UJa Universidad de Jaén
ANTROPOLOGÍA EXPERIMENTAL

Antropología Experimental
http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae
2020. nº 20, Texto 19: 265-281

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Deposito legal: J-154-200

DOI: https://dx.doi.org/10.17561/rae.v20.19
Recibido: 27.02.2020 Admitido: 23.11.2020

RITUALES DE INCLUSIÓN Y TRANSFORMACIÓN. La Huasteca Potosina a través de Xantolo[1]

Jorge Arturo MIRABAL VENEGAS
Universidad Autónoma de Querétaro (México)
nawatti@live.com.mx

RITUALS OF INCLUSION AND TRANSFORMATION. The Huasteca Potosina through the Xantolo

Resumen
Las transformaciones a partir de la migración y la globalización, son elementos que definen el modo de vida en las regiones rurales de México. Así se da muestra de ello a través de la experiencia en la fiesta de Xantolo o día de muertos en la región Huasteca Sur de San Luis Potosí. Dicha festividad es la de mayor relevancia regional y en donde pueden vislumbrarse elementos que se transforman en el ritual y así mismo en la vida de la región. Esta etnografía retrata dicha experiencia partir de la mirada de la etnia nahua y la población mestiza.

Abstract
Transformations based on migration and globalization are elements that define the way of life in rural regions of Mexico. This is demonstrated by the experience at the Xantolo party or day of the dead in the Huasteca Sur region of San Luis Potosí. This holiday is the most regionally relevant and where you can glimpse elements that become the ritual and also in the life of the region. This ethnography portrays this experience from the gaze of the Nahua ethnic group and the mestizo population.

Palabras clave
Inclusión. Ritual. Género. Reificaciones. Corporalidad y Representaciones
Inclusion. Ritual. Gender. Reifications. Corporality and Representations

Introducción

El presente estudio nace de un extenso trabajo etnográfico que comienza en 2014 y finaliza en 2018 en la región Huasteca[2] Sur, más específicamente los municipios de San Martín Chalchicuautla y Tamazunchale dentro del estado de San Luis Potosí o región Huasteca, así como sus respectivas comunidades de origen nahua[3] (Stresser-Péan, 2006). La extensión de dicha estancia

[1] Este trabajo es la re-elaboraciónbración de una parte de la tesis doctoral: "Migración nahua a la ciudad de Monterrey, el caso de la Atlajque y San Martín Chalchicuautla en la Huasteca Potosina"
[2] Región cultural que atraviesa los estados de San Luis Potosí, Coahuila, Veracruz, Puebla, Querétaro e Hidalgo. La región comparte identidades lingüísticas, históricas, tradición y cosmovisiones políticas y económicas.
[3] Nahua es el nombre de una de las etnias originarias de más presencia en México, hablantes de la lengua náhuatl, que se desprende de la familia yuto-azteca, según (INEGI, 2010), es la etnia originaria con más población a lo largo del territorio mexicano.

etnográfica ha permitido retratar distintas perspectivas y modos de celebrar la fiesta de Xantolo en distintas localidades tanto mestizas como nahuas. Se genera un análisis comparativo dentro de las distintas facetas de la fiesta, así como su riqueza interétnica, que es uno de los cometidos de este estudio, en donde cabe señalar a Xantolo como la celebración de más importancia a nivel regional. Así mismo es importante señalar que en distintos momentos se hace hincapié en los elementos que han definido las transformaciones de la fiesta, siendo uno de los más notorios, la migración.

Una de las migraciones contemporáneas más importantes a la ciudad de Monterrey, Nuevo León, ha sido la migración por parte de la etnia nahuas procedentes de San Luis Potosí, más específicamente desde la Huasteca Potosina (Durin, 2008). Dicha migración ha generado transformaciones en la región Huasteca al ser una migración constante tras varias generaciones desde la segunda mitad del siglo XX (Tello, 2013), lo anterior trabajado en el Atlas de la migración Interna en México (García, 1990) y eventualmente por abordado por José Aurelio Granados Alcantar, (2018) y Jaime Sobrino (2014). Es así como el presente artículo pretende aportar un análisis de los rituales nahuas internos de la Huasteca Potosina Sur a partir del estudio de la fiesta de Xantolo[4].

La celebración de Xantolo no solamente es uno de los momentos rituales y festivos de más relevancia en la región (Villalobos, 2002: 196), así mismo por su importancia, es posible a través del mismo poder observar y reconocer diversos elementos que acontecen en el modo de vida de la sociedad local. Es por ello que analizar el ritual de Xantolo permite vislumbrar las transformaciones sociales que se suscitan a partir de diversos hechos que acontecen en la región (Johansson, 2012). Es por ello que la migración al ser un hecho latente en los roles de trabajo de la sociedad local, ésta influencia de lleno las ritualidades locales (González, 2004).

Por lo tanto el objetivo del presente trabajo es resaltar las características del ritual de Xantolo desde sus representaciones más antiguas, las cuales se siguen preservando, como es el caso de la desvestida de los huehues, que es celebrada en comunidades nahuas como Atlajque, la bajada de las máscaras en la cercana comunidad de Chapulhuacanito, ambos en el municipio de Tamazunchale en la Huasteca Potosina Sur y eventualmente ahondar en los nuevos elementos que se han incorporado a la festividad en las cercanas cabeceras municipales de San Martín Chalchicuautla y Tamazunchale en el propio estado de San Luis Potosí. Es en las anteriormente mencionadas que se vislumbra la nueva incorporación de las mujeres obteniendo un rol en la festividad, hecho que no sucedía en el pasado y así mismo la celebración de "Señorita Xantolo" certamen en donde hombres representados como mujeres confeccionan vestidos con motivos de la fiesta y concursan en lo que sería un certamen de belleza inspirado en Xantolo en donde reciben remuneración económica.

De modo que con lo anterior se busca generar conocimiento a partir de reconocer que los procesos rituales de las etnias que pueblan México, se ven transformados a partir de los hechos sociales contemporáneos como es el caso de la migración y la reproducción de un grupo étnico (Montaño, 2017). Así mismo dar cuenta de que diversos rituales ancestrales como es el caso de Xantolo, si bien se reivindican a partir de los hechos sociales que acontecen en la región, pero así mismo se preservan y encuentran su reproducción adaptándose a las transformaciones actuales

Propuesta conceptual

La migración interna ha sido un fenómeno latente en México a través de su historia, estudios como los de Gamio (1948) y Humberto Muñoz García (1988) con el Atlas de la migración interna en México, dan cuenta de ello. Es así como el trabajo de la migración interna no solamente aborda un hecho social de relevancia a nivel nacional, también conlleva ahondar en elementos especificos regionales dentro del país. Es decir, reconocer que la migración se suscita de modos distintos por región, así como sus efectos y resultados.

Así mismo, hablar de migración y género no es un hecho aislado, ciertamente abordar la migración desde un análisis regional, conlleva abordar sus procesos que en diversos casos son

[4] Nombre otorgado al día de muertos en la región Huasteca, celebrado por las etnias teenek y Nahua, cuyo nombre significa *día de todos los santos.*

influenciados por diferencias en dónde el género definiría el proceso de la misma. Así pues un individuo experimenta diversos elementos que le incitan a emigrar a partir de su condicion personal, rol social y en este caso, de género (Esperanza Tuñón Pablos, 2012). Entonces se entiende al proceso migratorio interno en México como un hecho ligado de lleno a los grupos étnicos que habitan el país y así mismo los procesos diversos que definen dichas migraciones (Gómez, 2014).

