



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**CULTO A LOS MUERTOS EN LA COMUNIDAD DE  
HUAQUECHULA, PUEBLA. EVALUACIONES  
COMUNALES DE LA TRANSFORMACIÓN DE LA  
TRADICIÓN. (1930-2001)**

**TESIS**

**Para obtener el título de:**

**Licenciada en Historia**

**PRESENTA:**

**Ana Rebeca Ruiz González**

**ASESOR:**

**Alfredo López Austin**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***A mamá:***

Por haber estado conmigo en cada etapa de este trabajo y de mi vida; por compartir los momentos difíciles, pero también los felices; por apoyarme, guiarme, aconsejarme, y hasta por regañarme. Gracias, en fin, por el amor que me das todos los días, que no sólo se ha reflejado en momentos como este, sino en cada decisión que tomo, en cada equivocación que cometo, pero, sobre todo, en cada logro que he tenido.

***A papá:***

Por tu confianza en mí al saber siempre que este momento llegaría tarde o temprano; por enseñarme a perseverar y a tener paciencia, aunque las cosas pinten terribles; por enseñarme también a ser honesta conmigo, con los que me rodean y con mi trabajo, y a saber que la verdad me hará llegar muy lejos. Gracias por apoyarme en mis decisiones y en mis sueños, e impulsarme a que los logre, aún con temas tan extraños como la muerte.

***A Sergio:***

Por no conformarte con ser sólo mi hermano, sino mi amigo incondicional que ha estado a mi lado para permitirme llorar en su hombro, y reconfortarme cuando siento que las cosas no tienen solución, o para disfrutar de los mejores momentos; y porque me has ofrecido tus consejos, aunque en ocasiones, ambos nos quedemos sin ellos.

***A Miguel:***

Por ser mi gurú intelectual al mostrarme qué es lo que no debo hacer, o la forma en que pueden resultar mejor las cosas. Gracias por brindarme tu apoyo y experiencia sin reservas cuando hago tormentas en un vaso de agua, y por demostrarme, a tu manera, que aún soy tu hermana pequeña a la que quieres, cuidas y proteges.

***A Alejandro:***

Por ser mi novio, mi mejor amigo, mi confidente y mi colega; por tener tanta fe en mí, pero sobre todo, por tenerme tanta paciencia durante estos casi nueve años en los que has luchado contra viento y marea, pero también contra mi carácter. Este trabajo también es tuyo.

***A mi abue y a mi tía Rosy:***

Por estar presentes en mi vida en todo momento.

***A mi tía Celia:***

Por tu cariño, que sé que es mucho.

***A Alfredo López Austin:***

Por creer en mi trabajo y aceptar ser mi guía en esta aventura, así como por los consejos y las enseñanzas que me diste, tanto en el salón de clases, como fuera de él.

***A Marta Rosario:***

Por tu amabilidad y convicción que siempre tendré presentes.

***A Lourdes Villafuerte:***

Por tu invaluable ayuda y apoyo desde el principio de este trabajo, por hacerme notar mis errores con sencillez y optimismo, y sobre todo, por enseñarme a “escribir con pasión”.

***A Marta Nora:***

Por ser mi amiga de toda la vida, y mi fotógrafa ocasional; y por compartir los sueños... literalmente.

***A Alfredo Ruiz:***

Por tu ya larga amistad y por tu ayuda (gran ayuda).

***A Ricardo Gamboa:***

Por su amabilidad que me hizo menos penoso el camino final hacia el término de este trabajo. Gracias.

***A mis entrevistados del pueblo de Huaquechula, Ignacio Peralta, Saturnino Avendaño, Martina Confesor, Gregorio León, Blanca León, Felipe Morales, Javier Rodríguez, Fortino Mendoza, Juanita Vargas y Agustín Cedeño:***

Por permitirme conocerlos y abrirme las puertas de sus vidas. He aquí sus voces.



*Escucha más a menudo  
A las cosas que a los seres;  
La voz del fuego que se oye,  
Escucha la voz del agua.  
Pon atención al viento:  
El suspiro de la maleza  
Es el vaho de los antepasados*

*Los que han muerto no están lejos,  
Se hallan en la sombra que se espesa,  
Los muertos no están bajo tierra;  
Están en el árbol que retumba,  
Y están en el bosque que gime,  
Están en el agua que se vierte  
Tanto como en el agua dormida,  
Están en la choza, están en la barca...  
Están en los pechos de la mujer,  
Están en el hijo de su vientre,  
Están en la lucha que se agita.*

*Los que han muerto no están lejos...  
Los muertos no están bajo tierra;  
Están en el incendio que se calma,  
Están en las yerbas que lloran,  
Están en las rocas que gimen,  
Están en el bosque, en el hogar:  
Los muertos no están muertos.*

*Poeta senegalés Birago Diop*

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>8</b>
<b>I. PANORAMA METODOLÓGICO</b>	<b>11</b>
<b>1.1. Metodología</b>	<b>11</b>
<b>1.1.1 Historia de las Mentalidades</b>	<b>11</b>
<b>1.1.1.1 Génesis de una nueva visión de la historia</b>	<b>11</b>
<b>1.1.1.2 Conjunción metodológica de la historia de las mentalidades</b>	<b>15</b>
<b>1.1.2 Historia oral</b>	<b>16</b>
<b>1.1.2.1 Génesis del reconocimiento de una nueva fuente de la historia</b>	<b>16</b>
<b>1.1.2.2 La tradición oral</b>	<b>20</b>
<b>1.1.2.3 Pasos para la investigación en historia oral</b>	<b>21</b>
<b>1.1.2.3.1 La entrevista</b>	<b>23</b>
<b>II. MARCO HISTÓRICO</b>	<b>26</b>
<b>2.1 Localización del pueblo de Huaquechula</b>	<b>26</b>
<b>2.2 Descripción geográfica, demográfica y económica de Huaquechula</b>	<b>27</b>
<b>2.3 Primeros asentamientos y época prehispánica</b>	<b>30</b>
<b>2.3.1 Orígenes y el Preclásico</b>	<b>30</b>
<b>2.3.2 El Clásico</b>	<b>33</b>
<b>2.3.3 El Posclásico</b>	<b>39</b>
<b>2.4 Conquista y época colonial</b>	<b>44</b>
<b>2.4.1 Conquista</b>	<b>44</b>
<b>2.4.2 Organización política, económica, social y religiosa de la Colonia</b>	<b>54</b>
<b>2.5 Época independiente</b>	<b>62</b>
<b>2.5.1 La lucha de Independencia (1810-1821)</b>	<b>62</b>
<b>2.5.2 Federalismo y Centralismo (1823-1853)</b>	<b>65</b>
<b>2.5.3 La Reforma y la intervención francesa (1853-1867)</b>	<b>69</b>
<b>2.5.4 La República restaurada (1867-1877)</b>	<b>72</b>
<b>2.5.5 El porfiriato y la Revolución (1877-1917)</b>	<b>75</b>
<b>2.5.6 Época actual</b>	<b>80</b>

<b>III. LA MUERTE</b>	<b>83</b>
<b>3.1</b> El culto a los muertos	<b>83</b>
<b>3.2</b> El culto a los muertos en la época prehispánica	<b>86</b>
<b>3.2.1</b> Entidades anímicas	<b>91</b>
<b>3.2.2</b> Los lugares de destino del Teyolía	<b>93</b>
<b>3.2.3</b> Rituales mortuorios	<b>97</b>
<b>3.2.3.1</b> Ceremonias, rituales y ofrendas	<b>98</b>
<b>3.2.4</b> Fiestas dedicadas a los dioses de la muerte y a los muertos	<b>101</b>
<b>3.3</b> El culto a los muertos en la época colonial	<b>106</b>
<b>3.3.1</b> La situación de la iglesia católica y de España en el siglo XVI	<b>107</b>
<b>3.3.2</b> Creencias europeas en torno a la muerte	<b>108</b>
<b>3.3.2.1</b> El alma	<b>112</b>
<b>3.3.2.2</b> Lugares de destino del alma	<b>113</b>
<b>3.3.2.3</b> Conmemoración de los difuntos: ofrendas y oraciones	<b>115</b>
<b>3.3.3</b> Evangelización en la Nueva España	<b>117</b>
<b>3.3.3.1</b> Proceso de evangelización en el Valle de Puebla-Tlaxcala	<b>119</b>
<b>3.3.3.2</b> Conjunción de tradiciones culturales respecto a la muerte	<b>121</b>
<b>3.4</b> El culto a los muertos en los tiempos recientes	<b>126</b>
<b>3.4.1</b> La muerte en el siglo XIX	<b>127</b>
<b>3.4.2</b> La muerte en el siglo XX	<b>132</b>
<b>IV. ANÁLISIS DE ENTREVISTAS</b>	<b>138</b>
<b>4.1</b> Aplicación del enfoque metodológico a la investigación	<b>138</b>
<b>4.1.1</b> El trabajo de campo	<b>139</b>
<b>4.1.1.1</b> Descripción del ámbito de investigación	<b>139</b>
<b>4.1.1.2</b> Instrumentos de trabajo	<b>140</b>
<b>4.1.1.3</b> Guión de entrevista	<b>142</b>
<b>4.1.1.4</b> Realización de entrevistas	<b>143</b>
<b>4.1.1.5</b> Ordenamiento, transcripción y análisis de las entrevistas realizadas	<b>145</b>

<b>4.2</b>	<b>Rituales mortuorios y tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos</b>	<b>145</b>
<b>4.2.1</b>	<b>Rituales mortuorios</b>	<b>146</b>
<b>4.2.1.1</b>	<b>Preparación del difunto</b>	<b>146</b>
<b>4.2.1.2</b>	<b>Velación</b>	<b>148</b>
<b>4.2.1.3</b>	<b>Entierro</b>	<b>148</b>
<b>4.2.1.4</b>	<b>Novenario</b>	<b>149</b>
<b>4.2.2</b>	<b>Creencias sobre la muerte y el más allá</b>	<b>153</b>
<b>4.3</b>	<b>La tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos en Huaquechula</b>	<b>156</b>
<b>4.3.1</b>	<b>Los últimos días de octubre</b>	<b>157</b>
<b>4.3.1.1</b>	<b>El mercado</b>	<b>158</b>
<b>4.3.2</b>	<b>Primero de noviembre: Todos Santos</b>	<b>161</b>
<b>4.3.2.1</b>	<b>El altar: elementos y significados</b>	<b>163</b>
<b>4.3.3</b>	<b>Dos de noviembre: Fieles Difuntos</b>	<b>170</b>
<b>4.3.3.1</b>	<b>Enfloramiento y despedida</b>	<b>171</b>
<b>4.4</b>	<b>Cambios en la tradición de Todos Santos: análisis de entrevistas</b>	<b>174</b>
<b>4.4.1</b>	<b>Problemática del campo</b>	<b>174</b>
<b>4.4.2</b>	<b>Erosión de los valores tradicionales</b>	<b>184</b>
<b>4.4.3</b>	<b>Problemas religiosos</b>	<b>188</b>
<b>4.4.4</b>	<b>Reinterpretación de la tradición</b>	<b>192</b>
<b>4.4.4.1</b>	<b>Reinterpretación de las autoridades locales y del turismo</b>	<b>193</b>
<b>4.4.4.2</b>	<b>Reinterpretación comunal</b>	<b>195</b>
<b>V.</b>	<b>CONCLUSIONES</b>	<b>200</b>
<b>VI.</b>	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>202</b>

## INTRODUCCIÓN

Durante mucho tiempo, la producción historiográfica se percibió como la búsqueda de la explicación de los procesos históricos a partir de los grandes hechos realizados por hombres notables, excepcionales, que se desenvolvían generalmente en los ámbitos políticos y militares. Nuevas corrientes historiográficas, renovadoras y revitalizadoras del quehacer cultural, incluyeron en el estudio de la historia temas vinculados con el ámbito general de la gente común; es decir, tomaron en cuenta las percepciones del mundo, las ideas, creencias, voces y acciones cuyos nombres pasaban inadvertidos en la historia oficial. Producto de esta transformación de perspectivas fueron, relativa al objeto de estudio, la Historia de las mentalidades, y relativa a las fuentes utilizadas, la Historia oral. La primera enfoca una explicación paralela de los procesos históricos, estimando la importancia del cambio y la permanencia en el devenir social, la dinámica de los grupos humanos, la psicología social, por lo que da el peso debido a la historia cotidiana, a las relaciones -normales o alteradas- que forman la red de comunicación social. La segunda descubre la percepción de los hechos sociales, las representaciones mentales y, con frecuencia, la narrativa única de los acontecimientos históricos, en la expresión abierta, directa, muchas veces espontánea, de testigos o partícipes de la historia, voces que distan mucho de la historia académica y que complementan la comprensión del devenir social.

El pueblo de Huaquechula, ubicado en el Estado de Puebla, constituye tan sólo un ejemplo de comunidades en las que la idea de la muerte y su reflejo en la conmemoración de Todos Santos han constituido una forma propia de percibir, tanto de manera individual, como comunitaria, la desaparición física de un individuo. Esto ha dado como resultado una tradición que ha subsistido en el imaginario colectivo de la gente del pueblo, pero no en forma permanente -como muchas veces se malentiende-, ya que también ha cambiado a través del tiempo debido principalmente a su necesidad de adaptación a los distintos momentos históricos y a la introducción de nuevos elementos externos. Así, son precisamente

las permanencias y los cambios que ha sufrido dicha tradición en un tiempo delimitado, y bajo un contexto histórico-cultural en constante dinamismo, lo que interesa indagar en el presente estudio.

Por otro lado resulta importante aclarar que la elección del lugar responde, en primer lugar, a la particularidad de *su* tradición de muertos y a la concepción que del culto a los muertos tienen los habitantes de este lugar, pues los altares a sus difuntos cuentan con diversos elementos que las hacen únicas y su significado sólo puede comprenderse a través de la observación directa y por medio del contacto con los propios habitantes. En segundo lugar, Huaquechula forma parte del ámbito rural aún extenso de nuestro país y, por lo mismo, constituye un ambiente propicio para lograr los fines que esta investigación persigue, pues resulta un medio en el que el ritmo de vida es tranquilo y por lo mismo los cambios en sus tradiciones se dan de manera más lenta.

Lo anterior lleva a hablar de la otra coordenada histórica que es el tiempo, el cual abarca un periodo de 70 años (de 1930 al 2001), que constituye un lapso que permite la observación de los cambios y las permanencias. He considerado que esta dimensión temporal se aprecia en la realización y análisis de diez entrevistas con habitantes de Huaquechula, quienes desempeñan diversas actividades económicas y que por lo mismo, muestran una gran variedad de perspectivas.

Con base en lo anterior, la percepción que la gente de Huaquechula tiene acerca de *su* tradición de muertos resulta ser uno de los puntos medulares de la investigación. En sus ideas y creencias -transmitidas de generación en generación- pueden descubrirse las permanencias y cambios que esta tradición ha experimentado. A partir de esta idea de la muerte y de la tradición de muertos, surgen las siguientes preguntas que me han servido de guías y que considero que han sido respondidas a lo largo del trabajo: ¿cuál es la percepción que tiene la gente de Huaquechula acerca de la muerte y de su representación en la tradición de muertos?, ¿realmente esta tradición y su percepción constituyen una forma de cohesión e identidad cultural para la comunidad?, y por supuesto, ¿cuáles son los

factores que han producido cambios en la tradición de muertos?

El presente trabajo constituye pues, un estudio exploratorio que muestra tan sólo la punta del iceberg con respecto al culto a los muertos que se lleva a cabo en el pueblo de Huaquechula, y de sus expresiones rituales, así como de las amplias posibilidades que ofrecen tanto la historia oral, como la historia de las mentalidades para penetrar en la complejidad de dichas expresiones culturales.

# I. PANORAMA METODOLÓGICO

## 1.1. Metodología

### 1.1.1 Historia de las Mentalidades

#### 1.1.1.1 Génesis de una nueva visión de la historia

Dentro del estudio de la historia han surgido una serie de formas de abordarla desde muy diversas perspectivas; la historia de las mentalidades y su teoría flexible constituye sólo una de esas formas, ya que se dirige principalmente a romper con la idea de hacer historia de la manera tradicional al ir más allá, al buscar una explicación distinta del proceso histórico por medio de un elemento que siempre ha estado presente, pero que se ha hecho a un lado en pos de la objetividad: la percepción de la realidad de la gente común. Tal y como lo explica uno de sus principales impulsores, Jacques Le Goff, la historia de las mentalidades se dirige a lo que está detrás de esos grandes hechos, de lo que esa gente común, por medio de su vida cotidiana y de sus actitudes, percibe de su entorno, de su propio proceso de vida y de su convivencia dentro de un grupo social determinado, desprendiéndose de ahí la idea de lo colectivo.<sup>1</sup>

Para poder entender la razón de ser de la historia de las mentalidades, es preciso conocer el sentido del término *mentalidad*, que es su objeto de estudio, el cual se refiere a “[...] un conjunto de ideas y de disposiciones intelectuales integradas en un mismo individuo, unidas entre ellas por relaciones lógicas y relaciones de creencias”.<sup>2</sup> Es decir, la unión entre lo consciente y lo inconsciente, entre los individuos y su grupo social, y el reflejo de esta unión en la cotidianidad de sus acciones.

---

<sup>1</sup> Le Goff y Nora, *Hacer la historia*, p. 9.

<sup>2</sup> Bouthoul, *Las mentalidades*, p. 31.



El origen de este concepto puede encontrarse en la Europa del siglo XVIII cuando, según Jacques Le Goff, comenzaba a gestarse una nueva concepción de la historia.<sup>3</sup> Sin embargo, es con la escuela francesa de Annales, a principios del siglo XX, cuando se le dará un impulso mayor a este nuevo enfoque, ya que sus fundadores Marc Bloch y Lucien Febvre “[...] contribuyeron decisivamente a crear una historia del hombre y de su grupo social, en suma, una historia de la sociedad en movimiento”.<sup>4</sup> Ellos, junto con Georges Lefebvre, fueron los primeros en plantear una historia que se interesara por el estudio de las estructuras sociales más profundas, y posteriormente, hacia el último tercio del siglo XX, les siguieron otros estudiosos como Georges Duby, Robert Mandrou, Jean Delumeau y Robert Darnton, que retomaron esta idea y la desarrollaron.<sup>5</sup>

Así pues, surgió gradualmente entre los historiadores el interés por estudiar todo lo relacionado con este término, es decir, la forma en que los individuos perciben el medio ambiente natural y social que les rodea, y la forma en la que viven su cotidianidad, pero ya no desde el punto de vista de los grandes hombres, sino a partir del de la gente común. Pensaron entonces que: “[...] no basta con describir los mecanismos económicos y sociales de un grupo humano [sino que] es necesario precisar cómo y por qué los miembros de [una] sociedad los aceptaron o los rechazaron”.<sup>6</sup>

Esta forma de concebir la historia dio origen a lo que se conoce con el nombre de historia de las mentalidades que, como una rama de la historia social, está enfocada en el estudio de las estructuras mentales que son el reflejo de las interacciones sociales entre los individuos de un mismo grupo social -que comparte cierto bagaje cultural- con su medio social y natural, y por ello engloban en sí el conocimiento de los pueblos: “La mentalidad constituye la síntesis dinámica y viviente de cada sociedad. Dinámica lo es en grado superlativo porque, immanente a

---

<sup>3</sup> Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, p. 88.

<sup>4</sup> Cardoso y Pérez Brignoli, *Los métodos de la historia*, p. 296.

<sup>5</sup> Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, p. 90, y Cardoso y Pérez Brignoli, *Los métodos de la Historia*, p. 332-333.

<sup>6</sup> Gruzinski, “Culturas populares y culturas de las élites: orientación bibliográfica”, p. 29.

cada uno de sus miembros, determina sus conductas y sus pensamientos. Al propio tiempo domina sus creaciones puesto que es en relación a ella que se plantean sus problemas y sus preocupaciones”.<sup>7</sup>

Para este enfoque histórico, las mentalidades, como un “fenómeno colectivo”<sup>8</sup> y social, se encuentran estrechamente ligadas con las estructuras sociales, es decir, con las formas organizativas de los grupos humanos que las han originado y por lo mismo, dependen unas de otras. Así, ambas reflejan el sentir y la identidad de los grupos sociales. Sin embargo, si bien la mentalidad colectiva es compartida por los individuos de un grupo social determinado, existen dentro de éste diversidades, particularidades y aún discordancias que constituyen la mentalidad individual, y que enriquecen el panorama de estudio de este enfoque histórico. De esta manera, el estudio de la historia de las mentalidades debe tomar en cuenta las diferencias que existen entre cada grupo social a nivel económico, político, social, cultural y religioso porque de ello dependerán, en buena medida, las diferentes formas de percepción de un fenómeno determinado.

Con base en lo anterior, el objeto de estudio de la historia de las mentalidades es muy amplio y diverso, pues abarca herencias culturales, sistemas de creencias, concepciones del mundo (cosmologías), y de la vida y la muerte; modelos de comportamiento (conducta moral), mitos, rituales, tradiciones, costumbres, símbolos (religiosos o cívicos), procesos de aculturación y sincretismos entre otras representaciones mentales. Le interesa conocer, más que los acontecimientos históricos en sí, la forma cómo éstos son percibidos y explicados por los individuos, y cuáles son los cambios que han sufrido dichas representaciones mentales a través del tiempo: “La historia de las mentalidades pone de relieve la parte humana de los procesos sociales”.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Bouthoul, *Las mentalidades*, p. 11.

<sup>8</sup> Gruzinski, “Culturas populares y culturas de las élites: orientación bibliográfica”, p. 30.

<sup>9</sup> Ortega Noriega, “Introducción a la Historia de las Mentalidades”, p. 91.

Por su naturaleza, los objetos de estudio de la historia de las mentalidades están enmarcados en tres niveles de duración, según el modelo braudeliano retomado por Duby: la corta duración como tiempo breve (lo cotidiano), la mediana duración, que incluye cambios más lentos a veces perceptibles de una generación a otra, y la larga duración resistente al tiempo. Así, las acciones de la vida cotidiana se convierten en el reflejo de un proceso de mayor duración que se ha gestado a través del tiempo en el seno de las sociedades. Por esto mismo las mentalidades constituyen el nivel más estable de las sociedades, pues como nos dice Le Goff “[son] lo que cambia con mayor lentitud. Historia de las mentalidades, historia de la lentitud en la historia”.<sup>10</sup>

Sin embargo, y a pesar del amplio panorama que ofrece, la aceptación de la historia de las mentalidades y su propuesta en la forma de abordar los fenómenos sociales ha avanzado, no sin cierto escepticismo, entre los estudiosos de nuestro país, pues como nos dice Gruzinski: “Hace relativamente poco tiempo que los historiadores abordaron este problema [las mentalidades] y descubrieron el nuevo enfoque; este retraso quizá se debió a que los historiadores tenían una visión ‘aristócrata’ de la cultura, y la entendían como un producto de las clases superiores que se difundió entre las clases subalternas”.<sup>11</sup>

Así, más allá de los prejuicios hacia la llamada “historia subjetiva” -quizá por la ambigüedad de su objeto de estudio-, la historia de las mentalidades representa una forma de estudiar fenómenos por medio de los cuales nos podemos acercar al pensamiento de la gente común y a su percepción de la historia como actores sociales de la misma.

---

<sup>10</sup> Le Goff, “Las mentalidades. Una historia ambigua”, p. 87.

<sup>11</sup> Gruzinski, “Culturas populares y culturas de las élites: orientación bibliográfica”, p. 32.

### **1.1.1.2 La conjunción metodológica de la historia de las mentalidades**

Con base en las preguntas que surgen a raíz del interés por el estudio de los cambios ocurridos en un fenómeno social determinado, la historia de las mentalidades ofrece la posibilidad de encontrar algunas de las respuestas a través de su método flexible. Dicho método, debido a la amplitud y a la ambigüedad de su objeto de estudio, no está totalmente definido, pues el establecimiento de un proyecto de investigación acerca de cualquier expresión de las estructuras mentales dependerá de cada investigador y del fenómeno mismo que se desea estudiar. Por ello, esta forma de análisis histórico puede recurrir a la utilización de los métodos de otras disciplinas sociales tales como la antropología social, la etnología, la psicología social o la sociología, de las cuales, en buena medida, ha surgido. La riqueza de esta forma de análisis histórico no debe verse en función de una posible invasión de otras áreas de investigación, sino en la posibilidad del trabajo interdisciplinario que podría desarrollarse a través de ella.

Sin embargo, la elaboración de un proyecto de investigación de historia de las mentalidades no difiere en general del que se realiza para otras áreas de la historia u otras disciplinas afines, por lo que pueden hacerse algunas precisiones con respecto a la forma en que se lleva a cabo dicha investigación:

1. En primer lugar, se debe enmarcar el fenómeno a estudiar dentro de las coordenadas básicas: tiempo y espacio. Con respecto al tiempo, al encargarse de fenómenos de larga duración, se debe establecer un periodo considerable, de tal forma que en él puedan encontrarse cambios significativos en la mentalidad del grupo social que se estudia. Pero también, como nos dice Sergio Ortega: “Otra opción es seleccionar un periodo cronológico menos extenso, si de antemano sabemos que dentro de él ocurrió una transformación importante [...]”.<sup>12</sup> Con respecto al espacio, se selecciona un grupo social en el cual se pueda dar

---

<sup>12</sup> Ortega Noriega, “Introducción a la Historia de las Mentalidades”, p. 92.

seguimiento del fenómeno que interesa, tomando en cuenta las estructuras sociales que lo componen y lo afectan.

2. El siguiente paso es el análisis de las fuentes con las que el investigador cuente, ya sean de tipo documental u oral, ya que ambos tipos de fuentes pueden unirse para el estudio de un fenómeno determinado. El investigador debe hacer un análisis profundo, en el caso de las fuentes escritas, una lectura entre líneas tomando en cuenta las continuidades y las discontinuidades en la información que hablen de posibles cambios, y en el caso de las orales, cada dato que se proporcione por el informante.

Sin embargo, es necesario aclarar dos de las principales limitantes para la realización de un trabajo cuyo enfoque sea la historia de las mentalidades: que la extensión de los periodos de tiempo que abarca exige, en muchas ocasiones, que el tiempo que requiere la investigación sea prolongado, y que exista escasez de fuentes sobre el tema que se eligió. A pesar de todo, resultan dos limitantes que pueden superarse pues la historia de las mentalidades, como ya se ha dicho, puede auxiliarse con las metodologías de otras disciplinas sociales -como la historia oral-, tal y como se verá en el apartado siguiente.

### **1.1.2 Historia oral**

#### **1.1.2.1 Génesis del reconocimiento de una nueva fuente de la historia**

La historia oral, como otra rama derivada de la historia social, surge como una reacción en contra de los métodos positivistas -centrados únicamente en los documentos-, para revalorar el enfoque cualitativo y ampliar las fuentes de estudio privilegiando aquella información que no se encuentra de manera escrita, sino que se descubre a través del discurso de la gente común; “[...] es una técnica

desarrollada a partir de la superación del debate sobre el valor documental de la oralidad”.<sup>13</sup>

El origen de esta forma historiográfica, puede remontarse hacia los años de 1934 y 1935 en Estados Unidos, pero es hasta finales de los años cuarenta (1948) cuando el periodista norteamericano Allan Nevins utiliza por primera vez y acuña el término historia oral.<sup>14</sup>

Sin embargo, paralelamente y durante las décadas posteriores, en algunos países de Europa esta misma idea era desarrollada por otros investigadores sociales, quienes se interesaron por la historia de las capas populares. Así, en Inglaterra, hacia la década de los sesenta, Paul Thompson fue el impulsor de la historia oral de corte popular,<sup>15</sup> y de los años setenta hasta los noventa, Italia, Francia y España cuentan con sus propios exponentes: Franco Ferrarotti, Philippe Joutard y Ronald Fraser, respectivamente.<sup>16</sup>

En México, los primeros trabajos que incluyeron el enfoque de la historia oral surgieron “cuando se creó el primer proyecto, propuesto por el maestro Wigberto Jiménez Moreno en 1959”.<sup>17</sup> Sin embargo, es a partir de las décadas de los setenta y ochenta cuando los proyectos de historia oral comienzan a tener mayor auge, retomando algunos elementos y experiencias de los trabajos norteamericanos y europeos.

A partir de la difusión de estas ideas, los historiadores comenzaron a centrar su interés en aspectos sociales que anteriormente no habían sido tomados en cuenta, tales como el hombre común dentro de su ámbito social (es decir, familia, comunidad, trabajo, grupos de convivencia cotidiana), las representaciones y expresiones mentales que influyen pero, a la vez, se nutren de las experiencias

---

<sup>13</sup> Sebe Bom Meihy, “Tres alternativas metodológicas: Historia de vida, historia temática y tradición oral”, p. 63.

<sup>14</sup> Folguera, *Cómo se hace historia oral*, p. 6.

<sup>15</sup> Collado Herrera, “¿Qué es la historia oral?”, p. 15-18.

<sup>16</sup> Folguera, *Cómo se hace historia oral*, p. 8-11.

<sup>17</sup> Olivera de Bonfil, “Treinta años de historia oral en México. Revisión, aportes y tendencias”, p. 76.

individuales y colectivas reflejadas en los valores, costumbres, tradiciones, identidad de los pueblos y en la memoria individual y colectiva, es decir, la “memoria viva”.<sup>18</sup> Asimismo, la historia oral plantea “tomar en consideración a los sujetos sociales antes ‘invisibles’ para la historiografía convencional y dominante [...] y afrontar el desafío de construir sistemáticamente ‘nuevas fuentes’ con base en la palabra [...]”.<sup>19</sup> La historia oral se enfoca a las mentalidades, y sus expresiones son también su objeto de estudio, por lo que ambos enfoques se encuentran muy relacionados, pues comparten objetos de estudio y técnicas complementarias.

Debido a lo anterior, la historia oral constituye una herramienta muy valiosa para la historia de las mentalidades, pues resulta muy útil cuando se presenta el problema de la escasez de fuentes al contar con el recurso de los testimonios documentales orales, por medio de los cuales, el investigador puede descubrir diversos elementos acerca de un tema específico, ya que además esta metodología está dirigida a tratar de desentrañar aspectos referentes a actitudes y percepciones de la gente por medio de la plática directa y abierta. Gracias al amplio panorama que abarca este enfoque metodológico, los proyectos de historia oral han podido abordar diversos temas tales como el cambio social, los procesos de construcción de identidad cultural, la historia de las migraciones o trabajos sobre historia de género e historia de las mujeres, entre otros.<sup>20</sup>

La historia oral es la historia de lo local, de lo cotidiano, pues refleja los procesos sociales que no son difundidos oficialmente “pero que forman la trama profunda del devenir: todo lo que subyace en la sociedad y que es en realidad la argamasa de lo económico, lo social, lo político, lo familiar, lo local, el sustrato de las redes [comunales].”<sup>21</sup>

Por otro lado, la historia oral, a lo largo de su desarrollo, ha entrado en contacto con múltiples disciplinas sociales como la sociología, la etnología, la

---

<sup>18</sup> Aceves Lozano, “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, p. 14.

<sup>19</sup> Aceves Lozano, “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, p. 9

<sup>20</sup> Folguera, *Cómo se hace historia oral*, p. 16.

<sup>21</sup> García de León, “Atrás del espejo de la historia”, p. 162.

antropología, la geografía, la demografía, el periodismo, la psicología, la lingüística, la literatura, la politología y la demografía, de las cuales ha ido enriqueciéndose al adoptar algunos de sus conceptos, herramientas metodológicas y técnicas. Esta característica ha permitido el desarrollo de proyectos multidisciplinarios que amplían el horizonte del investigador social. Sin embargo, la historia oral “no es una melcocha caprichosa (agregado de diversos conceptos + métodos + técnicas + tradiciones profesionales) de lo mejor de las diversas disciplinas convergentes [sino] el resultado de enfrentarse al requerimiento de su motivo y materia principal de indagación: el testimonio y la tradición oral.”<sup>22</sup>

La historia oral busca -como señala Jorge E. Aceves-, por medio de la interacción de diversas disciplinas sociales, de la entrevista y del contacto directo con la gente, sacar a luz aspectos no tomados en cuenta anteriormente y que constituyen una fuente riquísima de información que muchas veces las fuentes escritas no mencionan; es una forma de hacer historia con base en los relatos de la gente común que conforma la base de la estructura social, de lo que permanece más allá de los grandes procesos de la historia, de las realidades particulares y de lo que la tradición oral ha permitido que se conserve a través del tiempo. Busca estudiar las transformaciones y cómo éstas son percibidas por la gente.

La historia oral es útil por varias razones, pues por medio de ella se pueden conocer las tradiciones y mitos populares que forman parte de la identidad colectiva del pueblo y, lo que es más importante, a través de la historia oral indagamos sobre algo que no aparece en otras fuentes, es decir, la experiencia, referida a la percepción colectiva de un fenómeno determinado, y la vivencia, entendida como la apropiación y explicación que cada individuo hace de dicho fenómeno. Así, a partir de una experiencia compartida por una comunidad en concreto, la historia oral hallará la gama de vivencias (relatos individuales) existentes y desentrañará las relaciones sociales que muchas veces los documentos no muestran; es decir, la estructura social y mental de una comunidad y su gente: “El valor de la historia oral reside en que forma parte de un discurso que no es el

---

<sup>22</sup> Aceves Lozano, “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, p. 35.



oficial, sino otro oculto, el de un actuante del hecho, pero sin voz en la historia institucionalizada”.<sup>23</sup>

Sin embargo, es necesario aclarar que la historia oral no constituye propiamente una innovación dentro del campo de investigación histórica, ya que no excluye ni sustituye las prácticas tradicionales de hacer historia, pues la elaboración de amplios contextos puede construirse por medio del análisis conjunto de fuentes escritas y orales. Sin embargo, brinda un enfoque metodológico diferente a los proyectos de historia y permite la utilización conjunta de fuentes orales y escritas: “lo que busca [la historia oral] es la apertura de nuevas posibilidades de interpretación aceptando que no existe una verdad definitiva y totalmente acabada”.<sup>24</sup>

#### **1.1.2.2 La tradición oral**

Un importante objeto de estudio para la historia oral es la tradición oral, la cual abarca la cosmovisión, los mitos, tradiciones, la estructura familiar y los valores culturales, y forma parte de la memoria colectiva que constituye, a su vez, la identidad cultural de una comunidad.

Varias características definen a la tradición oral, entre ellas, que ha estado presente a lo largo de la historia, y que los elementos que la conforman son transmitidos principalmente de manera oral de generación en generación, lo que implica que se encuentre en constante cambio, de ahí que por lo general, no existan documentos escritos donde el investigador pueda distinguirlos claramente: “La tradición oral es precisamente de carácter ‘tradicional’, y la identificamos por su movimiento, por su circulación entre generaciones, por su manera particular de permanecer como herencia colectiva y flujo de una historia compartida”.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Cano Sánchez, “El mensaje de los silencios”, p. 172.

<sup>24</sup> de Garay, “La entrevista de historia de vida: construcción y lecturas”, p. 21

<sup>25</sup> Aceves Lozano, “Sobre los problemas y métodos de la historia oral”, p. 39.

Lo anterior permite la realización de proyectos de carácter temático para los que resulta importante recabar información de tipo testimonial, tanto del ámbito personal como del ámbito colectivo, con el fin de reconstruir la memoria colectiva de la comunidad respecto a sus tradiciones y costumbres, donde se encuentran inmersos los actores sociales que a su vez se convierten en los principales informantes para la investigación, ya que la tradición oral representa un lazo de unión con el pasado.

Así, la principal materia prima de la historia oral es, precisamente, la oralidad, que expresa la objetividad y la subjetividad de los individuos -reflejada también en las fuentes escritas-; es decir, por medio de los testimonios orales el investigador puede conocer las diversas percepciones que acerca de un determinado acontecimiento histórico o de sus tradiciones y costumbres tienen dichos individuos, y por medio de las cuales pueden apreciarse las continuidades y rupturas (permanencias y cambios) que han sufrido tanto la historia de las comunidades, como sus expresiones culturales de las que dichos individuos han formado parte a lo largo de su vida. Toda esta información se obtiene mediante la realización de entrevistas que constituyen la principal fuente de la historia oral.

### **1.1.2.3 Pasos para la investigación en historia oral**

En historia oral no existe una serie de pasos o una propuesta general más o menos delineada. La forma en que se lleva a cabo una investigación con este enfoque depende más bien de las particularidades, los estilos y las predilecciones profesionales, e incluso personales, de cada investigador.<sup>26</sup> Sin embargo, y a pesar de su flexibilidad en el método -como en la historia de las mentalidades-, existen algunos criterios básicos para seguir en cualquier tipo de investigación histórica. A continuación se enumeran algunos de los pasos que, de manera general, fueron propuestos por Mario Camarena y Gerardo Necochea:<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Aceves Lozano, "Camino y geometría de la historia oral reciente en México", p. 27.

<sup>27</sup> Camarena, Morales Lersch y Necochea, *Reconstruyendo nuestro pasado*.

1. Selección de un tema y establecimiento del proyecto de investigación, lo que implica su delimitación, precisión, y ubicación en tiempo y espacio así como el establecimiento de los objetivos y las hipótesis.
2. Búsqueda de fuentes escritas que ayuden a la elaboración del contexto histórico.
3. Elaboración de un guión de entrevista, el cual no debe ser un cuestionario que deba seguirse al pie de la letra durante el desarrollo de la entrevista, pues sólo servirá para establecer de manera general, los temas que se abordarán en la entrevista. A este guión se le denomina cuestionario tipo base.
4. Preparación del equipo de trabajo: grabadora, cintas, baterías, micrófono, así como la revisión del correcto funcionamiento del mismo.
5. Realización de entrevistas: para ellas es necesario establecer hora y lugar, utilizar un lenguaje claro, mostrar una actitud sencilla, es decir, saber escuchar y tomar en cuenta los silencios; minimizar el equipo, y de ser posible, que el entrevistador se encuentre a solas con el entrevistado con el fin de evitar alteraciones en el discurso con la presencia de terceros. También se debe tener presente siempre la duración de la entrevista, grabar todo, y después de terminada, identificar la cinta.
6. Organización de la información, es decir, la realización de fichas de trabajo de las fuentes escritas y la transcripción *verbatim* (palabra por palabra) de las entrevistas.
7. Hermenéutica: análisis de las fuentes tanto escritas como orales. El análisis de las entrevistas no debe quedarse en la mera descripción, sino que debe adentrarse en el significado del texto tomando en cuenta su contexto.<sup>28</sup>
8. Arquitectónica: redacción del trabajo.

El método de análisis de las fuentes orales no exige un trato especial, pues deben ser analizadas como las escritas, haciendo una lectura entre líneas, pero tomando en cuenta los silencios, los olvidos y las tonalidades de la voz que reflejan

---

<sup>28</sup> Rocha, "Introducción", p. 16.

sentimientos. También se debe tomar en cuenta la diversidad de pensamientos, pues debe recordarse que en la historia oral lo cualitativo se sobrepone a lo cuantitativo.

#### **1.1.2.3.1 La entrevista**

El primer paso para la realización de entrevistas en historia oral es la selección de individuos representativos según la naturaleza de la investigación. Algunos de los criterios que el investigador debe tomar en cuenta para hacer dicha selección son: la edad, sexo, lugar de nacimiento (de preferencia que sean originarios del lugar donde se lleva a cabo el fenómeno histórico a investigar), la ideología, la clase social, que posean información específica sobre algún aspecto particular referente al objeto de investigación, que sean capaces de recordar con detalle su propia experiencia y los hechos que ocurrieron paralelos a ella, que posean un conocimiento excepcional de los hechos que se investigan; es decir, personas cuya experiencia sea importante por su conocimiento acerca del hecho objeto de estudio y que, en cierta forma, sean representativas de los diferentes sectores del pueblo al que pertenecen.

Con respecto a la representatividad de la muestra de los individuos entrevistados, es importante hacer notar que, como ya ha sido mencionado con anterioridad, la historia oral pondera el criterio cualitativo sobre el cuantitativo, por lo que “el número elevado [de entrevistas] no es más objetivo que el pequeño: mil no es más real que uno”.<sup>29</sup> Así, la elaboración de un número pequeño de entrevistas no invalida el proyecto de investigación si se analizan de forma intensiva. Por otro lado, el alcanzar el punto de saturación de la información nos permite afirmar que la información obtenida es finalmente *veraz* con la subjetividad que este término implica. Esto se logra cuando a los diferentes informantes se les hacen preguntas sobre un mismo tema y la respuesta resulta la misma en la mayoría de los casos, por lo que “es posible llegar a la etapa de la

---

<sup>29</sup> Bouthoul, *Las mentalidades*, p. 56.

generalización sin haber pasado por la construcción de una muestra representativa”.<sup>30</sup>

Sin embargo, es importante tomar en cuenta que no sólo las entrevistas son las que sirven para el análisis. También son útiles aquéllas que se realizan sin grabadora es decir, conversaciones llamadas “de fondo o *background*”<sup>31</sup> que aportan datos de enorme utilidad a la investigación. Hay que recordar que la transmisión de valores, tradiciones y costumbres siempre ha estado presente y las grabadoras son de reciente aparición.

Durante la realización de la entrevista, los entrevistadores se deben adaptar a los entrevistados para lograr un ambiente amistoso que favorezca el diálogo en una relación de respeto mutuo,<sup>32</sup> en la que se tomen en cuenta los silencios, las pausas, los olvidos y, en una palabra, las emociones de los informantes. Así, la entrevista puede contemplar la existencia de diferentes tipos de preguntas tales como las abiertas, cerradas, descriptivas y explicativas, teniendo siempre como objetivo la elaboración de una entrevista útil a la investigación que se realiza, pero sin deshumanizar al informante, el cual no es un objeto inerte, sino un informador, “y por definición como un informador mejor informado que el que pregunta”.<sup>33</sup>

La transcripción es lo que sigue a la realización de la entrevista, la forma en que ésta se realiza varía según los criterios del investigador; sin embargo, para algunos historiadores orales la mejor forma de realizar la transcripción es de manera literal, de tal forma que pueda preservarse “el sentir y el decir del informante, y que además sea fácil de leer y entender”.<sup>34</sup>

Finalmente, mediante el análisis de las entrevistas, los investigadores pueden comenzar a comprender un poco acerca de cómo la gente común ha vivido

---

<sup>30</sup> Collado Herrera, “¿Qué es la historia oral?”, p. 24.

<sup>31</sup> Lutz Niethammer, “¿Para qué sirve la historia oral?”, p. 36.

<sup>32</sup> Camarena, *et al.*, *Reconstruyendo nuestro pasado*, p. 63.

<sup>33</sup> Collado Herrera, “¿Qué es la historia oral?” p. 169.

<sup>34</sup> Folguera, *Cómo se hace historia oral*, p. 61.

y percibido diversos acontecimientos de los cuales ha formado parte; los cambios, las continuidades, las innovaciones, la introducción de nuevos elementos, el impacto de los medios de comunicación, etc. Por medio de la historia oral y de la entrevista, hombres y mujeres pueden acercarse a su pasado a través de sus propios recuerdos.

## II. MARCO HISTÓRICO

### 2.1 Localización del pueblo de Huaquechula

Dentro del amplio y variado contexto geográfico que conforma el Estado de Puebla, el pueblo de Huaquechula constituye la cabecera municipal de 29 pueblos a él sujetos. Este pueblo está localizado en la región oriental del estado, y se enclava en los valles de Atlixco e Izúcar. Se encuentra a una altura de 1,640 m sobre el nivel del mar y cuenta con una superficie de 223.25 km. Limita al noroeste, norte y noreste con la ciudad de Atlixco, al noreste y este con San Diego la Mesa Tochimiltzingo, al sureste y sur con Tepeojuma, al sur con Tlapanalá, al sur, suroeste y oeste con Tepexco, al oeste con Tepemaxalco, y al oeste y noroeste con Atzitzihuacan, todos ellos municipios de Puebla.

A Huaquechula se llega por la desviación a Atlixco desde la ciudad de Puebla, ya sea por la carretera federal o la de cuota, de ahí se toma la vía libre hacia Izúcar de Matamoros y luego la desviación hacia el pueblo de Cacalosúchil sobre cuyo trayecto se encuentra Huaquechula.

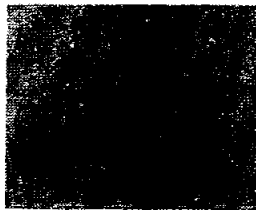
El nombre del pueblo proviene del vocablo náhuatl Cuauhquechollan que está compuesto por tres vocablos, *cuautli*, que significa águila; *quecholli*, que según Motolinía, es un nombre que se usaba entre los antiguos nahuas para designar a una especie de "ave de rico plumaje" (posiblemente el flamenco o la espátula rosa, ya que se refiere a un ave que vivía a las orillas de los lagos y los ríos que tenía las plumas de color rojo o rosa),<sup>35</sup> y finalmente, *lan*, que es un locativo. En algunas de sus representaciones gráficas, el glifo también puede contener el numeral *macuixóchitl* (o cinco flor), aunque nada tiene que ver con la composición del nombre. A continuación se muestran algunos de los principales glifos que ha tenido el pueblo a lo largo de su historia:

---

<sup>35</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 179.



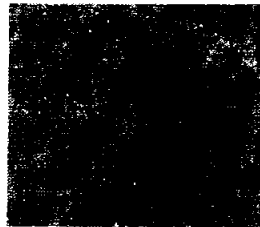
Historia Tolteca-chichimeca



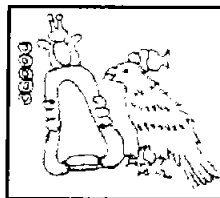
Código Mendocino



Lienzo de Tlaxcala



Lienzo de Cuauhquechollan



Glifo que actualmente se usa en la población

Con base en lo anterior, la palabra Cuauhquechollan podría traducirse como “lugar del águila-quechol”.<sup>36</sup>

## 2.2 Descripción geográfica, demográfica y económica de Huaquechula

El municipio de Huaquechula se encuentra en su totalidad en los valles de Atlixco e Izúcar y pertenece a la región económica denominada Valle de Atlixco y Matamoros. Orográficamente, la zona oriental del territorio de dicho municipio se encuentra en las laderas de la Sierra Nevada, y hacia el este surge en él una cadena montañosa de la cual destaca el cerro del Metate. Hidrográficamente, el municipio de Huaquechula cuenta principalmente con cuatro ríos permanentes: Ahuehuello,

<sup>36</sup> Traducción de Alfredo López Austin.



Matadero, Atila y Nexapa, que tienen su origen en la Sierra Nevada perteneciente al sistema Atoyac-Balsas de la vertiente del Océano Pacífico.

Pueden identificarse dos tipos de clima, uno semicálido subhúmedo -en la región noreste y suroeste-, y otro cálido subhúmedo -hacia el suroeste-, que dan lugar a un régimen de lluvias abundantes en verano, aunque también suelen presentarse tempestades, heladas y días nublados en menor proporción. Los tipos de suelos existentes van desde los de fertilidad alta (Rendzina) que se localizan hacia el oeste, los de fertilidad moderada (Feozem) hacia el centro suroeste y centro sur, y los no aptos para el cultivo (Litosol) que se extienden en pequeñas áreas por todo el municipio.

De lo anterior derivan tanto la población del municipio (28, 654 habitantes), como las diversas actividades económicas que realizan, cuyos datos se presentan en los siguientes cuadros:

**CUADRO I**  
**POBLACIÓN POR RANGO DE EDADES Y SEXO\***

SEXO	EADADES								TOTAL	%
	0-24	%	25-54	%	55-74	%	>75	%		
<b>Femenino</b>	8,872	31.8	4,369	15.7	1,421	5.1	339	1.2	15,001	53.9
<b>Masculino</b>	7,852	28.2	3,304	11.8	1,330	4.7	340	1.2	12,826	46.0
<b>TOTAL</b>	16,724	60.0	7,673	27.5	2,751	9.8	679	2.4	27,827**	100

\* Fuente: Censo del INEGI del año 2000, [www.inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx).

\*\*Población aproximada, pues no se toman en cuenta las variables del censo.

**CUADRO II**  
**ACTIVIDADES ECONÓMICAS\***

ACTIVIDAD ECONÓMICA	PRODUCTOS
Agricultura	Frijol, sorgo, maíz, cacahuete, cebolla, ejote, chile, cilantro, tomate, jitomate, alfalfa, melón, sandía, camote, mango, limón, manzana, jícama y pepino.
Ganadería	Ganado bovino, porcino, caprino, ovino, equino, mular, asnal, conejos y aves de corral:, como Patos, gansos, palomas y pavos.
Piscicultura	En el cuerpo de agua San Juan: carpa de Israel
Apicultura	Miel y cera
Industria (actividades manufactureras)	Molinos de nixtamal, panaderías y sastrerías, construcción.
Comercio	Misceláneas, tendajones y tianguis
Explotación forestal	Obtención de maderas destinadas a la construcción y a la fabricación de muebles.
Turismo	Atraído por los edificios coloniales como el exconvento, y las fiesta de Todos Santos
Artesanías	Candeleros y sahumeros para la festividad de Todos Santos, así como juguetes y adornos de hoja de lata, y velas.

\* Fuente: *Los municipios de Puebla.*

La municipalidad de Huaquechula cuenta además con servicios de salud y educación que se encuentran a cargo del Instituto Mexicano del Seguro Social y de la Secretaría de Educación Pública respectivamente, además de drenaje, agua potable (no necesariamente distribuida por medio de instalaciones adecuadas), energía eléctrica, cableado telefónico (aunque la mayor parte de la gente no cuenta con aparato de teléfono propio), mercados, y parques y jardines, donde se llevan a cabo actividades recreativas y culturales.

Por otro lado, las fiestas populares más importantes dentro del calendario religioso y agrícola del pueblo se presentan en el siguiente cuadro:

**CUADRO III**  
**FESTIVIDADES RELIGIOSAS**

FECHA	FIESTA
Variable entre marzo y abril	Semana Santa
Tres de mayo	Fiesta dedicada a la Santa Cruz
28-29 de septiembre	Bendición de las milpas por san Miguel Arcángel
Cuatro de octubre	Fiesta dedicada a San Francisco de Asís
28 de octubre	Se recuerda a los muertos en accidente
31 de octubre	Realización del tianguis mayor previo a la celebración de muertos
Primero de noviembre	Todos los Santos
Dos de noviembre	Fieles difuntos
11 de noviembre	Fiesta patronal a San Martín Caballero (San Martín de Tours)

### **2.3 Primeros asentamientos y época prehispánica**

Para entender el desarrollo histórico del antiguo pueblo de Cuauhquechollan, es necesario enfocarnos en un ámbito más amplio que es el Valle de Puebla-Tlaxcala, ya que los cambios sufridos en el mismo han sido determinantes en la constitución geográfica, política y cultural del pueblo.

#### **2.3.1 Orígenes y el Preclásico**

La presencia humana en Puebla se remonta al Cenolítico superior (7000 a 5000 años a.C.) durante el cual, grupos nómadas dedicados a la caza y la recolección gradualmente adoptan el sedentarismo -sin abandonar del todo sus antiguas formas de subsistencia- e incursionan en la domesticación y cultivo de algunas plantas alimenticias. Esto los llevó a que, gradualmente, crearan y perfeccionaran implementos especiales para el cultivo, almacenamiento y preparación de alimentos.<sup>37</sup> Las investigaciones realizadas por Richard MacNeish y otros investigadores en el Valle de Tehuacán (ubicado al sureste del actual Estado de Puebla) han localizado asentamientos humanos -ya sedentarios- muy antiguos

<sup>37</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 80.

en el Valle de Puebla-Tlaxcala (aproximadamente 2500 a.C.), debido principalmente a la presencia de cerámica y de algunas de las antiguas especies de maíz y otras plantas alimenticias que el hombre comenzaba a domesticar.

La generosidad del clima y la abundancia de agua en el valle permitieron el desarrollo de una larga tradición agrícola, lo que convirtió a la región del Valle de Puebla-Tlaxcala en un imán que atrajo a múltiples grupos humanos.

