Conapi, entre otras.

⁹ En <http://misionerosjosefinos.org/nuestra_mision/indigenas_y_pueblos_originarios/>

Los teenek, grupo de la región que vive en el campo con su lengua, su sangre y su mundo, habitan el norte del estado de Veracruz, en la sierra de Otontepec, Tantoyuca y el noreste de San Luis Potosí. Cabe decir que en este último estado habitan y tienen relaciones entre sí nahuas, *xí'úi* o pames, mestizos y teenek o huastecos, distribuyéndose estos últimos en los siguientes municipios: Aquismón, Tanlaías, Huehuetlán, San Antonio, Tampamolón, Tancanhuitz, San Vicente Tancualayab, Tamuín y Ciudad Valles, en San Luis Potosí (Gallardo, 2004), mientras que en Veracruz se distribuyen en los municipios de Tantoyuca, Tempoal, Tantima, Chinampa de Gorostiza y Tantoco.

La lengua teenek fue la primera de la rama huastecana (Pérez Suárez, 2004) en separarse del tronco protomaya; se presume que esta rama estaba formada por el huasteco y el chicomulcelteco (de extinción relativamente reciente, fechada en la década de 1980). Según datos del “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, publicado por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas y emitido en el *Diario Oficial de la Federación* el lunes 14 de enero de 2008, el teenek pertenece a la familia maya, tronco huastecano, y aparentemente no presenta variantes dialectales. Sin embargo, los teenek de San Luis Potosí reconocen ciertas diferencias con la lengua de los teenek de Veracruz, y viceversa, incluso comentan que “los teenek de acá [San Luis Potosí] hablan como más chiquito, como si fueran niños, más tiernito, en diminutivo pues, pero sí nos entendemos, namás hay que poner más atención porque, si no, pues no le hallamos” (Antonio Hernández, septiembre de 2014).

La mayor parte del territorio potosino teenek está distribuido en la sierra; debido a esta dispersión de las comunidades se hallan en un relativo aislamiento que repercute en el ingreso económico, pues, al haber insuficiencia de transporte, los costos de los productos se elevan, al igual que los de transportación, lo que limita la movilidad laboral local. Gran número del sector masculino de entre 15 y 45 años ha encontrado desde hace aproximadamente 20 años mejores oportunidades en la migración laboral a lugares como Nuevo León, Sinaloa, el centro de San Luis Potosí y la Ciudad de México y área metropolitana para desarrollar trabajos relacionados con la construcción. La mayoría de las mujeres teenek de esta zona cultural se quedan en sus comunidades para mantener la unidad doméstica relativamente cohesionada; puesto que la mujer difícilmente busca trabajo fuera del municipio, las actividades principales del sector femenino consisten en la elaboración y venta de textiles, como *dhayem lab* o *quechquem*, manteles, carpetas, entre otros, que son bordados con los diseños tradicionales característicos de las mujeres teenek: flores de nochebuena, animales, representaciones del maíz en diferentes etapas y otras flores. Hay que mencionar que las bordadoras se han organizado en diferentes cooperativas que agrupan a mujeres de diferentes comunidades, gracias a lo cual han conseguido que el mercado sea más justo para ellas, pues no tienen intermediarios. Ellas mismas distribuyen los bordados que realizan todas las mujeres que participan en la cooperativa; cada bordado lleva el nombre de la mujer que lo bordó, de modo que su venta implica una mayor ganancia para su creadora, mientras que la vendedora generalmente se lleva 10% del costo del bordado.

La comunidad teenek tiene un importante apego al cultivo del campo, aunque en la mayoría de los casos no es la actividad económica principal de las unidades domésticas. Se cultiva principalmente maíz, chile, naranja, mandarina y yuca, actualmente hay un programa gubernamental que promueve la siembra de amaranto. En municipios como Aquismón y Ciudad Valles la ganadería tiene un papel protagónico, aunque está en manos de la sociedad mestiza que emplea a hombres teenek de la zona como fuerza de trabajo. Recientemente la industria turística ha jugado un papel de suma importancia, pues ha organizado sociedades y cooperativas, aparentemente en favor del grueso de la población nativa, y se han construido parques ecoturísticos y zonas de turismo cultural, entre los que destacan las caídas de agua en Tampamolón, el Sótano de las Golondrinas en Aquismón, el Centro Ceremonial de Tamaletóm en Tancanhuitz y la reserva ecológica entre Aquismón y Xilitla. Como parte de los atractivos de este tipo de turismo, también se han organizado mujeres bordadoras en diferentes sociedades que venden sus trabajos en un tianguis cultural que aprovecha la visita de turistas nacionales y extranjeros para vender sus obras.

Desde otra trinchera, y también con el interés por la preservación y el fomento de la memoria cultural, se debe destacar el trabajo pastoral de un padre de la congregación josefina que convivió y se ocupó de la cultura teenek en diferentes campos de los saberes tradicionales. El padre Rosalío Suárez Castillo nació en Cocotitlán, en el Estado de México, en 1928. A los 11 años ingresó a la familia josefina y decidió continuar su carrera en el Seminario Menor de San Luis Potosí y Santa María del Río, donde también hizo su

noviciado en 1945. En ese año eligió su profesión religiosa y al siguiente se marchó a la Ciudad de México para realizar estudios de filosofía y teología en el Seminario Mayor Josefino de 1946 a 1953. Se ordenó sacerdote el 19 de marzo de 1953, realizando trabajo apostólico en El Salvador, Costa Rica y Venezuela. En 1959 hizo su primera visita a la Huasteca, pero sería entre 1965 y 2009 cuando realizaría su trabajo misionero ininterumpido en la Huasteca potosina, entre los teenek.

Durante esos 44 años, familiarizado con las discusiones teológicas y políticas de la época y partícipe de la Iglesia de los pobres y las formas más liberales de la nueva evangelización, el padre Rosalío se incorporó a la vida cotidiana teenek para comprenderla e interpretarla en pos de un nuevo proceso de evangelización que pudiera enfrentar las constantes y peligrosas irrupciones de otros sistemas religiosos que estaban logrando convertir a un buen número de mujeres y hombres teenek.

Con esta misión en mente, el padre Rosalío Suárez Castillo, fallecido en 2009, junto con el padre Alejo Cortés Urban y el ahora monseñor Roberto Octavio Balmori Cinta, obispo de Ciudad Valles de 2002 a la fecha, iniciaron un proyecto misional y de vida que consiste en traducir el catecismo, las oraciones y el misal del español a la lengua teenek. Este proyecto se extendió y se comenzaron a traducir algunas canciones del español al teenek para evangelizar con mayor familiaridad a los nativos. Más allá de la traducción, se compusieron algunos cantos con el firme propósito de crear coros en la región, particularmente en el municipio de Aquismón, y así poder celebrar la palabra de Dios.

Antes de continuar, es importante mencionar que la labor antropológica del padre Rosalío Suárez, *Chalío*, como afectuosamente le llamaban en comunidades teenek, se extrapoló para hacer investigaciones más profundas sobre la cultura teenek. Por ejemplo, dedicó gran parte de sus años al estudio de la oralidad y reunió en cuatro pequeños pero sustanciosos volúmenes gran parte de los saberes y las tradiciones orales de este pueblo, y que publicó bajo el sello de la Universidad del Centro de México con el nombre de *Biyal t'ílabchic. Mitos huastecos*.

No sobra decir que el espíritu misionero, aunado a una formación antropológica, despertaron en el padre Rosalío un interés particular por la cultura teenek. Más allá de su afán predicador, considero que en su interés permanente por profundizar en esta cultura había implícito un deseo de ayudar al pueblo teenek a salir de las condiciones precarias en las que se encontraba y se encuentra viviendo.

El padre Suárez Castillo aprendió la lengua nativa y luchó por aprehender la cultura, difundirla y así poder establecer lazos con el gobierno, el capital privado y organizaciones religiosas para desarrollar proyectos culturales que beneficiaran al *bichou teenek* o comunidad teenek. El padre Rosalío buscó y obtuvo la participación de los miembros de las comunidades para la creación y el desarrollo de distintos proyectos, algunos de los cuales se describen a continuación.

Mujeres que cantan a Papá Dios

Hacia finales de la década de 1970 los padres Rosalío Suárez, Roberto Balmori y Alejo Cortés comenzaron un proyecto de creación de coros para acompañar la liturgia y la celebración de la Palabra. Este proyecto se desarrolló en diferentes comunidades teenek; entre ellas el ejido Chununtzen II, en el municipio de Huehuetlán. Pero fue en el municipio de Aquismón donde más amplio desarrollo tuvieron estos coros: Tamapatz, Tamcuime, Tampaxal, Tampate, San Pedro de las Anonas y Santa Bárbara fueron las principales comunidades de florecimiento del proyecto.

La metodología de enseñanza que utilizaron los misioneros fue prácticamente la misma en todas las comunidades referidas, pero me limitaré a describir el proceso histórico de Santa Bárbara, comunidad en la que, con el proceso etnográfico, se impulsó un proyecto de reconstrucción histórica a partir de la memoria de la creación del coro.

Al llegar a Santa Bárbara el padre Rosalío buscó a las personas que la misma comunidad reconocía como poseedoras de saberes tradicionales y las convocó para plantearles su interés por conformar un coro que lo acompañara durante las celebraciones litúrgicas. Así, en 1975 José Nicolás Henríquez,

arpero de la danza de *tsakam ts'én*; Benito Santiago Guadalupe, rabelero de la misma danza, y la maestra catequista María Isabel Francisco Petra se reunieron con el padre para escuchar la propuesta. Emocionados ante la idea, respondieron que sí.

María Isabel Francisco Petra, la maestra Chabela, como comúnmente se le llama en Santa Bárbara, recuerda:

Empecé de los 16 años y duré como 25 años [catequizando] con el padre Rosalío y el padre Alejo. El padre Rosalío fue el primero que ensayó el coro, fueron con la reunión, fueron muchos a Tampate, San Pedro, San Francisco, Tamapatz y fueron a la reunión para sacar la letra para huasteco. El padre Rosalío enseña así en el pizarrón y pone las letras, cómo vas a hacer y cómo vas a sacar, enseñando y así a todos a los catequistas y luego nosotros a niños y niñas. Aquí en la capilla el padre me fue diciendo montamos, cómo vas a hacer cómo vas a ensayar el canto así juntas (María Isabel Francisco Petra, agosto de 2014).

En 1978 el coro de *tsakam tsén* tuvo su primera presentación en la capilla de Santa Bárbara para la celebración de la liturgia que llevó a cabo el padre Rosalío.