Es así como abordar el concepto de migración vista a partir de las construcciones de género en torno a los roles sociales, trabajo y estructuras económicas es un paso obligado para el análisis de Xantolo. Como se ha mencionado ya, Xantolo si bien es la fiesta de mayor relavancia regional, es también un espejo de los fenómenos sociales que se resienten en la región. Es por ello que se aborda el concepto de ritual desde la migración, no como un hecho aislado, sino un elemento que se ve transformado a partir del cambio en la economia familiar, los nuevos roles de género y sus nuevas representaciones así mismo como es que en una étnia que ha hecho de la migración parte de un ritual que se reproduce generacion a generacion, genera también una relación de la migración con los rituales y calendarios festivos locales. Rappaport (1968: 162) señala acerca del ritual que "Otro importante aspecto del ritual es que afirma la conexión del individuo con el grupo y del grupo con el territorio en que vive".

El estudio del ritual conllevaría una descripción sobre sus transformaciones a través del tiempo o de generación en generación y así mismo, analizar los efectos se generan con dicha transformacion y los elementos que definen dichos cambios. Es así como el analisis del ritual requiere su estudio como un elemento político, religioso y al mismo tiempo de reivindicación.

Villarroya (1992: 18) menciona que "la fiesta es un producto social y que, por tanto, se comprende e inserta en la sociedad que la produce. Para establecer la identidad de los protagonistas de la fiesta y las diversas formas de implicación de los grupos sociales". Es decir, en donde diversos grupos de la población local encuentran el modo de incrustarse en el ritual aún cuando en el pasado no fueran visibles (Rea, 2006). De tal modo que hablar de inclusión en el ritual conlleva abordar los elementos que definen que un ritual se trasforme y tome influencia de los procesos contemporáneos que suceden en el entorno en donde se lleva a cabo.

El rol de género visto a través del ritual, es un elemento presente en toda sociedad, así mismo en sociedades étnicas del país que justamente se transforman a partir de los nuevos roles de género y las apropiaciones dentro de la vida local que cambian a partir de hechos sociales que se suscitan día a día. Es por ello que es relevante abordar la inclusión de la mujer en los nuevos elementos rituales que si bien pareciera que algunos pertenecen a rituales antiguos, la mujer y otros grupos de la población encuentran espacios para incursionar en dichos rituales y así mismo generar inclusión en diversos aspectos de la vida sociales en donde anteriormente no eran visibles. Mercado (1985: 159) también señala en relación a la estructuración de la organización económica de la migración, la relación del sujeto con su territorio, que va a explicar la organización económica, así como los roles de género y generación adquiridos por los miembros de la comunidad.

En el caso de la mujer nahua, es importante recalcar que antiguamente su rol era recluido al trabajo doméstico y la crianza de los hijos. A través del análisis del ritual y su relación con los procesos migratorios es que se podrá entrever que ambos elementos han definido el curso y destino de la mujer nahua en el modo de vida local. De modo que se abordarán los nuevos roles dentro de la fiesta y así mismo los efectos de sus incorporaciones y las transformaciones que han generado a largo plazo dentro de la sociedad local. De modo que un sector no incluido en un ritual local encontrará a partir de transformaciones economicas y generacionales, elementos que les permitirán cobrar presencia y adquirir un rol, se menciona a Wilson (2010: 415) quien menciona que:

> "La cultura de la migración mexicana incluye creencias, normas, actitudes, rituales y valores (a menudo disputados según el género y las líneas generacionales) que se desarrollan para racionalizar y ratificar las estructuras sociales y

> económicas, y las relaciones y, a su vez, están ratificadas por fenómenos sociales y económicos".

Un aspecto a desarrollar es justamente la interetnicidad que se genera en la ejecución de la fiesta, puesto que la población local no solamente se conforma por población nativa nahua. Respecto a lo anterior se retoma a Barth (1976: 10) quien menciona:

> "Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia".

En la Huasteca Sur existe una numerosa población mestiza que también juega un papel fundamental en la reproducción de la fiesta y que la ejecuta de modo distinto a como la lleva a cabo la población nahua. Es así como el ritual es observado como un hecho interétnico en donde la diversidad de la población juega un papel fundamental en su reproducción y los imaginario que se gestan a partir de dicho performance (Salazar, 2015). Escobar (2016: 1564) menciona que:

> "De esta forma, la construcción de imaginarios colectivos que circulan por las redes y las instituciones filiales y parentales se vuelven importantes como elementos complementarios para entender ese proceso, especialmente sobre el impulso que le imprime a la decisión de migrar, la orientación de los flujos y la localización espacial de los migrantes en las ciudades"

Dentro de la complejidad de los rituales que se desprenden de Xantolo, es decir, las diversas representaciones que se generan en torno a un mismo ritual, también es relevante abordar tal como el caso de las mujeres, la necesidad de otros sectores de la población para ser visibles (Morales, 2005). Tal es el caso de abordar el concepto de inclusion alrededor de la fiesta y su ritualidad. Cabe señalar que la inclusión de un sector de la población que busca su visibilidad en una fiesta de origen precolombino también conllevará destacar qué sector de la población local genera dicho performance (Korom, 2013).

Es decir que, todo aquello que una comunidad o sociedad, (ambas en este caso), denominaba "tabú", *ritual negativo* como señalaría Van Gennep (2008) en los rituales de prohibición o de "noluntad". Todo aquello que no era normalizado y mucho menos naturalizado, podría llegar en cierto momento histórico a convertirse en un elemento de inclusión necesaria para enaltecer el funcionamiento del ritual y de sus partes.

Al abordar las nuevas politicas de inclusion dentro de una festividad y la ritualidad que genera consigo se pretende aseverar la inclusión de una población no heteronormada (Paradinas, 2016)[5]. Es decir, cómo es que una población abiertamente no heterosexual busca su inclusión en la festividad local en donde anteriormente no tenían visibilidad (Butler, 2006)[6].

Es decir, diversos elementos como la diversidad sexual encontrarán en la fiesta un espacio para representarse, eso eventualmente transformará la fiesta. Se retoma lo siguiente en Geertz (2003: 122): "En los mitos y ritos sagrados los valores se pintan, no como preferencias humanas subjetivas, sino como las condiciones impuestas implícitamente en un mundo con una estructura particular". Entonces, en los rituales y mitos, un grupo expondrá sus imaginarios y representación a modo de adaptarlas e incluso normalizarlas en las estructuras festivas locales. Eduardo Zárate

[5] Análisis sobre la homosexualidad y medio de inclusión a partir de nueva políticas de inclusión en una comunidad, así como transformación del paradigma del parentesco.

[6] Sobre el cuestionamiento de la diversidad sexual ante el paradigma del parentesco. A Propósito de las transformaciones que trae al sistema de parentesco nahua la inclusión ritual de nuevos elementos, en este caso la población no heterosexual y las mujeres.

señala: "El comunalismo como ideología que exalta el ideal de comunidad y de la vida comunitaria, produce un orden social particular con base en un imaginario que tiene como referente a la comunidad histórica" (Zárate, 2005: 63).

Dicho lo anterior se retoma a Ward (2005) quien menciona que la identidad se constituye siempre con el entorno en donde se ubica. Así pues, que una hermenéutica teológica no alcanzaría a explicarla puesto que no existe una hermenéutica general, solo actos específicos de interpretación desde puntos de vista complejos.

El comportamiento del actor se convierte en una secuencia de performance colectivo en donde no hay una apropiación de una personalidad determinada, sino grupal. En efecto "como emisor o como receptor, el cuerpo produce sentido continuamente y de ese modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado" (Le Breton, 2002: 8).

Lo anterior es evidente a traves de los aspectos interétnicos que conforman a la región de análisis, es decir, en las comunidades nahuas es en donde se siguen preservando los antiguos elementos del ritual y es en las cabeceras municipales en donde la población no heterosexual, así como las mujeres, han conseguido ser visibles e incluidas en el ritual y en la festividad (Ariza, 2010).