En el Preclásico Temprano (2500 a 1200 a.C.) penetran y se establecen en el territorio poblano algunos grupos cuya procedencia y filiación étnica aún no resulta muy clara (Lorenzo Ochoa llama proto-olmecas a uno de los grupos que incursionó hacia el Valle por lo que ahora es el estado de Oaxaca, entre 1500-1400 a.C.),<sup>38</sup> que se fusionan gradualmente con los grupos sedentarios ya existentes, y dan lugar a poblaciones organizadas en aldeas igualitarias cuya forma de sustento se basaba tanto en la agricultura como en el aprovechamiento de los recursos que el lugar les ofrecía: “El Valle de Puebla-Tlaxcala tiene magníficas constancias arqueológicas de estas penetraciones culturales. La presencia de olmecas, totonacas y huastecos en la fusión troncal de los popolocas-otomís [...] es definitiva.”<sup>39</sup>

Al crecer las aldeas (y sus necesidades de abastecimiento), sus formas organizativas sociales se fueron haciendo cada vez más complejas dando lugar a la aparición de incipientes clases dirigentes encargadas de mantener el orden del grupo. El nivel de complejidad alcanzado con el tiempo por dichas aldeas, dio como resultado el surgimiento de centros regionales que fueron adquiriendo poderío y cohesionaron, bajo su influencia, poblados más pequeños.

Durante el Preclásico Medio (1200 a 400 a.C.) -que se caracteriza por el surgimiento de algunos importantes centros regionales, claras muestras de estratificación social (determinadas por los diversos registros arqueológicos de la época), y por el establecimiento e intensificación de actividades comerciales y de

---

<sup>38</sup> Ochoa, “Los olmecas”, p. 62.

<sup>39</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, P. 88.

intercambio entre centros de población (tal es el caso de las relaciones entre el Valle de Puebla-Tlaxcala con la Mixteca Baja)-;<sup>40</sup> se registrará el apogeo de la civilización olmeca cuya influencia se dejará sentir en el Valle de Puebla-Tlaxcala en centros regionales como Las Bocas, ubicado al Suroeste de lo que hoy es Puebla.<sup>41</sup>

Acerca de Huaquechula, según algunos escasos estudios arqueológicos de la región que actualmente ocupa el municipio, se registran ocupaciones desde este periodo (ca. 1000 a. C.), pues se han hallado restos de cerámica olmeca.<sup>42</sup> Dicha ocupación temprana se pudo deber principalmente a las benéficas condiciones climatológicas y a la variedad y abundancia de recursos naturales que existían en esa época.

Otro centro regional importante que surge en esta época es Cholula, que se encuentra en la región centro oeste de Puebla y que en etapas posteriores, fungirá como centro rector del Valle. Ya durante el Preclásico Medio y en el Preclásico Tardío, el Valle de Puebla-Tlaxcala parece haber albergado la mayor densidad de población de toda la región del altiplano central de México, pues Cholula continúa con su desarrollo (casi al paralelo con la naciente Teotihuacan) erigiéndose como el centro urbano más importante del valle y reuniendo alrededor suyo algunos poblados más pequeños. Muestra de lo anterior es que en la etapa terminal del Preclásico se comienza la construcción de su gran pirámide.

El Preclásico Tardío (400 a.C. a 200 d.C.) estará marcado por el declive de la cultura olmeca y de su influencia, así como por el surgimiento de nuevos e importantes centros urbanos. En este periodo, Teotihuacan comenzará a surgir preludiando el esplendor que llegará a adquirir posteriormente.

---

<sup>40</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 85.

<sup>41</sup> Solanes Carraro y Vela Ramírez, "Periodos mesoamericanos", p. 25.

<sup>42</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 157-158.

### 2.3.2 El Clásico

Durante el periodo Clásico (de 150/200 a 900/1000 d.C.), Teotihuacan y Cholula se consolidan y alcanzan su apogeo. Dichos centros se distinguieron por su alto desarrollo cultural y económico, por su carácter cosmopolita y por su influencia en el Valle de Puebla-Tlaxcala. Cholula -como muchas otras ciudades de Mesoamérica en el Clásico- se vuelve receptora de la influencia teotihuacana, pues entre ambas se establecieron relaciones comerciales de intercambio de productos tales como diversos granos, algodón, cochinilla, algunas frutas tropicales que se producían en buena parte del valle poblano-tlaxcalteca,<sup>43</sup> así como materiales para la fabricación de cerámica o cerámica ya elaborada de la cual existe registro arqueológico en Teotihuacan -como la cerámica anaranjada delgada originaria del sur de Puebla.<sup>44</sup> Se cree entonces que Cholula “pudo haber desempeñado el papel de una poderosa ciudad semidependiente.”<sup>45</sup>

Cabe mencionar que existieron dos corredores comerciales que se establecieron a partir del apogeo teotihuacano en el Valle de Puebla-Tlaxcala, por medio de los cuales esta enorme ciudad se abastecía tanto de productos alimenticios como de algunos de carácter suntuario. Uno de estos corredores conectaba a Teotihuacan con el Golfo y el otro la conectaba con Oaxaca, y ambos partían de la ciudad. Esto determinó que el valle poblano-tlaxcalteca fungiera como importante intermediario de las relaciones entre Teotihuacan y otras ciudades de Mesoamérica tan lejanas como las que florecieron en Guatemala.

La ciudad de Cholula durante el Clásico Temprano (150/200 a 600 d.C.) se convirtió en un foco de atracción para diversos grupos humanos que se establecieron en sus alrededores provenientes unos del sur de la Cuenca de México, y otros de otras partes de la misma región del Valle de Puebla-Tlaxcala.

---

<sup>43</sup> Manzanilla, “El altiplano central de México en la época del esplendor teotihuacano”, p. 77-80.

<sup>44</sup> López Austin, “La historia de Teotihuacan”, p. 28.

<sup>45</sup> López Austin, “La historia de Teotihuacan”, p. 35.

Hacia el final de la época clásica comienza el declive de los grandes centros urbanos y de su influencia, y aunque las ciudades no fueron abandonadas del todo, su población se vio profundamente mermada y su esplendor se redujo casi a su mínima expresión. Las causas del declive de estas ciudades aún no resultan muy claras, aunque puede hablarse de varias o de una causa conjunta; en el caso de Teotihuacan: conflictos internos debido a la explotación de la clase social que sustentaba a la clase dirigente, agotamiento de recursos naturales debido a la sobrepoblación, invasiones de grupos nortños y la aparición de nuevos centros de poder que compitieron con Teotihuacan.<sup>46</sup> Lo anterior repercutió en toda Mesoamérica provocando múltiples desplazamientos migratorios, así como el surgimiento de nuevos centros urbanos que, sin embargo, no llegaron a adquirir el esplendor de las capitales del Clásico.

El periodo conocido como Epiclásico (del 650/900 al 900/1200 d.C.) se caracteriza principalmente por la movilidad étnica a raíz del declive de las grandes ciudades del Clásico, la reorganización geográfica y el nacimiento, desarrollo y apogeo de nuevos centros urbanos tales como Tula, y en el valle poblano-tlaxcalteca, Cacaxtla, la cual se vuelve el núcleo rector de dicha región. A lo anterior debe agregarse el registro de algunos desplazamientos de grupos agricultores y cazadores-recolectores provenientes del norte del país que genéricamente son llamados "chichimecas", quienes muestran una fuerte tónica militarista (la cual se difundirá gradualmente a lo largo del Valle de Puebla-Tlaxcala y en la Cuenca de México). Por otro lado, se cree que los grupos agricultores compartían muchos elementos culturales de Mesoamérica,<sup>47</sup> y su desplazamiento se debió a la retracción que sufrió la frontera norte de Mesoamérica, aunque no se sabe con exactitud las causas precisas que provocaron dicho fenómeno.

Se debe aclarar que el declive de Cholula no es equiparable al colapso teotihuacano pues, si bien se vio arrastrada por la caída de Teotihuacan y su territorio de influencia sufrió un reacomodo debido a las diversas movilizaciones

---

<sup>46</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 158.

<sup>47</sup> López Luján, "Las invasiones chichimecas al Altiplano Central", p. 129.

étnicas que se produjeron, también se benefició posteriormente al lograr un nuevo desarrollo, tal y como lo deja ver la siguiente cita: “tras la ruina de Teotihuacan [...] en Cholula se habrían refugiado no pocos teotihuacanos del antiguo grupo dominante.”<sup>48</sup>

Por otra parte, se cree que Cacaxtla surge aproximadamente en el año 600 d.C. a raíz de la incursión de algunos grupos como los olmeca-xicalancas, quienes pudieron ser “[un] grupo nahuatizado de filiación popoloca-mixteca y oriundo de las costas tabasqueñas”,<sup>49</sup> que además de poseer una tradición teocrática, ostentaban atributos guerreros y de comerciantes. Este grupo también se asentó en Cholula, aprovechando su momento de crisis, y se erigió como grupo dominante del Valle de Puebla-Tlaxcala hasta el año 900 o 1000 d.C. Puede ser -debido a la presencia de cerámica correspondiente- que el territorio de Cuauhquechollan, durante este periodo, haya sido un dominio de los olmeca-xicalancas desde Cholula antes de ser habitado por grupos nahuas (tolteca-chichimecas) o nonoalcas.<sup>50</sup>

Lo anterior queda claramente ilustrado en el siguiente mapa, en el que señalan los asentamientos de los olmeca-xicalancas hacia el final de la época clásica y durante buena parte del Epiclásico:

---

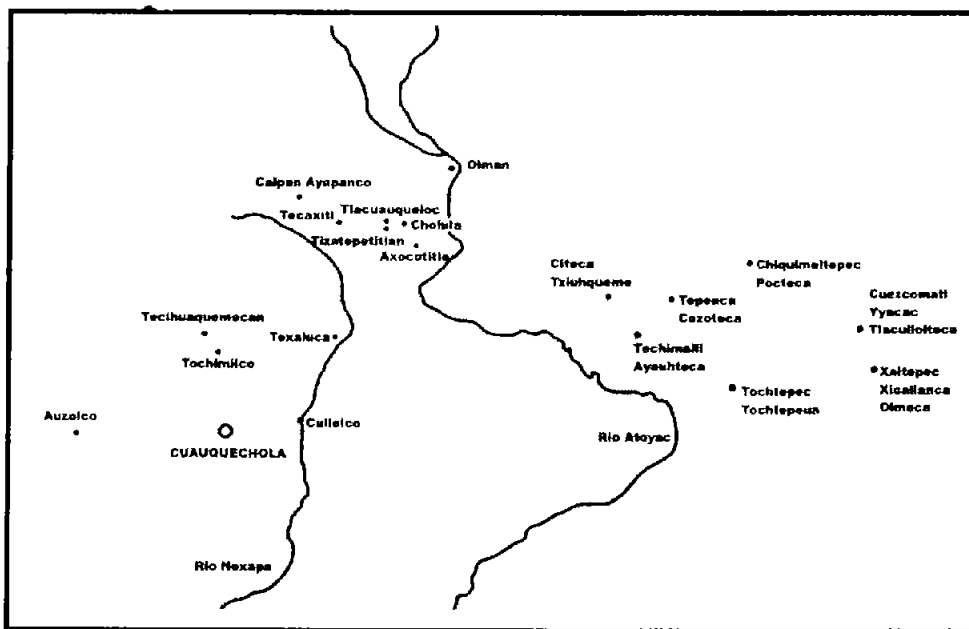
<sup>48</sup> Romero Galván, “La historia de una conciencia histórica”, p. 38.

<sup>49</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 166.

<sup>50</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 158.



MAPA I  
LOS PUEBLOS OLMECA-XICALANCAS\*



\* Fuente: Kirchoff, et al., *Historia tolteca-chichimeca*.

Durante el Epiclásico se registran sucesivas oleadas migratorias hacia el centro de México, aunque es importante hacer notar que el asunto de las migraciones es un punto oscuro que aún no termina de ser aclarado por los investigadores ya que, a pesar de que se cuenta con un importante número de registros históricos (dejados tanto por los mismos indígenas en sus códices como por algunos españoles en sus relatos) éstos, en muchos casos, resultan confusos debido a la contradicción existente en algunos de los datos que registran. Lo mítico se encuentra siempre presente en ellos, por lo que en más de una ocasión, los lugares o nombres que se mencionan resultan inexistentes.

Enrique Nalda menciona respecto a las migraciones que “todas tienen en común el punto de origen mítico y son presentadas como verdaderas peregrinaciones alentadas por líderes que interpretan la voluntad de los dioses.”<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Enrique Nalda, “Posclásico Temprano”, p. 60.

Esto, con el fin de adjudicarse un origen mítico en concordancia con la pujanza de los nuevos señoríos y como justificación a sus conquistas.

Hacia finales de este periodo (a mediados del siglo XII), Tula decae y esto provoca que diversos grupos, como los tolteca-chichimecas, se trasladen hacia los lugares que tienen a su alrededor. Uno de estos lugares a los que llegan es Cholula (ca. 1000/1200 d.C.), desplazando gradualmente a sus antiguos habitantes, los olmeca-xicalancas.

Con los tolteca-chichimecas, Cholula adquiere un nuevo auge expandiendo su dominio por medio de la realización de alianzas con otros grupos chichimecas que se fueron estableciendo en los alrededores de la ciudad y en todo el valle poblano-tlaxcalteca;<sup>52</sup> dichas alianzas estaban enfocadas a la expansión del dominio cholulteca por medio de las conquistas de territorios que se encontraban en manos de antiguos grupos como los zacatecas y los mismos olmeca-xicalancas.<sup>53</sup> Por otra parte, los restos arqueológicos de la antigua Cuauhquechollan muestran la presencia teotihuacana a través de la influencia de la ciudad de Cholula en esta época, pues se cree que para el año 1100 d. C. su dominio alcanzó una extensión tal que llegaba hasta Itzocan (hoy Izúcar) y Atlixco, incluyendo a la misma Cuauhquechollan, quienes le tributaban. Estos territorios se conformaron por medio de la unión de las antiguas familias que ya los habitaban con linajes de familias tolteca-chichimecas.<sup>54</sup>

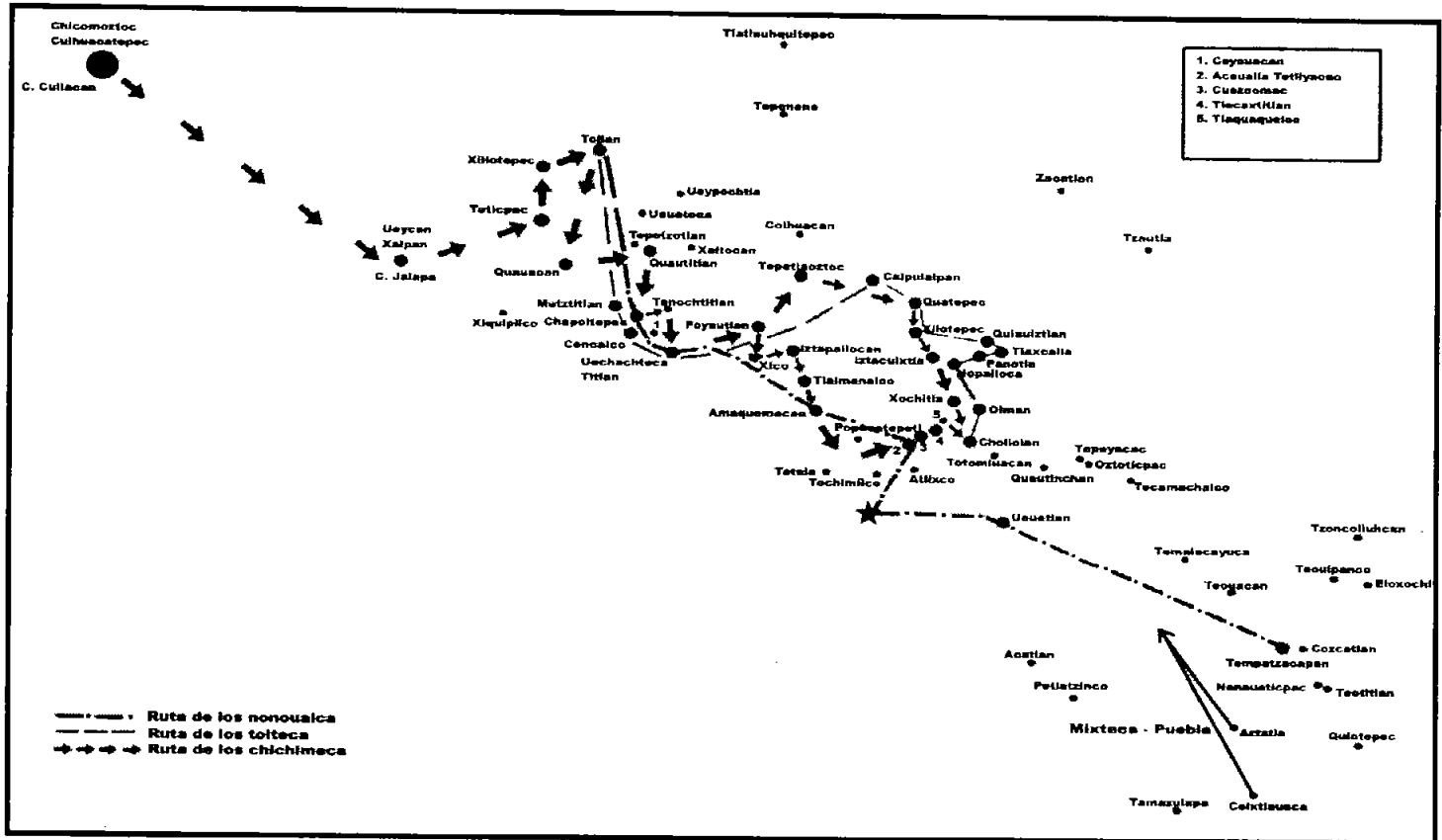
---

<sup>52</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 187.

<sup>53</sup> López Austin y López Luján, *El pasado indígena*, p. 187.

<sup>54</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 126, 131 y 145.

MAPA II  
RUTAS MIGRATORIAS<sup>55</sup>



<sup>55</sup> Fuente: Kirchhoff, et al., *Historia tolteca-chichimeca*.

### 2.3.3 El Posclásico

A partir de las migraciones y su gradual establecimiento en el valle poblano-tlaxcalteca y en la Cuenca de México, comienza el surgimiento y consolidación de nuevos pueblos en señoríos -entendido este término como "grupo social independiente, que tiene dominio en una o varias comunidades, ya sean urbanas o agrícolas"-<sup>56</sup> que no contaron con un poder central. Una de las oleadas migratorias de grupos chichimecas (nonoalcas y tlatelolcas) fue la encabezada por Xelhua (ca. 1116 d.C.), la cual penetró a territorio poblano a través de las regiones de Quezala y Cuauhquechollan,<sup>57</sup> y tras realizar numerosas fundaciones de pueblos en el Valle (como Atlixco e Izúcar), se ubicó finalmente en la Cuenca de México. Los mexicas fueron el último grupo chichimeca en arribar al centro de México (ca. 1100/1200 d.C.). Asimismo, "la influencia chichimeca debe reconocerse, más que en los aspectos culturales y civilizatorios, en la capacidad de éstos para la guerra y efectuar pactos con otros pueblos; también se ha dicho que en cierta medida por su capacidad para convertirse en servidumbre."<sup>58</sup>

La incursión de grupos norteros y su constante avance en la región poblano-tlaxcalteca obligó a Cholula a emprender guerras con la mayor parte de las poblaciones del valle -entre ellas Cuauhquechollan-, debido principalmente al reacomodo demográfico que sufrió dicha región durante este periodo.

Aunque, como ya se ha visto, la existencia de Cuauhquechollan viene de más antiguo, sus primeros registros históricos aparecen hasta el final del periodo Posclásico Temprano; en efecto, resulta muy posible que el señorío haya sido refundado por grupos chichimecas, ya que en textos como los de Motolinía y Torquemada (escritos en diferentes épocas) se hace referencia a ello, aunque no sin una buena carga de elementos míticos. Ambos relatan -como ya se ha mencionado- que en uno de los grupos de chichimecas que "salieron de la cueva de Chicomóztoc"

---

<sup>56</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 111.

<sup>57</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 107.

<sup>58</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 102.

hubo un señor cuyo hijo primogénito, llamado Xelhua, fue el fundador -entre otros lugares- de "Cuauhechula."<sup>59</sup>

Para el Posclásico Tardío (1200 a 1521 d.C.), el Valle de Puebla-Tlaxcala se encontraba hasta cierto punto conformado aunque no estable; el carácter marcadamente militarista de la época y las constantes luchas por el territorio llevaron aún a la modificación de buena parte de la región.

Es precisamente en este periodo cuando Cuauhquechollan cambia en dos ocasiones su lugar de asentamiento debido a varias luchas sostenidas contra la alianza de los señoríos de Huexotzinco y Calpan por la defensa y posesión de territorios. Se cree que la ubicación más antigua de Cuauhquechollan se encontraba en lo que hoy es la ciudad de Atlixco o en una zona muy cercana según lo refieren tanto Motolinía como Torquemada;<sup>60</sup> en todo caso, el resultado de las batallas realizadas entre estos señoríos fue la expulsión, primero parcial y luego definitiva en 1443, del pueblo de Cuauhquechollan de su lugar original y la adjudicación de sus tierras por parte de los señoríos vencedores.<sup>61</sup>

Al antiguo lugar de asentamiento se le llamó Acapetlahuacan, pero el nombre con el que más se conoció fue el de Huehuecuauhquechollan o Cuauhquechula la vieja. Prem afirma que, después de algunas nuevas batallas, los de Cuauhquechollan se asentaron definitivamente a unos 20 km más lejos de su antiguo lugar de asentamiento, junto a la localidad conocida hoy en día como Huaquechula, en las estribaciones meridionales del Valle de Atlixco.<sup>62</sup>

Las guerras internas entre los señoríos del Valle de Puebla-Tlaxcala por la posesión de la tierra fueron constantes, y progresivamente provocaron su debilitamiento, lo que facilitó su conquista por los mexicas, pues durante el reinado

<sup>59</sup> Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 5, y Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. I, p. 32.

<sup>60</sup> Motolinía, *Historia de los indios ...*, p. 192, y Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. I, p. 315-317.

<sup>61</sup> Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco en el siglo XVI*, y Prem, *Milpa y hacienda*.

<sup>62</sup> Prem, *Milpa y hacienda*, p. 28.

de Motecuhzoma Ilhuicamina (1441-1469) se da la mayor expansión mexicana, debido principalmente a la búsqueda de suministros y al dominio de las rutas comerciales más importantes que conectaban el centro de México con las costas de Veracruz. Esto obliga a la movilización de la Triple Alianza, que logra conquistar progresivamente territorios enclavados en el Valle de Puebla-Tlaxcala, aunque no todos los señoríos sucumben.

La región quedaría dividida en dos partes: una independiente del dominio mexicano conformada por Cholula, Totimehuacan, Huexotzinco y Tlaxcala, y otra sometida por la Triple Alianza, que abarcaba lugares como Cuauhtinchan, Tepeaca, Tecalco, Tecamachalco, Quechólac, Teopantlan y Cuauhquechollan.<sup>63</sup>

Cuauhquechollan, como tributaria de los mexicanos (aparece en la Matrícula de tributos o Códice Mendocino), enviaba a la capital mexicana diversos productos del campo tales como cacao, algodón, maíz, frijol, chíca y diversas frutas, además de objetos suntuarios como plumas, mantas, piedras, animales terrestres y acuáticos, y aves, que comerciaba con ciudades tan lejanas como las que se encontraban en la región del Soconusco, o inclusive hasta Guatemala (a las cuales los comerciantes llegaban teniendo como ruta las costas del sureste del territorio del actual México). Este señorío, además de explotar los productos agrícolas, ya practicaba el comercio a distancia desde antes de la incursión mexicana.<sup>64</sup>

Resulta importante hacer mención de que Cuauhquechollan no pudo alcanzar como señorío la grandeza que tuvo Cholula (a pesar de tener bajo su sujeción a algunos pueblos,<sup>65</sup> y de su economía pujante a través de la actividad comercial), debido principalmente a sus constantes luchas internas y las consecuentes divisiones que éstas le produjeron. Por otro lado, la invasión y dominio de los mexicanos sobre sus territorios provocó una constante migración hacia otras regiones más pacíficas como Cuauhtinchan o la misma Cholula.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco en el siglo XVI*, p. 22.

<sup>64</sup> Carrillo Vivas, *Huaquechula*, p. 30.

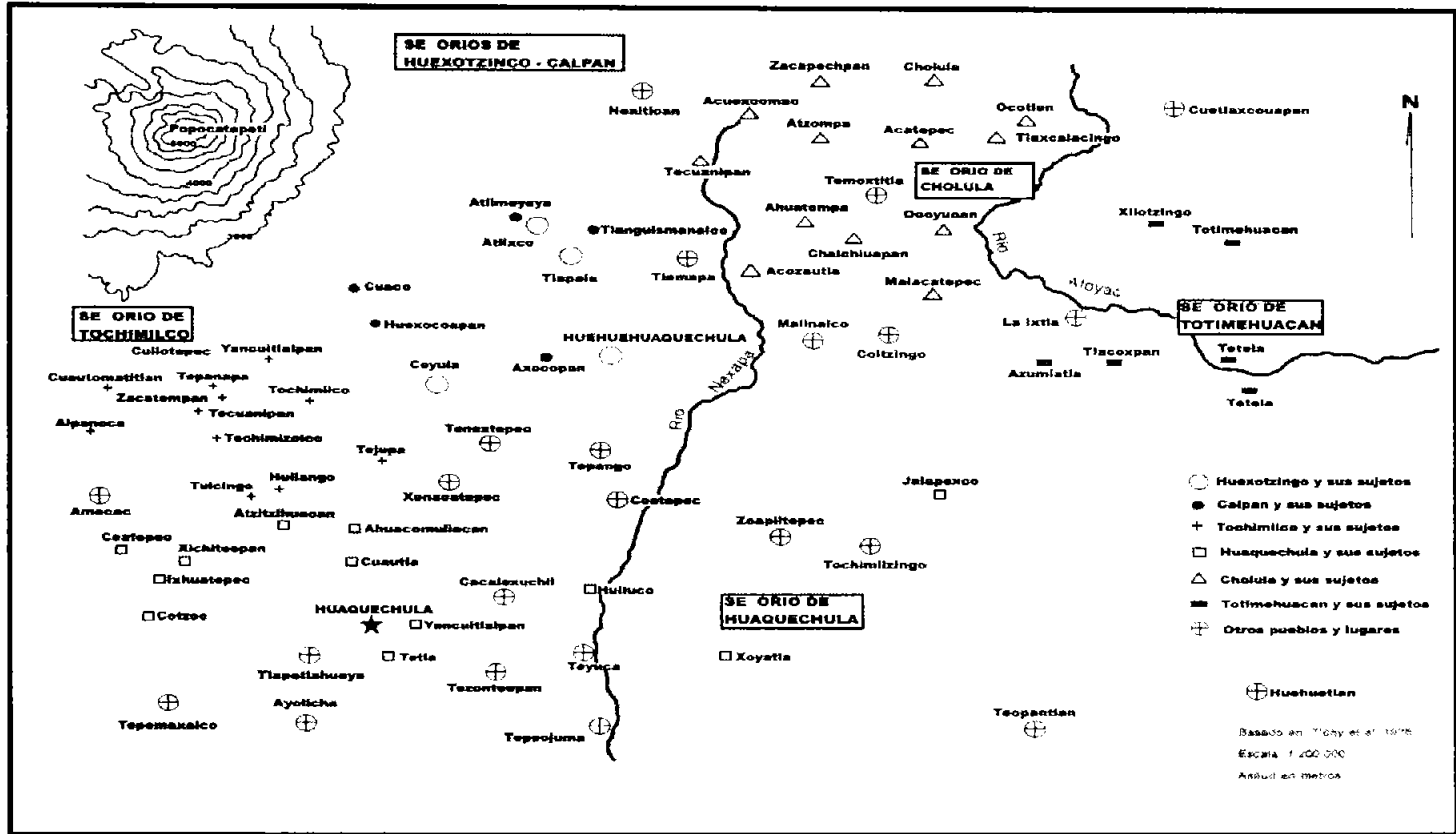
<sup>65</sup> Ver mapa III en este trabajo.

<sup>66</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 162.

Sin embargo, el dominio mexica se vio constantemente amenazado. Las guerras contra los pueblos del valle, sometidos o no, estuvieron siempre presentes debido a la inconformidad derivada de la demanda cada vez mayor de tributos y hombres para la guerra y el sacrificio. Esto provocó el establecimiento de guarniciones militares mexicas en los pueblos sujetos, con el fin de mantener el control y contener el posible avance de los pueblos no conquistados. Este es el panorama que encontrarán en el valle poblano-tlaxcalteca los conquistadores europeos a su llegada.

MAPA III

CONFORMACIÓN DE SEÑORÍOS DEL VALLE DE PUEBLA-TLAXCALA 1443-1519<sup>67</sup>



<sup>67</sup> Fuente: Kirchhoff, et al., *Historia tolteca-chichimeca*.



## **2.4 Conquista y época colonial**

Para el estudio de la presente etapa histórica resulta necesario aclarar que se toma en cuenta un panorama regional que va más allá del pueblo del que se trata en el presente trabajo. Dicho panorama abarca el Valle de Puebla-Tlaxcala (tal y como se hizo en la etapa anterior) y la ciudad de México, debido principalmente a que los diversos acontecimientos que se desarrollaron en dichas zonas contribuyeron de una manera importante al proceso de modificación, conformación y desarrollo del pueblo de Huaquechula.

### **2.4.1 Conquista**

En agosto de 1519 Hernán Cortés, junto con un grupo de conquistadores españoles, llega a las costas mesoamericanas e inicia, casi de inmediato, el avance hacia el Altiplano central. A lo largo de su recorrido, a partir de lo que hoy es Veracruz, tuvieron contacto con varios pueblos de los cuales buena parte se encontraba sujeta a un poderoso estado: Mexico-Tenochtitlan. Dichos pueblos, aunque en un inicio mostraron resistencia a la presencia extranjera, terminaron por aliarse a los europeos.

Cuando los conquistadores entran al valle poblano-tlaxcalteca, ya una buena cantidad de pueblos indígenas los acompañan como sus aliados, y hacia el mes de septiembre de 1519 llegan, casi sin resistencia, a la ciudad de Tlaxcala, la cual someten, después de librar algunas batallas, y la hacen su aliada.

El panorama que vislumbran los españoles a lo largo del territorio del Valle de Puebla-Tlaxcala es que se encuentra dominado por la presencia, en muchos pueblos de la región, de guarniciones de guerreros mexicas encargadas del control y dominio de las conquistas de su señorío.

Desde Tlaxcala, los españoles entran por primera vez en contacto con el pueblo de Quauhquechollan. Cuando Cortés decide ir a la ciudad de Mexico-

Tenochtitlan, se le presenta la opción de ir a la ciudad de Cholula a través de las regiones de Calpan y Huexotzinco,<sup>68</sup> aunque los tlaxcaltecas le advirtieron que, tratándose de un camino propuesto por los embajadores mexicanos enviados por Motecuhzoma, seguramente tratarían de matarlo y traicionarlo, pues los cholultecas eran “amigos” de los mexicas.<sup>69</sup>

Ante esto, Cortés busca en primer lugar, establecer contacto con la ciudad de Cholula y ver si existía de su parte disposición a la alianza; y en segundo lugar, quiso saber si la ruta que indicaban los embajadores mexicas era la mejor opción para llegar a la ciudad de Mexico-Tenochtitlan. Para averiguarlo envió a dos de sus subalternos, Pedro de Alvarado y Bernardino Vázquez de Tapia, con el doble papel de embajadores-exploradores ante Motecuhzoma, los cuales iban acompañados por los embajadores mexicanos.<sup>70</sup>

Durante el camino hacia Tenochtitlan, estos dos soldados pasaron por pueblos como Cholula, Atlixco y Cuauhquechollan, y avanzaron también por Tochimilco y Tetela, que se encuentran en la parte sur del volcán Popocatepetl.<sup>71</sup> Sin embargo, no pudieron completar su recorrido hasta la ciudad de Mexico-Tenochtitlan debido a que Cortés los envió de regreso a Tlaxcala, temiendo por sus vidas.<sup>72</sup>

Para octubre de 1519, Cortés toma el camino largo hacia Cholula, a pesar de las advertencias de los tlaxcaltecas y la reticencia de los gobernantes de esta ciudad a formalizar una alianza. Teniendo esto presente acampa, junto con un numeroso contingente de aliados tlaxcaltecas, a las afueras de la ciudad para no levantar sospechas por entrar de noche. Ahí recibe a un grupo de principales cholultecas que le dan la bienvenida y lo conducen a la ciudad donde sólo él y los conquistadores

---

<sup>68</sup> Prem, *Milpa y hacienda*, p. 34.

<sup>69</sup> Cortés, *Cartas de relación*, p. 43.

<sup>70</sup> Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 139.

<sup>71</sup> Prem, *Milpa y hacienda*, p. 34-37.

<sup>72</sup> Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 140.

españoles son aposentados. Los aliados debieron quedarse en el campamento alledaño debido a la enemistad que existía entre ambos señoríos.

Después de un prolongado periodo de estancia en Cholula, el buen trato hacia los conquistadores fue decayendo. Cortés entró en sospechas -que luego creyó confirmar por informes de algunos cholultecas y de la Malinche- de que los cholultecas pretendían matar a los españoles dentro de su propia ciudad. Esto tuvo como consecuencia un anticipado ataque a los de Cholula por parte de los europeos por su supuesta traición, acontecimiento que sirvió de justificación a Cortés para lograr varios objetivos: el sometimiento de la importante ciudad de Cholula, la amistad de este pueblo con el tlaxcalteca -tal y como lo reflejan fuentes de los siglos XVI y XVII-,<sup>73</sup> y la alianza de ambos pueblos con los conquistadores.

Cortés sale de Cholula después de corroborar el sometimiento de la ciudad y es persuadido por embajadores mexicanos acerca de cuál camino debía tomar para llegar a la ciudad de Mexico-Tenochtitlan. La constante desconfianza de Cortés lo lleva a volver a enviar exploradores para que le informen acerca del mejor camino y, con base en esto, el contingente español y sus aliados se dirigen por una vía (que no fue la propuesta por los embajadores mexicanos) que pasaba por los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, ruta que posteriormente sería conocida como "el paso de Cortés".

El camino que siguió lo llevó a establecerse en algunos poblados que formaban parte del antiguo señorío de Huexotzinco y pasar, sucesivamente, por pueblos como Amaquemecan (Amecameca), Chalco, Tetzcoco, Ayotzinco y Mízquic, que se ubicaban próximos al lago en que se encontraba Tenochtitlan. Así, logra alcanzar la ciudad de Iztapalapa y penetrar por la calzada del mismo nombre que lo conduciría a la ciudad.

---

<sup>73</sup> Cortés, *Cartas de relación*, p. 44-45, Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 142-151 y Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, p. 437-441.

Cortés y sus aliados son recibidos en dicha calzada por Motecuhzoma Xocoyotzin, quien los conduce a Mexico-Tenochtitlan, y los aposenta. La estancia, relativamente pacífica pero tensa, de los conquistadores en dicha ciudad, se vio perturbada por un acontecimiento que desencadenó consecuencias francamente desastrosas para los europeos: Cortés debe salir de la ciudad a tratar de detener el avance de Pánfilo de Narváez, quien ha venido a apresarlos; en su lugar deja a Pedro de Alvarado, quien cree que en la ciudad se fragua un ataque contra los pocos españoles que quedaron y decide atacar a los mexicas (antes de que algo pudiera suceder) cuando celebraban una fiesta en honor al dios Huitzilopochtli.

A su regreso, Cortés encuentra a la ciudad levantada en armas en contra de los conquistadores y a éstos temerosos. Ante esta situación, y después de varios días de sitio y luchas constantes (durante la confusión de este periodo Motecuhzoma resultará muerto), los españoles deciden huir librando una terrible batalla que merma sus fuerzas y los obliga a retirarse hacia lugares más seguros. Este acontecimiento es conocido como “la noche triste”.

Refugiados en Tlaxcala, los españoles logran recuperarse y tratan de reorganizarse para planear una nueva ofensiva contra los mexicas. Constantemente acosados por las guarniciones mexicanas establecidas en diversos pueblos en el valle poblano-tlaxcalteca, tratan de defenderse y a su vez inician un plan de conquista de estos pueblos para cercar a la ciudad de Tenochtitlan.

Para octubre de 1520 Cortés conquista Tepeyacac (Tepeaca), la cual nombra Segura de la Frontera, desde la cual entra en contacto, por segunda vez, con el pueblo de Cuauhquechollan, pues recibe a algunos mensajeros del señor de dicho pueblo, quien le solicita ayuda para sacar a las guarniciones mexicas que habían aumentado en número por el control del pueblo para impedir su alianza con los españoles. El señor de Cuauhquechollan -cuyo nombre tal vez era el de Calcozametl-,<sup>74</sup> explica a Cortés un plan para expulsar de sus tierras a los mexicas.

---

<sup>74</sup> *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, p. 63.

Cortés acepta ayudar a dicho señor y envía parte de su ejército, consistente en “13 caballos, 200 infantes españoles y 30,000 hombres de tropas auxiliares”,<sup>75</sup> con el conquistador Cristóbal de Olid a la cabeza. Éste avanza, pero en el camino se encuentra con entusiastas muestras de adhesión por parte de guerreros del pueblo de Huexotzinco, lo cual lo amedrenta y le provoca desconfianza pues piensa que fraguaban una posible emboscada; decide entonces refugiarse en Cholula desde donde escribe a Cortés para explicarle lo sucedido. Cortés se irrita por esto y se dirige él mismo<sup>76</sup> a capitanear la batalla,<sup>77</sup> y después de comprobar que la ayuda que brindan los de Huexotzinco es sincera, reanuda la marcha.

Al momento en que Cortés y sus tropas se encuentran a las afueras de la ciudad, guerreros de Cuauhquechollan le salen al encuentro y le explican que tienen presos tanto a los vigilantes como a los guerreros principales de la guarnición mexicana, lo cual facilitaría el ataque por parte de los españoles. La batalla fue ganada por éstos últimos sin mucha dificultad, y Cortés sólo pudo averiguar de algunos sobrevivientes que el sucesor de Motecuhzoma en el trono de Mexico-Tenochtitlan era Cuitláhuac, hermano del antiguo tlatoani.

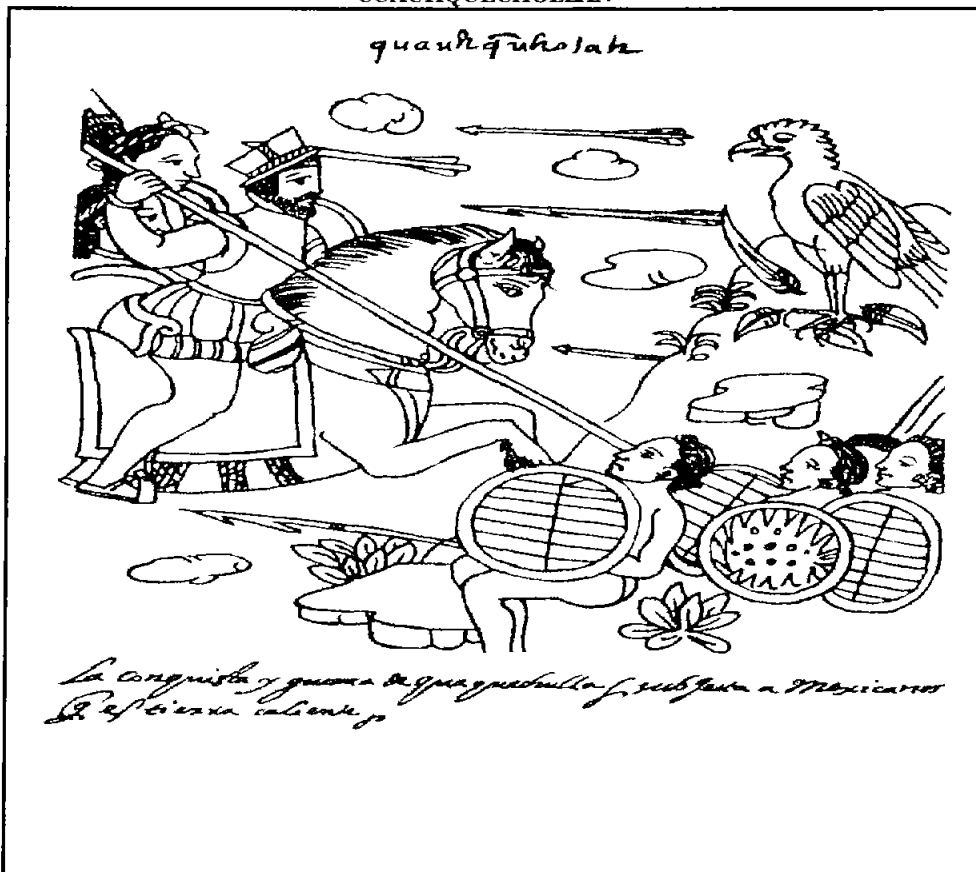
---

<sup>75</sup> Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 374-375.

<sup>76</sup> Díaz del Castillo no menciona que Cortés haya ido a combatir personalmente, sino que el mismo Cristóbal de Olid, alentado por una carta de Cortés, reanudó la marcha y enfrentó la batalla. *Historia verdadera...*, p. 271-273.

<sup>77</sup> Cortés, *Cartas de relación*, p. 90.

CONQUISTA DE  
CUAUHQECHOLLAN\*



\* Fuente: Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala, de las indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas.*

Cortés, en la segunda carta relación, refiere la descripción del pueblo de Cuauhquechollan después de haber logrado su conquista:

Esta ciudad de Guacachula [*sic*] está asentada en un llano, arrimada por la una parte a unos muy altos y ásperos cerros, y por la otra todo el llano la cercan dos ríos, a dos tiros de ballesta el uno del otro, que cada uno tiene muy altas y muy grandes barrancas. Y tanto que para la ciudad hay por ellos muy pocas entradas, y las que hay son ásperas de bajar y subir, que apenas las pueden bajar y subir cabalgando. Y toda la ciudad está cercada de muy fuerte muro de cal y canto, tan alto como cuatro estados por de fuera de la ciudad, y por dentro está casi igual con el suelo. Y por toda la muralla va su petril tan alto como medio estado; para pelear tiene cuatro entradas tan anchas como uno puede entrar a caballo, y hay en cada entrada tres o cuatro vueltas de la cerca, que encabalgan en un lienzo en el otro; y hacia aquellas vueltas hay también encima

de la muralla su petril para pelear. En toda la cerca tienen mucha cantidad de piedras grandes y pequeñas y de todas maneras con que pelean. Será esta ciudad de hasta cinco o seis mil vecinos, y tendrá de aldeas a ella sujetas otras tantas y más. Tiene muy gran sitio, porque de dentro de ella hay muchas huertas y frutas y flores a su costumbre.<sup>78</sup>

La conquista y pacificación del pueblo de Cuauhquechollan, y de otros alrededores a él (como Tepeaca, Quecholac e Itzocan, entre otros), resultó un hecho crucial que permitió el nuevo avance de los conquistadores hacia la ciudad de Tenochtitlan, ya que las guarniciones mexicas establecidas en estos pueblos constituía la única forma de resistir y detener el avance español. Además, la mayoría de estos lugares se habían convertido -aunque fuera de manera coyuntural- en aliados de los europeos en contra del dominio mexica.

Hacia finales del año de 1520 Cortés, desde Tlaxcala, logra reorganizar su ejército, el cual está constituido ya por un numeroso contingente. Con él, y bajo unas circunstancias más favorables, piensa que es posible retomar el camino hacia Tenochtitlan.

Los españoles y sus aliados avanzan hacia la ciudad de Tetzaco en la que Cortés deja a algunos oficiales españoles para su resguardo, y desde donde contemplan la ciudad de Mexico-Tenochtitlan (que para entonces ya era gobernada por Cuauhtémoc debido a que su antecesor Cuitláhuac había muerto de viruela),<sup>79</sup> y los pueblos que se encontraban alrededor de la laguna. Posteriormente caminan hacia Iztapalapa, en donde libran una batalla de la que no les queda más remedio que huir de regreso hacia Tetzaco.

Nuevamente, Cortés debe atender a peticiones de ayuda por parte de los señores de algunos pueblos cercanos a Tetzaco (como Otumba, Mízquic y Chalco, entre otros), que además de demandar paz con los conquistadores buscaban también aliarse con ellos en contra de las guarniciones mexicas.

---

<sup>78</sup> Cortés, *Cartas de relación*, p. 92. Esta es la descripción más temprana que se registra de Cuauhquechollan, ya que posteriormente también fue descrita por Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 518, y Clavijero, *Historia antigua...*, p. 374-375.

<sup>79</sup> Principios del año de 1521.

Después de haber pacificado la zona cercana a la laguna (aunque no sin el acoso constante de los guerreros mexicas), Cortés decide la construcción de 12 bergantines con los cuales reiniciará la lucha de conquista de Tenochtitlan desde el agua. Y fue durante este proceso -que se realizó gracias a la ayuda de los pueblos aliados- que Cortés tuvo que alentar alianzas temporales entre los pueblos antaño enemigos para hacer frente a los ataques de las guarniciones mexicas, debido a que los españoles no podían atender todos los llamados de ayuda que les hacían. Una de estas alianzas fue entre los pueblos de Huexotzinco, Cholula y Cuauhquechollan.<sup>80</sup>

También, por iniciativa de Cortés, el pueblo de Chalco, anteriormente aliado de los mexicas, recibió ayuda del de Cuauhquechollan y otros pueblos para combatir a los mexicas, que los asediaban por haberse confederado con los españoles.<sup>81</sup>

Cuando los bergantines estuvieron listos, se ideó la estrategia a seguir para lograr la conquista de Tenochtitlan: ya conquistados la mayor parte de los pueblos del Valle de Puebla-Tlaxcala y los circundantes a la laguna, y contando con reservas tanto de gente como de suministros en Tetzaco y otras ciudades vecinas, Cortés decide rodear dicha laguna, de tal suerte que la ciudad quedara aislada de cualquier ayuda militar o de envío de alimentos.

El avance de los españoles hacia la ciudad no fue fácil debido a la resistencia que encontraban por parte de algunos pueblos aún aliados de los mexicas, pero fue relativamente rápido, pues lograron establecer una base militar en Tlacopan, desde la cual Cortés organizaba la distribución de los bergantines y de los soldados.

Tras un largo periodo de lucha constante y asedio a la ciudad de Tenochtitlan por parte de los conquistadores y sus aliados, ésta terminó por

---

<sup>80</sup> Cortés, *Cartas de relación*, p. 115-116.

<sup>81</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 530.



sucumbir al no contar con el suficiente abastecimiento de comida y apoyo militar. Los mexicas fueron derrotados y Cuauhtémoc apresado el 13 de agosto de 1521.<sup>82</sup>

La caída de la ciudad de Mexico-Tenochtitlan no fue el punto culminante en la conquista española, sino que marcó el inicio de los procesos de conquista, pues muchos pueblos indígenas aún se alzaron en contra de la presencia extranjera en defensa de sus territorios y autonomía. Esto dio lugar a que los europeos, al tratar de reorganizar y terminar de controlar los territorios conquistados, buscaran el establecimiento gradual de las formas de organización españolas sin violentar del todo las antiguas estructuras indígenas.<sup>83</sup>

La penetración española en el Valle de Puebla-Tlaxcala desde 1519 se efectuó de este a oeste y de norte a sur de lo que ahora conforma el territorio poblano y buena parte del de Tlaxcala en dirección a los volcanes, en su búsqueda por la conquista de pueblos indígenas que aún luchaban ante el nuevo sometimiento. Los colonizadores españoles se establecieron progresivamente en los lugares de antiguos poblados como Tlaxcala, Cholula, Huaquechula (así se conoce actualmente a Cuauhquechollan), Calpan, Huexotzinco y Tepeaca, entre otros.<sup>84</sup>

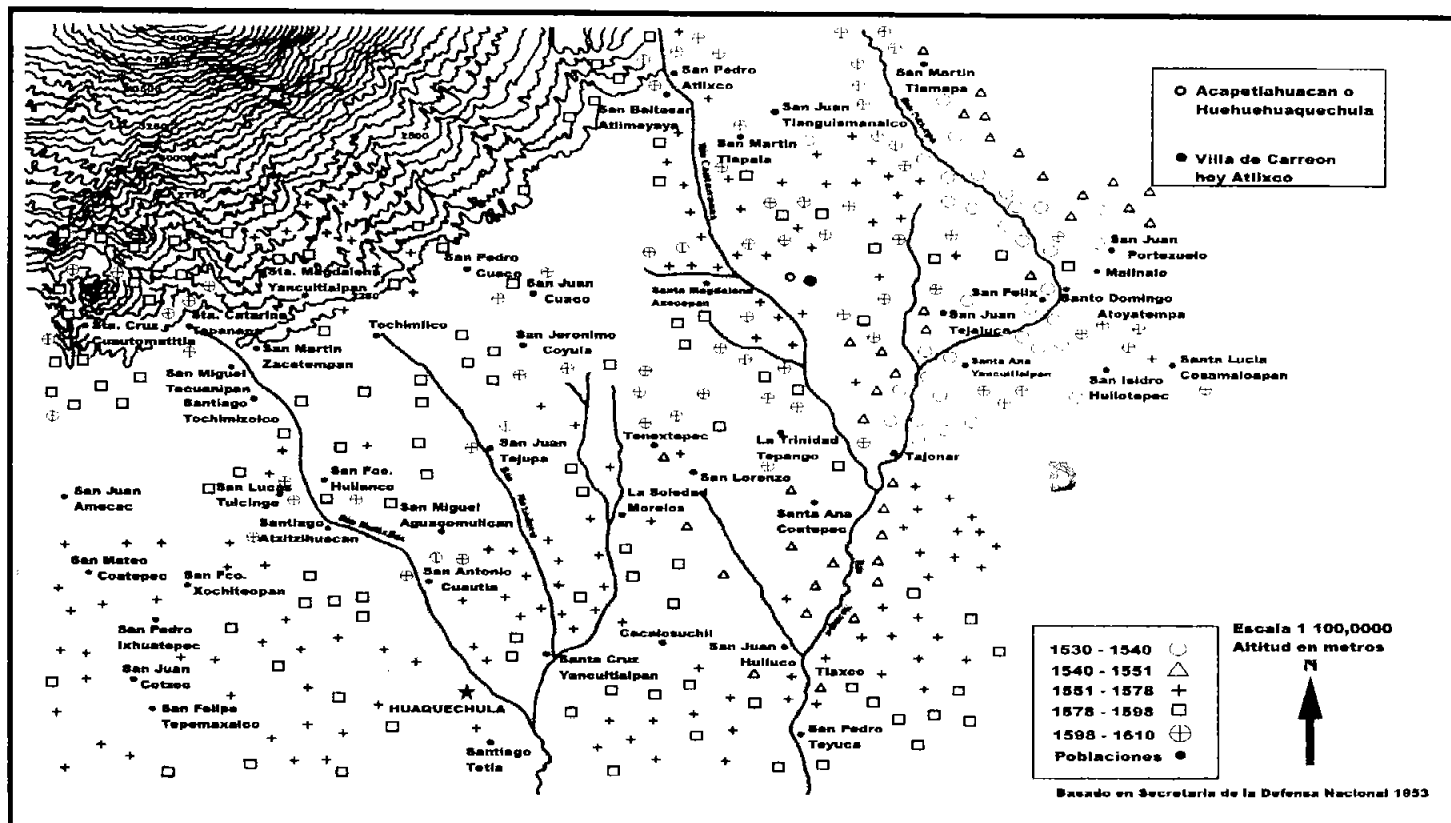
---

<sup>82</sup> Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 369.

<sup>83</sup> Incluso, las ordenanzas de Carlos I de octubre de 1522 y junio de 1523 enunciaban que no debería de intentarse la propagación del cristianismo si ésta daba origen a problemas mayores.

<sup>84</sup> Méndez, *La conformación de la ciudad de Puebla (1966-1980)*, p. 14.

MAPA IV  
LA PENETRACIÓN ESPAÑOLA DE 1530 A 1610<sup>85</sup>



<sup>85</sup> Fuente: Kirchoff, et al., *Historia tolteca-chichimeca*.