El siguiente año se continuó con el proyecto del coro, pero ahora musicalizándolo con los instrumentos de la danza de *malin ts'on*. En el violín estaba Pedro Enríquez, en la guitarra Diego Hernández y en la jarana Raymundo Pedro.



Padre Rosalío Suárez Castillo oficiando (fotografía de recuerdo en la capilla de Santa Bárbara), Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2012

Hay que aclarar que la lírica de los cantos se adaptó a las expresiones musicales-dancísticas existentes en la comunidad; así en Santa Bárbara existen danzas de *tsakam tsén* y de *malin ts'on* o malinche, a cuyas formas musicales se adaptó la letra de los cantos. Ambas danzas, eminentemente nocturnas, se bailan del crepúsculo al amanecer. A lo largo de la noche tienen “toques” específicos que constituyen sonos y a su vez denotan marcas simbólicas de importancia en el desarrollo de las danzas. Así, por ejemplo, los primeros toques son de llegada, los siguientes de saludo, le siguen los sonos de hilera, los de la ofrenda, los del amanecer y finalmente los sonos del agradecimiento.

Conocedores del valor y la importancia de las marcas simbólicas de cada danza, los músicos de estas danzas supieron adaptar las letras a los diferentes toques hasta consolidar el repertorio de los cantos. Hubo un proceso de ardua experimentación para lograr que letra y música compaginaran de la mejor manera y fuera agradable la experiencia sensible.

Don Andrés Romualdo Antonia[†], arpero de la danza de *tsakam tsén*, rememora el proceso:

Yo le leo la letra y yo le busco el tono, yo le busco unos sonos para que puedan cantar, no todo recuerdo pero el canto en la misa, canto entrada, es el canto entrada y sigue hasta que termina la misa, luego el padre unas cuantas palabras, unas cuantas oraciones y vamos por otro. Completo son veinticuatro cantos, pero la misa sólo ocupa diez (José Andrés Romualdo Antonia[†], septiembre de 2014).

Roberto Balmori Cinta, obispo de la diócesis de Ciudad Valles, recuerda:

Los cantos se iniciaron más o menos en 1978. Los huastecos propiamente no tenían cantos, sino que todo lo expresan con la música. Los sones de la danza tienen su significado. Por ejemplo, si danzan toda la noche, son alrededor de 60 sones y cada son dura aproximadamente nueve minutos y tiene un mensaje. Cada son significa algo y ya que están todos preparados comienza el primer son, el del inicio. Después van tocando y danzando en diferentes sones, cada uno tiene su nombre: alguna planta, algún árbol, animales.

Estos primeros cantos fueron traducción de los del español traducidos al huasteco, pero con la música huasteca. Ellos expresan el momento de la misa y lo expresan en la lengua. Se hizo esa adaptación con melodías que ya existían.

Se hizo este trabajo con un deseo de mayor participación de los teenek en la misa, que no solamente vengan a oír la misa en una lengua que no es la materna, sino que vengan a rezar, a participar en lengua teenek. Por eso se hizo la adaptación con ayuda de ellos mismos para que la traducción correspondiera al pensamiento de la liturgia, pero en expresiones teenek. Surgieron muchos cantos, tanto para la misa como para los momentos de la comunión, entonces eran varios cantos pero con la música teenek.

Yo creo que habría que impulsar más a los coros, seguir adelante con los grupos que ya existen, animarlos que participen en la misa con los cantos teenek porque es una expresión cultural y además de su misma religiosidad, de su religiosidad teenek y de su religiosidad cristiana, como que hay una unidad, una inculturación. La religiosidad teenek se expresa también en los elementos de la

liturgia católica y la Iglesia acepta muchos elementos de la cultura teenek para hacerlas expresión de la fe católica, en donde no hay una contradicción sino que es una expresión diferente de la religiosidad y se acepta y se promueve (Roberto Balmori Cinta, noviembre de 2014).

El coro tenía participaciones mensuales para acompañar las misas que el padre Rosalío oficiaba en Santa Bárbara. Ocasionalmente, el coro salía de la comunidad para presentarse en fiestas patronales, como la de san Miguel Arcángel el 29 de septiembre en la parroquia de Aquismón, o en encuentros de pastoral indígena. Fue en 1981 cuando el coro tuvo su primera salida a la Ciudad de México para cantar en la Congregación de Misioneros Josefinos, al sur de dicha ciudad.

Con los compromisos del padre Rosalío y la falta de padres hablantes de teenek, las celebraciones litúrgicas dejaron de ser mensuales y se hicieron muy esporádicas, pero para evitar que se abandonara el culto católico se instituyó en la región la celebración de la Palabra, una ceremonia que se desarrolla en ausencia del sacerdote; en el caso de la Huasteca potosina, se nombra a un ministro nativo, un catequista preparado en la diócesis de Ciudad Valles, para celebrar la Palabra de Dios.

Esta celebración, permitida por el Concilio Vaticano II, se realiza los jueves y domingos a las 18 horas en la capilla de Santa Bárbara. El ministro tiene permitido hacer las oraciones y las lecturas correspondientes. Explica las lecturas, expone al Santísimo y coordina la participación de los cantos que se distribuyen durante toda la celebración.

Es importante decir que toda la celebración de la Palabra es en teenek, lo que refiere a un importante proceso de traducción de lecturas y oraciones del español a la lengua nativa en el que se involucra un sinnúmero de colaboradores.

La maestra Chabela estuvo al frente de la formación de los coros a lo largo de 25 años aproximadamente, y si bien al principio el proyecto incluía niños y niñas, nunca logró reunir niños, por lo que los coros se volvieron fundamentalmente femeninos: “Los cantos son puro niña; el padre dijo que todos, pero no gusta, ellos no quieren; entonces puras niñas” (maestra Chabela, agosto de 2014).

Benito Santiago Guadalupe, rabelero de la danza de *tsakam tsén*, arreglista musical de los coros, compuso también unos cantos que narran la aparición de la Virgen de Guadalupe y solamente se han tocado y cantado una vez, pero al parecer no hay registro sonoro de la interpretación. El maestro Benito recuerda:

El padre Rosalío era muy buena gente, le gustó el teenek y lo aprendió bien, en teenek daba la misa, cantaba y lo hablaba muy bien. A mí me eligió para que le contara sobre nosotros, nuestras creencias, nuestras historias y yo le contaba y le decía y pues yo qué gano con escribir, mejor él que estaba interesado. Y me acuerdo que nos juntó a varios, a mí, a Melquiades Natividad, Diego Hernández y Juan Eligio de aquí, donde estamos Santa Bárbara, pero también de San Pedro de las Anonas estuvo Genaro Santiago y Gualberta Pérez deolja' que estuvimos trabajando no sólo en cantos, también le contamos sobre nuestras

historias, nuestra cultura. A mí me llevó junto con Genaro a México para que les contáramos a los padres allá sobre nuestras historias y allá los padres las estudiaban (Benito Santiago Guadalupe, octubre de 2013).

Conformado el primer coro, la estrategia fue seguir enseñando las canciones en la catequesis como parte del proceso de formación para la primera comunión. Sin embargo, desde que la maestra Chabela dejó de ser catequista, hace casi 15 años, la dinámica de los coros se modificó.

Cada tres años hay cambio de autoridades, entre las que se encuentra el presidente de capilla, cargo que tiene como responsabilidad la organización de las celebraciones, las misas, las fiestas, la limpieza de la capilla y demás actividades concernientes, así como mantener estrecha comunicación con las autoridades católicas, empezando con el párroco de Aquismon, pero también con la diócesis de Ciudad Valles, ya que ahí es donde se organizan los encuentros pastorales indígenas, a los que el presidente debe asistir.

Como parte de la dinámica que establece el presidente de capilla, tiene la facultad de mantener o cambiar a los catequistas de la capilla. El trabajo que éstos realizan se desarrolla cada domingo; entre otras cosas preparan a las niñas y los niños que van a hacer su primera comunión; dan las pláticas preparatorias para padrinos de bautizo y matrimoniales; también son el medio para expresar las necesidades espirituales manifestadas por los miembros de la comunidad a la diócesis, y un canal de información de la diócesis a la comunidad.

El presidente de capilla tiene además la facultad de elegir a qué agrupación invitará para que se encargue de los cantos en la celebración de las liturgias y la Palabra, así como invitar a las danzas para las diferentes fiestas.

Por ejemplo, desde hace como ocho años se dejó de invitar al coro de *tsakam tsén* y se invitó al de *malin ts'on* para acompañar las celebraciones de la Palabra y la liturgia. Pese a esto, el padre Rosalío siguió invitando al coro de *tsakam tsén* a los diferentes compromisos no sólo religiosos sino culturales a los que se acudía.

El coro conformado por José Andrés Romualdo Antonia[†], arpero; Benito Santiago Guadalupe y Eulogio Francisco Isabel, rabeleros, y la maestra Chabela en la enseñanza de los cantos siguió ensayando ocasionalmente para preservar esta manifestación cultural.

Cuando murió el padre Rosalío Suárez, *Paylom* Chalío, el 6 de marzo de 2009, participaron en su entierro las danzas y los coros tanto de Santa Bárbara como de muchas otras comunidades teenek; todos dieron el último adiós al *Paylom* Rosalío. Además, se decidió que su cuerpo se quedara a descansar en la capilla de Santa Bárbara.

Con la muerte del padre Rosalío, el coro de *tsakam tsén* dejó de organizarse y ensayar, hasta que, en 2011, recibió la invitación para participar en el 4º Festival de Música Indígena Contemporánea Kasahast Vanut, organizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que se celebraría en San Francisco de Campeche el 13 de agosto. Aún cabe decir que en esa ocasión se anunció como danza de *tsacam son* y no como coro.



Trío del coro en la capilla, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

Para reorganizar al coro, la maestra Chabela invitó a las niñas que bailaban la danza de *tsakam tsén* y les enseñó las letras de los cantos, de modo que primero participaron en el coro y después se incorporaron a la danza.

Bernardita recuerda:

Nosotras aprendimos en la iglesia, la maestra Chabela nos invitó para ir a ensayar, para poder cantar; entonces con mis compañeras las demás y nos invitaron a más muchachas, pero algunas no se quisieron ir a ensayar. Yo quise ir porque me gusta, nos sentimos contentas, y luego me metí a bailar y también me gustó. En el coro ya casi llevo cuatro años (Bernardita Martínez González, diciembre de 2013).