Dicho lo anterior, es importante resaltar la importancia de la descripción de distintas ediciones del ritual a modo de poder vislumbrar los elementos que definen que ciertos sectores de la población encuentren espacios de inclusión o según sea el caso de exclusión. Es decir, ¿qué define dichos aspecos inclusivos y exclusivos? Y ¿Qué transformaciones se generan a partir de dichos procesos de transformación dentro de un ritual de tal relevancia en una región?

Godelier (2000: 80) señala que "desde cierto punto de vista, dichos rituales constituyen una reapropiación por los hombres del proceso de reproducción de la vida, cuyas fases esenciales suceden en el cuerpo de la mujer". Justamente el análisis del ritual permitirá reconocer qué elementos se han incluido a partir de una exclusión en el pasado y por qué dichos elementos se convirtieron en aspectos a adherir en el proceso ritual.

Desvestida de los Huehues

> "El alma no nace de una sola vez, envuelta para siempre en un rostro y una carne que realizan sin equívoco a un ser humano reconocible entre todos, que nace, vive, envejece y por último desaparece para siempre. El principio de su existencia le precede, y su forma humana actual es consustancial a la fugacidad, no es esencial, sino apenas una etapa en la corriente de las transmigraciones. La persona cristaliza una ilusión provisional. Corriente de consciencia coagulada por la memoria, carece de realidad sustancial. Se disuelve y regresa a la unidad tan pronto como se alcanza la liberación. Una fuerza intangible permanece de existencia en existencia, uniendo unas con otras, pero desbordando al conjunto o a la singularidad" (Le Breton, 1999: 125)

La desvestida de los huehues es un modo de finalizar la fiesta de Xantolo, se pudo documentar su celebración en la comunidad nahua de Atlajque en el municipio de Tamazunchale, en la Huasteca Potosina. No se celebran concursos, no hay una aglomeración aparente como en las cabeceras municipales y se celebra como un evento de sumo interés, pero también de una elevada introspección entre la población nahua local. Una mujer nahua de Atlajque comenta: "con las danzas, mientras las fiestas de los muertos "mijkailjuitl"[7] por las calles de la ciudad, barrios, colonias y comunidades llegan la alegría de ver danzar a los coles".

El 20 de noviembre se realiza la desvestida de los huehues; dicha celebración solo se realiza en las comunidades nahuas, no en las cabeceras municipales. Es cuando aquellos que participaron en las comparsas y en la fiesta vuelven a ser humanos, es decir, se despojan de sus ropas

[7] Fiesta de los muertos en náhuatl y otro modo de referirse a Xantolo que significa a diferencia, Día de todos los Santos, de modo que Mijkailjuitl se referiría a toda la festividad y sus rituales en conjunto.

caracterizadas de algún personaje de Xantolo. En dicho festejo se comienza una peregrinación por la comunidad en donde los huehues y demás personajes comienzan a cantar y gritar sin hacer uso verbal ni articulación de palabra, solo se hacen ruidos guturales al compás de un grupo de huapangueros que los sigue. Al final terminan su peregrinación en una casa donde los espera la población de la comunidad desde afuera y dentro del recinto. Adentro, un sacerdote católico oficia una misa y con copal comienza a pedirle a los huehues y personajes que bailen alrededor de sí en círculo. Mientras bailan a su alrededor, se despojan de sus ropas hasta quedar semidesnudos para volver a su forma humana. Esto culmina con el participante hincándose para recibir la bendición del sacerdote. En algunos casos el sacerdote oficia toda la ceremonia en náhuatl[8].

De modo que como señala Geertz (2003: 146), en las ceremonias y rituales relacionadas con la muerte, siempre habrá una sintonía religiosa, o en donde la cultura y la religión se explican mutuamente. En el caso de la desvestida de los huehues no solamente hay una connotación carnal, también hay una necesidad de recobrar la corporalidad masculina y despojarse de lo femenino, como si durante la fiesta un hombre pudiera representarse efímeramente como mujer. No obstante, Le Breton (2002: 9) refiere:

> "La expresión corporal se puede modular socialmente, aunque siempre se la viva según el estilo propio del individuo. Los otros contribuyen a dibujar los contornos de su universo y a darle al cuerpo el relieve social que necesita, le ofrecen la posibilidad de construirse como actor a tiempo completo de la colectividad a la que pertenece. Dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros. Únicamente tiene sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia de cada grupo social".

De modo que no hay que olvidar que, si bien el ritual *huehue* dentro de Xantolo ya refiere a una apropiación de personalidad y corporalidad distinta a la propia, de cualquier modo, el ritual corporal de pertenencia no se remite únicamente a la fiesta, este ritual es constante en una comunidad en donde vivir en sociedad conlleva reproducir normativas que no dejan de ser igualmente corporales.

La ceremonia es dirigida por un sacerdote que utiliza copal y en efecto se genera una fusión de las tradiciones nahuas precolombinas y aspectos del cristianismo. Para analizar lo anterior se retoma a Mauss (2001: 26):

> "En ambos casos el simbolismo es perfectamente claro; El ritual parece actuar por sí mismo. Sin embargo, en cada uno de estos rituales el personaje dominante es el religioso. Los oficiantes, la atmósfera del lugar, la presencia de divinidades, la gravedad de las acciones, los objetivos de las personas que asisten al rito, no dejan ninguna duda en nuestras mentes a este respecto. Los ritos simpáticos pueden, por lo tanto, ser mágicos o religiosos".

De tal modo que el ritual mágico/simpático deambula entre lo prohibitivo y lo negativo como señalaba Van Gennep y así mismo como señala Mauss, la gravedad de las acciones, la presencia de divinidades y el objetivo del ritual lo podrán volver religioso. Por otro lado, Mergenthaler (2015: 320) menciona:

> "Además, la transformación corporal debe tener lugar antes de que pueda ocurrir una transformación cultural (haciendo eco hasta cierto punto del hecho de que la revolución siempre debe golpear dos veces): el logro de la agencia corporal, representada a través del fuerte cuerpo productivo, es una condición previa para lograr la agencia histórica, o participar en la construcción de una

[8] La anterior descripción formó parte de la documentación de la ceremonia misma en la comunidad de Atlajque.

> sociedad utópica. El imaginario totalizador, por lo tanto, une las transformaciones corporales con las transformaciones sociales y culturales".

Lo que menciona Mergenthaler abre un paréntesis obligado, puesto que sí es relevante mencionar que, aunque la desvestida de los huehues es un ritual de iniciación, pero también de separación como señalaba Van Gennep y está más relacionado con la tradición nahua.

Así mismo no se puede dejar de hablar de dicho ritual y no evocar el concurso de la Srta. Xantolo en la cabecera municipal y las nuevas comparsas de mujeres el día primero de noviembre. Godelier (2000: 80) señala que "desde cierto punto de vista, dichos rituales constituyen una reapropiación por los hombres del proceso de reproducción de la vida, cuyas fases esenciales suceden en el cuerpo de la mujer". De modo que hablar de la desvestida de los huehues, también es hablar de un ritual que le da una relevancia crucial a la representación corporal alrededor de la fiesta. Por otro lado, Le Breton (1995: 13) menciona que:

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explicitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana.

Sería pertinente creer que la relación de Xantolo con la representación del cuerpo, pudo dar a través de la historia, a la actualidad, la posibilidad de que las mujeres y los homosexuales encontraran en su propia corporalidad su normalización en un Xantolo más inclusivo. Le Breton (2002: 7) quien ha estudiado las representaciones corporales contemporáneas se retoma pertinentemente y menciona que "del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva".