## 2.4.2 Organización política, económica, social y religiosa de la Colonia

El Valle de Puebla-Tlaxcala y, específicamente, el Valle de Atlixco -que para 1522 se encontraba sometido casi en su totalidad-, continuó siendo un punto estratégico debido, por principio, a que formaba parte de la ruta de conquista -y por lo mismo se consideraba un lugar de contacto entre el centro de México y las costas de Veracruz-, y también a que su clima y tierra, propicios para la agricultura, que lo convertía en un territorio sumamente codiciado, por lo que su organización social, política y económica era, para los españoles, una prioridad.

Tomando como base la antigua distribución territorial prehispánica, fue el sistema de encomiendas la primera forma de organización que se estableció en la Nueva España. Dicho sistema consistió en el otorgamiento de tierras e indios a todos aquellos españoles que habían participado en la lucha de conquista, en compensación por los trabajos y la hacienda invertida en esta empresa.

En 1524 el antiguo señorío de Cuauhquechollan fue otorgado en encomienda a Jorge de Alvarado, hermano del conquistador Pedro de Alvarado, y aunque este pueblo permaneció como encomienda en manos de los Alvarado hasta bien entrado el siglo XVII, su situación territorial, jurisdiccional, económica, demográfica y religiosa resultó cambiante y poco clara a lo largo de todo el periodo colonial.

Por otra parte, la labor evangelizadora de los primeros misioneros que llegaron de España a las nuevas tierras aún sin conquistar totalmente, va íntimamente ligada a la historia política de Huaquechula (y de la Nueva España en sí). Aproximadamente el mismo año en que este pueblo fue dado en encomienda (1524), llegaron los primeros doce frailes de la orden franciscana, quienes casi de inmediato comenzaron la fundación de los primeros conventos en las antiguas ciudades indígenas de Tlaxcala y Huexotzinco.<sup>86</sup> De forma similar a lo que sucedía

---

<sup>86</sup> Commons, *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla*, p. 14-15.

en otros pueblos cercanos, Huaquechula dependió religiosamente de esta última, desde la cual los frailes llevaban a cabo la labor evangelizadora y suministraban los sacramentos.

Aunque la presencia de los frailes franciscanos en Huaquechula se registró desde la década de 1530, fue más tarde, durante el transcurso del periodo de 1540 a 1560, que el pueblo vio nacer su propio convento, construido por esta orden religiosa<sup>87</sup> cuando se llevó a cabo la congregación de pueblos por las autoridades civiles, la cual consistió básicamente en cambiar de sitio los antiguos pueblos indígenas, “[...] aprovechando las antiguas cabeceras políticas del imperio mexicano o de los reinos autónomos [...]”,<sup>88</sup> que se encontraban muchas veces en lugares inaccesibles, con el fin de controlarlos y convertirlos al cristianismo. Sin embargo, en la práctica esto no sucedió así pues, en pos de asegurarse las mejores tierras, en muchas ocasiones los españoles no respetaron las divisiones tradicionales que existían desde el periodo prehispánico y dichos procesos violentaron aspectos fundamentales como la unicidad lingüística de los pueblos. Por esta razón, el otrora señorío de Cuauhquechollan vuelve a cambiar de ubicación por tercera vez hacia el lugar en el que actualmente se encuentra el pueblo de Huaquechula.

Durante el resto del siglo XVI, del XVII y casi todo el XVIII hasta antes de 1786, la organización colonial cambió al implementarse otro sistema basado en el establecimiento de alcaldías mayores sujetas al Virrey.<sup>89</sup> Algunas de estas primeras alcaldías mayores que se establecieron en el Valle de Atlixco fueron las de Huexotzinco e Izúcar. A la primera estuvo sujeto el pueblo de Huaquechula (que a su vez aún contaba con algunos de sus antiguos pueblos sujetos), aproximadamente de 1530 a 1550, aunque con intermitentes problemas de jurisdicción con la alcaldía mayor se Izúcar.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 15.

<sup>88</sup> Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 16.

<sup>89</sup> Ver cuadro IV del presente trabajo.

<sup>90</sup> Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco*, p. 51.

El 16 de abril de 1531, se emite la carta puebla que expresa la fundación formal de la ciudad de españoles de Puebla de los Ángeles,<sup>91</sup> concebida con el múltiple objetivo de que sirviera de contrapeso a las ciudades indígenas de Cholula y Tlaxcala, para concentrar el poder político y económico español y, por supuesto, como escala entre Veracruz y el centro del país. Bajo su jurisdicción quedaron muchos de los antiguos señoríos que, aunque contaban con su propia forma de gobierno, fueron administrados a partir de ella.

Esto trajo como resultado el reacomodo de los pueblos indios con base en la nueva organización político-administrativa española con respecto a las antiguas jurisdicciones, pues muchos de los pueblos que antiguamente se encontraban bajo el señorío de Cuauhquechollan fueron separados de él y adjudicados a otras cabeceras.

La bonanza económica alcanzada rápidamente por la ciudad de Puebla produjo su crecimiento a costa del trabajo agrícola indígena y del comercio de los productos del campo. Los pueblos indígenas de los Valles de Puebla-Tlaxcala y Atlixco fueron obligados a incorporarse a las formas económicas que imperaban y numerosos grupos de españoles, atraídos por las riquezas y bondades del clima de la zona, se establecieron para comenzar sus propias industrias.

A pesar de que la presencia española en el Valle de Atlixco, y en particular en las tierras del antiguo señorío de Cuauhquechollan, se registra desde fechas muy tempranas del siglo XVI (de 1519 a 1527 aproximadamente), entre los años de 1532, 1542 y 1600, respectivamente, el rey de España otorga mercedes de tierra en el Valle de Atlixco a españoles que se establecen legalmente, lo que produjo la constante usurpación de tierras pertenecientes a dicho señorío durante casi todo el periodo colonial.

---

<sup>91</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 15-16.

Lo anterior dio como resultado una constante lucha entre españoles e indios de Huaquechula por la defensa de tierras -hecho constante en la historia del lugar-, lo que llevó a que entre 1534 y 1535 el Rey de España otorgara un reconocimiento de tierras a nobles indígenas del lugar,<sup>92</sup> hecho que, a pesar de todo, no detuvo el avance español. Los indígenas fueron despojados gradualmente de sus mejores tierras y relegados hacia las zonas menos fértiles, lo que dio como resultado el abandono de antiguas prácticas agrícolas y, por lo tanto, la disminución de su producción alimenticia y la consiguiente migración hacia otras regiones aledañas.

Los habitantes del antiguo señorío de Cuauhquechollan debieron fortalecer otras actividades económicas para poder mantenerse, tal es el caso del comercio, practicado desde antes de la llegada de los españoles tanto a nivel local como a uno más amplio, que contaba con rutas que los llevaban a regiones tan lejanas como Tabasco, Chiapas y Guatemala.

Con respecto a la organización religiosa, hacia 1550, el obispado que anteriormente tenía su sede en Tlaxcala, fue trasladado a la ciudad de Puebla, quedando bajo su jurisdicción todo lo que hoy es el Estado de Puebla, parte de la región central de Veracruz y parte también del actual Estado de Guerrero. Por supuesto, las tierras del antiguo señorío de Cuauhquechollan también se encontraban bajo su sombra, como se lee en el siguiente registro:

El obispado de Puebla a fines del siglo XVI. Relación de los pueblos cabeceras que hay en todo el distrito del obispado del ilustrísimo y reverendísimo señor Dr. Dn. Diego Romano, mi señor.

41. Guacachula [sic] de Dn. Jorge de Alvarado, de Frailes Franciscanos.<sup>93</sup>

Políticamente, de 1560 a 1590, aproximadamente, Huaquechula queda sujeta a la alcaldía mayor de Izúcar y posteriormente a la de Acapetlahuacan. Mientras tanto, en el periodo que va de 1575 a 1579 se proyecta y funda la Villa de Carrión, ubicándose en el antiguo sitio de Atlixco, como ciudad netamente

<sup>92</sup> Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco*, p. 46.

<sup>93</sup> O'Gorman, "Descripción geográfica del Distrito del Obispado de Tlaxcala. Medios del s. XVI", p. 436-454.

española que únicamente legitimó la presencia europea, la cual, como ya se ha mencionado, se remontaba desde antes de 1531. A partir de este último hecho, se intensifica el avance español, lo que progresivamente afectó considerablemente a las tierras y a los habitantes del antiguo señorío de Cuauhquechollan.

La disminución en la población indígena de Huaquechula a lo largo de los siglos XVI y XVII se debió a diversas causas (algunas anteriores a la llegada de los españoles) agudizadas con la constante penetración española: las guerras internas entre los diversos señoríos, las guerras entre españoles e indios durante el periodo de conquista, las múltiples epidemias y los contingentes de indios llevados a diversas empresas de conquista hacia el sureste y sur de México, y a Guatemala. Esto último queda referido por Bernal Díaz en la siguiente nota:

[...] y entonces se concertó que Pedro de Alvarado fuese a Castilla a suplicar a Su Majestad le hiciese merced de la gobernación de Guatemala, y entre tanto que iba, envió a Jorge de Alvarado, por su capitán a las pacificaciones de Guatemala, y cuando Jorge de Alvarado vino trajo de camino consigo sobre doscientos indios de Tlaxcala, y de Cholula, y mexicanos, y de Guacachula [sic] y de otras provincias que le ayudaron a las guerras [...].<sup>94</sup>

Por otro lado, tanto frailes como oficiales de esta encomienda realizaron constantes registros sobre la población nativa, los cuales resultan confusos pero demuestran la disminución sufrida: hacia 1570 los franciscanos reportaban 3000 vecinos en el lugar, la expansión de la Villa de Carrión antes y después de su fundación formal produjo también el desplazamiento de algunos grupos de indígenas hacia lugares menos favorables para la agricultura, lo que dio lugar a la dispersión de la población. El visitador Antonio de Ciudad Real, entre 1590 y 1595, refiere que el antiguo pueblo de Huaquechula debió ser tan grande en épocas previas a su conquista, que tal vez albergaría alrededor de 20,000 hombres de guerra, y hacia 1598 un informe dado a la familia Alvarado refiere 1895 indios tributarios.

---

<sup>94</sup> Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p. 515.

A principios del siglo XVII, en 1619, el contador de la familia Alvarado, Luis de Ortiz de Vargas, registró un total de 860 tributarios, el obispo Juan de Palafox y Mendoza, quien realizó una visita al pueblo de Huaquechula en 1643, describe que sólo existían 200 indios casados y, hacia 1681 se registra que el partido de Huaquechula contaba con 30 españoles y 186 individuos, entre los que se contaban negros, mestizos, mulatos e indios.

De la actividad evangelizadora en el valle poblano-tlaxcalteca -y en particular en Huaquechula- durante el siglo XVII, sólo ha llegado un breve registro del Obispo de Tlaxcala, Fray Alonso de la Mota y Escobar, quien realizó varios recorridos por el obispado, visitando todos los pueblos que se encontraban bajo su jurisdicción eclesiástica. Así, de Huaquechula comenta lo siguiente en el año de 1618 durante su octava salida:

Cuahquecholan (Huaquechula, Puebla)

Leguas 3, buen camino. Confirmados 653.

En (el día) 1º de diciembre, vine a este pueblo (al) que hay tres leguas de buen camino; es doctrina de frailes franciscanos, (de) lengua mexicana, de encomendero (que es) Don Jorge de Alvarado.

No visité cosa alguna, de lo tocante a ministerio, por ser frailes, no declarados aún por mis súbditos. Sólo adoré al Santo Sacramento. Confirmé en este pueblo 653 personas, españoles, negros, e indios; y salí del pueblo, sin más diligencia, por ser frailes.<sup>95</sup>

Sobre de la situación de las tierras pertenecientes al antiguo señorío de Cuahquechollan, los mismos franciscanos refieren que para 1570 contaba con 12 o 13 pueblos sujetos. Entre 1580 y 1589 se registra un arrendamiento de tierras a favor de los españoles dentro del Valle de Atlixco y en tierras correspondientes al antiguo pueblo; posteriormente, y después de una defensa férrea por parte de algunos nobles indígenas sobrevivientes, le son otorgadas a Huaquechula algunas mercedes de tierras aunque de mala calidad; en contraste, en 1599 se realiza la ampliación de la dehesa (tierra destinada al pastoreo) de la Villa de Carrión, por lo que son absorbidas aún más tierras de dicho pueblo. Para finales del siglo XVI,

---

<sup>95</sup> De la Mota y Escobar, *Memoriales del Obispo de Tlaxcala*, p. 144.



Huaquechula cuenta bajo su jurisdicción 17 pueblos; en 1697, 19, y en 1792, 16.<sup>96</sup> Entre los que se encontraban en esta situación estaban Santiago Atzitzihuacan, San Francisco Xochiteopan, San Pedro Ixhuatepec, San Mateo Coatepec, entre otros.<sup>97</sup>

Para el año de 1602, Huaquechula pasa a formar parte de la jurisdicción de la Villa de Carrión hasta 1632, cuando vuelve a estar sujeta a la alcaldía mayor de Acapetlahuacan que, a su vez, había logrado su separación definitiva de la alcaldía mayor de Huexotzinco. Sin embargo, para 1683 Huaquechula aún figura dentro de la jurisdicción de Izúcar.<sup>98</sup>

En 1696 Huaquechula deja de ser encomienda, y hacia 1708 queda bajo la jurisdicción del Ducado de Atlixco, que había obtenido ese título por decreto del rey de España en el año de 1706, aunque aún se le conocía como Villa de Carrión.

Tanto el sistema de encomiendas como el de alcaldías funcionan hasta el año de 1786, cuando el rey Carlos III de España expide una ley que establece el sistema de intendencias, basado en la antigua organización político-administrativa de alcaldías y corregimientos -aunque con importantes cambios-,<sup>99</sup> otorgándosele a Puebla y su jurisdicción el título de la intendencia más grande de la Nueva España. Bajo su gobierno quedó Huaquechula.

---

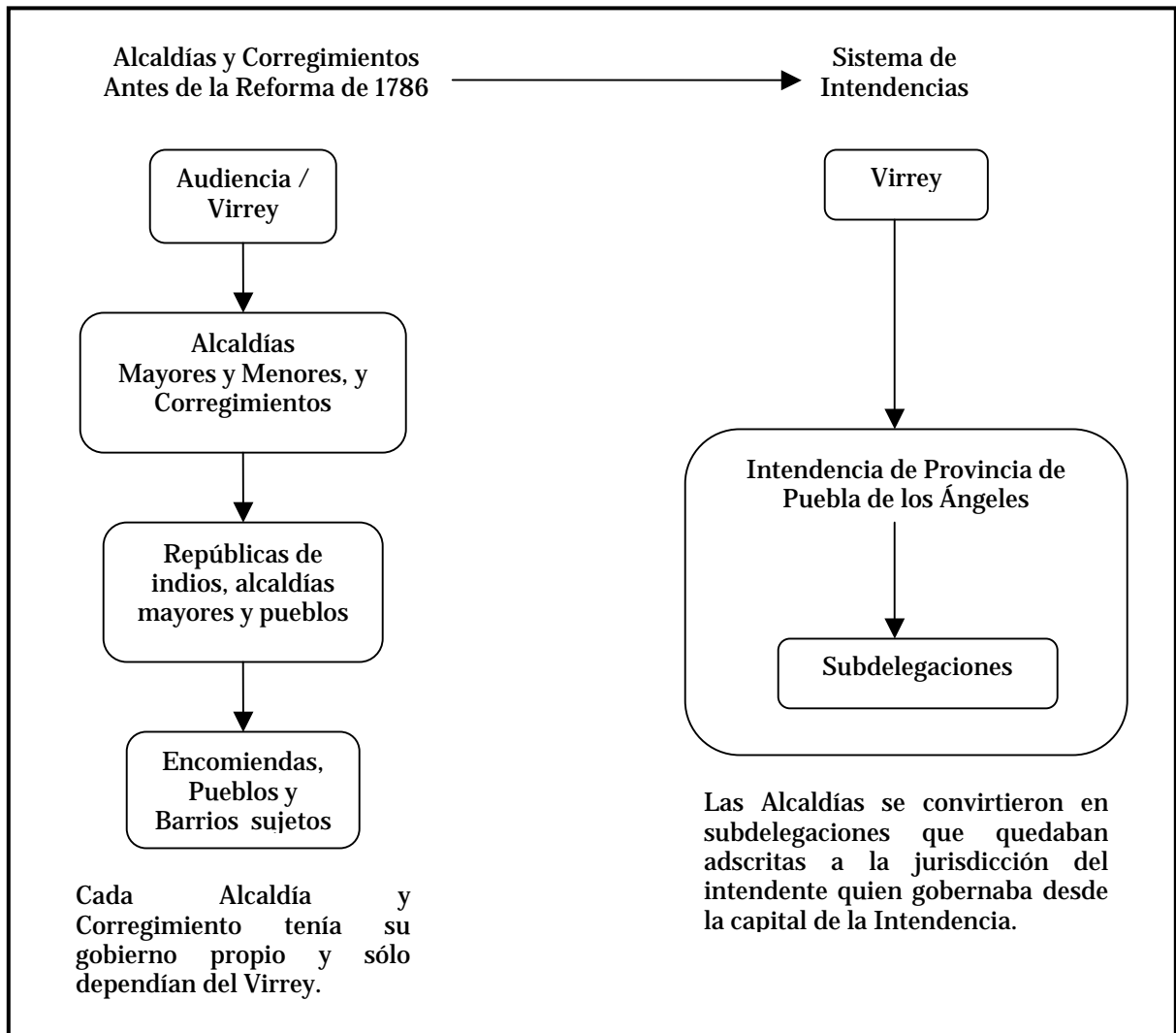
<sup>96</sup> Meade de Angulo, *Cartografía de Huaquechula, Puebla*, p. 221.

<sup>97</sup> Paredes Martínez, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco*, p. 56-76

<sup>98</sup> *Cartografía de Puebla en el Archivo General de la Nación*, p. 13.

<sup>99</sup> Ver a Horst Pietschmann, *Reformas borbónicas y el sistema de Intendencias en la Nueva España. Un estudio político administrativo*.

**CUADRO IV**  
**ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA NUEVA ESPAÑA HASTA 1786\***



\* Fuente: Commons, *Geohistoria de las divisiones territoriales del estado de Puebla*.

La organización religiosa también se modificó desde la llegada de los primeros misioneros, ya que para 1750, el obispado de Puebla (creado en 1550), tenía bajo su gobierno a la Villa de Carrión o Atlixco, de cuya jurisdicción, como ya se mencionó, formaba parte el pueblo de Huaquechula.

## **2.5 Época independiente**

Para el presente apartado, resulta necesario aclarar que debido principalmente a la escasez de referencias bibliográficas existentes sobre el pueblo de Huaquechula durante el siglo XIX y parte del XX, ha sido necesario ampliar el contexto geográfico, ya que las fuentes consultadas se enfocan, por lo general, a las principales ciudades del Estado de Puebla.

### **2.5.1 La lucha de Independencia (1810-1821)**

Durante los tres siglos de dominación española, tanto criollos como indígenas y mestizos sufrieron los abusos de los peninsulares por el control de los puestos gubernamentales, los medios de producción, las tierras y los mercados, así como los malos tratos que los patrones españoles infligían a los peones que tenían bajo su mando. Toda esa situación de descontento provocó levantamientos esporádicos y aislados -pero constantes- en diversas regiones del estado de Puebla, que gradualmente se unieron al movimiento armado insurgente que se gestaba en otras regiones de la Nueva España.

Cabe mencionar, que tanto la ciudad de Atlixco como la de Izúcar tuvieron mucha importancia durante la lucha de independencia en el Estado de Puebla, ya que constituían el camino directo por el sur hacia la ciudad de Puebla. Por otro lado, su condición de ciudades y su nivel económico y productivo les daba ya la importancia como enclaves estratégicos, que tanto realistas como insurgentes buscaron dominar con el fin de tener ventaja sobre el otro.

El pueblo de Huaquechula no se encuentra en la ruta entre Izúcar-Atlixco-Puebla, sino en una desviación en el camino de Izúcar a Atlixco, por lo que su paso no siempre fue obligado, tanto para las tropas insurgentes como para las realistas, además de que estratégica y económicamente, no constituía una zona de importancia. Sin embargo, su situación se encontraba inmersa en el proceso revolucionario que se estaba llevando a cabo, y lo poco que se menciona de su

historia está en relación con estos hechos, como lo dice Ana María Huerta: “en la mayoría de los casos las rebeliones fueron por periodos de corta duración y expresaron regionalmente movimientos de la historia mexicana del siglo XIX”.<sup>1</sup>

En la Intendencia de Puebla, el movimiento independentista surgió en el año de 1811 tanto en el norte como en el sur. En esta última región, los núcleos de insurrección se localizaron en los territorios de Tehuacán e Izúcar, que durante la lucha entre insurgentes y realistas sirvieron de refugio a los primeros.

Para finales de este año de 1811, la influencia de la lucha insurgente se había extendido hacia toda la zona sur de la Intendencia, en donde las fuerzas capitaneadas por José María Morelos y Pavón fueron ocupando sucesivamente los territorios de Tlapa, Xolalpan, Chiautla y finalmente Izúcar. En este último lugar, las tropas realistas enviadas constantemente por el gobernador de la Intendencia de Puebla, Manuel Flon de Tejada, Conde de la Cadena, atacaron al ejército de Morelos, por lo que éste tuvo que replegarse a las ciudades de Atlixco y Cholula.

A lo largo de esta primera etapa de la lucha insurgente en el territorio de Puebla, el ejército de José María Morelos se vio engrandecido por las múltiples muestras de apoyo por parte de la población y algunos dirigentes que decidieron unírsele, tal es el caso del cura José María Sánchez quien, en enero de 1812, repele un ataque del ejército realista al mando de Del Llano hacia la ciudad de Izúcar; de Vicente Guerrero, a quien el mismo Morelos dejó al mando del ejército encargado de proteger la ciudad de Izúcar; y del cura Mariano Matamoros, quien también apoyó en la defensa de Izúcar ante los constantes ataques de los realistas.

Dichos ataques por parte del ejército realista a la ciudad de Izúcar provocaron que ésta quedara finalmente en manos de dicho ejército, lo que obligó el repliegue de las fuerzas insurgentes a ciudades y pueblos aledaños. Izúcar se convirtió en el cuartel de mando del ejército realista del sur, desde donde se

---

<sup>1</sup> Huerta Jaramillo, *Insurrecciones rurales en el Estado de Puebla*, p. 6.

enviaban tropas a combatir a los rebeldes. Sin embargo, para 1815, Vicente Guerrero logra cercar Acatlán en su búsqueda por recuperar Izúcar. Para este entonces, las tropas insurgentes del sur contaban con 2000 hombres bajo el mando de Manuel Mier y Terán.

Después de la muerte de José María Morelos, el movimiento independentista en Puebla comenzó a decaer debido al avance de las tropas realistas capitaneadas por jefes como Francisco Hevia, Félix Lamadrid, Rafael Bracho y Saturnino Samaniego entre otros, quienes emprendieron su campaña en contra de los movimientos rebeldes del sur de Puebla.<sup>2</sup>

Del periodo que va de 1817 a 1820 poco se conoce de los movimientos insurgentes en el sur del territorio poblano, aunque parece ser que continuaron las luchas entre realistas y algunas tropas insurgentes. Va a ser hasta 1821 cuando se reinicien en Puebla algunos ataques militares que se desencadenarán a partir de la proclamación del Plan de Iguala por el antiguo realista Agustín de Iturbide, consistente en lograr un triunfo parcial en la lucha de independencia a favor de grupos monarquistas españoles. Esto llevó a que antiguos jefes insurgentes movilizaran sus tropas atacando algunas ciudades del sur de Puebla en protesta por dicho plan; tal es el caso de Nicolás Bravo, quien atacó y tomó Izúcar y Atlixco, y logró sitiar la ciudad de Puebla por casi un mes, obligando al entonces intendente Ciriaco del Llano a capitular su salida y retirada.

A pesar del descontento de los jefes insurgentes, el ejército trigarante entra triunfal a la ciudad de Puebla en agosto de 1821 y es recibido con gran entusiasmo por la gente, cansada ya de las constantes luchas. Por otro lado, las autoridades de toda la Intendencia juran el Plan de Iguala poniéndose fin a la guerra de independencia. Durante el efímero imperio de Agustín de Iturbide, que duró menos de diez meses, el territorio poblano no se vio afectado más que por constantes

---

<sup>2</sup> Cordero y Torres, *Historia compendiada del Estado de Puebla*, p. 453.

ataques de grupos bandoleros, de los que no se podrá librar durante todo el inestable siglo XIX.

### **2.5.2 Federalismo y Centralismo (1823-1853)**

Después del derrocamiento de Iturbide y la expulsión de los últimos españoles del territorio mexicano, se busca el establecimiento de un régimen de gobierno que encausara el camino que habría de seguir el “nuevo país”. Ello conllevó a otro periodo de inestabilidad política, económica y social debido al enfrentamiento entre distintas facciones que apoyaban dos formas de gobierno distintas: el federalismo y el centralismo. Después de diversas discusiones y luchas políticas, se establece el régimen federalista y se proclama, en abril de 1823, el Segundo Congreso Constituyente, en donde quedan establecidas veinticinco provincias que toman como base los territorios de las antiguas Intendencias.<sup>3</sup>

El 31 de enero de 1824 se aprueba en la ciudad de México el Acta Constitutiva de la Federación mexicana, estableciéndose el gobierno de tipo federal. Entre el 18 y 20 de marzo del mismo año se proclama en la antigua Intendencia de Puebla el Primer Congreso Constituyente del Estado Libre y Soberano de la Puebla de los Ángeles, y se le da, a partir de este momento, el título de Estado.<sup>4</sup> Dicho Congreso decretó que el territorio quedaría dividido en 21 Distritos -que partieron de las antiguas subdelegaciones-, organizados a partir de la agrupación de municipios que se encontrarían regidos por un órgano administrativo unitario presidido por un subprefecto que, a su vez, estaría subordinado a un prefecto, y regidos por una cabecera partidal.<sup>5</sup> Entre los partidos que se establecieron se encontraban los de Izúcar y Atlixco, y bajo la jurisdicción de ésta última se encontraba la municipalidad de Huaquechula.

---

<sup>3</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 50.

<sup>4</sup> Castro Morales, *El federalismo en Puebla*, p. 157-168.

<sup>5</sup> Borisovna, *Puebla en el siglo XIX*, p. 15-16.

En diciembre de 1825, el Congreso Constituyente de Puebla expide la Constitución Política del Estado que establece la división territorial definitiva en 25 partidos -entre ellos Atlixco-, y declara de una forma más legítima que el territorio de Puebla fuera considerado como un Estado.

Sin embargo, a pesar de la reorganización que vivía el nuevo Estado de Puebla, los enfrentamientos militares no cesaron a lo largo de su vasto territorio, pues hacia 1830 algunas fuerzas capitaneadas por antiguos combatientes insurgentes, como Juan Nepomuceno Rossains, Francisco Victoria y Cristóbal Fernández, mediante la expedición de un plan proclamado en Atlixco, buscaron conspirar contra el nuevo sistema de gobierno del Estado, cuyo gobernador logró controlarlos, apresarlos y así detener su avance por Izúcar y Chalchicomula, en dirección a la ciudad de Puebla.

Lo anterior provocó que nuevas facciones comenzaran a organizarse, pues la lucha ya no era sólo entre insurgentes y realistas, sino entre liberales y conservadores, o bien, entre aquellos que deseaban un régimen federalista o uno centralista.

Hacia 1833 el gobernador del estado, Patricio Furlong, tuvo que enfrentar y tratar de controlar los ataques de los generales conservadores Mariano Arista y Gabriel Durán, quienes se levantaron en armas en contra de las reformas de carácter liberal que había puesto en marcha el gobernador, y ocuparon Chalchicomula; por otro lado, el comandante general Pedro Lemus también se levantó en armas en Tepeaca. Ambos grupos trataron de avanzar hacia la ciudad de Puebla, pero fueron detenidos por las fuerzas del gobernador.

Durante el año de 1834, los embates de los grupos conservadores provocaron que Guadalupe Victoria asumiera, finalmente en julio, la gubernatura del Estado, quien inmediatamente disolvió el congreso estatal y desconoció cualquier acuerdo de carácter liberal emanado del mismo.

A pesar de que en Puebla ya se había establecido parcialmente un régimen de tipo centralista, fue hasta 1836 que a nivel nacional fueron proclamadas las Bases y Leyes Constitucionales que declaraban formalmente que el sistema de gobierno que regiría a la nación sería el centralista; a partir de entonces Puebla ya no sería llamado Estado sino Departamento.<sup>6</sup>

Obviamente, dicha forma de gobierno no fue aceptada por las fuerzas federalistas que aún se encontraban en territorio poblano. El general Antonio López de Santa Anna tuvo que sitiarse en 1845 la ciudad de Puebla que, a pesar del fallido intento centralista, permaneció defendida por generales que estaban a favor del sistema federal. Asimismo, la ciudad de Puebla, aún con los constantes ataques, se declaró abiertamente por el régimen federal.

Ante la inminente amenaza de invasión a la ciudad por parte de las fuerzas centralistas al mando del general Santa Anna, Rafael Izunza, gobernador del Departamento, por razones de seguridad decide trasladar la sede del gobierno a la ciudad de Atlixco, y deja al federalista Manuel Orozco y Berra al mando del mismo. Sin embargo, debido a la constante amenaza de las fuerzas centralistas a la ciudad de Puebla, sucesivamente entre 1847 y 1848 el gobierno del estado fue instalado en varias de las ciudades más importantes: Atlixco, Izúcar, Zacatlán, nuevamente Atlixco, Cholula, hasta que finalmente pudo reinstalarse en la ciudad de Puebla cuando se la logra librar de los invasores.

Durante el nuevo régimen centralista en el Departamento de Puebla se registraron importantes cambios; las condiciones de inestabilidad política que vivía la entidad originaron que sufriera un ajuste territorial y jurisdiccional, ya que entre 1849 y 1853 fue expedido un decreto por medio del cual Puebla perdió una parte de la región suroeste, con el cual -y con otras pertenecientes al Departamento de México- se creó lo que actualmente es el Estado de Guerrero. Posteriormente, Puebla volvió a perder una parte de su territorio, esta vez, el partido de Tuxpan,

---

<sup>6</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 52.



que se anexó al ya existente Estado de Veracruz para lograr su unificación. Después de este reajuste, los partidos de Puebla quedaron agrupados en siete Departamentos a su vez, divididos en 140 municipalidades distribuidas entre ellos.<sup>7</sup>

Bajo este contexto, la importancia adquirida por la ciudad de Atlixco y su productividad económica durante este periodo dieron como resultado que fuera convertida en un Departamento, aunque no al nivel en el que se encontraba el territorio poblano en general; a su vez Huaquechula se mantuvo bajo la jurisdicción de Atlixco, pero durante el gobierno centralista este último territorio fue llamado prefectura. Esto derivó necesariamente en un problema de jurisdicciones que no va a quedar claro a lo largo del siglo XIX.

Paralelamente a esta serie de acontecimientos, la historia de la municipalidad de Huaquechula se encontró inmersa en las luchas constantes entre liberales y conservadores. Aunque su presencia no fue protagónica, internamente contó también con sus conflictos como reflejo de la situación a nivel estatal, pues en 1851 el alcalde José María Polanco, ante la inestabilidad del gobierno municipal, renuncia a su cargo y toma inmediata posesión su sustituto.<sup>8</sup>

Durante el periodo comprendido de 1821 a 1857, es decir después de la guerra de Independencia, y posteriormente con los enfrentamientos entre liberales y conservadores, los campesinos de las diversas poblaciones del territorio de Puebla abandonaron los campos de cultivo para participar en las luchas, utilizados como “carne de cañón” por las distintas facciones. Esto provocó crisis en el abastecimiento de alimentos y por lo tanto, hambrunas, pobreza, desempleo y bandolerismo, que afectaron tanto a los mismos pueblos, como a las principales ciudades del Estado, lo que llevó a un descontento social constante.

### **2.5.3 La Reforma y la intervención francesa (1853-1867)**

---

<sup>7</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 53

<sup>8</sup> Aranda, *et al.*, *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Atlixco*, p. 2920.

El inestable sistema de gobierno centralista bajo el mando del general Santa Anna, se vio turbado por nuevas acciones militares que se manifestaban a favor del federalismo. Entre 1853 y 1854, grupos militares dirigidos por antiguos insurgentes se manifestaron a favor del Plan de Ayutla que pugnaba por el restablecimiento de las instituciones liberales en México. Lo anterior tuvo consecuencias en Puebla, ya que muchos de sus territorios se manifestaron a favor de dicho movimiento, tal es el caso del Ayuntamiento de Huaquechula, que en 1855 juró el Plan.<sup>9</sup>

Asimismo, el gobierno de Puebla también se manifestó abiertamente por el federalismo y la ciudad no tardó en ser atacada; en enero de 1856 la capital fue tomada por los conservadores, aunque para marzo del mismo año Ignacio Comonfort, uno de los principales proclamadores del Plan de Ayutla, logró recuperarla. Por otro lado, el gobierno de Puebla también se vio en la necesidad de luchar contra algunos grupos religiosos conservadores que se manifestaron en contra de la recién emitida Ley Lerdo -de carácter liberal-, que establecía la desamortización de las fincas rústicas y urbanas que se encontraran en manos de corporaciones civiles y religiosas.

No obstante el apoyo de los liberales, en ciertos territorios del Estado surgieron algunos jefes que se pronunciaron en contra del federalismo, como sucedió en Izúcar, donde Jiménez de Mendizábal se alzó en armas. En octubre de 1856, la ciudad de Puebla se vio nuevamente atacada por grupos conservadores y en el segundo semestre del año siguiente, otros grupos rebeldes se apoderaron de las plazas de las ciudades de Izúcar y Atlixco hasta llegar a la ciudad de Puebla.

En 1857, cuando fue proclamada la Constitución liberal a nivel federal, el gobierno del Estado de Puebla buscó la oportunidad de restablecer la tranquilidad política y social que necesitaba para encauzarse por el camino del progreso económico que se había estancado por las constantes luchas que había sufrido su

---

<sup>9</sup> Aranda, *et al.*, *Catálogo del Archivo Histórico...*, p. 3338.

territorio. Sin embargo, el resto de la década se vio marcada por las pugnas entre liberales y conservadores acaecidas en Acatlán, Chiautla e Izúcar. Por su parte, Huaquechula informó, a través de su alcalde, que en el año de 1858 el pueblo se vio atacado por grupos de bandoleros que aprovecharon los momentos de inestabilidad política y confusión social para invadir el pueblo. Bajo estas circunstancias el gobierno municipal de Huaquechula demandó al gobierno estatal el envío de fuerzas auxiliares.

En cuestiones de reorganización jurisdiccional, para enero de 1861 el Congreso Constituyente de Puebla extinguió los Departamentos y los Partidos y estableció los Distritos formados por municipalidades, por lo que la nueva división política del Estado quedó conformada por 15 Distritos, entre ellos el de Atlixco<sup>10</sup> y bajo su jurisdicción, la municipalidad de Huaquechula.

Pero a pesar del relativo orden que el restablecido Estado de Puebla trató de establecer en su territorio a través del gobierno liberal, nuevas batallas se libraron. Al inicio de la década de 1860, los conservadores atacaron nuevamente Izúcar, Nopalucan y Tepeaca, y se apoderaron de Acatlán y Tepeji.

Posteriormente, en 1862, un día antes de la batalla del cinco de mayo, algunos generales conservadores mexicanos convinieron con las tropas francesas avanzar por dos flancos para alcanzar la ciudad de Puebla y llegar finalmente a la ciudad de México. Mientras que las tropas mexicanas irían por el sur del Estado avanzando a través de Izúcar y Atlixco, los extranjeros lo harían por el oriente del mismo territorio. Sin embargo, en Atlixco conservadores y liberales se enfrentaron en una batalla en la cual los primeros salieron vencidos. Esto evitó que la ciudad fuera atacada por su flanco sur y provocó el debilitamiento de las fuerzas intervencionistas.

A pesar de esta derrota sufrida por los conservadores, el general francés conde de Lorencez, decidió movilizar sus tropas y atacar los fuertes de Loreto y

---

<sup>10</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 56.

Guadalupe, que se encontraban a las afueras de la ciudad de Puebla, y que servían de resguardo a la misma. No obstante la preparación de su ejército, fue derrotado por el ejército de Oriente dirigido por el general Ignacio Zaragoza. Casi simultáneamente, otros grupos de conservadores fueron derrotados en Atlixco por el general liberal O´Horán, quienes quedaron frustrados en su intento por unirse a las tropas francesas.

Después de la derrota infligida a los franceses, nuevas tropas extranjeras -esta vez de origen austriaco- realizaron un avance hacia la ciudad de Puebla y lograron que en 1863, los conservadores tomaran la ciudad. Esta acción allanó el camino al Emperador Maximiliano, que en junio del año de 1864 fue recibido con entusiasmo en la ciudad de Puebla, a pesar de la oposición liberal.

La resistencia republicana permitió que continuaran las luchas a lo largo de los territorios poblanos ocupados por los extranjeros. Algunos pueblos que apoyaban la causa liberal contaban con guarniciones, tal es el caso del municipio de Huaquechula, que tenía una pequeña fuerza militar compuesta por un comandante, un sargento primero, cuatro cabos y 16 soldados,<sup>11</sup> lo que refleja la poca importancia estratégica que tenía, pero lo involucrado que se encontraba en el proceso histórico del Estado de Puebla, durante esta etapa. Asimismo, algunas de las batallas libradas entre conservadores y liberales que se realizaron en el sur del Estado fueron capitaneadas por Porfirio Díaz, quien bajo las órdenes de Benito Juárez luchaba a favor de la República.

Con respecto a la organización política de Puebla durante el segundo imperio, se le volvió a dar el nombre de Departamento, que fue la forma de organización utilizada durante los regímenes centralistas, aunque ya desde el establecimiento de la Constitución del 57, el territorio Puebla fue llamado definitivamente Estado,<sup>12</sup> y Huaquechula sería reconocida legalmente como cabecera municipal.

---

<sup>11</sup> Aranda, *et al.*, *Catálogo del Archivo Histórico...*, p. 4287.

<sup>12</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 60.

Para 1866, la lucha se focalizó hacia el sur del Estado, en donde ocurrieron batallas en Acatlán, Tepeji, Atlixco y Tecamachalco, entre otros lugares. Al año siguiente, Porfirio Díaz logró recuperar de manos de los extranjeros las ciudades de Acatlán e Izúcar. Así, a lo largo del periodo que duró la intervención francesa, en el territorio de Puebla se dieron muestras espontáneas de colaboración por parte de la población civil y las autoridades municipales: campesinos de Izúcar se adhirieron a la lucha contra los extranjeros y en Huaquechula se reunieron víveres para ayudar a los ejércitos liberales.

#### **2.5.4 La República restaurada (1867-1877)**

Después del triunfo del gobierno liberal de Benito Juárez -y a lo largo del todo el periodo de lucha intervencionista-, muchos de los territorios de Puebla decidieron organizar fuerzas de infantería para anexarlas a la Guardia Nacional. Huaquechula, durante la década de 1860 y posteriormente, enroló ciudadanos de diversas partes del municipio, además de participar con una cuota -pagada por los ciudadanos- para su mantenimiento.

Por otro lado, el gobierno liberal logró reorganizar la situación económica del país a través del impulso a algunos avances tecnológicos, como lo fue en Puebla la inauguración, por parte de Juárez, del ferrocarril que unía a la ciudad de México con la entidad. En los municipios, las autoridades también buscaron recuperarse de los años de lucha, y en Huaquechula, el presidente municipal estableció medidas para recuperar el orden en la municipalidad y destinó parte del presupuesto para obras públicas y mejoras.

En 1868 se llevaron a cabo las elecciones en Puebla para establecer un gobernador que dirigiera el nuevamente establecido sistema liberal; sin embargo, la imposición del candidato oficial -que resultó desafecto a la gente-, por medio de un fraude electoral, dio lugar al surgimiento de nuevos movimientos armados tanto en sur como en el norte de la entidad. En Izúcar y Tochimilco se realizaron diversas

protestas en contra del fraude, y el distrito de Atlixco presentó un acta legal de inconformidad ante el gobierno federal.

#### **MAPA V**

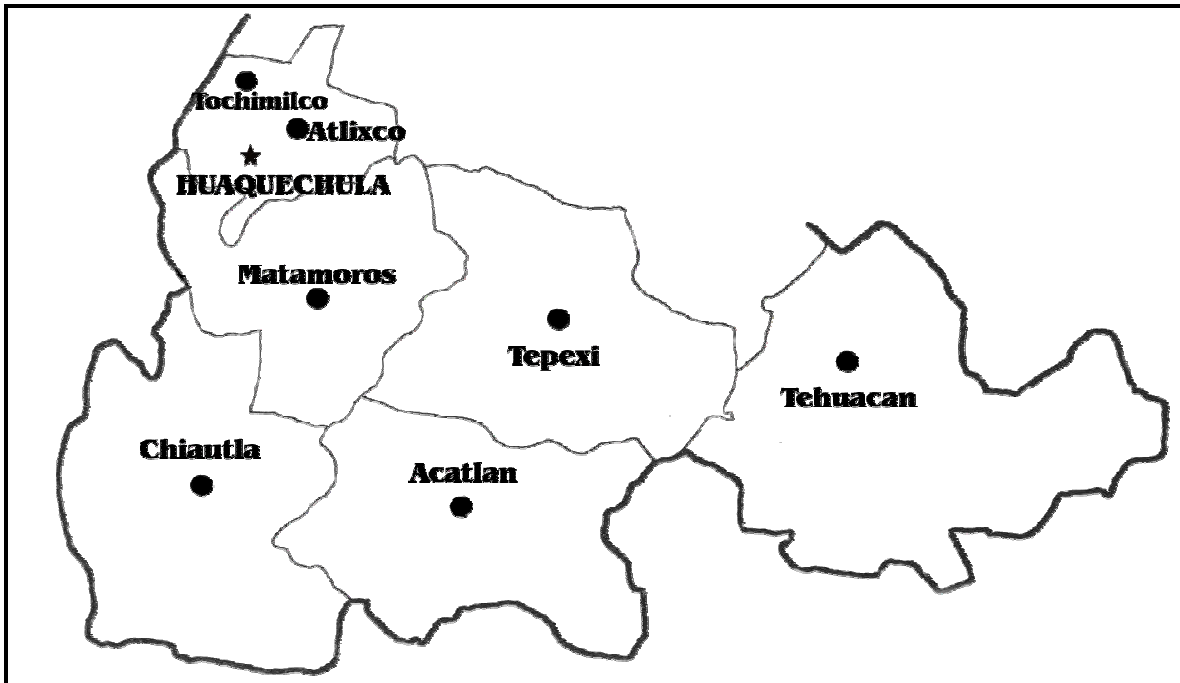
#### **LOCALIZACIÓN DE INSURRECTOS EN EL ESTADO DE PUEBLA ENTRE 1868-1870\***



\* Fuente: Huerta Jaramillo, *Insurrecciones rurales en el Estado de Puebla, 1868-1870*.

#### **MAPA VI**

#### **POBLACIONES CON MAYOR PRESENCIA DE INSURRECTOS Y ASALTANTES EN EL SUR DEL ESTADO DE PUEBLA ENTRE 1868-1870\***



\* Fuente: Huerta Jaramillo, *Insurrecciones rurales en el Estado de Puebla, 1868-1870*.

Uno de los movimientos armados que surgieron al sur de la entidad fue el encabezado por el general Porfirio Díaz quien, entre 1870 y 1871, se proclamó en contra del gobierno de Juárez a través del Plan de la Noria. La sublevación se propagó por Acatlán, Chiantla, Izúcar, Tepeji y Atlixco; sin embargo, dicho movimiento fue controlado y los rebeldes sometidos a través de batallas libradas en las localidades de Atlixco, Zacapoaxtla y Teziutlán, ocurridas después de la muerte del presidente Juárez.

Por otro lado, el gobierno impopular de Puebla tuvo que enfrentarse también a movimientos impulsados por religiosos que protestaban en contra de las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos y de separación de la Iglesia y el Estado, establecidas en la Constitución de 1857. En Huaquechula, el párroco protestó por esta medida y en ocasiones el pueblo se vio en peligro de ser invadido -e incluso lo fue- por fuerzas opositoras al gobierno.

En 1876, Porfirio Díaz se levantó nuevamente en armas -esta vez en contra del Presidente Lerdo de Tejada- con el nuevo Plan de Tuxtepec, que enarbó lo mismo que el de la Noria: la no reelección. Con más éxito, logró vencer y exiliar a

Lerdo de Tejada, y en 1877 asumió la presidencia dando paso a una nueva etapa de reorganización económica, política y social.

### **2.5.5 El porfiriato y la Revolución (1877-1917)**

El panorama que Puebla mostraba al inicio del largo gobierno de Porfirio Díaz era de abandono y pobreza, el cual fue resultado de la constante agitación que se había vivido durante la mayor parte del siglo XIX. El sistema de gobierno instrumentado por Díaz en el territorio nacional, tenía como objetivo el reordenamiento social causado por tantos años de inestabilidad en todos los ámbitos de la vida del país.

En Puebla se inició un periodo de desarrollo económico que alentó el aumento en la densidad de población -mermada por las muertes ocurridas en batallas y en los constantes éxodos hacia zonas más seguras-, impulsó la creación de ingenios azucareros y de fábricas textiles, así como el incremento de las actividades económicas y comerciales, originados por el ferrocarril que unía a la ciudad de México con Puebla. Lo anterior dio lugar a un nuevo auge en el campo, lo que redujo el movimiento migratorio y la reactivación de antiguos poblados que habían quedado parcialmente abandonados.

Durante este periodo, la organización política del Estado volvió a cambiar y para 1880 se establecieron 21 Distritos y 187 municipalidades.<sup>13</sup> En 1895, el Estado de Puebla estaba dividido en 21 Distritos, 119 municipalidades, 15 ciudades, 43 villas y 575 pueblos, mientras que en 1900, las municipalidades aumentaron a 180 y para 1910, eran ya 183.<sup>14</sup>

Por otro lado, esta política propició que se extendieran los latifundios, para lo cual se aprovecharon los terrenos expropiados a la iglesia, pero también se extendieron hacia las tierras comunales indígenas.

---

<sup>13</sup> Commons, *Geohistoria...*, p. 63.

<sup>14</sup> *Enciclopedia de México*, v. XI, p. 6653.



Esta forma de gobierno incluyó también el establecimiento de un sistema represivo que, aunque rindió resultados al controlar cualquier conato de rebelión, fue benéfico sólo para un reducido grupo de gente allegada al gobierno del cual obtenían toda clase de concesiones y derechos; tal es caso de los gobernadores, jefes políticos, latifundistas y hacendados que impusieron un rígido control de la gente que trabajaba bajo su mando, e hicieron nacer el sistema de cacicazgos que por muchos años ha sufrido el campo en el país.

Lo anterior conllevó a la acumulación de descontento por parte de todas aquellas clases desposeídas o relegadas del sistema político y económico, es decir, campesinos, obreros, peones de haciendas, e inclusive intelectuales de clase media, que se manifestaron en contra del régimen de Porfirio Díaz. Es por lo anterior que ya desde 1879 comenzaron a registrarse insurrecciones rurales tanto en el norte como en el sur de Puebla, que fueron duramente reprimidas por el gobierno estatal.<sup>15</sup>

La actividad revolucionaria en Puebla se originó desde 1910 con la lucha de los hermanos Serdán en la capital del estado, quienes atendieron al llamado a las armas que realizó Francisco I. Madero al proclamar el Plan de San Luis. A partir de entonces, surgieron varios grupos políticos -como el Club Antirreeleccionista de Puebla-,<sup>16</sup> y movimientos armados a lo largo del territorio poblano: en 1911, al sur del Estado, estallaron algunos brotes rebeldes indígenas al mando de Juan Cuamatzi, quienes atacaron fábricas de textiles cercanas a la ciudad de Atlixco desde donde avanzaron a zonas próximas a Izúcar. Sin embargo, fueron controlados por las fuerzas federales encabezadas por el general Aureliano Blanquet. Para abril del mismo año, las tropas revolucionarias se habían multiplicado al mando de diversos dirigentes como el teniente coronel Eduardo Reyes, quien se encontraba por la zona de los volcanes hacia Atlixco, y Francisco A. García, que asaltó Huaquechula, Tecama, Chiautla y, posteriormente, Huexotzingo,

---

<sup>15</sup> Huerta Jaramillo, *Insurrecciones rurales en Puebla*, p. 6.

<sup>16</sup> Tecuanhuey Sandoval, *Cronología política del Estado de Puebla*, p. 11.

Tepeji y Atlixco. Por otro lado, Emiliano Zapata y su ejército lograron penetrar por el suroeste del Estado y se apoderaron de Chiautla, Izúcar y Acatlán.<sup>17</sup>

La efervescencia política que el Estado de Puebla sufría provocó que, para septiembre de 1910, el gobernador Muncio Martínez fuera atacado por grupos maderistas después del recibimiento en la ciudad de Puebla, de Madero como candidato a la presidencia de la República; en febrero de 1911 surgió en Puebla la Junta Revolucionaria que coordinaba a los 40 líderes rebeldes que se levantaron en armas a lo largo del Estado.

Durante el resto del año, el gobierno del Estado vio sucederse en el poder a varios representantes quienes, ante la inestabilidad política y la imposibilidad de controlar a los múltiples grupos rebeldes, renunciaban al cargo. Entre abril y mayo de este mismo año de 1911, grupos zapatistas incursionan en el territorio poblano, se enfrentan en Atlixco e Izúcar con las fuerzas federales y finalmente, estos dos territorios caen temporalmente en manos de los primeros.<sup>18</sup>

Después del triunfo efímero de Francisco I. Madero en las elecciones presidenciales, éste buscó el licenciamiento de las tropas revolucionarias que lo habían apoyado en el derrocamiento de Porfirio Díaz, lo que produjo nuevos descontentos, sobre todo de parte del ejército zapatista, que siguió su avance por Puebla. En 1913 Madero es asesinado y Victoriano Huerta asume el gobierno federal e instaura una serie de medidas que buscaban el control de las tropas revolucionarias y la persecución de los jefes de las mismas. Sin embargo, entre 1913 y 1915, las tropas revolucionarias poblanas y zapatistas se levantaron nuevamente en contra del gobierno de Huerta, y continuaron ocupando esporádicamente algunas regiones hacia el centro y sur de Puebla, como San Martín Texmelucan, Tochimilco, Atlixco, Izúcar, Huexotzingo y Cholula, muy cerca de la ciudad de Puebla.

