

CARLOS GARMA NAVARRO

PROTESTANTISMO

EN UNA COMUNIDAD
TOTONACA
DE PUEBLA, MEXICO

a CDI

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

PROTESTANTISMO EN UNA COMUNIDAD TOTONACA DE PUEBLA, MEXICO

Carlos Garma Navarro

La presente obra es el resultado de una serie de prácticas de campo realizadas durante los años 1980-1982 en la comunidad de Ixtepec, municipio de Puebla, México.

Con la información recopilada el autor pretende analizar el desarrollo del protestantismo en un área con habitantes tanto indígenas como mestizos, señalando los cambios surgidos desde su aparición, así como la comparación de las variantes del protestantismo y del catolicismo dentro de la comunidad, y la vinculación de los procesos religiosos con las instituciones políticas y las actividades económicas.

Para cumplir con su objetivo principia describiendo el medio geográfico de Ixtepec, señalando elementos como el clima, tipo de suelo, flora y fauna, población y servicios públicos de la comunidad; que permiten comprender las características generales del pueblo. Continúa con un resumen de la historia de éste, desde el periodo colonial hasta nuestros días, dando énfasis a la lucha de los totonacas por mantener sus tierras y a la aparición del estrato mestizo que logró convertirse en el grupo dominante del área.

Más adelante analiza la economía de la comunidad, mostrando la evolución de los sistemas agrícolas y la diferenciación social dentro de la misma, estudiando la estructura política tradicional del pueblo, es decir, los sistemas de cargos civiles y religiosos, destacando también algunos aspectos de la organización social de la comunidad.

Al estudio de los grupos protestantes de la comunidad y a los cambios que han ocasionado en ella están consagrados los capítulos siguientes, en donde se hace una reseña histórica sobre el

(Pasa a la solapa siguiente)



INPI
INSTITUTO NACIONAL
DE LOS DERECHOS
INDUSTRIALES



**BIBLIOTECA
JUAN RULFO**

FECHA DE DEVOLUCIÓN

--	--

**PROTESTANTISMO EN UNA COMUNIDAD
TOTONACA DE PUEBLA, MEXICO**

SERIE DE
ANTROPOLOGIA SOCIAL

COLECCION

Número 76



CARLOS GARMA NAVARRO

PROTESTANTISMO EN
UNA COMUNIDAD
TOTONACA DE
PUEBLA, MEXICO

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA

SECRETARIO DE EDUCACION PUBLICA:
MIGUEL GONZALEZ AVELAR

DIRECTOR GENERAL DEL INI:
MIGUEL LIMON ROJAS

SECRETARIO TESORERO DEL INI:
JAIME HUGO TALANCON

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE CONTROL Y
DISTRIBUCION DE PUBLICACIONES DEL INI:
IRAIS RODRIGUEZ CALDERON

COMISION NACIONAL PARA EL DESARROLLO
LOS PUEBLOS INDIGENAS
BIBLIOTECA "JUAN RULFO"

© INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
Avenida Revolución 1279
C.P. 01010
México, D. F.
ISBN-968-822-073-6

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

	BIBLIOTECA "JUAN RULFO"
	Nº DE ADQ. <input type="text"/>
	CLASIF. <input type="text"/>
	<input type="text"/>
	<input type="text"/>
	<input type="text"/>
FORMA ADQ. <input type="text"/>	
SYS <input type="text"/>	

PRESENTACION

Con motivo del Décimo Aniversario del fallecimiento del insigne antropólogo Julio de la Fuente, el Instituto Nacional Indigenista instauró, en 1980, un concurso permanente a través del cual cada año se asignará el "Premio Nacional Julio de la Fuente" para la mejor tesis profesional de Antropología Social.

El jurado integrado por los antropólogos Enrique Florescano M., Arturo Warman y Guillermo Bonfil Batalla, dictaminó que por su calidad académica la tesis ganadora del cuarto concurso es el trabajo de Carlos Garma Navarro: *Protestantismo en una comunidad Totonaca de Puebla, México*, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia y que en esta ocasión el Instituto se complace en presentar.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo está dedicado a mi madre, Raquel Navarro del Río, y a mis hermanos Héctor, Martha y Mirna, quienes siempre han sido mi mayor apoyo. He recibido también aliento y ánimo de mis tíos, Antonio y Yolanda Silva, Blanca Navarro del Río, y de mi padre, Enrique Garma.

Elio Masferrer no sólo fue el director de esta tesis, sino también un excelente amigo quien dedicó su interés y tiempo a la presente investigación, aun más allá de lo requerido. Agradezco asimismo a su familia, por sus múltiples atenciones brindadas.

Compartí discusiones, opiniones y prácticas de campo con mis compañeros del Taller de Investigación "Totonacas de la Sierra Norte de Puebla", y de esta manera ellos han contribuido a la elaboración de este trabajo. Ellos son Carlos Bravo, Alberto Salazar, Lucina García, Juan Luis Ramírez, Carmen Herrera, Patricia Peña y Margarita Zárate.

Sería muy largo listar los nombres de todos mis compañeros de estudios de mi grupo académico en la ENAH, pero considero que fue de quienes más aprendí durante los primeros años de mi formación antropológica. De la misma manera agradezco a todos mis profesores, en especial a Esteban Krotz y a Ricardo Melgar Bao, y a mis alumnos de la ENAH y la UAEM, de quienes también he aprendido mucho.

Siempre estaré en deuda con la gente de la Sierra Norte de Puebla, que trató tan bien a ese joven de apariencia desaliñada que parecía estar fuera de lugar y hacía tantas preguntas. Pocas personas de cualquier ciudad o población, hubieran tra-

tado tan bien a un desconocido como lo hicieron las personas cuyos nombres siguen a continuación. Deseo agradecer al maestro Miguel Cano y a su familia, por su hospitalidad al permitirme estar en su casa de Ixtepec y por compartir experiencias valiosas durante mi estadía. Al señor Antonio Cano, mi intérprete y guía, sin el cual este trabajo hubiera sido imposible completar; a don Pascual Sánchez y su familia, quienes también me brindaron su amistad desde mi primera visita a Ixtepec. Al padre Colín, párroco de Zapotitlán, quien me recibió siempre con gentileza, así como también a Mariano Vázquez, Antonio Lorenzo y familia, Gabriel Lorenzo y familia, a quienes considero excelentes amigos. De Nanacatlán deseo agradecer a don Eduardo Bravo y familia, a don Gustavo Ramos y familia, y a Aliber Jiménez.

PREFACIO

El presente trabajo se realizó dentro del Taller de Investigación "Los Totonacas de la Sierra Norte de Puebla", coordinado por el licenciado Elio Masferrer en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. La finalidad de dicho taller era llevar a cabo un estudio integral de la región mencionada. Cada uno de los integrantes escogió una comunidad específica dentro de la sierra, para desarrollar su propia investigación. Se realizaron reuniones periódicas entre los miembros del taller y el coordinador para evaluar los resultados y el progreso individual de cada proyecto.

Se eligió para estudio, la comunidad de Ixtepec, ubicada a cinco horas de Zacapoaxtla, Puebla; debido al interés que siempre ha existido por la problemática de la religión dentro de la antropología. El pueblo mencionado ofrecía la posibilidad de analizar el desarrollo del protestantismo en un área con habitantes tanto indígenas como mestizos, y de comprender los cambios que han surgido desde su aparición. También era nuestra intención comparar las variantes del protestantismo y catolicismo dentro de la comunidad, y vincular los procesos religiosos con las instituciones políticas y las actividades económicas.

Se realizaron ocho prácticas de campo a lo largo de los años 1980-1982, durante los cuales se recopiló la información que aquí se presenta. De esta manera fue posible lograr una perspectiva temporal que permitió presenciar, en primer término, una serie de conflictos sociales desde sus inicios has-

ta su culminación, los que no hubieran podido ser analizados adecuadamente en una sola estancia en el campo.

Las técnicas empleadas en este estudio fueron las siguientes: uso de cuestionarios, entrevistas abiertas, historias de vida, informantes claves y *observación participante*.

A continuación se describe brevemente el orden y contenido de las secciones del presente trabajo:

En la introducción se presenta una breve reseña de algunos planteamientos generales dentro del estudio antropológico de la religión, en particular sobre el protestantismo.

En el capítulo I se describe el medio geográfico de Ixtepec, señalando elementos como el clima, tipo de suelo, flora y fauna, población y servicios públicos de la comunidad.

El capítulo II resume la historia del pueblo desde el periodo colonial hasta nuestros días, así como el énfasis de la lucha de los totonacas por mantener sus tierras y la aparición del estrato mestizo que logró convertirse en el grupo dominante del área.

Los capítulos III y IV analizan la economía de Ixtepec, mostrando la evolución de los sistemas agrícolas y la diferenciación social dentro de la comunidad estudiando la estructura política tradicional del pueblo, o sea los sistemas de cargos civiles y religiosos. También son destacados algunos aspectos de la organización social de la comunidad.

Estos primeros capítulos tienen como finalidad el permitir al lector comprender las características generales del pueblo, así como las relaciones sociales que mantienen sus integrantes. Los capítulos subsecuentes se dedican al estudio de los grupos protestantes en la comunidad y los cambios que han ocasionado.

Se continúa con una reseña histórica sobre el desarrollo del protestantismo en la región de estudio, para describir más adelante la conducta económica de los adeptos protestantes y su efecto sobre la estratificación social en Ixtepec; para luego analizar el impacto que han tenido estos grupos sobre las es-

estructuras políticas dentro de la comunidad, como en otras poblaciones vecinas donde el protestantismo se ha difundido.

Por último, presento una comparación directa entre la religión católica y la protestante dentro del área. Algunos rituales católicos y pentecostales son tratados para mostrar la visión del mundo que denotan estas manifestaciones, las cuales nos permitirán apreciar sus diferencias y semejanzas. Se señala también cómo es que estos grupos religiosos se enfrentan a un problema básico de la existencia humana, la relación entre salud y enfermedad. Enfatizamos asimismo el papel de los especialistas de la salud, quienes poseen el poder de sanar, en particular los brujos y curanderos entre los católicos, y los pastores entre los protestantes. Los capítulos VIII y IX contienen esta información.

Como conclusión, resumo los resultados que considero más importantes de esta investigación, los que han sido expuestos a lo largo de este trabajo.

No es posible que en un estudio se pueda abarcar por completo un fenómeno tan complejo como el del protestantismo indígena, y se requiere de un mayor número de investigaciones en comunidades de esta y otras regiones de México y América. Aun dentro del presente estudio quedaron cuestiones en las cuales no fue posible ahondar por limitaciones diversas (de tiempo y económicas), pero considero que sí podría mostrar múltiples facetas de un problema tan controvertido y poco estudiado hasta ahora, y dar a futuros investigadores un punto de partida.

INTRODUCCION

El presente estudio se centra en la forma de conducta social comúnmente llamada religión o religiosidad. En sí, ¿cómo es definido este fenómeno? Para comprender su especificidad, debemos comprender primero el sistema mayor del cual forma parte o sea la esfera ideológica.

Definir este último término es en sí problemático. Consideramos que es Antonio Gramsci quien ha dado su conceptualización más rica. Para el teórico italiano, la ideología es la concepción del mundo que posee todo grupo social (Gramsci, 1975). Dicha visión se permea a través de todas las actividades de los hombres, dándoles un sentido y un propósito. La ideología nunca puede ser neutral, siempre sirve a los intereses del grupo, ya sea del sector dominante (detentadores del poder económico o político en una sociedad) o de los dominados (aquellos que conforman los estratos inferiores o subordinados). De allí la importancia que tiene la ideología para mantener y reproducir la sociedad, mediante la justificación del orden existente que se da entre los grupos o clases que la componen. Sin embargo, también puede cuestionar el dominio de los poderosos apelando a la ruptura entre la sociedad y su visión idealizada de lo que debería ser (regresaremos a este punto más adelante).

La manifestación ideológica que nos ocupa es la religión. Esta es una forma de comprender al mundo mediante la personificación de las cosas naturales siguiendo como modelo el orden interno de la sociedad misma (Godelier, 1974). Más

que una simple representación es un medio de actuar sobre el mundo mismo, que busca alcanzar el dominio de los objetos mediante acciones que permitan el control sobre ellos. Es una práctica que existe conjuntamente con las formas ceremoniales y rituales íntimamente ligados a ella.

Dentro de la antropología mexicana, nuestra temática ha sido abordada por el estudio de la religiosidad popular, definida como una expresión propia de las clases y grupos subordinados (campesinos, indígenas, etcétera), y que a su vez es independiente de las instituciones eclesiásticas oficiales (G. Giménez, 1978). Las investigaciones realizadas hasta ahora se han enfocado al catolicismo popular, resultado de la confluencia del catolicismo español y las religiones indígenas, que es caracterizado por P. Carrasco como los aspectos de creencia y ritual organizados fuera de la Iglesia, y que son peculiares de la subcultura campesina regional. Su campo de acción está relacionado con la obtención de la salud del creyente y con el control de la naturaleza (lograr lluvia para la cosecha, evitar sequías, granizo, etcétera).

La religión no sólo actúa de manera imaginaria sobre las fuerzas del mundo natural, sino en realidad también sobre sus creyentes, mediante la manipulación del símbolo. De las múltiples definiciones del término hemos tomado como el más adecuado aquel que lo identifica como una representación que opera por analogía y metáforas, y sin ninguna relación intrínseca con lo que representa (Barthes, 1971; Leach, 1978). Es así como una cruz de madera puede representar los valores del cristianismo, aunque el objeto no tenga ningún vínculo material directo con éstos. El símbolo permite la expresión de normas y conceptos abstractos de tal manera que las personas pueden comprenderlas y utilizarlas. A este respecto, es muy importante la participación en los actos rituales que siempre utilizan elementos simbólicos (Turner, 1980). Toda ideología y estructura política requieren del uso de dichos elementos para crear el consenso entre sus miembros, quienes comparten los mismos símbolos y se diferencian de aquellos que no lo hacen.

De esta manera, la religión se vuelve un eficaz instrumento de dominio y control social; pero cuando los grupos subordinados reafirman sus propios símbolos, valores y normas, éste se convierte en un medio de impugnación. Los sectores que están imposibilitados para mostrar su inconformidad contra situaciones socioeconómicas concretas lo harán, creando movimientos religiosos que cuestionen la justicia del orden social existente, anhelando cambiarlo por otro. El estudio pionero para ejemplificar esto sigue siendo el de F. Engels sobre las "Guerras campesinas en Alemania".

Los movimientos religiosos de impugnación en su gran mayoría comienzan como sectas, o sea grupos pequeños heterodoxos que por sus creencias y prácticas se han separado o diferenciado de una sociedad mayor (B. Wilson, 1980). Su pertenencia es por adhesión voluntaria y casi siempre siguiendo a un líder, al que se considera como fundador.

Las sectas tienden a aparecer en grupos o clases inferiores, permitiendo a sus miembros alterar el orden social tradicional mediante una inversión ideológica. Así, los "desposeídos" se vuelven los "escogidos de Dios" y se destacan del resto de la sociedad, siendo superiores espiritualmente (E. Wilhem, 1980). Es así como la secta se convierte en una expresión de inconformidad de los grupos oprimidos o en un estado de dominación impuesto a ellas, como sería el caso de las sociedades colonizadas (Latarnari, V., 1974).

El protestantismo surge en una época marcada por la aparición de numerosos movimientos religiosos de sectores marginados (pastores, desempleados, campesinos sin tierras, etcétera) que se levantan contra los grupos feudales dominantes (clerecía y nobleza) conformando sectas que predicán el fin del mundo, que culminaría con el establecimiento del reino milenarista donde habría justicia e igualdad para todos los hombres (Cohn, N., 1981). Los grupos protestantes también aparecen como pequeñas sectas, pero logran obtener sus adeptos entre la naciente burguesía urbana (M. Weber, 1979). Con el

ascenso de esta clase, el protestantismo deja de ser una secta minoritaria para convertirse en una religión denominacional institucionalizada, auspiciada por un aparato estatal regido por la burguesía (Troeltsch, E., 1967).

Asemejando al catolicismo en sus orígenes, el protestantismo es una religión sumamente maleable, y puede ser retomada por diferentes estratos que lo pueden moldear según sus intereses. En Inglaterra, el Metodismo cobró fuerza como una secta obrera durante el periodo de la Revolución Industrial (B. Wilson, 1969; Hobsbawm, 1974), debido a que da origen a una comunidad para aquellos individuos de origen rural, quienes forzados a inmigrar a las ciudades habían modificado su forma original de vida.

En Latinoamérica se han realizado relativamente pocos estudios de campo acerca del protestantismo. En uno de los mejores trabajos sobre el tema, E. Willems (1981) destaca que el protestantismo, tanto en Brasil como en Chile, ha tenido mayor arraigo entre las clases bajas. El autor subraya la similitud que existe en los templos pentecostales del primer país, que resalta la unión de los fieles frente a las personas que no pertenecen a su fe. En estas sectas se "rechaza el sistema tradicional de clases por el concepto de un pueblo escogido" donde todos los creyentes están en posibilidad de recibir a Dios.

Christian Lalive d'Epina y enfatiza cómo es que el pentecostalismo en Chile ofrece nuevas oportunidades de realización social para sus fieles, quienes provienen de las clases sociales inferiores, mediante el ascenso a puestos clave en el templo: como pastor, etcétera. Este movimiento religioso en sí no crea una mayor conciencia política, sino que por el contrario opera como "el refugio de las masas", en donde los creyentes se aíslan de los acontecimientos sociales que los afectan en busca de la redención espiritual.

Por su parte, E. Miller considera que el protestantismo entre los toba ha originado nuevos roles sociales que han permitido a este grupo indígena argentino defender su identidad me-

diante la reintegración de las comunidades en las actividades de los templos. También enfatiza el papel de los pastores toba como un nuevo tipo de líder indígena.

En México, los estudios sobre el protestantismo en comunidades indígenas o rurales son aún escasos, si acaso algunas investigaciones sobre la historia de esta religión en el país (ver Bastian, 1983; Cassarieto, 1956, y Macín, 1978).

Uno de ellos, quizá la primera investigación antropológica de campo, que incluyó dentro de su objeto de estudio el impacto del protestantismo, fue la recopilación y análisis de relatos de la vida de inmigrantes mexicanos a los Estados Unidos, hecho por don Manuel Gamio entre 1926 y 1927. El gran etnólogo y antropólogo latinoamericano encontró varios casos de inmigrantes que fueron convertidos del catolicismo al protestantismo, y considera que el cambio podría ser un elemento que favoreció su adaptación a la cultura norteamericana, aun cuando esto no implicaba la pérdida completa de una identidad que reivindicaba su pertenencia a México.

Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas estudiaron la aldea de Chan Kom, en Yucatán, de 1930 a 1933. En 1948, Redfield regresa al pueblo mencionado y a partir de sus nuevas observaciones escribe el libro *A Village that Chose Progress, Chan Kom Revisited* (Redfield, 1950). Dedicando en él un capítulo a la difusión del protestantismo en la comunidad y sus efectos. La introducción de la nueva religión crea una lucha de facciones entre las dos familias más importantes de Chan Kom, una de las cuales conserva el catolicismo, mientras la otra es convertida al protestantismo. Los misioneros protestantes que llegan a la aldea prohíben el culto a los santos y fomentan la división faccional. El capítulo termina con la derrota política de los protestantes, que buscaban prohibir las fiestas y bailes públicos tradicionales. Pero por desgracia, Redfield no menciona la denominación del grupo religioso que llega a Chan Kom.

Varios antropólogos mexicanos han señalado la correlación entre el desarrollo capitalista en las áreas rurales y la

aparición de sectas protestantes, muchas veces por influencia de misioneros extranjeros (ver Boege, 1977; Nolasco, 1980 y Fábregas, 1981). Se ha reconocido la necesidad de investigaciones específicas sobre este problema (Fábregas, *op. cit.*). También es importante la tesis de la etnolingüista otomí Lázara Mendoza, sobre los pentecostales de Ixmiquilpan, Hidalgo.

La finalidad de este trabajo fue llevar a cabo un estudio profundo acerca del protestantismo en una comunidad indígena, en este caso totonaca. Hemos intentado abordar las siguientes cuestiones:

1. ¿Cuál es la relación del protestantismo con la base económica? ¿De qué estratos sociales provienen los adeptos a esta religión, y cuál es su relación con el desarrollo capitalista?
2. ¿Cuál es el efecto político del protestantismo; refuerza las estructuras tradicionales de poder o las debilita? ¿Cómo se relaciona con los grupos políticos fuera de la comunidad y cuáles son los líderes de los templos?
3. ¿Qué relación existe entre el catolicismo popular y el protestantismo en una comunidad indígena? ¿Cuáles son las diferencias que lo separan entre sí y cuáles los aspectos en que se asemejan?

DESCRIPCION DEL MEDIO GEOGRAFICO DE LA COMUNIDAD

La comunidad que hemos estudiado, Ixtepec, se encuentra ubicada en la Sierra Norte de Puebla. Esta región está limitada al este por el estado de Veracruz; al norte por el declive del Golfo, que se une a las planicies costeras; al oeste por la huasteca hidalguense, y al sur por un área de planicies frías y secas, los Llanos de San Juan, que se extienden hasta el estado de Tlaxcala (Fuentes Aguilar, 1972).*

La orografía de la región está compuesta por un conjunto de pequeñas sierras, unidas entre sí por profundas barrancas. Debido a lo cual encontramos altitudes sumamente variadas dentro del área, que van desde mil hasta 3 mil metros sobre el nivel del mar. La sierra es atravesada por los ríos Pantepec, San Marcos y Nexcaxa-Cempoala, que poseen numerosas ramificaciones que han contribuido a través del tiempo a crear el relieve sumamente accidentado de la zona, por medio de la erosión fluvial. Todos estos factores le han dado a la sierra una vegetación rica y diversa, por lo cual es posible hallar tanto especies tropicales como de medios templados.

La comunidad de Ixtepec se encuentra ubicada en la cima de un monte, de ahí su toponimia (Cerro Blanco de la Obsidiana, García Payón, 1965). El trazado del pueblo es suma-

* Ver notas al final.

mente irregular, subiendo y bajando calles y veredas por las laderas superiores. Sin embargo, el asentamiento no es de tipo disperso, la mayoría de las casas se encuentran concentradas alrededor de la Iglesia, construida sobre el punto más alto del poblado. Las propiedades y parcelas dedicadas a la agricultura ocupan toda el área circunvecina.

El clima de Itepec puede ser descrito como húmedo templado (Comunicaciones, 1978). Durante los meses de marzo, abril y parte de mayo, se constituye la estación seca, cuando los días son largos y calurosos. A fines de mayo y hasta mediados de octubre se presenta la temporada de lluvias. Fuertes tormentas caen diariamente durante este periodo, la mayoría provienen de "nortes" veracruzanos, que llegan desde la costa del Golfo atravesando toda la Sierra. Normalmente comienza a llover al atardecer o en las últimas horas del día y continúa hasta la mañana siguiente. Los múltiples derrumbes en los caminos dificultan el transporte, aislando aún más a los pueblos en estos meses. Desde fines de octubre y hasta febrero transcurre la estación fría. Una neblina espesa cubre los montes y laderas, disipándose sólo unas horas al mediodía. Es acompañada por una brisa húmeda y constante, que durante la noche se transforma en lluvias fugaces y benévolas en comparación con las del verano.