De hecho, Mergenthaler (2015: 58) menciona que "al mismo tiempo, los rituales de fraternización ponen en movimiento una lógica de exclusión que establece tal vez la ambivalencia más profunda de la fraternidad como modelo político". La desvestida de los huehues es exclusivamente con integrantes varones, lo que abre pauta a retomar lo anterior, las mujeres no participan y eso es evidente en el Xantolo nahua, no al menos en el ritual de los huehues y evidencia de algún modo dicha desigualdad a comparación con la fiesta de la cabecera municipal.

Entonces la desvestida de los huehues conlleva algunos detalles en el ritual como los siguientes: "Huehues o disfrazados que, al compás del violín, la guitarra y la algarabía, bailan las danzas del comanche, la zorra, el venado, el sapito, la guajolota, el cuanegro, los matlachines[9], los enanos y la danza de los viejitos. Se usa ropa vieja y los hombres usan máscaras originales de madera y los que se disfrazan de mujeres usan vestimentas y detalles femeninos" (músico huapanguero anónimo). Participante que volvió a su condición humana, señala: "Los comanches es una danza dirigida al sol, es para el cierre de los ciclos de vida". En relación a lo anterior se menciona a Marcel Mauss (2009: 95):

> "Y todas esas instituciones sólo expresan un hecho, un régimen social, una mentalidad definida: es que todo, alimento, mujeres, niños, bienes, talismanes, suelo, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos, es objeto de transmisión y devolución. Todo va y viene como si entre los clanes y los individuos hubiera un constante intercambio de una materia espiritual que incluye cosas y hombres, repartidos en rangos, sexos y generaciones".

Así pues en la desvestida de los huehues no solamente se observa un ritual de prohibición e iniciación como lo señala Van Gennep (2008), también se puede vislumbrar prácticamente todos los simbolismos de la fiesta. Es decir, la producción de representaciones sociales alternas, en este caso la transformación de hombre a mujer, así mismo la fraternidad y el intercambio de bienes entre las familias de la comunidad y finalmente el ritual en donde se recobra la identidad sexual y

[9] Representación de un espíritu de corta edad y que vaga aún en el plano terrenal.

de género que se dejó de lado durante la fiesta. Así pues, en la desvestida de los huehues es sencillo visualizar las diferentes etapas de Xantolo, muy específicamente desde la experiencia nahua (Turner, 1987: 72)[10].

La desvestida de los huehues finaliza con algunos pasos más: El sacerdote nahua explica a la "Ánima sola": "por la tarde y por la noche en las bardas o pretiles de las casas, se pone una pequeña ofrenda con una vela dedicada al anima sola". De tal modo que al finalizar la fiesta se hace una celebración final para las almas que no tienen familia. El sacerdote nahua comenta: "Esta antigua y bondadosa tradición se hace para las almas de los difuntos que no tienen familiares que les ofrenden o festejen". La mujer que permitió que en su patio se celebrara la desvestida de los huehues señala que: "las personas que vayan a recoger la ofrenda antes de hacerlo deben de hacerle una oración por el eterno descanso de las ánimas solas". De este modo finaliza la desvestida de los huehues en las comunidades nahuas. Así mismo hay una última celebración que se lleva a cabo el día siguiente, dicha tradición se lleva a cabo únicamente también en las comunidades nahuas.

Cierre de Xantolo en Chapulhuacanito.

En Chapulhuacanito, otra comunidad nahua, hay un modo distinto de cerrar la celebración de Xantolo. Se considera relevante documentar dicho cierre en la festividad por su cercanía con San Martín y con Atlajque puesto que la fiesta a gran escala se suscita en gran medida en Chapulhuacanito y San Martín Chalchicuautla. De tal modo que contrastar el cierre de la fiesta en Chapulhuacanito es un referente de las diferentes representaciones de Xantolo en el mundo nahua y sobretodo en regiones tan aledañas.

De los primeros días de noviembre pasamos a los últimos días del mes, en donde se celebra la "fiesta de San Andrés" y es ahí donde en Chapulhuacanito a escasos veintidós kilómetros de Atlajque y 35 de San Martín Chalchicuautla se suscita la siguiente celebración, totalmente relacionada a la tradición de Xantolo.

Se pudo documentar lo referente al ritual del tres y cuatro de noviembre, es decir, *la subida y la bajada de las máscaras y el destape o la desvestida de los huehues.* Aunque en las cabeceras municipales la fiesta de Xantolo culmina el dos de noviembre, no lo es en las comunidades y en los hogares de personas que incluso radican en San Martín Ch. (Celia, 2013). Esta festividad responde a las etapas originales del ritual, en donde los personajes que conforman las comparsas deben realizar un ritual para regresar a sus representaciones habituales.

Para Geertz (1999: 1338) cultura "es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas".

De modo que, si bien Xantolo mantiene un sincretismo en cada región de la Huasteca, existen distintos modos de representarlo, esto es precisamente como dice Geertz, porque cada región, comunidad o espacio social genera diferencias aún si mantiene similitudes macro espaciales. Es por ello que la fiesta de Chapulhuacanito es apenas una pieza del universo que es Xantolo en una de sus múltiples representaciones.

Por otro lado, acompañando la visión de Geertz, Godelier (2000) habla del imaginario en el análisis de los rituales Baruya, y habla de prolongaciones en la forma en que ellos organizan su sociedad. Esto da lugar a ciertas prácticas Godelier las llama: simbólicas, celebradas en los rituales de iniciación masculina y femenina. Por lo tanto, no podemos olvidar que los huehues también fungen como un ritual de iniciación para hombres, esto dentro de la sociedad nahua, ya se ha visto que difiere en la celebración en la cabecera municipal. David Le Breton (2002: 8) menciona que el cuerpo "es el eje de la relación con el mundo, el lugar y el tiempo en que la existencia se hace carne a través de la mirada singular del actor". De tal modo se pudo documentar dicho ritual en dos versiones en San Martin y en una comunidad nahua y transcurrió de la siguiente manera:

[10] Sobre lo sagrado dentro del ritual y su potencial unificador para la comunidad.

Bajada de las máscaras en Chapulhuacanito

Dentro de una habitación vacía que se encuentra frente a una pequeña plaza que se encuentra llena de personas que se reúnen en círculo alrededor de la entrada de dicho edificio, se encuentran los huehues o aquellos que participaron en las comparsas de los pasados días festivos. Se retoma brevemente a Mergenthaler (2015: 31) para hablar de la importancia del ritual por parte del espectador:

> "En otras palabras, el uso de medios artísticos durante una ceremonia religiosa permitió a la audiencia reunida imaginarse también como observadores de una realidad virtual paralela a su realidad real, especialmente si se considera la naturaleza repetitiva de la realización en vivo de un ritual".

Dentro del edificio en una habitación vacía se encuentra una mesa y un arco de flores, en dicha mesa se encuentran las máscaras que dichos participantes utilizaron durante la festividad, así mismo la habitación huele intensamente a copal y un sacerdote y los mismos participantes soplan el copal sobre las máscaras que se encuentran cuidadosamente apiladas. De modo que las máscaras no solo encierran un valor espiritual, también son síntesis de fraternidad en el grupo y los hombres que participan en dicho ritual de clausura, también regeneran sus compromisos con la comunidad.