Lápidas del padre Rosalio, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2014

“Yo también fui porque me gustó. Nos juntamos y empezamos a ensayar con doña Chabela, luego hicimos grupo para bailar. Cuando canto me siento feliz porque le estoy cantando a Dios” (Teófila Martínez Enríquez, diciembre de 2013).

“Sí, yo fui porque me gusta el coro, me gusta participar porque es bonito (Alejandrina Mariano Hernández, diciembre de 2013). Así se suman los tes-

timonios de esta segunda generación del coro en Santa Bárbara que dirigió la maestra Chabela en la voz y el maestro José Andrés[†] en la dirección musical:

Tardamos como dos años en aprendernos todos los cantos, nos reuníamos a veces en la iglesia, a veces en la casa de Chabela. Íbamos cada semana o a veces cada quince días, y ahí ya Chabela nos iba enseñando los cantos, todas [las niñas que conformaron la segunda generación del coro] íbamos a la iglesia porque doña Chabela nos invitó; todas llevamos como cuatro años cantando y ya hemos ido a otras comunidades a cantar.

Y hay más canciones que todavía no sabemos porque son muchas; nosotras cantamos nada más diez el día de misa, que es la entrada, la salida y la ofrenda y las otras como el incienso, la gloria (Bernardita, diciembre de 2013).

La segunda generación del coro en Santa Bárbara se conformó con 12 señoritas entre los siete y los 15 años, y estuvo activo de 2009 a 2014; la maestra Chabela, que en 2014 tenía como 65 años, estaba en la dirección vocal y doña Genoveva, de 60, acompañaba al coro cuidando a las señoritas cuando el coro se presentaba fuera de la comunidad. El primer jueves que estuve en Santa Bárbara durante mi estancia de trabajo de campo para la investigación de mi maestría en Antropología Social en el CIESAS conocí al coro en una celebración de la Palabra. El coro que escuché fue de *malin ts'ón* pero a mi llegada a la casa del presidente del Comisariado Ejidal, el lugar donde yo acampaba, pregunté si ése era el único coro de la comunidad. Doña Antonia, esposa de don Fernando, presidente del Comisariado, me respondió que

no, que su papá también tenía su coro, pero que no estaban activos en ese momento; ellos habían estado en la capilla cuando el padre Rosalío estaba al frente de la parroquia de Aquismón; sin embargo, todavía se reunían de vez en cuando para ensayar. El papá de doña Antonia era el maestro José Andrés, arpero y maestro de *tsakam tsén*, danza que era objeto de mi investigación de maestría y con quien yo trabajaba directamente.

Al día siguiente comencé a platicar con el maestro José Andrés[†], después con la maestra Chabela y luego con el maestro Benito y el maestro Eulogio para conocer el proceso de conformación del coro. Al verme interesado, ellos se animaron a ensayar con más constancia y se empezaron a reunir, aprovechando que prácticamente todas las niñas se dedicaban a las danzas. Los ensayos del coro se desarrollaron en la casa de la maestra Chabela todos los sábados de julio a diciembre de 2014.

Hacia finales de septiembre del mismo año nos reunimos el maestro José Andrés, la maestra Chabela y yo para hablar de la posibilidad de grabar al coro, pues ellos no tenían nada similar y la idea les pareció atractiva. Mi respuesta fue afirmativa y concretamos el proyecto con una reunión en la casa del presidente del Comisariado con todas las señoritas del coro, los músicos, la maestra Chabela, don Fernando, presidente del Comisariado, su esposa y yo en la que se hizo una ofrenda de *bolimes* (tamal característico del área cultural teenek), atole y café para la convivencia en la que habríamos de precisar los detalles.

Agendamos la grabación para el 15 de octubre de 2015. Solicité el permiso al presidente de capilla de Santa Bárbara de grabar al coro dentro de la

capilla; el permiso fue otorgado y nos reunimos a las 14 horas del miércoles 15 de octubre para realizar la grabación.

El maestro José Andrés[†] dispuso que el coro se colocara frente a la escalinata del altar, con las coristas más bajas de estatura sentadas en una banca y las más altas de pie; los músicos se sentaron en una banca de madera, el arpero al centro y los dos rabeleros a su lado y frente a las señoritas del coro.

Se utilizaron dos micrófonos ambientales y uno unidireccional de la marca Shure; los ambientales se pusieron a los costados, entre los rabeleros y el coro, y el unidireccional en el arpa. Se conectaron a una consola Behringer y ésta a su vez a una laptop Lenovo para poder realizar la grabación de la mejor manera posible con mis limitados recursos y conocimientos.



El coro en sesión de grabación, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

Ahora abriré dos paréntesis etnográficos. Primero: la dinámica cultural de Santa Bárbara establece que mujeres entre 12 y 17 años, aproximadamente, tengan prácticamente nula relación con algún hombre que no pertenezca a la comunidad, lo que ocasionó que yo sólo pudiera saludarlas y despedirme de ellas; para eludir esta restricción, le pedí a Mary Andrea Martínez Molina que me ayudara con la grabación para que ella se encargara de manejar las situaciones con las señoritas, así que la grabación fue una tarea compartida.

Como segundo paréntesis mencionaré que, como parte medular de la aproximación sensible, este fonograma conjuga el audio con la historia y la etnografía contemporáneas, pero también con la fotografía, presentando a lo largo de estas páginas a cada una de las voces que constituyen el coro en sus dos generaciones, así como a los músicos, al maestro carpintero y a la maestra catequista con el fin de hacer dialogar la etnografía con las personas que la sustentan.

A las 15:00 horas comenzamos la grabación, que se extendió hasta las 17:00 horas, recogimos el equipo y nos fuimos a la casa de don Fernando para convivir y comer los tamales que doña Antonia nos había hecho favor de preparar.

En enero, cuando regresé a la Ciudad de México, fui a visitar al doctor Benjamín Muratalla, subdirector de la Fonoteca del INAH, pero sobre todo mi entrañable amigo, para plantearle la posibilidad de traer al coro a la próxima emisión del Foro Internacional de Música Tradicional; cuando le mostré la grabación el doctor Muratalla accedió de inmediato, y desde entonces comenzaron los preparativos del próximo viaje del coro a la Ciudad de México.



Coro en el altar de la capilla, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

Entre Andrea Martínez Molina y yo hicimos un disco casero para dárselo a los músicos y a los integrantes del coro, y en febrero de ese mismo año regresamos a Santa Bárbara a darles la buena nueva de que participarían en el Foro Internacional de Música Tradicional en la Ciudad de México y a entregarles los discos de su grabación. Con gran emoción recibieron la noticia y se comprometieron a seguir ensayando hasta septiembre que vinieran a la ciudad.

Junto con su equipo, Benjamín Muratalla se puso a trabajar para traer y programar al coro en las actividades del foro de ese año. Así, en el XI Foro Internacional de Música Tradicional, celebrado entre el 30 de septiembre y el 3 de octubre de 2015 en las instalaciones del Museo Nacional de Antropología, se presentó el coro de *tsakam tsén* en el Auditorio Jaime Torres Bodet, el sábado 3 de octubre a las 17:30 horas.

Para poder traerlos tuve que pedir la autorización de los padres de las niñas, y la mayoría de ellos accedió pero con la condición de que viniera don Fernando para garantizar la seguridad de las niñas, todo lo cual se anunció en una asamblea de la comunidad, donde además me comprometí a garantizar la seguridad de todos los que viajaban a la Ciudad de México.

Mi amigo Marco Antonio Martínez Martínez me acompañó a recoger al grupo a Santa Bárbara; venían 19 personas, de las que no podía hacerme cargo yo solo. Llegamos a Santa Bárbara y de ahí rentamos una camioneta que nos llevó a Xolol, parada obligada del camión que abordaríamos.

Al otro día, ya en la Ciudad de México, Andrea Martínez y yo recogimos a los invitados en el hotel para llevarlos a la Basílica de Guadalupe para que visitaran a la Virgen. Pedimos permiso para cantar en la Basílica nueva pero

nos fue negado, ya que los permisos deben solicitarse con mucho tiempo de anticipación. Después, en la basílica “vieja”, le solicitamos a un cura de edad avanzada que se encontraba custodiando autorización para cantar, le explicamos todo acerca de la identidad del coro y de dónde venía, y el cura accedió.



Coro y músicos cantando en la Basílica vieja, Ciudad de México, 2016



Coro y músicos en el mirador de la Basílica vieja, Ciudad de México, 2016

Se prepararon y después cantaron durante 20 minutos y aunque un elemento de seguridad fue a callarlos, el cura intervino para que los dejara terminar y concluyeran sus cantos a la Virgen. Cuando terminaron de cantar, cada uno se fue acercando al altar y rezaron otros 20 minutos. Después subimos al “cerrito” y luego nos fuimos por Paseo de la Reforma hasta el museo, donde comieron y se prepararon para su presentación en el Foro Internacional de Música Tradicional.

Al terminar su participación, les entregaron sus constancias y se prepararon para que los lleváramos a cenar y después los trasladamos a la Central de Autobuses del Norte porque ese mismo día regresarían a Santa Bárbara en el camión de las 22:00 horas.



Coro y músicos en la presentación del Auditorio Jaime Torres Bodet, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 2016

El coro y la danza de *tsakam tsén* estuvieron trabajando hasta octubre de 2015, año en que el maestro José Andrés falleció, dejando gran luto para la cultura teenek porque con él se llevaba la música de la danza y del coro.



Benita cantando, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 2016

Tras la ausencia del maestro José Andrés[†], gran número de bailadores y bailadoras se cambiaron a la danza de *malin ts'on*; el coro de esta misma danza se hizo más grande, ya que las niñas comenzaron a cantar con el maestro Diego Hernández Enríquez, maestro de esta danza.



Coro y músicos en camerino, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 2016

Entre los recuerdos y la esperanza que *tsakam tsén* generaba, entre noviembre y diciembre de 2016 surgió la noticia de que un joven de Santa Bárbara que vivía en *oc ts'en* [la sierra] con sus abuelos se estaba sintiendo muy mal, al parecer porque un arpa en su casa lo estaba llamando.

El joven, de 15 años, padecía dolores de cabeza, sueños inexplicables, malestares estomacales y entre la alteración de la conciencia que presumiblemente le causaba este padecimiento, el joven señalaba un arpa que su abuelo tenía casi abandonada en el interior de su vivienda.