Las frecuentes lluvias que caen durante el año sólo abastecen de agua suficiente a la comunidad durante los meses de su apogeo. Durante la estación seca el pueblo dependerá de fuentes acuíferas, fluviales y de origen subterráneo, estas últimas son pocas y casi siempre distantes. El río más cercano es el Cempoala, a una hora y media de distancia y debajo del pueblo vecino de Tuxtla. Para llegar a él es necesario descender por un camino vertical de pedregal, peligroso y cansado para aquel que no viaja a caballo. El manantial más cercano se encuentra en el pueblo de Concepción, a poco más de una hora de distancia. El camino es aceptable, pero los habitantes de la comunidad no ven con buenos ojos que las personas de otro lugar vengan a tomar el agua que es de sus tierras.

La comunidad de Ixtepec se ve forzada a depender de los pequeños pozos cercanos a su pueblo, insuficientes para una población grande e inútiles para la agricultura. En la estación seca se vuelven insalubres, por ser aguas estancadas. En las comunidades del área se comenta que las aguas de Ixtepec son malas porque "saben a sapo, por los renacuajos y ajolotes que tienen".

Los suelos del área son arcillosos, con una capa delgada de humus típico de una zona boscosa de coníferas y árboles deciduos. El hecho de que hayan sido dedicados al cultivo de granos durante años ha ocasionado problemas serios. La erosión es común debido a las fuertes lluvias y tormentas que devastan la capa superior de la tierra. El uso constante de las parcelas ha ocasionado que los nutrientes naturales del suelo hayan disminuido y que se requiera del uso de fertilizantes. Sin embargo, éstos son encarecidos por el costo del transporte, y, en general, se destinan a los cafetales, tierras más recientes y menos deterioradas que las milpas, pero sin duda mucho más lucrativas.

El antiguo bosque primario de pinos, robles y liquidámbar descrito en las encuestas coloniales (Masferrer, 1982) sobre la región, existe actualmente reducido a unas cuantas áreas aisladas o inútiles para el cultivo. La mayoría de los árboles se encuentran delimitando los linderos de los predios y en su mayoría son frutales, en especial naranjos y aguacates. Las zonas boscosas que se observan ahora son de tipo secundario, o sea transformados por el hombre. Así, por ejemplo, la especie silvestre más frecuente es el chalahuite (familia de las leguminosas, *Igna-Chalahuitl*), árbol que se siembra en los cafetales para que dé sombra a las plantas de café, las que no deben ser expuestas al sol. Así, el paisaje está compuesto por milpas, terrenos de cultivo y cafetales que se extienden sobre las laderas y cimas formando cuadras reticuladas al ser vistas a distancia.

El sistema agrícola será descrito más adelante en otra sección. Al ir desapareciendo su habitante original la fauna ma-

yor mencionada en relaciones coloniales (Masferrer, 1982) se ha extinguido completamente. Pumas, venados (temazate), jabalíes (pécariis), martas y tejones; ahora sólo existen en los recuerdos de los ancianos, quienes los cazaban en su juventud. Aún es posible encontrar algunos mamíferos menores tales como ardillas, conejos y armadillos, siendo muy apreciada la camada de este último.

Mejor suerte han corrido las aves de la región que se refugian en los árboles de los huertos y el monte. Son consideradas como una amenaza para los sembradíos, sin embargo, ni las especies mayores (garzas blancas, chachalacas, tucanes) son cazadas o comidas.

La Sierra Norte de Puebla es probablemente la región indígena cuya densidad de población es más alta, con 150 y 300 habitantes por km² (B. García, 1976). Ixtepec se encuentra entre los municipios con mayor número de habitantes, 4 mil según el censo de 1980. Fuentes históricas lo mencionan como uno de los asentamientos más populosos, ya desde la colonia. El Epistolado de la Nueva España (Tomo XIV) escrito a mediados del siglo XVI, menciona a la comunidad con 209 tributarios, pero perteneciente al pueblo de Gueytlan, único pueblo dentro de la sierra con mayor número de habitantes. La alta concentración demográfica, que ha existido durante siglos, es una de las razones principales por la que muchos de los problemas ya mencionados: desaparición de bosques, agotamiento de los suelos, escasez de agua, etcétera, tienden a agravarse.

Ixtepec se comunica con otras áreas de la Sierra Norte de Puebla por medio de la cabecera regional, la ciudad mestiza de Zacapoaxtla, a seis horas de distancia. El camino parte de la comunidad hacia el sur, bajando hasta el poblado vecino de Tuxtla, de donde se desciende bruscamente hasta el fondo de una barranca cortada por el río Cempoala. Después asciende y continúa hasta llegar a Xochitlán de Rubio Romero, comunidad nahua, donde comienza el camino de terracería, a una hora de distancia de Zacapoaxtla, hora y media a pie. El

mismo camino comunica con Zapotitlán, pueblo mixto de mestizos y totonacas favorecido por su posición junto al río Cem-poala, y a una hora de Nanacatlán. En dirección al monte se encuentran dos comunidades controladas por mestizos, Huehuetla y Caxhuacán, a tres y dos y media horas de distancia respectivamente. Por último, al oriente y a una hora de distancia se hallan tres comunidades cercanas entre sí: San Miguel Atlequizayan, Concepción y San Martín.

Podemos caracterizar esta área como una región multiétnica donde confluyen diversos grupos indígenas y una población mestiza. Este es el caso de la comunidad estudiada cuyos habitantes son en su mayoría totonacas. Los datos disponibles mejor cuantificados hasta ahora siguen siendo los del censo de 1970, analizados por Barbosa Cano (1978). De una población total de 3 162 personas en el municipio de Ixtepec (incluye además de la cabecera los pueblos de San Martín y San Rafael, y dos rancherías: Skalachuechut y La Palma), el número de habitantes monolingües de totonaca en aquella fecha sumaba 2 209. La cantidad de personas que hablan español (que sin duda ha aumentado considerablemente a la fecha) llegaba a 953. Por desgracia, esta categoría incluye tanto a totonacas bilingües como a mestizos, distinción que no se hace en los datos. De los habitantes de otras lenguas indígenas mencionados en el censo sólo hemos podido constatar la presencia de un pequeño número de personas que hablan náhuatl.

Según el censo de 1980, la comunidad de Ixtepec (sólo incluimos la cabecera municipal) tenía una población total de 2 773 habitantes, 1 427 hombres, 1 346 mujeres. De esta población el 78 por ciento fue considerado como totonaca.

El pueblo sólo posee algunos de los servicios básicos de infraestructura que requiere su población. Cuenta con una escuela primaria, a la cual asisten (según el censo de 1980) unos 687 niños de ambos sexos. Dicha institución cuenta con seis grados. En 1982 se inauguró una telesecundaria en las afueras del pueblo. Está en servicio una clínica del IMSS, que da servicio todos los días, con un médico (que generalmente

está cumpliendo su servicio social) y una enfermera de la misma comunidad. Hay también luz eléctrica en el centro del pueblo, pero en muchas de las casas de la periferia no existe este servicio.

La deficiencia mayor de la comunidad es la falta de agua potable, inexistente debido al alto costo de la instalación de tubería debido a la localización del pueblo (encima de un cerro) y a la lejanía de fuentes acuíferas permanentes.

INTRODUCCION HISTORICA

Al investigar una comunidad cuya existencia se remonta a varios siglos, como es nuestro caso, es indispensable conocer los procesos históricos que la han afectado, originando su configuración actual. Sólo de esta manera es posible comprender la estructura socioeconómica tradicional y los cambios que la han afectado. Aspectos que en un principio podrían aparecer como la herencia de épocas remotas, podrían ser en realidad consecuencia de sucesos mucho más cercanos. La perspectiva temporal nos permite comprender hasta dónde un sistema social puede absorber transformaciones y cuáles serán las esferas que son más susceptibles a sufrir modificaciones. De esta manera, el análisis histórico permite comparaciones valiosas entre una sociedad en diferentes momentos y otros grupos contemporáneos y antiguos.

Ixtepec se encuentra en un área conocida en la época de la Conquista, como el Totonacapan. Palerm y Kelly mencionan que sus límites eran el río Cazones al norte y el río de la Antigua al sur. Esto abarcaría toda la Sierra Norte hasta la frontera de Puebla e Hidalgo, quedando en dirección opuesta la costa veracruzana. Los grupos vecinos fueron nahuas y otomíes, quienes extendieron su control (dominio político) sobre los grupos totonacas. Sin embargo, la zona no fue sometida en su totalidad hasta el reinado de Moctezuma II (1502-1520). El apoyo de los totonacas a los conquistadores españoles se

explica en parte por el poco tiempo que tenía su anexión al Imperio Azteca.¹

La más antigua referencia histórica que existe sobre Ixtepec se encuentra en el *Libro de Tasaciones o Tributos del Mendocino* como uno de los pueblos pertenecientes a la Provincia de Tlauhquitepec: "...que comprendía las cabeceras tributarias, eran las siguientes: Tlatlahquitepec, Atenco, Teziutlan, Ayotocho, Yayaxquitalpa, Teotlalpan, Gueytlalpa, Iztepec, Ixcoyamec, Yaonahuac y Caltepec que pagaban en conjunto 1 600 cargas de mantas listadas de prieto y blanco cada año, 8 000 pares de Xochiocotzotl o liquidaban cada seis meses dos chimallis o escudos y dos piezas de armas arajes, uno de caballero ocelotl o tigre y otro con penacho cada año".²

El tributo era recogido en cada pueblo por los representantes de la nobleza indígena local, que actuaban como intermediarios entre la población indígena mayor y la corona española. En los primeros años después de la Conquista la política real fue la de mantener la tributación en la misma escala que había antes de la llegada de los españoles. Esto resultaba congruente con los intentos de conservar intacta la estructura social indígena para evitar problemas con los grupos dominados, respetando a las autoridades tradicionales que éstos tenían.³

Una vez que los nobles indígenas habían recogido los productos tributados desde cada pueblo dentro de la amplia área que dominaban, los pasaban al encomendero, encargado por la Corona de recoger el tributo y enviarlo a España. El depositario de este cargo era escogido personalmente por la realeza y no podía heredar a sus descendientes las tierras que le habían sido encargadas. Además, tenía bajo su cuidado a los indígenas que habitaban el área bajo su jurisdicción, debiendo asegurar su pronta conversión a la "verdadera religión". Esta institución tuvo una duración muy breve, al notar la Corona que los encomenderos extraían tributos exorbitantes e indebidos a los indígenas y que se estaban convirtiendo en grupos autónomos de poder en la colonia. En 1570 la encomienda había desaparecido en casi toda la Nueva España.

En nuestra área el proceso es mucho más veloz por causas particulares. El interior de la Sierra Norte de Puebla, conocido como la Gueytlalpa, por estar en dicho pueblo su cabecera, fue encomendada al conquistador Pedro Cintas de Portillo, quien se volvió muy rico controlando la vasta región. En 1521 viaja a una provincia vecina donde tributarios suyos han sido capturados y es herido en un ataque sorpresivo por indígenas hostiles. Dejado por muerto en medio de la sierra, regresa milagrosamente a su casa y decide cambiar su vida. Se convierte en fraile franciscano y pide a la Orden que se haga cargo del área y de la gente que se le había encomendado. La Gueytlalpa pasa entonces al control definitivo de los franciscanos, que ya habían construido las primeras iglesias en la sierra.

Los religiosos de esta Orden estaban convencidos de la necesidad de establecer el Reino Celestial sobre la tierra con los nuevos convertidos, pues creían en la inocencia y sinceridad de sus adeptos anteriores.⁴ Sin embargo, esto exigía un control mucho más preciso de las comunidades indígenas que la que habían mantenido los encomenderos. El sistema municipal español de los cabildos se vuelve el modelo político más difundido en la sierra a partir del dominio de los frailes. La nobleza indígena es insertada dentro de los puestos mayores y siguen cobrando tributo de sus sujetos, además del diezmo.

En esta época, la expansión de los franciscanos a través de la sierra es verdaderamente notable. Son construidas iglesias en casi todos los pueblos indígenas de la sierra. Al visitar Gueytlalpa en 1539, Fray Andrés de Olmos reside en el curato de una gran iglesia y hemos de suponer que la actual iglesia de Ixtepec data de la misma época.

El sueño franciscano del reino milenario fue roto por un hecho imprevisto de gran alcance, la caída demográfica del siglo XVI, siendo los más afectados los grupos indígenas que no pudieron resistir nuevas enfermedades traídas por los colonos españoles y esclavos negros. Se produjeron las terribles epidemias conocidas como el "cocoliztli", que fueron de ma-

yor intensidad en las zonas donde la interacción entre blancos e indígenas era más frecuente. Dentro de la región las comunidades más afectadas eran las que estaban en los caminos que entraban a las sierras, en la zona conocida como la "boca de sierra". Ganaderos y comerciantes españoles avanzaron en esta área, arrebatándoles las tierras a las comunidades indígenas debilitadas e indefensas. Ni los frailes franciscanos pudieron frenar el proceso. Estratos españoles se hicieron fuertes en pueblos como Tlatlauqui, Huauchinango, Xicotepec y Teziutlan. Los indígenas fueron ubicados cada vez más fuera de la sierra, donde el aislamiento y los terrenos abruptos frenaron la expansión española, por lo menos temporalmente.

Para tratar de averiguar cuál era la situación de los pueblos indígenas y si era posible mantener las tasas de tributo sin modificaciones, la Corona Española mandó en su representación a funcionarios especiales llamados "visitadores", con la finalidad específica de recabar estos datos. El primer visitador que llegó a la Sierra Norte fue el clérigo Diego Ramírez, quien visitó Ixtepec en 1552 y alabó la labor de los frailes franciscanos. El siguiente visitador, Jerónimo Valderrama, sólo diez años después, llega a conclusiones muy diferentes. Considera que los franciscanos han construido muchas iglesias, pero que están presentes sólo en unas cuantas de ellas. El resultado es que los indígenas definitivamente no están cristianizados y ven a los eclesiásticos sólo ocasionalmente. El visitador se convence de que las comunidades y la nobleza indígena han retenido demasiada independencia dada esta situación. La Corona decide que Valderrama tiene razón y ordena que los frailes sean reemplazados por el clero regular. Los franciscanos se retiran de Gueytalpa en 1567. Sin embargo, el control de los seculares resulta ser más largo aunque el de los franciscanos y las comunidades permanecen en su aislamiento.

De 1576 a 1579 se desata la peor de las epidemias del cocoliztli y la Corona considera la necesidad de medidas drásticas. Es el virrey Luis de Velasco quien en 1579 ordena la

formación de congregaciones, poblaciones donde los indígenas dispersos serían reunidos. El mismo nombró a jueces de congregaciones, funcionarios encargados de la difícil labor de supervisar el traslado de los indígenas a los pueblos que se habían escogido como cabeceras. De esta forma todas las comunidades menores debían integrarse a la población más grande dentro de cada región. Ixtepec se anexa con Gueytalpa en este año. Muchos de los pobladores rehúsan irse, y se pide el reconocimiento del pueblo como cabecera. El resultado fue una larga lucha que no es resuelta sino hasta 1603, cuando la Corona reconoce por fin a Ixtepec como pueblo.

La implantación de las congregaciones resultó ser sumamente problemática por la enconada resistencia de los indígenas a abandonar sus moradas. En 1595 el virrey decide abandonar esta política infructuosa. Pero su sucesor, Gaspar de Zúñiga, piensa que la única falta de las congregaciones fue la carencia de rigor que se mostró hacia las comunidades indígenas y en 1595 ordena reimplantar las congregaciones. Es hasta 1622 cuando por fin se termina la concentración forzosa de los indígenas ante las continuas dificultades que ocasionaba al gobierno colonial, como es el caso del tributo que no pagaban los indígenas rebeldes. Las congregaciones debilitaron considerablemente al estrato dominante de las comunidades indígenas: los nobles. Estos perdieron muchos indígenas, quienes huían de los pueblos o en el peor de los casos podían perder su posición al ser obligados a trasladarse a otras comunidades donde la nobleza existente no reconocería su posición.

El golpe de gracia a la nobleza indígena llegó poco tiempo después con el repartimiento, institución por la cual todas las comunidades indígenas debían prestar trabajo obligatorio a la Corona. Se formaron jueces de repartimiento y corregidores encargados de supervisar el desempeño del trabajo obligatorio.

Con el repartimiento la nobleza indígena pierde control sobre la fuerza de trabajo de sus elementos, que son trasladados a otros pueblos y, por otra parte, huyen para escapar del

servicio obligatorio. Estas personas dejan de pagar tributo, quedando el noble como único responsable en muchos casos. El resultado fue que con frecuencia los señores indígenas se hundían en deudas y obligaciones imposibles de cumplir. La nobleza indígena se ve tan debilitada que pierde todo control fuera de su comunidad local. A partir del siglo xvii las comunidades menores se van separando y los pueblos locales se dividen con frecuencia por disputas sobre tierras.

Los señores indígenas ahora sólo son obedecidos en su propio pueblo, y es el único que les dará tributo, mientras que las otras poblaciones pagan por sí mismas las cargas financieras impuestas por la Corona. La desaparición de la nobleza indígena culmina en el tipo de comunidad descrita por Pedro Carrasco (Carrasco, 1979), donde casi todos los habitantes son campesinos por ocupación y donde las diferencias de clase prácticamente han desaparecido o son mínimas.

Esto no significa que la comunidad sea igualitaria o sin estratificación alguna. Sobre este punto estamos en desacuerdo con la caracterización de Carrasco en el artículo antes citado, aunque el mismo autor ha constatado la existencia de linajes nobles e inferiores en las comunidades mesoamericanas (Carrasco, 1981). En el caso de los totonacas, no existe suficiente información para saber si sobrevivieron o no los linajes dominantes, claramente diferenciados de los inferiores. La distribución desigual de la tierra según los patronímicos requiere de mayor estudio antes de poder llegar a una conclusión definitiva (ver el capítulo 5).

La estructura social resultante logra una estabilidad notable, permaneciendo sin alteraciones durante un largo periodo gracias al control de las comunidades sobre sus tierras; pese a cruentas luchas. Sin embargo, la mayor amenaza sería externa.

El auge de las propiedades agrícolas de gran extensión conocidas como haciendas, se desarrolla durante los siglos xviii y xix. La característica de estos latifundios es un profundo

problema del cual no nos ocuparemos. Sin embargo, algunos aspectos del sistema hacendario deben destacarse.

En primer lugar, es importante notar que las haciendas tienen una relación predatoria con las comunidades indígenas intentando siempre usurpar sus terrenos. Su finalidad no es sólo extender las operaciones agrícolas a nuevas tierras, sino forzar a los pobladores a depender de ellas para su subsistencia. Al quedar sin sus predios, los indígenas que vivían dentro de los límites de una hacienda tenían dos alternativas: convertirse en peones acasillados o en arrendatarios de terrenos que les prestaban los propios latifundistas.

Sin embargo, dentro de la sierra norte de Puebla, las haciendas prácticamente no existieron, aunque hubo algunas excepciones cerca de los pueblos no indígenas de la "bocasierra". Existen dos factores que ayudan a explicar esta situación:

1. El carácter geográfico del interior de la sierra es inadecuado para la agricultura extensiva de las haciendas. Los terrenos abruptos y quebrados hacen la ganadería peligrosa e incosteable por la pérdida de animales. El cultivo de cereales es posible pero sólo a nivel de subsistencia por falta de caminos al exterior. La ubicación de latifundios dentro de los pueblos de la bocasierra era sobre caminos que comunicaban al exterior y es así como tenían acceso a la venta con otras regiones.

2. La resistencia indígena a la penetración de mestizos y a la toma de sus tierras.⁵ Este factor resulta ser cada vez más importante como freno a los intentos de expansión de latifundios, que se intensifican más durante el siglo XIX, sin duda por el atractivo de la fuerza de trabajo de una población indígena numerosa más que por las tierras boscosas que ocupaban. Esta resistencia se expresa en numerosas rebeliones contra las autoridades nacionales y en apoyo local a movimientos guerrilleros durante la Independencia y la Intervención, dirigidos por líderes indígenas que evitaban que grupos extraños

se establecieran en la sierra. La causa de los movimientos armados no puede ser una sola, pero con frecuencia estaba relacionada con alguna acción externa en contra de las costumbres de los pueblos. Es evidente que la resistencia indígena tenía un carácter marcadamente étnico, donde los integrantes defendían su derecho a mantener su propia forma de vida frente a la participación totonaca en la guerra de Independencia. La sierra norte se convirtió en un foco importante de la lucha armada. Los totonacas fueron dirigidos por Serafín Olarte, líder indígena nacido en Papantla que dominó no sólo la sierra, sino también una amplia parte de la costa veracruzana. Las causas del apoyo al movimiento insurgente son aún oscuras, sin embargo, Palerm y Kelly notan que los españoles intentaron controlar la zona en 1811 reubicando poblaciones y reprimiendo a aquellos que se resistían. El resultado fue un gran resentimiento hacia las fuerzas reales que los llevó a aliarse con los insurgentes con la esperanza de liberarse de los españoles. El movimiento terminó cuando Serafín Olarte fue derrotado y muerto en un asalto a Papantla en noviembre de 1819.

Cuando en 1836 los terratenientes de Papantla invadieron tierras comunales y el obispo de Puebla, Francisco Pablo Vázquez, prohibió los rituales indígenas de Semana Santa, en toda la diócesis (que abarcaba ese estado y Veracruz) volvió a surgir el descontento entre los totonacas. El hijo de Serafín, Mariano Olarte, gozaba del mismo prestigio que su padre, y decidió levantarse en armas para defender los derechos de las comunidades. El movimiento se propagó a través de toda la sierra norte, la zona de las huastecas y los pueblos totonacas de Veracruz. Sin embargo, la historia volvió a repetirse al ser muerto Mariano Olarte en mayo de 1838; la rebelión quedó sin cabeza y se disolvió.

El siguiente movimiento armado importante dentro de la región se inició dentro de la misma sierra norte. En los primeros meses de 1855 el párroco de la iglesia de Zacapoxtla,

Francisco Ortega García, desconoció el Plan de Ayutla y al gobierno de Ignacio Comonfort, señalando su carácter anticlerical como amenazante para las costumbres católicas. El movimiento recibió gran apoyo por parte de los indígenas que salieron de sus comunidades para formar un grupo armado avanzando hacia la capital del estado. Las tropas oficiales enviadas a dominar el levantamiento se unen a la rebelión y la ciudad de Puebla cae ante los indígenas campesinos y militares rebeldes en enero de 1856. La situación es tan grave que el mismo Comonfort al frente de 12 mil hombres, marcha a doblegar a los rebeldes, lográndolo hasta finales de marzo de ese año, después de cruentas batallas en la capital poblana. Las represalias fueron rápidas y se dirigieron principalmente hacia el clero, para Comonfort los responsables del levantamiento. El obispo de Puebla, Pelagio Antonio de Labastida, es expulsado del país y todos los bienes de la Iglesia en el estado fueron supuestamente confiscados. En la sierra los indígenas continuaron en rebelión; en 1857 un grupo armado de Tlatlauqui se enfrentó al ejército y fue derrotado penosamente. Dos años después, en 1859, de Tetela de Ocampo salen campesinos indígenas camino a Zacapoaxtla con el fin de tomar la población. Al encontrarse con las tropas del gobierno también son derrotados.

El apoyo que los grupos conservadores recibieron de las comunidades serranas durante este periodo se debió a que los habitantes de estos pueblos creyeron que el proyecto liberal ponía en peligro su cultura tradicional al ir en contra de la libre expresión religiosa. No en balde la rebelión de Zacapoaxtla adoptó el lema "Religión y fueros". El paralelismo con el movimiento de Mariano Olarte era evidente.