Ahora se hablará sobre el líder ritual, o quien dirige la ceremonia. Freeman (2004: 12) señala: "solo un líder ritual sabe cómo conducirlos adecuadamente y que las personas también pueden asistir a las iniciaciones de las comunidades vecinas, lo que brinda oportunidades para su transformación continua, a través de la creatividad individual del líder ritual". Esto se menciona porque es necesario observar que alrededor de la celebración de Xantolo se tienen a dos líderes rituales o diversas formas de percibir a un líder ritual. Por un lado, en la comunidad nahua, un líder es aquél que es capaz de dirigir una ceremonia en donde los huehues se pueden desvestir y transformarse, en donde se pueden bajar las máscaras y eventualmente retomar representaciones de género distintas, dichos rituales siempre con un matiz religioso y de sincretismo con la cultura nahua. Un participante que se prepara para vestirse en la ceremonia comenta mientras adopta la imagen del personaje que ha elegido, Chapulhuacanito:

> *Si, cambia el Xantolo aquí en Chapulhuacanito, porque, aunque se hable aún la lengua y tengamos las* mismas *tradiciones pues nuestros antepasados tenían sus diferencias y no venían de los mismos lugares. Somos nahuas, pero también somos descendientes de otros nahuas, por eso en la comunidad usted puede ver que celebran de manera más diferente y en familia. Aquí es fiesta, pero no como la de San Martín, aquí si mantenemos viva la tradición, pero sin cosas raras.*

Sobre la reificación de las máscaras y la indumentaria del ritual, se retoma a Marcell Mauss (2009: 88):

> "Lo que obliga el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, ésta sigue siendo una cosa propia. A través de ella, tiene poder sobre el beneficiario y como propietario de ella tiene poder".

En efecto, bajo la significación del ritual de las máscaras es que se adquiere una identidad, que trastoca la corporalidad y el modo en que el ejecutante se percibía anteriormente. Se trata de un intercambio en donde la comunidad nahua considera que las máscaras mantienen la esencia de quienes la utilizan año tras año y en donde se le vuelve a dar vida a otro ser, da la impresión que es una regeneración de vida que se puede compartir de una persona a otra. Se retoma a Le Breton (2002: 7):

> "El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y con el dolor, etc. La existencia es, en primer término, corporal. Al intentar dilucidar qué parte ocupa la carne en la relación del hombre con el mundo".

El comportamiento del actor se convierte en una secuencia de performance colectivo en donde no hay una apropiación de una personalidad determinada, sino grupal. En efecto "como emisor o como receptor, el cuerpo produce sentido continuamente y de ese modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado" (Le Breton, 2002: 8).

A un lado de la mesa donde se encuentran las máscaras, se encuentra una pila de ropa, dicha ropa es la que también se utilizó durante las festividades, en esta ocasión la ropa se encuentra apilada y sin orden. Mientras tanto los participantes, los cuales son todos varones, comienzan a beber aguardiente y licor de caña, también comienzan a despojarse de sus ropas y tomar ropa de la pila que se menciona y a volver a vestirse como huehues.

Pasado un tiempo en lo que consiguen embriagarse, vestirse nuevamente y tomar la máscara que les corresponde, se disponen a salir en fila del edificio, afuera aguardan las personas. Entonces ya afuera llegan dos mujeres con copal en las manos y levantan un gran arco de flores, eventualmente llegan dos varones que las secundan y mantienen de pie dicho arco.

Un grupo de huapango comienza a tocar sones tradicionales, los huehues comienzan a bailar alrededor del copal y del arco de flores, entonces las dos mujeres siguen a los participantes humeando el copal hacia ellos, ellos continúan emitiendo los mismos sonidos guturales que son característicos en las comparsas de Xantolo. Tras impregnarse del copal y bailar comienzan a hincarse los unos hacia los otros en una larga hilera, el arco de flores sigue en pie y las mujeres siguen rodeándolos con copal[11]. Evans Pritchard (1973) retoma algo similar en el análisis del fetiche y como un valor de reificación otorgará a un grupo la posibilidad de ritualizarlo y volverlo un interés colectivo. Sin embargo, Le Breton (1995: 2) menciona que "el ritualista se convierte en alguien que realiza gestos externos que implican un compromiso con un conjunto particular de valores, pero se retrae interiormente, se seca y no está comprometido".

En adelante llegan hombres con licor de caña y aguardiente en envases de plástico y en pequeños vasos comienzan a servir la bebida para darla a tomar a los huehues. Estos no beben del todo la bebida, de hecho, deben beberlo por debajo de la máscara, así al mismo tiempo la escupen a la cara del participante que se encuentra de frente. Otros hombres comienzan a poner collares de flores en los cuellos de los participantes, al mismo tiempo el participante de enfrente debe jalar con fuerza el collar del otro participante y romperlo.

Cuando acabaron de escupir todo el licor de caña y de romper los collares de flores de todos los participantes, se ponen de pie y dejan caer el arco de flores. Cuando todo el arco de flores se encuentra en línea recta en el piso, los participantes comienzan a bailar sobre él al son de los huapangos. Lo que comienza con un baile se transforma en un zapateo donde la intención es destruir el arco de flores, en los últimos momentos, los participantes aun vestidos como huehues se dan a

[11] Se retoma a Evans Pritchard (1973: 34) puesto que alrededor de la celebración nahua también se genera un fetiche. No obstante la repetición de dicho ritual lo significa y le da un valor intangible e identitario:
"Aunque la magia no puede diferenciarse de la religión en este estadio, ofrece no obstante una explicación especifica de la magia, si bien dentro del mismo orden emocional. La magia surge de la tensión emocional. El hombre está sojuzgado por el odio, el amor o cualquier otra emoción, y como no puede hacer nada práctico por remediarlo, recurre a forjar creencias que le liberen de la tensión, como aquel que arroja al fuego el retrato de la amante infiel. Esto es lo que Marett llamada magia rudimentaria. Cuando tales situaciones se repiten suficientemente, la respuesta se llega a estabilizar en lo que denomina magia evolucionada que es una forma socialmente aceptada de comportamiento habitual. En tal caso el practicante de la magia tiene un conocimiento exacto de la diferencia entre símbolo y realización".

la tarea de pisar las flores y en el piso el arco pierde forma y se encuentra totalmente destruido. Tras lo anterior, los participantes se dan a la tarea de regresar a la habitación de la que salieron.[12]

Lo primero que se hace al volver a la habitación es quitarse las máscaras y devolverlas a la mesa, nuevamente las máscaras son acomodadas con cuidado y los participantes comienzan a dejar ofrendas alrededor de algunas máscaras. Se comenta que lo anterior es con el fin de enviar un mensaje a otra dimensión a alguien determinado, es algo que dependerá de cada participante. Entonces comienzan a llegar personas que deciden soplar copal a las máscaras, eventualmente los participantes también lo hacen.

Los participantes comienzan a despojarse de sus ropas como huehues y las vuelven a apilar, entonces comienzan a transformarse nuevamente en sus representaciones personales masculinas. La habitación está totalmente impregnada de copal y es difícil divisar las acciones de los huehues[13] y los participantes, así como de los asistentes. El edificio se cierra y se pretende que no se abra hasta el 30 de noviembre en la fiesta de San Andrés y el día en que oficialmente se retiran los altares.