Este padecimiento de filiación cultural requirió una práctica específica para el recobramiento de la salud comúnmente conocida en la Huasteca¹ como “la barrida”, que refiere a un tratamiento preciso con los “aires” de diferentes enfermedades en el que el especialista ritual o curandero reza y pide a los santos que le ayuden a restablecer la relación entre los agentes causantes del padecimiento y quien lo padece. Acompañando los rezos, el curandero o *thit'om* utiliza un ramo de plantas de diversa naturaleza dependiendo de la afectación, o bien, algún objeto, como una *huitzvara* o vara de flor, un elemento de gran importancia en las danzas teenek; también se puede utilizar algún instrumento musical, como en este caso en que el abuelo del joven utilizó un arpa que pasó alrededor del joven, dándole vuelta en sentido horario y antihorario, recorriendo el cuerpo completo del joven hasta que

¹ Es importante mencionar los trabajos etnográficos sobre la medicina tradicional en la Huasteca y que han sido un aporte valioso para la discusión antropológica, entre ellos destacan los de Zofía Aneta Pietrowska-Kretkiewics y Patricia Gallardo Arias, sugeridos en la bibliografía.

él sintió que se comenzaba a desamarrar, es decir, que el daño disminuía, manifestando el afectado una mejoría casi inmediata.

Es importante decir que este tipo de padecimientos de filiación cultural, de acuerdo con Eduardo Menéndez (1992), exige una atención certera basada en las concepciones particulares de cada cultura, por lo que la terapia refiere a un profundo y variado conocimiento de los diferentes padecimientos, es decir, no es azaroso ni aleatorio, sino que, tanto la acción reparadora de los rezos como la intermediación del cuerpo y los objetos usados para barrer, son específicos y no generales.

Emmanuel, el joven afectado, de 16 años, comenzó a tocar el arpa después de la barrida de don Patricio: “Sí, así nomás me empecé a llegar el toque y me sentí mejor, escuchaba en la radio y acá en El Aguacate también y empecé a tocar” (Emmanuel Cruz, junio de 2017).

Don Patricio, uno de los carpinteros (forma local de nombrar a las personas que se encargan también de la elaboración de instrumentos musicales de madera) de Santa Bárbara, visitó a don Benito, rabelero de *tsakam tsén*, reconocido como uno de los *mam*² en la comunidad, para pedirle que hicieran un rezo por su nieto y no le cayera mal el talento y lo enredara, es decir, le hiciera perder la cabeza.

La noche del sábado 17 de diciembre de 2016, junto con su esposa don Benito llegó a la casa de don Patricio para realizar la iniciación de Emmanuel.

² *Mam* significa literalmente abuelo; sin embargo, la connotación refiere a sabio. Por ello, en la comunidad no todas las personas de edad avanzada alcanzan la distinción de *mam*, sino sólo aquellas que por su especialización en algún saber tradicional la comunidad las reconoce y aprecia.



Emmanuel tocando en su casa, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2017

En el altar ya estaba el arpa, las ceras prendidas, el incienso, las sillas para todos. Don Benito comenzó a rezar, se ofrendó yuco (destilado de caña que se bebe comúnmente en la Huasteca potosina) a la tierra y al arpa, nuevamente se barrió a Emmanuel y se pidió para que el talento no lo hiciera desvariar. Al término del ritual se ofreció comida ritual de bolimes, atole y yuco para celebrar la iniciación del nuevo músico arpero de Santa Bárbara.

Esta celebración también se hace para que los músicos puedan tocar públicamente sin riesgo de caer enfermos o ser víctimas de males como la envidia, el ojo o cualquier afectación que ponga en peligro su equilibrio, sobre todo mental.

En enero de 2017 tuve oportunidad de platicar con don Benito, don Patricio, Emmanuel, don Eugenio, capitán de la danza de *tsakam tsén*, y don Eulogio, arpero de la danza, porque estaban interesados en retomar las actividades de la danza y el coro que para ese momento ya eran parte de la memoria de Santa Bárbara.

En la reunión se acordó que se haría lo posible para que no desapareciera la danza ni el coro y se renovó el arpa, ya que la que tenían era de sólo 29 cuerdas y la que exige *tsakam tsén* debe llevar 31, así que don Patricio construyó una nueva. También se renovaron los *chinchines* o maracas de la danza y las *huitzvaras* que llevan el capitán y la capitana de la danza.

Don Benito propuso que para llevar el orden debido de los sones de la danza se comenzara a preparar el orden de los cantos porque es prácticamente el mismo que el del inicio de una interpretación dancística. Fueron a buscar a la maestra Chabela para pedirle que los apoyara enseñando los

cantos a Emmanuel, a lo que la maestra accedió.

Organizaron para el domingo 8 de enero a las 9 de la mañana un primer ensayo en la casa de don Patricio, al que asistimos don Benito, don Eulogio con su esposa Genoveva, la maestra Chabela y yo. Nos esperaban don Patricio, su esposa doña María Regina Zúñiga, Emmanuel y un joven de 13 años llamado Josué.

El ensayo se llevó a cabo en el cuarto donde tienen el altar, donde ofrendaron con copal y yuco a la tierra y los instrumentos. Luego, Josué sacó su rabel y se unió al ensayo, convirtiendo en cuarteto lo que anteriormente fue trío, con Emmanuel en el arpa y don Benito, don Eulogio y Josué en los rabeles: “A mí me va enseñando Emmanuel la tonada; él y también don Benito me dicen cómo” (Josué Faustino, junio de 2017).

Tanto los músicos como la maestra Chabela siguieron ensayando semanalmente hasta mediados de marzo, mes en el que decidieron integrar a niñas para conformar la nueva generación del coro, así como a bailadores y bailadoras para ensayar la danza. Desde entonces se siguen reuniendo en la casa de don Patricio o en la de don Eugenio para ensayar la danza y el coro.



Josué tocando el rabel, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2017

Las reuniones siguen siendo semanales porque están preocupados y ocupados para que estas expresiones culturales no sólo sean parte de los recuerdos de la comunidad. Desafortunadamente el maestro Eulogio ya no pudo asistir a los ensayos, por lo que la orquestación regresó a su conformación original de trío, con Josué en el lugar de don Eulogio.

Nuevamente interesados en la preservación del coro, me propusieron que se grabara con las “nuevas niñas”, para que así ya pudieran cantar cuando los invitaran a la capilla o incluso fuera de Santa Bárbara.

Se agendó la grabación de la tercera generación del coro para el domingo 18 de junio a las 9 de la mañana en el patio de la casa de don Patricio; para



Grabación de la tercera generación del coro, Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2017

esta segunda grabación recurrí nuevamente a la colaboración de Andrea Martínez Molina y en esta ocasión se usó una grabadora digital smart Olympus de micrófonos estéreos direccionales.

Terminada la grabación de los cantos del coro más reciente de Santa Bárbara se buscó la oportunidad de que fuera invitado para participar en la liturgia de los próximos festejos del Jubileo en el mes de agosto de 2017, pero los encargados de la organización de tal festejo no dieron una respuesta inmediata.

Esta forma de expresión y de comunicación con Dios ha sido y es una de las mejores formas locales de encontrarle sentido trascendente a la vida.



(1) Don Benito ofrendando, (2) Doña Chabela ofrendando y (3) Don Eugenio ofrendando; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2017

La alegría del cantar

“**C**reo que el rostro indio de Dios no proviene tanto de la inculturación de los agentes de pastoral cuanto del sincretismo [...] de los indios, en su esfuerzo por hacer más comprensible al Dios cristiano o por las propias creencias sobre Dios”, escribió atinadamente Manuel M. Marzal (1994: 8) para referirse al complejo e inagotable proceso de resemantización en el que los grupos étnicos se envuelven en su relación con lo sagrado y con Dios.

Los cantos del coro de Santa Bárbara son un claro ejemplo de cómo el Dios católico se vuelve nativo y se expresa obnubiladamente en seres del panteón teenek como Pulik Pay'lom o el gran Dios Padre, padre de Thiipak o espíritu del maíz, que manda a Pulik ts'itsin-gran ave, para depositar en Thacpen Ach-la niña pipián, el grano de Ithith, el grano del maíz y así dar vida a los seres humanos de esta etapa de la historia de la humanidad teenek.

Es conveniente especificar más sobre este tema para comprender con evidencia etnográfica parte del complejo proceso de la religión teenek que gira en torno al cultivo del maíz como elemento principal de identificación cultural en la Huasteca.

Cabe decir que los datos que a continuación presento son parte de la investigación doctoral en Antropología que desarrollo en el CIESAS con el tema referente al cultivo del maíz y su correspondencia en los textos culturales nahuas y teenek de las Huastecas hidalguense, veracruzana y potosina a partir de un análisis con enfoque etnohistórico y semiótico. Son datos que corresponden a diferentes estancias de trabajo en terreno, específicamente entre los teenek potosinos, y los utilizo para articular la fuente histórica con la etnográfica a fin de proporcionar un panorama más completo de la religión teenek.

Ha de recordarse que el lugar florido, el sitio del sustento (Xochitlalpan, Tonacatlalpan en náhuatl) tiene su ubicación en teenek y se denomina Pulik Ts'én, el Gran Cerro, y está asociado con el lugar de la abundancia, donde nace el agua y las posibilidades de vida son mayores gracias a la humedad;



(1)



(2)



(3)

(1) *María Isabel Francisco Petra* (maestra Chabela), (2) *Teófila Martínez Enríquez* y (3) *Aurora Zúñiga Enríquez*; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

parece ser el sitio donde habita el *mam* que creó la vida, el dueño de todo, una suerte de paraíso donde los elementos que constituyen el mundo teenek se mantienen resguardados y en abundancia, no sólo lo material que da subsistencia al grupo, como el maíz, el frijol, la naranja y la yuca, sino la misma cultura, la música, la danza, la voz, los dioses.

Hay que señalar que el *mam* o Pulik Pay'lom, el que creó la vida, se entreteje con el Dios-Padre católico en tanto ancestro y creador de todas las cosas, pero sobre todo de lo que da la posibilidad de la existencia humana, el sustento, que es el maíz:

Para nosotros los teenek lo primero es el maíz, es la primera vida del hombre, cuando comenzó la vida del ser humano, desde que nos creó el mam; empezó cuando



(1)



(2)



(3)

(1) Cirila Cipriano Domingo, (2) Bárbara Juan Francisco y (3) Petronila Martínez Santiago; Santa Bárbara, Aquis-
món, San Luis Potosí, 2015



(1)

fue creado por Dios. Maíz va a haber siempre, siempre que el hombre exista porque el hombre es el mismo maíz, el maíz es el mismo hombre, ésa es la vida.

De la masa, de la carnita del maíz, la gran abuela sacó dos hombres y dos mujeres, de ahí sacó la carne, y del olote se formaron los huesos del hombre, de ahí empezó la vida del ser humano, del maíz, y por eso nos alimentamos del maíz (Benigno Robles, octubre de 2014).