---

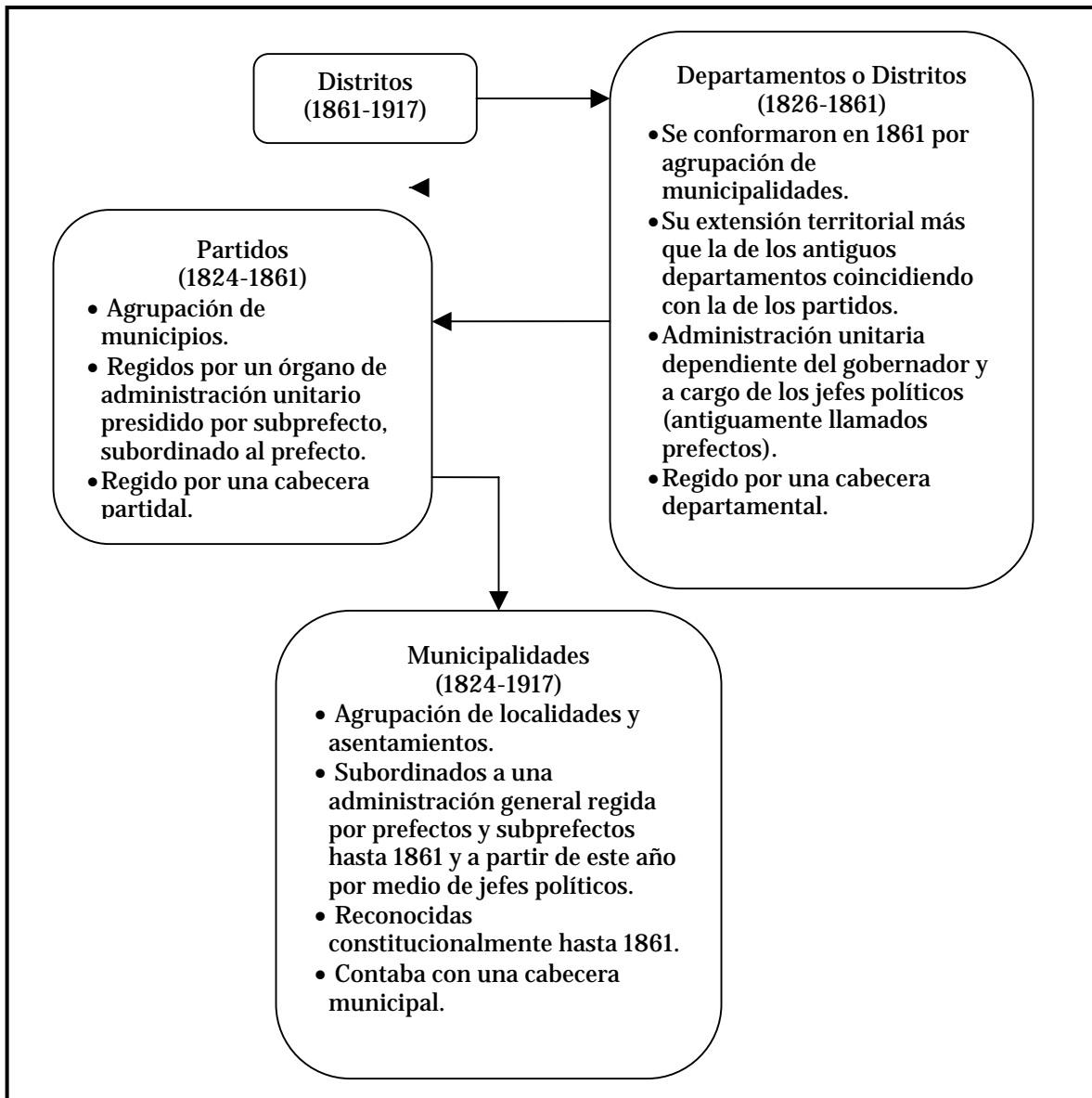
<sup>17</sup> Cordero y Torres, *Historia compendiada...*, p. 517.

<sup>18</sup> Tecuanhuey Sandoval, *Cronología política...*, p. 13-18.

Durante 1917, las fuerzas zapatistas aún se encontraban activas en el suroeste de Puebla, lo que obligó al general Cirilo Arenas a tomar la plaza de Tochimilco, cuartel general del zapatista Fortino Ayaquica. Por su parte, los habitantes del pueblo de Huaquechula decidieron abandonar sus hogares temerosos de que las fuerzas del gobierno avanzaran hasta allí, ante lo cual, tanto autoridades como vecinos de este pueblo decidieron solicitar permiso del gobernador del Estado para adquirir armas y defenderse de las fuerzas zapatistas. Sin embargo, para noviembre de este año, los zapatistas vuelven a ocupar Huaquechula.

Después del triunfo del movimiento constitucionalista, muchos de los municipios de Puebla reconocen oficialmente el gobierno de Carranza, Huaquechula fue uno de ellos, y a partir de 1919, la actividad de los grupos rebeldes en Puebla disminuye, y poco a poco los cabecillas son aprehendidos por las fuerzas del gobierno.

**CUADRO V**  
**DIVISIÓN TERRITORIAL DEL ESTADO DE PUEBLA DURANTE EL SIGLO XIX Y**  
**PRINCIPIOS DEL XX\***



\* Fuentes: Borisovna, "La división territorial del Estado de Puebla, 1824-1910." y Commons, *Geohistoria de las divisiones territoriales en el Estado de Puebla*.

### 2.5.6 Época actual

Los gobiernos posrevolucionarios, tanto a nivel estatal como federal, no vieron libres de pugnas internas a pesar de la relativa paz que el país había alcanzado después del agitado periodo revolucionario. A partir de los años veinte y hasta 1956, existieron conflictos al interior del gobierno del Estado de Puebla que llevaron al estallido de pequeñas protestas sociales que fueron duramente reprimidas. Los gobiernos locales, es decir, municipales, no resultaban representativos pues, por lo general, eran impuestos por el gobierno estatal a través de evidentes fraudes electorales.

El establecimiento de la nueva Constitución federal de 1917, más allá de toda expectativa, no llevó a la organización política nacional que se deseaba. En Puebla, la inestabilidad política continuó, y su gobierno estuvo sucedido por interinatos constantes dados a raíz de la inconformidad social o a la incursión de algunos pequeños grupos rebeldes que aún subsistían en su territorio.

Durante el periodo de 1928 a 1946, la política en Puebla se caracterizó por la formación de organizaciones obreras y campesinas que tenían como objetivo reglamentar el trabajo obrero y las cuestiones del campo. Sin embargo, tales organizaciones provocaron también conflictos políticos entre sindicatos de trabajadores y candidatos designados a nivel federal que no siempre congeniaban en sus intereses.

En este sentido, la organización municipal después de la Revolución no cambió en gran medida de la que existió durante el gobierno de Porfirio Díaz: los cacicazgos siguieron manteniendo el control de regiones enteras; los latifundios, parcialmente controlados, reanudaron su expansión gracias a las concesiones otorgadas por el gobierno estatal que a cambio, obtenía votos corporativos y sumisión política. En algunas regiones principales del Estado, como Izúcar, los ayuntamientos fueron sustituidos por concejos municipales que velaban por los intereses de los grupos que ostentaban el poder. Asimismo, con respecto a la

organización política, en 1963, el Estado de Puebla quedó dividido en 217 municipios libres, entre los que se encuentra Huaquechula.<sup>19</sup>

Durante la década de los setenta, la organización gubernamental no cambió en gran medida con respecto a cuestiones de representatividad popular, y continuaron las relaciones entre los caciques y los gobiernos estatal y municipal. La situación del campo, aunque recibió algunos apoyos económicos por parte de los gobiernos, fue precaria, lo cual lo condujo a una severa crisis y, por lo tanto, a un gradual abandono.

Actualmente, el pueblo de Huaquechula se ve afectado en distintos aspectos, la actual y aguda crisis en el campo ha aumentado la migración de la gente hacia ciudades más grandes (e incluso hacia los Estado Unidos), en busca de mejores condiciones laborales y por lo tanto, de vida. Esto lleva al desabasto de productos agrícolas y al surgimiento de otro tipo de actividades económicas como el comercio y el turismo, recientemente impulsado. Aún así, la base económica del pueblo sigue siendo la agricultura, aunque su nivel no es competitivo ante la introducción de productos importados.

La migración, por su parte, ha dado lugar al abandono del campo -creando un círculo vicioso- y a una crisis de carácter social y cultural debido a la disminución de la población y al desarraigo que sufre la gente que se va. Esto se refleja en un gran número de casas abandonadas y ruinosas que, a pesar de todo, muestran que en algún tiempo hubo una bonanza económica en la que el pueblo no sufría los embates que ahora enfrenta.

A lo largo de su historia, han existido en el pueblo de Huaquechula transformaciones a nivel social, político, económico, cultural y religioso, lo cual, junto con la aguda crisis económica que actualmente enfrenta el pueblo -y el país en general-, son factores que han repercutido en las tradiciones y costumbres

---

<sup>19</sup> Cordero y Torres, *Historia compendiada...*, p. 360-361.

presentes en este lugar. Ejemplo claro es el culto a los muertos, expresión que ha estado marcada por el contacto con una multiplicidad de elementos procedentes de diversas tradiciones culturales.

Para poder conocer el proceso de transformación que ha sufrido dicha expresión cultural, es necesario establecer primero un panorama que muestre la complejidad de su construcción a través del tiempo, lo cual será abordado en el siguiente capítulo.

### **III. LA MUERTE**

#### **3.1 El culto a los muertos**

El registro más antiguo de prácticas funerarias en el mundo se remonta hacia el año 50,000 a. C. Dichas prácticas se han hecho complejas y diversas a través del tiempo, al responder a las cambiantes necesidades de cada grupo social, y al tratar de dar una explicación a la incertidumbre que representa la desaparición física de los individuos sobre la tierra. Con base en esto, muchos pueblos han albergado la posibilidad de una existencia más allá de la muerte, y le han dado sentido mediante una diversidad de razonamientos.

La constante observación humana de todas las formas y fenómenos de la naturaleza ha dado lugar a que, con el paso del tiempo, cada sociedad, con base en una visión propia del medio en el que se desarrolla, haya buscado una explicación acerca del por qué de su existencia. La lluvia, el fuego, el viento, el día, la noche y, por supuesto, la vida y la muerte, se encontraban a merced de fuerzas que sobrepasaban el control del hombre. Con frecuencia estas fuerzas fueron divinizadas.

La creencia de los pueblos en una vida después de la muerte es un hecho que tiene trascendencia dentro del proceso que dio origen al culto a los muertos. No puede generalizarse dicho proceso en todas las culturas, pero cabe mencionar que la mayoría de ellas comparten elementos al respecto. Así, un hecho cotidiano y natural como el morir -en tanto que inaceptable-, se transformó en un verdadero culto a los muertos y a los antepasados y, a raíz de esto los pueblos desarrollaron, a lo largo de su historia, complejos y diversos sistemas de creencias, que incluían magia, mitos y ritos que, a su vez, formaban parte de las religiones. La magia y la religión han sido utilizadas por muchos pueblos a lo largo del tiempo para tratar de explicar y controlar el origen sobrenatural de dicho fenómeno. Magia y religión



coexisten y lo único que las diferencia es “la naturaleza y función de sus respectivos sistemas de ideas y prácticas.”<sup>1</sup>

Por medio de las religiones, los hombres han buscado justificar, a través de la sistematización de sus diversos -pero a la vez propios- conglomerados de creencias, sus acciones dentro de su comunidad. Su objetivo ha sido el de tratar de dar respuesta a la existencia, motivo y fin del hombre sobre la tierra y de todo lo que le rodea, y a su vez, proporcionar normas morales con base no sólo en un determinado orden social, sino también natural.

La religión juega un papel determinante al dar cohesión a las sociedades dentro de las cuales los individuos comparten creencias; es una forma de expresión necesariamente social, ya que nace precisamente de la sociedad respondiendo a una mentalidad y medio ambiente comunes y cambiantes, pero también a una organización de tipo político, económico y cultural, “la religión [...] y los fenómenos que en ella se manifiestan deben ser estudiados dentro del todo que les dio origen, es decir, la sociedad, para así tratar de llegar a la esencia del fenómeno.”<sup>2</sup>

En las religiones se encuentra un elemento que resulta fundamental para comprender mucho de las formas de expresión religiosa de los pueblos: el mito. Entendido como “[...] la más profunda expresión del espíritu, [que] sobrepasa el cuadro de las particularidades efímeras, para alcanzar una verdad fundamental eterna”,<sup>3</sup> el mito es el hecho traducido en palabras, a decir de Mircea Eliade, que expresa lo sucedido en un momento indeterminado e incluso, muestra el carácter intemporal de acontecimientos que se encuentran muy relacionados con el pasado, el presente y el futuro de los pueblos. En ellos se relata una serie de hechos aparentemente ilógicos, pero que a su vez dan orden al caos inicial y reflejan la lógica del pensamiento de cada comunidad con sus diferencias y particularidades.

---

<sup>1</sup> James E. O., *Historia de las religiones*, p. 11.

<sup>2</sup> Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, p. 8.

<sup>3</sup> Sejourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, p. 65.

Dentro de la diversidad de mitos que se han registrado, existen tres tipos de ellos que todas las religiones comparten, y por medio de los cuales se explica el origen y destino de los hombres: el cosmogónico o de la creación del cosmos, es decir, el origen de los astros y de todo lo que existe en la naturaleza; el antropogénico o de la creación del hombre, y el que plantea un más allá que surge de la idea del hombre de trascender al no resignarse a desaparecer.<sup>4</sup>

La importancia del mito radica esencialmente en que por medio de él, el hombre ha tratado de explicarse el entorno que le rodea, a través de la observación de los fenómenos y, por lo tanto, es algo que todos los miembros de una sociedad comparten. Así, las actividades de los hombres, en cualquier nivel de las jerarquías sociales, respondían a un orden cósmico que se proyectaba de la misma forma en el más allá. Por otro lado, reúnen en sí el conocimiento de los pueblos que es heredado de generación en generación a través de la tradición oral y de las representaciones rituales.

Otro elemento importante de la religión, e inseparable del mito, es el rito, por medio del cual, no sólo se recrea el mito, que cobra vida a través de la conjunción de ciertas fórmulas mágico-religiosas, sino que también expresa, por medio de ceremonias, los parámetros religiosos bajo los cuales se rigen las diversas sociedades al conmemorar un acontecimiento establecido en determinada época del año (es decir cíclico), o uno que rompa con la cotidianidad, tal como el nacimiento, el matrimonio o la muerte.

Con base en lo anterior, se puede decir que la religión y todos sus elementos constitutivos, manipulados por las diversas clases sacerdotales, han servido como formas de cohesión pero también como medios de control de los pueblos, que obedecen las demandas de sus dioses, quienes hablan a través de sus sacerdotes. Asimismo, estas formas de expresión, por ser sociales, no son estáticas, sino que se van modificando a lo largo de la historia de los pueblos al estar en conjunción con

---

<sup>4</sup> Matos, "La muerte en el México prehispánico", p. 6.

las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales de los mismos: “[...] la religión es ante todo, un sistema de acción, es vida social [...]”.<sup>5</sup>

### **3.2 El culto a los muertos en la época prehispánica**

En Mesoamérica, aunque no se puede hablar de una sola religión, pues existieron diversos grupos indígenas con creencias diferentes, los pueblos que se establecieron en esta extensa área compartieron elementos culturales como resultado del constante contacto entre ellos a través de las migraciones y de los intercambios comerciales y culturales. Asimismo, muchos de ellos compartieron entornos naturales con características físicas similares y, con base en ellos, desarrollaron sus formas de subsistencia. La complejidad de las religiones en Mesoamérica parte principalmente del hecho de que, para cada elemento de la naturaleza y para cada acto o acontecimiento en la vida del hombre, se encontraba la presencia de un dios cuya influencia se hacía notar de una u otra forma.

La movilidad étnica que constantemente sufría dicho territorio y el desarrollo cultural que alcanzaron los pueblos que habitaron en él, produjeron la existencia de grupos conquistadores y grupos conquistados; los primeros establecieron su sistema de creencias sobre los segundos, aunque una de sus principales características era el ser inclusivos, ya que éstos últimos también influyeron sobre los primeros, por lo que se dio lugar al enriquecimiento de las tradiciones por medio de la asimilación de elementos culturales y religiosos, pero también a la pérdida de algunos de ellos.

Debido a la diversidad de grupos étnicos existentes en Mesoamérica, resulta muy difícil saber cuáles y cómo eran las formas de culto a los muertos llevadas a cabo específicamente por cada uno de ellos, lo mismo sucede con los pueblos que se establecieron en la región del Valle de Puebla-Tlaxcala, y en particular con Huaquechula. Sin embargo, se tiene registro de que los tolteca-chichimecas habían

---

<sup>5</sup> Broda, “Introducción” p. 17.

establecido en Cholula el culto a Tezcatlipoca, Tláloc y, posteriormente, a Huitzilopochtli, así como “[...] la costumbre de la ofrenda del mes Títitl” dedicado al dios de la muerte Mictlantecuhtli.<sup>6</sup> En cuanto a las prácticas de culto a los muertos llevadas a cabo en Cuauhquechollan, se sabe que desde la época de las migraciones chichimecas, los nonoalcas la consideraban como un lugar “donde podían descansar gloriosamente los muertos por estar allí bien atendidos”.<sup>7</sup> Esto se confirma con algunos de los registros arqueológicos encontrados en ese lugar, ya que buena parte de la cerámica es de carácter funerario, lo que nos habla ya de una larga tradición de culto a los muertos que se conserva hasta nuestros días.

De todas formas, hablar nuevamente de una sola forma de culto en esta zona en particular resultaría aberrante en el sentido de que entre ellos existió una gran diversidad de elementos culturales, producto de tradiciones heredadas por sus antepasados. Cada grupo debió contar, además, con un complejo sistema de creencias que al momento de entrar en contacto unas con otras, sufrieron una asimilación mutua, lo que dio lugar no a una sola religión, sino a un culto diversificado con elementos en común.

Ejemplo de lo anterior es que el Estado mexica trató de implantar en los territorios a él sujetos sus formas de expresión cultural, como son la lengua, algunas fiestas religiosas y el culto a sus dioses; sin embargo, cada pueblo conquistado, en particular los que se encontraban en la región del Valle de Puebla-Tlaxcala, mantuvieron muchas de sus creencias, entre ellas el culto a sus dioses patronos y a sus antepasados.

Por otro lado, la mayor parte de la información que se tiene acerca de los diversos cultos a los muertos de los pueblos nahuas de la zona del valle poblano-tlaxcalteca se encuentra en los escritos de los primeros frailes misioneros quienes, se encargaron del registro de algunos de ellos. Sin embargo, dicha información se remonta al momento en que la gran mayoría de los pueblos de esta región se

---

<sup>6</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 136-138.

<sup>7</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 159, 163.

encontraba bajo el dominio mexica. Por ello, puede suponerse que muchas de sus formas rituales ya eran, en buena medida, importaciones del culto mexica a los muertos.

La estrategia seguida por los mexicas no fue la de desplazar a los antiguos grupos nobiliarios y sacerdotales de los pueblos que conquistaban, sino emparentarse con ellos formando lazos familiares con el fin de implantar gradualmente su propia religión y tener el control de la misma; así, ambas tradiciones religiosas sufrieron numerosos cambios al integrarse.<sup>8</sup>

Sin embargo, a pesar de la abundante documentación con la que actualmente se cuenta para conocer las expresiones religiosas del pueblo mexica a la llegada de los españoles, no es posible conocer el origen de cada elemento que las conformaba. El poderío alcanzado por los mexicas y, sobre todo, la gran cantidad de conquistas que realizaron, les permitieron entrar en contacto con una diversidad de pueblos que contaban con creencias religiosas particulares, de los cuales adoptaron algunas de ellas. La religión mexica (como muchas otras) no es otra cosa que el cúmulo de elementos agregados gradualmente a un culto original, pero como pueblo dominante en la última etapa de la época prehispánica, su religiosidad desempeñó un papel fundamental como medio de control, por lo que se convirtió en un instrumento definitivamente eficaz al tratar de brindar a la angustia del hombre respecto a la muerte y su destino final en el más allá, una posible respuesta.

Los procesos de vida y muerte de los seres vivos eran bien conocidos entre los hombres desde la etapa en la que subsistían de la caza y la recolección, por lo que las creencias religiosas de los pueblos mesoamericanos respecto a dichos procesos no surgieron a partir del desarrollo de la actividad agrícola, sino desde etapas anteriores. Sin embargo, con el paso del tiempo, adquirieron mayor

---

<sup>8</sup> Sánchez Flores, *Puebla*, p. 201.

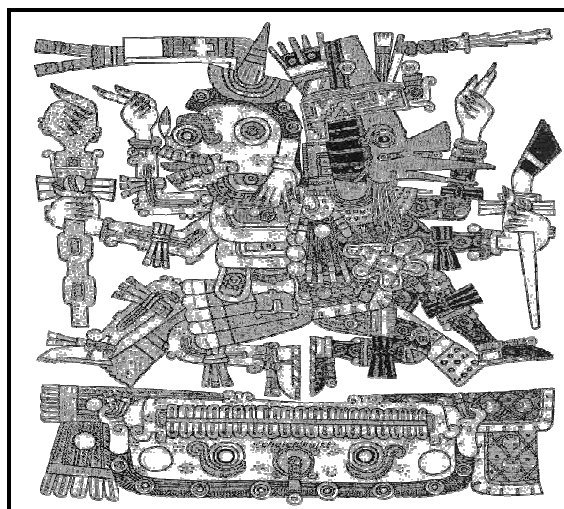
complejidad al establecerse la agricultura como principal -que no la única- actividad económica.

Las plantas florecían, daban sus frutos, morían y de sus restos surgía nueva vida sobre la tierra. Al periodo de sequía le seguía el de lluvias que permitía la regeneración de la vida vegetal y con base en esto, establecieron que este proceso constante y cíclico tenía un motor que lo impulsaba y que además todos los seres de la naturaleza poseían (ya que todos ellos se encontraban inmersos en el ciclo vida-muerte): la energía vital.

La muerte tuvo un lugar predominante dentro de la concepción religiosa de los mexicas y de los pueblos del valle poblano-tlaxcalteca, pues fue concebida como parte de un ciclo, como elemento importante en una lucha cuyo carácter lejos estaba de considerarse como destructivo. La idea de la muerte estaba enfocada a la regeneración de la vida y, dentro de la cosmovisión mesoamericana -entendida como “[...] la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”-,<sup>9</sup> era necesaria tanto para alimentar a la tierra como para alimentar, mediante el sacrificio de hombres, al Sol, para que pudiera llevar a cabo su movimiento a través del cielo y enfrentar la lucha contra los poderes de la noche. Para estos pueblos, vida y muerte estaban estrechamente relacionadas en un ciclo que a su vez reflejaba el origen del hombre y del universo mismo.

---

<sup>9</sup> Broda, “Introducción”, p. 16.



Dualidad vida-muerte representada por Mictlantecuhtli y Ehécatl, en el Códice Borgia.

Así, entre buena parte de los pueblos mesoamericanos, parecía existir una obsesión por la muerte, pues había un reflejo constante de la misma en todos los aspectos de la vida de estos pueblos: “[...] sustentaban su ideología necrodúlica [culto a los muertos] en una compleja práctica que, expresada en su vida cotidiana, en su organización social y en sus sistemas de relación extragrupal, se refleja en la escultura, en la arquitectura, en la cerámica, en la poesía [...], pero sobre todo en su pensamiento religioso.”<sup>10</sup> De esta manera, la cotidianidad, es decir, el ámbito donde se desarrolla la relación del hombre con su comunidad y con su entorno,<sup>11</sup> se encuentra inmersa en un periodo de larga duración en el que se da continua forma a las mentalidades, a las ideologías y a las tradiciones, pero en el que también suceden rupturas, cambios y discontinuidades.

Con base en dichas creencias, estos pueblos formularon un calendario religioso y ritual que reflejaba la unión de los ciclos vida-muerte, y el que resultaba de la siembra, cultivo y cosecha de las plantas útiles al hombre. Éste se beneficiaba con el fruto que la tierra le brindaba, pero sabía que como parte del ciclo debía rendirle tributo y por ello ofrendaba, a través de ritos y fiestas destinadas a ello, no

---

<sup>10</sup> Ochoa Zazueta, *Muerte y muertos*, p. 34.

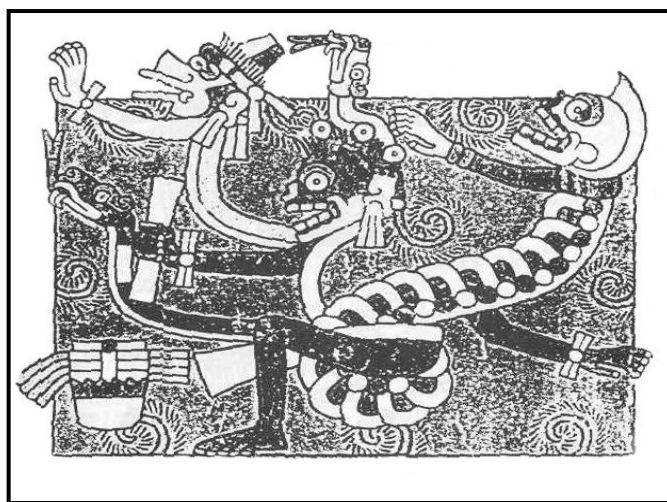
<sup>11</sup> Romero Galván, “Los mexicas. Entre historia y cotidianidades”

sólo parte de la cosecha, sino también su propio cuerpo a la hora de su muerte, o su sangre por medio del sacrificio, reintegrándose a la fuerza generadora de la vida.

El sacrificio y el autosacrificio, bajo esta perspectiva, fueron una práctica cultural muy extendida. La sociedad mexicana (principalmente) y algunos pueblos, sujetos o no a ella, contaron con un desarrollo cultural tal que les permitió establecer un complejo culto a los muertos junto con una serie de rituales, y la idea de una existencia posterior en distintos lugares, a los cuales las almas de los difuntos irían a morar según su forma de morir, y tal vez de actuar en vida.

### 3.2.1 Entidades anímicas

Los nahuas, a diferencia del culto cristiano, creían que el hombre estaba constituido principalmente por tres entidades anímicas distribuidas en distintas zonas de su cuerpo, que se liberaban al momento de morir: el *teyolía*, el *tonalli* y el *ihíyotl*, y la muerte era concebida como “la dispersión de varios elementos.”<sup>12</sup> Sin embargo, sólo la primera de esas entidades era la que viajaba a los diferentes lugares de destino, dependiendo de la forma en que moría el individuo, mientras que las otras -o fragmentos de ellas- podían sobrevivir en la tierra. Por esto mismo, era de gran importancia que se realizaran los rituales funerarios apropiados.



Posible representación de la dispersión de los componentes del ser humano en el Códice Laud.

<sup>12</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 363.



El *tonalli* se ubicaba principalmente en la cabeza, y constituía el destino personal del individuo, por lo que se le relacionaba con el Chicnauhtopan o cielo alto.<sup>13</sup> Esta entidad, en vida del individuo, podía sufrir algunas pérdidas, y después de fallecer éste, permanecía en la tierra y se dispersaba; es por ello que en el momento mismo de morir una persona, se le cortaba el mechón de cabello de dicha zona, que se unía a otro que se le había cortado al momento de su nacimiento.

El *teyolía* se ubicaba en el corazón, representaba la energía vital y contenía en sí la esencia humana, es decir, “su vida, lo más importante de sus facultades mentales y su pertenencia a un grupo de parentesco”.<sup>14</sup> Se encontraba muy relacionado con el Tlatícpac, o la tierra sobre la que habitaban los hombres, las plantas y los animales. Como ya ha sido mencionado, era concebido como el “alma” que viajaba a alguno de los lugares de destino final tales como el *Mictlan*, el *Tonátiuh Ilhuícatl* o Cielo de Sol, el *Tlalocan* y el *Chichihualcuauhco* (acerca de los cuales se profundizará en el apartado siguiente), según la forma en que había sucedido la muerte.

El *ihíyotl* era el otro de los componentes anímicos, se ubicaba en el hígado y se le relacionaba con el Chicnauhmicltan o inframundo. Constituía el receptáculo de las acciones no racionales del hombre, es decir, de su naturaleza instintiva. Se creía que esta entidad podía vagar en la tierra después de la muerte de un individuo y causar males a las personas que se encontraban cerca de ella; los familiares mismos corrían el peligro de padecer algún mal, por lo que debían prevenirse siguiendo un ritual de luto, el cual será descrito en el apartado relativo a las ceremonias, ofrendas y rituales.

---

<sup>13</sup> López Austin, “Misterios de la vida y de la muerte”, p. 5.

<sup>14</sup> López Austin, “Misterios de la vida y de la muerte”, p. 7.

### 3.2.2 Los lugares de destino del Teyolía

En la concepción religiosa prehispánica, la forma en que el individuo moría influía preponderantemente sobre el lugar hacia el cual viajaba el teyolía. Sin embargo, es posible deducir, por la complejidad del culto religioso y la rigurosidad de las normas morales entre las sociedades precolombinas, que es posible que la conducta no fuera tan ajena en la determinación del destino del alma. Así, se conocen principalmente cuatro sitios a los que el teyolía podía ir:

El *Mictlan*. Concebido como “[un] lugar obscurísimo que no tiene luz, ni ventanas”,<sup>15</sup> estaba regido por los dioses de la muerte Mictlantecuhтли y Mictlancíhuatl, y se creía que estaba ubicado en las profundidades de la tierra. Consistía en nueve niveles que el teyolía debía sortear antes de llegar al lugar donde se encontraban dichos dioses y donde, al parecer, desaparecía definitivamente.<sup>16</sup> A dicho lugar “[...] iban los que se morían de enfermedad natural, ora fuesen señores, y Principales, ora Macehuales, y Plebeyos”,<sup>17</sup> a quienes se les incineraba junto con algunos efectos personales. Sin embargo, se creía que el teyolía no descendía inmediatamente, pues después del deceso, dicha entidad anímica permanecía algún tiempo sobre la tierra antes de partir a su destino: “[...] mas los que morían de enfermedad, decían que andaban acá en la tierra cierto tiempo [...] y al cabo de aquel tiempo decían que bajaban al infierno.”<sup>18</sup>

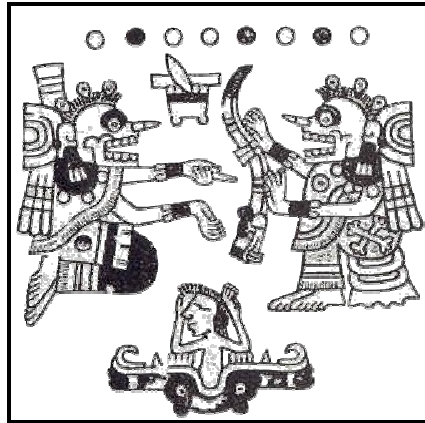
---

<sup>15</sup> Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, p. 205.

<sup>16</sup> Sahagún menciona algunos de estos niveles en su *Historia general*, p. 206.

<sup>17</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 529.

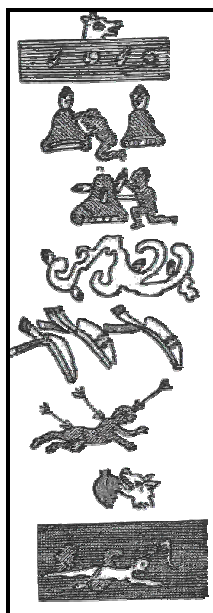
<sup>18</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 82.



Después de que el teyolía partía hacia el Mictlan transcurrían cuatro años, tiempo en el que, según creían, tardaba en llegar al final de los nueve niveles. Durante este periodo, el teyolía debía recibir diversas ofrendas consistentes en objetos materiales, pero también en oraciones enviadas por medio del fuego, es decir, de la misma forma en que había sido tratado el cuerpo del difunto. Esto con el fin de que obtuviera todo lo necesario para sortear el camino que lo conduciría al lugar de la muerte. El Mictlan fue el lugar que los primeros frailes asemejaron con el infierno debido a la incertidumbre que representaba y a los aparentes castigos que el alma del difunto debía padecer; ejemplo de esto es la referencia -muy cristianizada- que Torquemada hace del mismo: “Decían [los indios] que allí eran atormentados los Malos; y decían verdad, que aquella es la verdadera muerte, pues allí están sus Asistentes muertos padeciendo condenación, y tormento eterno [...] dando a entender la aflicción y espanto de aquel lugar, donde iban a padecer los condenados.”<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. III, p. 31.



El *Tonátiuh Ilhuícatl* o Cielo del Sol es descrito por Sahagún como el lugar en el que “[...] hay arboleda y bosque de diversos árboles...”,<sup>20</sup> y estaba reservado a los guerreros muertos en batalla, a los que se sacrificaba en honor de los diversos dioses, a las mujeres muertas en el primer parto y a los comerciantes fallecidos en las expediciones. Todos ellos eran incinerados. Dicho lugar estaba dividido en dos regiones, la oriental, donde residían los guerreros quienes acompañaban al Sol en su recorrido desde el amanecer hasta el medio día; y la occidental, donde moraban las mujeres muertas en primer parto y guiaban al astro desde el medio día hasta el ocaso.<sup>21</sup>

Se cree que el viaje del teyolía al *Tonátiuh Ilhuícatl* duraba 80 días,<sup>22</sup> pero la estancia de las almas en ese sitio alcanzaba los cuatro años, al término de los cuales, los guerreros se transformaban en aves preciosas o en mariposas, y libaban del néctar de las flores.<sup>23</sup> Las mujeres en cambio, se transformaban en diosas.<sup>24</sup>

---

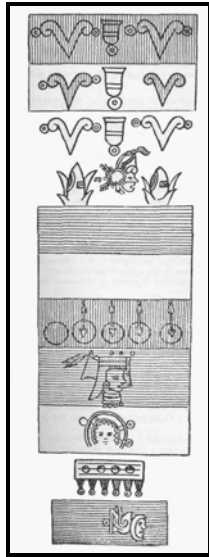
<sup>20</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 208.

<sup>21</sup> Tanto Sahagún como Torquemada hacen referencia a esta creencia: Sahagún, *Historia general...*, p. 381, y Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 56.

<sup>22</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 366.

<sup>23</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 530.

<sup>24</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 381.



Representación de los Cielos en la concepción nahua. Códice Vaticano A.

El *Tlalocan* era otro de los lugares a donde podía dirigirse el teyolía. Por sus descripciones fue asimilado por los frailes con el paraíso terrenal, ya que se concebía como un lugar “en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas, y ramitas de bledos, y ají verde, y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores.”<sup>25</sup> Era el lugar en el que residía el dios Tláloc, y a él iban los que morían de alguna enfermedad relacionada con el agua, es decir leprosos, bubosos, gotosos, sarnosos e hidrónicos, o a causa de un rayo o ahogados, quienes se transformaban en servidores del dios y se les consideraba dioses llamados *tlaloques*.<sup>26</sup>

Los que morían así eran enterrados, porque pensaban que el teyolía no viajaba, sino que llegaba inmediatamente al Tlalocan, pues la tierra estaba directamente relacionada con el dominio de Tláloc y las deidades de la lluvia y la vegetación.

<sup>25</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 208.

<sup>26</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 529, y Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 165.

Otro de los lugares del que se tiene registro es el *Chichihualcuauhco*, al cual iban los niños que morían durante el periodo de lactancia, pues existía ahí un árbol con frutos en forma de mamas de las que podían alimentarse y esperar otra oportunidad de vivir sobre la tierra. A estos difuntos también se les enterraba.

Son diversas las noticias que se tienen respecto al destino final del alma después de haber alcanzado el sitio hacia donde debía dirigirse; Yólotl González nos explica que son muchas las fuentes que indican que las almas desaparecían totalmente después de un tiempo. Sin embargo, también existen datos que dejan abierta la posibilidad de que las almas habitaran los lugares de manera indefinida o que reencarnaban en animales.<sup>27</sup> Tal es el caso de Torquemada, quien recogió algunas creencias que los tlaxcaltecas tenían con respecto al destino de las almas que iban al Cielo del Sol: “Los de Tlaxcalla tenían, que las Ánimas de los Señores, y Principales se bolvían [sic] nieblas, y nubes, y pájaros de pluma rica, y de diversas maneras, y en piedras preciosas de rico valor; y que las Ánimas de la Gente comun se bolvían en Comadrejas, y Escarabajos hediondos, y Animalejos que hechan [sic] de sí vna orina mui hedionda, y en otros Animalejos rateros [sic]”.<sup>28</sup>

En relación a los otros lugares a los que el teyolía viajaba, las concepciones de los tlaxcaltecas no variaban mucho de las que creían los mexicas, por lo que estas creencias religiosas, por pertenencia, también pudieron estar presentes de este modo entre los habitantes de Cuauhquechollan.

### **3.2.3 Rituales mortuorios**

Como se ha mencionado, numerosas son las fuentes, ya sean de origen indígena o español, que nos han permitido conocer los diferentes rituales funerarios llevados a cabo por los pueblos prehispánicos antes de la llegada de los conquistadores. Algunas relaciones de las más conocidas fueron hechas en su

---

<sup>27</sup> González Torres, “El culto a los muertos entre los mexica”, p. 39.

<sup>28</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, p. 82, vol. II. Esta idea es retomada muy posteriormente por Clavijero en su *Historia antigua de México*, p. 148.

mayoría por religiosos misioneros tales como Sahagún, Motolinía, Durán, Torquemada y, muchos años después, Clavijero, quienes pretendieron conocer las formas de expresión religiosa de los indígenas para poder combatirlos.

Es necesario aclarar que dichos religiosos homogeneizaron en sus relatos las costumbres, dentro de las cuales, dominaron las de origen mexicana por ser éstas las más difundidas entre los pueblos sometidos. Por esto, resulta difícil establecer particularidades regionales, a menos que ellos mismos hagan mención explícita en sus textos.

La escasez de registros acerca de las diferencias regionales (particularmente de Huaquechula) con respecto a los rituales mortuorios y, en contraparte, la gran cantidad de fuentes que describen estos mismos ritos entre los mexicanos, hace necesario tomar como referencia éstos últimos, que probablemente constituyeron las formas de culto más difundidas entre los pueblos conquistados al momento de la llegada de los españoles.

### **3.2.3.1 Ceremonias, rituales y ofrendas**

Los antiguos nahuas realizaron una serie de complejos rituales que respondieron a la necesidad de atender cada parte que se desprendía al momento de morir un individuo, y para guiar al teyolía a su lugar de destino, pues no hay que olvidar que ellos concibieron la muerte como la disgregación de los diversos componentes que conformaban a una persona. Estas ceremonias estaban enfocadas no sólo en la atención de cada una de las entidades anímicas, sino también en procurar beneficios, por parte de los difuntos hacia sus deudos o, al contrario, alejar los posibles daños que pudieran causarles.

En términos generales, se sabe que los ritos funerarios variaron con base en diversos elementos tales como la forma en que la persona había muerto -que se relacionaba directamente con el lugar hacia donde se dirigiría su teyolía- y el estrato socioeconómico al que pertenecía. La forma en que la gente moría también

influyó en el tratamiento de su cuerpo: los guerreros muertos en batalla, los sacrificados y los que fallecían de muerte natural generalmente eran incinerados; en cambio, las mujeres muertas en el primer parto y aquellos que tenían una muerte relacionada con el agua eran enterrados. La realización de los rituales partió de un código religioso común conocido por todos los estratos sociales.

Cuando una persona moría se realizaban algunos rituales generales, es decir, se preparaba al difunto para quemarlo o enterrarlo. Así, “[...] en muriendo cualquiera que fuese hombre ó muger chico ó grande señor ó no rico ó pobre lo primero que hacían en muriendo era desnudallo en cueros y lavallo muy bien lavado y despues de lavallo tornallo a vestir de todas sus ropas y enterrallo o quemallo.”<sup>29</sup> Posteriormente se le cortaba un mechón de la cabeza en la parte de la coronilla, pues era el lugar donde se creía residía el tonalli, y se juntaba con otro mechón que le había sido cortado a la persona cuando nació, “y guardábanlos, porque decían que en ellos quedaba la memoria de su Ánima, y el Día de su Nacimiento, y muerte.”<sup>30</sup>

Los rituales mortuorios que se realizaban para las personas que habían muerto de forma natural e iban al Mictlan, consistían -aparte de lo ya descrito- en lo que a continuación describe Sahagún:

Y luego los viejos ancianos y oficiales de tajar papeles cortaban y aderezaban y ataban los papeles de su oficio, para el difunto y después de haber hecho y aparejado los papeles tomaban al difunto y encogíanle las piernas y vestíanle con los papeles y lo ataban; y tomaban un poco de agua y derramábanla sobre su cabeza [...] amortajaban el difunto con sus mantas y papeles, y atábanle reciamente; y más daban al difunto todos los papeles que estaban aparejados, poniéndolos ordenadamente [...] Y más, hacían al difunto llevar consigo un perrito de pelo bermejo, y al pescuezo le ponían hilo flojo de algodón; decían que los difuntos nadaban encima del perrillo cuando pasaban un río del infierno que se nombra Chiconahuapan.

Y dos de los viejos tenían especial cuidado y cargo de quemar al difunto, y otros viejos cantaban [...] y después de haber quemado al difunto cogían la ceniza y carbón y los huesos del difunto y tomaban agua y hacían un hoyo redondo y lo

---

<sup>29</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Cien de México, 2002, p. 177, v. II. En el presente trabajo se utilizaron dos ediciones de la obra de Durán, la de Cien de México del 2002 y la de Porrúa de 1967 debido a la riqueza de notas existentes en una y otra ediciones.

<sup>30</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 521.



enterraban [...] y ponían los huesos dentro de un jarro u olla con una piedra verde que se llama chalchihuitl, y lo enterraban en una cámara de su casa, y cada día daban y ponían ofrendas en el lugar donde estaban enterrados los huesos del difunto. En la boca de la gente baja, metían una piedra que no era tan preciosa, y de poco valor, que se dice texoxoctli o piedra de navaja, porque dicen que la ponían por corazón del difunto.”<sup>31</sup>

Torquemada menciona además, que a los nobles o señores principales se les amortajaba con los atuendos del dios patrono de su pueblo, y se les enterraba en el patio o en el templo de dicho dios.<sup>32</sup>

Debido a que se pensaba que porciones del tonalli se perdían con frecuencia por diversas circunstancias a lo largo de la vida de un hombre, a la hora de su muerte la reintegración de esta entidad anímica requería la realización de un ritual particular consistente en la elaboración de una efigie de madera -que representaba tal vez al difunto-, que se colocaba sobre la caja donde se habían depositado los restos del individuo que quedaban después de su incineración. La idea era que la efigie atraería los restos dispersos del tonalli, ante la cual además se colocaban algunas ofrendas.<sup>33</sup>

Además de las ofrendas otorgadas al difunto, los familiares mostraban su duelo al no lavarse ni cambiarse de ropa. Las ofrendas eran rendidas de manera regular después de la muerte de un individuo, tal y como lo describe Motolinía:

“[...] enterraban y lloraban a el difunto, y después a los veinte días tornaban a llorar a el difunto y a ofrecer por él comida y rosas encima de su sepultura; y cuando se cumplían ochenta días, lo mismo, y acabado el año, cada año en el día en que murió el difunto le lloraban y hacían ofrenda, hasta el cuarto año; y desde allí cesaban totalmente para nunca más se acordar del muerto. Por vía de hacer sufragio, a todos los difuntos nombraban *teutl* fulano, que quiere decir fulano dios o fulano santo.”<sup>34</sup>

Con respecto a los rituales que se realizaban para aquellos que habían muerto por alguna causa relacionada con el agua, Sahagún describe que ellos no

---

<sup>31</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 206-207.

<sup>32</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 521.

<sup>33</sup> Torquemada menciona que los nahuas nombraban a esta ceremonia *Quitonaltia* que significa “danle buena ventura”. *Monarquía indiana*, vol. II, p. 522.

<sup>34</sup> Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 25.

eran quemados sino enterrados, y sus cuerpos se adornaban con semillas de amaranto, papeles, pintaban de color azul su frente y colocaban en su mano una vara.<sup>35</sup>

Los guerreros muertos en batalla o sacrificados, y las mujeres que morían en primer parto, contaron cada uno con un ritual particular. A los guerreros, según menciona Clavijero, se les ataviaba con los atributos del dios Huitzilopochtli <sup>36</sup> y se les incineraba, mientras que a las mujeres se les enterraba, aunque ambos tuvieran como destino el Cielo del Sol. Los guerreros, después de cuatro años, se convertían en aves de plumajes preciosos y chupaban las flores; las mujeres se convertían en diosas que en ocasiones causaban enfermedades a los vivos.

Los rituales mortuorios eran una forma de vincular a los vivos con los muertos, pero también de entrar en contacto con lo sagrado: constituían la fórmula para encaminar a los difuntos hacia su destino después de la muerte: “Los ritos mortuorios no sólo eran cumplidos con el fin de enviar al camino del *teyolía* lo que le era necesario para soportar las penurias del viaje. También el *tonalli* era auxiliado mediante un rito específico.”<sup>37</sup>

### **3.2.4 Fiestas dedicadas a los dioses de la muerte y a los muertos**

Con base en lo anterior, y nuevamente por medio de Sahagún, Durán, Motolinía, y muchas fuentes documentales primarias, se sabe de la existencia, entre los pueblos nahuas, de un calendario solar de 365 días, llamado *xiuhpohualli* (“la cuenta de los días”), formado por 18 periodos de veinte días -veintenas-, más un pequeño ciclo de 5 días llamados *nemontemi* o “nefastos”. Cada veintena de dicho calendario estaba dedicada a distintas deidades vinculadas con la agricultura y con el ciclo vida-muerte, y en ellas se realizaban fiestas y rituales que debieron tener sus variantes de región en región, por lo que se debe tomar siempre en cuenta que

---

<sup>35</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 208.

<sup>36</sup> Clavijero, *Historia antigua de México*, p. 197-199.

<sup>37</sup> López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 367.

los datos que nos llegan a través de las relaciones de los primeros misioneros se enfocan a las concepciones predominantes en la época de la conquista.

Tomando como base a Michel Graulich, pero sin dejar de lado las fuentes primarias, a continuación se muestra una lista de las veintenas en las que se conmemoraba a los dioses de la muerte y a los difuntos, y los rituales que en ellas se realizaban:

**Tóxcatl** (“cosa seca”): estaba dedicada a Tezcatlipoca y a Huitzilopochtli, y a los difuntos se les hacían ofrendas, pues en esta época del año eran concebidos como “huesos-semillas, fecundadores de la tierra y ‘padres del maíz.’”<sup>38</sup> Durán menciona que en esta fiesta se vinculaban los vivos con los muertos a través de ofrendas de gallinas, maíz, mantas, vestidos y comida, además de que las imágenes de los difuntos particulares eran sahumadas con incienso y los familiares practicaban el autosacrificio que ofrecían a sus antepasados.<sup>39</sup>

**Etzalcualiztli** (“Día de comer vianda de maíz y frijol”):<sup>40</sup> esta veintena estaba dedicada a los dioses del agua y del viento (Tláloc y Ehécatl-Quetzalcóatl), y también se conmemoraba a Xólotl, relacionado con la coa utilizada para la siembra, ya que se le veía como “quien abría el camino hacia el interior de la tierra”,<sup>41</sup> es decir, como el perro que guiaba a los muertos en el Mictlan.

**Tlaxochimaco** (“ofrenda de flores”) o *Miccailhuitontli* (con este último nombre conocida en Tlaxcala cuyo significado, registrado por Torquemada y Clavijero, es “la conmemoración pequeña de los difuntos”):<sup>42</sup> esta fiesta era en honor de Tezcatlipoca y Mictlantecuhtli, pero principalmente se conmemoraba a los difuntos, a los cuales les eran ofrecidas flores en los lugares donde se encontraban sus restos. Torquemada hace referencia a la fiesta realizada por los tlaxcaltecas “y

---

<sup>38</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 348.

<sup>39</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, Porrúa, 1967, p. 42.

<sup>40</sup> Alfredo López Austin.

<sup>41</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 369.

<sup>42</sup> Torquemada, *Monarquía...*, vol. II, p. 298.

otras provincias”, en donde se realizaban cantos y ofrendas de maíz, chile, calabaza, frijol “y otras muchas legumbres en conmemoración de sus Difuntos.”<sup>43</sup> Por su parte, Durán la llama *Miccailhitontli* (*sic*) y asegura que en este mes se realizaba una ceremonia en honor de los niños inocentes muertos, asemejándola con la tradición cristiana.<sup>44</sup>

***Xócotl Huetzi*** (“fruto que cae”) o *Huey Miccailhuitl* (“gran fiesta de los muertos” entre los tlaxcaltecas):<sup>45</sup> esta veintena también estaba dedicada a los difuntos, quienes nuevamente descendían a la tierra. En honor de ellos, la gente ayunaba durante tres días, y en el día de la fiesta subían a las azoteas de sus casas mirando hacia el norte, que era el lugar donde se encontraba el Mictlan. Esta fiesta era vista como el retorno de los difuntos asociados a los frutos que caen, a los astros del horizonte y a las aves.<sup>46</sup> Torquemada refiere que en esta veintena, los tlaxcaltecas se pintaban el cuerpo y cara de color negro en señal de luto, y las ceremonias se realizaban tanto de día como de noche en todos los templos que había.<sup>47</sup> En ella también conmemoraban a los reyes, a los guerreros notables muertos en batalla y a los sacrificados, y les otorgaban el título de “divinos”.

***Tepeílhuitl*** (“fiesta de los cerros”): veintena dedicada a las deidades acuáticas y del viento, y a los difuntos que habían sido elegidos por Tláloc, pues en ella se realizaban imágenes con semillas de aquellos que habían muerto por un rayo, ahogados o por enfermedades acuáticas, y “los ricos cantaban y bebían pulcre en honra de sus difuntos; los pobres no hacían más que ofrecerles comida [...]”.<sup>48</sup>

***Quecholli*** (“espátula rosa” o, según Durán “varas o figas arrojadas”): dedicada a Mixcóatl, a los dioses del pulque, a Coatlicue y a los guerreros muertos en batalla; a estos últimos se les ofrecían flechas pequeñas atadas a trozos de madera de pino

---

<sup>43</sup> Torquemada, *Monarquía...*, vol. II, p. 298.

<sup>44</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, Porrúa, 1967, p. 269, aunque ya en la edición de Cien de México se utiliza la palabra náhuatl correcta, es decir, *Miccailhuitontli* y se traduce como “fiesta de los muertecitos”, p. 268, v. II.

<sup>45</sup> Torquemada, *Monarquía...*, vol. II, p. 298.

<sup>46</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 412.

<sup>47</sup> Torquemada, *Monarquía...*, vol. II, p. 299.

<sup>48</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 154.

que eran quemadas. Con los atavíos de los guerreros colgados en una caña de maíz seca se formaba una figura a la cual se le añadían plumas de colibrí y de garza. “Las ceremonias en honor de los guerreros difuntos de Quecholli eran la continuación lógica de ciertos ritos de Tepéilhuitl que conmemoraban a los muertos escogidos por Tláloc.”<sup>49</sup> En esta fiesta se recordaba también a los muertos por sacrificio. Torquemada menciona respecto a esta fiesta que “Acabado el número de los dardos, y saetas, que tenían obligación, hacían otras pequeñas, las cuales juntas con unas varas astillas de Tea, ó Ocote, las ataban, de quatro en quatro, y hechas manojuelos, las ponían sobre los sepulcros de los difuntos. Ponían juntamente bollos de masa de maíz, que llaman Tamales, lo qual todo estaba sobre la sepultura, y sepulcro del difunto vn Dia natural, y la noche siguiente lo quemaban todo.”<sup>50</sup>

***Panquetzaliztli*** (“erección de banderas”): fiesta dedicada a Huitzilopochtli en la cual se realizaban batallas contra algunos pueblos sujetos -como Cuauhquechollan- para la obtención de víctimas a ser sacrificadas en honor al dios. En ella los difuntos, muertos a través del sacrificio o tzitzimimes se manifestaban, por lo que se les hacían ofrendas con el fin de que no causaran algún daño.

***Títitl***: era la fiesta de la diosa Cihuacóatl, pero también se realizaban sacrificios en honor de Mixcóatl, en su faceta de Venus-Mictlantecuhtli, y de Ilamatecuhtli, su compañera. Como en Quecholli, se realizaban ofrendas a las efigies de los guerreros, las cuales eran quemadas; sin embargo, los rituales de esta veintena estaban principalmente dedicados a las mujeres muertas en el primer parto: “[...] antes que a los guerreros muertos, era a las mujeres a quienes se festejaba, sobre todo al quemar las efigies compuestas de un haz de madera de pino envuelto con vestidos femeninos.”<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 187.

<sup>50</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 281.

<sup>51</sup> Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas*, p. 245.

**Izcalli** (“criarse”):<sup>52</sup> en esta veintena también se conmemoraba a los difuntos, ya que Sahagún describe que se hacían tamales y comida especial para ofrecer en las sepulturas de los muertos.<sup>53</sup>

**Huauhquiltamacualiztli:** En esta fiesta toda la gente, así en los pueblos como en las casas particulares, comía tamales, de los cuales se convidaban unos a otros, y ofrecían, antes de comerlos, en las sepulturas de sus difuntos a manera de dádiva.<sup>54</sup>

En el siguiente cuadro se especifica a quién estaba dedicada cada conmemoración; esto, con el fin de hacer énfasis en la diversidad de grupos o “tipos de muertos” a los que se les rendía culto, y no sólo a los muertos familiares:

**CUADRO VI**  
**FIESTAS DEDICADAS AL CULTO A LA MUERTE Y A LOS MUERTOS**

FECHAS	VEINTENA	SE CONMEMORABA
4 al 23 de mayo	Tóxcatl	A los difuntos familiares, pero también a los muertos en general, ya que se les consideraba como propiciadores de la fecundidad de la tierra; es decir, se exaltaba su carácter benéfico para la comunidad.
25 de mayo al 12 de junio	Etzalcualiztli	Alusión a los instrumentos de labranza relacionados con el inframundo.
23 de julio al 11 de agosto	Tlaxochimaco o Miccailhuitontli	Fiesta en honor del dios Mictlantecuhtli pero también se conmemoraba a los difuntos familiares.
12 al 31 de agosto	Xócotl Huetzi o Huey Miccailhuitl	A los difuntos que retornaban del Mictlan y también a los reyes y guerreros que habían muertos en el campo de batalla o sacrificados.
11 al 30 de octubre	Tepeilhuitl	A los que habían muerto por causas relacionada con en agua; es decir, los elegidos del dios Tláloc.
31 de octubre al 19 de noviembre	Quecholli	A los guerreros muertos en batalla y a los sacrificados.