Tensiones sociales en torno a la fiesta y al ritual

Mientras tanto en la cabecera municipal y en comunidades mestizas la celebración difiere. De unos cinco años a la fecha según comentan, se utiliza el día primero para las comparsas únicamente de mujeres, el día dos es destinado a las comparsas de hombres. Evelyn, mestiza, ama de casa y comerciante, 36 años, San Martín Ch. comenta:

> *Antes nosotras no contábamos en la fiesta, ahora sí, ya bailamos y nos vestimos como los hombres; ya cambió, pero es porque se van a trabajar fueras y vienen, entonces llegan más mancitos[14], ya saben que no todo es como aquí. Entonces hace ya varios años que aprobaron el municipio que nosotras bailáramos, en la comunidad allá si no se puede.*

Esto no tiene mucho tiempo de celebrarse, no obstante, las mujeres se han apropiado del día primero. Por la noche se premia por parte del gobierno de la cabecera municipal a las mejores representaciones. Es decir, por cada personaje se premia a un participante y cada una gana dos mil pesos. Esto en San Martin Chalchicuautla, igualmente hay una mujer vestida como *comanche, comancha*, vieja, viejo y los demás personajes. Cabe señalar que los personajes que evocan al diablo vestido como capataz o como ganadero solo se acostumbra en San Martin y no en las comunidades nahuas. Éste hace evocación del ganadero o jefe de las tierras; es decir, quienes tienen capital y son los *patrones.* Estos además de llevar mascara, usan las llamadas chaparreras y van haciendo ruidos vocales y golpeando el piso con una riata, evocando su autoridad y el odio que les profesaban los trabajadores, en este caso los nahuas. Se retoma el relato de Aurelio; nahua agricultor y empleado en un rancho, 44 años, Atlajque y asistente al Xantolo de San Martín, comenta:

> *Uno aquí no es igual a los de San Martín, aquí hacen fiesta fiesta, en la comunidad si hacemos el Xantolo, este es una copia digamos. Entonces nuestros abuelos decían "ándale vístete de diablo y comanche", "vístete como el hijo de la chingada de mi patrón".*

[12] El predominio del ritual mágico en los cultos primitivos y en el folclore proporciona, por lo que se cree, una prueba sólida en apoyo de este argumento. Además, se sostiene que estos estados mentales mágicos todavía existen entre unas pocas tribus de Australia central cuyos ritos totémicos son de carácter puramente mágico (Mauss, 2001:16).
Para Mauss la magia es uno de los principales estados mentales del ser humano. Se retoma lo anterior, puesto que, en el caso nahua, la cosmovisión de lo mágico se reivindica a partir de las transformaciones sociales.

[13] Anciano en náhuatl, también se refiere a *huehue* todo aquel que participa y se desviste de su carácter en Xantolo, no obstante es una generalización.

[14] Dóciles.

Surge el cuestionamiento, acerca de las diferentes perspectivas en que se concibe Xantolo entre la población nahua y mestiza como se aborda a continuación, no obstante, el traslado de la fiesta a la cabecera municipal como un evento cultural, turístico masivo, también genera los impactos que se están mencionando. Se retoma lo siguiente de Geertz (1998: 150): "Pero un ritual no es sólo un esquema de significación, sino que es también una forma de interacción social". Es decir, no es lo mismo el modo en que ve se observa a Xantolo desde la perspectiva del ayuntamiento de gobierno y turismo, desde la mirada de los nahuas, desde la mirada del migrante, desde la mirada de la población mestiza y en efecto, la perspectiva de la población ganadera y empresaria. De hecho, para apoyar lo señalado por Geertz, se retoma a Barth (1976: 12):

> "Se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva. Según ellos, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese *una* isla".

De modo que la gente de San Martin, es decir, en su gran mayoría, los ganaderos, suelen vestirse como diablos (capataces) y como mujeres, es decir, mujeres voluptuosas y con máscaras. En el caso de las mujeres, no se visten como mujeres jamás, solo como ganaderos, y los hombres pueden adoptar ambas caracterizaciones. De modo que la religiosidad y trascendencia con que se celebra Xantolo en Atlajque es distinta al modo en que se celebra en San Martín. Dicho en palabras de Geertz (1998,122): "La clase de símbolos (o complejos de símbolos) considerados por un pueblo como sagrados varía muy extensamente". Raymundo, mestizo ganadero, 35 años, San Martín, comenta:

> *Ahora sí que nosotros nomás venimos a pasarla bien, el Xantolo es de todos, pero si es diferente en las* comunidades*, aquí la pasamos bien, allá es como velorio, pero pues así les gusta. No está mal, mire, lo que pasa es que su cultura no les permite tener la apertura que uno tiene, pero también se echan sus chupes*[15]*.*

Respecto a lo anterior se retoma a Barth (1976: 10) quien menciona:

> "Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen. En un sistema social semejante, la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia".

Para rescatar lo que menciona Fredrik Barth, en primer nivel, a pesar del contacto interétnico y la interdependencia que en este caso existió y persiste entre los mestizos y los nahuas, seguirán vigentes las diferencias culturales y aún también, seguirán vigentes sus diferentes sistemas sociales. Los cuales no se han desdibujado con la migración ni tampoco con las transformaciones que ha sufrido la organización social y estructura económica nahua.

Nuevos elementos en la organización de la fiesta y un medio de inclusión

Otro dato importante es que, en la noche de Xantolo, es decir la del dos de noviembre e incluso el primero de noviembre, como ya se dijo, en San Martin Ch. se designó el día primero para

[15] Bebidas alcohólicas.

las comparsas de las mujeres y el día dos para los hombres como habitualmente se venía haciendo. Se retoma oportunamente a Godelier (2000: 48):

> "Los hombres y las mujeres controlan y actúan ritualmente de manera diferente, gestionando los resultados de la iniciación, de la enseñanza a través de generaciones. Estas son formas de formación de sujetos que tienen lugar de manera significativa, aunque probablemente nunca completamente, fuera del alcance de los mercados capitalistas y la hegemonía ideológica".

Sobre lo que señala Godelier ya se hablaba de la incorporación de la mujer a la festividad en San Martín como un punto relevante en las nuevas transformaciones de Xantolo. No obstante, la mujer genera sus propios espacios, no ocupa los espacios del hombre. Nuevamente Xantolo aparece como una fiesta de naturalización, de inclusión y de normalización o finalmente una declaración de imaginarios colectivos. En donde como señala Le Breton (1995: 14) "el cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural". Freeman (2004: 12) habla sobre un líder ritual:

> "Según él, la imaginación creativa de los líderes rituales conduce a una deriva simbólica involuntaria, ya que los cambios incrementales en el abanico de connotaciones de símbolos, en la *prominencia* de sus diversos niveles meta y en el alcance de ciertos esquemas cosmológicos se suman a través del tiempo".

Lo anterior se menciona porque si bien un capitán de comparsa es un líder, también funge como líder ritual, en dicho proceso llevará el mando de una comparsa para participar en los distintos momentos de la fiesta el primero y dos de noviembre (exclusivamente en San Martín). No obstante, más adelante se verá como la idea de un líder ritual durante Xantolo, difiere completamente en las comunidades nahuas. Dicho lo anterior se retoma a Ward (2005) quien menciona que la identidad se constituye siempre con el entorno en donde se ubica. Así pues, que una hermenéutica teológica no alcanzaría a explicarla puesto que no existe una hermenéutica general, solo actos específicos de interpretación desde puntos de vista complejos. En este caso Xantolo se analiza como un ritual religioso y mágico, al mismo tiempo como una institución. Sobre este complejo análisis Levy Bruhl (1966: 329) señala:

> "En la medida en que la comunión mística con, y la participación real en el objeto del sentimiento religioso y la práctica ritual es la esencia misma de la religión, la mentalidad primitiva debe ser *declarada* religiosa porque realiza una comunión de tal naturaleza, y de hecho en el grado más alto que es posible imaginar".

Si bien como señala Levy-Bruhl, no se puede denominar a Xantolo en su totalidad como un ritual religioso, porque tendríamos que abordar el Xantolo de la cabecera municipal, no así el Xantolo de la comunidad nahua. Es decir, el Xantolo de la cabecera municipal no reúne ningún elemento religioso en su composición, por su carácter festivo y de difusión. No obstante, el Xantolo que se celebra por parte de la sociedad nahua, si es religioso, si contiene un sincretismo comunitario en donde los símbolos religiosos se acompañan a través de los elementos internos de la festividad.