(2)

El maíz como principio de vida del grupo étnico teenek tiene una representación específica: Thiipak, un politético y complejo ente, del que por el momento sólo apuntaremos algunas características.

Como ya se mencionó, Thiipak es hijo de Pulik Pay'lom o el *mam* que habita en el paraíso; él manda a Pulik Ts'itsin-gran ave a la tierra para que pueda depositar una semilla de maíz, Ithith, en una joven, sin necesidad de algún acto sexual. Aquí resulta interesante el paralelismo entre el dogma de la virginidad



(3)

(1) Eustorgia Domingo Manuel, (2) Alejandrina Mariano Hernández y (3) Rosalía Martínez Ramos; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

de María en la concepción de Jesús, pero también con la manera en que Coatlicue queda encinta de Huitzilopochtli sin relación carnal.

Thacpen Ach-la niña pipián, físicamente hermosa, es custodiada y castigada por su madrastra, Colecnel-frijol coloní, que, celosa de la belleza de su hijastra, le prohíbe salir de su casa. En una ocasión la niña desobedece y al salir se queda mirando a un ave que está encima de un árbol, justo encima de su cabeza. Ella se queda pasmada ante la belleza de la gran ave y abre la boca. El ave aprovecha para dejar caer en ese momento el grano de maíz que lleva en el pico. La muchacha se lo traga y, pasados algunos días, se le comienza a notar el embarazo.

La madrastra, enojada, le advierte que la criatura habrá de morir por ser “deshonesta”. Al fin nace un niño, Thiipak, que desde pequeño tiene control sobre su cuerpo y su espíritu; experto en artes mágicas (nótese el paralelismo con Huitzilopochtli), y tras varios enfrentamientos entre la abuela, que intenta matarlo, él sale victorioso, dándole muerte a su abuela.

La tradición oral narra que en cada uno de los enfrentamientos el niño le muestra la cultura a su abuela y a la comunidad, en otras palabras, en cada una de las batallas que tiene con su abuela él enseña las bases civilizatorias de la cultura teenek. En repetidas ocasiones la abuela busca matarlo por intermediación del fuego, pero en cada una de ellas él se escapa de la muerte demostrando las posibilidades y las variedades para el cocimiento del maíz, cómo lo crudo se cuece para alimentar a la comunidad. En otras ocasiones, al salir victorioso, Thiipak se burla de la abuela, cantando, tocando algún instrumento e incluso bailando.

El héroe cultural que se deifica tiene un principio triádico que alude a sus etapas de vida: infancia, juventud y madurez, una alegoría de las fases de vida del maíz: jilote, elote y maíz. Thiipak es la tercera generación, es el sustento de los seres humanos actuales: los teenek. El tres también refiere a la base alimenticia de este grupo étnico: a la abuela le corresponde el frijol coloní, a la madre la calabaza y al hijo el maíz.

Este recurso triádico fue perfectamente capitalizable para la evangelización del grupo étnico, para componer, mediante la analogía como recurso poético, los nuevos lenguajes de la evangelización y asociarlo con la Santísima Trinidad.

Así, el gran padre Pulik Paylom se desdibuja con la *cultura de conquista* permitiendo que el Dios católico se le superponga y se enmarañe con la historia de la Santísima Trinidad y el nacimiento de Jesús. De tal forma, imbricadas las historias más simbólicas de cada cultura, no se trata de evaluar cuál predomina ni de buscar las supervivencias de un mundo extinto y mágico, sino de reconocer que los entramados culturales son infinitos y que en ellos mismos se encuentra la historia de cada comunidad: “Los dos sistemas están conectados y los dos muestran alguna mezcla de las dos tradiciones, la naturaleza doble de esta religión no es sólo discernible mediante el análisis histórico, sino que se ve también en los distintos contextos sociales” (Carrasco, 1976: 189).

Desde esta posición, el análisis sugiere hacerse en doble dirección: de los elementos que los grupos étnicos han incorporado a su visión del mundo a partir del mundo católico, a la adopción por parte de la Iglesia de ciertos elementos conceptuales de las formas nativas de nombrar y hacer el mundo particular.



(1) Bernardita Martínez González, (2) Clementina Martínez Ramos, (3) Eladia Hernández Hernández, (4) Marlén Martínez Luis, (5) María Benita Martínez Ramos y (6) José Andrés Romualdo Antonia, *arpero*; Santa Bárbara, Aquis-
món, San Luis Potosí, 2015

El tema de las imbricaciones culturales ha sido explorado en la historia de la antropología, la historia y la etnohistoria, por ejemplo por Pedro Carrasco (1976), Victoria Reifler Bricker (1989), Gonzalo Aguirre Beltrán (1992), Manuel M. Marzal (1994), Félix Báez-Jorge (2011-2013), Guilhem Olivier (2004), Guy Stresser-Péan (2011), entre muchos más; ellos han tratado el tema de manera cimera y sentado las bases para estudios más profundos y rigurosos, que no sólo se encarguen de “encontrar” sedimentaciones culturales arqueológicas en los grupos étnicos contemporáneos.

Puede decirse que uno de los grandes temas que nos plantean estos estudiosos es el referente a la constitución de las formas narrativas o cómo es que se construyen los textos culturales en contextos de inculturación, de préstamos o de simbiosis culturales, es decir, procesos de crisis cultural en los que



(1) Benito Santiago Guadalupe, *rabelero*, (2) Eulogio Francisco Isabel, *rabelero* y (3) Rosalba Francisco Zúñiga; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

determinada cultura no se apropia ni se despoja determinadamente de los elementos culturales, sino que constantemente se reconfigura, idea que invita a pensar en que las culturas son intraducibles, susceptibles de ser convertidas siempre y cuando exista un afortunado conocimiento de ellas.

Por lo anterior, a continuación presento una aproximación de sentido de los cantos del teenek al español. Subrayo, no son traducciones inmediatas, sino un pequeño ejercicio de traslación, ya que muchos de estos cantos evangélicos se han perdido en español. Se presentan los cantos en el mismo orden en el que se cantan, tanto en la liturgia como en la celebración de la Palabra, para no transgredir las particularidades culturales. También es el orden en el que aparecen en el repertorio, para una mejor ubicación sonora de todo el material grabado.



(1) Cirila Cipriano Domingo, (2) Bernardita Martínez González y (3) Maribel Santiago Cruz; Santa Bárbara, Aquis-
món, San Luis Potosí, 2015



(1) Griselda Obispo Martínez, (2) María Benita Martínez Ramos, (3) Eugenia Obispo Martínez, (4) Jennifer Feliciano Hernández, (5) Clementina Martínez Ríos y (6) Judith Martínez Enríquez; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

*Tsapne thomtalab
Lej culbel*

*Lej culbel, lej culbel
tamti nan in uchan
huana tin tiopanili Pay'lom
uc'ujat, uc'ujat
tu otselits teje'
ta hui'lebil Jerusalén.
Jerusalén it c'ujat ts'ejcath
ejtil, bichou lej juncuth
teje'tu c'athil an cuenchal
in cuenchalil tsiale Pay'lom.
C'al u ebchal ani'ja'ub ne'etscu uchá
c'uaiy alhua'tía ebal
in tiopanil, Ajatic
tu le'nanchal i alhua'talab
c'al ts'ale Pay'lom.*

Tucu yajnanchi

*Tucu yajnanchi huahua Pulik
Pay'lom ti'eb.
Tucu yajnanchi huahua ts'ale
Pay'lom ti'eb.*

*La ofrenda
Qué alegría*

Qué alegría, qué alegría
cuando me dijeron
vamos a la casa del Señor
aquí estoy, aquí estoy
estamos entrando
por la puerta de Jerusalén.
Jerusalén, aquí estamos
como pueblo, muy juntos
aquí subimos todos
la comunidad sagrada del Señor.
Con mis hermanos vamos diciendo
que ahí están muy bien en los cielos
en la iglesia, cantando al amo (Jesucristo).
Tú me das muy buena fe
con el sagrado Padre.

Señor, ten piedad

Tú me das tristeza para mí,
Gran Padre del cielo.
Tú me das tristeza para mí,
Sagrado Padre del cielo.

Puhuenchixtalab

*Puhuenchith an Pulik Pay'lom
puhuenchit Ajatic
ani an T'ocat Ejattalab
huinat pulik axi Oxlom.*

La gloria

Gloria al Gran Padre
Gloria con cantos a Jesucristo
y al Espíritu Santo
y a la única Gran Santísima Trinidad.



(1) Jessica Martínez Domingo, (2) Aurora Zúñiga Enríquez y (3) María Leonor Santiago Matías; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015

*C´al tata´thamthul c´anilab
Huaclejits*

*C´al tata´tamti c´uajaj ti huaclel
u ts´equenequits c´alan t´ojlab
tu ts´acchical c´al patal an inic
an t´ojlab ani an coyotalab.*

Ejitsin talab

*Aleluya, Aleluya
Ejtsinits an Jec´on yhax.
Aleluya, Aleluya
yabats jaya´ui ne´ets catsemets.*

Tata´c´anithomle etsey

*Tata´c´anithom lej ets´ey
ca bats´u alhua culbenec
axe xi tsa´axlab
ani axe´xi t´ocat uts´nel.*

Junto a ti al caer la tarde-noche

Junto a ti al caer la tarde-noche
cansados de nuestra labor
te ofrecemos con amor todos
los hombres
el trabajo, el descanso y el amor.

Aleluya

Aleluya, aleluya,
ha salido el espíritu.
Aleluya, aleluya,
nunca va a morir.

Tú cuidas muy bien siempre, Padre

Tú cuidas muy bien para siempre.
Tú recibes muy bien y muy contento.
Tú recibes muy bien esta comida,
recibe limpio este vino que tomas.

Lej pulik

*Pulik pulik Pay'lom lab
thabal c'al an c'ay'lal
t'uchat c'uajat an eb
c'al a puhueltal.
lej pulik huat'ath pulik
c'ac'nath axi tatal
in abat Pulik Pay'lom,
lej pulik, huat'ath pulik.*

T'ocat othnanel

*T'ocat co'hualil, Pulik Pay'lom
tihua'ti c'ay'lal
xa tixc'al an hualabtalab
c'al an inic chic
Tucu yajnanchi huahua'
Pulik Pay'lom ti eb.*

Muy grande es el Señor

Grande, Grande es el Señor
santo, santo es.
Santo es el señor del universo
y la tierra de tu gloria.
Demasiado grande
Gracias, bendito
Gran Padre,
y el que viene en nombre del Señor.