En los albores de la Guerra de Intervención, la sierra norte en realidad no estaba pacificada. Por esta razón la desamortización de bienes ordenada en 1857, que sin duda hubiera afectado tierras comunales, no se pudo llevar a cabo dentro de la región. Cuando se desató la guerra contra los franceses los intentos por recaudar fondos para el combate encontraron

fuerte oposición en los pueblos. El comandante militar decide suspender temporalmente esta política en 1862 para evitar mayores problemas. Esta táctica dio resultado. Es muy conocido el apoyo indígena al grupo nacionalista durante la Intervención.

Una vez más este apoyo se canalizaría a través de un líder indígena local que controlaría la región. Durante este periodo fue el general Juan Francisco Lucas —de origen nahua nacido en Comaltepec, Zacapoaxtla, en 1834—, quien se convirtió en uno de los héroes de la batalla del 5 de mayo de 1862.⁶ Durante la intervención francesa las tropas indígenas, bajo “el Tata Juan”, mantuvieron la resistencia nacionalista en la sierra norte de Puebla. Los hombres de Lucas continuaron la lucha después de la partida de los extranjeros en un intento por consolidar su posición, evitando la subordinación a los militares mestizos. El levantamiento es derrotado por tropas juaristas en 1868, pero el general Lucas es condonado.

El general Porfirio Díaz había conocido a Juan Francisco Lucas durante el sitio a Puebla, y, considerándolo digno de confianza, lo nombró jefe militar de la sierra norte. El general Lucas permaneció en este puesto durante todo el porfiriato. Una de las razones por las que pudo mantenerse durante un periodo tan largo de tiempo fue su respeto al orden tradicional de las comunidades, que permanecieron en su aislamiento en el interior de la región.

Sin embargo, el general indígena permitió que familias mestizas se establecieran dentro de la sierra mientras las comunidades no reaccionaran violentamente. Es así como llegaron a Cuetzalan, entre 1880 y 1900, grupos mestizos que se concentraron en el pueblo de Zapotitlán. Intentos similares en Ixtepec tuvieron otro resultado.

Antes de la Revolución sólo habían dos familias mestizas en el pueblo, la familia Islas y la Ramos. Abraham Islas fue muerto por una turba de indígenas que aseguraba que él tenía más tierras que ellos. Quemaron su casa y su familia se fue. Sin embargo, la familia Ramos se quedó. Como lo muestra este

caso, el general Lucas permitía la entrada de colonos mestizos a la sierra, pero si eran atacados él no los defendía.

Lucas tuvo muchas diferencias ideológicas con el porfiriato, durante sus últimos años. En 1912 apoyó a los maderistas y posteriormente al general Carranza. En 1916, antes de morir, a los ochenta y dos años, el Tata Juan escogió como su sucesor a uno de sus militares, el lugarteniente coronel Gabriel Barrios.⁷

El general Barrios era también de origen nahua, nacido en el pueblo de Cacahuila, cerca de Tetela, y aún siendo general y jefe de armas usó el algodón típico de los indígenas de dicho lugar. Sostuvo sus combates más importantes en 1917, al enfrentarse a tropas villistas que penetraron a la sierra y que el 8 de diciembre, bajo Anabel Gabino, atacaron y quemaron Ixtepec, forzando al capitán carrancista, Gabriel Ortega, a la huida. Es así como los villistas llegan hasta Nanacatlán en su persecución. Los habitantes indígenas de Ixtepec se refugian en Zapotitlán, donde el presidente Municipal, Francisco Nieto, ordena al pueblo que los atienda.⁸

La gente regresa a Ixtepec, pero en julio de 1918 entran una vez más los villistas y vuelven a quemar el pueblo, destruyendo con bombas una torre de la iglesia. Barrios llega desde Cuetzalan y reúne su gente en San Miguel Atlequizayan, a una hora de distancia de Ixtepec. Incorpora a su tropa varones del pueblo destruido y al grupo debilitado de Ortega y ese mismo año derrota a Anabel Gabino en el Pueblo de Cuytla.

Para lograr la pacificación de la región, Barrios colocó en cada pueblo hombres de confianza que lucharon a su lado. A Ixtepec llegan mestizos de Zacatlán y Zapotitlán, hombres que habían mostrado su fidelidad al general. Bajo su protección se les permite tomar posesión de sus propiedades, sin que los antiguos dueños indígenas puedan oponerse; aunque en algunos casos recibieron una retribución por esos terrenos. A partir de entonces Barrios establece un control férreo sobre las

comunidades, donde toda posibilidad de levantamiento se vuelve imposible. Exige tres días de faena obligatoria a los hombres, lunes, miércoles y sábado. Los habitantes de Ixtepec tenían que hacerla en Zapotitlán, que entonces era la cabecera municipal a que pertenecían. Aquel que no cumplía era castigado por su desobediencia.

La producción de huevo fue organizada también por el general Barrios exigiendo de cada familia cierta cantidad de huevos, que eran recogidos por los capitanes de cada cuadrilla de trabajo. Los huevos eran vendidos en Zacapoaxtla, tan sólo en Ixtepec se obtenían 200 cajones cada sábado.

Barrios supo ganarse el favor del general Alvaro Obregón, al retirar su apoyo a Carranza en 1919 y colaborando para tenderle a éste una trampa en el pueblo serrano de Tlaxcaltongo, donde fue muerto. La caída del general Barrios se da a raíz de su colaboración con la rebelión Delahuertista en 1923. Cuando las tropas obregonistas, bajo Juan Andreu Almazán, son atacadas en Puebla, durante el mes de diciembre, por los sublevados, éste pide refuerzos a Barrios, quien no responde a la petición. A finales de ese mes son derrotados los rebeldes en la capital poblana, el militar indígena decide dar su adhesión al gobierno. Ni Obregón ni Calles destituyen al jefe de armas de la sierra, pero cuando en 1929 el hermano de Almazán, Leónides, ocupa la gubernatura del estado, dirige una campaña agrarista contra caciques. El primero en caer fue el mismo Barrios, trasladado a un puesto menor en Yucatán. No deja de ser irónico que Juan Andreu Almazán más tarde llegaría a ser candidato a la presidencia y representante de la derecha en 1940. Tanto Leónides Almazán como su asesor Mijares Palencia favorecían a la creación de ejidos y éstos se crearon en algunas partes de la sierra (Huitzilán, etcétera). Este no es el caso de Ixtepec, donde las propiedades no fueron afectadas. Los predios mayores permanecieron en manos de los mestizos que llegaron durante la época de Barrios y de un sector indígena dominante. En 1928 la población se convierte en municipio, antes de la caída del jefe de armas. Ya sin el apoyo de

Barrios, los mestizos deben afianzar su control, y lo logran a través de la formación del mercado del pueblo.

Entre las personas entrevistadas no existía ningún acuerdo sobre la fecha original del establecimiento del mercado. Sólo se reconoce que definitivamente no existía antes de que hubieran llegado los mestizos. El mercado favorece a los mestizos porque al ser los dueños de los medios de transporte, los caballos y las mulas dentro del pueblo, pueden comprar y vender mercancías a los indígenas, que se limitaban al comercio en una escala muy pequeña. La venta de carnes, textiles, aguardiente, etcétera, es controlada por el sector dominante cuyas tiendas se colocan al lado del mercado esperando la afluencia de las personas que llegan a éste. El mercado crece y en 1938, bajo la gubernatura conservadora de Avila Camacho, se inaugura un costoso edificio con lámina de metal que aloja todavía al mercado. Después de esta fecha no se dan otros sucesos importantes que podrían causar cambios dentro de los grupos sociales que componen la comunidad, hasta la aparición de la agricultura comercial a gran escala (el cultivo del café) hace quince años. Este tema será tratado en el capítulo siguiente.

En resumen, la historia de Ixtepec muestra el largo proceso de lucha que sus habitantes totonacas mantuvieron para conservar el control sobre su pueblo, su forma de vida y sus tierras. Su resistencia se expresa a través de varias rebeliones y movimientos armados. Las alianzas que las comunidades serranas realizaron con grupos tan diferentes entre sí, como fueron el clero conservador de Puebla, las fuerzas nacionalistas durante la Intervención Francesa y el cacicazgo de Juan Francisco Lucas, se debieron a la necesidad de encontrar un espacio político para defender su propia autonomía frente a extraños. No fue hasta el periodo de la Revolución cuando los grupos mestizos, mediante el apoyo del general Barrios, lograron afianzarse en Ixtepec y se consolidaron como un estrato dominante, manteniendo las propiedades mayores en sus manos y controlando los comercios importantes. Por otra parte, los in-

dígenas se dedicaban en gran medida a la agricultura de subsistencia en sus pequeños predios que habían heredado o que arrendaban. Este es el trasfondo del escenario de la presente investigación.

LA BASE ECONOMICA

Dentro de esta parte mostraremos los procesos económicos que se dan dentro de la comunidad de Ixtepec. Para ello se describirán los sistemas agrícolas que existen en el pueblo, que consisten en la producción para el autoconsumo basado principalmente en el cultivo del maíz, y por otra parte, la producción para el mercado de cultivos comerciales como son la caña de azúcar y el café. Más adelante analizaremos la estructura de clases dentro de la comunidad que hemos estudiado por medio de los siguientes dos aspectos: la diferenciación campesina en el área y la posición del grupo mestizo. Consideramos que los elementos que utiliza A. Warman para definir los diferentes sistemas de producción de maíz, pueden ser aplicados adecuadamente para distinguir los distintos sistemas agrícolas. Los factores que considera el autor señalado y su equipo son: *a*) las características específicas de los recursos disponibles; *b*) las posibilidades del hombre para adaptarse y modificar las condiciones naturales; *c*) las necesidades y condiciones sociales de los distintos grupos de productores, y *d*) las diferentes formas de acceso de esos grupos a los medios de producción. Los primeros incisos serán ilustrados por el ciclo agrícola y la organización del trabajo. Los dos finales serán ejemplificados por medio de la caracterización de los estratos sociales del pueblo (Warman y otros, 1982).

Es importante volver a señalar brevemente las condiciones

ecológicas que afectan a la agricultura en Ixtepec. Las tierras de la comunidad son exclusivamente de temporal debido a que no existen fuentes acuíferas subterráneas o corrientes fluviales cercanas. Los cultivos son mantenidos sólo por las fuertes lluvias que caen desde mayo hasta septiembre. Los suelos han sido fuertemente erosionados, por lo que muchos predios actualmente requieren de fertilizantes.

LA AGRICULTURA DE AUTOCONSUMO

Este modo de producción agrícola tiene como finalidad primordial crear valores de uso necesarios para la reproducción de las unidades que la practican. El maíz es el cultivo principal debido a que es el alimento más importante para las personas de la comunidad; lo consumen en diferentes formas (tortillas, tamales, elotes, etcétera). También son cultivadas otras plantas alimenticias como el frijol, chile, calabaza, etcétera. La mayoría de los predios son de pequeña propiedad.

Otra fuente importante para el mantenimiento de los grupos familiares la constituyen las hierbas silvestres o "quelites", que son recolectadas y empleadas en su alimentación. También utilizan la leña, necesaria para calentar las habitaciones durante las noches y el invierno.

Para entender el funcionamiento completo de este sistema agrícola es necesario partir de un elemento más importante, el maíz.

Ciclo del cultivo del maíz

Durante las últimas semanas de diciembre y hasta los primeros días de enero se preparan los campos para la siembra. Los terrenos son deshierbados y se forman los surcos para las plantas. *Esta operación se lleva a cabo con un azadón, operado manualmente. El uso de yuntas de ganado para arar no es fre-*

cuenta debido a que la mayoría de las familias no poseen estos tipos de animal, y a que muchos de los terrenos agrícolas se encuentran sobre laderas empinadas.

De enero a marzo se siembra la semilla del maíz en las tierras, utilizando la coa o bastón plantador. Esta labor es desempeñada por grupos de trabajo masculinos (descritos más adelante). Las unidades que disponen de suficientes recursos utilizan fertilizantes. Es importante advertir que las familias siembran en fechas muy distintas entre sí, y no lo hacen simultáneamente.

Durante los meses de abril y agosto el maíz crece y madura. Las milpas deben ser periódicamente deshierbadas por sus dueños y protegidas de la fauna que le podría dañar (pájaros y roedores). Este periodo coincide con la temporada de lluvias.

La cosecha o pizca de los elotes se desarrolla de septiembre a octubre. Se vuelven a formar los grupos de trabajo masculinos para desempeñar este trabajo. Una vez recogidos los elotes son guardados en trojes, localizados cerca de las casas. Allí las mujeres desgranar el maíz según como se vaya necesitando.

El rastrojo se realiza en los meses de octubre y noviembre. En las unidades donde hay animales (vacas y cerdos) el rastrojo se recoge para alimentarlos. También se utiliza como abono.

Este tipo de ciclo agrícola ha sido estudiado por otros autores (Warman, Arizpe, Masferrer) y es designado como tonamil (milpa de sol) o siembra de invierno.¹ En las comunidades analizadas por los investigadores mencionados el tonamil está asociado con una siembra consecutiva que se realiza en el verano y se cosecha en invierno. Además, se encuentra ligado con frecuencia a un periodo de barbecho durante el cual descansa la tierra, mientras otros terrenos están en uso.

En Ixtepec sólo algunos propietarios de terrenos grandes siembran dos ciclos en el mismo año, pero alternando el maíz con el frijol y usando fertilizantes. La mayoría de los agricul-

tores sólo llevan a cabo la siembra de invierno. La presión demográfica en la comunidad exige un uso intensivo de la tierra que no permite un periodo de descanso o de barbecho. Los miembros de las unidades familiares no pueden darse el lujo de dejar los campos inactivos. Esto ha ocasionado el deterioro de los suelos que hace difícil, si no imposible, el sistema de dos siembras consecutivas anuales.

La meta de las familias que siembran maíz es producir suficiente grano para autoabastecerse durante el año. El abandono completo del cultivo del cereal es raro debido a que el precio del maíz en la región ha sufrido fluctuaciones que afectan adversamente a los compradores del grano. En 1979, el precio medio fue de \$4.50 por kg. En 1982, el mismo había llegado a \$9.60 por kg, en la tienda Conasupo de la comunidad (que ha tenido cierta influencia para controlar el precio), y a \$12.50 en otros establecimientos comerciales. La misma existencia de establecimientos que venden maíz muestra que la autosubsistencia en maíz no es posible para muchos grupos familiares.

OTRAS FUENTES DE ALIMENTACION

Después del maíz, el siguiente cultivo más importante dentro de la comunidad es el frijol. En la mayoría de las unidades éste es sembrado en la misma temporada que el maíz, pero separados. Al frijol se le da el mismo cuidado que la gramínea y es cosechado un mes o dos antes que ésta. Entre otras plantas que son sembradas están el jitomate, la calabaza, el chayote, el chile, la cebolla, la papa, etcétera.

Con frecuencia estos vegetales son cultivados en una pequeña huerta familiar ubicada cerca de la casa, llamada comúnmente chilar. Este consiste en un espacio diminuto donde una gran variedad de plantas son cultivadas. El chilar es utilizado intensivamente, nunca es dejado en descanso, y sin duda contribuye sustancialmente al sostenimiento de las familias que lo poseen.

Existen también árboles frutales en muchos de los linderos de las propiedades, pero la fruticultura no está desarrollada en la zona.

Un elemento importante en la dieta de los totonacas son los llamados "quelites", pequeñas hierbas silvestres recolectadas por los diferentes miembros de la familia en el campo. Entre las plantas recogidas de esta forma encontramos la yerba mora, el cilantro, el quintonil, el barbarón, el quelite-tomate, el espino, la manzanilla, etcétera. Muchas de estas plantas poseen usos medicinales y prácticamente todas las familias indígenas las recolectan. En una muestra de grupos domésticos censados por Margarita Zárate Vidal en la comunidad, en 1982 sólo cuatro unidades no recolectaban. (Palerm y Kelly han enfatizado la importancia de la recolección en los grupos totonacas de San Marcos, Eloxochitlán y Tajín).

Otro elemento que debe ser recolectado es la leña, que se utiliza para calentar los hogares. Esta escasea cada vez más, debido a que no hay bosques cerca de la comunidad, por lo cual las personas deben caminar largas distancias para su obtención. La caza virtualmente ha desaparecido por razones similares. Sin los bosques sólo quedan los animales silvestres que pueden sobrevivir en las milpas y cafetales, los cuales en ocasiones son cazados. En la muestra mencionada sólo una familia de las 61 encuestadas tenía algún familiar que había cazado recientemente.

Durante los meses de cuaresma la pesca se incrementa en las comunidades cercanas a los ríos y ojos de agua. En Ixtepec, durante este periodo se venden en el mercado acociles (camarón de agua dulce). Pocas familias pescan debido a la lejanía de los ríos, pero el consumo de estos alimentos es común durante este periodo.

La carne es un lujo para muchas familias totonacas, la mayoría de las cuales la consumen sólo una vez a la semana. Los huevos se comen con más frecuencia, alrededor de tres veces a la semana. La mayoría de las unidades domésticas poseen gallinas o guajolotes. El ganado más común es el por-

cino, que se cría para el consumo y la venta. Aun así los cerdos son objetos de lujo, porque su alimentación es cara. Las vacas y los caballos son bienes usuales sólo para los mestizos.

TECNOLOGIA Y TRABAJO EN LA AGRICULTURA DE AUTOCONSUMO

La agricultura de autoconsumo utiliza una tecnología muy simple. De las herramientas que son usadas (el azadón, la coa, la yunta), todas pueden ser fabricadas artesanalmente. Sólo el machete, que es necesario para el deshierbado, debe ser comprado en establecimientos comerciales.

El elemento más importante de este sistema agrícola es el trabajo humano que se requiere para llevar a cabo las distintas labores. Es especialmente necesario para la siembra y la cosecha, que es cuando más hacen falta brazos para llevar a cabo estas tareas. Este problema es resuelto con la formación de grupos de trabajo masculinos conocidos como "mano vuelta". Un informante los describió de la siguiente forma: "Cuando necesito que me ayuden voy a hablarles a mis amigos, y luego van a mi milpa para ayudarme. Yo después les invito a comer. Luego, cuando ellos necesitan ayuda, yo voy a su sitio con otros amigos a trabajar. Después él nos da de comer. A esto le llamamos mano vuelta".

Esta forma de trabajo se basa en la reciprocidad que existe entre los miembros de estos equipos. Al participar en la mano vuelta, el dueño de un terreno agrícola se asegura de que tendrá la ayuda necesaria para sembrar y cosechar. Además, retribuye este trabajo con alimentos que él mismo ha producido en la mayoría de los casos, por lo cual la mano vuelta no implica fuertes gastos monetarios.

Estos grupos de trabajo se conforman tanto entre católicos como entre protestantes; muchos equipos son mixtos, teniendo entre sus miembros representantes de ambas religiones. Los integrantes no provienen de una sola sección de la comuni-

dad, sino que los "amigos" que se reúnen viven en distintas partes del pueblo. Sólo los mestizos y los totonacas más "aculturados" no utilizan la mano vuelta, prefieren pagar a jornaleros para que trabajen por ellos. Para los demás indígenas la mano vuelta posee no sólo beneficios económicos, sino también sociales, al darle a personas de diferentes sectores la oportunidad de interactuar sobre una base de ayuda mutua.

Podemos finalizar esta sección haciendo resaltar el hecho de que la agricultura de autoconsumo de los totonacas es una forma de adaptación que les permite hacer uso de una multiplicidad de recursos (cultivo de maíz, frijol, recolección), mediante el uso de una tecnología simple y trabajo intensivo basado sobre un sistema de ayuda recíproca. (Otras referencias sobre el uso de recursos múltiples en sociedades campesinas con Chayanov, Warman y Toledo. Curiosamente no existen estudios sobre los sistemas de trabajo recíproco en México. Para Perú y reciprocidad en general ver Mayer.)²

AGRICULTURA COMERCIAL

Este sistema agrícola se basa en la producción de cultivos destinados a la venta en el mercado. Como tal, su finalidad no es la creación de valores de uso, sino de productos destinados a convertirse en mercancías. Dentro de la región que hemos estudiado el cultivo comercial principal tradicionalmente ha sido la caña de azúcar, pero ésta ha sido remplazada por el café en los últimos veinte años. El proceso de producción de ambos cultivos requiere un uso más intensivo de mano de obra y tecnología (maquinaria) que la agricultura de autoconsumo. Estas características serán descritas en esta sección.

Cultivo de la caña de azúcar

La caña de azúcar fue introducida en la sierra norte de Puebla desde los comienzos de la Colonia (Masferrer, 1982). Dicha

planta prosperaba por el clima húmedo y de frecuentes lluvias. La irrigación no fue utilizada para su cultivo. En Ixtepéc la caña era sembrada especialmente en las laderas más suaves (menos inclinadas) que descendían a otras comunidades.

La caña era un cultivo importante para los mestizos de la región serrana (y en la Colonia para los españoles) más que para la población indígena, debido a que la elaboración del producto final, la panela, es un proceso largo y costoso, fuera del alcance de las pequeñas unidades familiares.

La caña requiere del trabajo colectivo para su siembra, después de la cual la planta rinde hasta los cinco años. Anualmente se lleva a cabo la corta o zafra en los meses de marzo o mayo. Esta es una tarea muy pesada que requiere de mano de obra asalariada. (La mano vuelta es limitada al cultivo del maíz). Una vez que se han recogido los cortes de caña son llevados a un trapiche, donde serán molidas.

El trapiche consta de tres prensas circulares que exprimen la caña para obtener su jugo, el cual es recogido en unos recipientes debajo del aparato. Para lograr la rotación de las prensas es utilizada una yunta de animales, que atados a una vara larga hacen girar las prensas. La caña es colocada en medio de las prensas, por un hombre, mientras otro se dedica a controlar las bestias.

Al principio todos los trapiches eran de madera, es hasta 1925 cuando los primeros de fierro fueron introducidos por algunos mestizos.

El jugo es hervido hasta obtener la melaza o "guarapo". Esta se solidifica en moldes (pailas) y entonces es vendida como panela. Una vez que ésta era obtenida se llevaba para su venta a Zapotitlán de Méndez (a dos horas y media) o a Zacapoaxtla (a cuatro o cinco horas). El proceso completo requiere por lo menos de seis a siete hombres contratados. La caña de azúcar es un producto que requiere de mucho trabajo y paga poco. Su cultivo sólo es redituable si se posee un trapiche, debido a que la panela obtiene un precio mayor. El trapiche en sí es costoso, y para operarlo se necesitan va-

rios hombres y ganado, por lo cual sólo los mestizos, y algunos totonacas de dinero, los poseen.

La caña de azúcar puede ser convertida en un producto aún más redituable que la panela: el aguardiente. Para producir el codiciado líquido se requiere de un alambique, aparato sumamente costoso en la sierra y que también necesita de una mano de obra asalariada para su operación. (Los detalles específicos de la producción del aguardiente son celosamente guardados y al autor le fue imposible obtenerlos). Todos los alambiques son clandestinos, pero sus dueños son conocidos, siempre son mestizos.

Cultivo del café

Hace cerca de veinte años comenzó el cultivo comercial del café en la sierra norte de Puebla. Anteriormente la planta era conocida, pero sólo era sembrada en ocasiones por aquellas familias que lo consumían. Gaona Simón (1982) menciona la existencia de compradores de café en las comunidades de Zapotitlán de Méndez y Xochitlán de Romero Rubio desde el año de 1950. El verdadero auge del café comienza a mediados de los sesenta, con los esfuerzos del IMECAFE por implantar el cultivo en la zona. Esta institución paraestatal ha intentado dirigir y controlar la producción por medio de centros de compra que pagan el precio oficial a los cafecultores por su grano, y por las uniones de productores, que canalizan créditos e insumos a sus miembros (ver más adelante).