<sup>52</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, Porrúa, 1967, p. 291.

<sup>53</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 154.

<sup>54</sup> Sahagún, *Historia general...*, p. 154.

20 de noviembre al 9 de diciembre	Panquetzaliztli	A los muertos por sacrificio.
30 de diciembre al 18 de enero	Títitl	Al dios Mictlantecuhltli y las mujeres muertas en primer parto.
19 de enero al 7 de febrero	Izcalli	A los difuntos familiares.
	Huauhquiltamaquializtli	A los difuntos familiares

Estas fiestas, rituales y creencias prehispánicas respecto al culto a los muertos, trataron de ser combatidos por los misioneros españoles a través de la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin embargo, la estrategia seguida por los religiosos -en parte herencia de las formas de evangelización de los pueblos bárbaros de Europa utilizadas por sus predecesores, y en parte siguiendo una línea surgida a raíz de la crisis que sufría la iglesia en el momento del contacto entre europeos e indígenas-, permitió la conservación y continuidad de buena parte de dichas prácticas religiosas, aunque asimiladas con la liturgia católica. Gracias a esta forma de evangelización (y a los escritos de los frailes) es como podemos conocer algunos de los aspectos del mundo religioso indígena que aún subsisten.

El siguiente apartado estará enfocado precisamente a la historia, formas y consecuencias de la evangelización como una oportunidad de los pueblos indígenas mesoamericanos para preservar parte de su herencia cultural, aunque resulte contradictorio decirlo.

### **3.3 El culto a los muertos en la época colonial**

El momento de la llegada de los españoles a tierras de lo que posteriormente sería conocido como la Nueva España, marcó el inicio de la conjunción de dos tradiciones culturales distintas pero con algunos puntos comunes. Ambas contaron con una superestructura bien definida con respecto al destino final de los hombres después de su muerte, y ambas también crearon rituales para llevar a “buen

destino” las almas de sus difuntos, con base en sus diferentes contextos históricos, sociales y la diversidad cultural adquirida a través de largos procesos históricos.

Por otra parte, la comprensión del contexto político-religioso de Europa, particularmente de España en el siglo XVI, resulta importante para vislumbrar parte el proceso sincrético que se produjo en la Nueva España al momento del contacto entre la cultura europea y la mesoamericana, ya que en esa época los cambios sufridos por la iglesia católica repercutieron directamente en la doctrina religiosa predicada por los frailes misioneros de las diversas órdenes religiosas, quienes buscaron implantar el culto cristiano en las tierras conquistadas por la corona española.

### **3.3.1 La situación de la iglesia católica y de España en el siglo XVI**

Ante la profunda crisis en que se encontraba la Iglesia Católica de Occidente a raíz del cisma religioso producido por la doctrina predicada por el fraile agustino Martín Lutero durante el siglo XVI, el descubrimiento y conquista de nuevas tierras por parte de España constituyó una oportunidad inmejorable del cristianismo europeo para reformarse y a la vez reinstaurar -a través de la labor evangelizadora- lo que ellos creían que era la antigua doctrina de la iglesia primitiva.

El espíritu contrarreformista que invadía al mundo cristiano occidental dio como resultado la reunión del Concilio Ecuménico de Trento (1545-1563), en el cual se establecieron los principios doctrinales cristianos que se debían seguir en adelante, con el fin de “enmendar” los errores que la Iglesia había cometido y rescatar los valores primordiales emanados de la predicación de Cristo. Lo anterior, aunado a la intención de la orden franciscana (fundada en la Edad Media) de regresar a la iglesia primitiva, dio lugar a que las órdenes misioneras que pasaron a la Nueva España vieran en las tierras recién descubiertas un campo fértil para establecer una fe cristiana renovada que no naciera con los vicios de la Iglesia europea, dirigida no sólo a las elites sino a la gente común, con el fin de ganar algunos adeptos -de los muchos que había perdido- y fortalecerse.



La historia de España también estuvo enmarcada en dos acontecimientos (ocurridos en el año de 1492) que le permitieron a esta nación su expansión tanto político-geográfica como religiosa. El primero de ellos es la reconquista de territorios, que a lo largo de setecientos ochenta y un años se encontraron bajo el dominio islámico, la cual se logró bajo el reinado de los Reyes Católicos, lo que fortaleció su religiosidad cristiana enarbolándola como una bandera en pro de la unificación. El segundo fue, que bajo el ambiente de contarreformismo, se logró que los españoles “[...] con una arraigada tendencia a considerarse a sí mismos defensores de la fe”,<sup>55</sup> viajaran a la Nueva España con una mentalidad dominada por el cristianismo y con la finalidad de conquistar las tierras “en el nombre de Dios”. Así, “la evangelización, con todo lo que la palabra significa, se presentaba a los ojos de los españoles como un aspecto vital dentro de la Conquista, pues en ella iba inmersa su propia salvación eterna.”<sup>56</sup>

Para 1524 llegaron a tierras de la Nueva España los primeros misioneros españoles de la orden franciscana; ellos se encargaron de sentar las bases para que otras órdenes religiosas (como las de los dominicos, agustinos y jesuitas entre otras que fueron arribando paulatinamente) llevaran a cabo la labor evangelizadora que se extendió, durante el largo periodo de dominación española, sobre la mayor parte de los territorios conquistados. Dichas órdenes buscaron la implantación del cristianismo y, junto con él, una nueva visión sobre la muerte.

### **3.3.2 Creencias europeas en torno a la muerte**

Tal y como en Mesoamérica, ni en España ni en Europa se puede hablar de una idea homogénea sobre la muerte, ya que, debido a la existencia de una gran cantidad de culturas (tanto cristianas como no cristianas) que se sucedieron o convivieron en el mismo territorio a lo largo del tiempo, se dio paso a un sedimento cultural rico por su diversidad. Se puede hablar de múltiples ideas sobre la muerte, las cuales buscaron homogeneizarse en torno al cristianismo y tomaron forma

---

<sup>55</sup> Rubial García, *La hermana pobreza*, p. 38

<sup>56</sup> Rubial García, *La hermana pobreza*, p. 91.

durante el largo periodo de la historia de la Iglesia, a partir de la celebración de numerosos concilios en los que quedó establecida la mayor parte de los dogmas bajo los cuales se rigió posteriormente la cristiandad.

En Europa, las diversas representaciones no cristianas respecto a la muerte tuvieron un fuerte arraigo entre la gente común, alejada del culto oficial -debido al escaso contacto entre la Iglesia y sus fieles- a pesar de los esfuerzos de los misioneros católicos, quienes recurrieron a descripciones muy prolíficas de las penas del infierno y el miedo a la condena del alma para lograr su erradicación, lo que constituyó la base de la evangelización de los pueblos no cristianos en esta región. Por lo general, los campesinos alejados de las ciudades, por su actividad, practicaban antiguos rituales de fertilidad que habían heredado de generación en generación antes de la llegada del cristianismo. En ellos invocaban a sus antepasados muertos. Asimismo, también contaban con sus propias ideas respecto a la muerte y el más allá, las cuales se fueron integrando gradualmente a la liturgia católica: “una vez que los invasores [bárbaros] fueron aceptando la religión católica [durante la expansión del cristianismo aproximadamente entre los años 1096-1270] se formaron los ritos litúrgicos propios de cada nación: la liturgia romana y la ambrosiana, usadas en Italia; la galicana, en Francia; la visigótica en España.”<sup>57</sup>

Estas ideas no quedaron inmutables durante la Edad Media, periodo regido principalmente por la Iglesia católica, pues los pensamientos acerca de la muerte y del más allá trataron de ser homogeneizados y establecidos a partir de los Concilios llevados a cabo en Letrán entre los siglos XII y XIII.<sup>58</sup> En ellos, la iglesia trató de dar cohesión a las ideas cristianas y a su vez, combatir las que procedían de otras doctrinas religiosas; como resultado, los temores del hombre europeo de la Baja Edad Media giraron en torno al Juicio Final y a las penas de la condenación, por lo que el Paraíso y el Infierno cobraron gran importancia y, como una forma de esperanza de salvación, surgió un nuevo lugar intermedio al que las almas podrían

---

<sup>57</sup> Churruca Peláez, *Historia mínima de la Iglesia*, p. 32.

<sup>58</sup> Primer Concilio de Letrán 1123, Segundo, 1139, Tercero, 1179 y Cuarto, 1215, Churruca Peláez, *Historia mínima de la Iglesia*, p. 50 y 56.

dirigirse con el fin de redimirse y tener una oportunidad de alcanzar el perdón y la salvación eterna: el Purgatorio.<sup>59</sup>

Hacia el final de la Edad Media (1347),<sup>60</sup> la Iglesia católica reforzó su doctrina sobre la salvación o condenación del alma al sobrevenir la epidemia de peste negra que produjo una gran mortandad entre la población de Europa, lo cual hizo surgir nuevas actitudes sobre la muerte: por un lado, se le veía tan cercana y cotidiana que la iglesia recomendaba estar siempre preparados espiritualmente; y por otro, la gente común, fervorosa y temerosa de los castigos del infierno, pero a la vez apegada a la vida, buscaba vivir lo mejor posible los días que le quedaban: “La meditación sobre la caducidad de lo terrenal, que forma el contenido de diversas disertaciones teológicas y filosóficas, llega a ser asunto de primordial importancia en aquél mundo turbulento en el cual la muerte arremete contra la humanidad con saña indudablemente inusitada.”<sup>61</sup>

Durante el Renacimiento, y posteriormente, las ideas sufrieron un nuevo cambio y se le dio a la muerte un carácter más racional, aunque la influencia religiosa siguió presente de una manera profunda. Éste es, sin embargo, un periodo de cuestionamiento a los dogmas religiosos al que le siguió el surgimiento de una de las corrientes de pensamiento religioso más peligrosas para la Iglesia católica: la Reforma de Lutero.

Después de una reforma interna que la Iglesia se vio obligada a realizar, el pensamiento cristiano reafirmó la idea (preexistente) de que después de la muerte el alma tendría que someterse necesariamente a un juicio de Dios en el cual se decidiría su condenación o salvación. Con base en esto, la muerte fue concebida como el momento mismo en el que el alma se separaba del cuerpo, y el temor a las penas del infierno obligó al hombre cristiano del siglo XVI a preparar su alma:

---

<sup>59</sup> Ver punto 3.3.2.2 de este capítulo.

<sup>60</sup> Churrua Peláez, *Historia mínima de la Iglesia*, p. 65.

<sup>61</sup> Westheim, *La calavera*, p. 50.

El sentido religioso de la vida: vivir para prepararse a bien morir, junto con el insistente carácter finito de la vida y de lo inesperado de la muerte, fueron constantes que estuvieron presentes en los libros funerarios de la época, entre los que se encuentran unos manuales como *Libros del bien morir*, en los que no sólo quedaron de manifiesto dichas constantes, sino que se redactaron con la finalidad específica de enseñar a los lectores el cómo prepararse en la vida para llegar al momento final, con el alma libre de pecado y de esta manera, poder alcanzar una buena muerte.<sup>62</sup>

Lo anterior indica la importancia que cobró el sentido de la muerte -y el temor a la misma- en la preparación para enfrentarla; así, la muerte fue vista como liberación del pecado y puerta de entrada a la vida eterna,<sup>63</sup> en torno a lo cual, surgieron numerosas supersticiones, como reminiscencias de antiguas prácticas religiosas, como “armas” contra el mal y para lograr una buena muerte. Sin embargo, esto no la volvió menos temible para la mentalidad común europea, porque además de que representó la separación de cuerpo y alma, y la incertidumbre de la existencia más allá de la muerte, implicó también el abandono de las riquezas materiales. Por esto mismo, la concepción de la muerte para el cristianismo gira en torno a conceptos opuestos como son el bien y el mal (heredados del zoroastrismo a través del judaísmo), que se reflejan en cada aspecto de la doctrina cristiana, esto es, en el comportamiento del hombre sobre la tierra y, por lo tanto, en su destino después de la muerte.

Asimismo, elementos como el alma y los lugares de destino de la misma se encuentran íntimamente ligados con los muertos y su culto, y con el comportamiento de los hombres en vida como formas de expresión que los cristianos europeos trajeron a las tierras de la Nueva España.

---

<sup>62</sup> Lugo Olín, *En torno a la muerte*, p. 22.

<sup>63</sup> Ariés, *El hombre ante la muerte*, p. 87.

### 3.3.2.1 El alma

Dentro de los principales elementos de culto cristiano se encuentra el alma, la cual, en el pensamiento cristiano del siglo XVI, era concebida como un ente etéreo que había sido insuflado por Dios al cuerpo de los hombres en el momento de su creación. Dicha entidad constituye la parte no mortal de los individuos, es decir, aquello que sobrevive a la muerte física y a la descomposición del cuerpo, ya que al momento de la muerte, se separaba de la materia corporal a manera de “liberación”.

El alma fue ideada como la parte “divina” de los hombres, como el lazo entre Dios y su creación humana, pues a través de ella, el individuo podía lograr su retorno a Dios. Era vista como un aspecto sublime de los hombres en contraposición con su corporeidad, pero que podía ser corrompida por la realización de acciones contrarias a la Ley de Dios. Al respecto, Torquemada hace una importante referencia a la concepción que se tenía del alma en su época, tomando como base a San Agustín:

[...] lo refiere San Agustín, diciendo, que son tres los grados de el Anima, en todo género de cosa, uno, que pasa todas las partes vivientes del cuerpo, y no tiene sentido, sino solamente disposición, y sanidad. Esta fuerza y grado de vida, se dice redundar en nuestro cuerpo, y ser comunicada a los huesos, uñas y cabellos, así como en la tierra los árboles, que sin tener sentido, tienen vida vegetativa, con que crecen. El segundo grado, dice ser de los sentidos exteriores; a los cuales se comunica el Anima, por particular y oculto modo, conviene a saber a los ojos, orejas, narices, boca y tacto. El tercer dice ser sumo, y supremo, el cual se llama Animo. De manera, que al Animo hace parte distinta del Anima; y luego añade: En la cual parte, más resplandece, y campea la inteligencia, o el Entendimiento.<sup>64</sup>

El cristianismo también estableció la idea de “una enconada lucha, al momento de la muerte, entre el bien, representado por un ángel, y el mal, encarnado por el demonio, disputándose el alma del moribundo”<sup>65</sup> en su lecho de muerte. La decisión acerca del destino del alma la obtenían estos entes invisibles al evaluar la cantidad de actos buenos o malos que el individuo había realizado en vida.

---

<sup>64</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 39.

<sup>65</sup> Lugo Olín, *En torno a la muerte...*, p. 23.

### 3.3.2.2 Lugares de destino del alma

El Paraíso y el Infierno (aunque no como tales), han sido las concepciones más antiguas de destino de las almas y han cambiado a lo largo del tiempo, pues se sabe que “[...] surgieron históricamente de una larga tradición religiosa y filosófica originada en el Mediterráneo oriental, a partir del segundo milenio antes de la era cristiana”<sup>66</sup> y de acuerdo con la idea de un proyecto divino con respecto al destino final. Ambos sitios han estado muy relacionados con las concepciones de la muerte -y su significado- en algunas religiones anteriores al cristianismo, de las cuales heredó, directa o indirectamente, muchos de los aspectos de los cuales se fue conformando a lo largo de su historia.

Las descripciones acerca de estos sitios de destino nos han llegado principalmente a través de la doctrina cristiana -aunque de una manera muy general-, la cual hizo gran hincapié en ellos a lo largo de la Edad Media. Ejemplo de lo anterior es *La Divina Comedia* de Dante Alighieri, en la cual el Cielo o Paraíso fue descrito como un lugar lleno de luz donde residen Dios y su corte celestial (ángeles, santos y almas puras) en un gran jardín pleno en vegetación, agua y alimentos, y en donde las almas no sienten hambre, frío, sed o miedo. Esta idea es el reflejo de la mentalidad religiosa que imperaba en esta época, y que los frailes misioneros trataron de implantar posteriormente en la Nueva España: “[...] aquel cuerpo primero glorioso (que es el Cielo) es el Palacio Real, y lugar de el Supremo Señor, que es Dios [...] que no sólo es Casa, y Morada de Dios, sino también de sus Espíritus, que nosotros vulgarmente llamamos Ángeles [...] esto es mui claro, y notorio, porque si levantamos los ojos al Cielo, veremos aquellos Lugares Celestiales, Morada cierta de los Bienaventurados.”<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Franco Savarino Roggero, “La transformación del concepto del cielo y del infierno en la historia del Cristianismo” en *La genealogía del Cristianismo: ¿origen de Occidente?*, p. 198.

<sup>67</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. I, p. 2 y Vol. II, p. 5 y 6.

En contraparte, el infierno cristiano -heredero de la concepción judía del *scheol*, imaginado como una cueva que conducía hacia el interior de la tierra a las almas de los difuntos que iban a morar ahí eternamente, aunque sin la existencia de una entidad que encarnara a la maldad, y ligado posteriormente con la idea de pecado-, fue concebido como un lugar de castigos y fuego eternos donde reside Lucifer, el ángel rebelde. Un sitio lleno de inmundicias en donde las almas sufrían todo tipo de suplicios por sus pecados: “Es cosa averiguada, según Doctrina Católica, que el Infierno está en las entrañas de la Tierra y que allí diputó Dios lugar para los condenados. [El Infierno es] vn Lago sin medida, y vn profundo sin suelo, donde ai temor horrendo, y ninguna esperanza de bien, ni de consuelo. Y Christo Redemptor Nuestro dice, por San Matheo, que allí havrá gemidos, y cruximiento de dientes [...]”<sup>68</sup>

Con respecto al Purgatorio y al Limbo, son sitios que fueron concebidos alrededor de los siglos XII y XIII -aunque la idea de un espacio intermedio de redención es anterior y herencia de religiones como el mazdeísmo y el judaísmo- como una forma de contrarrestar las antiguas creencias no cristianas de que las almas de los difuntos aún vagaban entre los vivos. El Purgatorio fue pensado como un espacio de expiación en donde se encontraban las almas de los difuntos que cumplían con un periodo de castigo por sus pecados para poder entrar al Paraíso; se ubicó en un sitio intermedio entre el Paraíso y el Infierno. El tiempo de espera de un alma en este lugar dependía de la cantidad de pecados que había cometido, pero también de la cantidad de oraciones y misas que los deudos del difunto realizaba por él y las indulgencias que el pecador tuviera a su favor.

El Limbo constituyó un lugar neutro, pues estaba destinado para aquellas almas cuyos cuerpos habían muerto antes de ser bautizados -generalmente los niños, que no podían ir al Infierno-, pero también para todos aquellos sabios de la antigüedad cuyos conocimientos eran estimados en gran medida y por lo mismo, aún no siendo cristianos, no podían estar en el Infierno.

---

<sup>68</sup> Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. II, p. 148 y 527.

### **3.3.2.3 Conmemoración de los difuntos: ofrendas y oraciones**

Como se ha mencionado, el cristianismo heredó muchos elementos de culto a los muertos de otras religiones, a los que fue integrando a través del tiempo, y le dio una explicación y un sentido propios. Si bien fue tratando de hacer a un lado las prácticas idolátricas de ofrendas en las tumbas de los difuntos, esto prevaleció como forma de unión entre los individuos y sus antepasados, ya que los mismos orígenes de la religión católica se ligan a estas expresiones culturales.

La estrategia que la iglesia católica empleó para contrarrestar dicha práctica idolátrica fue el establecimiento de una forma de conmemoración de las almas de los difuntos en la cual, ya no se ofrendaba comida ni objetos rituales, sino oraciones que servían de ayuda a las almas que, según se creía, permanecían entre los vivos. Dicha conmemoración fue establecida en el siglo IX por iniciativa de los monjes de la abadía de Cluny y avalada por el Papa Gregorio IV (827-844), y aunque no tenía una fecha específica, pues se realizaba en diversos momentos del año, para 1048, el día dos de noviembre fue establecido por Odilón de Cluny como la fecha oficial para la conmemoración de las almas de los difuntos.<sup>69</sup>

Esta conmemoración, que en un principio estuvo restringida a los monjes, progresivamente se difundió entre las capas populares, lo que dio lugar a que los antiguos cultos a los antepasados fueran asimilados por el cristianismo como el culto a las ánimas del Purgatorio.

Así, la “nueva religión” traída a América a través de España, si bien parte de un culto más o menos homogéneo establecido por la Iglesia y moldeado por ella a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento, es también heredera de innumerables elementos de diversos orígenes procedentes de varias tradiciones culturales europeas y asiáticas de antiguos grupos -desde los persas y los judíos, hasta los

---

<sup>69</sup> Ariés, *El hombre ante la muerte*, 137-138.



celtas, germanos y eslavos- que antecedieron al cristianismo. De hecho, las costumbres funerarias que los españoles trajeron a la Nueva España variaron dependiendo de la región de la cual provenían, lo cual queda establecido en la siguiente nota:

[...] durante el siglo XVI, se hacía una visita anual al cementerio y se colocaban pan, vino y flores en las sepulturas. En la celebración de Todos Santos se preparaba una comida en recuerdo de los muertos. En Salamanca y en León se repartía ‘pan de muerto’ entre los pobres, y en Segovia el día de los Fieles Difuntos, se les daba ‘pan de ánimas’. La creencia de que las almas volvían a la tierra existió también en algunos pueblos de España: el día de su llegada las personas no se acostaban para que las ánimas pudieran descansar en sus camas. Otros elementos que aún perduran son las velas y las lámparas de aceite para guiarlas, y el recipiente con agua para calmar su sed.<sup>70</sup>

Por otro lado, resulta también interesante la ceremonia que se realizaba en el siglo XVI cuando una persona fallecía, ya que en ella se pueden observar las costumbres funerarias que existían en España y que también pasaron a la Nueva España a través de la evangelización:

Los entierros se hacían con mucha pompa en el siglo XVI. En los de niños había bailes, cohetes y música, pues como el niño al morir, siendo inocente, iba al cielo, no había por qué entristecerse. Cuando moría una persona mayor ya era diferente. La víspera del entierro se velaba el cuerpo del muerto, y en esos velorios se agasajaba con refrescos y bebidas a los que venían a dar el pésame a la familia del difunto. En la sala donde se velaba el cadáver había plañideras que lloraban por turno durante la noche, y al día siguiente acompañaban el entierro.<sup>71</sup>

Todas estas costumbres fueron implantadas por los frailes misioneros en las tierras conquistadas por los soldados españoles a lo largo de la época colonial, y desde el momento mismo del comienzo de la evangelización, por lo que para lograr el proceso de evangelización en la Nueva España la Iglesia no tuvo más remedio -a pesar de su constante combate- que incluir elementos exógenos en el ritual católico. Sin embargo, esto lo hizo con un múltiple fin: ganar adeptos, lograr el control de la gente y extender sus territorios de influencia; además de que con ello

---

<sup>70</sup> Sheffler, “Ofrendas y calaveras. La celebración de los Días de muertos en el México actual”, p. 59.

<sup>71</sup> Agapito Rey, “Cultura y costumbres del siglo XVI en la península ibérica y en la Nueva España” en Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, p. 127.

demonstró una gran capacidad de adaptación ante los diversos cultos religiosos con los que tenía contacto.

### 3.3.3 Evangelización en la Nueva España

La franciscana fue la primera orden que llegó a tierras mexicanas a través del otorgamiento -en abril del año de 1521 por parte del Papa León X (1513-1521)- de una Bula llamada *Alias Felicis* en la que se “les concede la autorización de trasladarse a México para ahí predicar libremente, bautizar, confesar, absolver, casar, administrar los sacramentos de la Eucaristía y de la Extremaunción.”<sup>72</sup> Dicha bula, estaba dirigida a la conversión de los indios pero, principalmente, a justificar la necesidad de la Iglesia católica de ganar nuevos adeptos ante la merma que sufría como consecuencia de la reforma luterana.

Sin embargo, antes de que pudieran partir los primeros franciscanos, el Papa León X murió y lo sucedió Adriano VI (1522-1523), regente del reino y antiguo preceptor de Carlos V, ante quien el mismo rey de España, haciendo uso del derecho de Regio Patronato,<sup>73</sup> intercedió para que la Bula anteriormente expedida fuera refrendada. La nueva Bula tuvo el nombre de *Exponi Nobis Fecisti*, y fue expedida en mayo de 1522.<sup>74</sup>

La estrategia seguida por esta orden religiosa en un principio, fue la de predicar a los indígenas la fe católica inmediatamente después de que los pueblos eran conquistados militarmente. Gradualmente, estos misioneros y los de otras órdenes que llegaron posteriormente a la Nueva España, aprovecharon las antiguas formas de organización política y redes sociales que tenían los pueblos indígenas que alcanzaron un alto desarrollo cultural -es decir, aquellos que se encontraron

---

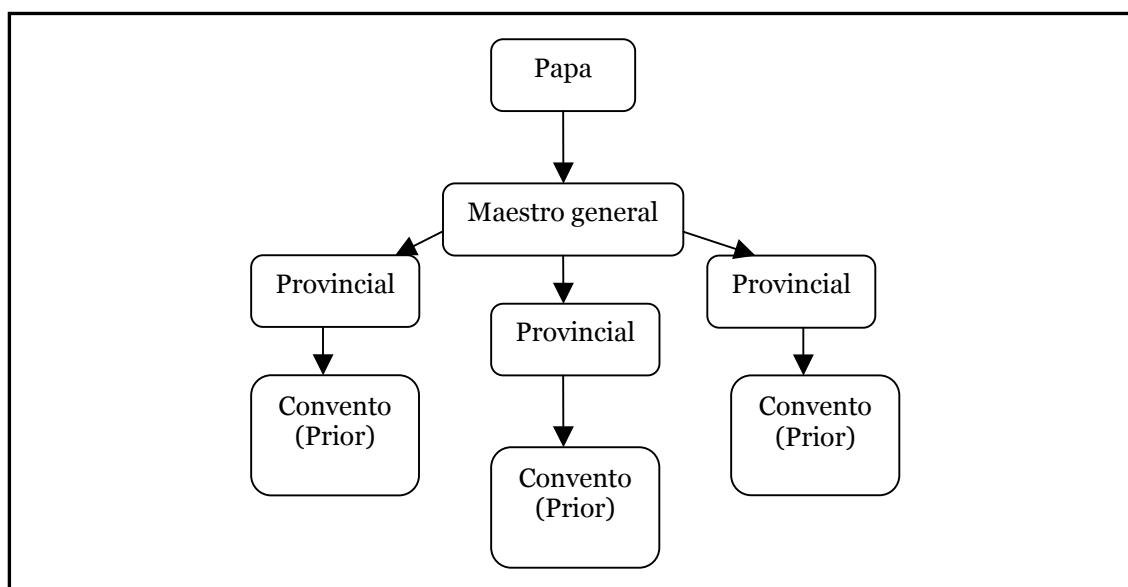
<sup>72</sup> Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, p. 25.

<sup>73</sup> “Los Papas Inocencio VIII en 1482, Alejandro VI en 1493 y Julio II en 1508 habían concedido a los reyes españoles una serie de privilegios para el gobierno de la Iglesia tanto en España como en Indias: formación de diócesis y nombramiento de obispos, recaudación de diezmos, aprobación de documentos pontificios, construcción de iglesias, control de religiosos, etc. Desde sus inicios en América, la Iglesia quedó estrechamente sujeta al poder civil.” Churruca Peláez, *Historia mínima de la Iglesia*, p. 89.

<sup>74</sup> Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, p. 25.

principalmente en la región del altiplano central y el valle poblano-tlaxcalteca-, para instaurar y propagar el culto cristiano. Asimismo, al ser bien acogidos por los indios principales de las comunidades a las que llegaban, recibieron el apoyo suficiente para prosperar y echar raíces.<sup>75</sup> Por otro lado, también instauraron la forma organizativa que cada una de estas órdenes tenía internamente desde Europa, la cual respondía al siguiente esquema:

**CUADRO VII**  
**ORGANIZACIÓN DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN LA NUEVA ESPAÑA\***



\* Fuente: Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*.

Posteriormente, construyeron escuelas anexas a los edificios conventuales para los hijos de los indios principales de cada localidad, con el fin de que ayudaran a los misioneros a desarraigar las antiguas creencias, catequizar y enseñarles diversos oficios desde la infancia

La tradición cultural pagano-cristiana que se había establecido en Europa a lo largo de todos los siglos de desarrollo de la religión católica, fue traída a la Nueva España por los conquistadores, pero sobre todo por los frailes misioneros (principalmente los franciscanos), quienes vieron la oportunidad de implantar la “nueva religión” bajo un espíritu contrarreformista, como ya se ha mencionado. Sin

<sup>75</sup> Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 9.

embargo, después de un largo y penoso proceso, descubrieron que las culturas que en dichas tierras habitaron contaron con concepciones religiosas propias tan arraigadas que no abandonaron del todo y que la evangelización no resultó tan exitosa como ellos esperaron.

La evangelización dio lugar a un proceso sincrético, muy similar al que se había dado en Europa, al integrarse gradualmente al culto católico una serie de antiguos rituales prehispánicos que los evangelizadores no pudieron eliminar de la mentalidad indígena. Con base en esto, Serge Gruzinski considera que en la Nueva España se pueden observar principalmente tres niveles culturales que se mezclaron durante el proceso de evangelización:

1. Las tradiciones campesinas y agrarias que variaron de región en región dependiendo del origen del inmigrante español.
2. La doctrina oficial de la iglesia católica derivada del Concilio de Trento.
3. La diversidad de prácticas religiosas de los indígenas que también variaron de región en región.<sup>76</sup>

### **3.3.3.1 Proceso de evangelización en el Valle de Puebla-Tlaxcala**

Los franciscanos ocuparon, desde su llegada a tierras del Nuevo Mundo, los territorios que ofrecían las mejores condiciones de clima y población, y se establecieron en los pueblos que se encontraban en el Valle de Puebla-Tlaxcala, la cual constituyó una zona en la que, como se ha visto en el primer capítulo de este trabajo, se concentraron muchos de los pueblos que alcanzaron una organización política, social y religiosa compleja. Fue precisamente en esta zona, conquistada e influenciada por el Estado mexicano, donde comenzó el proceso de evangelización, por parte de esta orden misionera. Tlaxcala, estratégicamente ubicada y aliada de

---

<sup>76</sup> Gruzinski, "Los hombres y la muerte II", p. 106.

los españoles, fue el punto de partida de dicho proceso. Posteriormente, en el antiguo señorío de Huexotzingo se construyó el primer edificio conventual que fungió como cabecera de la evangelización de los demás pueblos del valle, desde ahí, los frailes administraban a los indios algunos de los sacramentos.<sup>77</sup>

Con la llegada de la Segunda Audiencia en 1530, a la Nueva España, y posteriormente, durante el gobierno del primer virrey Antonio de Mendoza, la labor evangelizadora se vio favorecida con el establecimiento del sistema de congregaciones de pueblos, ya que gracias a ello, los frailes pudieron tener mayor control sobre la cristianización de los indios al hacerse más accesibles las zonas donde fueron reubicados. El antiguo señorío de Quauhquechollan fue uno de los que sufrieron dicho proceso de congregación promovido por los religiosos.<sup>78</sup> Motolinía registra el hecho de que fue además con el consentimiento del antiguo gobernante indígena que se permitió la llegada de frailes franciscanos al pueblo y la construcción de un convento desde el cual se administraron los sacramentos sin necesidad de trasladarse hacia Huexotzingo.<sup>79</sup>

Las congregaciones promovieron los bautizos masivos de indios que lo solicitaron voluntariamente, lo que produjo tal inquietud entre el clero secular, que solicitó al Papa Paulo III pusiera remedio a lo que ellos consideraban una invasión de las órdenes a asuntos de su competencia. Dicho Papa emitió entonces una bula que prohibió que se bautizara a los indios adultos. Sin embargo, los frailes franciscanos ante la aparente voluntad de los indios a ser bautizados, no dudaron en administrarles el sacramento aún a pesar de las prohibiciones que los seculares habían hecho: “[...] en un monasterio que está en un lugar que se llama Coauhchula [Huaquechula], los frailes se determinaron de bautizar a cuantos viniesen, no obstante lo mandado por los obispos; lo cual como fue sabido por toda aquella provincia, fue tanta la gente que vino, que si yo por mis propios ojos no lo viera no lo osara decir [...]”<sup>80</sup> y registraron que para 1536, había una gran cantidad de indios

---

<sup>77</sup> Ver apartado 2.4 del capítulo II, en el presente trabajo.

<sup>78</sup> Ver apartado 2.4 del capítulo II, en el presente trabajo.

<sup>79</sup> Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 93.

<sup>80</sup> Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 89.

bautizados en Huaquechula “[...] cerca de ochenta mil ánimas [...]”<sup>81</sup> y otros pueblos aledaños.

La congregación de los pueblos y la relación cercana entre indios y frailes permitió también la integración de creencias indígenas y cristianas que fueron conformando un nuevo culto, y aunque los frailes realizaron una enconada lucha por combatir las antiguas costumbres, éstas prevalecieron a lo largo de todo el periodo novohispano.

### **3.3.3.2 Conjunción de tradiciones culturales respecto a la muerte**

El método de evangelización franciscana permitió la supervivencia de algunas de las prácticas religiosas prehispánicas, ya que, paradójicamente, al tratar de extirpar las costumbres y creencias indígenas, los frailes redactaron numerosas obras en las que se describieron dichas prácticas, con el fin de informar a las próximas generaciones de religiosos sobre ellas y así poder evitarlas y combatirlas. Esto no impidió la conservación, por parte de los indios, de muchos elementos de su antigua religión, pues si bien los frailes tuvieron gran influencia sobre los indígenas, también existió influencia de éstos sobre los primeros: “la ósmosis entre los mexicanos y los religiosos fue de orden espiritual y material: los indios se cristianizaban mientras que los frailes se indianizaban. No solamente se llenaron de interés por las culturas autóctonas y aprendieron a expresarse en las lenguas vernáculas, sino que en parte adoptaron el modo de vida indígena.”<sup>82</sup>

Por otro lado, el método de conversión y evangelización utilizado por los frailes franciscanos se basó, en buena medida, en la tolerancia a las prácticas religiosas de los indígenas ya que, a decir de los propios frailes, los indios debían apropiarse del culto cristiano para poder asimilarlo mejor. Así, entre las costumbres que les permitieron, estuvieron la continuación del culto -y algunos

---

<sup>81</sup> Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 90.

<sup>82</sup> Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, p. 132.

ritos- a los antepasados, expresado en la fiesta del dos de noviembre y en la devoción a las ánimas del Purgatorio, y de algunas prácticas mortuorias como la de colocar una piedra de jade en la boca del difunto y una jarra de agua que lo preparaban para su viaje al más allá.<sup>83</sup> También con la estrategia de asimilación de algunos conceptos prehispánicos con conceptos cristianos -como el Mictlan con infierno-, pretendieron la mejor comprensión del cristianismo por parte de los indígenas. Por su parte, los frailes adoptaron algunos elementos ceremoniales que los indios utilizaban para llevar a cabo sus prácticas religiosas, tales como danzas, cantos, y el empleo de flores, lumbre y copal, que se hicieron presentes en los rituales cristianos junto con los cuales convivieron también ritos agrícolas, prácticas médicas tradicionales y la religión doméstica.

Al respecto, Motolinía ha dejado referencia de algunas de las ceremonias que los indios realizaban para conmemorar a los difuntos después de la llegada de los españoles y cuando el proceso de evangelización estaba avanzado: “[...] el día de los finados casi por todos los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos; unos ofrecen maíz, otros mantas, otros comida, pan, gallinas, y en lugar de vino dan cacao, y su cera cada uno como puede y tiene, porque aunque son pobres, liberalmente buscan de su pobreza y sacan para una candelilla.”<sup>84</sup>

Otro ejemplo de asimilación de costumbres tanto prehispánicas como cristianas fue la cofradía, organización religiosa que se basó en antiguas agrupaciones prehispánicas -como los concejos de ancianos que se encargaban, entre otras cosas, de “[...] organizar el usufructo, el trabajo de la tierra, las festividades religiosas, la guerra y la instrucción de los jóvenes”-,<sup>85</sup> que se ocupó de la organización y realización de las fiestas cristianas pero que, al estar integradas por indígenas, constituyeron un medio para mantener sus costumbres y creencias: “las cofradías se convirtieron en verdaderas instituciones indígenas que elaboraban sus propias reglas internas, aptas para enraizarse profundamente en los barrios o

---

<sup>83</sup> Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 31 y 39. También ver apartado 3.2 del capítulo III en el presente trabajo.

<sup>84</sup> Motolinía, *Historia de los indios...*, p. 56.

<sup>85</sup> Rubial García, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 5.

en los pueblos”.<sup>86</sup> Esta institución, organizada en las parroquias para la obtención de los fondos para realizar las fiestas patronales, garantizó la continuidad de las estructuras religiosas indígenas, paradójicamente como estrategia de los misioneros para lograr una mejor asimilación del cristianismo, y a la pertenencia a la misma, confería prestigio.

De acuerdo con lo anterior, en la Nueva España el contacto entre elementos culturales diversos dio lugar a un largo proceso sincrético, el cual “puede definirse como un proceso de encuentro, de integración o fusión, a nivel de las creencias, de los mitos, de los ritos y en general de todo tipo de representación (danza, música, arte, etc.), de rasgos culturales de diferente origen.”<sup>87</sup>

Sin embargo, a pesar de este esfuerzo por parte de los frailes misioneros, al final del primer proceso de evangelización (finales del siglo XVI y principios del XVII),<sup>88</sup> se dieron cuenta de que su trabajo en buena parte había sido infructuoso, pues si bien los indígenas adoptaron el catolicismo, mantuvieron cierta reticencia a abandonar del todo sus antiguas creencias. De alguna manera, los indios idearon una estrategia para conservar su cultura: una conversión parcial hacia la nueva religión y la asimilación de ésta con sus antiguas creencias, pues “para algunos indígenas, la evangelización fue un proceso de destrucción de sus raíces, de abandono de las prácticas ancestrales por algo que no les era [totalmente] comprensible.”<sup>89</sup> La aceptación aparente del cristianismo por parte de algunos indios no fue sino una estratagema -consciente o inconsciente- de reacción en contra de la imposición de un culto que poco tenía qué ver con sus propias creencias, por lo que, de manera simultánea, en ocasiones abiertamente y en otras en secreto, muchas prácticas indígenas se siguieron llevando a cabo.

---

<sup>86</sup> Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, p. 183.

<sup>87</sup> Gruzinski, “Del chamán al curandero colonial”, p. 178.

<sup>88</sup> Aunque aún el siglo XVIII, e incluso en las décadas del XIX en que el dominio español pervivía en la región, seguían llevándose a cabo faenas de evangelización en diferentes zonas de la Nueva España, algunas no tan apartadas del centro, como sería el caso de la Sierra Gorda queretana.

<sup>89</sup> Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, p. 59.



Por otro lado, las epidemias y el contacto con los españoles laicos mermaron el entusiasmo que los indígenas habían mostrado en un principio, pues aunque muchos indios abrazaron el cristianismo de forma casi completa, la reticencia de otros a abandonar totalmente sus antiguas costumbres, dio como resultado que con el tiempo se fuera conformando un culto nuevo, producto de la unión de ambas tradiciones culturales.

Con respecto a la conjunción de elementos culturales relativos al culto a los muertos, Nutini nos dice lo siguiente:

En el caso del culto a los muertos, los frailes franciscanos (siempre en menor número con relación a la población indígena), se preocuparon de abolir los dogmas principales del politeísmo prehispánico y/o no fueron conscientes de que, independientemente de lo que destruyeron (los aspectos públicos más evidentes de la vieja religión), otra síntesis sincrética se estaba llevando a cabo en el contexto de la familia -o sea, la amalgama más o menos libre de los elementos prehispánicos y católicos en el culto privado a los muertos. Aquí también pudo haber otras razones, pero cualquiera que éstas sean, el culto a los muertos alcanzó su madurez sincrética durante la primera mitad del siglo XVII, muy independientemente de los frailes franciscanos y después por el clero secular que los reemplazó.<sup>90</sup>

Lo anterior indica que aunque en sus inicios el proceso de evangelización trató de extirpar las antiguas formas de expresión prehispánicas, el arraigo de las mismas produjo su continuidad, por lo menos en los estratos populares que conservaron muchas de sus costumbres, pero que también gradualmente asimilaron los elementos cristianos, lo cual se produjo gracias a la capacidad de adaptación de ambas culturas.

Las diferencias religiosas y, particularmente, escatológicas entre ambas concepciones, radicaban principalmente en que, como ya se ha mencionado, el mundo prehispánico concebía la vida, la muerte y el transcurso del hombre sobre la tierra como un ciclo en constante movimiento. Para los indígenas mesoamericanos nada era inmutable -ni los dioses-, y la vida tenía el claro fin de producir la muerte

---

<sup>90</sup> Nutini, *Todos Santos in rural Tlaxcala. A syncretic expressive and symbolic analysis of the cult of the dead*, p. 18.

y ésta, a su vez, la vida, así como el día daba paso a la noche y ésta al día. La vida y la muerte no eran hechos vistos como términos opuestos y maniqueos, sino como estados cíclicos de la naturaleza. La visión cristiana, por su parte, cree en un tiempo lineal en el cual, la vida de los hombres transcurre a partir de un inicio y se dirige a un fin determinado. Principio y fin son las dos premisas que definen al cristianismo, y el hombre no vive y muere para dar lugar a un ciclo, sino para cumplir con un destino individual que le ha sido marcado por Dios. Para el cristianismo, Dios es la esencia inmutable que constituye el fin último de los hombres y el principio a partir del cual se inicia su vida.

Estas diferencias crearon entre frailes e indígenas cierta incomprensión que, aunada a la tolerancia con respecto a las costumbres indígenas permitida por los misioneros, dieron lugar a la supervivencia de innumerables prácticas religiosas que irremediamente terminaron por mezclarse con la liturgia católica frente a la decepcionada mirada de los frailes misioneros: “El encuentro entre Europa y las culturas de Mesoamérica no fue tan sólo un conflicto militar sino la colisión de dos cosmovisiones diferentes, de politeísmo y monoteísmo, de una cultura y civilización que estaba a punto de imponer sus patrones culturales a todo el orbe y una sociedad que -aislada del resto del mundo- había desarrollado su propia religión, sus monumentos y sus conductas sociales.”<sup>91</sup>

Este proceso de mutua asimilación de creencias se ve reflejado aún en nuestros días, ya que en muchas comunidades, tanto de extracción indígena como mestiza, el festejo de Día de Muertos está acompañado de una serie de rituales y rasgos religiosos que pertenecen al catolicismo, pero también de otros elementos que no son propios de esta religión. Desafortunadamente, tratar de aislar cada elemento de dicha celebración para establecer su origen requiere de estudios y análisis más profundos, lo cual no es objetivo del presente trabajo. Sin embargo, se debe tomar en cuenta que muchos elementos que se encuentran en las prácticas mortuorias actuales muestran ya nuevos cambios: elementos traídos por la

---

<sup>91</sup> Herbert Frey, “Zoroastro y la tradición occidental”, p. 15.

modernidad. Tal es el caso del festejo del día de Todos Santos en el pueblo de Huaquechula.

### **3.4 El culto a los muertos en los tiempos recientes**

Siguiendo la secuencia de lo expuesto en los dos apartados anteriores (el culto a los muertos en las épocas prehispánica y colonial), el presente apartado se enfocará al culto a los muertos en los tiempos recientes, es decir, en los siglos XIX y XX. Sin embargo, si bien dicho periodo en el desarrollo histórico y cultural del Valle de Puebla-Tlaxcala hasta nuestros días es el resultado de la conjunción del pasado prehispánico y colonial, no constituyó -ni constituye- la síntesis final de la unión de ambas tradiciones culturales. Así, resulta necesario considerar que el largo proceso sincrético cultural que ha vivido este territorio durante las distintas etapas de su historia, ha repercutido indiscutiblemente en las tradiciones mortuorias, y en buena medida se ha visto reflejado en las diversas manifestaciones culturales que aún subsisten en las zonas rurales de dicho territorio.

Con base en lo anterior, la yuxtaposición de ideas, actitudes y manifestaciones relativas a la muerte ha sido una constante desde el contacto mismo entre españoles e indígenas a partir del siglo XVI. La supervivencia, entre las clases populares, de creencias de origen prehispánico unidas al credo católico, ha dado forma, con el transcurrir del tiempo, a un culto particular a los muertos que se ha ido transformando con el fin de acoplarse a los cambios que se han presentado continuamente a lo largo de la historia del valle.

Por ello, el siglo XX más que el XIX -debido a que el número de fuentes existentes denota un mayor interés por parte de los investigadores, por el estudio de las tradiciones y costumbres del ámbito rural-, nos muestra una visión del largo camino que las creencias, los rituales y las festividades dedicadas a los muertos han tenido que recorrer para poder sobrevivir, incluyendo sus transformaciones, adecuaciones y, en algunos casos, la desaparición de las mismas ante el embate de

elementos externos, haciendo del culto a los muertos, siempre presente, una expresión cultural en constante cambio.

### **3.4.1 La muerte en el siglo XIX**

Antes de entrar de lleno al desarrollo del presente apartado se debe aclarar que el siglo XIX representa una laguna para la investigación etnohistórica, pues con respecto a las tradiciones y costumbres referentes a la muerte seguidas por los pobladores de las zonas rurales del Valle de Puebla-Tlaxcala durante este periodo, las noticias son muy escasas. Esto es confirmado por Hugo Nutini, quien expresa que “la información etnohistórica [...] es pobre o inexistente desde la segunda mitad del siglo XVII hasta las últimas décadas del siglo XIX.”<sup>92</sup>

Las pocas referencias con las que se cuenta para este periodo son de carácter general, y muchas de las veces señalan un contexto geográfico que va más allá del valle poblano-tlaxcalteca, por lo que en la mayor parte de ellas, Huaquechula queda totalmente excluida. Debido a esto, resulta casi imposible establecer las especificidades del culto a los muertos en Huaquechula durante el siglo XIX, aunque dicha actividad, llevada a cabo en un contexto más amplio, puede reflejar -sin llegar a la generalización- parte de las expresiones culturales en torno a la muerte que se realizaban en esta zona rural del estado de Puebla en el periodo decimonónico.

Las razones por las que casi no existen fuentes referentes al culto a los muertos en el siglo XIX pueden ser muy variadas, entre ellas que tanto el cambiante y turbulento escenario político, como la diversidad de pensamientos que en él se desarrollaron y sucedieron durante dicho periodo,<sup>93</sup> pudieron ser motivo de que los intereses estuvieran más enfocados a las cuestiones de la organización y administración de un gobierno siempre en peligro, que a la investigación de las expresiones y tradiciones culturales que existían en los diversos pueblos del Estado.

---

<sup>92</sup> Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala...* p. 20.

<sup>93</sup> Ver apartado 2.5 del Capítulo II, en el presente trabajo.

Sin embargo, entre las clases acomodadas de principios del siglo XIX, la actitud ante la muerte de algún familiar se manifestaba de una forma expresiva, en contraposición al rígido ritual colonial, debido principalmente al cambio en la mentalidad entre la gente del periodo romántico. Los escasos datos sobre las actitudes ante la muerte durante el siglo XIX nos hablan de las transformaciones que aquellas fueron sufriendo a través del tiempo, las cuales venían ya desde épocas anteriores al periodo colonial. Serge Gruzinski nos dice al respecto que ya desde mediados del siglo XVIII, se observa el abandono del minucioso ritual mortuario de la Edad Media. Los familiares tienen mayor participación en el duelo, lloran, se desmayan, y se anuncia ya el duelo histérico propio del siglo XIX. La ideología ilustrada, con su preocupación por la higiene y la salubridad, provoca un cambio en relación a las sepulturas y a las manifestaciones de culto a los muertos entre las clases altas, no así entre las masas populares.<sup>94</sup>

Por otro lado, y durante el transcurso del siglo XIX, la actitud ante la muerte entre los científicos cambió nuevamente para ser vista de un modo más analítico, pues se le estudió desde el punto de vista médico -muy relacionado con las preocupaciones higiénicas- y legal, inclusive por encima del religioso, en el afán de la búsqueda de una explicación racional a tal acontecimiento que ha constituido un hecho inevitablemente dentro de la cotidianidad de la vida.

Ejemplo de lo anterior es que la Constitución de 1857, y después las Leyes de Reforma en 1859, “[...] marcaron a nivel legal la culminación de los viejos ideales y a la vez se fueron filtrando, unas veces por imposición y las menos por convencimiento, en el terreno de las costumbres y de las mentalidades para transformar paulatinamente la tradicional religiosidad en un sentimiento distinto”.<sup>95</sup> Con ello, se buscó ir eliminando gradualmente de la mentalidad de los pueblos sus costumbres y tradiciones, en pos del afán progresista de los gobiernos liberales, quienes consideraron la religiosidad como un elemento de retroceso que

---

<sup>94</sup> Gruzinski, “Los hombres y la muerte”, p. 119.

<sup>95</sup> Lugo Olín, *En torno a la muerte*, p. 103.

impedía el progreso material y sumía a la gente, creyente y temerosa, en el atraso y la inmovilidad.

Por otra parte, el cientificismo de la época, aunado a un espíritu nacionalista surgido desde la época de la lucha de independencia y por las constantes intervenciones extranjeras que se vivieron a lo largo del siglo, dio paso al interés creciente por las antiguas culturas prehispánicas que, en buena medida, se consideraron como parte importante de las raíces de la nación mexicana, lo que dio paso al inicio de investigaciones de carácter arqueológico. Sin embargo, de manera paradójica, los pueblos indígenas y campesinos existentes en esa época en las zonas rurales carecieron de atención por parte de los estudiosos incluidas, por su puesto, sus tradiciones y costumbres, lo cual sucede hasta nuestros días.

Durante el siglo XIX, la percepción de la muerte y los rituales mortuorios variaron según la clase social a la que se pertenecía, pero entre las comunidades indígenas y rurales muchas prácticas religiosas con reminiscencias prehispánicas continuaron verificándose. A continuación se presentan dos descripciones, una relativa a los rituales mortuorios entre los indígenas del valle de Puebla-Tlaxcala y el otro referente al festejo de Fieles Difuntos de las zonas rurales del estado de Puebla:

Los indígenas [se reunían en torno al] *misagquiza*, de los dolientes, [es decir] asistencia a misa a los tres días de sepultado el cadáver; *chicometonalti*, octava de difunto y *mactatiomellitonalti*, decimotercer día de difunto. En estas fiestas los indígenas consumían cuanto ahorro o fruto habían agenciado de su trabajo y a veces para llenar estos gastos empeñaban su trabajo personal a quien les facilitara el dinero que necesitaban. [1868].<sup>96</sup>

La otra descripción -más prolija y detallada-, si bien corresponde al siglo XIX, puede adaptarse al siglo XX, ya que en los ámbitos rurales los cambios ante los elementos externos han sido más lentos:

---

<sup>96</sup> Huerta Jaramillo, *Insurrecciones rurales en el Estado de Puebla, 1868-1870*, p. 16.

La festividad de Todos Santos y Fieles Difuntos en los primeros días de noviembre, originó la costumbre profana de “las ofrendas”, las que raramente faltaban en las casas, ya que era la ocasión de ofrecer a los muertos lo que habían gustado en vida. Las ofrendas más pintorescas se admiraban en las vecindades: ceras en candelabros -generalmente de color negro- de barro vidriado [...], sahumeros del mismo material en los que se quemaba incienso (copal); en la mesa, agua bendita, y se colocaban los retratos de los difuntos, entre adornos de banderitas de papel de china y papel de estaño prendidas en naranjas, perones olorosos y toda clase de fruta de la temporada; calaveras de azúcar, punche [sic] -especie de atole cuajado hecho con maíz azul- perones mechados, calabaza; pan de muerto, hojaldras -de huevo, rosquetes, teleras, pan cargado, pan de burro, puchas, tlacotonales.