Señorita Xantolo

En el caso de los concursos de la llamada señorita Xantolo, los participantes se visten con ropa femenina confeccionada con motivos que hace referencia a la tradición. Es decir, utilizan elementos huastecos- nahuas para la decoración, traen consigo discursos sobre la importancia de la celebración y elementos de la vida cotidiana. Igualmente, siempre debe ser un hombre vestido como mujer quien participe, en una plaza frente a la iglesia abarrotada por propios y externos. El

mismo evento se lleva a cabo en San Martín, pero se celebra a la par del gran concurso de comparsas en la plaza principal. Como señala Levy-Bruhl (1966: 187) "en muchos rituales tribales, el color y, a veces, el sexo se asigna a cada punto de dirección". Un joven de origen nahua; abiertamente homosexual, estilista, concursante para Señorita Xantolo, 2018, comenta:

> *Ya las cosas han cambiado mucho, apoco usted cree que un macho calado se va a vestir como mujer en Xantolo, todos somos mayates, es un concurso para nosotros, nosotros lo hicimos posible y ahora todos se chingan. De todos modos, les gusta, ya saben y les encanta vernos vestidas de señorita Xantolo. Si, pienso que con la migración eso cambió porque antes ni para cuando, o sea se van y llegan con otra mentalidad.*

En el caso de las comunidades nahuas como Chapulhuacanito, la celebración es similar a las de San Martín y las cabeceras municipales, es decir, ya se hacen concursos similares en donde la festividad cobra diferentes connotaciones. Personas homosexuales pueden concursar en "Srta. Xantolo", confeccionar sus vestidos, no usar máscara y no recibir ningún tipo de acoso por parte de la población. Hay un gran número de personas en las calles de las comunidades, todos forman parte de la festividad, cabe recordar que el día primero es el día de la llegada de los niños, no obstante, en las cabeceras municipales y en lugares como Chapulhuacanito la fiesta ha adquirido nuevas connotaciones. Estas nuevas adhesiones se reflejan en los concursos de belleza para hombres, comparsas acompañadas de grupos de huapango, de luces y sonido que evocan a un evento musical masivo[16]. Los anteriores elementos hablan de lo relevante que es reconocer la propia diversidad de la tradición dentro de la propia región y sus distintas representaciones, tanto nahuas como mestizas. Así pues, también Barbero (2003: 40) menciona:

> "Como consecuencia, la cultura es más que signos textuales o prácticas cotidianas. También proporciona el terreno de legitimación en el que grupos particulares (por ejemplo, afroamericanos, gays y lesbianas, personas con discapacidad auditiva o protestantes evangélicos) reclaman recursos y buscan su inclusión en las narrativas nacionales. Y la cultura es crucial tanto para las economías avanzadas como para las economías en desarrollo como un servicio, una exportación textual y una fuente de dignidad y ayuda mutua".

Hasta ahora y en base a lo que se retoma de Barbero (2003), se puede comenzar a hilar al Xantolo como una celebración en donde la población huasteca ha encontrado el modo de visualizarse, construir sus representaciones sociales y transformar sus imaginarios colectivos. Diversas voces locales dan fe de la relevancia que tiene la festividad para normalizar y vivir libremente sus identidades[17]. Por otro lado, Le Breton (1995: 33) siempre pertinentemente menciona que "el hombre, bien encarnado (en el sentido simbólico), es un campo de fuerza poderoso de acción sobre el mundo y está siempre disponible para ser influido por éste".

De modo que no hay que olvidar siguiendo a Le Breton, que, si bien la representación social construida por el nuevo sector de la población que se ha incorporado exitosamente a la celebración de la cabecera municipal, es un resultado de su presencia y la necesidad de formar parte de las estructuras festivas y sociales, también es claro que hay un intercambio de influencia recíproca. Es decir, no hay modo en que el contexto no explique la existencia de las nuevas incorporaciones a la fiesta, así como no hay forma de que dichas representaciones incorporadas no expliquen la realidad contemporánea de la región.

Una mujer ama de casa, asistente a la celebración el primero de noviembre en San Martín comenta: "Ahora ya hay mucha apertura, todo mundo anda como quiere, por un lado está bien

[16] (Archettio, 2003). Se retoma la obra del autor para referir al análisis del performance y la concepción del cuerpo a partir de la construcción de identidades e identidad de género.
[17] (Evans, 2017), sobre la construcción cultural del concepto de "gay" y su transformación al paso de la historia.

porque ya la gente no se mete con ellos, pero por otro lado ¿dónde quedan los valores de Xantolo?" De tal modo que la celebración ha sufrido transformaciones en gran medida en San Martín, aún más que en las comunidades, puesto que es ahí en donde se pueden percibir las adhesiones de concursos como "señorita Xantolo" y la premiación de las comparsas. Dichas celebraciones comentan la gente que fueron introducidas cuando el gobierno municipal comenzó a hacer de Xantolo una celebración turística. Lo anterior lo explica Le Breton (1995: 17) quien señala que:

> "La emoción de la indignación, la idea de contagio sagrado y los consecuentes peligros para la comunidad desatada por el incumplimiento de normas preciadas. Juntándolos, produjo una teoría de la solidaridad social: primero, la multitud asociada libremente reconoce su unidad en emociones despertadas ritualmente, y luego procede a aprovechar todo el universo en un impulso intelectual para atribuir el contagio sagrado a la desviación individual de sus normas".

Es decir que, todo aquello que una comunidad o sociedad, (ambas en este caso), denominaba "tabú", *ritual negativo* como señalaría Van Gennep (2008) en los rituales de prohibición o de "noluntad". Todo aquello que no era normalizado y mucho menos naturalizado, podría llegar en cierto momento histórico a convertirse en un elemento de inclusión necesaria para enaltecer el funcionamiento del ritual y de sus partes. Con esto no nos referimos a la inclusión de dichos elementos en la estructura nahua tradicional, nos enfocamos en la organización de la cabecera municipal. Siendo así aquel elemento repulsivo del pasado, un componente que genera vitalidad, reconfiguración y una perspectiva de inclusión social en el nuevo ritual que se ha construido en la región.

Conclusión

A modo de conclusión, en el presente artículo se pudo reconocer la relevancia de Xantolo como medio capaz de externar los procesos sociales internos de la región, tanto históricamente y contemporáneamente. Es decir, no hay modo que, en los distintos momentos históricos del ritual, la fiesta, vista como organismo político, espiritual e identitario, no muestren la realidad de la región y de la población huasteca.

Es una fiesta de inclusión y en donde diversos grupos encontrarán su naturalización en la sociedad. Mujeres y población no heterosexual, entre otros, han encontrado en la fiesta un modo de hacerse visibles y generar inclusión en sus sociedades. Si bien en las comunidades nahuas la mujer ha ido ganando respeto e inclusión a partir de la migración y Xantolo juega un sentido mayoritariamente de pertenencia. Es cierto que en la cabecera municipal Xantolo ha generado espacios de integración para población diversa.

Existen diversos modos de percibir Xantolo según la localización dentro de la región Huasteca. Es un mundo dentro de otros mundos. En efecto, en el presente artículo se pudo tener una perspectiva más amplia de las diferentes facetas en las que se puede analizar a la fiesta. Puesto que mantiene dimensiones económicas, políticas, religiosas y espacialmente performativas opuestas según el sector de la sociedad Huasteca que la remite. Así mismo, se cae en cuenta que no puede hablarse de un Xantolo homogéneo, es quizá momento de plantear la posibilidad de hablar de diversos Xantolos. De modo que Xantolo se explica a partir de la diversidad poblacional de la región. Es distinto para el mestizo, para el nahua, para el gobierno local y así mismo se hablaría de una fiesta que muta conforme sea percibida.