En la actualidad el café ha remplazado por completo a la caña como el principal producto comercial de la zona. No menos importante es el hecho de que el café actualmente es cultivado por todas las familias de la región que poseen tierras. Esto se debe a que, a diferencia de la caña, la cosecha del café no requiere de grandes cantidades de mano de obra asalariada, y a que el grano puede ser vendido a un buen precio, en especial si ha sido sujeto a técnicas de procesamiento.

Las semillas del café se pueden obtener en los centros de INMECAFE en Zapotitlán, Xochitlán y Zacapoaxtla. Estas son otorgadas junto con crédito e insumo a los agricultores que pertenecen a la Unión de Cafecultores. A cambio de las semillas, el productor se compromete a dedicar su primera cosecha al pago de los costos iniciales.

La planta no es sembrada inmediatamente en el campo, primero es colocada en semilleros durante un año hasta que alcanza unos 30 cm. Durante este periodo los pequeños cafetales requieren de abono y muchos cuidados. Mientras se limpian los terrenos donde serán plantados definitivamente. Estos lugares deben ser sembrados para que el sol no afecte a los cafetales.

La plantación del café se hace en los meses de julio, agosto y septiembre cuando las lluvias son más abundantes. Para que los cafetales den sus primeros granos, debe esperarse de dos a tres años, pero las plantas no se deben desatender y requieren fertilizantes.

Desde que comienza el desgrano los cafetales continúan produciendo de 15 a 20 años. Los granos aparecen en las ramas de la planta desde finales de octubre hasta mediados de marzo. En la cosecha participan todos los miembros de la familia, desde los niños, que recogen los granos de las ramas más bajas, hasta los adultos. El grano recolectado es guardado en bultos y puede ser vendido como café cereza.

Se obtienen precios más altos por el grano cuando se vende seco y sin conserva. Para lograr esto, los granos deben ser procesados en una máquina despulpadora, que quita la cáscara al café. Después los granos son lavados y colocados sobre pisos de concreto, expuestos al sol de tres a cinco días hasta secarse por completo. El resultado final de este proceso es conocido como café pergamino.

El café es adquirido en los centros de compra del INMECAFE, que pagó el precio oficial por el grano. Este ha sufrido fluctuaciones por los cambios en la cotización del producto en los mercados internacionales. No obstante, el Instituto ha

intentado mantener el precio del café estable de 8 a 12 pesos el kilogramo de café cereza (1981-1983) y de 30 a 32 el café pergamino.

El INMECAFE sólo compra a aquellas personas que están inscritas en las unidades de producción que supuestamente existen en todas las comunidades de la región. La compra directa a los productores está planeada para evitar los intermediarios y acaparadores que especulan con el grano.

El problema reside en el hecho de que no todos los cafecultores están inscritos en las unidades de producción del INMECAFE. Para pertenecer a estas agrupaciones se debe pagar una cuota de inscripción, ser propietario y cooperar con los gastos de la unidad. Estos requisitos dejan fuera a los arrendatarios que no tienen tierras propias y a los pequeños propietarios más pobres para quienes los gastos son excesivos. Estos sectores dependen de intermediarios (en general mestizos) quienes les pueden vender semillas y comprar su producción de granos.

Los cafecultores inscritos en las unidades del INMECAFE han logrado cierta independencia de los intermediarios, pero aún se enfrentan al problema del transporte del grano a los centros de compra por las grandes distancias entre las comunidades. En este sentido los dueños de animales de carga tienen mayores ventajas sobre los demás productores, ya que pueden llevar más bultos de café. Con frecuencia, muchos cafecultores sin este tipo de animales (mulas o caballos) pagan a los dueños de los equinos para que lleven su producción a los centros de compra.

El cultivo del café ha tenido gran influencia sobre la conformación de estratos sociales en la comunidad. En la siguiente sección veremos cuáles son estos efectos.

DIFERENCIACION SOCIAL EN LA COMUNIDAD

Uno de los aspectos más controvertidos en los estudios de las sociedades agrarias ha sido la existencia de clases o estratos

dentro de los grupos campesinos. En los trabajos mexicanos es posible delimitar dos posiciones básicas: 1) siguiendo a Lenin, algunos autores (R. Bartra, Guerrero) ven la diferenciación campesina como un proceso irreversible del capitalismo que llevaría a la constitución de dos clases, una burguesía rural y un proletariado agrícola, y a la desaparición de los campesinos como poseedores independientes de sus propios medios de producción, como son la tierra, etcétera. Este proceso es designado con frecuencia "descampesinización",³ 2) Chayanov propone que la diferenciación entre los campesinos se debe a los efectos del ciclo de crecimiento y dispersión de las unidades familiares agrarias. No reconoce la existencia de estratos entre los grupos campesinos. A. Warman ha matizado esta posición al proponer que el campesinado constituye una sola clase, que no está siendo proletarizada, sino que ha tratado de mantener su control sobre la tierra. En una investigación reciente dirigida por él, Warman y su equipo han elaborado una tipología de productores agrícolas que señala la existencia de diferentes sectores en el campo, pero sin designarlas como clases sociales. A. Bartra tampoco acepta las tesis de la proletarización del campesinado, debido a que éste desarrolla un proceso activo de resistencia y lucha que tiene como objetivo principal defender la tierra, los movimientos campesinos también buscan mejorar las condiciones de los asalariados del campo y aumentar su salario.⁴

Nuestro propio punto de partida es que la diferenciación campesina existe y debe ser estudiada. Como anota H. Crespo (1982), es necesario evitar "el prejuicio de la caracterización" del campesinado como una masa homogénea indiferenciada, retomando el cuadro idílico de una comunidad sin contradicciones "internas". Sin embargo, la existencia de diferentes sectores sociales dentro de una comunidad campesina no es necesariamente una señal de la "descampesinización" ni de la polarización en términos exclusivos de proletariado agrícola y burguesía rural. El historiador inglés Rodney Hilton considera que

la comunidad campesina no era una comunidad de iguales. La estratificación de las comunidades campesinas además es por lo menos tan antigua como los primeros testimonios que de ellas se conservan (citado en Crespo, 1982).

Por ello las existencias de estratos sociales entre los campesinos actuales no implica que éstos estén en vía de desintegración, sino que puede ser considerado como una característica histórica de este tipo de grupos.

La utilización de términos concretos para nombrar a los distintos estratos que existen en una comunidad es siempre difícil, pero se complica cuando se analiza una región donde se están dando grandes cambios económicos, como es el caso de la sierra norte de Puebla. Un criterio que es utilizado con frecuencia, es la cantidad de tierra que posee o no el productor. El resultado suele ser muy subjetivo, así por ejemplo, un agricultor con ocho hectáreas es clasificado como parte del "campesinado medio" mientras que otro con diez hectáreas se convierte en un campesino acomodado. Para evitar esto hemos intentado sujetarnos a categorías específicas que están basadas en la propiedad y posesión de todos los medios de producción, como son la tierra, equipo técnico, ganado mayor, etcétera, y no sólo en un factor único.

Nuestra clasificación de los estratos sociales en Ixtepec es la siguiente:

1. Jornaleros sin tierra.
2. Jornaleros que arriendan.
3. Agricultores con pequeña propiedad que arriendan y/o trabajan como jornaleros (en la comunidad).
4. Agricultores con pequeñas propiedades sin otra fuente de ingresos.
5. Agricultores con pequeñas propiedades sin otra fuente de ingresos y que poseen medios de producción, como son máquinas despulpadoras y ganado en pequeña cantidad.
6. Productores con los medios de producción mencionados

arriba y que tienen otra fuente de ingresos aparte de la agricultura, como son el comercio, la ganadería, etcétera.

Para elaborar este modelo hemos empleado los datos recogidos por M. Zárate en su encuesta realizada en Ixtepec.⁶ Describiremos a continuación estos grupos.

Jornaleros sin tierra

Estos grupos están constituidos por grupos familiares que no tienen predios agrícolas propios y que subsisten sólo a base del trabajo asalariado que llevan a cabo sus miembros, los hombres laboran de peones, arrieros, albañiles, etcétera, y con frecuencia, las mujeres se dedican al servicio doméstico. Muchas veces las personas que pertenecen a este sector salen a otras comunidades cercanas a buscar empleo y a las ciudades de Puebla y México, en especial los jóvenes.

Jornaleros que arriendan tierras

Las familias dentro de este grupo tienen siembras y dedican una parte de su tiempo al trabajo asalariado, para utilizar parte de sus ganancias en la renta de tierras donde cultivar maíz, frijol, y en ocasiones café. También se dedican al trabajo migratorio.

Agricultores con pequeña propiedad que arriendan y/o trabajan como jornaleros

En este sector encontramos unidades familiares con terrenos agrícolas que son demasiado pequeños o improductivos (erosionados) que no producen suficientes cultivos para el sostenimiento del grupo. Deben completar su trabajo en sus predios

con labores de jornal o pueden arrendar tierras. Muchas familias utilizan ambas opciones. El trabajo migratorio es frecuente.

*Agricultores con pequeña propiedad
sin otra fuente de ingresos en la comunidad*

Este tipo de unidades familiares poseen pequeños predios que tienen un rendimiento lo suficientemente alto para sostener al grupo. En este sector y el siguiente es donde se encuentra la mayoría de los cafeticultores registrados por el INMECAFE por las razones ya expuestas. El trabajo migrante es aún importante para muchos grupos.

*Agricultores con pequeña propiedad
sin otra fuente de ingresos en la comunidad
pero con medios de producción de cuantía*

Poseen las mismas características que el grupo anterior, pero son dueños de bienes (despulpadoras, yuntas de ganado, caballos o mulas, y cerdos en pequeña cantidad). Los cuales fueron adquiridos con los ahorros del mismo grupo, que en muchos casos son incrementados por el trabajo migrante de los jóvenes.

*Productores con medios de producción de cuantía
y otras fuentes de ingresos en la comunidad
(como comercio, ganadería, etcétera)*

Este sector se puede dividir en dos: a) Los productores para quienes las actividades mencionadas son un complemento de

ingresos a la producción agrícola de sus predios. Este grupo está formado por agricultores que además se dedican al comercio en pequeña escala, en su casa, en el mercado, etcétera. Algunos trabajan fuera de la comunidad, *b*) Grupos donde la fuente principal de ingresos es el comercio o la ganadería, pero además poseen tierras agrícolas. En este sector están los mestizos y totonacas adinerados, que son dueños de establecimientos comerciales de gran tamaño y/o poseen rebaños de ganado.

Por lo que a Ixtepec respecta, este grupo no posee propiedades de gran escala. Sólo existen tres familias con predios mayores a 30 hectáreas (M. Zárate, 1982), las tres son mestizas. Los rebaños no suelen ser muy grandes, en general están por debajo de las 30 cabezas. Para los miembros de este sector el comercio se convierte en la actividad más importante. También se debe tomar en cuenta el arriendo de bestias de carga para el transporte de bienes.

CONSIDERACIONES FINALES

Existen tres aspectos que deseamos destacar antes de finalizar esta sección.

En primer lugar, hay una gran movilidad social dentro de los sectores mencionados, por lo cual estas categorías no se deben tomar como unidades fijas con límites precisos y permanentes. Muchas personas pasan en el transcurso de su vida por varios de los sectores. Dos ejemplos podrán ilustrarlo: J. no recibió tierras de su familia y se convirtió en jornalero, pero en los inviernos iba a trabajar a México. Con sus ahorros logra arrendar un terreno donde siembra maíz y café, pero continúa yendo a México a trabajar. Actualmente tiene un pequeño predio propio, y va a la capital cada dos años. C. era un pequeño propietario que comenzó a cultivar café y con sus ahorros puso un pequeño comercio en el mercado y se compró un burro para transportar la cosecha. Actualmente también tiene un caballo.

Debido a que el ascenso social es frecuente en la comunidad consideramos que no se puede designar a los sectores 1 y 2 como proletarios hasta tener mayores datos sobre este proceso.

En un estudio reciente sobre la sierra norte de Puebla, Durand (s.f.) observa que los campesinos de la región están en un proceso de "descampesinización-recampesinización", o sea, su destrucción y reformulación bajo el capitalismo, que en este momento se dirige hacia el segundo polo. Para este autor dicha tendencia se expresa en los esfuerzos de campesinos medios y acomodados por obtener tierras por su propio trabajo y ahorro, y en las tomas de tierras en algunas comunidades por los campesinos pobres. Tanto Durand como E. Masferrer (1981) consideran que la producción del café ha sido determinante para el incremento del sector de productores medios. El último investigador correlaciona el aumento de este grupo con el pago del precio de garantía por el café y la facilidad para obtener créditos por parte del INMECAFE.

Los datos que hemos mostrado sobre Ixtepec se correlacionan con estos estudios, pero requerimos de mayores datos sobre el ascenso en los estratos medios e inferiores, antes de poder dar conclusiones definitivas.

El segundo aspecto corresponde al trabajo asalariado fuera de la comunidad, que aparece como un elemento económico importante para los sectores inferiores y medios. Este se lleva a cabo en las ciudades de Puebla y México, donde los varones de Ixtepec laboran especialmente en obras de construcción y las mujeres en el servicio doméstico. El salario que se percibe normalmente se reinvierte en la comunidad para sostener al grupo familiar o comprar y mejorar los predios agrícolas.

El hecho de que el trabajo migrante sea común entre la población no significa necesariamente que los grupos se estén "proletarizando". El salario que reciben los miembros de las unidades familiares que laboran fuera del pueblo nunca conforma el ingreso total del grupo, sino que coexiste con la agricultura a pequeña escala a la cual refuerza mediante inver-

siones monetarias, como por ejemplo, el arriendo de un terreno, la compra de abono, de semilla de café, etcétera. A Bartra ha observado correctamente que

a diferencia del obrero típico, el campesino no carece por completo de medios de vida, la fuerza de trabajo, que lanzó al mercado, es sólo una parte de su capacidad de trabajo total... , irá a sumarse al resto de ingresos de su unidad económica de cuyo total provendrá, en definitiva, el sustento de la familia.

El tercer sector, el más alto, compuesto de mestizos y totonacas adinerados, se encuentra más relacionado con los estratos inferiores, cuyos miembros dependen de los primeros para obtener bienes como maíz, semillas de café, etcétera, y con frecuencia trabajan para ellos. En la actualidad la influencia del grupo superior se está debilitando con respecto a los sectores medios, quienes por medio del cultivo del café, su pertenencia a la unión de cafecultores y los ingresos provenientes del trabajo asalariado fuera de la comunidad, han logrado cierta independencia económica.

Si bien el estrato más alto es compuesto tanto por mestizos como por totonacas, los dos grupos siguen siendo diferenciados socialmente, aun cuando poseen casi los mismos recursos económicos. Los totonacas adinerados nunca llegarán a tener la posición de un mestizo, si bien en ocasiones pueden casarse con una persona de este grupo y aspirar al ascenso de sus hijos. Como veremos en el siguiente capítulo, esta discriminación es particularmente notoria en el sistema político de la comunidad, donde los indígenas sólo ocupan los escalones inferiores.

Podemos resumir los hechos más importantes expuestos en este capítulo señalando el predominio actual de la agricultura comercial, en especial el cultivo del café. Si bien éste no ha remplazado por completo al maíz, fuente de subsistencia para las unidades familiares, es practicado actualmente por todas las personas con tierras. Este tipo de sistema agrícola ha for-

talecido sobre todo a los miembros de los estratos medios y superiores de la comunidad, quienes lo han escogido como una nueva forma de obtener ingresos. La ayuda de créditos y facilidades de compra aportados por el INMECAFE han disminuido la dependencia económica de los indígenas que pertenecen a estos sectores frente a los mestizos.

Utilizando los datos de M. Zárate recopilados en una encuesta sobre 61 grupos domésticos de Ixtepec, hemos elaborado el cuadro 3-1 utilizando nuestra clasificación de los estratos sociales en la comunidad para mostrar el porcentaje de cada sector dentro de la muestra.

Cuadro 3-1

<i>Sector social</i>	<i>Número de unidades</i>	<i>Porcentaje con respecto al total</i>
1. Jornaleros (trabajo asalariado)	11	18.03
2. Arrendatarios	21	34.42
3. Agricultores que arriendan y/o hacen jornal	7	11.47
4. Agricultores sin otra fuente de ingresos	11	18.03
5. Agricultores con medios de producción	6	9.83
6. Agricultores con otra fuente de ingresos	5	8.19
Total	61	100.00 (99.97)

Del cuadro 3-1 se puede destacar el bajo número de unidades cuya única fuente de ingresos es el trabajo asalariado en la comunidad y la sorprendente cantidad de arrendatarios, que constituyen el sector más numeroso. En conjunto, los es-

tratos inferiores (1, 2, 3) conforman el 63.93% de la población muestra. Aquí ubicamos todas las unidades familiares que no tienen suficientes tierras para poder sobrevivir de ellas o que carecen completamente de terrenos agrícolas. Los grupos medios y superiores (4, 5, 6) abarcan el 36.06%. Estas son las unidades que poseen predios que les permiten a sus dueños sostenerse de su producción. También incluimos los grupos que tienen además percepciones que no proceden de la agricultura.

ESTRUCTURA TRADICIONAL

En este capítulo analizaremos los elementos más importantes de la vida social de los habitantes de Ixtepec. Haremos énfasis en aquellos aspectos que han existido con anterioridad a la introducción del protestantismo y de la agricultura comercial a la zona para poder resaltar las transformaciones que éstos han sufrido en los últimos años. En primer lugar describiremos a las cuadrillas de trabajo, íntimamente ligadas al sistema de parentesco y a la tenencia de la tierra. Después será descrito el sistema de cargos religiosos, relacionados con las fiestas anuales y el cuidado de la iglesia. Por último, se expondrán las características del sistema de gobierno civil, diferente al sistema de cargos.

Al tratar el problema de la estructura social se hace evidente el carácter polémico del término. Radcliffe Brown lo definió como: "algún tipo de disposición ordenado de partes o componentes" refiriéndose a las posiciones de las personas dentro de una sociedad. La estructura social tenía una existencia real y concreta, según el autor, y el concepto se convirtió en el objeto central del estudio de los antropólogos británicos. Meyer Fortes llega a considerarlo como "el fundamento de vida social de cualquier sociedad de vida continua", argumentando que condiciona todas las otras esferas dentro de la sociedad.

Lévi-Strauss, por otra parte, mantiene una posición dife-

rente al afirmar que "la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a modelos construidos de acuerdo con ésta". Estos últimos son construidos en base a las relaciones sociales, que sí tienen una existencia material. El etnólogo francés define a la estructura como un sistema que es alterado cuando alguna de sus partes es modificada. Como tal, es un "modelo que pertenece a un grupo de transformaciones", cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia. Por último, la estructura como modelo debe explicar todos los hechos observables. Godelier concuerda con Lévi-Strauss al caracterizar la estructura como el orden subyacente a los hechos observables, pero su posición se diferencia cuando aclara que las relaciones sociales son determinadas por las condiciones de producción y reproducción de la vida material, hecho que es necesario resaltar para continuar un modelo explicativo de la realidad.¹

En nuestra opinión, la estructura social sí tiene una existencia concreta (en las relaciones sociales) que es independiente a la creación de un modelo en la mente del investigador, a este respecto estamos en desacuerdo con la posición de Lévi-Strauss, por definir a la estructura como una propiedad del modelo y no como la característica de un hecho concreto. Sin embargo, no consideramos que la estructura social pueda ser definida como la esfera determinante de la vida social y estamos de acuerdo con Godelier cuando señala que son las relaciones económicas de producción las que desempeñan este papel.

EL SISTEMA DE CUADRILLAS

Todo hombre adulto dentro de la comunidad tiene la obligación de dar un día a la semana de trabajo gratuito al pueblo. Esta actividad desempeñada por los varones es conocida como "faena"; es utilizada para reparar y limpiar los caminos, así como para realizar los trabajos que la presidencia municipal

considera necesarios para el mantenimiento del pueblo. Algunos hombres, en especial los mestizos, cumplen con su obligación de faena, dando una cuota monetaria, para pagar en parte la alimentación de los trabajadores durante el día de su servicio. Un hombre deja de dar faena cuando su hijo puede tomar su lugar. Para realizar la faena los hombres están organizados en "equipos" de trabajo conocidos como "cuadrillas". Existen diez cuadrillas, y las listas donde están los nombres de sus integrantes se encuentran en la presidencia. Dentro de cada cuadrilla se escoge un capitán, que será el responsable de organizar a los "faeneros" y dirigir su trabajo. El capitán es escogido cada año, pero puede ser reelegido y proponer a su sucesor. Es además responsable directo ante la presidencia, misma que recurrirá a él siempre que necesite a su cuadrilla. Entre los capitanes hay tanto indígenas como mestizos, siendo un puesto que ambos pueden ocupar.

Un varón normalmente pertenece a la misma cuadrilla en que participó su padre. Sin embargo, es cada vez más frecuente que un hombre se cambie a una nueva cuadrilla si tiene problemas con los miembros del equipo al que pertenecía. Este tipo de asuntos siempre se deben arreglar por medio de los capitanes.

Los miembros de las cuadrillas son enumerados en las listas oficiales que se encuentran en la presidencia. Las diferentes cuadrillas no tienen el mismo número de personas, la mayor posee 112 integrantes y la menor 36. Los hombres que integran una cuadrilla pueden vivir en diferentes partes del pueblo, como sería el caso de aquellos que cambian de cuadrilla; aunque al inicio no fue así. Ahora todas las cuadrillas se conocen por su número: primer cuadrilla, segunda cuadrilla, tercera cuadrilla, etcétera, pero antes todas tenían un nombre, la cuadrilla de los Sánchez, de los León, de los Guzmán, etcétera. Todos los miembros de la cuadrilla se apellidaban así, según el nombre de la cuadrilla, y casi todos vivían en la misma parte del pueblo. Cuando iba uno al lugar de los Guzmán, casi todos eran Guzmán.

El antiguo sistema de cuadrillas se ha deteriorado a tal grado en Ixtepec que los apellidos de todos los equipos no han podido ser recogidos. Sin embargo, es interesante notar la designación en totonaca de algunos apellidos distintos.

La segunda cuadrilla, conocida como "Le sentez", de los Sánchez; la cuarta, conocida como "Le perez", de los Pérez; la quinta conocida como "Litlt León", de los León; la séptima, conocida como "Ne cus'man", de los Guzmán; la octava, conocida como "Ne pinoza", de los Espinoza, y la décima, conocida como "li cano", de los Cano.

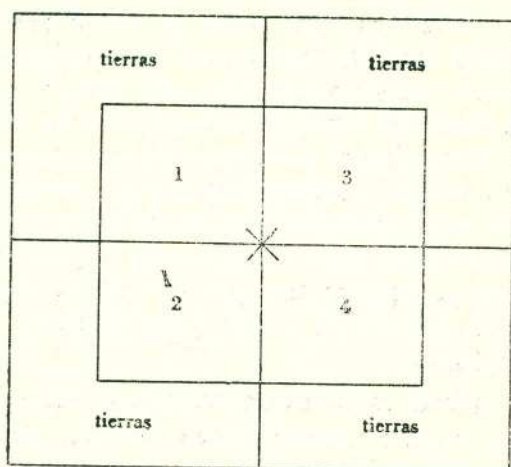
Antes cada cuadrilla estaba ubicada en una parte de la comunidad, abarcando las diez cuadrillas de la población completa. El espacio que abarcaba cada una era diferente según el número de miembros que tenía. Las cuadrillas estaban divididas en dos secciones, separadas por la calle central del pueblo. Cada sección contenía cinco cuadrillas y abarcaba la mitad de la comunidad. En la actualidad las fronteras exactas de cada cuadrilla ya no existen, pero algunos ancianos aún recuerdan dónde comenzaba y terminaba el espacio de su cuadrilla.