Esta recordación a los seres desaparecidos era general, pero con especial significado entre los campesinos y obreros, quienes con meses de anticipación ahorraban para los gastos de las ofrendas; famosas fueron las deudas que contraían con los “amos” por este concepto los campesinos y los jornaleros, las cuales se transmitían de generación en generación, además de los préstamos en dinero “que se les abría en las tiendas de raya”, que se convertían en fantásticas e interminables.

En los pueblos del Estado [de Puebla], el dos de noviembre “día de la levantada”, era ostensible su esplendor, pues todo el mundo era obsequiado con “lo gustado por los muertos”.

La visita de los cementerios continúa haciéndose, únicamente desterrando una que otra práctica viciosa como la de convertirla en feria; hubo años en que por fuera de los panteones se instalaron puestos de comida y bebidas que se iban a tomar al interior de ellos convirtiendo los sepulcros en mesas de comedor; el espectáculo era más de fiesta que de solemne reminiscencia. Las autoridades citadinas prohibieron esto; que no ha desaparecido en poblaciones alejadas y de poca importancia.<sup>97</sup>

Esta descripción refleja una expresión cultural unificada -que no estática-, por medio de la cual, las comunidades rurales han manifestado parte de sus creencias religiosas a partir de un culto a los muertos que se ha ido conformando a lo largo del tiempo, pues hay que tomar en cuenta que las diversas concepciones que sucesivamente han tenido de la muerte los pueblos indígenas, europeos y mestizos a lo largo de su convivencia, proceden de una educación transferida de generación en generación a través de la inculcación de valores culturales, a los que a su vez adjudican un significado social, ideológico y, por supuesto, cultural, los cuales han constituido, con el paso del tiempo, sus tradiciones.

El carácter mestizo de la tradición de Día de Muertos -debido principalmente a la fusión de las tradiciones católico-española y mesoamericana- la hace ver como

---

<sup>97</sup> Cordero y Torres, *Historia compendiada...*, v. II, p. 78-79.

una celebración “específicamente mexicana”.<sup>98</sup> Sin embargo, no se debe pasar por alto ni la diversidad cultural que presenta cada región ni la que particularmente presenta cada festejo, ya que “las variables sociales, económicas y religiosas no agotan los parámetros al explicar el culto a los muertos, la brujería la hechicería, así como otros dominios rituales simbólicos.”<sup>99</sup> Así pues, la tradición de muertos es una conmemoración que está compuesta por una variedad de elementos diversos y es el resultado de la conjunción de una diversidad de mentalidades sobre la muerte.

Con respecto a la multitud de festejos antiguos y actuales a los muertos existentes en la región del Valle de Puebla-Tlaxcala, Nutini explica la pluralidad de herencias culturales de las cuales dicha tradición se ha ido conformando, desde el siglo XVI, en un complejísimo proceso sincrético, y cómo las formas organizativas político-sociales desde el Virreinato promovieron -voluntaria o involuntariamente- la conjunción de distintos sistemas de creencias hasta principios del siglo XX:

La religión en Mesoamérica contiene elementos sincréticos múltiples, y conforme uno va de las ciudades a las comunidades indígenas más tradicionales, uno se encuentra con interesantes y a veces curiosas combinaciones de elementos mágicos y religiosos de distintos orígenes: prehispánicos, africanos, católico español de los siglos XVI y XVII, protestante moderno y aún judaico. En la administración y control del Virreinato de la Nueva España, y bajo la guía religiosa de los frailes franciscanos, la síntesis sincrética del culto de los santos, el ayuntamiento religioso y otros aspectos de la religión indígena tlaxcalteca se había llevado a cabo aproximadamente en 1670. Éste fue esencialmente un complejo católico popular, que no cambió mucho hasta el siglo XX.<sup>100</sup>

Con base en lo anterior, se puede afirmar que la base del largo proceso sincrético que ha sufrido el culto a los muertos en el Valle de Puebla-Tlaxcala parte del choque cultural ocurrido en el momento de la invasión española a tierras de dicho valle, sin desdeñar por supuesto, el previo proceso de asimilación cultural entre las diferentes etnias que habían poblado el valle antes de la conquista. A dicho choque se fueron sumando continuamente otros elementos culturales, con lo cual, la tradición del culto a los muertos se ha ido conformando hasta su forma

---

<sup>98</sup> Westheim, *La calavera*, p. 85-86.

<sup>99</sup> Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala...*, p. 21.

<sup>100</sup> Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala...* p. 15-18.



actual, tal y como lo expresa Nutini: “En el primer tercio del siglo XVII, el culto a los muertos había alcanzado la forma básica que se conoce hoy en día o al menos por lo que fue conocido (mediante reconstrucción) al inicio del siglo XX.”<sup>101</sup>

### **3.4.2 La muerte en el siglo XX**

El creciente interés, por parte de los estudiosos, por los grupos campesinos e indígenas de las zonas rurales del país, ha producido un número cada vez mayor de fuentes etnohistóricas que tratan acerca de sus tradiciones y costumbres, a diferencia del poco documentado siglo XIX. Gracias a esto, algo de la complejidad del proceso sincrético puede conocerse, ya que si bien es de reciente interés el estudio del mismo, se nos ha mostrado de una manera más amplia, pues ha abarcado el análisis de fuentes tanto de origen prehispánico como colonial.

Por otra parte, resulta importante hacer notar que el culto a los muertos y la ritualidad derivada del mismo, han constituido el objeto de estudio de muchos investigadores en buena parte del siglo XX, impulsados por el auge que adquirió el pasado prehispánico desde finales del siglo XIX. Pero también, de manera paulatina, fueron tomando en cuenta el pasado colonial. Así:

[...] la interpretación del pasado prehispánico ha quedado a cargo de otro grupo de historiadores, de arqueólogos y antropólogos, investigadores que [...] van en busca de tiempo muerto para darle vida [...] basados en fuentes que van desde códices, pasando por crónicas coloniales y trabajos de rescate arqueológico, mediante los cuales han tratado de conocer variados aspectos de la vida, usos y costumbres de aquéllas civilizaciones entre las que la muerte desempeñó siempre un papel privilegiado, tal como lo muestran sus ritos, creencias y vida misma.

Por otra parte, y tomando como fundamento la convivencia con las ya escasas comunidades indígenas y con los habitantes de zonas rurales del México contemporáneo, otro grupo de investigadores [...] ha hecho de las prácticas mortuorias su objeto de estudio, entregándonos, como resultado [...] el conocimiento de un ritual distinto al urbano y elitista que describen otras fuentes, unos extintos en aras de la secularización y otros próximos a extinguirse en aras de la modernidad.<sup>102</sup>

---

<sup>101</sup> Nutini, *Todos Santos in Rural Tlaxcala...* p. 18-19.

<sup>102</sup> Lugo Olín, *En torno a la muerte*, p. 145-146.

El estudio del culto a los muertos y todo lo que de él se deriva, dio paso al estudio de algo más complejo: el proceso sincrético que ha dado lugar a la tradición de muertos tal y como se conoce hoy en día en el Valle de Puebla-Tlaxcala, aunque es necesario precisar que la diversidad de elementos que la componen, y los problemas y variables que se presentan en cada comunidad, no permiten la realización de un análisis completo de dicho proceso, lo cual reporta una gran cantidad de lagunas que no siempre pueden cubrirse con la información documental existente, sea ésta de origen prehispánico, colonial o contemporáneo: “Por su carácter diverso, los estudios que de forma directa o indirecta abordan el tema de la muerte, al tratar de cubrir alguna de sus múltiples facetas, que si bien nos permiten conocer distintos problemas, necesidades, carencias, formas de vivir y de morir de una población en tiempos y espacios distintos, sólo aportan al enfoque del problema de la muerte visiones fragmentarias e insuficientes para una comprensión exhaustiva de la muerte”.<sup>103</sup>

Entrando de lleno a la materia que nos ocupa, que son los significados atribuidos a la muerte que actualmente se tiene en muchas regiones rurales de Puebla, repetidas veces se ha mencionado que el culto actual a los muertos, ha sido el resultado de la yuxtaposición de muy diversas tradiciones culturales, pero principalmente de la herencia católico-española que introdujo la angustia de morir y el temor a la muerte, y la indígena que concibió el morir como un hecho cotidianamente presente en la vida de los hombres. La forma en que se celebra la fiesta de muertos en México, como resultado de la conjunción de dos tradiciones culturales, constituye una ceremonia particular que difiere mucho de la forma en que se hace en Europa a pesar de la herencia cultural obtenida de ésta a través de la conquista.<sup>104</sup> Así, la tradición del culto a los muertos junto con sus rituales, festejos y, hay que decirlo, temores, constituye para las comunidades un momento de ruptura en su vida diaria, pero con conciencia de que es un hecho trascendente que sucede constantemente y que por ello se debe tener muy presente.

---

<sup>103</sup> Lugo Olín, *En torno a la muerte*, p. 146.

<sup>104</sup> Westheim, *La calavera*, p. 82.

La idea que actualmente se tiene sobre la muerte y los muertos se puede resumir en las fiestas conocidas como Día de Muertos y Todos Santos, que se conmemoran en los primeros días de noviembre, en las cuales la gente, tanto de forma comunitaria como individual, se prepara para recibir a sus antepasados muertos quienes logran, por unos días, salir de su morada ultraterrenal para visitar a sus familias y a sus antiguas moradas. Esta celebración se centra en un elemento de gran importancia dentro de la tradición: la ofrenda o altar que se coloca en las casas el Día de Muertos. Ésta constituye un ritual en el que se expresa un mito que pone en contacto a los muertos con los vivos, a lo temporal con lo intemporal, a lo finito con lo eterno, a lo sagrado con lo profano.

Es mediante la ofrenda a los difuntos que se les provee de todo aquello que les pueda hacer falta en el camino de regreso al más allá: comida, agua, sal, etc. “El Día de Muertos es el acto de recordar las viejas huellas, recordar es un combate contra el olvido. Renovarse en ellos es vivir”;<sup>105</sup> el ritual revive la memoria y la convivencia con los antiguos familiares que aún se tienen presentes, pues se cree que los difuntos consumen la esencia de los alimentos que se colocan en las ofrendas en una especie de convite ritual. Esto puede estar muy relacionado con las ofrendas que los antiguos nahuas ponían a sus difuntos, ya que lo que ofrendaban precisamente era la esencia de las cosas.

Para muchas comunidades poblanas la relación entre vivos y muertos, expresada a través de sus manifestaciones rituales en la fiesta de Día de Muertos, constituye una forma de cohesión comunitaria ante el exterior, ya sea ante los visitantes o ante los pueblos vecinos. Por otro lado, establece un lazo de unión con los antepasados (por la línea de parentesco) quienes, vistos además como protectores de la familia -y en ocasiones de la comunidad misma-, conforman la raíz histórica de los grupos sociales: “Saber vivos a los muertos, creer que el morir significa vivir tiene una gran relevancia; conforma a la comunidad dentro de un ángulo históricamente concientizado, produce obra humana a favor de las viejas

---

<sup>105</sup> Argueta, *Día de Muertos*, p. 5.

instituciones que los difuntos vigilan y provee de cierta actividad solidaria a un grupo que cada día necesita más cohesión y más elementos contra las fuerzas de desintegración que lo acechan.”<sup>106</sup> Así, el culto a los muertos está muy relacionado con la idea de origen, y, por consiguiente, de memoria: “los muertos nos dieron la vida”.<sup>107</sup>

La fiesta dedicada a los muertos representa un ritual colectivo que involucra a toda la comunidad: “En ningún momento [...] un acontecimiento de este tipo es un hecho individual que sólo atañe al individuo y a su familia sino que siempre se trata de un acto social donde la comunidad participa por entero, a partir del momento en que un individuo fallece hasta el gran ceremonial de los Fieles Difuntos. Los muertos son por tanto, parte del grupo y el contacto que se establece entre vivos y muertos debe ser constante.”<sup>108</sup> Sin embargo, esta expresión religiosa también presenta concepciones individuales; por ello, cada persona le da un significado y explicación particular, lo que, paradójicamente, constituye la rica diversidad cultural de la tradición. El culto colectivo y el culto individual, así como la unión entre los vivos y los muertos en los funerales y en la fiesta de muertos, se encuentran relacionados íntimamente por lazos sociales de un determinado grupo comunitario que presenta particularidades culturales.

Sin embargo, a los difuntos se les espera, pero también se les teme, pues se piensa que al no ser recibidos, pueden causar algún mal; por el contrario, si son ofrendados, éstos pueden ser benéficos al interceder por sus deudos ante la divinidad. Por esto mismo, es necesaria la realización de ciertos ritos funerarios y de conmemoración de los antepasados -actos que, por supuesto, varían de una región a otra- para poder estar en paz con ellos y recibir sus favores.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup> Ochoa, Zazueta, *Muerte y muertos*, p. 8.

<sup>107</sup> Argueta, *Día de Muertos*, p. 5.

<sup>108</sup> Lagarriga Attias y Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, p. 66.

<sup>109</sup> Lagarriga Attias y Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias...*, p. 7.

Por supuesto, otro elemento importante dentro de la tradición de muertos es la presencia de la religión católica como una expresión que enlaza a los individuos de la comunidad que la comparte y la vive, ya que la religiosidad y la tradición se encuentran unidas con un lazo de obligatoriedad y responsabilidad que cohesionan a la comunidad. El festejo de Día de Muertos, actualmente “[es] producto de lo católico [como] fruto de un proceso sincrético en el que la tradición prehispánica y el catolicismo-españolidad son los elementos esenciales.”<sup>110</sup> Así, se puede ver que en muchas de las zonas rurales del valle poblano-tlaxcalteca la tradición tiene un alto contenido de elementos católicos muy relacionados con el Día de Fieles Difuntos establecido por la Iglesia en la Edad Media, aunque no seguidos de una manera rígida, pues la tradición prehispánica aún se encuentra presente.

Al respecto, Nutini realiza una reflexión muy interesante en la que explica que muchas comunidades de las zonas rurales del valle poblano-tlaxcalteca no se ciñen a la ortodoxia del catolicismo oficial que se expresa en las iglesias, sino que cuentan con un sistema de creencias que incluye, de manera paralela, antiguos rituales prehispánicos y buena parte del dogma católico, sin seguirse alguno de forma pura:

La organización religiosa de las comunidades del medio poblano-tlaxcalteca y de la sierra de Puebla se debe caracterizar como una religión de tipo folklórica, es decir, que además de satisfacer los requerimientos impuestos por el dogma católico, se caracteriza por elementos, que desde el punto de vista ritual y ceremonial, son ajenos a la ortodoxia formal. En otras palabras, la religión folklórica de la gran mayoría de las comunidades en estas dos regiones es marcadamente diferente al catolicismo oficial de México.

Debe enfatizarse que hay todavía muchas comunidades donde la religión folklórica coexiste con complejos de creencias -con sus respectivos ritos y ceremonias- a veces en forma paralela, y a veces influyéndose mutuamente.<sup>111</sup>

Por esto mismo, es bien sabido que ni en las comunidades indígenas más apartadas se encuentran puras las creencias de tipo prehispánico, pues tienen, en mayor o menor grado, influencia de la religión traída por los conquistadores. Sin embargo, tampoco entre las comunidades mestizas es posible observar los rituales

---

<sup>110</sup> Ochoa Zazueta, *Muerte y muertos*, p. 41.

<sup>111</sup> Nutini, *Todos Santos in rural Tlaxcala...*, p. 351 y 361.

católicos tal y como se llevan a cabo en Europa, ya que en ellas también existe un buen grado de elementos prehispánicos. Este fenómeno es más evidente en las zonas donde la confluencia de ideas extranjeras es mayor y por lo tanto ninguna se puede conservar pura, pues se mezclan dando como resultado un sincretismo en el que muchas veces ya no se puede distinguir qué elemento pertenece a qué sistema de creencias religiosas.<sup>112</sup> Por esto mismo, la festividad de Día de Muertos y Todos Santos “es [...] el producto de todo tipo de influencias [...] algunas de las [cuales] pueden descubrirse con claridad, otras permanecen en el trasfondo como un antecedente olvidado.”<sup>113</sup>

La conmemoración de Día de Muertos constituye, si puede decirse así, la tradición en la cual se resume el culto a los muertos, pero también las particularidades, significados, formas expresivas, y por supuesto, los valores culturales y religiosos de las comunidades que la llevan a cabo. Este festejo guarda en sí el bagaje cultural de pueblos como Huaquechula; a esto debemos sumarle los cambios políticos, económicos, sociales, religiosos y culturales que han sufrido las comunidades del ámbito rural, pues cada uno de ellos impacta directamente en la mentalidad de la gente, lo que a su vez repercute en las tradiciones, es decir, en sus concepciones y significados.

El festejo de Todos Santos, como popularmente se le conoce al Día de Muertos en el pueblo de Huaquechula, ha enfrentado numerosos cambios -en diferentes ámbitos- a lo largo de la historia de su desarrollo cultural, cobrando nuevos giros y aún significados. El siguiente capítulo se enfocará al análisis de dichos cambios y sus efectos en la tradición de Todos Santos, por medio de los testimonios de sus propios pobladores, quienes han vivido dicho impacto y proporcionaron sus opiniones y perspectivas con respecto al pasado, presente y futuro de la tradición.

---

<sup>112</sup> Matos Moctezuma, *Muerte a filo de obsidiana*, p. 151.

<sup>113</sup> Lagarriga Attias y Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias...*, p. 8.

## **IV. ANÁLISIS DE ENTREVISTAS**

### **4.1 Aplicación del enfoque metodológico a la investigación**

Para la realización de la presente investigación, cuya finalidad es el análisis de los cambios que ha sufrido la tradición de Todos Santos en el pueblo de Huaquechula, tanto la historia de las mentalidades como la historia oral resultan adecuadas, pues como se ha visto en el primer capítulo del presente trabajo, ambas abarcan temas que reflejan formas de expresión, valores, rituales y costumbres -que dan sentido al culto a los muertos- y, por supuesto, los cambios que éste ha sufrido según distintas variables (económicas, políticas, sociales, religiosas y culturales) que convergen en una tradición siempre en movimiento.

Como rasgos inmersos en un tiempo de larga duración, dichas formas de expresión y sus cambios han conformado el bagaje cultural del pueblo, la gente se identifica por medio de ellos y constituyen sus formas de identidad ante el exterior. Sin embargo, el largo proceso de adopción y de adaptación de nuevos elementos en la tradición de muertos sólo es visible por medio de una lectura minuciosa de las fuentes en las que se hable de este tema, pues hay que recordar que precisamente la historia de las mentalidades se dirige a todo aquello que no está siempre a la vista, sino en todo aquello que nos muestran las actitudes, sentimientos, percepciones y significados que la gente tiene acerca de esta expresión cultural, que une a la comunidad y la identifica.

Por otro lado, al no existir registro escrito sobre este tema -ni para su descripción ni para su análisis-, la realización de entrevistas resulta de gran utilidad, pues permite la creación de nuevas fuentes, de primera mano, que a su vez brindan la oportunidad de analizar los cambios a través de los ojos de los propios pobladores, cuyos testimonios reflejan la experiencia misma acerca de una tradición de la que forman parte activa, siendo al mismo tiempo testigos -conscientes o inconscientes- de los cambios que ha sufrido. Así, la historia oral

permitió la recopilación de la información que interesa a la investigación a través de la interacción investigador-informante.

#### **4.1.1 El trabajo de campo**

##### **4.1.1.1 Descripción del ámbito de investigación**

El pueblo de Huaquechula, a pesar de que es un lugar relativamente pequeño y apacible, nos habla de una larga y cambiante historia. Lo primero que destaca al llegar a él es su magnífico exconvento, construido por la orden franciscana alrededor de la segunda mitad del siglo XVI. Es un templo-fortaleza cuya iglesia, de planta basilical, aún conserva relieves tallados tanto en su puerta principal como en la puerta norte, sin duda de manufactura indígena. En el claustro aún es posible ver pinturas en las que destacan los principales símbolos que distinguían a la orden de San Francisco. Esta iglesia está consagrada a San Martín Caballero, santo patrono del pueblo.



Vista frontal del exconvento franciscano del s. XVI.  
Huaquechula, Puebla.  
Foto: Nora Nava



Vista lateral del mismo exconvento.  
Foto: Nora Nava

Aparte del exconvento -que constituye el corazón espiritual del lugar-, el pueblo gira en torno a una pequeña plaza comúnmente llamada “zocalito”, en medio de la cual se encuentra un curioso kiosco erigido sobre una antigua fuente, y su alrededor se encuentran bancas y espacios con grandes árboles que brindan una fresca sombra al acalorado visitante.



Enfrente del exconvento, y teniendo de por medio sólo la plaza, se encuentra otra iglesia, de manufactura más reciente, que está consagrada al mismo santo. A un lado se extiende un alto techado de herrería y lámina que cubre una plataforma de concreto, lo que constituye el mercado y el lugar donde se coloca el tianguis cada domingo y el día 31 de octubre, en vísperas de Todos Santos.

Los alrededores del pueblo se conforman de casas, en su mayoría amplias y antiguas, de las cuales algunas se encuentran abandonadas, pero su arquitectura nos indica que conocieron tiempos mejores. Dichas casas están distribuidas en calles que convergen hacia la plaza. Algunas de estas calles se encuentran adoquinadas y otras empedradas. Mientras más se aleja el visitante del centro y se dirige hacia donde se encuentran los campos de cultivo y los cementerios, los caminos se vuelven de terracería, se bifurcan o se pierden, pues más allá comienza a extenderse la ladera de los cerros que rodean el pueblito.

La vida cotidiana del pueblo transcurre en la mayor de las quietudes. La poca gente que se observa va al mercado -compuesto de tres o cuatro puestos de carne, verduras y frutas-, cuida a sus animales o se sienta afuera de sus casas. La mayor parte se encuentra en los campos de cultivo o, en el caso de las mujeres, se encuentran en sus casas preparando la comida y realizando las labores del hogar.

El carácter de la gente es, en general, amable y hospitalario, ya que se muestra dispuesta a colaborar y a brindar la información que se le pide siempre y cuando cuente con el tiempo necesario. Esta actitud resultó muy favorable para la realización de las entrevistas.

#### **4.1.1.2 Instrumentos de trabajo**

El material utilizado para la realización del trabajo de campo estuvo conformado principalmente por una grabadora, cuyas principales características consisten en que su tamaño pequeño facilitó su transportación y en que es un aparato de fácil operación que cuenta con un micrófono integrado muy sensible a la

voz. También fue necesario llevar repuestos de pilas, ya que, aunque las casas cuentan con instalaciones eléctricas y la grabadora puede funcionar con electricidad mediante un adaptador de corriente, la mayoría de las entrevistas fueron hechas al aire libre.

En cuanto a las cintas, fue necesario llevar por lo menos dos en cada visita para evitar posibles contratiempos, ya que en el trabajo de campo nunca salen las cosas como se planean y así como puede no realizarse ninguna entrevista, pueden llegar a efectuarse más de las que se tenían contempladas. La duración de las cintas fue de 60 minutos, siguiendo lo aconsejado por Mario Camarena y Gerardo Necochea: primero, porque la cinta de un casete de mayor duración es más delgada, lo que contribuye a un rápido deterioro o a una posible ruptura de la misma en medio de la entrevista; segundo, porque la duración de las entrevistas no debe ser excesiva (de dos horas por ejemplo), se recomienda una hora aproximadamente; y tercero, porque la transcripción de una entrevista demasiado larga constituye un trabajo muy cansado.

La libreta es también un instrumento importante ya que, a mi juicio, la grabadora, si bien resulta de gran utilidad para el registro de las entrevistas realizadas y aporta una buena cantidad de ventajas, no excluye a la libreta donde el investigador puede realizar sus notas de campo, descripciones, impresiones propias, o simplemente anotar las ideas de una persona que por diversas razones no pudo ser grabada.

Aunque el material que utiliza el investigador que realiza entrevistas no es muy complicado, cada elemento resulta de gran importancia para el desempeño de una buena entrevista. Por ello se debieron cuidar los detalles, y aún así siempre fue inevitable que surgieran imprevistos.

### **4.1.1.3 Guión de entrevista**

Como ha quedado establecido en el apartado dedicado a la historia oral, las entrevistas no deben seguir un cuestionario rígido para su elaboración, sino que se deben basar en un guión en el que se establezcan los principales puntos a indagar sobre los temas de interés para la investigación. Para el presente trabajo los principales temas y puntos a desarrollar quedaron establecidos en el siguiente guión de entrevista:

#### **I. Cuestiones agrícolas**

1.1 Actividades agrícolas: trabajo en el campo, participación familiar, la siembra, lo que se siembra, la cosecha, beneficios que aporta esta actividad y su problemática.

1.2 El calendario ritual: principales fiestas, lo que se hace cuando no llueve.

1.3 Relación de las cuestiones agrícolas con los muertos y su culto: a quién se encomiendan los campos.

#### **II. Cuestiones funerarias familiares**

2.1 Rituales funerarios: velación, misas, entierro.

2.2 Percepción acerca de la muerte: reacciones, ideas de la muerte, concepciones del más allá, formas de muerte, lugares hacia donde va el alma del difunto, relación entre vivos y muertos.

#### **III. Todos Santos**

3.1 Preparación: el tianguis.

3.2 El altar: colocación, descripción de elementos y su significado.

3.3 En lo que consiste la tradición (descripción)

3.4 Percepción de la tradición: lo que para la gente representa, los cambios que ha sufrido.

Cabe señalar que éstos no fueron los únicos temas que se tocaron en las entrevistas, y que el orden varió según el entrevistado. Asimismo, algunos de estos temas no resultaron tan importantes como en un principio se había creído, por lo que muchos de los puntos tuvieron que modificarse o abordarse de un modo distinto según las respuestas de la gente y la información que se brindó.

#### **4.1.1.4 Realización de entrevistas**

Con base en la metodología que la historia oral propone, se realizaron 15 entrevistas, de las cuales nueve fueron grabadas y cinco fueron pláticas registradas por medio de notas. Los criterios fueron los siguientes:

- a) Que las edades de los entrevistados oscilaran entre los 15 y 70 años, ya que el periodo que abarca la presente investigación es de 70 años.
- b) Que las personas entrevistadas fueran mayormente mujeres, debido a que son ellas principalmente quienes se encargan de la transmisión de los valores tradicionales a sus hijos dentro del hogar.
- c) Que en su mayoría profesaran la religión católica.
- d) Que pertenecieran al sector agropecuario, o fueran o tuvieran contacto con migrantes.

Nuevamente es necesario aclarar que dichos criterios se modificaron a lo largo del trabajo de campo, debido principalmente a una gran cantidad de variables. Con respecto a las edades, si bien se mantuvieron dentro del rango, existe una entrevista de una persona mayor de 70 años; con respecto al género, la mayor parte de las entrevistas que se realizaron fueron a hombres, esto debido a que las mujeres se encontraban en sus casas atendiendo las labores del hogar y son los hombres lo que generalmente estaban fuera de sus casas. Acerca de la religión, la mayoría sí pertenece al catolicismo, sin embargo una entrevista -de las que no fueron grabadas- corresponde a una persona no católica. Esto dio un giro distinto a la investigación, ya que la introducción e influencia de nuevos grupos religiosos distintos al católico, ha provocado también cambios en las tradiciones del pueblo. Las actividades económicas fueron diversas y no sólo las que se establecieron como

únicos criterios; esto sin duda enriqueció la investigación debido a que cada persona entrevistada fue representativa del sector económico al que pertenecía, pues tanto ellos mismos como la actividad que realizan son ampliamente reconocidos por la gente del pueblo, la cual los señala como informantes con cierta autoridad.

**CUADRO VIII**  
**ENTREVISTADOS**

<b>ENTREVISTADO</b>	<b>EDAD</b>	<b>OCUPACIÓN</b>	<b>FECHA DE ENTREVISTA</b>
María Vázquez Galicia	70	Ama de casa	Jueves 3 de mayo de 2001
Juan Domínguez	45	Campesino evangélico	Jueves 3 de mayo de 2001
Ignacio Peralta Sdad	48	Artesano Alfarero	Jueves 5 de julio de 2001
Saturnino Avendaño Pérez	35	Director de la Casa de la Cultura y artesano de altares	Jueves 5 de julio de 2001
Martina Confesor Lozano	75	Vendedora de verduras y ama de casa	Miércoles 1° de agosto de 2001
Gregorio León Rivaldo	58	Vendedor de verduras	Miércoles 1° de agosto de 2001
Don Cándido	69	Vigilante del museo del exconvento	Miércoles 1° de agosto de 2001
Felipe Morales	68	Campesino	Domingo 19 de agosto de 2001
Don Mauricio	40	Vigilante del museo del exconvento	Domingo 19 de agosto de 2001
Blanca León Yáñez	43	Vendedora de carne y ama de casa	Sábado 29 de septiembre de 2001
Valentín García	16	Estudiante de bachillerato y guía en Todos Santos	Jueves 1° de noviembre de 2001
Javier Rodríguez García	65	Sin ocupación	Jueves 1° de noviembre de 2001
Fortino Mendoza	70	Sin ocupación	Jueves 1° de noviembre de 2001
Juanita Vargas	57	Vendedora de carne	Lunes 3 de diciembre de 2001
Agustín Cedeño Vargas	31	Migrante	Lunes 3 de diciembre de 2001

#### **4.1.1.5 Ordenamiento, transcripción y análisis de las entrevistas realizadas**

Las cintas fueron etiquetadas inmediatamente después de que fueron realizadas las entrevistas, estableciendo datos como nombre del entrevistado, fecha y lugar, tanto en el armazón de la cinta como en su estuche, con el fin de evitar confusiones posteriores al momento de la transcripción, la cual se realizó de manera literal con el fin de conservar todas las expresiones del entrevistado y no obviar información que resultara de importancia.

En virtud de que la tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos constituye el elemento de confluencia de las distintas percepciones sobre la muerte, a continuación se realiza una descripción de la misma, porque resulta indispensable conocer primero los rituales mortuorios, pues ambas expresiones rituales se encuentran íntimamente ligados, al ser estos últimos el primer paso que prepara el *camino* de los difuntos hacia su conmemoración en Todos Santos, pero también a su destino final.

#### **4.2 Rituales mortuorios y la Tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos**

Para poder comprender el significado que la tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos tiene para la gente del pueblo de Huaquechula y, a su vez, los cambios que dicha tradición ha sufrido, es necesario enfocarse en los rituales mortuorios que se llevan a cabo cuando una persona fallece. Este acontecimiento, y todo el ceremonial que lo rodea, implican una serie de creencias e ideas acerca de la muerte y del más allá que se encuentran íntimamente ligadas a la festividad conocida genéricamente por la gente del pueblo de Huaquechula como “el Todos Santos”.

### **4.2.1 Rituales mortuorios**

La muerte de una persona trastoca el orden normal de la vida de la comunidad, ya que constituye un acontecimiento significativo que implica que tanto la familia como la gente que la rodea (compadres, vecinos, amigos, etc.), lleven a cabo una serie de rituales o ceremonias cuyo objetivo principal consiste en encaminar el alma del difunto a “buen destino”. Para la señora Juanita Vargas,<sup>1</sup> la importancia de realizar los rituales mortuorios radica en que es por medio de ellos que las almas de los difuntos “levantan indulgencias”, es decir, permiten que las almas alcancen la salvación pronto. Asimismo, dichos rituales pueden dividirse en particulares y colectivos, los cuales se realizan de manera paralela, ya que la gente en esta comunidad es muy unida, e inmediatamente responde al llamado de la familia que atraviesa por una situación de pérdida de uno de sus miembros.

En el desarrollo de este proceso ritual pueden destacarse cuatro momentos de vital importancia, pues aunque los detalles pueden cambiar de familia en familia y de persona en persona, tales momentos no varían y siguen un orden bien definido: la preparación del difunto, la velación, el entierro y el novenario.

#### **4.2.1.1 Preparación del difunto**

La gente del pueblo de Huaquechula coincide en que la preparación del difunto comienza cuando una persona fallece; sin embargo para el señor Gregorio León Rivaldo<sup>2</sup> se remonta al tiempo en que la persona se encuentra enferma de gravedad y corre peligro de morir, por lo que pide que lo vaya a ver el sacerdote para que lo confiese, y si después de haber sido confesado “dura todavía ocho días”, el sacerdote va a darle la comunión. Entonces puede suceder que después de recibirla el enfermo sane, es decir “que en la comunión lo salvó Dios”, pero si “ya su hora ha llegado” y el enfermo muere, con este acontecimiento se inician los rituales mortuorios correspondientes.

---

<sup>1</sup> Entrevista a la señora Juanita Vargas.

<sup>2</sup> Entrevista al señor Gregorio León Rivaldo.

Lo primero que se hace es bajar el cuerpo de su cama y cambiarlo de ropa, y para ello el señor Gregorio expresa que se debe buscar a una persona que lo haga “porque a veces no es la misma persona de la casa, lo viste una persona, un vecino o uno que tenga valor ¿no?, porque no todos tienen valor de tocar un cuerpo frío”. Aunque para las señoras Martina Confesor Lozano<sup>3</sup> y Blanca León Yáñez,<sup>4</sup> al difunto únicamente se le envuelve en sus sábanas, la señora Juanita resalta la idea de que la forma en que es vestido el difunto es un aspecto importante que marca la diferencia entre sexos, pues explica que si es hombre le ponen una sábana y si es mujer la tapan con su rebozo de pies a cabeza; además comenta también que a los difuntos le son colocados unos huaraches hechos de zacate llamados “xcacles” cuyo, significado es algo que le ha sido transmitido por sus antepasados, pues explica que “le cuentan a uno y ya lleva eso en la mente que es para que camine uno, dicen, en las espinas, por eso entonces deben llevar sus xcacles [...] todos los difuntos, eso les ponen, les quitan sus zapatos y les ponen el xcacle porque dicen que Dios no los recibe si llevan zapatos y eso”.<sup>5</sup>

Posteriormente, se hace una cruz de cal en el suelo del tamaño del cuerpo del difunto, sobre la cual es colocado, y a la altura de la cabeza se ponen unos ladrillos o tabiques que hacen las veces de “almohada”. Nuevamente es la señora Juanita Vargas quien explica el significado que para ella tienen los ladrillos, pues expresa: “dicen que ya no debe de usar almohada porque lo tienen en el tabique porque este... somos pecadores, entonces eso es de que, como un sacrificio que les pone para que Dios los perdone”. Ahí permanece el difunto “unas tres o cuatro horas”<sup>6</sup> hasta que traen su caja, generalmente de la ciudad de Atlixco. El señor Gregorio comenta que antes de que llegue la caja, la gente que se encuentra presente (familiares y amistades) “reza su penitencia hincado en el suelo”, es decir, que dirige oraciones por el descanso del alma.

---

<sup>3</sup> Entrevista a la señora Martina Confesor Lozano.

<sup>4</sup> Entrevista a la señora Blanca León Yáñez.

<sup>5</sup> Juanita Vargas.

<sup>6</sup> Gregorio León.



#### **4.2.1.2 Velación**

Este momento comienza cuando el difunto es colocado dentro de su caja lo cual, para el señor Gregorio, depende de la hora en que falleció. La velación consiste en tres rezos que se realizan a determinadas horas durante la noche y la madrugada (a las ocho, a las doce y a las cuatro o seis de la mañana),<sup>7</sup> y al respecto Doña Martina agrega que después de cada rezo, los deudos ofrecen a los visitantes - que según “el costumbre” son principalmente familiares, compadres y amigos- “desayuno”, es decir, algo de comer o beber, en agradecimiento por la compañía pero también por la ayuda ofrecida a la familia. Doña Martina también explica que durante este tiempo de velación, la gente se acerca al difunto para despedirse de él, y en relación a esto comenta “hay personas que hablan con ellos ¿verdad?, ya después que se murieron, lo que les dicen sólo Dios, pero piden permiso y ya hablan con la persona que ya murió”.

#### **4.2.1.3 Entierro**

Al día siguiente de la velación se lleva a cabo el entierro, el cual puede ser en la mañana o en la tarde, pues este hecho depende de la hora en que falleció la persona.<sup>8</sup> La ceremonia del entierro es anunciada con el doblar de las campanas de la iglesia, y se inicia al sacar cargando al difunto de su casa y llevarlo en procesión al cementerio. A lo largo del recorrido se reza, y el señor Gregorio comenta que “le lloran amargamente”, no obstante enfatiza que el difunto no sale de su antigua casa hasta que la familia termina de despedirse.

Sin embargo, antes del entierro el difunto puede ser llevado a la iglesia, donde se realiza la llamada “Misa de cuerpo presente” o “Misa de almas”,<sup>9</sup> aunque Doña Martina comenta que no todas las personas solicitan misas para sus difuntos debido a que no todos tienen dinero para pagar dicha ceremonia, o a que el

---

<sup>7</sup> Martina Confesor y Blanca León.

<sup>8</sup> Gregorio León, Martina Confesor y Blanca León.

<sup>9</sup> Martina Confesor.

sacerdote no quiera realizar este servicio, y por ello comenta que “nomás sale uno de la casa y ya lo llevan a sepultar”. La señora Blanca también hace referencia a que el párroco en ocasiones no quiere decir la misa en memoria del difunto, con la frase “si es que le dice a uno el padre la misa”, lo que indica que este momento del ceremonial del entierro ha pasado a ser “optativo”.

Previamente al arribo de la procesión al cementerio, un grupo de gente ajena a la familia va a cavar la fosa para tenerla lista. El señor Gregorio comenta que cuando llegan los asistentes, los familiares del difunto reparten bebida “porque la gente aquí está acostumbrada a que pu’s, del sufrimiento, de lo que sea, se echa su cuba ¿verdá?”; asimismo, le dan al difunto “un rezo de carrerita”,<sup>10</sup> para después bajarlo y enterrarlo. En relación con el momento del entierro del difunto, el señor Gregorio comenta que la gente dice “que el muerto tiene aire”, tal vez refiriéndose a una reminiscencia de las antiguas creencias prehispánicas en relación a las diferentes entidades anímicas de las que se componían los individuos, y que al liberarse del cuerpo pueden dañar a un asistente débil.

El último gesto de los familiares hacia su difunto es arrojar un puño de tierra a modo de despedida antes de que los enterradores comiencen a cubrir el ataúd. Al terminar este acto, la gente se va retirando, y finalmente los enterradores colocan las flores que la gente ha ofrecido (coronas y ramos), encima de la sepultura. Acto seguido, toda la gente que asistió al velorio y al entierro se dirige a la casa de los deudos, quienes ofrecen de comer o de cenar<sup>11</sup> -según la hora que sea- “y ahí termina lo de la paga del difunto o la difunta”.<sup>12</sup>

#### **4.2.1.4 Novenario**

El siguiente momento importante dentro de los rituales mortuorios es el novenario, el cual consiste en rezar el rosario a las ocho de la noche durante los próximos nueve días. Doña Martina explica que son nueve días de rezos “porque

---

<sup>10</sup> Gregorio León.

<sup>11</sup> Blanca León.

<sup>12</sup> Gregorio León.

aquí el costumbre que tenemos que dice uno, ocho días son por parte del difunto o la difunta y ya el rezo de nueve días es por toda la familia”. Sin embargo, el hecho de que sean “ocho o nueve días”, como dice el señor Gregorio, tiene que ver con dos rituales que la gente realiza como una forma de *deshacerse* de lo que queda de la presencia del difunto. El primero es el *levantamiento de cruz* y el segundo el *levantamiento de la sombra* los cuales, junto con *la despedida* al difunto, marcan el final de los rituales mortuorios. Estos dos rituales comienzan con la elaboración de “un altarcito sencillo”,<sup>13</sup> que se coloca en el lugar donde falleció la persona.

La ceremonia del levantamiento de cruz se lleva a cabo a los ocho días, y es conocida por la gente como “la levantada cruz”<sup>14</sup> o simplemente “la levantada”,<sup>15</sup> y se refiere a la acción, hecha por un rezandero -quien es un habitante del mismo pueblo que se llama para presidir las oraciones al difunto-, de levantar la cruz de cal sobre la cual estuvo tendido el difunto en el suelo. Así, la gente que asiste a esta ceremonia llega a la que fue la casa del difunto “con flores, con ceras, con lo que sea”<sup>16</sup> y en reciprocidad los deudos le ofrecen chocolate.

Por otro lado, la señora Juanita explica que además de la cruz de cal, los deudos buscan un padrino para que compre otra que es de madera, la cual colocan junto a aquélla para venerarlas juntas en una especie de altar con flores y velas. Esta cruz se sitúa en el lugar donde murió el difunto después de haber recogido la cama en la que dormía, junto con una cruz grande de flores y un cajón con un crucifijo.<sup>17</sup> Sin embargo, para la Doña Martina, el hecho de buscar a alguien que done una cruz es una práctica de reciente aparición dentro de los rituales mortuorios, ya que anteriormente no se acostumbraba, lo que implica la seguimiento de *nuevos* rituales.

---

<sup>13</sup> Martina Confesor.

<sup>14</sup> Blanca León.

<sup>15</sup> Gregorio León.

<sup>16</sup> Blanca León.

<sup>17</sup> Gregorio León.

Resulta interesante destacar que los significados e interpretaciones que la gente le da a la cruz de cal que se levanta en esta ceremonia son variados, ya que para la señora Juanita, por ejemplo, la cruz de cal representa la cruz en que murió Cristo y por ello se tiende al difunto sobre ella, y los familiares y la gente que asiste al novenario “lo veneran como Dios”; a su vez, la señora Blanca expresa dos significados, uno que va de acuerdo con las creencias de la gente del pueblo, y otro personal, producto de algunas reflexiones propias. El primer significado es “que es la sombra del difunto porque ahí estuvo tendido”, y el segundo está relacionado “a mi modo de pensar” con la cruz, en sentido figurado, que la gente comienza a cargar cuando se casa y esta idea la refuerza al expresar “lo que comenta el padre que cuando se casa uno es una cruz que lleva uno”. Sin embargo concluye que “hay muchas ideas que les vienen [a las personas]”, para aclarar que la suya no es la única interpretación del significado de la cruz en los rituales funerarios.

Con respecto a la ceremonia del levantamiento de la sombra, el señor Gregorio explica que ésta la lleva a cabo una rezandera (que no es la misma que levantó la cruz, pero que también es del mismo pueblo), quien realiza un ritual en el que “canta a San Jerónimo y otros cantos que canta ella”, pero la señora Juanita añade que la levantada de sombra consiste en colocar una mesa donde murió la persona, es decir donde dormía, sobre la cual se pone un cajón junto con imágenes de santos.

Nuevamente, la diversidad en los significados acerca de lo que la gente cree que es la sombra se hace presente, pues va desde la idea de que la cruz de cal “es parte de la sombra”<sup>18</sup> hasta el hecho de que sea “ese polvito que queda”<sup>19</sup> después de que se ha levantado la cruz de cal junto con el altar que se le ha puesto a la cruz de madera. Sin embargo, tal vez la sombra podría explicarse como parte del difunto, es decir, una parte de su presencia que aún queda después de su muerte, y la gente la *reúne* para ir a dejar al cementerio con el fin de que el difunto esté *completo*.

---

<sup>18</sup> Juanita Vargas y Blanca León.

<sup>19</sup> Gregorio León.

Cuando se han realizado estas dos ceremonias, lo que queda de la cruz -es decir, lo que se levantó- se coloca en el altar que se hizo en el lugar donde falleció el difunto y la gente se prepara para terminar de despedir lo último que queda presente de su familiar fallecido, arrojando pétalos de flores y sahumando el camino que va de dicho altar a la puerta de la casa mientras cantan. Para el señor Gregorio a este hecho se le conoce como que “corren al difuntito y eso es la levantada de sombra”, y al término de este ritual se ofrece de comer y de beber a los asistentes, quienes a su vez ofrecen a los deudos flores, veladoras, rezos, ayuda y en ocasiones, dinero.<sup>20</sup>

Posteriormente, *la tierra* que resulta de estos dos rituales y la cruz de madera se llevan al cementerio en procesión acompañándolas con cantos, flores , y todo eso se deja “a donde se enterró la persona”.<sup>21</sup> Doña Martina comenta que anteriormente, cuando la persona cumplía un año de haber fallecido, la cruz que se había ido a dejar al cementerio se llevaba de regreso a la casa de los deudos. Sin embargo, expresa que actualmente esto ya no se hace y los familiares vuelven a pedir otra cruz que, como la anterior, se va a traer a Atlixco. De regreso en su casa, los deudos nuevamente ofrecen de comer o cenar -dependiendo de la hora y de las posibilidades económicas -a la gente que los acompañó, que generalmente “son los más vecinos”.<sup>22</sup> A este ofrecimiento de comida se le conoce como “la levantada”.<sup>23</sup>

Con respecto a la duración del luto o duelo que guarda la familia por su difunto -consistente principalmente en vestir de negro y no asistir a fiestas y reuniones-, varía según la idea de cada persona, ya que puede guardarse desde tres, cuatro o hasta seis meses. Sin embargo, según Doña Martina Confesor, “ya no hay duelo”, pues para ella esta práctica se realiza cada vez con menos frecuencia y respeto.

---

<sup>20</sup> Martina Confesor.

<sup>21</sup> Martina Confesor.

<sup>22</sup> Martina Confesor.

<sup>23</sup> Martina Confesor.

Queda por decir que durante el tiempo en que la familia lleva a cabo estos rituales mortuorios recibe la ayuda constante de la comunidad, pues como los mismos informantes han expresado, a dichos rituales asisten, aparte de los familiares, compadres y vecinos que no necesariamente tienen ligas consanguíneas con el difunto. En relación a esto, Doña Martina expresa que asiste mucha gente a los rezos del novenario porque “aquí así es el costumbre”, la cual no sólo apoya con trabajo a la familia, sino que también ofrece alguna ayuda económica o “limosna” aparte de la cera, sobre todo si es el funeral de algún niño o niña.<sup>24</sup> Por su parte, el señor Saturnino Avendaño,<sup>25</sup> Director de la Casa de la Cultura del pueblo, describe que los vecinos colaboran con comida, trabajo e incluso prestando algunos muebles para hacerle a la familia menos pesados el gasto y la actividad que resultan de esta situación, y reitera “que es muy solidario el pueblo”.

Lo anterior ayuda a reforzar no sólo los lazos familiares, sino también los comunitarios, porque aunque la pérdida de un ser amado impacta directamente a la familia (es decir, que dicho acontecimiento es algo íntimo, particular), esta situación se vuelve un evento comunitario (tanto cuando fallece alguien como cuando le es colocado su altar en Todos Santos, como se verá más adelante), al intervenir gente ajena a la familia, pero a la vez cercana a ella por compartir la misma identidad comunitaria.

#### **4.2.2 Creencias sobre la muerte y el más allá**

Existe una gran variedad de creencias que la gente tiene acerca de la muerte y el más allá, las cuales difieren de una persona a otra según su educación y contexto socioeconómico. Sin embargo, sólo cuatro de las personas entrevistadas refieren lo que piensan acerca de la muerte, aunque de manera implícita, ya que todos se enfocan directamente en lo que creen sobre el destino del alma.

---

<sup>24</sup> Martina Confesor.

<sup>25</sup> Entrevista al señor Saturnino Avendaño Pérez.

Por ejemplo, Don Felipe Morales,<sup>26</sup> quien es campesino, explica su concepción de la vida y de la muerte con base en su experiencia, pero sobre todo en su actividad. Dice de la vida que en ella la gente sufre, y que las enfermedades que él padece son un castigo que Dios le mandó por algo que hizo, aunque no sabe exactamente qué fue. Para él, Dios es capaz de castigar, pero también de bendecir (cuando manda el agua por ejemplo). Por otro lado, considera a la muerte como algo inevitable, un paso natural después de haber vivido, y en este ciclo vida-muerte, la tierra y la agricultura juegan un papel importante para él, ya que piensa que el cuerpo debe ser tributado a la tierra porque “de la tierra comemos y la tierra nos tiene que comer [...] la tierra nos da y se lo tiene que comer [al cuerpo]”. Por esta razón, se muestra en contra de la cremación de los cuerpos (una práctica recientemente introducida en el pueblo) e incluso de las cajas mismas por dos razones: porque según él “no le estamos entregando el cuerpo a la tierra”, y porque piensa que el hecho de comprar una caja es un gasto innecesario en lo que se refiere a la salvación, pues expresa: “¿y a poco porque compren una cajota buena me voy a salvar?”

Por su parte, Doña Martina considera la muerte de una persona como una ausencia permanente, y se muestra consciente de que dicha persona ya no va a ser vista y eso es realmente lo que causa la tristeza de sus familiares. Al respecto comenta: “ya se fue de este mundo y es cosa que ya no va a regresar [físicamente], cuando se van a alguna parte dice uno ‘viene ora o viene mañana’ ¿verdá?, pero ya así, ya que se murió, ya falleció, pos ya no, ¿cuándo va a venir?”.<sup>27</sup> El señor Gregorio demuestra una actitud de resignación y aceptación de la muerte como un hecho inevitable al expresar: “pero qué va, si ya llegó la hora, nos tenemos que ir”. Don Javier Rodríguez<sup>28</sup> complementa esta idea de la ausencia física al expresar que la muerte es la desaparición biológica del individuo, es decir que “celularmente se va desintegrando” su cuerpo, pero que este proceso de descomposición da paso al

---

<sup>26</sup> Entrevista al señor Felipe Morales.

<sup>27</sup> Martina Confesor.

<sup>28</sup> Entrevista al señor Javier Rodríguez.

desprendimiento del alma, la cual se dirige hacia otro sitio no terrestre, esto es, hacia *el más allá*.<sup>29</sup>

Existe una idea general del *más allá* que está permeada por el dogma católico de la creencia en lugares de castigo o recompensa según el comportamiento en vida (como el Cielo, al que va “la persona que se confiesa” y que por lo tanto, “está perdonada”; y el Infierno, al que van “las personas que se portan mal”);<sup>30</sup> y de lugares intermedios como el Limbo (al que van las almas de los niños que no fueron bautizados),<sup>31</sup> o el Purgatorio, al cual Don Ignacio Peralta describe como un lugar de sufrimiento y de paso obligado cuya estancia varía según los pecados cometidos en vida, y complementa que es por ello que existe un culto a las ánimas del Purgatorio que están sufriendo y debe pedirse por ellas.<sup>32</sup>

Sin embargo, cabe destacar que entre los entrevistados existen ideas propias que difieren de este dogma, tales como que el Infierno o el Cielo se encuentran en la misma tierra: “como dicen algunos, para nosotros aquí está la gloria y aquí está el Infierno, se trata uno bien, bien le va a uno, se trata uno mal, pos desde aquí empieza uno ¿verdá?, a pagar lo que hace uno, ¿no crees?”;<sup>33</sup> que las almas vagan cuando en vida no se confesaron ni se acercaron a la iglesia,<sup>34</sup> o simplemente que el *más allá* es “un cambio de vida”.<sup>35</sup> Pero existe también un sentimiento común: que en general hay incertidumbre acerca del destino final de las almas, tal y como lo expresa claramente la señora Blanca: “más bien no sabría decir... hacia dónde se va”.

Al respecto, resulta interesante la opinión que sobre el destino del alma después de la muerte expresa el señor Saturnino Avendaño Pérez, pues comenta que, en general, la gente del pueblo de Huaquechula tiene la creencia de que

---

<sup>29</sup> Javier Rodríguez.

<sup>30</sup> Blanca León.

<sup>31</sup> Blanca León.

<sup>32</sup> Entrevista al señor Ignacio Peralta.

<sup>33</sup> Martina Confesor.

<sup>34</sup> Blanca León.