Otro resultado relevante de la investigación es reconocer que Xantolo evidencia las fricciones y conflictos entre los grupos locales en su organización. Así mismo es un libro abierto a los distintos procesos de interacción histórica entre nahuas y mestizos. Dichos procesos históricos se reconocen en sus personajes, los elementos que los componen e imaginarios que han prevalecido en la memoria colectiva de los huastecos.

Por otro lado, las representaciones de los hombres y mujeres han cambiado, Xantolo es el vínculo más fuerte para que cientos de migrantes sigan regresando a la comunidad y a la región. Las identidades de género se han trastocado a la par de los procesos migratorios y el sentido de pertenencia a la fiesta. De modo que, en la Huasteca no se puede hablar de migración sin detenerse

a estudiarla a través de Xantolo y así mismo la construcción de los nuevos Xantolos, denotan en gran medida los procesos migratorios.

Finalmente comprender que la historia y el paso del tiempo comienzan a desdibujar la memoria de la antigua tradición nahua, al final el estandarte de este estudio no es otra cosa que un producto de la modernidad y una evidencia misma de lo que la migración genera a su paso. Puesto que ese ritual, fiesta y proceso complejo al que denominamos Xantolo, no es más que un elemento que conforma a un universo que solía llamarse "Mijkailjuitl".

Bibliografía

(Coordinadora), A. S. (2002). *De Carnaval a Xantolo: Contacto con el inframundo.* Cd. Victoria, Tamaulipas: Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.

Ángeles, P. R. (2006). *Migración femenina indígena y su impacto sobre la identidad y las relaciones de género: el caso de las mujeres juchitecas en la ciudad de México.* Ciudad de México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Archettio, N. D. (2003). *Sport, Dance and embodied identities.* Nueva York: Berg.

Ariza, M. (2010). La incorporación del género a la migración: no sólo para feministas-Ni sólo para la familia". En P. Hodagneu-Sotelo, *La incorporación del género a la migración: no sólo para feministas-Ni sólo para la familia". Marina Ariza y Alejandro Portes (coords). El país trasnacional migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pág. 423). México: UNAM, Centro de estudios Migratorios, Miguel Ángel Porrúa.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Breton, D. L. (2002). *La Sociologia del Cuerpo.* Buenos Aires : Claves (Ediciones Nueva Vision).

Breton, D. L. (1999). *Antropología del Dolor.* Barcelona: Seix Barral Los Tres Mundos.

Breton, D. L. (1995). *Antropología del Cuerpo y Modernidad.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Butler, J. (2006). *Deshacer el Género.* Barcelona: Paidós.

Celia, A. R. (2013). *San Martín Chalchicuautla, monografía de los pueblos de México.* San Luis Potiosí: Coordinación Estatal para el fortalecimiento institucional de los municipios.

Durin, S. (2008). *Entre luces y sombras: miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey.* Monterrey: Publicaciones de la Casa Chata.

Escobar, E. C. (julio diciembre, 2016). Configuración de la migración interna en la región del Paisaje Cultural Cafetero de Colombia. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, vol. 14, núm. 2*, 1563-1585.

Esperanza Tuñón Pablos, M. L. (2012). *Género y Migración.* San Cristobal de las Casas : El Colegio de la Frontera Sur.

Evans, A. (2017). *Brujería y contracultura Gay.* Ciudad de México: Pé.

Freeman, D. (2004). *Initiating Change in Highland Ethiopia Causes and Consequences of Cultural Transformation.* Cambridge : Queens' College.

Gamio, M. (1948). *Consideraciones sobre el problema Indígena.* México D.F: Ediciones del Intituto Indigenista Ineramericano.

García, H. M. (1990). *Nuevo Atlas de Migración Interna en México, 1990.* Ciudad de México: Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdéz Editores.

Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las Culturas.* Barcelona: Gedisa.

Gennep, A. v. (2008). *Los ritos de paso.* Madrid: El libro de bolsillo, Antropología, Alianza Editorial.

Godelier, M. (2000). *Cuerpo, parentesco y poder Perspectivas antropológicas y críticas.* Quito: Centro Cultural PUCE-Q.

Gómez, E. P. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *Intersticios, El Colegio de Jalisco*, 1-28.

González, L. A. (2004). El camino de los muertos: Relaciones Intratextuales en los ritos nahuas de Velación de Cruz y Xantolo. *Opción, Universidad de Zulia, Venezuela*, 9-27.

Hérnandes, J. E. (2005). La comunidad imposible, alcances y paradojas del moderno comunalismo. En M. L. Guillén, *La comunidad a debate, Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (págs. 61-85). Zámora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

Humberto Muñoz García, M. T. (1988). *Atlas de la Migración Interna en México 1988.* Ciudad de México: Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Johansson, P. (2012). *La imagen del huasteco en el espejo de la cultural nahua prehispánica.* México: UNAM.

José Aurelio Granados Alcantar, M. F. (2018). Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 327-363.

Korom, F. J. (2013). *he Anthropology of performance.* Boston: Wiley- Blackwell.
Levy-Bruhl, L. (1966). *How natives think.* New York : Washington square press. inc.
Martín-Barbero, J. (2003). *Proyectos de modernidad en América Latina.* México: Metapolítica.
Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic.* London: Routledge.
Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Madrid: Katz editores.
Mercado, L. I. (1985). *Migración, decisión involuntaria.* México: Instituto Nacional Indigenista.
Mergenthaler, B. F. (2015). *Cultural Transformations of the Public Sphere Contemporary and Historical Perspectives.* Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers.
Montaño, A. M. (2017). *Migración y transnacionalismo. Extrañando la tierrita….* Ciudad de México: FLACSO México.
Morales Ortiz, A. M. (2005). *Fiesta religiosa, migración e identidad. Caso Tonatico, Estado de México.* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
Norma Baca Tavira, Z. H. (2018). *Migraciones y movilidades en el centro de México.* Toluca: CONAPO, Juan Pablos Editores y CONACYT.
Paradinas, M. (2016). *El fin de la homofobia.* Madrid: FIBGAR y Catarata.
Pritchard, E. (1973). *Las Teorías de la Religión Primitiva.* Madrid: Siglo XXI Editores.
Rappaport, R. (1968). *Cerdos para los antepasados. El ritual de un pueblo en Nueva Guinea.* Buenos Aires: Siglo XXI editores.
Salazar, M. G. (2015). *Visiones Interdisciplinarias de la Diversidad Cultural.* Ciudad de México: UNAM.
Sobrino, J. (2014). Migración interna y tamaño de localidad en México. *Estudios Demográficos y Urbanos, Vol. 29, Núm. 3 (87)*, 443-479.
Stresser-Péan, G. (2006). La Huasteca: historia y cultura. *Arqueología Mexicana núm. 79*, 32-39.
Tello, D. P. (2013). *La espacialidad de los indígenas en el área metropolitana de Monterrey.* México: unam-Instituto de Geografía.
Turner, V. (1987). *The Anthropology of performance.* Washington: PAJ Publications.
Villalobos, A. S. (2002). *De Carnaval a Xantolo: contacto con el inframundo.* Ciudad de México: CONACULTA.
Villarroya, A. A. (1992). *La ciudad Ritual, La Fiesta de las Fallas.* Barcelona: Anthropos editorial del hombre.
Ward, G. (2005). *Cultural Transformation and Religious Practice.* Manchester: Cambridge University Press.
Wilson, T. D. (2010). The culture of mexican migration. *critique of anthropology*, 399- 420.
Wolf, E. (1971). *Los Campesinos.* Barcelona: Labor.