Cordero de Dios

Cordero de Dios,
tú quitas el pecado del mundo.
Danos la paz,
dale paz a los hombres.
Tú me das tristeza,
Gran Padre del cielo.

An in exobin talab

*Ajatic tu exobechal
in cahuintal in tsaetal.
Abal cu canithaxin
jantin tu canithax.
An belom u tejhuamel
max qui cantha i ebchal.
Qui paculanchi i atatal
cama Dios tu paculanchal.
Axe yab in le' na' in ebchal
yab ca utey ba'an mexa.
Tamti ebchal c'anithaxin
tajua cuajat Pulik Pay'lom
Ca tix c'a an cuiyaxtalab
ani yabate quix pejex
In chubaxtal i Ajatic
in ic'abal cu c'anithaxin
tata ti eb saculanchix
tucu cani yan tsa'axtal.*

C'ac'namal yan

*C'ac'namal yan, Pulik Pay'lom
c'al axe xi ts'ejhualixtalab
teje i bats'umal an c'apnel
ile'abal tucu lab linchi
patal ti ejtoh, Pulik Paylom.*

Un mandamiento de Dios

Un mandamiento nuevo
nos da el Señor.
Que nos amemos todos
como Él nos ama.
La señal de los cristianos
es amarse como hermanos.
Perdonemos al hermano
como Dios nos perdona.
Quien no ama a sus hermanos
mente si dice que los ama.
Donde hay caridad y amor
está nuestro Gran Dios.
Quien no ama a sus hermanos
no se acerque a este banquete.
Cristo, luz, verdad y vida
al perdón y al amor invita.
Dios perdona nuestras culpas
y a su mesa nos convida.

Te damos gracias, Señor

Te damos gracias, Señor
con todo nuestro corazón
te lo traemos como ofrenda.
Tú me das amor eterno,
nos das a todos tu poder, Señor



(1) *María del Pilar Martínez Ramos*, (2) *Emmanuel Cruz Hernández, arpero*, (3) *Erick Josué Faustino Blas, rabelero* y (4) *José Patricio Cruz Juana, carpintero*; Santa Bárbara, Aquismón, San Luis Potosí, 2015



C'ac'namal yan Muchas gracias

Siempre es importante agradecer a quienes protagonizan las historias, sobre todo las historias tan próximas y tan vívidas que permiten casi tocarlas. Por esta razón, considero importante reiterar los nombres de esta experiencia religiosa, una experiencia que, siguiendo a William James,¹ en conjunto se torna institucional porque está definida desde la Iglesia y las fiestas, pero que sin duda alguna es más personal, porque refiere a la relación afectuosa y amorosa que cada integrante del coro establece con Dios.

La experiencia personal es la expresión de las variedades religiosas, pero éstas son intangibles e inefables; por lo tanto, hablar de ellas siempre será por meras aproximaciones, por lo que se sugiere que se reúnan diferentes

¹ En *Las variedades de las formas religiosas* (1974) William James asevera que la religión personal debe ser la primera que debe ser analizada porque es en ella que las narrativas de las personas permiten acceder a un mundo de alucinaciones, misticismos, visiones y de la manifestación del espíritu divino que da cuenta de la experiencia sagrada entre las personas y Dios. Un aspecto importante en la obra de este filósofo pragmático estadounidense fue que, a diferencia de sus predecesores, no consideraba a las personas que aseguraron tener una experiencia religiosa tal como enfermos mentales, sino como verdaderos genios expuestos a experiencias exaltadas en que la sensibilidad se desbordaba por el cuerpo, haciéndolos estar en un estado de éxtasis y arrobamiento que los conducía a una suerte de mística en la que no había cabida para la razón en el entendimiento de Dios.

elementos sensibles para tratar de transitar entre esos otros espacios y otros tiempos que son tan afines a las comunidades étnicas mexicanas.

Coro segunda generación

María Isabel Francisco Petra,
“maestra Chabela”

Teófila Martínez Enríquez

Aurora Zúñiga Enríquez

Cirila Cipriano Domingo

Bárbara Juan Francisco

Petronila Martínez Santiago

Eustorgia Domingo Manuel

Alejandrina Mariano Hernández

Rosalía Martínez Ramos

Bernardita Martínez González

Clementina Martínez Ramos

Eladia Hernández Hernández

Marlén Martínez Luis

María Benita Martínez Ramos

Músicos segunda generación

José Andrés Romualdo Antonia¹, arpero

Benito Santiago Guadalupe, rabelero

Eulogio Francisco Isabel, rabelero

Carpintero

José Patricio Cruz Juana

Coro tercera generación

María Isabel Francisco Petra,
“maestra Chabela”

Rosalba Francisco Zúñiga

Cirila Cipriano Domingo

Bernardita Martínez González

Maribel Santiago Cruz

Griselda Obispo Martínez

María Benita Martínez Ramos

Eugenia Obispo Martínez

Jennifer Feliciano Hernández

Clementina Martínez Ríos

Judith Martínez Enríquez

Jessica Martínez Domingo

Aurora Zúñiga Enríquez

María Leonor Santiago Matías

María del Pilar Martínez Ramos

Músicos tercera generación

Emmanuel Cruz Hernández, arpero

Erick Josué Faustino Blas, rabelero

Benito Santiago Guadalupe, rabelero

Fuentes consultadas

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, 1963, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ACOSTA, José de, 1952, *De procuranda Indorum Salute. Predicación del evangelio en las Indias*, España, Ediciones España Misionera.
- ACUÑA, René, 1986, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. II, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, 1992, *El proceso de aculturación y el cambio social-cultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1992, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ALEJOS Grau, Carmen-José (coord.), 2002, *Teología en América Latina. El siglo de las teologías latinoamericanistas*, vol. III, España, Iberoamericana.
- ALVA Ixtlilxóchitl, Fernando de, 1985, *Obras históricas*, 2 ts., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 2003, *Historia de la nación chichimeca*, España, Dastin.
- ALVARADO Tezozómoc, Hernando, 1980, *Crónica mexicana, Códice Ramírez*, México, Porrúa.
- 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.
- ARRÓNIZ, Othón, 1979, *Teatro de evangelización en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- AUGÉ, Marc, 2009, *Las formas del olvido*, España, Gedisa.
- BÁEZ-Jorge, Félix, 2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, México, Universidad Veracruzana.
- , 2013, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, México, Universidad Veracruzana.

- BATAILLE, George, 1973, *La experiencia interior*, España, Taurus.
- BENAVENTE, Toribio de (Motolinía), 2014, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa.
- BIERHOST, John, 1985, *Cantares mexicanos: Songs of the Aztecs*, Estados Unidos de América, Stanford University Press.
- BOCCARA, Guillermo, 2012, “¿Qué es lo ‘etno’ en etnohistoria? La vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetivos de lucha”, *Memoria Americana*, 20, Argentina, Universidad de Buenos Aires, pp. 35-52.
- BOFF, Leonardo, 2000, *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, España, Sal Terrae.
- BONFIL Batalla, Guillermo, 2005 [1980], “Historias que no son todavía historia”, en *Historia, ¿para qué?*, México, Siglo XXI, pp. 227-245.
- BRAUDEL, Fernand, 1976, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 ts., México, Fondo de Cultura Económica.
- , 1989, *El Mediterráneo; el espacio y la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CABRERA, Antonio J., 2002, *La Huasteca potosina. Ligeros apuntes sobre este país*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis.
- CARRASCO, Pedro, 1976, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública (Sep Setentas, 298).
- CARRERA, Eduardo, Juan Manuel Pérez Zevallos *et al.*, 2011, *Las voces de la fe: las cofradías en México (siglos XVII-XIX)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- CHIPMAN, Donald E., 2007, *Nuño de Guzmán y la provincia de Pánuco en Nueva España, 1518-1533*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- CÓDICE Boturini, 1964, en *Antigüedades de México basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, t. I, José Corona Núñez (estudio e interpretación), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público.
- CÓDICE Telleriano-Remensis, 1995, Eloise Quiñones Keber (estudio e interpretación), Estados Unidos de América, University of Texas Press.
- CORONA Sánchez, Eduardo, 2001, “La defensa del documento como patrimonio histórico. Entre la memoria y el olvido”, en *Antropología, historia, patrimonio y sociedad*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Cámara de Diputados, pp. 325-366.
- CRUZ Peralta, Clemente, 2011, *Los bienes de los santos. Cofradías y hermandades de la Huasteca en la época colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de San Luis Potosí/El Colegio de San Luis.

- CUEVAS Mariano, 1992, *Historia de la Iglesia en México*, 5 ts., México, Porrúa.
- DÍAZ del Castillo, Bernal, 1939, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 ts., México, Pedro Robredo.
- DURÁN, Diego, 1967, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 ts., México, Porrúa.
- DUSSEL, Enrique, 1967, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, España, Estela.
- DUVERGER, Christian, 1996, *La conversión de los indios de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FEHRE, Lucien, 1993, *Combates por la historia*, España, Planeta-Agostini.
- FLORESCANO, Enrique, 1999, *Memoria indígena*, México, Taurus.
- FOSTER, George, 1964, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GALARZA, Joaquín, 1992, *Códices Testerianos. Catecismo Indígena. El Pater Noster*, México, Tava.
- GALERA Lamadrid, Jesús, 2015, *Nican Mopohua. Breve análisis literario e histórico*, México, Porrúa.
- GALLARDO Arias, Patricia, 2003, "Medicina tradicional-Medicina moderna entre los huastecos de San Luis Potosí", *Anales de Antropología*, vol. 37, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 229-240.
- , 2004, *Huastecos de San Luis Potosí*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- , 2012, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy antigua*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GALLARDO Arias, Patricia y François Lartigue, 2015, *El poder de saber. Especialistas rituales de México y Guatemala*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- GARCÍA Gómez, Arturo, 2013, "Histoyre du Mechique de André Thévet. Patrimonio musical de la conquista", *Revista Neuma*, año 6, núm. 2, Chile, Universidad de Talca, pp. 28-45.
- GARIBAY, Ángel María, 2007, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa.
- GEERTZ, Clifford, 2005, *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa.
- GINÉS de Sepúlveda, Juan, 1996, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GRIJALVA, Juan de, 1985, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa.
- GRUZINSKI, Serge, 1991, *La colonización de lo imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ, Gustavo, 1979, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- HARTOG, Françoise, 2011, "La temporalización del tiempo: un largo recorrido", en *Los relatos del tiempo*, Argentina, Nueva Visión, pp. 13-33.