<sup>35</sup> Javier Rodríguez.



cuando fallece una persona, “no se va luego al Cielo, queda en el... como en un punto medio, el Limbo que le llamamos, entonces puede ser que... o sea, nosotros ahí lo catalogamos”.<sup>36</sup> Esta idea se encuentra directamente relacionada con la tradición de Todos Santos, ya que la colocación -por primera vez- de un altar en memoria del difunto -con toda la parafernalia que conlleva-, y el arribo de su alma para convivir con sus familiares en sus antiguos hogares, constituyen un ritual de transición que implica la definición de su situación en el más allá, es decir, de su destino final. Al respecto, el señor Saturnino considera que las almas de los difuntos “bajan por última vez” del Limbo para visitar a sus familiares en Todos Santos, y después “ya se van al Cielo”. Precisamente, el señor Gregorio se refiere a la tradición de Todos Santos como el resultado de la espera, entre el final de los rituales mortuorios y el retorno a su antiguo hogar, del espíritu del familiar recientemente fallecido. El señor Javier complementa esta idea al considerar que es a través de la creencia en los lugares de destino del alma, y la realización del ritual de Todos Santos, que la gente obtiene una forma de apoyo que le sirve para asimilar la pérdida de su ser querido, y la esperanza de con ello lograr “la resignación de los que nos quedamos y esperamos que algún día podamos alcanzar a aquella persona”.<sup>37</sup>

A continuación, para comprender mejor estas ideas, se describe el ritual de Todos Santos.

### **4.3 La tradición de Todos Santos y Fieles Difuntos en Huaquechula**

Para los habitantes del pueblo de Huaquechula, el hecho de recordar las almas de sus muertos en el Todos Santos representa un hecho que rompe con la cotidianidad,<sup>38</sup> pero también un momento lleno de un profundo significado no sólo religioso, ritual o espiritual, sino también social, ya que en esta tradición confluyen el culto privado y el público. El primero tiene que ver con la convivencia de las

---

<sup>36</sup> Entrevista al señor Saturnino Avendaño.

<sup>37</sup> Javier Rodríguez.

<sup>38</sup> Felipe Morales.

familias con sus muertos particulares a través de la realización de los altares y la ritualidad que ello conlleva; el segundo está relacionado a su vez, con dos aspectos que se proyectan al interior, con el reforzamiento de los lazos comunitarios en la ayuda que se prestan entre vecinos para contrarrestar los gastos y el trabajo que implica la colocación de un altar, y al exterior, al recibir a la gente que visita los altares y mantener así la identidad que ofrece la particularidad de la tradición en este pueblo.

La importancia de esta tradición radica, precisamente, en “que es una tradición del pueblo”<sup>39</sup> que consiste en la espera, por parte de las familias, de las almas de sus difuntos. Debido a su carácter tradicional, la gente *sabe* que es antigua (el señor Gregorio, por ejemplo, comenta que es “una antigüedad de cuando nuestra fundación, yo creo que desde que se empezó a formar el mundo fue la fundación de muertos”), y por ello una creencia arraigada “que nunca se va a acabar”.<sup>40</sup> Sin embargo el Don Ignacio, piensa que la gente sigue esta tradición “por instinto”, pero desconoce su significado.

#### **4.3.1 Los últimos días de octubre**

Tradicionalmente, la conmemoración de los difuntos en el pueblo de Huaquechula comienza desde el día 28 de octubre, cuando se recuerda a todos aquellos que fallecieron por algún accidente.<sup>41</sup> No obstante, es el día 31 cuando comienza verdaderamente el festejo, no sólo porque se espera la llegada de las almas de los niños difuntos o, como dice el señor Gregorio, “los angelitos”, sino porque es el día en que se pone el mercado o tianguis, cuya importancia radica en que ahí se venden todos los artículos necesarios para los altares, y en él confluye una gran cantidad de personas, no sólo del pueblo, sino de algunos otros lugares aledaños.

---

<sup>39</sup> Entrevista al señor Agustín Cedeño.

<sup>40</sup> Gregorio León.

<sup>41</sup> Ignacio Peralta, Gregorio León y Saturnino Avendaño.

### 4.3.1.1 El mercado

El tianguis comienza su actividad desde las cinco de la mañana del día 31 de octubre, y a esas horas se puede observar que aún se realiza el trueque para la adquisición de algunos productos. Sin embargo, conforme la mañana avanza, se deja el trueque para dar paso a la venta normal de los artículos.

El mercado se coloca en toda la parte central del pueblo, es decir, abarca el pequeño parque conocido popularmente como “zocalito”, el espacio techado del mercado cotidiano y las calles aledañas a estas dos zonas. La extensión de este extraordinario mercado y la cantidad de gente que atrae, contrastan con la quietud habitual del pueblo, pues se debe tener presente que se trata de una conmemoración que tiene mucha importancia para los habitantes del lugar, debido principalmente a su significado pues, según comenta Doña Martina, la plaza “se pone más bonita”. La gente se dirige de un puesto a otro en busca de lo necesario para sus altares, tratando de ahorrar en la compra. Todo esto da como resultado una mezcla de murmullos, aromas, colores, música, pero también, sentimientos.



Foto: Rebeca Ruiz



Foto: Rebeca Ruiz

Los artículos que se venden se pueden dividir en tres grupos: comida,



artesanías o adornos tradicionales, y flores. La comida consiste principalmente en frutas de temporada (naranjas, mandarinas, guayabas, cañas, manzanas y tejocotes), y pan, del cual pueden distinguirse varios tipos: la hojaldra (que es el pan de muerto común), el pan de

agua o de sal (ya sea circular o en forma de cuerpo humano), el rosquete y el que ellos conocen como pan de muerto o “muertito”, que es un pan con figura humana adornado con azúcar pintada de rojo o rosa mexicano. La mayoría de estos alimentos provienen de los campos y hornos del pueblo, aunque el pan también se trae de Atlixco.

Entre las artesanías se encuentran algunas que son propias del lugar, tales como velas adornadas con un ramito de flores artificiales envueltas en papel celofán o cirios con adornos de la misma cera y listones de colores.



Foto: Nora Nava

También se encuentran los dulces de azúcar de colores en forma de palomas, borregos y canastitas con flores, que se venden entre un poco de hierba seca para evitar que se rompan.



Foto: Nora Nava

Otro tipo de artesanía propia del lugar -aunque no se vende en el mercado, sino en las propias casas de los artesanos que las realizan- es la cerámica en forma de sahumerios y “candeleros” pintados de diversos colores y con figuras de ángeles y flores. Como se apreciará posteriormente, Don Ignacio es uno de los artesanos que realiza este tipo de figuras propias del Todos Santos.

Las flores que se utilizan para adornar los altares son principalmente cempasúchil, nube, terciopelo o, como comúnmente se conoce en este lugar, “cresta de guajolote”, “perritos”, que son unas pequeñas flores de diferentes colores y aterciopeladas; crisantemos, y algunas otras flores de colores brillantes.

El incienso es otra mercancía que se vende en el mercado, y su olor despierta una sensación de solemnidad entre el bullicio, y recuerda que estos días son “de guardar”.

El mercado también alberga algunos puestos de comida, ropa, discos, juguetes y disfraces alusivos al Halloween -aunque de estos últimos muy pocos-, así como los puestos del tianguis ordinario en los que se vende carne, verduras, legumbres y queso fresco, entre otras cosas.

Hacia el medio día, la afluencia de gente que va al mercado disminuye y los puestos cambian de giro, pues para esta hora casi todo lo relacionado con los altares se ha terminado. Ahora, la gente se encuentra en sus casas arreglando sus altares para recibir, a las dos de la tarde, a las almas de sus “angelitos” es decir, de los niños que murieron bautizados,<sup>42</sup> a quienes se les coloca un altar de menores proporciones que el destinado a los adultos, pero con similar ostento.

---

<sup>42</sup> Ignacio Peralta.



Foto: Rebeca Ruiz

El ambiente también cambia y se vuelve festivo, pues se comienza a vender otro tipo de artesanías, no sólo del pueblo y lugares aledaños, sino traídas de Puebla y aún de la misma ciudad de México. Para esta hora, y en lo que resta de la tarde, también se instala una feria, que funcionará hasta la noche del día primero de noviembre.

Cuando el día declina, alrededor de las seis de la tarde, suenan las campanas de la iglesia del exconvento llamando a la misa y, aunque es la última actividad de carácter religioso que se realiza en este día, la presencia de puestos de comida y de juegos da lugar a que mucha gente salga a convivir con sus familiares y vecinos, y a tener esparcimiento hasta bien entrada la noche.

#### **4.3.2 Primero de noviembre: Todos Santos**

En este, día a las siete de la mañana se realiza una misa dedicada a la Divina Providencia, por ser día primero de mes,<sup>43</sup> pero el santoral marca la conmemoración de Todos los Santos y por lo tanto, la gente espera la llegada de sus difuntos adultos a las dos de la tarde.

---

<sup>43</sup> Ignacio Peralta.

La gente, después de cumplir con el deber de la misa, se va a sus casas a desayunar y a terminar de levantar los altares. La plaza se encuentra casi vacía y con muy pocos puestos, sin embargo, poco a poco comienza de nuevo el movimiento, y la afluencia de gente que llega de diversos lugares para ver los altares aumenta conforme se acercan las dos de la tarde. Alrededor de la una de la tarde, la plaza y sus alrededores están nuevamente en pleno movimiento.

En este día, la Casa de la Cultura desempeña un papel importante en la difusión y conocimiento de la tradición de Todos Santos en Huaquechula, ya que junto con el Ayuntamiento, es la encargada de promover el turismo. Sobre esto se volverá posteriormente.

Cerca de las dos de la tarde, todas las puertas de las casas se encuentran abiertas porque la gente se está preparando para cuando lleguen sus difuntos, es decir, está terminando de hacer la comida o de arreglar los altares y a su vez, se encuentra al pendiente de oír las campanas que indican el arribo de las almas. Cuando doblan las campanas de las dos iglesias del pueblo, exactamente a las dos de la tarde, “son señas de que ya llegaron las ánimas”,<sup>44</sup> por lo que se inicia el ritual del recibimiento, aunque la señora Juanita expresa que para ese momento, la gente ya tiene deshojadas flores de cempasúchil y un sahumerio para “esperar al difuntito”.

De cada casa donde se ha colocado un altar, las familias salen y esparcen pétalos de cempasúchil formando un camino que va desde el altar hasta casi la mitad de la calle y en dirección a alguno de los dos cementerios que existen en el pueblo, pues ello depende de en cuál se encuentre enterrado el difunto,<sup>45</sup> e indica al difunto por dónde llegar a su antigua casa. A la vez, una persona sale con un incensario sahumando el camino, y otra va regándolo con agua bendita; todos los familiares rezan oraciones en voz muy baja (tal vez para que sólo oiga su difunto). En cuanto termina este pequeño ritual, la gente espera un momento para dejar que

---

<sup>44</sup> Martina Confesor.

<sup>45</sup> Juanita Vargas y Saturnino Avendaño.

*pasen* primero sus difuntos, y posteriormente permite la entrada a los visitantes para que vean el altar.<sup>46</sup> Doña Martina comenta que cuando la familia del difunto tiene “compadritos” éstos, en cuanto escuchan el doblar de las campanas, van a la casa donde falleció la persona y llevan “ceras” adornadas con ramas y listones y rezan frente al altar; cuando sólo son amistades, únicamente llevan velas sin adornos.

El señor Agustín Cedeño Vargas expresa el sentimiento que él cree la gente tiene cuando tocan las campanas de la iglesia, como un instante de silencio durante el cual “se siente como... como algo”, y aunque él comenta que no sabe si realmente las almas llegan, el ambiente solemne del cual se llena el pueblo en ese momento, hace tener la sensación de que sucede algo especial.<sup>47</sup>

#### **4.3.2.1 El altar: elementos y significados**

Una de las principales características de la tradición de Todos Santos en el pueblo de Huaquechula son sus altares monumentales -nombrados así porque “tienen que ponerse a lo alto de la casa”-,<sup>48</sup> los cuales se colocan en memoria de aquéllos que fallecieron recientemente, es decir, en el periodo que va de un Todos Santos a otro. Para los difuntos menos recientes -de un año o más-, el altar es colocado en una mesa en donde sólo se coloca fruta, pan, ceras, chocolate y comida, aunque de forma más modesta,<sup>49</sup> pues “nomás es costumbre que tiene que poner uno cosas en la mesa”.<sup>50</sup>

El altar significa “el recuerdo de la persona que se fue”,<sup>51</sup> pero también representa “un monumento” que alude a la tumba del difunto.<sup>52</sup> Don Ignacio considera que el altar es una “tradición ancestral” que proviene desde la época de

---

<sup>46</sup> Esta descripción está tomada de la asistencia a dicho ritual, aunque el señor Saturnino en su entrevista también lo menciona.

<sup>47</sup> Agustín Cedeño Vargas.

<sup>48</sup> Felipe Morales.

<sup>49</sup> Ignacio Peralta, Felipe Morales y Saturnino Avendaño.

<sup>50</sup> Martina Confesor.

<sup>51</sup> Entrevista al señor Javier Rodríguez.

<sup>52</sup> Entrevista al señor Fortino Mendoza.



los aztecas, tanto por la composición (candelero y sahumerio), como por las flores, cuyo origen también es remoto.

Los altares monumentales -también conocidos en Huaquechula como “ofrenda nueva o de lujo”-<sup>53</sup> pueden ser realizados por gente dedicada a ello, por lo cual se les paga, o por los mismos dolientes, lo cual dependerá de los recursos económicos con los que cuente la familia. El señor Saturnino pertenece a una de las familias de artesanos que se encargan de la realización de altares, y explica que cuentan con un álbum de fotos de altares con base en el cual, la gente elige cuál quiere, aunque se les advierte que “no va a ser nunca una ofrenda igualita”.<sup>54</sup> Posteriormente, les asignan el lugar dentro de la casa donde se quiere el altar, y a partir de este momento comienzan a trabajar. Asimismo, el señor Saturnino expresa que en ocasiones aún están trabajando a la una y media y los altares tienen que estar listos para el momento en que doblen las campanas a las dos de la tarde.

La estructura básica de estos altares es de tres niveles que se revisten totalmente de blanco, ya que este color representa el cielo, lo divino y el bien, aunque también se pueden utilizar otros colores como azul cielo, verde limón, azul turquesa, rosa mexicano o rojo; nunca se hará negro.<sup>55</sup> El recubrimiento puede hacerse de plástico o de tela -según las posibilidades económicas con que cuente la familia del difunto- y sobre él se pegan imágenes de ángeles y estrellitas doradas. Bordeando cada nivel se colocan pequeños “barandales” de cartulina troquelada, que delimitan los espacios de los que se compone el altar.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Martina Confesor.

<sup>54</sup> Saturnino Avendaño.

<sup>55</sup> Casa de Cultura Cuauhquechollan (folleto), *Yohual den miccaihuitl. Noche de muertos, ofrendas de Huaquechula 2001*, Hojas Culturales, p. 3.

<sup>56</sup> Casa de Cultura Cuauhquechollan (folleto), *Yohual den miccaihuitl...*, p. 3.



Foto: Nora Nava

Dos elementos básicos en el altar son el “candelero” y el incensario. El primero, cada año debe ser nuevo, y se compra uno por cada difunto en agradecimiento por los bienes recibidos por él como “terrenitos o algunos centavitos”.<sup>57</sup> Para Don Ignacio, el poner un candelero en la ofrenda responde a una tradición que viene de lejos, desde los aztecas, quienes formaban el altar con dos lumbreras y un ahumador como elementos básicos. La función del candelero consiste principalmente en servir de receptáculo para la vela, para que ésta no se coloque directamente en el suelo. El significado de la luz que emiten las velas es el de indicar el camino a las almas, guiarlas hacia la ofrenda,<sup>58</sup> “la resurrección de Cristo”<sup>59</sup> y para el señor Ignacio, la luz que demuestra la fe, porque “la luz es la flama del Espíritu Santo que descendió en Pentecostés a los Apóstoles”; la fe en la creencia que las almas de los familiares difuntos vuelven en esos días.

El incensario, como su nombre lo indica, tiene la función de contener el incienso, cuyo humo representa las oraciones y plegarias hechas por los dolientes a las almas de sus difuntos, pero también “el ánima que llega”.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Ignacio Peralta.

<sup>58</sup> Casa de Cultura Cuauhquechollan (folleto), *Yohual den miccaihuitl...*, p. 4.

<sup>59</sup> Fortino Mendoza.

<sup>60</sup> Fortino Mendoza.

Otro elemento importante son las flores, Don Ignacio considera que son lo fundamental, sobre todo refiriéndose al cempasúchil, cuyo origen nuevamente lo remonta a la época prehispánica, cuando los aztecas pidieron a Huitzilopochtli que les otorgara una flor para enflorar a sus difuntos, la cual apareció en los campos de la noche a la mañana. Es por esto que a esa flor se le conoce como “flor de muerto”.<sup>61</sup> Por otro lado, explica que actualmente “ya” se ponen otro tipo de flores en los altares, como gladiolas y crisantemos, lo cual depende del nivel económico de la gente.

Cada uno de los tres niveles del altar cuenta con un significado propio, por lo que contiene elementos que enfatizan lo que representa:

**PRIMER NIVEL.** Representa “el mundo terrenal”<sup>62</sup> es decir, lo que la gente llama “el banquete”,<sup>63</sup> pues es aquí donde se colocan todos aquellos alimentos que le gustaban al familiar muerto, tales como mole, pipián, tamales -que pueden ser de masa de maíz o de los llamados “de ceniza”, que son de frijol molido con una hoja de aguacate y envueltos en hoja de maíz-<sup>64</sup> fruta, chocolate, tortillas, refrescos, bebidas alcohólicas y dulces.

Otro elemento importante dentro de este nivel -y del altar en general- es el pan, que varía tanto en formas como significados, ya que en ocasiones “recuerda” la forma de la Ostia<sup>65</sup> o, como expresa la señora Juanita, simboliza precisamente el pan que el difunto comió en vida. Dichos panes son:

**La hojaldra:** simboliza el cráneo y la osamenta del muerto, y está cubierto de ajonjolí, que a su vez representa los gusanos que se comen al difunto.<sup>66</sup>

**El rosquete:** “representa el rostro del difunto”<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> Ignacio Peralta.

<sup>62</sup> Saturnino Avendaño.

<sup>63</sup> Casa de Cultura Cuauhquechollan (folleto), *Yohual den miccaihuitl...*, p. 4.

<sup>64</sup> Valentín García, guía de turistas de la Casa de la Cultura.

<sup>65</sup> Fortino Mendoza.

<sup>66</sup> Valentín García y Saturnino Avendaño.

<sup>67</sup> Saturnino Avendaño.

**El pan blanco o de agua:** puede ser redondo o alargado, y alude a la pureza del alma.<sup>68</sup>

**El pan de muerto o “muertito”:** es una figura antropomorfa que puede ser del mismo material que el pan de agua o blanco, o puede estar espolvoreado con azúcar pintada de rosa, y representa el cuerpo del difunto. Según el señor Saturnino el azúcar rosa representa la sangre del difunto.

Otros alimentos que se colocan en este nivel son azúcar blanca, que representa el polvo en que el difunto se convierte, y el agua para mitigar su sed por el largo camino que ha recorrido para visitar a sus antiguos familiares.<sup>69</sup>

**SEGUNDO NIVEL.** “es la parte media entre lo humano y lo divino”.<sup>70</sup> Aquí se coloca la foto del difunto que se acomoda en la parte posterior del primer nivel, pero se refleja en un espejo que se adapta en el fondo del segundo nivel. Esto se debe a que por medio del espejo se hace el llamamiento del alma, según cuenta el señor Saturnino.<sup>71</sup>

En este nivel se cuelga pan (generalmente rosquete) y se colocan figuras en forma de niños o “angelitos” llorando, hechas de yeso, conocidos precisamente como “llorones” que a decir del señor Saturnino, “significan los familiares de la persona que falleció”. En ocasiones, en este nivel se coloca una representación de la Eucaristía con una copa de vino y un círculo blanco de cartón u otro material que hace las veces de hostia.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Casa de Cultura Cuauhquechollan (folleto), *Yohual den miccaihuitl...*, p. 4.

<sup>69</sup> Valentín García.

<sup>70</sup> Saturnino Avendaño.

<sup>71</sup> Saturnino Avendaño.

<sup>72</sup> Gregorio León.



Foto: Nora Nava

**TERCER NIVEL.** Representa lo divino, el Cielo, y en él se colocan imágenes de ángeles, llorones, y la imagen religiosa que el difunto más veneraba -como la Virgen de Guadalupe, San Martín Caballero, el Niño Jesús- o simplemente, una Cruz “porque es el Cielo donde está Dios”, en palabras del señor Saturnino.



Foto: Nora Nava

En la calle, la gente también coloca pequeños altares de ladrillo fuera de algunas casas, los cuales consisten en una vela, flores y una cruz de pétalos de cempasúchil, destinados a las almas que no tienen quién las recuerde; es decir, para la que ellos llaman “el Ánima Sola”, ya que según comenta la señora Juanita, en el pueblo se tiene la creencia de que todas las almas de los difuntos regresan durante la conmemoración.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Juanita Vargas.



Foto: Rebeca Ruiz

Los visitantes, por ver el altar -y como parte del ritual tradicional-, ofrecen una “cera” a la familia y aunque no es obligación, la gente del pueblo lo considera como una muestra de respeto.<sup>74</sup> La decoración de las velas depende principalmente del tipo de persona a la que está destinada, es decir, si el fallecido es un niño, su padrino compra un “angelito candelero” y una cera con un ramito de algún color. En cambio, cuando es para un adulto, se lleva una cera con un ramo llamado “guía”, que es de color blanco.<sup>75</sup> Ante esta ofrenda, los deudos responden “las ánimas del Purgatorio recen por usted”. Es en este momento cuando confluyen tanto el culto privado como el público, ya que las ánimas de los muertos particulares protegen a sus familiares, y el culto a las ánimas del Purgatorio proporciona una protección más amplia.

Posteriormente, la gente que ha colocado un altar monumental ofrece comida a quienes lo visitan, la cual, tradicionalmente consiste en mole rojo (poblano) con una pieza pequeña de carne de pollo, guajolote, res o cerdo, tortillas, y refresco o agua. Sin embargo, tanto el señor Saturnino como la señora Blanca comentan que debido a lo costoso que resulta esta tipo comida, la gente ha optado por ofrecer otros platillos que resultan más accesibles, como pipián, mixiotes o arroz, aunque se aparten de lo tradicional.<sup>76</sup> Esta invitación a comer únicamente la hace la gente que tiene una ofrenda nueva y cualquier persona, aunque no sea ni familiar ni conocido de la familia, puede entrar tanto a verla como a disfrutar de los

---

<sup>74</sup> Gregorio León.

<sup>75</sup> Ignacio Peralta.

<sup>76</sup> Saturnino Avendaño y Blanca León.

alimentos.<sup>77</sup> En cambio, cuando es una ofrenda *normal*, es decir, la dirigida a los familiares que ya tienen más años de fallecidos, se ofrece de comer únicamente “a los conocidos que luego vienen a visitar”.<sup>78</sup>

Los altares también pueden ser visitados en la tarde y noche, y los anfitriones ofrecen como merienda un vaso con chocolate caliente y pan en agradecimiento por la visita. Los altares permanecen abiertos hasta bien entrada la noche, cuando dejan de ir visitantes, aunque parece ser que se quedan abiertos toda la noche hasta la mañana siguiente; todo depende de la economía de la familia que compra el pan y prepara el chocolate en la medida en que sus recursos (tanto económicos como humanos) lo permitan.

#### **4.3.3 Dos de noviembre: Fieles Difuntos**

A este día se le conoce en el pueblo como “Día de las Bendiciones”,<sup>79</sup> y se llama a misa a las siete de la mañana, dedicada a las Ánimas del Purgatorio, conocida en el pueblo como “misa de difuntos”<sup>80</sup> porque está dedicada precisamente a los difuntos del pueblo. Después de la ceremonia, la gente se retira a sus casas y la plaza queda casi vacía.

Alrededor de las nueve de la mañana, la actividad nuevamente comienza cuando la gente se dirige con sus flores a los dos cementerios que existen en el pueblo, llamados Santa María y Trinidad, ubicados aproximadamente a un kilómetro o kilómetro y medio del zocalito. El primero se encuentra hacia el noroeste y el segundo al sureste.

Este día, la gente lleva a cabo la ceremonia de enflorar las tumbas (conocida como “Enfloramiento”) de una manera muy solemne, la cual tiene como objeto el

---

<sup>77</sup> Martina Confesor.

<sup>78</sup> Felipe Morales.

<sup>79</sup> Saturnino Avendaño y Blanca León.

<sup>80</sup> Ignacio Peralta. Doña Juanita menciona que también es conocida como “misa de ánimas”.

arreglar las tumbas de sus difuntos, quienes a las dos de la tarde regresan a sus moradas eternas.

La señora Juanita describe que cuando dan las seis de la mañana de este día, la gente se prepara para despedir a sus difuntos, para lo cual enciende un sahumerio, esparce el humo sobre el altar y dentro de la casa, y por último, abre las puertas de la casa porque “se tiene la creencia de que ya se van”. Posteriormente se tocan las campanas, lo que indica que los difuntos se han ido, y que en la iglesia se llama a la “misa de los muertos, o sea, de las ánimas”.

#### **4.3.3.1 Enfloramiento y despedida**

El enfloramiento de las tumbas no es una ceremonia muy larga, pero sí muy vistosa, ya que la gente llega a los cementerios a pie o en sus camionetas con grandes ramos de flores de las distintas variedades que se acostumbran en esta época. El ambiente que se percibe, a pesar de que muchas personas perdieron familiares recientemente, es de convivencia y alegría, pero sin olvidar la solemnidad que esta ceremonia representa para los creyentes.

La ceremonia comienza cuando los familiares lavan, limpian y quitan la hierba de las tumbas; en seguida, colocan ramos de flores en sus floreros (si es que los tienen), o sobre la lápida, que generalmente se encuentra revestida de azulejo. También realizan adornos con flores sueltas y esparcen pétalos de cempasúchil alrededor de la tumba. El adorno responde a la imaginación de cada persona.





Foto: Nora Nava

Al terminar de adornar, la familia se reúne en torno a la tumba de su difunto, y uno de sus miembros riega agua bendita, enciende algunos cirios y reza oraciones que los demás contestan. Por último, sahúma la tumba mientras todos guardan respetuoso silencio, se persignan y finalmente se retiran, no sin saludar o despedirse de sus vecinos o familiares.

Algunas personas pasan también a la capilla de cada cementerio para decir, de rodillas, una oración por el alma de su difunto, y a dejar una vela o cirio, y en ocasiones, una limosna. Cuando se retiran lo hacen caminando hacia atrás para no dar la espalda a la imagen que preside la capilla.



Foto: Nora Nava

En el transcurso de la mañana, el pueblo de Huaquechula permanece tranquilo y la actividad cotidiana parece volver a la normalidad, sin embargo, en algunos casos a los visitantes que aún llegan les es permitido mirar los altares, aunque ya no con el mismo tiempo y paciencia que el día anterior.

Aunque ya se ha mencionado que la señora Juanita explica que es a las seis de la mañana cuando las almas de los difuntos se van, existe otra ceremonia que se realiza hacia las dos de la tarde de este día, cuando el Todos Santos parece tener un último destello, pues la gente, nuevamente al sonar de las campanas, sale de sus casas para extender un nuevo camino de pétalos de cempasúchil, ahora rematado

en una cruz, riega agua bendita, lo sahúma y vuelve a decir oraciones en voz baja, esta vez para despedir a sus difuntos que se marchan.

Al término de esta última ceremonia, la tradición de muertos cobra un sentido privado, ya que la gente dejará puestos los altares ocho días -a partir del 31 de octubre-, para que sus familiares y vecinos más allegados, que no pudieron cumplir con el compromiso de visitar a sus deudos, lo hagan.<sup>81</sup> No obstante, algunas personas lo dejan puesto hasta fin de año “según la costumbre que tenga uno”,<sup>82</sup> aunque tenga que volverse a hacer o taparse para que el recubrimiento blanco resista y no se ensucie.<sup>83</sup>

Con respecto a la creencia que la gente tiene en que las almas de los difuntos llegan a visitar a sus familiares, las opiniones varían, aunque en general se piensa que realmente se hacen presentes durante la tradición.<sup>84</sup> El señor Gregorio expresa por ejemplo, que “muchos ya no creen que viene el muertito, porque si está bien ¿pá’ qué viene? Pero yo sí creo que sí vienen” y explica, a manera de prueba, que la comida que se coloca en el altar pierde el aroma, porque es precisamente la esencia de los alimentos, los olores, lo único que se pueden llevar los difuntos.<sup>85</sup> Sin embargo, la señora Blanca considera que la presencia de las almas responde a un sentimiento particular de cada persona, como “una esperanza de que ellos van a volver pero pu’s no, no llegan [...] nomás que tiene uno esa creencia de que el ánima llega a comerse lo que les pone uno”.

Lo anterior se encuentra muy ligado a dos aspectos importantes dentro de la tradición, que son el tiempo que las almas se quedan a convivir con sus familiares, y el lugar de donde provienen. Ambos aspectos dependen de las creencias particulares, ya que, en el caso del primero, el señor Saturnino enuncia las dos posturas que prevalecen en el pueblo: que las almas llegan el día que les corresponde (28 de octubre, si son accidentados, 31 si son niños, y primero de

---

<sup>81</sup> Gregorio León y Juanita Vargas.

<sup>82</sup> Blanca León y Juanita Vargas.

<sup>83</sup> Martina Confesor.

<sup>84</sup> Ignacio Peralta, Juanita Vargas y Felipe Morales.

<sup>85</sup> El hecho de que las almas de los difuntos se llevan el aroma de los alimentos y de todo lo que es colocado en los altares también es mencionado por el señor Agustín Cedeño.

noviembre si son adultos) a las dos de la tarde, y se van al día siguiente a la misma hora; pero también hay gente que cree que las almas se quedan durante todos los días que dura la conmemoración, y se van hasta el día de las bendiciones.<sup>86</sup> Este último es el caso del señor Ignacio, quien comenta que el día dos de noviembre, en la misa de difuntos, confluyen los difuntos a la iglesia y conviven con sus familiares. Al término de la ceremonia, vivos y muertos se despiden y estos últimos se marchan.

Por otro lado, la gente expresa su incertidumbre acerca del lugar de donde los difuntos *regresan* para convivir con sus familiares, y aunque saben que “de algún lugar vendrán”,<sup>87</sup> no saben con exactitud de dónde. No obstante, la señora Juanita es la única que comenta con firmeza que al habitar los difuntos los cementerios donde fueron enterrados, las almas provienen de alguno de ellos.

#### **4.4 Cambios en la tradición de Todos Santos en Huaquechula: análisis de entrevistas**

Para poder conocer los cambios que se han dado en la tradición de Todos Santos en Huaquechula, es necesario recurrir al contexto histórico-cultural que ha quedado planteado en los primeros capítulos del presente trabajo, ya que está íntimamente ligado a la situación que actualmente vive el pueblo en los ámbitos económico, político, social, religioso y cultural.

##### **4.4.1 Problemática del campo**

Desde la época prehispánica,<sup>88</sup> la economía del pueblo de Huaquechula se ha basado mayormente en la actividad agrícola, y sus épocas de bonanza fueron precisamente durante este periodo, cuando se ubicaba dentro del fértil Valle de Atlixco, y a la llegada de los españoles, por encontrarse en la ruta de comercio entre

---

<sup>86</sup> Juanita Vargas.

<sup>87</sup> Agustín Cedeño.

<sup>88</sup> Ver capítulo I del presente trabajo.

las costas de Veracruz y la Ciudad de México. Sin embargo, el auge económico que adquirió Atlixco, primero como población prehispánica y luego como villa española, y el posterior surgimiento de la ciudad de Puebla, provocaron el estancamiento del desarrollo económico de Huaquechula. Esta situación se ha agudizado en la actualidad debido a la aparición e impacto de nuevos factores, lo que a su vez ha repercutido, directa o indirectamente, en las tradiciones del pueblo. Dichos factores pueden dividirse en dos aspectos: económicos y ecológicos.

Don Felipe Morales, al haber dedicado la mayor parte de su vida a la actividad agropecuaria, transmite en su entrevista la importancia de su trabajo, no solamente a nivel personal, sino a uno más amplio y complejo, lo que permite, por principio, conocer a grandes rasgos en qué consiste dicha actividad y posteriormente, dilucidar la profundidad de la crisis en la que se encuentra el campo actualmente, junto con las repercusiones que ésta ha tenido en las tradiciones del pueblo. Por esta razón, Don Felipe constituirá la principal fuente de información en este sentido, aunque algunas otras personas que fueron entrevistadas también aluden al contexto económico -aún sin ser campesinas-, pues como parte de la comunidad se encuentran involucradas en el mismo.

Dentro de los factores económicos se encuentran la falta de apoyos gubernamentales, el encarecimiento de insumos y la aplicación del Tratado de Libre Comercio, que ha provocado el abaratamiento de los productos del campo, y ha obligado a los campesinos a competir en circunstancias económica y culturalmente desiguales.

La escasez de programas de desarrollo tecnológico y la cancelación de subsidios hacia el campo por parte de los diferentes niveles de gobierno (local y federal), se refleja en una progresiva disminución de la producción porque a los campesinos les resulta cada vez más difícil subsistir por las razones que se abordarán más adelante. Por otro lado Don Felipe también comenta que existe una

falta de entendimiento entre los campesinos y los representantes de PROCAMPO <sup>89</sup> ya que para los primeros, éstos desconocen la dinámica del campo, basada principalmente en técnicas tradicionales heredadas de generación en generación casi sin modificación y relacionada con cuestiones religiosas, lo que da como resultado un choque de mentalidades entre ambos.

A lo anterior se le suma el constante encarecimiento de insumos tales como semillas, abonos, fertilizantes, maquinaria y equipo, agua y productos químicos para el combate de plagas y enfermedades de las plantas, que a decir Don Felipe, “todo se va a la cuenta del campesino y ya no nos costea”.

Por otra parte, a través del TLC, los Estados Unidos -principalmente- han inundado el mercado con productos agropecuarios a muy bajo costo debido a los altos subsidios otorgados por su gobierno y al gran desarrollo tecnológico alcanzado -ejemplo de ello son los productos transgénicos-, lo que ha agudizado profundamente la crisis en el campo mexicano y particularmente en Huaquechula. Lo anterior ha traído como consecuencia la disminución en el precio de los productos de los campesinos de Huaquechula para poder competir, lo que para Don Felipe es uno de los principales problemas a los que se enfrentan los campesinos del lugar, ya que además, explica que tienen que tratar con los intermediarios, quienes fijan los precios para revender más caro y por ello, expresa acerca de las frutas y verduras “las tenemos que dar al precio que ellos le pongan no nosotros [...] nosotros semos sus peones”.

Toda esta situación provoca que el campesino vea reducidas sus ganancias considerablemente, y le resulte cada vez más difícil reinvertir porque “ya es incosteable”, por lo que Don Felipe considera que una de las consecuencias de ello es que muchos campesinos “mejor ya no siembran”.

---

<sup>89</sup> Proyecto Nacional para el Campo.

Con respecto a los factores ecológicos, Don Felipe alude a dos principalmente: el cambio climático y el incremento de plagas y enfermedades de las plantas. Acerca del primero, que ha sido el resultado del calentamiento de la tierra provocado por la fuerte contaminación, comenta que ha afectado de manera importante a los campesinos debido a que en ocasiones, la temporada de lluvias se retrasa, lo que a su vez trae como consecuencia el atraso en la siembra y la cosecha -es decir la alteración del ciclo agrícola-, o simplemente que las siembras se sequen y se pierdan. Al respecto, Don Felipe recuerda que anteriormente “venían buenos temporales” y por lo mismo, se sacaban buenas cosechas.

Por otro lado, aunque siempre han existido plagas y enfermedades que dañan a los cultivos, Don Felipe comenta que “ahora, una de plagas que ya no se puede, orita fumigó uno para esta plaga, va uno y ¡híjole!, ya está otra plaga”. Algunas de las plagas que él menciona son “la conchuela”, que afecta a la planta de frijol, “la gallina ciega”, que es una larva que se alimenta de las raíces de las plantas, y “la mancha negra”, que ataca a los sembradíos de jitomate. Esta situación podría estar relacionada con el cambio climático -si bien en realidad no se sabe cuál es la causa-, y ha perjudicado la producción agrícola por la pérdida de las cosechas, cuando los campesinos no cuentan con los recursos económicos suficientes para adquirir los químicos necesarios para combatir dichos males; no obstante, no es el caso de Don Felipe, ya que él ha podido invertir dinero -no sin sacrificios- para lograr salvar sus siembras.

Estas condiciones y sus diversos factores han dado origen a una aguda crisis económica que impacta, de manera directa, a todos los sectores sociales del pueblo de Huaquechula, y ha tenido consecuencias tales como la frustración y decepción entre los campesinos con respecto a la actividad agrícola, que llevan a la falta de interés por el campo, a su abandono y paralización, y a la búsqueda de alternativas de subsistencia.

Al respecto, Don Felipe, a pesar de la pasión, el amor y el apego que expresa por el campo a lo largo de su entrevista, menciona también abiertamente su

decepción por la actual crisis que se vive en él. Esta situación hace que los campesinos -sobre todo los más jóvenes- muestren cada vez menos interés y empeño en el cuidado de sus siembras, lo cual trae como resultado la paralización del campo, que repercute directamente en la producción -aunque no necesariamente trae como consecuencia el desabasto en ciudades como Puebla y México debido a la importación de productos-, pero sobre todo en la mentalidad de la gente, que percibe el trabajo en el campo como una actividad que ya no reditúa, y por ello ponen más empeño en la búsqueda de alternativas que les puedan ofrecer mejores condiciones de vida. Para ejemplificar este escenario, Don Felipe expresa lo siguiente: “pero me decía un muchacho, le decía, ‘oye, ¿y tú sabes cuándo y todo eso...?’, ‘yo no, yo ‘ai lo atiendo cuando tengo tiempo y cuando... siempre tú que te andas fijando en chingaderas’ así, con perdón de usté’, ‘no, yo llego y siembro’, ah, pus’ sí [...] hay varios que nomás siembran por sembrar y llegan y ‘pinche siembra está re jodida’ y no [...]” y enfatiza en que actualmente “el campesino está para dar lástimas”.

Entre las actividades que han cobrado auge a raíz de la búsqueda de alternativas económicas por parte de los campesinos -y de los pobladores en general-, destacan principalmente el comercio y la migración. En relación al comercio, cabe destacar que es una actividad que ha cobrado importancia en el pueblo debido a que, al ser cabecera municipal, el día de la plaza mayor (domingo) confluyen en él muchas personas de los pueblos aledaños, por lo que a decir de Doña Martina -quien como se ha visto, se dedica a la venta de frutas y verduras-, es en esta actividad en la que radica la importancia económica del pueblo “y por eso cuando hacen elecciones a veces hasta se pelean, a veces hasta se matan porque es entrada de dinero a este pueblo”.<sup>90</sup> Sin embargo, la señora Juanita, quien también se dedica a la venta (pero de carne), comenta que debido a la crisis económica la gente compra cada vez menos, y desde la perspectiva de Don Felipe, la proliferación de negocios (principalmente tiendas) lo único que genera “son puras competencias” lo cual, en vez de beneficiar al pueblo lo perjudica, por lo que ambos

---

<sup>90</sup> Martina Confesor.

consideran que el resultado de esta situación es que la gente tenga que buscar otros medios de subsistencia.

La migración también se ha convertido en una importante forma de obtención de recursos, pues la principal razón por la que la gente emigra es “por salir adelante”, como explica el señor Agustín, quien ha vivido la experiencia de la migración debido a la difícil situación económica que existe en el pueblo. Don Felipe vuelve a mostrar su desacuerdo ante este hecho, debido esencialmente al arraigo que para él implica el hecho de dedicarse al trabajo de la tierra; no obstante, es consciente de que es una realidad que vive la gente del pueblo y por lo mismo es inevitable. Esta forma de pensar la deja muy clara en el siguiente comentario “como algunos por ejemplo dicen, ‘no, mejor me voy pa’ los Estados Unidos, aquí ya no se puede, vámonos al otro lado’, aunque también andan mal allá porque a veces nomás van sacando pa’ comer también [...] me decía mi papá, ‘si no eres hombre de acá menos en tierra ajena’ porque allí hay que sufrir para comer porque primero hay que sufrir para después hacer billete”. Sin embargo, también recomienda a sus hijos que “ya deben buscar trabajo por ‘ai, busquen pa’ mantener a su esposa” pues se da cuenta de que aunque trabajen duro en el campo, éste ya no reditúa materialmente dicho esfuerzo.

La señora Juanita, madre de Agustín Cedeño, también aborda el tema de la migración -desde el punto de vista del comercio-, al verse ella misma inmersa en esta situación con sus hijos -lo que muestra a su vez la relevancia de este hecho-, y explica que algunos de los destinos de los migrantes son las ciudades de Atlixco y Puebla, pero sobre todo los Estados Unidos. Asimismo, considera que la circunstancia en la que se encuentra el pueblo de Huaquechula ha obligado a la gente -principalmente los más jóvenes- a tomar la decisión de emigrar, porque “ve que aquí no hay vida [...] vea aquí también cómo mis hijos tienen sus hijitos, se las ven duras, sale pa’ ir comiendo pero ya para ahora que se enferman el doctor orita



cuánto no le cobra, bien carísimo, no alcanza, por eso, eso les hace que salgan de aquí, de México”.<sup>91</sup>

Como ha quedado establecido, toda esta problemática que vive el campo en el pueblo de Huaquechula ha provocado la alteración del ciclo agrícola, lo que a su vez implica la desestructuración del ciclo de festividades relacionadas con esta actividad. Don Ignacio hace referencia a este problema al mencionar algunas de las actividades religiosas que se llevaban a cabo en el campo o, que en algún momento (intemporal), estuvieron ligadas a él. En el siguiente listado se destacan dichas festividades *antes y ahora*:

\* Siembra de las milpas marceñas: las lluvias comenzaban en marzo, por lo que las siembras “eran de lluvia nada más”,<sup>92</sup> y para junio ya había elotes. Debido al cambio climático, ahora las siembras son de riego.

\* Fiesta de la Santa Cruz (tres de mayo): la festividad se realizaba en el lugar donde la cruz que se venera en la iglesia se apareció, es decir, en el campo cerca de un río. Actualmente ha dejado de ser una fiesta ligada al campo pues “la han pasado con los albañiles”.<sup>93</sup>

\* Las siembras de San Juanito (San Juan Bautista, 24 de junio) y el Señor Santiago (Santiago Apóstol, 25 de julio): Estas dos fechas (San Juan Bautista y Santiago Apóstol) marcaban el inicio de las siembras por estar en su apogeo la temporada de lluvias pero, debido principalmente al cambio climático, los campesinos ya no siguen esta tradición.

\* Imploración a Dios cuando se va a sembrar: esta actividad no tiene fecha definida, y consiste en que los campesinos “bendicen a su modo”<sup>94</sup> el terreno y

---

<sup>91</sup> Juanita Vargas.

<sup>92</sup> Ignacio Peralta.

<sup>93</sup> Ignacio Peralta.

<sup>94</sup> Ignacio Peralta.

encomiendan a Dios su siembra, pues “llega la semilla a la tierra y Dios dispone de ella”.<sup>95</sup> El descuido en el seguimiento de los valores religiosos ha provocado que algunos campesinos ya no realicen esto.

\* Realización de misas rogativas cuando no llueve: no tiene fecha específica, y consiste en que el sacerdote saca en procesión hacia los campos una imagen religiosa (generalmente el Santísimo Sacramento). Anteriormente, esta ceremonia “era muy concurrida”,<sup>96</sup> pero ahora sucede que los campesinos ya no asisten y “aunque los hombres tengan necesidad mejor están en la esquina o en la cantina”.<sup>97</sup>

\* Día de San Miguel Arcángel (28-29 de septiembre): los campesinos realizan la enfloración de las siembras con cruces de cempasúchil, “sanmiguelitos”<sup>98</sup> y pericón, y se cree en que San Miguel *baja* a bendecir los campos y las casas del pueblo. En los campos se hacen asadas de elotes. Esta ceremonia podría indicar el fin de la temporada de lluvias<sup>99</sup> y el inicio de la cosecha, porque la gente come de los primeros frutos de sus siembras, aunque en la actualidad algunos campesinos “modernos, ya no creen en esta tradición”.<sup>100</sup>

\* Todos Santos: sin ahondar demasiado, y a reserva de tratar más adelante los cambios que esta festividad ha tenido, consiste, como se ha visto, en la conmemoración de los muertos familiares; actualmente no tiene ninguna liga con el campo aunque, por ser un lugar con una larga y antigua tradición agrícola, tal vez la tuvo en algún momento.

Con la alteración del ciclo agrícola y la desestructuración del ciclo festivo, aunadas a la crisis que enfrenta actualmente el campo, la comunidad del pueblo de Huaquechula ha sufrido una ruptura en los lazos que la unían con la actividad

---

<sup>95</sup> Ignacio Peralta.

<sup>96</sup> Ignacio Peralta.

<sup>97</sup> Ignacio Peralta.

<sup>98</sup> Juanita Vargas.

<sup>99</sup> Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas...*, p. 76.

<sup>100</sup> Felipe Morales.

agrícola -y todo lo que ella conlleva-, lo que también impacta en sus tradiciones y costumbres.

El difícil panorama económico planteado ha traído cambios inevitables que han impactado a la tradición de Todos Santos, tales como el considerable gasto que implica el hecho de poner un altar monumental y dar de comer a la gente que lo visita, así como la pérdida de la continuidad de la tradición por algunas de las personas que emigran. No obstante, no todo es cambio dentro de la tradición, pues existen elementos que contrarrestan dichas alteraciones, lo que permite su continuidad.

El gasto que constituye poner una ofrenda nueva se ha valuado entre 25 y 30 mil pesos,<sup>101</sup> sin contar con lo que las familias gastan en la adquisición y preparación de los alimentos que les ofrecen a los visitantes -tanto comida como cena. Ante esta perspectiva, continuar con la tradición se ha hecho cada vez más difícil, y algunas personas han optado por poner “un altarcito sencillo”,<sup>102</sup> por lo que únicamente reciben a sus familiares,<sup>103</sup> o incluso, hay quienes ya no lo ponen por pensar que ese gasto puede destinarse a otras cosas, tal y como expresa la señora Juanita: “como allá en la esquina se murió... en la entrada se murió un señor y pos tenía, y sus hijos ya no se la hicieron, ‘no, dicen, cuesta mucho, todo esto que se va a gastar que se quede para los nietos’, ya no”.<sup>104</sup> Por su parte, Don Felipe considera que la tradición “ya también se va choteando porque ya no alcanza el billete para dar de comer”, pues es en la familia en la que recae el mayor gasto y “sólo ellos saben cuánto gastan”.<sup>105</sup>

Con respecto al impacto de la migración, y muy relacionado con el punto anterior, la señora Juanita comenta que “por eso dicen luego los familiares que se van a la ciudad y regresan, luego dicen, no pos que está grave y que se murió

---

<sup>101</sup> Saturnino Avendaño.

<sup>102</sup> Blanca León.

<sup>103</sup> Blanca León y Felipe Morales.

<sup>104</sup> Juanita Vargas.

<sup>105</sup> Saturnino Avendaño.

¿verdá?, que ya se fue de acá a Atlixco, a Puebla, ya no se van a enterrar acá, “uh, dicen, aquí cuesta morirse, cuesta mucho’ por que ve que el mero día que dos marranos, tres, para ofrecer comida, el molito, y hay que tener desde antes el chocolate”. Este hecho implica que parte de la gente que emigra se vaya por periodos prolongados de tiempo (de ocho a nueve años según comentaba Valentín García) o ya no regrese al pueblo. El señor Agustín considera que la gente que emigra, al tener que abandonar su lugar de origen y sus tradiciones, puede perder, en un futuro, la tradición, debido a que ya no existirá quien la transmita a sus niños y jóvenes, lo que repercute en la continuidad de la tradición.

No obstante, dentro de esta serie de cambios que ha acarreado la crisis económica, existen algunos factores que han ayudado a la continuidad de la tradición de Todos Santos. Uno de ellos es la ayuda comunitaria que brindan, tanto los familiares como los vecinos, y que resulta de gran utilidad para contrarrestar el gasto; además, la *necesidad* de continuar con la tradición lleva a la gente a endeudarse para poder realizarla: “aunque no tenga uno, aunque sea prestado pero se hace la costumbre”.<sup>106</sup> El señor Saturnino refuerza esta idea al expresar que el pueblo “es muy solidario”, y esto ayuda a afianzar ya no sólo los lazos familiares, sino también los comunitarios, porque aunque la pérdida de un ser amado impacta directamente a la familia (es decir, que dicho acontecimiento es algo íntimo, particular), esta situación se vuelve un evento comunitario (tanto cuando fallece alguien como cuando le es colocado su altar en Todos Santos) al intervenir gente ajena a la familia, pero a la vez cercana a ella por compartir la misma identidad comunitaria.

Otro de estos factores es que los migrantes que regresan al pueblo gastan una buena parte de las ganancias obtenidas en la elaboración de suntuosos altares, lo que se refleja en la continuidad de la tradición, aunque no sin cierto impacto por la introducción de ideas extranjeras, tal y como se verá en el apartado siguiente.

---

<sup>106</sup> El señor Saturnino también hace referencia al endeudamiento en pos de la continuidad de la tradición.

#### **4.4.2 Erosión de los valores tradicionales**

Por valores tradicionales se entienden todas aquellas formas de comportamiento socialmente aceptadas por los individuos que forman parte de un grupo social, es decir, aquellos principios que constituyen la herencia cultural transmitida -por diversos medios- de padres a hijos a través del tiempo. Dentro de estos valores se encuentran los morales, sociales y religiosos.

El sistema de valores tradicionales del pueblo de Huaquechula, expresado por quienes fueron entrevistados, se ha visto deteriorado por dos factores: el descuido por parte de los padres jóvenes en la transmisión de valores a sus hijos y la influencia del exterior, a través de los medios masivos de comunicación y de los migrantes, lo cual ha dado como resultado una creciente falta de interés de los jóvenes por continuar las tradiciones del pueblo.

Con respecto al primer factor, resulta interesante hacer notar que es un punto en el que coincide gran parte de las personas mayores de 40 años que fueron entrevistadas. Dicha percepción parte principalmente de la comparación que hacen algunos de ellos entre la sociedad que conocieron cuando eran jóvenes y la sociedad actual; tal es el caso de Doña Martina, quien expresa que los adultos mismos han olvidado los antiguos valores y por esta razón, han sido ellos los responsables de la actitud irrespetuosa que muestran actualmente los jóvenes hacia los adultos. Por ello, menciona que “ora ya no hay respeto, ya todo cambió, si me ve mi padrino, pos que me vea, yo estoy platicando con el novio [...] antes decía mi papá que hasta un anciano, cuando lo encontraban al anciano, así, los pequeñitos se cruzaban de

brazos y el anciano les daba la bendición, ora no, ora lo ven y dicen “ai va la vieja, ‘ai va el viejo’, ya no, ya no es igual, ya todo ha cambiado”.<sup>107</sup>

Lo anterior se encuentra íntimamente ligado al papel de la mujer -como ejemplo moral y tradicional de su hogar al ser esposa, madre y ama de casa-, pues ella es considerada la principal responsable de la transmisión de los valores tradicionales y por tanto, si ella olvida dicha labor, la estructura familiar -y por tanto, la estructura de la sociedad- se descompone. Este hecho queda ejemplificado con la siguiente frase de Doña Martina: “ora ya disimuladamente ya la mujer manda al hombre [...] y antes no, porque el hombre tenía que gobernar a la mujer”. Así, la relajación de la disciplina, pero sobre todo de la transmisión de los valores tradicionales, ha tenido como principal consecuencia que “ora cada quien hace lo que quiere [...] ya no hay respeto, ya no hay educación, ya se faltan”.<sup>108</sup>

Por su parte, Don Ignacio continúa en esta misma tónica, aunque se enfoca a los valores religiosos, pues considera que algunas tradiciones se han perdido porque “los mayores ya no inculcan a sus hijos los derechos de la Iglesia”, es decir, que ya no se sigue lo establecido por la religión católica; por ello comenta que ahora “la religión está por los suelos” y eso se debe a que a los padres jóvenes “les importa un comino la Iglesia”, lo que conlleva a la perturbación en la continuidad de las tradiciones.