Es difícil saber exactamente cuándo decayó el antiguo sistema de cuadrillas. Al entrevistar a los ancianos del pueblo, afirmaron que nunca sucedió de golpe, sino que sólo las cosas ya no eran como antes.

Por fortuna pudimos descubrir un sistema de cuadrillas semejante al de Ixtepec, en la comunidad vecina de San Miguel Atlequizayán, lo cual nos da la posibilidad de hacer comparaciones entre ambos casos. La población de San Miguel es completamente totonaca y está dividida en cuatro cuadrillas, cada una de las cuales corresponde a una parte del pueblo. Los miembros de cada cuadrilla comparten el mismo apellido y viven dentro de la misma sección; es así como conociendo el apellido de un hombre es posible saber a qué cuadrilla pertenece y dónde vive. El siguiente esquema ejemplifica la disposición espacial del sistema de cuadrillas de San Miguel.

X = iglesia

1. Sección Pérez
2. Sección Rodríguez
3. Sección Soto
4. Sección Juárez



Las cuatro cuadrillas o secciones no son iguales entre sí ni en miembros ni en el espacio que ocupan. La mayor de todas es la Rodríguez, que es la más grande en extensión y miembros. Le sigue la sección Juárez en tamaño y número de personas adscritas; las dos cuadrillas restantes son menores en ambos aspectos. Un hombre pertenece a la misma cuadrilla que su padre y posee sus tierras cerca de la sección donde vive. Por ejemplo, una persona que es Pérez tendrá su predio cerca de la sección uno, a cuya cuadrilla pertenece. En San Miguel, es raro que un hombre tenga propiedades o "sitios" fuera del área que le corresponde a su sección. Es importante notar que en Ixtepec la relación entre cuadrillas y tierras ha desaparecido por completo.

Tanto en Ixtepec como en San Miguel las tierras siempre son heredadas por línea paterna. Las mujeres nunca reciben tierras porque se considera que irán a vivir con sus maridos, quienes tendrán sus propias tierras. Sin embargo, el "si-

tio" del padre no es repartido en forma equitativa entre los hijos, generalmente todo el terreno pasa a manos del hijo primogénito. Los hijos menores deben permanecer dentro de la unidad familiar hasta tener las posibilidades de comprar su propio terreno y construir allí una casa, estando de preferencia ubicados cerca de donde viven sus parientes. La necesidad de reunir dinero para estos fines es causa de que muchos hombres emigren temporalmente a las ciudades para trabajar. En Ixtepec es frecuente que las familias totonacas que han tenido mayor contacto con los mestizos (comerciantes, maestros, etcétera), repartan una parte de sus propiedades a sus hijos menores, aunque la mayor parte continúa entregándolas al primogénito.

¿Cuál es la causa de que el sistema de cuadrillas haya logrado permanecer intacto en San Miguel, mientras que en Ixtepec se deteriora a tal grado que estamos seguros de su desaparición? La respuesta está en el grado de alteración que ha sufrido la tenencia de la tierra en ambas partes. Cuando en Ixtepec los mestizos tomaron "sitios" después de la guerra del pueblo, muchas personas perdieron sus propiedades y tuvieron que buscar tierras en lugares lejanos donde antes no sembraban. Podrían seguir perteneciendo a la misma cuadrilla que sus padres, pero perdieron las tierras que por parentesco les pertenecían. En resumen, la sección a que pertenece un hombre deja de determinar la ubicación de sus tierras. Por otra parte, en San Miguel no existen propietarios mestizos. Durante la Revolución el pueblo fue un firme aliado de Barrios, y nunca fue destruido ni atacado por villistas; el líder indígena no repartió propiedades a personas extrañas a la comunidad como se hizo en Ixtepec. La tenencia de la tierra no ha sufrido mayores alteraciones durante por lo menos un siglo, y continúa siendo la base del sistema de cuadrillas que está basado en él.²

El sistema de cuadrillas que hemos descrito presenta grandes semejanzas con las agrupaciones denominadas por Henning Silverts "grupos de patronímicos patrilineales", en su obra

Oxchuc. La obra del autor noruego se refiere a una comunidad tzeltal de Chiapas, en donde los derechos sobre la tierra pasan por línea paterna y cada grupo se distingue de los otros por su apellido, el cual también es patrilineal. Esta forma de organización ha sido descrita en varios estudios sobre grupos tzotziles y tzeltales (Guiteras, Fabre, etcétera). El sistema de cuadrillas puede ser considerado como un grupo patrilineal (patronímico), aunque no puede ser caracterizado como un sistema clánico, como es el caso de *Oxchuc*, hasta que tengamos mayores datos sobre la extensión de dicha estructura.³

Son indispensables estudios más profundos sobre el sistema de cuadrilla para poder considerarlo adecuado, si bien presenta algunos de los aspectos propios de un linaje, en especial en cuanto a la organización unilineal de la tierra. La mayoría de los matrimonios en Ixtepec y San Miguel son entre personas de diferentes grupos locales, por lo que la exogamia es la norma general. No ha sido posible conocer la profundidad de las cuadrillas en Ixtepec, debido a la dispersión ocasionada por la quema del pueblo. Esta dificultad podrá ser resuelta con una futura investigación de San Miguel.

La relación entre la tenencia de la tierra y la estructura familiar ha sido ampliamente analizada por G. Collier,⁴ quien llega a la conclusión de que la herencia patrilineal es predominante donde existe suficiente tierra "como para servir de mecanismo, a través de la herencia, en la unión de los asuntos de un hombre y sus antepasados". La escasez de la tierra ocasiona la desaparición de grupos patrilineales y su sustitución por formas bilaterales. La tesis de Collier es corroborada en parte en los casos que hemos descrito. La "abundancia" de tierra ha permitido que el sistema de cuadrilla permanezca en San Miguel, mientras que la creciente presión de una población alta y un grupo mestizo que ha tomado predios han ocasionado que la tierra sea escasa en Ixtepec, donde las cuadrillas están desapareciendo, aunque la herencia bilateral no es frecuente.

Mientras que el sistema de cuadrillas ha ido perdiendo

fuerza, el compadrazgo se ha convertido en una de las formas más importantes de organizar las relaciones entre grupos domésticos. Se buscan compadres para los momentos más importantes de la vida: bautismo, primera comunión, confirmación y defunción. El "cumpali" o compadre ayuda con el gasto de la ceremonia que patrocina. (En el caso de defunción paga la cruz de flores para la tumba.)

Para compadres se busca a personas que puedan auxiliar tanto al ahijado como a sus padres. Los compadres siempre deben ayudarse mutuamente y nunca cometer agravios entre sí, "los compadres se respetan". Las relaciones sexuales entre las personas ligadas por el compadrazgo están estrictamente prohibidas; por ejemplo: entre compadre y comadre, compadre y ahijada, etcétera.

El vínculo establecido crea obligaciones tan fuertes como las que existen entre verdaderos parientes. Si el ahijado pierde a su padre o no puede ser sostenido por su familia, el compadre debe hacerse cargo de él y protegerlo. Las relaciones de "respeto" y ayuda no sólo se realizan entre los compadres y con los ahijados, sino que se extienden hasta los propios padres de los compadres. Este último caso puede ser ilustrado por el término reverencial usado por el ahijado al hablar con el padre de su padrino, *Kin'tata*, que significa "mi abuelo". F. Masferrer ha descrito cómo en el pueblo vecino de Nanacatlán los padres del ahijado llaman al hijo de su compadre *Xat'stata kin'kumpale* (mi compadrito), y a su hija *xat'stata, kin'kumale* (mi comadrita). Las relaciones de compadrazgo logran unir a varias generaciones de diferentes grupos familiares.⁵

El compadrazgo en Ixtepec no suele ser una relación que se lleve a cabo entre personas de la misma posición social. Lo más frecuente es buscar como compadres a personas de un alto status socioeconómico que puedan ofrecer mayor ayuda a las personas que lo solicitan, siempre a cambio de cierta conducta esperada. Es posible ejemplificar ésta con el caso de un anciano mestizo terrateniente, quien decía que tenía más de 200 compadres en el pueblo. Siempre que necesitaba hombres

para algún trabajo o favor, llamaba a sus compadres que no podían rehusarse a ayudarlo. En cambio, cuando ellos necesitaban tratar con personas desconocidas fuera del pueblo (representantes del gobierno, etcétera) sabían que podían contar con el auxilio de su compadre, el anciano mestizo, muy conocido en la región.

La mayoría de los mestizos mayores de 50 años a su vez poseían numerosos compadres, que ligados por la obligación de la ayuda mutua formaban una clientela confiable. Sin embargo, entre personas pertenecientes a las últimas generaciones del pueblo es muy frecuente elegir al compadre de entre los maestros de la escuela. Estos mantienen nexos fuera de la comunidad y poseen una posición prestigiada en el interior; características que los califican como compadres deseables.

El compadrazgo se basa en relaciones que implican desigualdad entre sus participantes, que pertenecen a distintos estratos entre sí. Es posible caracterizarla como una estructura vertical, ya que acentúa las diferencias entre las personas implicadas; así, los totonacas que buscan un compadre mestizo permanecen en una posición esencialmente subordinada frente a él, reconociendo estar en deuda con dicha persona por el favor que les ha otorgado al aceptar ser su compadre.⁶

EL SISTEMA DE LOS CARGOS RELIGIOSOS

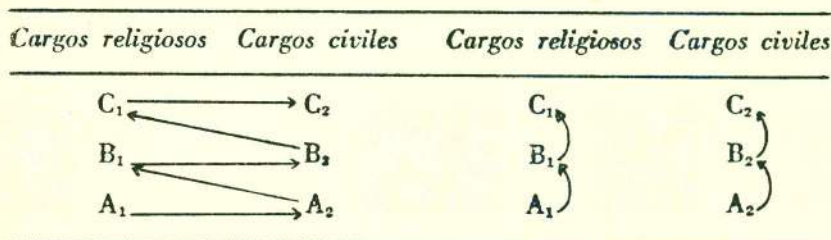
Los cargos cívico-religiosos son un sistema de puestos jerárquicos dentro de los cuales van ascendiendo los varones de una comunidad.⁷ Constituyen una forma política que aún permanece dentro de muchos grupos indígenas en Mesoamérica. Una excelente descripción sintética ha sido escrita por P. Carrasco (1979): todos los cargos están abiertos a todos los hombres y el funcionamiento de la escala tiene por resultado, en último término, que todos participen por turno en las responsabilidades de los cargos. El número de puestos es siempre mayor en los escalones inferiores de la escala, los recaderos de las cere-

monias o los funcionarios y policías suelen unirse en grandes grupos procedentes de los distintos distritos o secciones de la ciudad, que se van tomando en cumplimiento de sus obligaciones. El autor menciona como cargos superiores a los regidores, alcaldes y mayordomos, y señala que en general el individuo alterna los cargos civiles y los religiosos y después de ocupar un puesto, tiene un periodo de descanso durante el cual no participa en las organizaciones civil ni ceremonial de la ciudad hasta que vuelve a llegarle el momento de ocupar un cargo superior.

Un punto muy debatido ha sido la supuesta igualdad de acceso de todos los hombres a los cargos, en especial a los superiores. Tanto F. Cancian, como W. Smith han descrito cómo los cargos más altos son ocupados sólo por personas que pertenecen a estratos económicamente prósperos. Las grandes diferencias que han sido descritas en los distintos sistemas de cargos analizados hasta ahora han demostrado las desventajas de usar un modelo único, y la necesidad de crear una tipología para abarcar el problema.

Una manera útil de abordar los sistemas de cargos es empleando la distinción entre los casos donde las posiciones religiosas y civiles conforman una sola estructura, y aquéllos donde los dos tipos de posiciones mencionadas están claramente separadas.

Las diferencias pueden ser representadas gráficamente:



Dentro del primer tipo una persona religiosa debe ascender dentro del grupo alternando entre los cargos religiosos y

civiles hasta llegar a las posiciones superiores. En el segundo tipo de ascenso dentro de cada grupo es completamente independiente uno del otro.

Es evidente que las dos modalidades no pueden existir al mismo tiempo, ya que existen algunas comunidades con el sistema de cargos cívico-religiosos unificados y en otros la forma diferenciada. Para algunos autores (Arizpe, Camara-Durand) esta última existiría en aquellos pueblos donde no hay algún sector mestizo, siendo este grupo el que ocupa los puestos civiles que estarían más vinculados a la vida nacional. P. Durand (1973) considera que el factor determinante en estos casos no es el número de mestizos dentro de la comunidad, sino el rol socioeconómico que juegan en la misma. A este respecto, es importante la observación de P. Carrasco, quien aclara que en los pueblos grandes los puestos superiores suelen ser ocupados por un pequeño estrato, sólo los más ricos logran alcanzar los rangos altos de tal forma que existe un cierto grado de diferenciación de clases.

Dentro de los sistemas donde los puestos civiles y religiosos están claramente separados, es probable que los primeros sean más altamente valorados y ocupados sólo por mestizos que conforma un grupo económico superior. Los cargos religiosos son desempeñados casi siempre por indígenas. A grandes rasgos, éste es el actual caso de los cargos en Ixtepec. Sin embargo, muchos informantes cumplieron tanto con cargos civiles indígenas de mayor rango como con religiosos, y recordaban cuando se pasaba de un cargo religioso a uno civil, y existía un sistema unificado. Dentro de esta sección y la siguiente señalaremos cómo se dio el cambio de tipo de cargos cívico-religiosos unidos a la modalidad, donde los dos tipos de puestos están separados.

Varios estudios mencionan la existencia del tipo de cargos cívico-religiosos separados en comunidades indígenas (E. Cancian, W. Smith), lo cual pone en entredicho la interpretación de Durand. Sin embargo, en estos casos la existencia de grupos económicos diferenciados ha sido comprobada. Podemos

suponer que el factor determinante para la aparición de un sistema donde los cargos civiles y religiosos no estén unidos, es la existencia o incremento de la diferenciación económica entre los sectores de una comunidad independientemente de la composición social de los distintos grupos.

Describiremos en primer lugar el sistema de cargos religiosos, las personas que se integran a él y los problemas a los cuales se enfrentan. Más adelante se analizarán los cargos civiles y la selección de los hombres que los ocupan.

Los cargos religiosos en Ixtepec se pueden dividir en tres grados: topiles, mayordomos y fiscales. El cargo se ocupa durante un año, desde el 1o. de enero hasta el 31 de diciembre. En esta fecha se reúnen las personas que han desempeñado el puesto durante el año y deciden quiénes deberán sustituirlas. Las opiniones de mayor peso son las de los hombres mayores, los fiscales, debido a que ocupan los puestos más altos y de mayor respeto. Para llegar a ser fiscal es necesario haber sido antes mayordomo y haber iniciado como topil.

Cualquier joven puede ser topil. Casi siempre son varones entre los 16 y 20 años. El topil lleva a cabo todo el trabajo material en la iglesia: barre los pisos y hace los mandados que le piden el sacerdote, los fiscales y el cantor. Por las noches debe quedarse en el curato para cuidar de la iglesia. Después de ser topil durante un año, se pasa a ser segundo topil por otro año; su única ventaja es que ahora podrá mandar a los topiles que acaban de iniciar. Durante el tiempo que se realizaba el estudio, el número de topiles era de 22. Pero se comentaba en el pueblo que eran muy pocos, antes eran tantos que alcanzaban a formar una cuadrilla.

El siguiente grado es el de mayordomo, desempeñado por hombres casados. Quien ocupa este cargo tiene la obligación de patrocinar la fiesta de una de las imágenes de los santos que están en la iglesia. Existe un mayordomo por cada imagen, y debe pagar no sólo los costos de la fiesta, sino también ofrecer una comida a los que asisten a los ceremoniales de ese día. En la actualidad el sistema de mayordomos se enfrenta

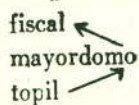
a graves problemas. La mayoría de las antiguas fiestas ya no se realizan. Algunos informantes lo atribuyen a la oposición por parte de los sacerdotes a las supersticiones, pero consideran también probable que los gastos de la fiesta hayan influido. Todos los mayordomos participan aún en la fiesta de la Virgen de la Asunción, el 15 de agosto. Este día cada mayordomo patrocina una procesión y la comida, pero esta última se realiza sólo entre las personas que pertenecen a la misma sección que el mayordomo. Sin embargo, tanto el cantor como los sacerdotes han considerado que el número de procesiones el día de la Asunción era excesivo y han intentado reducirlo.

Debe existir por lo menos un mayordomo por cada cuadrilla. En algunos casos el mayordomo es auxiliado por otra persona denominada mayordomo segundo o menor, también de su sección. Durante el tiempo que se llevó a cabo el estudio existían 12 hombres ocupando el cargo de mayordomo.

Después de haber fungido como mayordomo, se puede llegar a ser fiscal, o *pish-cal* como son denominados en la comunidad. Los llamados *pish-cales* son personas que ocupan cualquiera de los tres grados existentes. El inferior es el de teniente, quien debe mandar a los topiles y supervisarlos. Existen seis tenientes con una jerarquía interna. Por encima de los tenientes está el fiscal segundo o *pish-cal virrey* a quien deben obedecer. El último grado, y de mayor autoridad, es el fiscal mayor o *pish-cal rey*. El hombre que ocupa este cargo es de gran edad y antes fue teniente y fiscal segundo; por tradición es considerado como el último responsable de todo lo que sucede en la iglesia de la comunidad.

Los fiscales se hacen cargo de las ceremonias de Semana Santa. Para llevarlas a cabo realizan colectas en el pueblo y en la iglesia, y administran el dinero o maíz que se recibe de esta manera.

En la mayoría de los casos el paso a través de los cargos religiosos sería el siguiente:



Es importante destacar que todos los cargos religiosos son ocupados por indígenas. Los mestizos rara vez se prestan a la iglesia, aun cuando se consideren "católicos". Regresaremos a este punto más adelante.

Las correlaciones entre el sistema de cargos y el de cuadrillas se encuentran limitados a un solo grado: el de los mayordomos; se ha demostrado que debe existir por lo menos un hombre que desempeñe este cargo por cada cuadrilla. Según algunos informantes, los topiles también eran escogidos de esta forma, pero los jóvenes que ocupaban esta posición afirmaban haber sido seleccionados sin tomar en cuenta dicho factor. Los *pish-cales* eran elegidos después de haber pasado por los puestos inferiores sin importar la cuadrilla a la que pertenecieran.

Es importante mencionar cómo funcionan los cargos en San Miguel Atlequizayan, donde la relación con el sistema de cuadrillas es más evidente. Dentro de esta comunidad también existen los mismos grados mencionados para Itepec con las mismas funciones. En los puntos inferiores existen 4 topiles, uno por cada cuadrilla de sección. El siguiente grupo está constituido por 8 mayordomos, que pueden provenir de cualquier sección. Por último, hay 4 fiscales, cada uno representando a una de las cuadrillas de sección. No creemos que antes el sistema de Itepec haya sido el mismo de San Miguel, pero consideramos probable que los sistemas de cargos y cuadrillas hayan estado más vinculados, como lo siguen siendo en la comunidad más tradicional que acabamos de describir.

Aguirre Beltrán ha caracterizado el sistema de cargos de los Altos de Chiapas como una organización regida por los varones ancianos, que son los únicos que pueden aspirar a los grados superiores debido a que ya han pasado por los inferiores. Para A. Ichon "el sistema religioso y administrativo en su conjunto puede advertirse que se trata de jerarquía de edades", donde cada puesto estaría disponible sólo a hombres que tuvieran cierta edad y donde los puestos más altos estarían ocupados por los hombres de mayor edad.⁸ Esto parece

haber sido una norma general para Ixtepec, tanto para los cargos religiosos como para los civiles.

Antes aquí los ancianos eran los que mandaban y la gente siempre los obedecía. Hasta los presidentes (municipales) eran ancianos. Ahora, ya no es así.

En la actualidad, sólo los hombres de mayor edad pueden ser *pish-cal* mayor, pero la presidencia es ocupada por mestizos cuya edad varía.

Al consultar sobre los cargos religiosos, un comentario general era que "antes había muchos más topiles y *pish-cales*, ahora ya son poquitos". ¿Cuál es la causa de la disminución de miembros en los cargos? Es evidente que para muchos el ocupar un puesto religioso carecía de grandes atractivos por ser una posición inferior, cuando al fiscal segundo o virrey se le preguntó si deseaba que su hijo fuera fiscal, contestó (en totonaca), "*pish-cal* no, mejor que fuera presidente municipal". Las risas de los presentes demostró que para ellos esto era algo remoto y gracioso; un indígena difícilmente llegaría a ser presidente municipal, aunque fiscal, sí. Dentro de la comunidad no existen formas de coerción, no se ha exigido a los hombres ocupar cargos, ni se han creado posiciones nuevas (dentro del sistema) para que un número mayor de hombres pudiera participar, como ha sucedido en Chiapas (ver Cancian u Vogt),⁹ sino que el sistema de cargos religiosos está en un proceso de contracción.

Si bien los fiscales aún son muy respetados por los indígenas, su posición preeminente dentro de la iglesia ha sido amenazada por la existencia de otro grupo; el cantor y los catequistas. I. Kelly menciona la existencia de cantores en San Marcos Eloxochitlán, pero no lo considera como una posición separada del sistema tradicional de organización político-religiosa. El puesto de cantor es muy semejante al de rezandero o rezador que se ha descrito para otras comunidades indígenas (Cámara, Cortés-Ruiz) en cuanto a que es un cargo

que se ocupa durante toda la vida o por lo menos durante un período muy largo, y cuya actividad principal consiste en la lectura de oraciones y secciones de la Biblia.¹⁰ El cantor de Ixtepec es un joven soltero, que cursó la secundaria y fue escogido para el puesto por los sacerdotes hace cinco años. Sirve de enlace entre estos últimos y la población totonaca mayor, traduciendo lecturas y sermones, y llevando a cabo actos litúrgicos cuando los "padres" no pueden estar en la comunidad.

Las diferencias entre estos sectores se han acentuado a partir de la formación de catequistas, proyecto implementado en toda la diócesis a la que pertenece Ixtepec. Los catequistas deben auxiliar al sacerdote y participar en las lecturas bíblicas, tal y como lo ha hecho siempre el cantor. Los varones seleccionados para este puesto fueron escogidos por uno de los padres locales y consta de siete jóvenes casados (con excepción del cantor, que fue incluido), uno de ellos era mestizo, pero después se alejó del grupo. Los otros, totonacas que sabían leer, habían trabajado fuera de la comunidad en su mayoría y eran pequeños propietarios. Las preferencias que existían hacia los catequistas frente a los fiscales se hicieron visibles cuando, durante la Semana Santa de 1982, fueron los encargados de organizar las ceremonias tradicionales. Para los fiscales éste fue un insulto grave, puesto que consideraban que este papel era suyo, y como consecuencia se abstuvieron de toda participación.

La existencia de los catequistas crea una situación de competencia por el prestigio que se obtiene en la comunidad cuidando la iglesia y participando en los rituales católicos, y hace más sombrío aún el futuro de los cargos en el pueblo.

LOS CARGOS CIVILES

Consideramos bajo este encabezado a todos aquellos puestos que conforman el gobierno municipal de Ixtepec, y que claramente se diferencian de las posiciones religiosas. Analizaremos

qué tipos de personas son las que ocupan estos cargos y sus características, para después detectar los cambios más importantes que se han sucedido dentro del sistema durante las últimas décadas.