- HERRERA Casastís, María Luisa, 1999, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico, época colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto de Cultura de San Luis Potosí/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- , 2014, *La colonización del noreste. Indios y encomenderos del siglo XVII*, México, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes.
- HORCASITAS, Fernando, 2004, *Teatro náhuatl*, I y II, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- HUME, David, 2011, *Ensayos morales, políticos y literarios*, España, Trotta.
- INSTITUTO Nacional de Lenguas Indígenas, 2008, “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, *Diario Oficial de la Federación*, 14 de enero, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- JOHANSSON, Patrick, 2012, “La imagen del huasteco en el espejo de la cultura náhuatl prehispánica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 44, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 65-133.
- KIRCHHOFF, Paul, 1967, *El valle poblano-tlaxcalteca*, México, Departamento del Museo Nacional de Antropología.
- LAFAÏE, Jacques, 1977, *Quetzacóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional. Postfacio: abismo de conceptos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LARA González, José Joel, 2015, “El devenir teenek. Dialogicidad de saberes corpo-orales del *ts’acam ts’en*”, tesis de maestría en Antropología Social, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- LAS CASAS, Bartolomé de, 1974, *Tratados*, 2 ts., México, Fondo de Cultura Económica.
- LEÓN Portilla, Miguel, 1965, “Los huastecos según los informantes de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 5, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 15-29.
- , 2007, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (ed.), 2011, *Cantares mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fideicomiso Teixidor.
- LÓPEZ de Gómara, Francisco, 1995, *Historia general de las Indias*, 2 ts., España, Orbis.
- MARTÍ, Samuel, 1968, *Instrumentos musicales precortesianos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- MARZAL, Manuel (ed.), 1994, *El rostro indio de Dios*, México, Universidad Iberoamericana.
- MEADE, Joaquín, 1942, *La Huasteca. Época antigua*, México, Cossío.
- , 1950, “Discurso de recepción”, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. IX, México.

- MEADE, Joaquín y Rafael Almanza, 1989, *Los agustinos en San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.
- MENDIETA, Gerónimo de, 1993, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Porrúa.
- MENDOZA, Vicente T., 1956, *Panorama de la música tradicional de México*, México, Imprenta Universitaria.
- MENÉNDEZ, Eduardo, 1992, “Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales”, en *La antropología médica en México*, t. 1, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 97-113.
- OCHOA, Lorenzo, 1984, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- , 1989, *Huastecos y totonacos, una antología histórico-cultural*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- , 1995, “La zona del Golfo en el Posclásico”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia antigua de México*, vol. III, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, pp. 363-406.
- OLIVIER, Guilhem, 2004, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ORTNER, Sherry, 1993, *La teoría antropológica desde los años sesenta*, México, Universidad de Guadalajara.
- PÉREZ Castro, Ana Bella, 2013, *La Huasteca. Concierto de saberes en homenaje a Lorenzo Ochoa*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas/El Colegio de San Luis.
- PÉREZ Suárez, Tomás, 2004, “Las lenguas mayas: historia y diversidad”, *Revista Digital Universitaria*, vol. 5, núm. 7, agosto, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 11 pp.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel, 2001, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1525-1533)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Archivo General de la Nación.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), 2003, *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis.
- PÉREZ Zevallos, Juan Manuel, Octavio Herrera y Jesús Ruvalcaba Mercado, 2004, *La Huasteca. Un recorrido por su diversidad*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PIETROWKA-Kretkiewics, Zofia Anete, 2012, “Entre los cerros y curanderos. Culto a montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”, en *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, México, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 1-16.

- REIFLER Bricker, Victoria, 1989, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- RICARD, Robert, 1947, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Jus.
- RICOEUR, Paul, 2010, *La memoria, la historia, el olvido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ROWLAND, Christopher (ed.), 2000, *La teología de la liberación*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RUVALCABA Mercado, Jesús (coord.), 1997, *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SAAD Saka, Mark, 2013, *For God and Revolution. Priest, Peasant and Agrarian Socialism in the Mexican Huasteca*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- SAHAGÚN, Bernardino de, 1982, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2 ts., México, Fomento Cultural Banamex.
- , 1986, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano Sexto y el emperador Carlos Quinto, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española: los diálogos de 1524*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- , 2003, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 2 vols., España, Dastin.
- , 2006, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa.
- SCOTT, James, 2000, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era.
- SELER, Eduard (ed.), [1899] 2016, *Los cantos religiosos de los antiguos mexicanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- SEVILLA, Amparo, 2000, *Cuerpos de maíz: danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca/Dirección General de Culturas Populares.
- STRESSER-Péan, Guy, 2008, *Viaje a la Huasteca con Guy Stresser-Péan*, coordinado por Guilhem Oliver, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- , 2011, *El Sol-Dios-Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ Castillo, Rosalío, 2008, *Biyal t'ílabchic. Mitos huastecos*, 4 vols., México, Universidad del Centro de México.
- TAPIA Zenteno, Carlos de, 1985, *Paradigma apologetico y noticia de la lengua huasteca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- THOMPSON, Eric J. S., 1970, *Maya History and Religion*, Norman, University of Oklahoma Press.
- TORQUEMADA, Juan de, 1977, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

TOUSSAINT, Manuel, 1948, *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional.

TURNER, Víctor, 1988, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, España, Taurus.

TURRENT, Lourdes, 2006, *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

VELÁZQUEZ, Primo Feliciano, 1987, *Colección de Documentos para la Historia de San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí.

VETANCURT, Agustín de, 1982, *Teatro mexicano, Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México*, México, Porrúa.

WARMAN, Arturo, 1972, *La danza de moros y cristianos*, México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 46).

WECKMANN, Luis, 1985, *La herencia medieval de México*, 2 ts., México, El Colegio de México.

Páginas electrónicas

Concilio III Provincial Mexicano:

<https://archive.org/stream/concilioiiiprov00provgoog#page/n8/mode/2up>

Fecha de consulta: 22 de septiembre de 2017.

Concilio Vaticano II:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_sp.html

Fecha de consulta: 25 de octubre de 2017.

Documentos de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexico-version-actualizada-0/html/21bcd5af-6c6c-4b27-a9a5-5edf8315e835_50.htm

Fecha de consulta: 19 de septiembre de 2017.

Documentos sobre misioneros josefinos:

http://misionerosjosefinos.org/nuestra_mision/mision/

Fecha de consulta: 30 de octubre de 2017.

Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México:

<http://cenami.org/node/32>

Fecha de consulta: 8 de noviembre de 2017.

Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para México:*

<https://archive.org/stream/nuevacoleccind02garcuoft/page/220/mode/2up>

Fecha de consulta: 1 de septiembre de 2017.

Relación de *El Conquistador Anónimo:*

<http://www.biblioteca.org.ar/libros/154048.pdf>

Fecha de consulta: 23 de octubre de 2017.

Repertorio

Tanto las liturgias en fiestas patronales como en las celebraciones de la Palabra de los jueves y domingos se acompañan con 10 cantos en lengua teenek. En Santa Bárbara estos cantos, compuestos y adaptados por el padre Rosalío, el padre Alejo y el padre Roberto junto con Benito Santiago, José Nicolás, Diego Hernández y la maestra Chabela, se han transmitido generacionalmente en las catequesis, con la formación de nuevos coros que en su mayoría se componen de mujeres de siete a 16 años, aproximadamente. El repertorio corresponde a las grabaciones con la instrumentación del trío teenek para la danza *tsakam ts'én*, es decir, un arpa y dos rabeles.

En este fonograma se incluyen dos grabaciones: la primera, del 15 de octubre de 2014, se llevó a cabo en la capilla de Santa Bárbara y grabó la segunda generación del coro, bajo la dirección musical del maestro José Andrés[†]. La segunda grabación, del 18 de junio de 2017, se realizó en la casa del maestro Patricio Cruz, con la interpretación de la tercera generación del coro, bajo la dirección musical del maestro Benito Santiago; con Emmanuel Cruz en el arpa y Josué Faustino en el segundo rabel. Estos cantos constituyen la misa teenek en una sola pista editada, con la cual intentamos acercar al escucha a la experiencia de la preparación de las celebraciones litúrgicas.

Todas las grabaciones estuvieron bajo la instrucción coral y la enseñanza de las letras de la maestra Chabela.

Es importante decir que existen en la diócesis de Ciudad Valles algunos discos que se han producido por iniciativa de curas que se han interesado por mantener vivos los cantos; sin embargo, estos discos no son material de difusión, por lo que es difícil el acceso.

1. *Tsapne thomtalab - Lej culbel / La ofrenda - Qué alegría*

Coro segunda generación

2. *Puhuenchixtalab / La gloria*

Coro segunda generación

3. *C'al tata'thamthul c'anilab Huaclejits / Junto a ti al caer la tarde-noche*

Coro segunda generación

4. *Tsapne thomtalab - Lej culbel / La ofrenda - Qué alegría; Tucu yajnanchi / Señor, ten piedad; Puhuenchixtalab / La gloria; C'al tata'thamthul c'anilab Huaclejits / Junto a ti al caer la tarde-noche; Ejitsin talab / Aleluya; Tata' c'anithomle etsey / Tú cuidas muy bien siempre, Padre; Lej pulik / Muy grande es el Señor; T'ocat othnanel / Cordero de Dios; An in exobin talab / Un mandamiento de Dios; C'ac'namal yan / Te damos gracias*

Coro tercera generación

FI / lcd / Tm 0072

Uxumchik in ajtintal an Pulik Pay'lom. Mujeres que cantan a Papá Dios / Autor, José Joel Lara González – México : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019.

1 fonograma en disco compacto : aleación metálica (00:26:18 hrs.) + 1 libro (192 pp. : fotos : incluye bibliografía). – (Testimonio Musical de México, número 72).

Patrimonio cultural de los pueblos teenek de la Huasteca.