Otras personas que abordan esta situación son la señora Blanca y Don Cándido Gutiérrez.<sup>109</sup> La primera comenta que la transmisión de los valores tradicionales y familiares “depende de la educación que les dé uno [como padre], que si uno desde chicos los deja que se vayan por donde quieran, entonces ¿qué será más adelante?”. Con ello pretende dejar en claro que el que los hijos *no se desvíen* depende fundamentalmente de la solidez con la que les hayan sido inculcados los valores tradicionales. Asimismo, Don Cándido también

---

<sup>107</sup> Martina Confesor.

<sup>108</sup> Martina Confesor.

<sup>109</sup> Cándido Gutiérrez, cuidador del museo del exconvento de San Martín Huaquechula, sábado 28 de abril de 2001.

responsabiliza a los padres de que los jóvenes ya no muestren interés en guardar “las buenas costumbres”.

Debido a esta situación, resulta de trascendental importancia para los entrevistados que los padres retomen su papel de transmisores de los valores y así evitar que éstos se pierdan, por lo que Don Felipe aconseja a los jóvenes portarse bien con los padres porque “lo que se hace con los padres, con los hijos se paga”, y enfoca dicha reflexión a remarcar la importancia del respeto en la conservación de la herencia cultural.

Con relación a la influencia del exterior, los medios de comunicación -televisión, radio y prensa- han ejercido un importante impacto entre la población joven del pueblo, quien imita los modelos y patrones de comportamiento que dichos medios establecen, ya que éstos actúan como reeducadores. Con base en esto, Doña Martina refiere que el hecho de que se transmitan programas -dirigidos principalmente a los jóvenes- cuyas temáticas muestran violencia intrafamiliar, desemboca en la transformación y deterioro del sistema de valores. Don Ignacio complementa esta idea al expresar que los jóvenes cada vez muestran menos interés en las tradiciones desde que “le hacen más caso a papá video y a mamá televisión”.

La migración, por su parte, también ha impactado al sistema de valores tradicionales debido principalmente a la importación de ideas, modas o formas de comportamiento, al cambio en la mentalidad de la gente que se va a otras regiones a trabajar -sobretudo a los Estados Unidos-, y a través de la influencia que ha tenido sobre los jóvenes en relación con las tradiciones del pueblo. Al respecto, el señor Agustín comenta que la migración ha hecho que el pensamiento de los jóvenes cambie, y por ello se alejan de las tradiciones; además, el hecho de que existan en el pueblo pocas posibilidades económicas para llevar a cabo las mismas, y que la gente ya no pueda costear ese tipo de gastos tan fácilmente también los ha

alejado, pues “ya prefieren mejor emigrar que quedarse aquí, y si se van muy pequeños ya no piensan regresar acá y es lo malo”.<sup>110</sup>

Este panorama contribuye a que la gente mayor del pueblo piense que actualmente, los jóvenes ya no se muestran interesados en los valores tradicionales del pueblo y en su continuidad. Esta situación también se ve reflejada en la tradición de Todos Santos, la cual se ha visto afectada por el impacto de las influencias del exterior, lo que enfatiza el contraste generacional que existe entre adultos y jóvenes, pues “ya la chamacada ya no, los viejos llevan algo la tradición y los que nos han enseñado eso pues lo llevamos a cabo, pero ya un chamaco automáticamente ya no, ya no cree en eso, llega a creer pero pues, poco, a él le importa que el Halloween [...] ya lo antiguo lo dejó por los suelos”.<sup>111</sup> La señora Blanca refuerza esta idea al expresar que “la juventud ahorita ya no le toma mucha importancia [a la tradición], o sea por otras cosas que ahorita hay, pueden decir ‘yo de ir a ver un altar pues mejor me voy a un baile”.

Sin embargo, en el pueblo coexiste con la opinión anterior, otra opuesta que refiere el interés que muestran los jóvenes por la tradición de Todos Santos al participar activamente en la conservación, la continuidad e inclusive, la difusión de la misma. El principal ejemplo de lo anterior -y a reserva de analizarlo con mayor profundidad posteriormente- es la labor que realiza la Casa de la Cultura para la promoción turística de la tradición, ya que según explica el señor Saturnino, los jóvenes -generalmente de secundaria y bachillerato- se ofrecen voluntariamente a ser seleccionados por sus escuelas para colaborar como guías en los módulos de información que la misma



---

<sup>110</sup> Agustín Cedeño.

<sup>111</sup> Ignacio Peralta.

Valentín García  
Foto: Rebeca Ruiz



Casa de la Cultura instala durante los días de la conmemoración. Su función consiste principalmente en conducir grupos de turistas a las casas donde se han colocado altares y explicarles su significado, así como el de cada uno de los elementos que la componen, y para ello se les da información y se les capacita. Así, el señor Saturnino expresa que debido al entusiasmo y a la participación de los jóvenes, “no se pierde la costumbre [pues] respetan las costumbres de nuestros antepasados”. Por ello, el señor Saturnino es enfático al señalar que él prefiere que los muchachos que participen en esta actividad sean originarios del mismo pueblo, pues la costumbre “de una comunidad a otra varía”, y considera que no es recomendable tener como guías a jóvenes de otros pueblos vecinos, aunque ellos se muestren entusiasmados a participar.<sup>112</sup>

Aunque lo anterior tiene que ver con una actividad propiciada por las autoridades que implica una perspectiva distinta de la tradición (sobre lo cual se ahondará más adelante), algunas de las personas entrevistadas comparten la idea de que los jóvenes no se han alejado de la tradición; tal es el caso de la señora Juanita, quien considera que a pesar del impacto del exterior, los muchachos han preservado esta tradición; y la señora Blanca que hace referencia a una reciente forma de expresión que consiste en que grupos de jóvenes van a “dar gallo” a los altares por lo cual, reciben a cambio una taza de chocolate.

Si bien es cierto que la gente entrevistada se inclina mayormente hacia la primera opinión, el hecho de que algunos de ellos expresen lo contrario o consideren ambas como una realidad del pueblo, pone de manifiesto que los jóvenes han comenzado a construir un *nuevo* sistema de valores con base en las diversas e inevitables influencias del exterior, pero sin dejar de incluir los valores tradicionales heredados por sus padres y abuelos.

#### **4.4.3 Problemas religiosos**

---

<sup>112</sup> Saturnino Avendaño.

Dentro del panorama religioso que existe en Huaquechula, resulta necesario destacar que el catolicismo es la religión mayoritaria, y en su seno coexiste una diversidad de formas de religiosidad (es decir, de interpretaciones y expresiones de la religión). Empero, uno de los principales problemas que enfrenta dicha religión actualmente en el pueblo -y quizá en el mundo-, es la aparición de otras religiones, que ha tenido como consecuencia la conversión de algunos de sus miembros.

Esta situación ha sido, en parte, el resultado de dos factores, que son el descuido en la transmisión de los valores religiosos a los niños y jóvenes por parte de los padres -lo cual se abordó en el apartado anterior-, y la actitud del párroco que se encontraba al frente de la iglesia en el pueblo en el momento en que fueron realizadas las entrevistas. Este último factor podría considerarse como una variable fortuita al no poderse generalizar la actitud de antiguos párrocos a partir de la de uno sólo; sin embargo, resulta notable el hecho de que sea un tema recurrente en buena parte de las entrevistas realizadas, lo que le otorga una especial importancia por el impacto que causa en la comunidad de creyentes e, indirectamente, en la continuidad de la tradición de Todos Santos.

La actitud del párroco a que la gente alude, se refiere principalmente a que éste se muestra lejano a la comunidad, es decir, que no se integra a ella, lo que se percibe como una falta de interés hacia las necesidades religiosas y espirituales de su feligresía. Al respecto, el señor Agustín considera que el sacerdote no tiene comunicación con la gente del pueblo, ya que es poco accesible tanto para encontrarlo como para pedirle algún servicio, y que esta forma de ser responde a una serie de causas entre las que se encuentra el hecho de que “a lo mejor no se le encuentra su carácter”<sup>113</sup> o, simplemente como argumenta la señora Juanita, a que “su educación es distinta”.<sup>114</sup> Por su parte, Doña Martina expresa que esta actitud lejana del sacerdote se debe a que no vive en el pueblo, y sólo asiste a él cuando se realiza una ceremonia de cierta importancia.

---

<sup>113</sup> Agustín Cedeño.

<sup>114</sup> Juanita Vargas.

El descuido por parte del sacerdote hacia la comunidad religiosa que preside se ha visto reflejada del mismo modo en la tradición de Todos Santos, pues si bien la Iglesia católica no la promueve ni la ataca, la gente espera de *su* párroco una mayor participación durante esos días considerados parte importante del calendario de festividades religiosas del pueblo. Al respecto, la señora Juanita recuerda que anteriormente -es decir, cuando ella era joven-, el día dos de noviembre, cuando la gente iba al camposanto a enflorar y a rezar a sus difuntos, el párroco acompañaba, a quien se lo solicitaba, con oraciones. Sin embargo, expresa que este hecho actualmente ha cambiado y lo adjudica a que “los sacerdotes ahora ya son muy estrictos y muy modernos, uno ni pa’ decirles nada de eso, ni van al panteón”, y reflexiona en que “antes todo eso sí se acostumbraba [...] era más lindo” porque el sacerdote convivía con su feligresía.

Por su parte, la señora Blanca comenta que el párroco “respeta” la tradición, es decir, se mantiene al margen de la misma, no obstante exhorta a la gente a que no descuide “la parte religiosa” de la tradición, se acerque a la iglesia durante esos días y no se centre únicamente en la comida y todo lo que implica el ritual de Todos Santos. Esta idea es compartida por el señor Agustín, quien explica que aunque el padre no “se mete” con la tradición, sí critica a la gente por no asistir a las ceremonias católicas. Esta postura por parte del párroco plantea una paradoja, pues a pesar de su esfuerzo por cohesionar a la comunidad católica del pueblo, a la vez no busca integrarse a ella a través de compartir sus costumbres. Así, la gente antepone la importancia de la continuidad de *su* tradición al carácter del párroco, pues el hecho de colocar los altares y esperar a los difuntos es una tradición del pueblo “que ya no se va a quitar”.<sup>115</sup> Sobre este punto se volverá posteriormente.

Este escenario ha traído como consecuencia el alejamiento de la gente -sobre todo de los jóvenes- de la iglesia y su liturgia,<sup>116</sup> lo que se ha visto reflejado en la escasa asistencia a las ceremonias religiosas -“si él no me hace caso yo le doy mis

---

<sup>115</sup> Blanca León.

<sup>116</sup> Agustín Cedeño, Juanita Vargas y Blanca León.

pláticas a Dios porque el padre no me oye”-,<sup>117</sup> o en la conversión a otras religiones: “nosotros le echamos la culpa de que a causa de ellos [de los sacerdotes], la gente se voltea a otras religiones porque en lugar de que les llame la atención, los aburre”.<sup>118</sup>



Entre los distintos cultos cristianos que actualmente coexisten con la religión católica en Huaquechula, se encuentran los evangélicos y los testigos de Jehová además de otras, las cuales han ido ganando terreno paulatinamente y han afectado o alterado la continuidad de la tradición de Todos Santos, pues la gente que profesa estas religiones ya no cree en la llegada de las almas de los difuntos familiares, y por lo mismo, tampoco lleva a cabo la tradición ni la inculca a sus hijos. Para la señora Juanita esta situación constituye el mayor embate que ha sufrido la tradición de Todos Santos como parte de la religiosidad compartida por los miembros del pueblo, y agrega que inclusive la cuestionan y se burlan de los que sí creen: “los que son Testigos, ya los que son evangélicos, ya no, no, ni creen, ya no creen para nada, luego dicen que somos incrédulos [sic] que vienen, que quién nos ha contado eso, que nosotros semos los que... dicen ellos vulgarmente que nosotros semos los muertos de hambre, no los muertos pero pos, cada quien ¿verdad?”<sup>119</sup>

Cabe mencionar que otro aspecto que se ha visto alterado con la introducción de nuevos cultos ha sido la concepción del más allá, pues gente como Doña Martina comenta que algunos “hermanos” hacen énfasis en la existencia del infierno -al que se va a ir la gente que no se convierta a determinada religión-, cuando la mayoría de los entrevistados no lo mencionan dentro de sus creencias.

---

<sup>117</sup> Blanca León.

<sup>118</sup> Juanita Vargas.

<sup>119</sup> Juanita Vargas.

Sin embargo, prevalece la tolerancia entre los miembros de las distintas religiones, y según la señora Juanita “se respetan”, aunque esta tolerancia parte principalmente de la postura de la gente -sobretudo de la mayor- de conservar la religión y las tradiciones que le fueron inculcadas por sus padres. Así, Doña Martina está convencida de que, aunque la insistencia de estos nuevos cultos sea fuerte, si la gente no quiere abandonar sus creencias, no los van a poder cambiar, pues considera, al igual que la señora Juanita, que “uno tiene que seguir con la tradición que le enseñaron a uno sus padres”.<sup>120</sup>

Dicha postura constituye una forma de reacción ante los cambios provocados por toda la problemática anteriormente puntualizada, lo que ha dado como resultado el surgimiento de *nuevas* visiones o reinterpretaciones de la tradición de Todos Santos, tal y como se verá en los siguientes apartados.

#### **4.4.4 Reinterpretación de la tradición de Todos Santos**

Como se ha podido observar en los apartados anteriores, las personas entrevistadas aluden -implícita o explícitamente- a diversos factores (económicos, sociales y religiosos) que, desde su propia perspectiva, han ocasionado cambios en la tradición de Todos Santos. Esta situación de cambio provoca tensiones sociales a nivel tradicional, es decir, choques interpretativos entre los diversos grupos que conviven en el pueblo (adultos, jóvenes, católicos, no católicos y autoridades), lo que ha obligado a la gente a reinterpretar la tradición con base en el contexto social, económico, religioso y político que actualmente vive el pueblo, en pos de la continuidad “del costumbre”.

Sin embargo, a pesar de la diversidad de posturas existentes -que no se analizarán en el presente trabajo por cuestiones de amplitud-, pueden vislumbrarse dos que sobresalen por su aparente antagonismo: la que la gente en general tiene, es decir, aquella que tiende al interior y a la continuidad de la tradición; y la de las

---

<sup>120</sup> Martina Confesor.

autoridades, quienes con miras al desarrollo turístico -y a su vez económico- del pueblo, han proyectado dicha tradición hacia el exterior, lo que ha producido ciertos cambios en la misma.

#### **4.4.4.1 Reinterpretación de las autoridades locales y del turismo**

La profunda crisis económica que en la actualidad afecta al pueblo de Huaquechula -y al país en general-, ha obligado a las autoridades locales a idear estrategias políticas con el fin de obtener ingresos económicos para solventar los egresos del municipio. Una de ellas es la promoción que han hecho de la tradición de Todos Santos tanto la Casa de la Cultura como el Ayuntamiento, la Presidencia Municipal e inclusive la Secretaría de Cultura del Estado de Puebla, no sólo a nivel regional, sino a uno más amplio, lo que permite la afluencia de gente de todas partes de la República y del extranjero, que ha hecho que dicha tradición pase de ser una conmemoración local a algo considerablemente conocido.

Pieza clave en esta labor es la Casa de la Cultura, que se encarga -como ha sido mencionado con anterioridad- de la instalación de módulos de información turística para los visitantes que desean presenciar y conocer dicho evento.

Otra de las labores de las que se encarga la Casa de la Cultura es la de informar a la gente -a través de los medios de comunicación como el radio y la televisión-, acerca de la organización y el tipo de servicios que le son prestados por las autoridades del pueblo. El señor Saturnino enfatiza particularmente en el hecho de que el servicio de los guías es gratuito, y por ello comenta que es importante informar a la gente para que “no se deje sorprender”, ya que algunas personas realizan el trabajo de guías y cobran por ello. Con base en esto refiere que “en años anteriores” ya se presentaba esta situación y debido a eso, considera que el trabajo de la Casa de la Cultura es precisamente informar, porque “nosotros no queremos que se tome eso como un lucro”, y entonces explica la dinámica del trabajo de los guías, coordinado por la Casa de Cultura: “ellos [los visitantes] pasan al módulo, en

el módulo la gente que nosotros tenemos está identificada con un gafete, con un gafete del Ayuntamiento”. Sin embargo, también expresa que es imposible evitar que algunas personas cobren por brindar el servicio de guías, debido a que la Casa de la Cultura no puede hacerse responsable del control de muchos guías.<sup>121</sup>

Por otro lado, acerca de los apoyos que recibe la Casa de la Cultura por las actividades que realiza durante la festividad de Todos Santos, el señor Saturnino explica que únicamente participan en ello el Ayuntamiento y la misma Casa de la Cultura, y comenta que tanto la Secretaría de Turismo como la Secretaría de Cultura del estado de Puebla, únicamente ayudan en la promoción con carteles y trípticos.

Sin embargo, existe una notable diferencia entre la labor realizada por el gobierno local y la que desempeña en sí la Casa de la Cultura, pues el gobierno se encarga de la promoción de la tradición al exterior con el fin, no sólo de atraer al turismo, sino de buscar el patrocinio de empresas particulares, lo que lo beneficia económicamente. La Casa de la Cultura también promueve la tradición al exterior; no obstante, su idea es dar a conocer el significado de la misma a quienes se interesan por observarla, por lo que recurre al trabajo voluntario de los jóvenes del pueblo con el doble fin de reforzar en ellos el interés por preservar una tradición propia y a la vez, abrirse al exterior al darla a conocer. En relación a esto, el señor Saturnino refiere un ejemplo consistente en la organización de una exposición de ofrendas en miniatura realizadas por los jóvenes del pueblo que asisten a las escuelas cercanas con la colaboración de sus padres, lo cual podría considerarse como un ejercicio con el que se estrechan los vínculos familiares y generacionales en torno a una tradición compartida por la comunidad.

Esta visión que tienen las autoridades municipales laicas del pueblo se enfoca en mostrar a los turistas una tradición de Todos Santos novedosa, folklórica, y estéticamente llamativa, lo que estimula el desarrollo de un ambiente festivo, a lo

---

<sup>121</sup> Saturnino Avendaño.

cual se le suma el hecho de que durante los días de la tradición, se instala una feria en la plaza del pueblo, lo que hace aún más atractiva la *festividad*. No obstante, ante el turismo la despoja del significado profundo que tiene para la gente del pueblo, lo que podría implicar una aparente ruptura con la interpretación que la comunidad da a la tradición.

#### **4.4.4.2 Reinterpretación comunal**

En contraposición con la postura de las autoridades, la gente de Huaquechula habla de la tradición de Todos Santos principalmente en términos de la importancia que para ellos tiene la conservación y continuidad de la misma (esto es, del ritual y de su significado), pero sin dejar de lado lo que perciben como formas de cambio, ya que la promoción de la tradición que han realizado las autoridades y la creciente afluencia de turistas, han implicado que la gente modifique -aunque no de manera sustancial- parte del ritual.

Entre algunos de los cambios que la gente percibe, se encuentra el impacto que los visitantes producen en la tradición, tanto en el aspecto económico como en el propiamente tradicional, ya que su promoción ha implicado el incremento constante de los turistas: “venía poca gente, poca, muy poquísima nada más casi la de acá, y unas que otras, pero no, pus no como..., ora sí que como años más después ¿verdá?, ya viene bastante [...] antes no, antes no venía mucha gente así”<sup>122</sup>

Acerca del primer aspecto, cabe mencionar el hecho de que las autoridades no colaboran económicamente con las familias para la elaboración de los altares y todo corre por cuenta de la gente que ha perdido un ser querido, por lo que en palabras de Don Ignacio “ahoy poner una ofrenda es un lujo...”. A esto se le suma el hecho de que cada año el número de visitantes se incrementa debido a la promoción que han hecho de la tradición las autoridades desde hace ya más de nueve años “cuando estuvo la presidenta que empezó a promover el turismo en

---

<sup>122</sup> Juanita Vargas.



esos días”,<sup>123</sup> por lo que resulta cada vez más complicado -y más caro- ofrecer de comer a tanta gente. Al respecto, la señora Juanita hace un contraste entre el *antes* y el *ahora*, al expresar que “cuando empezó era menos, menos hasta de gente, de gente pues era menos, o sea no eran gastos muy fuertes como ahoy, se remediaba uno con un marranito, pero ya son cazuelones de comida”.

De esta situación deriva también el hecho de que muchos de los visitantes desperdician la comida que las familias les ofrecen, por lo que la gente expresa que es mejor que digan “sinceramente” si quieren o no de comer.<sup>124</sup> La señora Blanca considera que tal vez a esta razón se deba el hecho de que algunas personas del pueblo ya no ofrezcan alimentos, por lo que “ahí pagan, ora sí como dicen, justos por pecadores”.<sup>125</sup>

Con respecto al segundo aspecto, la gente del pueblo que tiene altares expuestos espera de quienes los visitan muestras de respeto ante el significado que éstos encierran en sí mismos, y no sólo como piezas de exposición. La señora Blanca se enfoca en este aspecto y hace una crítica porque considera que “mucha gente” asiste a observar la tradición para hacer negocio es decir, que únicamente toman fotos de los altares, cuando los familiares esperan que la gente ofrezca una vela o una oración por el difunto en sentido de respeto, lo que deriva en que “tal vez por eso algunas personas ya no sigan con eso [...] o sea, que tal vez por eso ya no se siga la tradición” y adjudica a su vez dicha actitud de los visitantes a la falta de conocimiento de la tradición. En el mismo sentido, el señor Agustín considera que el significado que la gente del pueblo otorga a la tradición de Todos Santos no es el mismo para los turistas, pues “ya es una fiesta para ellos” porque “simplemente llegan a ver los altares” o toman la tradición como “día de paseo”, por esta razón no cree que se acerquen con devoción.

---

<sup>123</sup> Agustín Cedeño.

<sup>124</sup> Blanca León y Juanita Vargas.

<sup>125</sup> Blanca León.

Otro ejemplo de cambio en el significado de la tradición de Todos Santos lo ofrece Don Ignacio, para quien sus productos representan la continuidad en los elementos que se han utilizado en los altares “desde los ancestros”, y que “ahoy en nuestros días se siguen usando”, pues explica que los turistas que adquieren sus artesanías lo hacen despojándolas de su significado ritual al comprarlas como un recuerdo “y ya no como instrumento de tradición”

Empero, aún con estos cambios, la gente considera que la tradición no ha sufrido impactos considerables “en esencia” y al respecto, el señor Javier expresa que para él “sí ha habido bastante modificación en la celebración” de Todos Santos, pero que “la idea fundamental”, es decir, las manifestaciones rituales y las creencias religiosas que la gente tiene en torno a la tradición, han permanecido sin cambios. Así, reflexiona en que esta tradición ha cambiado porque ya no se lleva con “tanto tradicionalismo sino que se actualiza” al responder a los cambios que sufre la sociedad, por lo que enfatiza en que ese cambio “es ya en los detalles, no le resta solemnidad, desde el principio [esto es desde la creación del hombre, en sus propios términos] la solemnidad está acá [en la cabeza], el luto y la resignación se llevan dentro del corazón de cada persona”.<sup>126</sup>

Tanto para Don Ignacio como para el señor Javier, la religiosidad que actualmente expresa la gente de Huaquechula en la tradición de Todos Santos tiene su origen en la conquista, y éste último menciona a la Virgen de Guadalupe como el principal ejemplo de unión entre la religiosidad europea y “la antigua cultura mesoamericana”. Así, hace énfasis en que la conquista espiritual trajo -al territorio mexicano y no sólo a Huaquechula- la influencia de la religión cristiana y la implantó “a sangre y fuego”, impactando a su vez a la religiosidad existente en Mesoamérica, lo que dio como resultado la expresión religiosa actual. De ahí la importancia que para la gente del pueblo tiene la continuidad de la tradición.

---

<sup>126</sup> Javier Rodríguez.

Por esta razón, aunque la gente aprecia de algún modo los cambios que la tradición de Todos Santos ha sufrido, considera que “sigue siendo lo mismo”,<sup>127</sup> es decir, que puede cambiar en la forma pero no en el fondo, ya que aunque los altares se hagan más grandes, más vistosos o con “mas lujo” debido a que mucha gente que emigra vuelve con mejores posibilidades económicas,<sup>128</sup> su estructura, los elementos que lo componen, así como los rituales que se llevan a cabo y las creencias que se tienen, no se han modificado de manera considerable. Doña Martina, quien fue la entrevistada de mayor edad, ratifica lo anterior al expresar: “no ha cambiado [...] desde que yo era chica pos ha venido siendo lo mismo”.

La señora Juanita está de acuerdo en que la tradición de Todos Santos no ha cambiado desde que ella era joven, e incluso opina que se ha hecho más fuerte -a pesar de la influencia del exterior-, y considera que los habitantes del pueblo no están dispuestos a modificar la ritualidad de la tradición, ya que explica que en ocasiones, los visitantes piden que los altares se abran antes del doble de las campanas y la tradición indica que sólo se abrirán cuando las almas de los difuntos hayan pasado primero.

Con respecto a la importancia de la continuidad de la tradición por parte de los jóvenes, el señor Gregorio considera que “la juventud tiene que reconocer esto por sus padres, porque se muere su mamá, su papá, tiene que hacer lo mismo porque es una tradición, sí, aunque sea pobremente”; de ahí que él considere importante la continuidad: “no podemos ya no conocer eso, seguiremos reconociendo hasta el fin de los tiempos.” En este sentido, la ayuda comunitaria que la gente del pueblo brinda cuando fallece una persona ofrece un buen ejemplo de la importancia que tiene el hecho de seguir “dejando la semilla en los chiquillos”<sup>129</sup> para que continúen con la tradición, ya que fortalece los lazos comunitarios y familiares como explica Doña Martina: “aquí así es la gente, aunque

---

<sup>127</sup> Martina Confesor.

<sup>128</sup> Agustín Cedeño.

<sup>129</sup> Ignacio Peralta.

no sea nada de uno... se va uno a ofrecer a ayudar para que cuando le toque a uno también le ayuden a uno”.

Así, con la convicción de que la tradición de Todos Santos “ya no se va a quitar”,<sup>130</sup> la gente expresa su agrado por la afluencia de turistas al pueblo, pues considera que “se ve bonito, porque se hace más grande la fiesta”,<sup>131</sup> además de que con ello refuerza el carácter de identidad que le proporciona la tradición de Todos Santos al pueblo de Huaquechula. Al respecto, el señor Gregorio expresa que ésta se lleva a cabo en “varios pueblos [pero] no igual porque son diferentes sus tradiciones”, y expresa con orgullo que los altares que se realizan en el pueblo “son de distintas formas y se ven muy lindos”.

Es por todo lo que se expresó anteriormente que ambas interpretaciones resultan aparentemente contrarias, pues las autoridades, al promover la tradición cada vez con mayor énfasis -y presupuesto-, impulsarán también los cambios en la misma, pero reforzarán a su vez un sentimiento de identidad del pueblo en general en torno a *su* tradición de Todos Santos.

---

<sup>130</sup> Blanca León.

<sup>131</sup> Juanita Vargas.



## V. CONCLUSIONES

Si bien las entrevistas que fueron realizadas para la elaboración de la presente investigación no constituyen una muestra representativa, en términos cuantitativos, de los diversos sectores que forman parte del pueblo de Huaquechula, cualitativamente cada una de ellas muestra una visión única, una perspectiva que deja entrever el modo de pensar de la gente del lugar con respecto a algo que comparten y que consideran su historia y parte importante de su identidad. Así, aunque el presente trabajo constituya sólo un estudio exploratorio, con base en el análisis de las entrevistas y de su contexto histórico se pueden obtener algunas conclusiones.

Tal y como nos dice Jacques Le Goff,<sup>1</sup> es imposible establecer con precisión la desaparición de una mentalidad y la adopción de otra, pues por lo regular, los cambios sufridos por una expresión religiosa colectiva resultan ser lentos, de ahí que tengan un carácter estabilizador ante las tensiones sociales que se gestan dentro de la comunidad por el embate de factores externos producidos por la influencia de los medios de comunicación, los migrantes y el turismo.

A pesar de esto, la tradición de Todos Santos en Huaquechula ha sufrido tanto cambios lentos como rápidos. Los primeros impactan paulatinamente, y entre ellos está la modificación de algunos significados de los elementos que componen el altar, ya que este tipo de cambios se producen en el seno de la comunidad que comparte y lleva a cabo dicha expresión cultural. Entre los segundos se encuentra la transformación de la tradición en algo meramente folklórico y carente de significado que se proyecta al exterior en forma de atracción turística, fomentada por las autoridades locales con fines propagandísticos y económicos, pues aportan recursos monetarios al pueblo. Sin embargo, de esta situación se desprenden aspectos positivos, entre ellos el fomento de la identidad

---

<sup>1</sup> Le Goff, "Las mentalidades. Una historia ambigua", p. 95.

comunitaria por medio de la labor de la Casa de la Cultura, proporcionando al pueblo el sentimiento de poseer una tradición única y particular.

No se puede hablar de una ruptura tajante entre la interpretación que tienen de la tradición de Todos Santos las autoridades políticas del pueblo de Huaquechula y la que comparte la comunidad a la que gobiernan, ya que no se debe olvidar que estas últimas forman parte de la misma comunidad y por lo mismo, siguen la tradición como la heredaron de “los antiguos”.<sup>2</sup> Empero, es justo decir que es principalmente la gente joven la que se muestra más abierta a los cambios y a aceptar -y adoptar- las diversas influencias del exterior, a diferencia de los mayores, quienes al ser más conservadores, buscan la continuidad de la costumbre de una forma tradicional, es decir, apegada a lo establecido por generaciones; por esta razón son ellos los que realizan un mayor contraste entre el *antes* y el *ahora*.

Por otra parte, es necesario acentuar que tanto la historia de las mentalidades como la historia oral, brindan la oportunidad de adentrarse en el estudio de estas tradiciones culturales como parte de la forma de ser de una comunidad en un aspecto más amplio, de tener un acercamiento con algo que a la gente de la ciudad le parece ajeno y, por lo mismo, es visto como algo “curioso” o “folklórico” que atañe sólo al turismo. Las expresiones tradicionales constituyen la forma en que la gente vive el presente a través de representaciones culturales que dan un sentido a la vida y fomentan los lazos de cohesión e identidad. Por esto mismo, el interés por lo anterior puede aportar, tanto a los historiadores como a los estudiosos de otras disciplinas humanísticas, un rico material que lleve a la realización de nuevas investigaciones dentro del estudio del desarrollo histórico del hombre, como es el caso particular de los elementos relacionados con la percepción de la muerte y su reflejo y forma de vivirla en la tradición de Todos Santos, los cuales forman parte de la Historia.

---

<sup>2</sup> Felipe Morales.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

Aceves Lozano, Jorge E., *Historia oral e historias de vida. Teoría, método y técnicas. Una bibliografía comentada*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social, 1996, 194 p. (M. Othón de Mendizábal).

Aceves Lozano, Jorge E., “Introducción” en Jorge Aceves Lozano (Comp.), *Historia oral*, México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, 268 p. (Antologías Universitarias).

Aceves Lozano, Jorge E., “Un enfoque metodológico de las historias de vida” en Graciela de Garay (Coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Instituto Mora, 1997, 78 p.

Aceves Lozano, Jorge E., “Sobre los problemas y métodos de la historia oral” en Graciela de Garay (Coord.), *La Historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México: Instituto Mora, 1994, 116 p.

Aceves Lozano, Jorge E., “Caminos y geometría de la historia oral reciente en México” en Cuauhtémoc Velasco (Coord.), *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Aguilera, Carmen, *Códices de México*, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2001, 305 p., ils.

Alberro, Solange, “Historia de las mentalidades e historiografía. La historia en crisis, rechazo del pasado” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).



Altamirano, Graziella, “Metodología y práctica de la entrevista” en Graciela de Garay (Coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México: Instituto Mora, 1994, 116 p.

Anguiano, Felisa, “Apuntes sobre supersticiones de los indígenas respecto a la muerte” en *El México Antiguo*, vol. 2, 1924-1927, p. 151-155.

Aranda, J. L., et. al., *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Atlixco*, Puebla: Ayuntamiento Constitucional del Municipio/Universidad Autónoma de Puebla/Instituto de Ciencias, Centro de Estudios Históricos y Sociales, 1985, 2v.

Argueta, Germán, *Día de Muertos, crónica y leyendas de esta Noble, Leal y mefítica Ciudad de México*, México: Casa Autrey, 1999, 79 p.

Ariés Philippe, *El hombre ante la muerte*, trad. de Mauro Armiño, Madrid: Taurus, 1983, 522 p.

*Arqueología mexicana. Puebla-Tlaxcala*, Mexico: Raíces, mayo-junio, vol. III, num. 13, 1995.

Báez-Jorge, Félix, *La afrodita barbuda [Literatura y plástica en la perspectiva antropológica]*, pról. de Jorge Lobillo, Veracruz, Ver.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Gobierno del Estado de Veracruz/ Fondo estatal para la Cultura y las Artes/ Instituto Veracruzano de Cultura, 1998, 192 p. (Fronteras Nuevas).

Barjau, Luis, *El mito mexicano de las Edades*, México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco/ Miguel Ángel Porrúa, 1998, 186 p.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, estudio

crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O’Gorman, 6ª ed., México: Porrúa, 1995, 250 p. (Sepan cuantos... 129).

Bloch, Raymond, “La religión etrusca” en Henry-Charles Puech (Coord.), *Las religiones antiguas III*, 5ª ed., México: Siglo XXI, 1984, 420 p. (Historia de las religiones, 3).

Borisovna de León, Liudmila, Francisco Téllez Guerrero, *et al.*, *Puebla en el siglo XIX: contribución al estudio de su historia*, Puebla, Pue.: Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, 1983, 358 p.

Bouthoul, Gastón, *Las mentalidades*, trad. de A. Artis, Barcelona: Oikos-Tau, 1970, 127 p.

Broda, Johanna, “Introducción” en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, 539 p., il. (Biblioteca mexicana).

Camarena Ocampo, Mario, Teresa Morales Lersch y Gerardo Necochea, *Reconstruyendo nuestro pasado, técnicas de historia oral*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, 105 p., fotos.

Camarena Ocampo, Mario, “Memoria y comunidad” en Graciela de Garay (Coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Instituto Mora, 1997, 78 p.

Camarena Ocampo, Mario y Gerardo Necochea García, “Continuidad, ruptura y ciclo en la historia oral” en Cuauhtémoc Velasco (Coord.), *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Camarena Ocampo, Mario y Gerardo Necoechea García, “Conversación única e irrepetible: lo singular de la historia oral” en Graciela de Garay (Coord.), *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México: Instituto Mora, 1994, 116 p.

Camarena Ocampo, Mario y Lourdes Villafuerte García (Coords.), *Los andamios del historiador. Construcción y tratamiento de fuentes*, México: Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 358 p.

Cano Sánchez, Beatriz, “El mensaje de los silencios”, en Cuauhtémoc Velasco, *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Cardoso, Ciro F. y Héctor Pérez Brignoli, *Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*, México: Enlace/Grijalbo, 1977, 438 p.

Carillo Vivas, Gonzalo, *Huaquechula*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 74 p., il. (Cuadernos Históricos Municipales).

Carrión, José, “La vida y la muerte en los mexicanos” en *Artes de México. Miccailhuítl. El culto a la muerte*, enero-febrero, 1954, p. 5-12.

*Cartografía de Puebla en el Archivo General de la Nación*, Puebla: Centro de Estudios Históricos de Puebla, 1958, 22 p. (Publicación no. 8).

Castillo, Porfirio, *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución*, México: Imprenta “Zavala”, 1953, 321 p., il.

Castillo Néchar, Marcelino (Coord.), *La muerte a fin de siglo: prácticas y tradiciones*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000, 133 p. (Programa de Investigación Cultural).

Castro Morales, Efraín, *El federalismo en Puebla*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura, 1987, 239 p., il. (Biblioteca Angelopolitana).

Castro Morales, Efraín, *Huaquechula de ayer y hoy*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 18 p., il.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México: Porrúa, 1964, 621 p. (Sepan cuantos... 29).

*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y leyenda de los soles*, trad. de Primo Feliciano Velásquez, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, 1992, 161 p.

Collado Herrera, Maria del Carmen, “¿Qué es la historia oral?” en Graciela de Garay, *La historia con micrófono. Textos introductorios a la historia oral*, México: Instituto Mora, 1994, 116 p.

Commons de la Rosa, Áurea, *Geohistoria de la divisiones territoriales del Estado de Puebla*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Geografía, 1971, 77 p.

Cordero y Torres, Enrique, *Historia compendiada del Estado de Puebla*, Puebla: Grupo literario “Bohemia poblana”, 1965, 3 v., il.

Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, 18<sup>a</sup> ed., México: Porrúa, 1994, 330 p. (Sepan cuantos... 7).

Churruca Peláez, Agustín S. J., *Historia mínima de la Iglesia*, México: Librería Parroquial, 1981, 168 p.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, introd. de Joaquín Ramírez Cabañas, 9ª ed., México: Porrúa, 1972, 683 p. (Sepan cuantos... 5).

Dow, James W., *Santos y supervivencias*, México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, 1974, 280 p.

Duby, Georges, “Historia social e ideologías de las sociedades” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona: Laia, 1984, 3 vol.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero Galván, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, 2v. (Cien de México).

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, introd., de Ángel Ma. Garibay K., México: Porrúa, 1967, 315 p., lám. (Biblioteca Porrúa).

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, trad. María Dolores de la Peña, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, 235 p.

*Enciclopedia de México*, Dir. José Rogelio Álvarez, México: Sabeca International Investment Corporation, 2000, XIV tomos.

*Estado de Puebla: datos geográficos y apuntes históricos del Estado de Puebla*, México: F. Armida & Co., Suc., S.A. /Ediciones Rotaprint, 1933, 86 p., il.

*Estudio monográfico de Puebla*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de la Presidencia, 1976, 185 p., il.

*Estudios y documentos de la región de Puebla-Tlaxcala*, Puebla: Instituto Poblano de Antropología e Historia, 1969, 3 vol.

Folguera, Pilar, *Cómo se hace una historia oral*, Madrid: Eudema, 1994, 96 p.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México: Aguilar Nuevo siglo, 1999, 572 p.

Frey, Herbert, “Zoroastro y la tradición occidental” en Herbert Frey (Coord.), *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, 278 p. (Sello Bermejo).

García de León, Antonio, “Atrás del espejo de la historia” en Cuauhtémoc Velasco, *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Giglia, Ángela, “Apuntes sobre la verdad y la reconstrucción de los eventos en los relatos orales” en Graciela de Garay (Coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Instituto Mora, 1997, 78 p.

Glass, John B., *Catálogo de la Colección de Códices*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Museo Nacional de Antropología, 1964, 237 p., ils., lám.

Gómez de Orozco, Federico (ed.), “Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España” en *Tlalocan*, 1945, vol. II, núm. 1, p. 37-63.

González M., José Luis, “Claves para Occidente: Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural” en Herbert Frey (Coord.), *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, 278 p. (Sello Bermejo).

González Torres, Yólotl, “El culto a los muertos entre los mexicas” en *Boletín INAH*, núm. 14, época 2, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, julio-septiembre, 1975, p. 37-44, il.

González Torres, Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 4<sup>a</sup> reimp. de la 1<sup>a</sup> ed., México: Larousse, 1995, 228 p., il. (Referencias).

González Torres, Yólotl y Teresa Mora, *Dos ceremonias para los muertos: en Cholula, Puebla y entre los chontales de Tabasco*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Dirección de Etnología y Antropología Social, 1981, 36 p. (Cuadernos no. 29, Etnografía 1).

Graulich, Michel, *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritos aztecas, las fiestas de las veintenas*, México: Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p., il.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, 309 p.

Gruzinski, Serge, “Culturas ‘populares’ y culturas de las élites: orientación bibliográfica” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de la mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gruzinski, Serge, “Los hombres y la muerte II” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la Historia de la mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gruzinski, Serge, “Del chamán al curandero colonial” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional

de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gruzinski, Serge, “Los hombres y la muerte” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gruzinski, Serge, “Mentalidades e ideologías. Carácter totalizante de las ideologías” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gruzinski, Serge, “La antropología religiosa. Importancia y objeto de la antropología religiosa” en Serge Gruzinski y Solange Alberro, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 266 p. (Cuadernos de trabajo del Departamento de Investigaciones Históricas, 24).

Gutiérrez Estévez, Manuel (Comp.), *Mito y ritual en América*, Madrid: Alambra, 1988, 466 p.

Hadot, Pierre, “El fin del paganismo” en Henry-Charles Puech (Dir.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y el oriente próximo I. Formación de las religiones universales y de salvación*, 4ª ed., México: Siglo XXI, 1985, 503 p. (Historia de las religiones, 5).

Hernández Tapia, Germán, *Bibliografía poblana de geografía e historia del Estado*, Puebla: Grupo literario “Bohemia poblana”, 1962, 525 p.



Huerta Jaramillo, Ana Maria D., *Insurrecciones rurales en el Estado de Puebla, 1868-1870*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla/Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, 1985, 167 p., il.

James, E. O., *Historia de las religiones*, 8ª reimp., Madrid: Alianza Editorial, 2001, 265 p., ils. (Religión y mitología, Humanidades, 4107).

Johansson K., Patrick, “La muerte en Mesoamérica”, en *Arqueología mexicana. El ciclo de la vida. Las edades del hombre en Mesoamérica*, México: Raíces, marzo-abril, vol. X, núm. 60, 2003, 79 p.

Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, 383 p.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, 2ª ed., México: Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Antropología Social/Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 287 p., il. (Colección Puebla).

Lagarriga Attias, Isabel y Juan Manuel Sandoval Palacios, *Ceremonias mortuorias entre los otomíes del norte del Estado de México*, México: Gobierno del Estado de México, 1977, 122 p.

León-Portilla, Miguel, *La filosofía Náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, pról. de Ángel Ma. Garibay K., 8ª ed., México: Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 461 p., ils. (Monografías 10).

Le Goff, Jacques, “Las mentalidades. Una historia ambigua” en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona: Laia, 1984, 3 vol.

Le Roux, Françoise, “La religión de los celtas” en Henry-Charles Puech (Coord.), *Las religiones antiguas III*, 5ª ed., México: Siglo XXI, 1984, 420 p. (Historia de las religiones, 3).

Lope Blanch, Juan Miguel, *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, 183 p.

López Austin, Alfredo, *El cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2ª ed., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, 2 vol.

López Austin, Alfredo, “La historia de Teotihuacan”, en López Austin, José Rubén Romero Galván y Carlos Martínez Marín, *Teotihuacan*, México: CITICORP/CITIBANK, 1989, 148 p., il.

López Austin, Alfredo, “Misterios de la vida y de la muerte” en *Arqueología Mexicana. La muerte en el México prehispánico*, México: Raíces, noviembre-diciembre, vol. VII, núm. 40, 1999, 77 p.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México: El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1997, 303 p. il.

López Luján, Leonardo, “Las invasiones chichimecas al Altiplano Central”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 6ª reimp. de la 2ª ed., México: Larousse, 1993, 200 p., il. (Referencias).

*Los municipios de Puebla*, México: Secretaría de Gobernación/Gobierno del Estado de Puebla, 1988, 1178 p., il. (Enciclopedia de los municipios de México).

Lugo Olín, María Concepción, *En torno a la muerte, una bibliografía: México 1559-1990*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1994, 213 p. (Fuentes).

Malvido, Elsa, Gregory Pereira y Vera Tiesler, *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, 255 p. (Serie Antropología Social, 344).

Manzanilla, Linda, “El altiplano central de México en la época del esplendor teotihuacano” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 6ª reimp. de la 2ª ed., México: Larousse, 1993, 200 p., il. (Referencias).

Marinas, José Miguel y Cristina Santamarina (comps.), *La historia oral; métodos y experiencias*, Madrid: Debate, 1993, 292 p.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, 3ª reimp., México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 1009 p.

Martínez, José Luis (ed.), *Documentos cortesianos*, México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, IV vol.

Matos Moctezuma, Eduardo, *El rostro de la muerte en el México prehispánico*, México: GV editores, 1987, 94 p.

Matos Moctezuma, Eduardo, “La muerte en el México prehispánico” en *Artes de México. Miccaihuitl. El culto a la muerte*, México, año 18, no. 145, 1971.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, 158 p., il.

Matute, Álvaro, *Antología México en el siglo XIX. Fuentes e interpretaciones históricas*, 1ª reimp., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 565 p. (Lecturas universitarias).

Meade de Angulo, Mercedes, *Cartografía del Estado de Puebla, siglo XVI, fondo: Archivo General de la Nación*, Puebla: Centro Regional de Puebla/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Secretaría de Educación Pública/Fundación Fuad Abed Halaba, A. C., 1988, mapas.

Meade de Angulo, Mercedes, *Huaquechula*, México: Gobierno del Estado de Puebla, 1989, 16 p., il.

Medina Rubio, Arístides, *La iglesia y la producción agrícola en Puebla 1540-1795*, México: El Colegio de México, 1983, 291 p.

Méndez, Eloy, *La conformación de la ciudad de Puebla (1966-1980): una visión histórica*, Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1987, 205 p., il. (Historia/UAP).

Morales Cano, Lucero, *Escultura prehispánica. Huaquechula, Puebla*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, il. (Miniguía).

Mota y Escobar, Alonso de la, *Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introd. y notas Alba González Jácome, México: Secretaría de Educación Pública, 1987, 180 p., ils.

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, México: UNAM, 1981.

Nalda, Enrique, "Posclásico Temprano" en *Arqueología mexicana. Tiempo mesoamericano (2500 A. C.-1521 D. C.), periodos, regiones y culturas prehispánicas*, México: Raíces, edición especial no. 11, 2002, 83 p.

Niethammer, Lutz, "¿Para qué sirve la historia oral?" en Jorge Aceves Lozano (Comp.), *Historia oral*, México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, 268 p. (Antologías Universitarias).

Noguez, Xavier y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses*, México: El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1997, 325 p.

Nutini, Hugo G., *Todos Santos in rural Tlaxcala. A syncretic expressive and symbolic análisis of de cult of the dead*, New Jersey: Princeton University Press, 1988, 471 p., ils.

Ochoa, Lorenzo, "Los olmecas" en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Atlas histórico de Mesoamérica*, 6ª reimp. de la 2ª ed., México: Larousse, 1993, 200 p., il. (Referencias).

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel, *Muerte y muertos. Culto, servicio, ofrenda y humor en una comunidad*, México: Secretaría de Educación Pública, 1974. (SEP-setentas).

O'Gorman, "Descripción geográfica del Distrito del Obispado de Tlaxcala. Mediados del s. XVI", en *Boletín del AGN*, p. 436-454.

Olivera de Bonfil, Alicia, "Treinta años de historia oral en México. Revisión, aportes y tendencias." en Cuauhtémoc Velasco, *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Ortega Noriega, Sergio, "Introducción a la Historia de las Mentalidades" en *Antología de conferencias El historiador frente a la Historia. Corrientes*

*historiográficas actuales*, Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1999, 144 p.

Paredes Martínez, Carlos Salvador, *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco en el siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica/Gobierno del Estado de Puebla, 1991, 182 p., il.

Pensado, Patricia, “lo colectivo y lo individual en las historias de vida de la gente común” en Graciela de Garay (Coord.), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Instituto Mora, 1997, 78 p.

Prem, Hans J., *Milpa y hacienda: la tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del alto Atoyac, Puebla, México, 1520-1620*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1978, x, 325 p. (Proyecto México de la Fundación Alemana para la Investigación Científica, 13).

Ramos Gómez-Pérez, “Los orígenes de la comunidad cristiana” en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde (Coords.), *Teoría e historia de las religiones*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 1998, 284 p. (Seminarios)

Rocha, Martha Eva, “Introducción” en Cuauhtémoc Velasco, *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Roggero, Franco Savarino, “La transformación del concepto del cielo y del infierno en la historia del Cristianismo” en Herbert Frey (Coord.), *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, 278 p. (Sello Bermejo).

Romero Galván, José Rubén, “La historia de una conciencia histórica” en Alfredo López Austin, José Rubén Romero Galván y Carlos Martínez Marín, *Teotihuacan*, México: CITICORP/CITIBANK, 1989, 148 p., il.

Romero Galván, José Rubén, “Los mexicas. Entre historia y cotidianidades”, en ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia*, 2004.

Rubial García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, 63 p. (Cultura Tercer Milenio).

Rubial García, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, introd. de Pedro Ángeles Jiménez, 1ª reimp., México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2000, 264 p. (Seminarios).

Ruiz Rivera, César Augusto, *San Andrés de la Cal. Culto a los señores del tiempo en los rituales agrarios*, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos/H. Ayuntamiento de Tepoztlán, Mor., Unidad Central de Estudios para el Desarrollo Social/ CIDHEM, 2001, 259 p.

Ruz Lhullier, Alberto, “El pensamiento náhuatl respecto a la muerte” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 4, México, 1963, p. 251-261.

Sahagún, Bernardino de, *Historia de las cosas de Nueva España*, anotaciones de Ángel Ma. Garibay K., 10ª ed., México: Porrúa, 1999, 1093 p. (Sepan cuantos... 300).

Sánchez Flores, Ramón, *Puebla. Milenios de historia. Relación enciclopédica del Estado de Puebla. V. I Espacio geográfico y orígenes culturales*, Puebla: Gobierno del Estado de Puebla/Secretaría de Cultura. Puebla, 2003, IV tomos.

Sarmiento, Miguel E., *Puebla ante la tradición y la leyenda*, Puebla, Pue.: Gobierno del Estado de Puebla, 1957, 362 p., il.

Sebe Bom Meihy, José Carlos, “Tres alternativas metodológicas: Historia de vida, historia temática y tradición oral” en Cuauhtémoc Velasco, *Historia y testimonios orales*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, 209 p. (Divulgación. Serie historia).

Sejourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1957, 220 p.

Sheffler, Lilian, “Ofrendas y calaveras. La celebración de los Días de muertos en el México actual” en *Arqueología mexicana*, *La muerte en el México prehispánico* México: Raíces, noviembre-diciembre, vol. VII, núm. 40, 1999, 77 p.

Sitton, Thad, *et al.*, *Historia oral, una guía para profesores y otras personas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, 178 p.

Solanes Carraro, Maria del Carmen y Enrique Vela Ramírez, “Periodos mesoamericanos. Preclásico medio (1200-400 a. C.)”, en *Arqueología mexicana. Atlas del México Prehispánico, mapas de periodos, regiones y culturas*, México: Raíces, edición especial no. 3, 2000, 80 p.

Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, introd. de Miguel León-Portilla, 6ª ed., México: Porrúa, 1986, 3 vols. (Biblioteca Porrúa, 41).

Thompson, Paul, *La voz del pasado. Historia oral*, trad. de Joseph Domingo, prolog. de Mercedes Vilanova, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, 335 p.

Thompson, Paul, “Historias de vida y análisis del cambio social” en Jorge Aceves Lozano (Comp.), *Historia oral*, México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, 268 p. (Antologías Universitarias).



Urías, Jan de, “La religión de los germanos” en Henry-Charles Puech (Coord.), *Las religiones antiguas III*, 5ª ed., México: Siglo XXI, 1984, 420 p. (Historia de las religiones, 3).

Vansina, Jan, *La tradición oral*, Barcelona: Labor, 1966, 224 p.

Vyncke, Frans, “La religión de los eslavos” en Puech, Henry-Charles (Coord.), *Las religiones antiguas III*, 5ª ed., México: Siglo XXI, 1984, 420 p. (Historia de las religiones, 3).

Vyncke, Frans, “La religión de los baltos” en Puech, Henry-Charles (Coord.), *Las religiones antiguas III*, 5ª ed., México: Siglo XXI, 1984, 420 p. (Historia de las religiones, 3).

Wachtel, Nathan, “La aculturación” en Le Goff, Jacques y Pierre Nora, *Hacer la historia*, trad. de Jem Cabanes, Barcelona: Laia, 1984, 3 vol.

Westheim, Paul, *La calavera*, trad. de Marina Frenk, México: Secretaría de Educación Pública/Fondo de Cultura Económica, 1985, 85 p. (Breviarios).

## **PÁGINAS WEB**

[www.inah.gob.mx/index\\_html](http://www.inah.gob.mx/index_html)

[www.inegi.gob.mx](http://www.inegi.gob.mx)