Los encargados de los puestos civiles de la comunidad son elegidos cada tres años. La posición más importante es, sin duda, la de presidente municipal. Este debe regir y coordinar el trabajo de otros elementos civiles. Para ser elegido presidente una persona debe ser recomendada por la planilla saliente, quien manda su decisión a las oficinas de Gobernación en la ciudad de Puebla, donde ésta será ratificada o rechazada. En el caso de ser aprobada el partido oficial postula al nuevo candidato. Si no es aceptada se debe buscar otra persona para el puesto, quien debe recibir la mayoría de los votos en las elecciones celebradas en la comunidad.

Elegidos de la misma forma que el presidente municipal están seis regidores, que deben hacerse cargo de aspectos específicos del gobierno civil. Estos son: regidor de salubridad, de hacienda, de obras públicas, de agricultura, de educación, de salubridad y de policía. De estas posiciones las más importantes son las de hacienda y obras públicas. La persona que desempeña la primera debe ocuparse del cobro de impuestos: por el mercado (matanza por cabeza de res o animal) y mercantiles. Generalmente es ayudado por un tesorero, designado por el presidente, quien también permanece en el puesto tres años. Es difícil saber si es el tesorero o el regidor de hacienda el que se ocupa en realidad de los ingresos y gastos de la presidencia municipal. Por otra parte, el regidor de obras públicas tiene como labor la organización de los equipos de trabajo que se requieren para el desempeño de tareas físicas, como limpieza de caminos, etcétera. Debe convocar a todos los capitanes de las cuadrillas (siendo él mismo con frecuencia capitán de una de ellas), y supervisar lo que hacen. También trabajan en la presidencia los jóvenes semaneros.

El presidente municipal y los seis regidores deben seleccionar un agente del ministerio público, quien también debe ser

ratificado por las oficinas estatales de Gobernación. La persona que ocupa este puesto lo puede desempeñar indefinidamente, mientras no se pida su cambio. Por la misma razón tiene más peso que los mismos regidores y se encarga del orden público. Cooperan con él el juez auxiliar, quien trata los casos relacionados con pleitos, robos, etcétera y un juez de paz, que se encarga de asuntos de menor importancia. Cuando existen delitos graves el responsable es llevado a la ciudad de Zacapoaxtla o a Zacatlán para ser juzgado allí. Los jueces son seleccionados de la misma forma que los regidores.

Un puesto que merece especial atención es el de secretario, quien es designado por las otras autoridades, pero que puede permanecer en su posición hasta que se le pida renunciar. No es raro que el cargo sea ocupado por una misma persona durante años e inclusive décadas. El secretario debe escribir y firmar todos los oficios y papeles que se hacen en la presidencia. Esto le permite tener ingerencia en todos los asuntos públicos que se llevan a cabo allí. En la gran mayoría de los casos, esta función recae en un mestizo que posea una educación básica. Hemos conocido dentro del área a un solo secretario indígena, en el pueblo de Zongozotla.

Los cargos civiles poseen una jerarquía interna según el prestigio que tiene cada posición dentro del pueblo. Es posible ordenarlos de la siguiente manera:

Secretario—Presidente Municipal
 Agente del Ministerio Público
 Jueces
 Regidores
 Tesorero

A diferencia de los cargos religiosos, dentro del sistema civil no existe un orden estricto que se deba seguir para ascender de un grado a otro, y tampoco existen requerimientos de edad para ocupar algún cargo.

Los cargos más importantes son ocupados por mestizos.

Al insistir acerca de las razones por esta preferencia, algunas de las respuestas más representativas fueron las siguientes: "Es que se necesitan personas que sepan leer y escribir bien el español, para tratar gente de afuera. Los indígenas no saben cómo hacerlo, les da miedo y no saben lo que se debe hacer" o "no conviene que el presidente sea de calzón, porque así es más fácil que lo manipule el secretario".

Es evidente que de esta forma se caracteriza a los indígenas como personas inadecuadas para poder ocupar un cargo civil, que requiere de cualidades que no poseen. Mientras tanto, los grupos mestizos son concebidos como hombres desenvueltos y con educación que pueden desempeñar eficazmente un puesto civil. Esta concepción fue expresada no sólo por mestizos, sino también por muchos de los mismos totonacas.

En este contexto es posible entender el papel que juegan los cargos religiosos. A éstos se les considera como puestos de menor importancia, no requieren del uso de las cualidades especiales mencionadas por lo cual pueden ser ocupados por indígenas, que de esta forma obtienen cierto prestigio ante la comunidad. Sin embargo, el reconocimiento que logran nunca podrá igualarse al que poseen los mestizos que actúan como autoridades civiles. El acaparamiento de estos puestos por dicho sector permite que su superioridad económica sea expresada políticamente al manifestarse "la gente de razón" como la más apropiada para ocupar los puestos más importantes dentro de la comunidad.

Esta situación no siempre ha existido. Muchas personas de edad recuerdan cuando los "de calzón" también funcionaban como autoridades civiles y, además, señalan que solían ser los ancianos los que ocupaban el puesto más alto, de presidente municipal. Este hecho nos hace considerar que los sistemas de cargos políticos y religiosos estaban unidos, y que los grados superiores de ambos eran ocupados por los indígenas más viejos. Aguirre Beltrán y Camara han descrito tipos similares en comunidades indígenas chiapanecas.¹¹ La separación de los cargos religiosos y políticos en dos organizaciones diferentes no

se dio como podría suponerse después de que los grupos mestizos tomaran tierras dentro de la comunidad durante la Revolución. Los puestos civiles eran ocupados tanto por indígenas como por miembros de las familias mestizas hasta hace dos o tres décadas. Es a partir de entonces cuando el número de autoridades civiles (en particular presidentes municipales) "de razón" aumentan hasta convertirse en una norma. El predominio de este sector dentro de estos puestos separa a dichos cargos políticos de los religiosos, los cuales siguen siendo desempeñados por indígenas. El control del aparato civil por parte de los mestizos aparece mucho después de que este sector se ha convertido en el grupo económico dominante por medio de los mecanismos ya descritos (establecimientos de grandes propiedades, formación del mercado del pueblo, etcétera).

Sin embargo, es importante destacar que muchas de las posiciones civiles inferiores han seguido siendo ocupadas por indígenas, en especial los puestos de regidores y jueces. El sector mestizo nunca ha excluido por completo a los totonacas de los cargos políticos, sólo los ha restringido a los grados inferiores, excluyéndolos de los puestos superiores.

Al entrevistar a aquellos indígenas que desempeñaban un cargo civil⁴ se descubrió que todos eran bilingües y que la mayoría poseían una educación mínima y habían trabajado fuera de la comunidad.³ Todos eran pequeños propietarios agrícolas, la mayoría con cafetales (3 y 4) y la mitad de ellos también eran comerciantes. (No deja de ser significativo que uno de ellos fuera catequista y otro pastor protestante, y que el único presidente municipal indígena de los últimos años aún ocupaba una posición civil, la de tesorero.)

Consideramos que este grupo representa un sector indígena de campesinado medio en ascenso, que ha logrado llenar los puestos civiles inferiores abiertos para los totonacas.

ORIGEN Y DESARROLLO DEL PROTESTANTISMO EN IXTEPEC

INTRODUCCION DEL PROTESTANTISMO EN MEXICO

Los primeros protestantes que vinieron a México entraron clandestinamente en pequeño número durante la Colonia. En la actualidad, tenemos datos sobre su existencia gracias al hecho de que varios fueron procesados por la Santa Inquisición. En su mayoría fueron luteranos (ver Bastian, 1983). El protestantismo reaparece más tarde por la influencia de denominaciones norteamericanas que sostenían a misioneros y templos dentro del país gracias al apoyo de los liberales y masones que luchaban en contra del conservadurismo, logrando de esta manera las sectas protestantes una alianza útil con el estado mexicano, que en ocasiones sería interrumpida, pero nunca aniquilada. Durante los primeros gobiernos emanados de la Revolución Mexicana, los grupos protestantes fueron tomados como un instrumento adecuado para impulsar la educación de las mayorías y para combatir al fanatismo católico. Los templos "evangelistas" establecieron durante estos años (1917-1934) numerosas escuelas para niños y jóvenes, aunque atendían principalmente a sectores burgueses pequeños. Por otra parte, durante los frecuentes momentos en que los intereses de la Iglesia Católica y del Gobierno Mexicano se encontraban en pugna, este último podría encontrar un punto de apoyo segu-

ro entre los protestantes, que en su mayoría estarían a favor de las medidas que limitaran la acción de la jerarquía católica.

Es necesario destacar la importancia de funcionarios protestantes dentro de los gobiernos revolucionarios como fueron el doctor Andrés Oscuna, quien estaba al frente de la Dirección de Instrucción Pública bajo el gobierno carrancista, y de Moisés Sáenz, subsecretario de la Secretaría de Educación Pública durante el gobierno del general Alvaro Obregón desde 1924. La figura de Sáenz fue muy interesante debido a su preocupación porque las poblaciones indígenas se integraran a la vida nacional. Estos intereses le permitieron tener una relación amistosa con el predicador lingüista norteamericano William Cameron Townsend, quien había desarrollado una metodología para el estudio y enseñanza de lenguas indígenas, encaminada hacia la traducción de la Biblia en dichos idiomas. Townsend logró entrar al país en 1934, gracias a los esfuerzos de Sáenz, no obstante la orientación anticlerical del gobierno de Plutarco Elías Calles durante su periodo.

Al año siguiente el predicador norteamericano estableció el Instituto Lingüístico de Verano para poder formar lingüistas misioneros dispuestos a llevar a cabo la evangelización dentro de comunidades indígenas enseñando las lenguas nativas. Durante el gobierno de Lázaro Cárdenas el Instituto Lingüístico de Verano recibió apoyo especial por parte de la Secretaría de Educación Pública, y del ahora desaparecido Departamento de Asuntos Indígenas. Hasta hace poco los miembros del Instituto Lingüístico de Verano operaban con el apoyo del gobierno federal, introduciendo la versión fundamentalista del protestantismo en muchas zonas indígenas y alentándolo en aquellas áreas donde ya había aparecido por influencia del proselitismo de templos existentes.¹ Sin embargo, como veremos más adelante, algunos de sus representantes encontrarían una feroz resistencia a nivel local, lo cual incluso llegó a ocasionar actos de violencia.

No es nuestra intención aportar una historia del protestantismo dentro de México, siendo este tema muy poco estudiado.

El trabajo más completo hasta la fecha es el de J. P. Bastian (1983), quien analiza la difusión de esta religión durante la Colonia, Porfiriato, Revolución Mexicana y gobiernos emanados de ella. El manejo de los datos que hace el autor es polémico. Una introducción útil es el artículo de R. Macin sobre "Protestantismo" en la *Enciclopedia de México*. Algunos datos importantes se encuentran en la tesis de Cassarieto (1959), que contiene el defecto de ser poco crítico con respecto a su material.²

Con respecto al Instituto Lingüístico de Verano, hemos consultado en especial el libro de Shirley Brice Heath *La política del lenguaje en México*.³

DESARROLLO DEL PROTESTANTISMO EN IXTEPEC Y COMUNIDADES VECINAS

Los datos sobre los inicios del protestantismo indígena dentro del área de nuestro estudio son aún escasos y han sido obtenidos en su mayoría por el autor a partir de entrevistas con los "creyentes" y católicos.

El primer pastor indígena del interior de la sierra fue Ricardo García, quien llegó de la Huasteca en 1949 y cuya denominación religiosa exacta desconocemos. Es descrito como un hombre indígena "de calzón" que había ingresado al ejército, donde fue convertido al protestantismo. Al salir de las fuerzas armadas se dedicó a recorrer los caminos, predicando con la ayuda de una Biblia y un tocadiscos que llevaba en la espalda y sobre el cual tocaba grabaciones con canciones religiosas. García llegó a establecerse en el pueblo de Zongozotla.

Dos años después llegó a la región Peter Aschmann, lingüista misionero norteamericano apoyado por el Instituto Lingüístico de Verano, quien realiza un recorrido por la sierra repartiendo medicinas en los pueblos a donde llegaba. Se establece en Nanacatlán y durante algunas temporadas en Zapotitlán de Méndez. Sus visitas incluyen todos los pueblos cercanos y se relaciona con el pastor García de Zongozotla.

Entre los templos que se establecieron con su ayuda están el templo Evangélico Metodista de Ixtepec, que fue el primero dentro de la comunidad. Las experiencias de los primeros protestantes del pueblo fueron muy arduas durante estos años. El templo fue apedreado y sus fieles fueron llamados demonios y atacados por los católicos. Incluso el mismo Aschmann recibió amenazas en algunos pueblos; sucesos violentos entre los distintos grupos religiosos acontecieron en Zapotitlán de Méndez, en 1951, y en Zongozotla, en 1953, los cuales aparecen registrados en los Archivos de Gobernación y son citados también por Cassarrieto (1956).

Los grupos protestantes sobrevivieron por los esfuerzos de sus integrantes, no obstante la dificultad a que se enfrentaron. Los templos de Ixtepec, Zapotitlán y Nanacatlán crecen paulatinamente, mientras que en Zongozotla el número de creyentes es mayor. Todos los fieles pertenecen a grupos fundamentalistas, siendo los templos, metodistas o bautistas.

Uno de los problemas más graves que se ocasionaron en las comunidades mencionadas fue el de la obligatoriedad de la faena. Los protestantes se negaban a prestar su servicio para las fiestas católicas y todo lo relacionado con la iglesia. Con frecuencia eran arrestados y amonestados por esta actitud. No fue sino hasta 1964 cuando estos conflictos terminan con la intervención del general Narciso Medina, quien gira órdenes desde Puebla para que se respete la decisión de los "creyentes" de no trabajar contra la voluntad en obras que beneficien a la religión católica, y aclara por escrito que respaldará a los protestantes porque tienen derecho a la libertad de creencia, señalada dentro de la Constitución Mexicana.

En 1968 ocurre una escisión profunda entre los fieles dentro del templo metodista de Ixtepec, y varios hombres deciden crear un nuevo grupo. De esta manera se establece el primer templo pentecostal de la localidad. Sin embargo, este sector continúa siendo inestable y una nueva ruptura acontece tres años después en su interior.

Se organiza un nuevo grupo pentecostal, quedando de esta

forma dos templos de esta misma denominación en la comunidad, pero dirigida cada una por sus propios líderes. Es importante destacar que también en varios de los pueblos donde existían templos fundamentalistas, como Nanacatlán y Zongozotla, aparecieron grupos pentecostales.

Las relaciones entre los protestantes y las autoridades de Ixtepec dejaron de ser antagónicas, si bien en ocasiones volvieron a ser tensas. Los miembros de los templos volvieron a participar en las faenas, construyendo caminos y ayudando en la instalación de la luz eléctrica en Ixtepec, pero se opusieron al primer intento de establecer una tienda Conasupo-Coplamar entre 1977 y 1978, al enterarse de que era posible que funcionara a base de pases entregados por la presidencia municipal a cambio del trabajo obligatorio tradicional. Los protestantes temían el volver a ser forzados a dar su faena laborando a beneficio de la iglesia católica y sus fiestas, y olvidando sus diferencias se unieron en contra del proyecto. La tienda no fue establecida sino hasta finales de 1981, cuando todas las familias fueron convencidas de que el sistema de pases no sería implantado.

Los templos protestantes lograron establecerse y crecer dentro de la comunidad, pero de una manera desigual. El grupo pentecostal, de más reciente fundación, se convirtió en el grupo "evangélico" mayor, teniendo entre 50 y 70 fieles en 1979. Los pentecostales se mantuvieron al inicio con un número menor de fieles, quedando con fluctuaciones de entre 15 y 20 adeptos.

Los metodistas sufrieron una nueva división en 1978, cuando un hombre que dirigía cantos en sus servicios decidió separarse y fundar un templo vinculado al grupo fundamentalista (bautista) del pueblo de Zongozotla, el que había logrado un crecimiento impresionante y contaba con más de 200 miembros. Muchos católicos atribuían la fuerza del protestantismo en esta comunidad al trabajo del misionero Aschmann, pero cuando éste se mudó de la sierra norte de Puebla al estado de Veracruz, a mediados de la década de los sesenta, el

templo "Sión" de Zongozotla no se debilitó, sino que continuó creciendo hasta llegar a tener más de 500 fieles, extendiendo su influencia a otros pueblos, como el caso de Ixtepec.

El mayor templo pentecostal de Ixtepec durante los últimos años se enfrentó a problemas graves que lo harían perder a muchos adeptos. La sucesión del primer pastor (quien había sido metodista antes de ser pentecostal), creó grandes desacuerdos a sólo tres años de su fundación, pero los esfuerzos de un nuevo pastor enérgico mantuvo unido al grupo. Sin embargo, en 1980 desacuerdos con un joven cantor del templo forzaron a éste a separarse, fundando lo que sería en ese momento el tercer templo pentecostal en el pueblo.

Los dirigentes del grupo pentecostal mayor se dirigieron al Centro de Estudios Bíblicos, agrupación fundamentalista en Puebla, donde el primer pastor había estudiado un año cuando aún era miembro del original templo metodista, para solicitar la ayuda de algún clérigo para organizar mejor a los fieles de su sector.

En 1981 llegó a Ixtepec un misionero bautista norteamericano y su familia, comisionados para ayudar al grupo protestante que lo había solicitado. Con sorpresa descubrió que eran pentecostales y enseguida mostró su desagrado ante los rituales extáticos que llevaban a cabo. Intentó convencer a los miembros del templo para que abandonaran estas ceremonias y se comportaran como bautistas, con los servicios religiosos tradicionales de esta denominación. Si bien los dirigentes que lo habían pedido siguieron sus instrucciones, a varias familias esta exigencia les pareció excesiva y se unieron al grupo pentecostal más reciente, cuyo joven líder vio aumentar repentinamente sus filas.

Un año después, el religioso norteamericano fue trasladado a un pueblo de la Huasteca, supuestamente para remplazar a otro misionero que había fallecido. Anunciando que no vendría otro clérigo a tomar su lugar en Ixtepec.

Un pentecostal que había permanecido fiel a su agrupación religiosa, comentó el hecho de la siguiente manera:

Ese hombre pensaba que podría cambiarnos, pero no dice en los Salmos cómo debemos recibir al Señor, con el batir de las palmas y el júbilo en nuestras almas. Pero ese gringo era uno de los falsos profetas anunciados en la Sagrada Biblia para el final de los tiempos. Nosotros no fuimos engañados.

El ministro norteamericano no llegó a recibir amenazas violentas de católicos o grupos opuestos al suyo, aunque muchos de los mestizos prominentes cuestionaban su presencia, argumentando que "nada más venía a dividir a la gente" y que era pagado por el gobierno de los Estados Unidos. En las palabras de uno, "los mexicanos van allá y nada más los maltratan, él viene acá y nadie le hace nada". Entre los católicos indígenas entrevistados el religioso extranjero era visto con una mezcla de indiferencia y desconfianza, afirmando también que no lo trataban. La posición más clara era manifestada por los pentecostales, que expresaban su oposición firme a las actividades del misionero.

Para finalizar este capítulo describiremos brevemente la situación actual de cada uno de los templos de la comunidad mencionada. Los que serán designados por los nombres que nos fueron dados por sus respectivos congregantes.

Templo Evangélico Metodista. El grupo protestante más antiguo de Ixtepec ha mostrado una resistencia considerable al haber sobrevivido a las diversas divisiones que ha sufrido. El número de sus adeptos es cerca de 25, y ha permanecido constante. La activa dirección de uno de sus fundadores, quien además actúa como portavoz del grupo, es uno de los factores que lo han mantenido unido. Si bien no es el pastor oficial del templo, mantiene activos los lazos de sus miembros con los "evangelistas" de otras comunidades, y su español fluido le ha permitido ser reconocido también como dirigente por los mestizos.

Templo Pentecostal "El Calvario" o "MIEPES". Los adeptos de este grupo conforman el templo pentecostal más antiguo. Su número está por debajo de los 20 y podría desaparecer, los

vigorousos esfuerzos de expansión de los otros dos templos pentecostales parecen ser la razón principal de su contracción. Ha permanecido bajo un mismo predicador desde su fundación, quien ha sido opacado por los líderes jóvenes pentecostales que se han separado de esta agrupación.

Templo pentecostal "Agua Viva". Hasta hace un año este templo era el mayor de Ixtepec, con más de 60 miembros. Poseía lazos muy fuertes con grupos de la misma denominación en Puebla y México, que enviaban pastores y predicadores a visitar y ayudar a su congregación. La escisión de varios de sus miembros y los intentos del misionero norteamericano por cambiar sus formas rituales debilitó mucho a este grupo, que ha perdido adeptos, y cuyo número actual nos fue imposible obtener. Bajo la dirección de un joven pastor los últimos ocho años, quien ha estado frente al templo antes, durante y después de la estada del norteamericano. Durante el transcurso del tiempo en que este estudio se realizó, sus relaciones con los otros líderes protestantes de la comunidad se fueron volviendo cada vez más antagónicas.

Templo Pentecostal "El Salvador". Separado en 1980 del templo "Agua Viva", el grupo comenzó con cerca de 20 personas. En 1982, se incrementó el número de adeptos con aquellas personas que habían pertenecido hasta entonces a la agrupación "Agua Viva", pero que estaban inconformes con las órdenes del misionero norteamericano, y con conversos de pueblos vecinos. Gracias a los esfuerzos de los fieles el edificio del templo estaba siendo terminado en el momento del estudio.

El líder de esta congregación es el más joven de todos los dirigentes protestantes de la comunidad, y es considerado como un excelente predicador. El templo tiene vínculos con grupos en la ciudad de Puebla y en la Huasteca.

Templo Bautista "La Unión". Este grupo bautista ha continuado con fuertes lazos con el templo más antiguo de Zongotla, y no ha sufrido escisiones desde su fundación. Ha evitado contactos con los otros templos protestantes de la comunidad, y en la actualidad conforma la organización no ca-

tólica más cerrada. Sin embargo, al mismo tiempo su pastor ha ocupado puestos menores como autoridad civil, sin mostrar ninguna contradicción con su papel religioso. Esta agrupación recibió en ocasiones la visita de un ministro norteamericano conocido como "Juan Calvino".

En un artículo anterior designé a este grupo como "unitarios" basándome en la información recibida por parte de dos de sus miembros. La denominación correcta fue aportada más tarde por el pastor del templo. Durante el estudio un grupo de adventistas, también mencionado en dicho artículo, se trasladó a otra comunidad y no fue posible recabar más información sobre él.

ECONOMIA DE LOS GRUPOS PROTESTANTES

Una de las teorías más controvertidas en el estudio de la religión ha sido la tesis de Max Weber sobre el protestantismo y el desarrollo del capitalismo. Para el sociólogo alemán existe una íntima correlación entre el espíritu racional capitalista, que pregona el ahorro, la reinversión y el trabajo constante en la empresa propia, y la ética protestante, que destaca la importancia de la misión individual del creyente en el mundo material. Ambos elementos confluyen en el género de vida de una burguesía que practica con rigor los valores mencionados y que se convierte en la clase ascendente en Europa durante el periodo de la Reforma.¹

Los supuestos de Weber siguen siendo debatidos. El sociólogo oponía sus explicaciones a las del materialismo histórico, en tanto que rechazaba la determinación de la infraestructura económica sobre la superestructura política e ideológica. Sin embargo, como observa S. Matthes (1971), Weber no intenta encontrar cuál es el factor causal, sino que se limita a demostrar la relación entre la ética protestante y "el espíritu del capitalismo".