Disco (00:26:18 min.): 1. (03:33) Tsapne thomtalab - Lej culbel / La ofrenda - Qué alegría (intérpretes: José Andrés Romualdo Antonia, arpero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; Eulogio Francisco Isabel, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Teófila Martínez Enríquez ; Aurora Zúñiga Enríquez ; Cirila Cipriano Domingo ; Bárbara Juan Francisco ; Petronila Martínez Santiago ; Eustorgia Domingo Manuel ; Alejandrina Mariano Hernández ; Rosalía Martínez Ramos ; Bernardita Martínez González ; Clementina Martínez Ramos ; Eladia Hernández Hernández ; Marlén Martínez Luis ; María Benita Martínez Ramos) – 2. (01:37) Puhuenchixtalab / La gloria (intérpretes: José Andrés Romualdo Antonia, arpero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; Eulogio Francisco Isabel, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Teófila Martínez Enríquez ; Aurora Zúñiga Enríquez ; Cirila Cipriano Domingo ; Bárbara Juan Francisco ; Petronila Martínez Santiago ; Eustorgia Domingo Manuel ; Alejan-

drina Mariano Hernández ; Rosalía Martínez Ramos ; Bernardita Martínez González ; Clementina Martínez Ramos ; Eladia Hernández Hernández ; Marlén Martínez Luis ; María Benita Martínez Ramos) – 3. (01:58) C'al tata'thamthul c'anilab Huaclejits / Junto a ti al caer la tarde-noche (intérpretes: José Andrés Romualdo Antonia, arpero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; Eulogio Francisco Isabel, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Teófila Martínez Enríquez ; Aurora Zúñiga Enríquez ; Cirila Cipriano Domingo ; Bárbara Juan Francisco ; Petronila Martínez Santiago ; Eustorgia Domingo Manuel ; Alejandrina Mariano Hernández ; Rosalía Martínez Ramos ; Bernardita Martínez González ; Clementina Martínez Ramos ; Eladia Hernández Hernández ; Marlén Martínez Luis ; María Benita Martínez Ramos) – 4. (19:50) Tsapne thomtalab - Lej culbel / La ofrenda - Qué alegría (00:03 - 03:23) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – Tucu yajnanchi / Señor, ten piedad (03:23 - 04:42) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez

Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – Puhuenchixtalab / La gloria (04:44 - 05:49) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – C'al tata'thamthul c'anilab Huaclejits / Junto a ti al caer la tarde-noche (05:50 - 07:40) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – Ejitsin talab / Aleluya (07:42 - 08:48) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez

Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – Tata' c'anithomle etsey / Tú cuidas muy bien siempre, Padre (08:48 - 10:14) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – Lej pulik / Muy grande es el Señor (10:16 - 12:00) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – T'ocat othnanel / Cordero de Dios (12:00 - 13:27) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María

Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – An in exobin talab / Un mandamiento de Dios (13:28 - 18:05) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos) – C’ac’namal yan / Te damos gracias (18:05 - 19:50) (intérpretes: Emmanuel Cruz Hernández, arpero ; Erick Josué Faustino Blas, rabelero ; Benito Santiago Guadalupe, rabelero ; voces : María Isabel Francisco Petra ; Rosalba Francisco Zúñiga ; Cirila Cipriano Domingo ; Bernardita Martínez González ; Maribel Santiago Cruz ; Griselda Obispo Martínez ; María Benita Martínez Ramos ; Eugenia Obispo Martínez ; Jennifer Feliciano Hernández ; Clementina Martínez Ríos ; Judith Martínez Enríquez ; Jessica Martínez Domingo ; Aurora Zúñiga Enríquez ; María Leonor Santiago Matías ; María del Pilar Martínez Ramos).

Cuidado de la edición: Benjamín Muratalla : Isay Daniel Silva Catarino
Diseño de portada y formación: Óscar Cruz Félix
Grabación: José Joel Lara González y Mary Andrea Martínez Molina

Edición y masterización de audio: Javier Cortés Figueroa

Fotografías: José Joel Lara González y de Mary Andrea Martínez Molina las imágenes de las páginas: 130, 134, 136, 140, 141 y 142

ISBN 978-607-539-253-0

Resumen: Este fonograma es testimonio de la religión y devoción que se vive y comparte en la comunidad teenek del pueblo de Santa Bárbara en la Huasteca potosina. Por medio de los coros integrados por mujeres disfrutamos de un acercamiento al espacio de lo sagrado, que se vislumbra en las piezas musicales incluidas en el disco y que demuestran el proceso religioso de evangelización y su devenir histórico en la región cultural.

1. México – Huasteca teenek
2. Música – Coros
3. Religión – Evangelización
4. Grabaciones – Historia
5. Estudios Musicales – México.

Testimonio Musical de México
Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia

1. Testimonio Musical de México
2. Danzas de la Conquista
3. Música huasteca
4. Música indígena de Los Altos de Chiapas
5. Música indígena del Noroeste
6. Sones de Veracruz
7. Michoacán: sones de Tierra Caliente
8. Banda de Tlayacapan
9. Música indígena de México
10. Sones y gustos de la Tierra Caliente de Guerrero
11. Música indígena del Istmo de Tehuantepec
12. Banda de Totontepec, mixes, Oaxaca
13. Cancionero de la Intervención francesa
14. Música de los huaves o mareños
15. Sones de México. Antología
16. Corridos de la Revolución. Volumen 1
17. Música campesina de Los Altos de Jalisco
18. El son del sur de Jalisco. Volumen 1
19. El son del sur de Jalisco. Volumen 2
20. Corridos de la Rebelión cristera
21. Música de la Costa Chica

22. Tradiciones musicales de La Laguna. La canción cardenche
23. *In Xóchitl In Cuicatl*. Cantos y música de la tradición náhuatl de Morelos y Guerrero
24. Abajeños y sones de la fiesta purépecha
25. *Stidxa riunda guendanabani ne guenda guti sti binni zaa*. Canciones de vida y muerte en el istmo oaxaqueño
26. Corridos zapatistas. Corridos de la Revolución. Volumen 2
27. Fiesta en Xalatlaco. Música de los nahuas del Estado de México
28. *Lani Zaachila yoo*. Fiesta en la Casa de Zaachila
29. Tesoro de la música norestense
30. Voces de Hidalgo: la música de sus regiones (dos discos)
31. Dulcería mexicana; arte e historia
32. Música popular poblana
33. Soy el negro de la Costa. Música y poesía afromestiza de la Costa Chica
34. Festival costeño de la danza
35. Los concheros al fin del milenio
36. No morirán mis cantos... Antología. Volumen I. Homenaje a la maestra Irene Vázquez Valle
37. Suenen tristes instrumentos. Cantos y música sobre la muerte
38. Atención pongan señores... El corrido afromexicano de la Costa Chica
39. A la trova más bonita de estos nobles cantadores... Grabaciones en Veracruz de José Raúl Hellmer
40. La Banda Mixe de Oaxaca. La tradición musical de un pueblo en la Ciudad de México. Premio Nacional de Ciencias y Artes en el campo de Artes y Tradiciones Populares 2000

41. *Ki'ichkelem*. Tata Dios. Música ritual del oriente de Yucatán
42. *Guelaguetza*. Dar y recibir, tradición perenne de los pueblos oaxaqueños. Banda Filarmónica de Yatzachi el Bajo, Oaxaca, A. C.
43. Evocaciones de la máquina parlante. Albores de la memoria sonora en México
44. Manuel Pérez Merino. Grabaciones al piano del Cantor del Grijalva
45. *Xochipitzahua*, flor menudita. Del corazón al altar. Música y cantos de los pueblos nahuas. El hablar florido del corazón nahua
46. *Yúmare o'oba*. Música ceremonial de los pimas de Chihuahua
47. La plegaria musical del mariachi. Velada de minuets en la Catedral de Guadalajara (1994). Volumen I (dos discos)
48. Música de Nuestros Pueblos: Archivos de Samuel Martí
49. Músicos del Camino Real de Tierra Adentro (dos discos)
50. En el lugar de la música. Testimonio Musical de México. 1964-2009 (cinco discos)
51. ...y la música se volvió mexicana (seis discos)
52. Soy del barrio de Santiago. *Tatá Benito*. Pirecuas de la Sierra de Michoacán
53. 150 años de la Batalla del 5 de Mayo en Puebla, 1862-2012 (dos discos)
54. De la sierra morena vienen bajando, zamba, ay, que le da...
55. El son mariachero de *La Negra*: de “gusto” regional independentista a “aire” nacional contemporáneo (dos discos)
56. Buenas noches Cruz Bendita... Música ritual del Bajío (dos discos)
57. La plegaria musical del mariachi. Velada de minuets en la Catedral de Guadalajara (2010 y 2011). Volumen II (dos discos)
58. Los Doce Pares de Francia. Música y danza tradicional de Totolapan, Morelos (dos discos)

59. ¡Arriba el Norte...! Música de acordeón y bajo sexto. Tomo I. Gestación de la música norteña mexicana (un disco). Tomo II. Transnacionalización de la música norteña mexicana (un disco)
60. *¡Cuahuehue tlaquastecapantlalli!* La Danza de Cuanegros
61. El corrido zacatecano (dos tomos; seis discos)
62. Cuando vayas al fandango... Fiesta y comunidad en México. Volumen I (tres discos)
63. Un suspiro al trovador. Música mexicana del siglo XIX del Archivo musical del Castillo de Chapultepec
64. Un siglo de registros musicales entre coras y huicholes (*náayari* y *wixárika*) (dos discos)
65. ¡No te arrugues cuero viejo...! La tambora ranchera de Los Altos de Jalisco y el sur de Zacatecas
66. Guitarra mexicana. Tiempos y espacios del alma mía (tres discos)
67. *Aj jats'jobeno tä t'säk t'sit.* Resonancias y vientos ancestrales. Los tamborileros de Tucta
68. Y hasta la aves cantan cuando el árbol reverdece... La presencia de don Laco en la Huasteca
69. Música ritual de un pueblo huave
70. Cantares de ceremonia y toques de obligación en el rito actual de los concheros (tres discos)
71. Sueño que tanto soñé... Los Reyes del Fandango. La artesanía de El Ciruelo

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero

SECRETARIA

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández

DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González

SECRETARIA TÉCNICA

Rebeca Díaz Colunga

COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN

Mayra Mendoza Avilés

DIRECCIÓN DE DIVULGACIÓN

Benjamín Muratalla

SUBDIRECTOR DE LA FONOTECA

Uxumchik in ajtintal an Pulik Pay'lom
Mujeres que cantan a Papá Dios,

número 72 de la serie Testimonio Musical de México,

se terminó de imprimir en julio de 2019 en los talleres gráficos de Impresos Litográficos, ubicados en Río Aguanaval 9, Col. Real del Moral, alcaldía Iztapalapa, C. P. 09010, Ciudad de México. El tiraje es de 1 000 ejemplares. La edición se realizó en la Coordinación Nacional de Difusión del INAH.

Óscar Cruz Félix, diseño de portada y formación; Benjamín Muratalla e Isay Daniel Silva Catarino, cuidado de la edición.

Se emplearon los tipos Electra LT, Trade Gothic LT e ITC Garamond.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