Christian Lalive de Epinay, en su excelente trabajo sobre el pentecostalismo en Chile, *El refugio de las masas*, rechaza las teorías weberianas:

Nuestras observaciones llevan a poner seriamente en duda la extrapolación de estas tesis a la América Latina (p. 194).

El autor considera que no existen pruebas de que el ascenso social sea mayor entre los protestantes que entre otros grupos. Sin embargo, los hechos concretos sobre los cuales se basa son escasos si se comparan con la riqueza de los datos estadísticos que aporta el resto de la obra.

Nolasco (1980), sin citar directamente a Weber, retoma algunas de sus ideas en un artículo crítico sobre las actividades del Instituto Lingüístico de Verano:

Los protestantes indígenas siguen algunos de los principios básicos del capitalismo, como son la creación y acumulación de excedentes para reinversión ampliada.

La intención de este trabajo no es resolver esta controversia, ni pretende ser un estudio detallado sobre los efectos económicos del protestantismo, pero consideramos útil exponer aquellos elementos relacionados con los datos que hemos recogido en Ixtepec.

Hemos utilizado además los datos expuestos por Zárate (1982), recogidos en una encuesta llevada a cabo en Ixtepec en 1981. Dentro de la muestra de 61 unidades familiares, 15 eran protestantes, o sea el 24.59 por ciento. Si bien el número de los grupos de esta afiliación religiosa es pequeño, creemos que los datos son significativos si se consideran con respecto a la muestra total. Las familias protestantes son de diferentes denominaciones.

Dentro de la clasificación de grupos económicos mencionados en el capítulo 3, los protestantes se encuentran en su mayoría en los sectores medio y alto, o sea como agricultores con pequeñas propiedades y medios de producción, y con otras fuentes de ingresos (en este caso, comercio en pequeña escala). En el cuadro 6.1 se muestra la distribución de las familias protestantes muestreadas por Zárate (1982), según nuestra tipología para los estratos sociales.

Cuadro 6.1

<i>Sectores</i>	<i>Número de unidades familiares</i>
1	1
2	3
3	2
4	0
5	5
6	4
Total	15

El porcentaje de los estratos inferiores (1, 2, 3) con respecto al grupo total es del 40 por ciento, mientras que el porcentaje de los estratos medios y superiores (4, 5, 6) es del 60 por ciento.

Si contrastamos estos datos con los resultados de la clasificación de las unidades según sector económico en la muestra total (véase Cap. III), la diferencia es significativa.

Cuadro 6.2

<i>Sectores sociales</i>	<i>Muestra total</i>	<i>Grupos protestantes</i>
1 al 3	63.93	40.00
4 al 6	36.06	60.00

El cuadro 6.2 indica una mayor proporción de familias protestantes dentro de los sectores medio y superior en contraste con la población total.

Podemos comprender mejor la posición económica de los protestantes en la muestra si analizamos las actividades a que se dedican y la propiedad de medios de producción.

En el cuadro 6.3 (tomado de Zárate, 1982), se compara el número y porcentaje de productores comerciales (cafeticultores) y de autoconsumo entre unidades familiares católicas y protestantes.

Cuadro 6.3

<i>Unidades familiares</i>	<i>Número</i>	<i>Porcentaje</i>
<i>Católicos</i>		
Autoconsumo ¹	26	56.78
Productores comerciales ²	19	42.22
	45	100.00
<i>Protestantes</i>		
Autoconsumo ¹	7	46.67
Productores comerciales ²	8	53.33
	15	100.00

¹ Incluye productores de autoconsumo y jornaleros, excluyendo cultivos comerciales.

² Incluye cafeticultores de tiempo completo y productores de autoconsumo y café.

El cuadro 6.3 nos indica una proporción más alta de cafeticultores entre los protestantes (53.33) que entre los católicos (42.22).

Estos datos cobran mayor importancia si analizamos la propiedad de los medios de producción entre protestantes y católicos. Hemos utilizado como indicador principal la posesión de ganado (vacuno, porcino y equino). Este factor fue usado en vez de la presencia de maquinaria agrícola, debido a que en la muestra sólo dos unidades poseen bienes de este tipo y en ambos casos se trataban de despulpadoras de café, una familia era católica, la otra protestante. La presencia de animales mayores es más frecuente y, por ende, cuantificable.

Cuadro 6.4

<i>Unidades familiares</i>	<i>Número</i>	<i>Porcentaje</i>
<i>Católicos</i>		
Sin ganado	37	32.22
Con ganado	8	17.17
	45	100.00
<i>Protestantes</i>		
Sin ganado	9	60.00
Con ganado	6	40.00
	15	100.00

De acuerdo con el cuadro 6.4 mientras que menos de la quinta parte de los católicos tenían ganado, entre las familias protestantes el 40 por ciento lo posee. Los animales domésticos mayores son el medio de producción de cuantía más asequible dentro de la comunidad, y pueden ser considerados como una forma sencilla de inversión. La presencia de estos animales es una señal de acumulación, aunque en pequeña escala.

Las 15 familias protestantes (33.33 por ciento), se dedicaban al comercio a pequeña escala, mientras que entre los católicos sólo un grupo tenía miembros que desempeñaban esta actividad. Debemos señalar que en los cinco casos los ingresos que se obtienen a partir de este renglón son complementados por la agricultura. Sin embargo, existe un mayor número de pequeños comerciantes entre los protestantes que entre los católicos, pero debemos señalar que las tiendas más grandes de la comunidad, localizadas en el centro del pueblo, son propiedad de mestizos católicos.

El trabajo migrante es frecuente entre las familias protestantes de la muestra, donde 9 de las 15 unidades (60 por ciento) tenían miembros que habían estado o estaban laboran-

do fuera de la comunidad. Los datos de Zárate (1982) no son adecuados para contrastar este porcentaje con los grupos católicos de la muestra, debido a que en algunos casos no fue posible recoger información en este sector respecto a dicha actividad. Sólo es posible concluir que es elevado el número de protestantes que han trabajado fuera de la comunidad de Ixtepec.

Podemos resumir los datos anteriores que hemos expuesto anotando que la agricultura de cultivos destinados al mercado (café), la propiedad de animales domésticos y los pequeños comercios son más frecuentes entre los grupos protestantes que entre los católicos. Consideramos que frente a estos hechos es difícil negar que existe un mayor grado de acumulación de excedentes entre las familias protestantes, aunque éste no se da siempre, pero subsiste una estratificación económica entre las personas de este sector religioso. En otras palabras, existen tanto campesinos pobres como acomodados, protestantes y católicos, pero la proporción de los estratos es muy diferente en cada uno de estos grupos. El número de familias que integran los sectores medio y superior es mucho mayor entre los protestantes.

¿Cómo logran las unidades protestantes esta acumulación que se ha visto evidenciada? Los mismos protestantes enfatizan que ellos no gastan como los católicos en fiestas y en alcohol. Las festividades católicas eran costosas para los mayordomos y fiscales que las patrocinaban, quienes debían dar de comer y beber a los miembros de la comunidad que participaba en las ceremonias y rituales propios de las fechas especiales, como, por ejemplo, en la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción. Sin embargo, estas "costumbres" han disminuido en los últimos años, porque "ya son muy caras" y "a los sacerdotes no les gusta tanta fiesta".

Hoy en día, muchas familias católicas ya no patrocinan festividades, por lo cual no creemos que la ausencia de los gastos en fiestas religiosas explique por sí sola el mayor grado

de acumulación que se da entre los protestantes, aunque puede influir.

Muchos hombres católicos (tanto indígenas como mestizos) acostumbran tomar los sábados en las tiendas del pueblo, y es común ver en estos días ebrios en la calle. Una botella de cerveza es una mercancía cara, en 1981 se vendía a 25 pesos, pero esta bebida es consumida principalmente por los mestizos. Los indígenas prefieren tomar el aguardiente, que es más barato. Para los protestantes, el alcoholismo es un pecado grave, y lo evitan con escrúpulo. Aquel hombre que toma, es criticado severamente por los miembros de su congregación. Al evitar los gastos que otras personas consumen en alcohol, los protestantes pueden destinar una mayor parte de sus ingresos al ahorro, comercio, compra de animales, etcétera.

En nuestra opinión, el factor determinante para la acumulación en muchos de los grupos protestantes de los estratos medio y superior es la existencia de una auténtica "ética del trabajo", que exalta ciertas formas de conducta. En sus sermones, y aun en sus conversaciones diarias, los pastores no dejan de enfatizar la importancia del trabajo.

Una persona religiosa afiliada al protestantismo debe dedicarse a su trabajo diario con energía para evitar el ocio. El hombre productivo es valorado por los miembros de su templo, y tomado como ejemplo a seguir.

A continuación describiremos una semana típica de un comerciante bautista de Ixtepec para ilustrar esta "ética de trabajo".

Segunda semana de octubre de 1982

Lunes

Se levanta a las cinco de la mañana para ir a trabajar con su hijo de 8 años a su predio para que el hijo vaya a la escuela. Sale a Zacapoaxtla (a cinco horas de distancia) con

su burro para comprar mercancías. Lleva su Biblia y llega en la tarde. Se hospeda en la casa de un "hermano", o creyente bautista.

Martes

A las seis de la mañana inicia el regreso a Ixtepec, llega al mediodía. Coloca en su casa las mercancías compradas (cubetas, frutas, utensilios, etcétera). Va a su milpa, donde trabaja hasta la tarde.

Miércoles

A las cinco va a su tierra con su hijo. Regresan a las nueve. A las diez coloca su puesto en el mercado, su esposa lo ayuda a vender. El hijo se queda en el puesto mientras él va a comer con su esposa al mediodía. En su puesto mientras escucha grabaciones de himnos religiosos cantados en totonaco, cuando puede lee su Biblia. Trabaja en el mercado hasta las seis y media de la tarde.

Jueves

Idéntico al miércoles, excepto que en la tarde va a un servicio en el Templo Bautista de Ixtepec a las siete de la tarde.

Viernes

Idéntico al miércoles.

Sábado

Es día de plaza en Ixtepec, y desde las seis y media el comerciante está en su puesto en el mercado, con su esposa e hijo, grabadora y Biblia. Al mediodía se turnan para ir a comer a casa para que el puesto no quede desatendido. Dejan el puesto a las seis y media o siete de la tarde.

Domingo

Trabaja en su milpa y cafetal con su hijo desde las cinco hasta las nueve, después sale a Xochitlán de Romero Rubio (a 4 horas de distancia) donde es día de plaza. Lleva su burro, la Biblia y algunas mercancías para vender. Llega al mediodía y acomoda sus cosas en el centro del pueblo, además hace algunas compras. Se va a las cuatro de la tarde para llegar en la noche a Ixtepec para el servicio en su templo.

De este ejemplo se pueden señalar algunos aspectos interesantes. En primer lugar, es notorio que las actividades laborales, en este caso el comercio, están íntimamente ligadas con elementos religiosos: la lectura de la Biblia, escuchar himnos sacros, visitar a los "hermanos" de la misma denominación en otras comunidades, etcétera. El trabajo en sí aparece como una extensión del culto, y no como una esfera independiente; esto es un incentivo poderoso para que sea desempeñado cuidadosamente. No interfiere con las actividades religiosas, sino que las complementa. Así, el comerciante labora hasta los domingos, pero nunca deja de asistir al servicio en su templo, por lo cual nadie le reprocha por trabajar ese día.

En esta sección hemos podido constatar que existe un mayor grado de acumulación económica entre los grupos protestantes, en particular en los sectores medio y alto, impulsados por una ética de trabajo. En el caso de Ixtepec no es posible negar que existe una correlación entre el protestantismo y el desarrollo capitalista, que se evidencia por la formación de los estratos de comerciantes y cafeticultores con medios de producción. Es importante destacar que el cultivo del café se implementó en la región durante los años (la década de los sesenta) en que los grupos protestantes comenzaron a desarrollarse. La importancia de este hecho será ampliada en el capítulo VIII.

Dentro de los aspectos económicos del protestantismo es necesario mencionar el papel de los templos como unidades que requieren de su propio sostenimiento, si bien este tema re-

quiere de una investigación en sí. Los templos protestantes se mantienen de dos formas: 1. con contribuciones por parte de los miembros del grupo, y 2. con aportaciones externas.

Analizaremos el primer renglón. Este a su vez se puede dividir en los siguientes tipos de ingresos: *a)* diezmo, *b)* colectas y ofrendas, *c)* faena o trabajo gratuito por el templo.

El diezmo

Este es recogido una vez al año por los dirigentes del templo, y debe constituir en la décima parte de los ingresos que una familia haya obtenido durante los últimos doce meses. En Ixtepec, el diezmo es entregado a los templos en la época de cosecha y suele ser pagado en especie, es decir, la décima parte de la producción en bruto es entregada al templo. Allí es recibida por los dirigentes, quienes reúnen las aportaciones para luego venderlas, y (teóricamente) utilizan lo que se obtiene para los gastos del templo. Al encargarse de la venta de lo que recibe, el líder religioso se convierte en un intermediario económico entre sus fieles, quienes le aportan su diezmo correspondiente, y otras personas que compren la producción que se ha recibido. No es de extrañar que varios de los pastores de Ixtepec sean a su vez pequeños comerciantes.

Colectas y ofrendas

En cada servicio se pasa una charola para entregar las contribuciones para el templo. Lo recolectado de esta forma es poco, debido a que es voluntario y que la mayoría de los fieles no disponen más que de cantidades muy pequeñas de excedente monetario.

Faena o trabajo gratuito por el templo

Cuando el templo está en construcción o requiere de mejoras o reparaciones, los fieles se juntan para realizar estos trabajos, participando todas las personas que pertenecen al gru-

po. Este tipo de labor es conocido como "faena" y, como el trabajo civil gratuito para la comunidad que recibe el mismo nombre, se considera obligatorio pero sólo se realiza en las ocasiones mencionadas, por lo cual no es muy frecuente.

Consideremos ahora las aportaciones externas que reciben los templos. Es difícil obtener información sobre este aspecto en el campo debido a que existe mucha desconfianza hacia la persona que interroga al respecto. Muchos protestantes indígenas toman una actitud defensiva para evitar ser acusados por depender de "gringos".

Lo que hemos podido constatar es que este tipo de ayuda consiste en:

- a) Sostenimiento de los dirigentes religiosos que visitan la comunidad. Este puede consistir en la adquisición del equipo que utilizan dichas personas. Un caso fue el del pastor bautista norteamericano y su familia, quienes al llegar a la comunidad de Ixtepec, poseían bienes costosos como aparatos electrónicos y una camioneta, objetos que estaban fuera del alcance de los miembros del templo y que no habían sido obtenidos por ellos. Tampoco pagaban (los fieles) el alquiler de las dos casas que ocupaban ni los sirvientes que empleaban durante su estadía. Otro ejemplo procede de los pueblos de Zapotitlán y Zongozotla, que aún hace algunos años recibían visitas de pastores norteamericanos que llegaban a dichos lugares en avionetas.
- b) Ayuda económica para los dirigentes del templo cuando están en otras comunidades. Aquellas personas de Ixtepec que llegaron a estudiar en instituciones educativas protestantes en México y Puebla fueron sostenidas por medio de la denominación a que pertenecían mientras realizaban los estudios mencionados. También fue conocido el caso de un pastor de la región que fue llevado a una clínica médica en el estado norteamericano de Texas para ser tratado por una enfermedad crónica, y cuyos gastos fueron subsidiados por un grupo de su denominación. Sin embargo, este suceso fue considerado como excepcional.



- c) Distribución de propaganda religiosa. Muchos grupos obtienen material impreso en otras comunidades (por ejemplo: himnarios, biblias, panfletos, etcétera) para distribuirlo gratuitamente o a bajo costo a sus miembros. Los templos metodistas y pentecostales son muy activos en este aspecto, en especial los primeros, con trabajos escritos en totonaco.

La ayuda exterior que reciben los templos varía de acuerdo con la denominación, siendo en sí más evidente dentro de los grupos fundamentalistas. Insistimos que se requiere de una investigación más profunda sobre economía y protestantismo en las comunidades indígenas, pero con respecto a Ixtepec, consideramos que con la probable excepción del grupo que recibió al pastor norteamericano, ninguno de los templos se sostiene a base de la ayuda externa, por lo cual su fuente más importante de ingresos es el pago del diezmo. Este hecho importante tiene consecuencias políticas para los templos que serán analizados en el apartado siguiente.

Para concluir este capítulo, debemos señalar que no obstante la influencia que han ejercido sobre la economía de la comunidad de Ixtepec, los protestantes no han creado una estructura económica autónoma. Los distintos estratos sociales están compuestos tanto por católicos como por protestantes, ninguno de los grupos religiosos se encuentra sólo en uno de ellos. Por otra parte, las relaciones económicas se realizan con personas que pueden pertenecer o no a la misma afiliación religiosa. Ninguna persona limitaría en este sentido su trato sólo a los "hermanos" de su religión, evitando el contacto con los demás. (Un ejemplo que ya ha sido mencionado son los equipos de "mano vuelta" que pueden incluir tanto católicos como protestantes). Los templos engloban una serie de actividades económicas, pero nunca la totalidad del comportamiento económico de sus fieles, ni aun de los mismos pastores, quienes trabajan, intercambian y consumen fuera de ellos. Los dirigentes se dedican a actividades tales como el comercio, que los entrelazan tanto con católicos como con protestantes.

LIDERAZGO, FISION Y ALIANZAS ENTRE
LOS GRUPOS PROTESTANTES

Hemos señalado en la sección anterior la inestabilidad que afecta a las congregaciones protestantes y las frecuentes rupturas que sufren. La mayoría de los grupos se han formado a partir de un proceso de fisión, fundándose después de haberse separado de uno de los templos más antiguos. En este capítulo intentaremos explicar las causas de las divisiones, destacando la importancia que tienen los dirigentes religiosos dentro de las mismas. Trataremos de mostrar la relación que existe entre las agrupaciones protestantes y el sistema político tradicional que ya hemos descrito, y entre las sectas y grupo de poder fuera de la comunidad. La siguiente sección del capítulo la hemos dedicado al estudio de uno de los elementos más importantes para mantener la cohesión de los grupos protestantes, los "testigos".

COMPADRAZGO Y PROTESTANTISMO

Hemos analizado ya las relaciones del compadrazgo entre los grupos católicos, destacando cómo éstas se conforman como un sistema de relaciones verticales (de dominio) de los compadres mestizos e indígenas, donde el control es manejado por los primeros. Esta forma de parentesco ficticio presenta algunas diferencias entre los protestantes.

Para personas pertenecientes a esta religión existen dos rituales que son los más importantes en la vida de una persona; el bautismo y el matrimonio. El primero es más elaborado porque implica un mayor número de fieles (los bautizos son colectivos). Cuando un niño nace no está listo para ser bautizado; al tener un año sólo es presentado en el templo ante el pastor, quien lo ofrece a Dios en una ceremonia simple ante los padres y parientes. Cuando una persona es adulta y desea ser bautizada es porque "ha dejado las cosas del mundo y va a ingresar al templo, debe arrepentirse y entregarse al Señor". Para el bautismo se reúnen varios aspirantes y son llevados a un río y ungidos en sus aguas por el pastor. Entre los metodistas esta ceremonia se realiza algunas ocasiones en el templo, pero con agua del río. Después se realiza un servicio especial.

Con respecto al matrimonio la pareja se presenta en el templo ante el pastor, quien los ofrece a Dios, y después los recién casados y sus invitados van a la casa del novio donde todos comen, pero sin tomar bebidas alcohólicas.

¿Tienen los protestantes compadres para estas ocasiones? Cuando hicimos esta pregunta a un joven dirigente pentecostal respondió: "no, aquí no hay compadres, porque todos somos hermanos". Sin embargo, en estos sacramentos están presentes "testigos", quienes van a ayudar a las personas que se ofrecen, y en el caso de los casamientos también firman el acta de matrimonio en la presidencia. Los "testigos" siempre son protestantes.

El ministro metodista hizo el siguiente comentario que es de gran importancia: "los protestantes sí tenemos compadres, pero entre ellos se tratan como hermanos, no como compadres". La relación directa de compadrazgo crea relaciones de dominio entre las personas implicadas. En este sentido, dicha institución no existe entre los protestantes, algunos de los cuales evitan por esta razón el uso de la palabra "compadres". Sin embargo, sí existen siempre en los sacramentos los "testigos", a los cuales se les trata como "hermanos". Sus re-

laciones son recíprocas entre ellos; interactúan como miembros de la misma comunidad religiosa. De esta manera, las relaciones internas del grupo religioso son reforzadas, acentuando las diferencias entre la conducta que tienen los protestantes entre ellos y la forma como se comportan los católicos, que sí tienen "compadres" en el sentido tradicional.

Este tipo de vínculos son necesarios ante las constantes tensiones internas que se dan en las congregaciones, a las cuales pasaremos ahora.

LIDERAZGO Y FISIÓN

La escisión de una congregación fue descrita de la siguiente manera por una creyente pentecostal: "lo que pasa es que a veces en un templo hay gente a quien le gusta mucho como predica algún hombre, entonces, si este hombre se separa del templo la gente lo va a seguir porque les gusta como habla y lo quieren seguir oyendo". Esta cita muestra un hecho importante: que las fisiones son causadas por problemas de liderazgo que motivan a ciertos individuos a formar nuevas agrupaciones. La mayoría de los adeptos a un templo recién fundado se incorporan a él para seguir a un dirigente que ha logrado atraerlos y no por la creencia en la superioridad de una denominación frente a otra.

Para comprender la fisión debemos entender algunos aspectos del liderazgo en su interior. ¿Cuáles son los puestos básicos de dirección dentro de un templo protestante? Todos los grupos estudiados tienen tres, que podemos considerar de vital importancia: pastor o guía, secretario y tesorero. El primero tiene como obligación officiar en los servicios, guiar y aconsejar a su grupo, y tomar todas las decisiones que incumben al mismo, pero, en teoría, actuando siempre con el consenso de sus fieles. Será ayudado por el secretario, quien se encarga de escribir las actas que se requieran, y por el tesorero, quien se hace cargo de los asuntos financieros del grupo, supervisando

do sus ingresos y gastos. La delimitación de los puestos en realidad no es muy clara, participando el pastor muchas veces en los asuntos económicos donde su opinión es la que recibe más peso.

Para ocupar cualquiera de estos puestos es necesario saber leer y escribir español. En primer lugar para poder hacer lecturas bíblicas y, en segundo, para entender las actas, cuentas, etcétera. Debido a este requisito las personas que ocupan estas posiciones son en general aquellas que han trabajado fuera de la comunidad. Dentro de las congregaciones más recientes se busca que los puestos de dirección sean ocupados por hombres jóvenes que poseen estudios de primaria.

Debemos señalar que la fluidez del español de los dirigentes varía enormemente según las personas, contrastando el dominio total de algunos con la dificultad que otros tienen con esta lengua.

El hecho de que los puestos de dirección sean sólo tres en todas las congregaciones de Ixtepec, limita el número de personas que puedan obtener una posición importante dentro de cada grupo. La obediencia al pastor o predicador es una cualidad altamente valorada. Cuando surgen desacuerdos entre los miembros del templo no siempre son planteados abiertamente, en especial cuando implican una crítica a la conducta del dirigente. El pastor debe ocupar su puesto de por vida, a menos que renuncie, lo cual puede suceder si todos sus seguidores se lo piden.

La división suele ocurrir cuando algún miembro prominente del grupo llega a tener grandes diferencias con la cabeza del mismo. Como sus críticas no son aceptadas por el pastor o predicador, el disidente se aparta y forma su propia secta. Debe salir a predicar y a curar a los enfermos en busca de personas que se podrían convertir en adeptos fieles, muchos de ellos provienen del mismo templo del cual el hombre inconforme se acaba de separar. El apoyo de su familia es vital para el fundador de un nuevo grupo, porque suelen ser

los primeros en aprobar o rechazar el intento de su pariente por convertirse en líder religioso.

¿Qué tipo de hechos eran considerados de importancia para justificar una división? Las fallas de los dirigentes se consideraban como un elemento importante. En los casos que conocimos los pecados carnales eran muchas veces el tema central. Cuando un pastor tenía un "lío de faldas" los miembros de su templo se enteraban de inmediato, y más de uno se había visto forzado a renunciar por el ambiente creado por una conducta considerada como vergonzosa. Es probable que un líder impopular sufra este tipo de acusaciones aun cuando no existan pruebas. Es interesante notar que un sacerdote católico que estuvo en la comunidad durante la Semana Santa en 1981 dio lugar a muchos comentarios de este tipo por su conducta. Fueron los ancianos católicos y los protestantes quienes más comentaron las acciones del "hombre indigno".

Sin embargo, las cuestiones morales no son la única causa a que se atribuyen las escisiones. Otro factor cercano es el hecho de que algunos de los fieles consideran que las ceremonias y/o rituales no se están llevando adecuadamente a cabo o incluso podrían desaparecer. Hechos de este tipo motivaron a muchos pentecostales a abandonar al grupo "Agua Viva" a la llegada del pastor norteamericano.

Todas las causas de las divisiones internas que fueron señaladas por los protestantes de Ixtepec son de tipo moral y religioso. Al analizar un proceso de escisión dentro de un templo pentecostal otomí de Ixmiquilpan, Hidalgo, la etnolingüista Lázara Mendoza menciona un factor importante, la lucha entre los distintos sectores por obtener el control del diezmo.¹ Debemos señalar que la investigadora pertenecía al templo en cuestión, por lo que tuvo acceso a información que de otra manera hubiera permanecido oculta. En nuestro caso ningún informante mencionó causas económicas, lo cual no significa que éstos no existan, sino sólo que los miembros de los templos protestantes los consideran hechos que no deben ser comentados fuera del propio grupo.

CARACTERÍSTICAS DE LOS PASTORES

Es notable que casi todos los pastores hayan estado fuera de su comunidad durante cierto tiempo. La experiencia que adquirieron de esta manera es muy valorada por todos debido a que la consideraban necesaria para saber tratar con las personas, en especial con los "hermanos" de otros pueblos y con los que vienen de ciudades o lugares lejanos. En otras palabras, para muchos dirigentes el periodo durante el cual estuvieron fuera de Ixtepec fue útil, porque conocieron a protestantes de su denominación.

Es durante el tiempo que permanecen lejos de su pueblo, como muchos de los dirigentes adquieren sus conocimientos de un español práctico y algunos incluso llegan a estudiar dentro de escuelas bíblicas localizadas en las ciudades importantes. Muchos jóvenes se convirtieron al "evangelio", fuera de la comunidad cuando iban en busca de trabajo o de una mejor suerte.²

Dentro de este último sector, existen numerosos casos de personas que tuvieron su primer encuentro con el protestantismo dentro del ejército. Uno de los pastores pentecostales describió su experiencia de la siguiente manera: "Estuve fuera de Ixtepec al estar en el ejército en Puebla. Ahí se me abrieron los ojos, comprendí que era necesaria la disciplina en la vida, y que sólo la da Dios".

Como ya hemos señalado, el primer pastor indígena de la región, Ricardo García de Zongozotla, se convirtió también estando en el ejército. Es evidente que han existido grupos protestantes dentro del ejército en el estado de Puebla, los que llevan a cabo un proselitismo activo entre los soldados por lo menos desde hace 30 años. Al estar lejos de su pueblo natal y entre personas desconocidas, los jóvenes indígenas acuartelados se encuentran en un ambiente donde el cambio de religión no implica una ruptura tan severa como lo sería en su comunidad, donde la opinión de sus amistades y familiares podrían criticarlos por esa decisión. En el ejército, por el

contrario, su conversión le ayuda a lograr una mayor aceptación por parte de otros militares protestantes.

De los diez pastores cuya historia fue recopilada a lo largo de este estudio, tres estuvieron dentro del ejército; hecho que demuestra que con frecuencia los indígenas que ingresan al ejército y se convierten al protestantismo logran ocupar después puestos de dirección en los templos de su comunidad.

LAS ALIANZAS

Para sobrevivir en un medio hostil hacia ellos, todos los templos han tenido que crear alianzas con otros sectores. Los lazos más fuertes se mantienen con los grupos de la misma denominación que existen en comunidades vecinas, dentro de la sierra y en la Huasteca, y en ciudades como Puebla y México. Estos últimos revisten especial importancia debido a que con frecuencia envían predicadores a las comunidades y ayudan a los pastores a realizar estudios religiosos fuera de Ixtepec. De esta manera su influencia recae sobre los dirigentes. Los sectores fundamentalistas poseen vínculos sólidos con grupos norteamericanos, los cuales sostienen a misioneros que llegan a las comunidades indígenas para "evangelizar". Estas instituciones extranjeras distribuyen además propaganda religiosa, escrita en español y en idiomas indígenas, e impresas en México o en Texas. Los sectores pentecostales tienen visitas frecuentes de líderes de su propia denominación que proceden de la huasteca hidalguese.

Como se podría esperar por vínculos creados por los protestantes que han estado en el ejército mexicano, esta institución ha apoyado a los "evangelistas" en varias ocasiones. Al parecer, la ayuda que se ha brindado proviene de algunos oficiales más que del conjunto del ejército.

Dentro de la comunidad ya han habido intentos por unir a los grupos protestantes para lograr con ello acciones favorables. La alianza que mejores resultados logró fue la coa-

lición⁸ de protestantes que se creó para evitar la apertura de la tienda CONASUPO (1976-1977), aunque en este caso el apoyo indirecto que se obtuvo de los comerciantes mestizos, temerosos de sufrir fuertes pérdidas por la competencia de la tienda, fue un factor importante para el triunfo de la coalición.

Nuevos intentos posteriores de unir a las diferentes congregaciones para lograr objetivos comunes han mostrado ser ineficaces. En un caso trataron de influir en la elección de un presidente municipal católico, y en otro de evitar la contribución monetaria que se pedía para la fiesta patronal. El problema de la desunión presenta dos vertientes: el liderazgo y la diferencia de los rituales.

Los adeptos de los distintos grupos se reconocen entre sí como "hermanos" y normalmente sus relaciones son excelentes en cuanto se reconocen como semejantes por ser protestantes y por saberse separados de los católicos. Los pastores, en cambio, no acostumbran tratarse entre sí. Por ejemplo, el pastor del mayor templo pentecostal, un hombre que había estado en el ejército y que participó en la coalición en contra de la tienda CONASUPO, mantenía relaciones particularmente frías hacia el joven que se había separado de su grupo para fundar otro, y muy distantes con los líderes de los otros grupos. Los pastores mantienen una actitud de sospecha entre ellos mismos por miedo a que sus adeptos los abandonen para pasarse al grupo de otro dirigente. En este ambiente todo intento por crear una unión permanente entre los templos es imposible.

Otro factor que mantiene separado a los grupos protestantes es la diferencia de los rituales entre pentecostales y fundamentalistas. En este último sector las personas no aceptan las ceremonias extáticas que ocurrían en los templos pentecostales, porque las consideran extrañas e inexplicables. Esta opinión no es exclusiva de los pastores. Un joven albañil metodista nos decía: "Yo no entiendo eso que llaman ellos (los pentecostales) la iluminación. Dicen que lo hace Dios. Yo fui una vez a su servicio. Primero se movían y bailaban como si estuvieran borrachos. Luego, uno se cayó y vomitó; Vomitó en

el templo! ¿Usted cree que Dios haría eso? Yo no sé". Los fundamentalistas desconfían de los ritos pentecostales, y no pueden aceptarlos plenamente. Debemos recordar que muchos de los miembros del templo pentecostal mayor lo abandonaron cuando el ministro norteamericano no aceptó su ritual e intentó forzarlos a cambiarlo. Así, la aceptación del ritual tiene una importancia decisiva en la adhesión a un grupo determinado.

Debido a las dificultades que existen para unir a los grupos protestantes, los líderes del templo pentecostal "Agua Viva" trataron de crear alianzas con otros sectores de la comunidad. Se reunieron con algunos campesinos católicos para formar una organización llamada Unidad y Progreso, que mantiene otras agrupaciones en comunidades cercanas. El grupo es también conocido como el UNIPAC, y todos sus miembros poseen credenciales que los identifican como tal. Esta organización se encuentra ligada a una agrupación de la ciudad de Puebla llamada "Círculo Liberal Ignacio Zaragoza", que es dirigido por algunos legisladores del Estado. Si bien es cierto que se mencionaba la posibilidad de que el UNIPAC tuviera conexiones con sectores masones, no fue posible verificar este dato con sus miembros. El grupo fue creado, según uno de sus integrantes, "para denunciar lo que está incorrecto, frenando abusos de los poderosos y trayendo mejoras al pueblo". El UNIPAC intervino para evitar que en la clínica del IMSS-COPLAMAR de la comunidad se implantara un sistema de pases semejante al que se había planteado originalmente para la tienda CONASUPO. Después, dirigidos por el pastor pentecostal del templo "Agua Viva", trataron de influenciar las elecciones para presidente municipal recogiendo firmas contra un candidato católico. Esta vez el intento fracasó debido a que muchos protestantes no desearon participar porque un pariente cercano del candidato para presidente era un maestro protestante de reconocido prestigio dentro del pueblo.

Los diferentes grupos protestantes tienen actitudes muy diversas hacia la formación de alianzas. Los adeptos del templo "Unión" evitan el contacto hasta donde pueden con todos los

otros sectores, tanto católicos como “evangelistas”. Los metodistas aceptan unirse con otras personas para algunos fines, mientras que todas las agrupaciones pentecostales intentan crear lazos firmes con sectores fuera de sus grupos.

Las alianzas temporales que se han formado entre los mismos grupos y entre éstos y otros, pueden ser adecuadamente descritos como facciones.⁴ En primer lugar, debido a que se han formado con el único objetivo de resolver un problema común al que se enfrentan sus integrantes. Dentro de las facciones nunca se dan intentos por implantar métodos de proselitismo o de buscar formas de ganar adeptos. Cuando se ha logrado el objetivo común o cuando éste desaparece por diferencias entre los miembros, la coalición se desintegra. Es evidente que la competencia entre los líderes de los templos hace que el necesario predominio de unos dirigentes sobre otros dentro de una facción sea sólo temporal. La ausencia de este factor ha hecho posible que la alianza entre católicos y pentecostales en el UNIPAC perdure.

Las alianzas de mayor duración han sido las que involucran a grupos fuera de la comunidad, templos extranjeros, grupos masones, etcétera. Estas pueden ser caracterizadas como relaciones de tipo vertical, donde los grupos de Ixtepec dependen de los sectores externos.

En el caso de los templos localizados en el extranjero y en las ciudades grandes del país (Distrito Federal y Puebla), es evidente que la ayuda brindada es importante, dirigida en especial hacia los líderes, que de esta manera pueden realizar estudios bíblicos, distribución de propaganda, etcétera.

Es necesario enfatizar que si bien los centros religiosos externos tienen control sobre los líderes de los templos de su denominación, de ninguna manera controlan a todos los miembros de dichos grupos. La facilidad con que los adeptos se pueden separar ha permitido que ellos obtengan cierta independencia a nivel local.

Dos ejemplos pueden demostrar lo anterior: el Instituto Lingüístico de Verano no pudo evitar que adeptos de los gru-

pos fundamentalistas se separaran para convertirse en pentecostales, así como el misionero norteamericano bautista tampoco pudo evitar que el templo donde él oficiaba perdiera a sus antiguos miembros, quienes estaban inconformes con el hecho que ocasionó su traslado.

La relación entre el UNIPAC y los grupos de poder en la ciudad de Puebla es mucho más compleja. Hasta donde pudimos observar los miembros de esta organización no recibían ayuda económica externa, pero sí apoyo político para contratar líderes regionales, aunque no podemos sacar conclusiones definitivas en este momento sin conocer más a fondo esta agrupación.

Antes de finalizar este apartado, quisiéramos volver a enfatizar el papel de los pastores. El rol que desempeñan como dirigentes dentro de las congregaciones los coloca como intermediarios⁵ entre los miembros de su agrupación y las personas fuera de Ixtepec que en determinado momento los pueden ayudar. El prestigio que goza en el templo un pastor lo convierte en el hombre más adecuado para representar a sus adeptos y defender sus intereses. Esta posición no deja de ser volátil, debido a que por el mismo papel que desempeñan siempre serán juzgados por sus seguidores, quienes los podrán abandonar si actúan inadecuadamente. Como veremos más adelante el pastor es representante no sólo ante los hombres, sino también ante Dios.

Como dirigente de un grupo no estable a cuyos miembros debe atraer y mantener a su lado, el pastor es un líder carismático, semejante a los organizadores de los movimientos milenarios descritos por P. Worsley.⁶ El pastor debe reunir a sus seguidores, aplicando su habilidad para predicar y orar, logrando así un reconocimiento entre sus fieles. El líder debe mostrar que su conducta es intachable y que tiene condiciones para estar al frente del grupo.

Worsley enfatiza la importancia del mensaje usado por los hombres carismáticos y anota lo siguiente:

Allá, donde el liderazgo no está tan estrictamente centrado en la persona de un profeta excepcional, sino mucho más en el mensaje nacido de él, es muy probable realmente que un movimiento profético no genera una estructura de autoridad única, centralizando, sino una dispersión física del liderazgo en las personas de numerosos líderes, en particular cuando el acceso es el mismo.⁷

Esta observación puede ser aplicable al caso de los líderes protestantes de Ixtepec. El mensaje que aportan los "evangelistas" es el de la salvación del hombre por el simple hecho de pertenecer a una religión protestante. De esta manera la salvación no es exclusiva de un pastor, sino que todos los fieles pueden aspirar a ella y seguir a aquel hombre que les atrae con más fuerza, tanto por sus cualidades morales como por su habilidad para predicar.

El contenido del mensaje del protestantismo indígena de Ixtepec será estudiado más adelante.

PROTESTANTISMO Y EL SISTEMA POLÍTICO TRADICIONAL

¿Qué relación existe entre la organización y fisión de los templos y el sistema político tradicional de la comunidad? Es necesario primero volver a resumir la situación actual de los puestos civiles y religiosos en Ixtepec. Por un lado, en la mayor parte de las autoridades municipales hay mestizos, ocupando los indígenas sólo algunos escalones inferiores. Los puestos religiosos, relacionados con el mantenimiento de la iglesia católica y sus fiestas, son desempeñados por totonacas.

Aunque el número de posiciones abiertas a los indígenas dentro del sistema tradicional no aumenta, el número de la población total de la comunidad sí lo hace. El resultado es que la proporción de hombres indígenas que podrán ocupar una posición como autoridad civil o dentro de la iglesia católica es cada vez menor. Para el sector compuesto por jóvenes

varones totonacas que han trabajado fuera de Ixtepec y poseen ciertos recursos económicos, es poco atractivo esperar a ser ancianos para poder desempeñar cargos que les darían un alto prestigio político, como el de fiscal. Pueden intentar ocupar puestos civiles, pero por ser indígenas están discriminados de ellos.

No es coincidencia que casi todos los dirigentes de las congregaciones pertenezcan al grupo de hombres con experiencia migratoria. Los puestos de dirección dentro de los grupos protestantes permiten a los indígenas varones aspirar a una serie de posiciones donde ellos podrán obtener un alto status como líderes en forma inmediata sin tener que pasar por el sistema tradicional de cargos religiosos y civiles.⁸

Aun así, dentro de los mismos grupos el número de los puestos de dirección es limitado. Como hemos señalado, existen sólo tres: pastor, secretario y tesorero, y son ocupados indefinidamente. Bajo la presión de disidentes, que no pueden ocupar puestos alternos, los grupos necesariamente tendrán que fragmentarse; creándose así nuevas posibilidades de satisfacer las expectativas de status y liderazgo en los templos recién fundados. Mientras las agrupaciones protestantes no encuentren la manera de crear suficientes posiciones para permitir una mayor expresión política en su interior, continuarán las facciones entre sus adeptos.

Pero existe otra posibilidad. ¿Qué sucedería si los protestantes ocuparan puestos políticos fuera de su grupo, por ejemplo en la presidencia municipal? En Ixtepec, este proceso apenas comienza con el pastor del templo "La Unión" fungiendo como regidor, pero es posible hacer una comparación con la comunidad de Zongozotla donde los protestantes ya controlan la presidencia. En este pueblo los templos se han mantenido estables, con una sola escisión que originó a un grupo minoritario pentecostal. La canalización de aspiraciones políticas fuera de la congregación ha permitido que éstos logren una mayor cohesión.

En Zongozotla el grupo mestizo católico que había acapa-

rado los puestos civiles fue subordinado por los totonacas protestantes, quienes llegaron a colocar a uno de sus miembros como presidente municipal. Entre sus medidas iniciales estuvo el cobro por primera vez de impuestos municipales a todos los establecimientos comerciales, que en su mayoría pertenecían a los autodesignados "gente de razón". Para los mestizos de Ixtepec la idea de que algo similar suceda allí es alarmante.

Es evidente que los protestantes totonacas poseen una mayor independencia con respecto a los mestizos que los indígenas católicos, ya que mantienen contactos externos fuera de la comunidad por encima de los mestizos. Los protestantes mantienen vínculos directos con el interior que les da acceso a personas con cierta influencia política a nivel regional (generales, legisladores, clérigos extranjeros), mientras que los católicos totonacas (con excepción de los afiliados al UNIPAC junto con los pentecostales) sólo se comunican con personas semejantes por medio de los mestizos de la presidencia municipal o el clero.

Dentro del área que hemos estudiado, el protestantismo está mostrando a largo plazo la capacidad de resquebrajar las estructuras políticas a nivel local, creando estructuras alternas que, por medio de intermediarios, se encuentran interconectadas con sistemas regionales.

RITUAL Y COSMOLOGIA EN LOS GRUPOS
CATOLICOS Y PROTESTANTES

En este capítulo nuestra intención es analizar dos diferentes formas de concebir al mundo que coexisten dentro de la comunidad de Ixtepec. Estudiaremos algunos aspectos de la cosmología del catolicismo popular totonaca y lo compararemos con la cosmología del protestantismo indígena. Deseamos mostrar las diferencias que separan ambas concepciones y los aspectos que los podrían vincular, así como la relación de cada uno de ellos con la base económica del pueblo.¹ Algunos rituales y relatos serán utilizados para ejemplificar estas dos visiones del mundo. Analizaremos por separado la ideología de cada grupo religioso, para luego pasar a la comparación de ambos entre sí.²

RITUALES CATOLICOS

Procesión de la Virgen de la Asunción,
Santa Patrona de Ixtepec, 15 de agosto de 1981

En la mañana sale la procesión de la casa del mayordomo con todas las personas que pertenecen a la cuadrilla de dicho hombre. Las mujeres van adelante con flores (cempasúchil) y velas. El mayordomo va al frente de los hombres, detrás de las

mujeres. Llegan a la iglesia, ubicada en la cima de un cerro, donde se reúnen con el cantor y los fiscales, y salen juntas con la imagen de la Virgen, que es cargada por las mujeres, y a la cual se le cuelga un jarrito vacío. Al pie del cerro se detienen junto a un pequeño pozo, donde bajan el jarrito y lo llenan de agua, para luego volver a colocarlo en la imagen. La procesión avanza a la casa del mayordomo, de donde vuelven a la iglesia y son recibidos por el sacerdote. Llevan la Virgen hasta el frente del altar y colocan ceras elaboradas para la ocasión. Se celebra una misa pronunciada en español por el sacerdote y traducida al totonaca por el cantor. Durante el acto la participación de los demás indígenas es nula, limitándose sólo a escuchar pasivamente la misa. Los mestizos no suelen ir. Después de la misa sale la procesión a casa del mayordomo, donde se hace una comida para todos los participantes. La imagen de la Virgen se queda en la Iglesia frente al altar, y es hasta el final del día de fiesta cuando se le quita el jarrito y se le vuelve a colocar en su sitio habitual. Estos últimos actos son realizados sin ninguna ceremonia especial.

En la actualidad, la procesión se realiza por las diez secciones del pueblo, tocando a una de ellas cada año. Antes cada grupo hacía su propia procesión, pero los sacerdotes decidieron que eso era excesivo. También prohibieron que la Virgen cargara el jarrito porque era "supersticioso".

Domingo de Ramos, 4 de marzo de 1982

A las cinco de la tarde el cantor y los catequistas reparten lirios y palmas a las mujeres. Sale la procesión de la iglesia con la imagen de Domingo de Ramos (Cristo sobre una mula) cargada por mayordomos y catequistas, adelante van las mujeres con flores. Se canta el himno "Gloria al Señor". Bajando del cerro, donde se encuentra la iglesia, caminan hacia el este hasta "el Calvario", pequeño monte donde previamente fue instalado un arco con palmas. Se realiza allí un acto litúrgico

en totonaco, celebrado por el cantor, después del cual son bendecidas las flores y palmas llevadas por las mujeres. En el mismo orden en que partió, la procesión regresa a la iglesia.

(Una descripción completa de la celebración de la Semana Santa en una comunidad vecina de Ixtepec, Nanacatlán, se encuentra en Masferrer, 1982).³

Análisis de los rituales católicos

Las dos ceremonias que estamos considerando están íntimamente integradas al sistema agrícola de la comunidad. Es importante el momento durante el cual se realizan; la procesión del Domingo de Ramos se lleva a cabo unas semanas antes del principio de la estación de lluvias (en marzo o abril), habiéndose sembrado a fines de enero o principios de febrero. Las plantas de la milpa (en especial el maíz) se encuentran aún jóvenes y tiernas. La fiesta de la Asunción se realiza a mediados de agosto, cuando las lluvias son más intensas y fuertes; las plantas de la milpa ya están maduras y si aún no han recibido agua podrían perecer. En los casos de sequía, una lluvia tardía podría salvar por lo menos parte de la cosecha.

Pasemos ahora a los protagonistas. La participación de los totonacas es muy importante en las procesiones, pero pobre en la misa, a tal grado que no hay preocupación alguna por la ausencia completa de ésta el Domingo de Ramos. La procesión es el momento culminante de la ceremonia para los indígenas; la misa, algo secundario.

En estas ceremonias las mujeres cantan, cargan la imagen de la Virgen y llevan flores y palmas, símbolos de la vegetación, hecho por el cual es posible que, a su vez, ellas mismas sean símbolo de la fertilidad. Los hombres llevan las imágenes masculinas de los santos. Entre los varones destacan los mayordomos y fiscales que van delante de los hombres, y tienen preferencia para cargar las ceras y las imágenes. También es importante el cantor, que predica en totonaco y es el

enlace con el sacerdote. Es considerado como una figura local destacada, y es quien más se preocupa por las misas.

La figura menos importante de todas es, sorprendentemente, el sacerdote. Es en sí un ser de otro mundo (el mestizo), que sólo viene algunos días, y que es necesario sólo para una parte de las ceremonias (la misa). De ninguna forma es un ser sagrado; las faltas de los sacerdotes son ampliamente comentadas por el pueblo.

Los personajes centrales son las imágenes de los santos, que en este caso se comportan más como si fueran personas auténticas. Sin la imagen las ceremonias son imposibles, y es un gran honor poder cargarlas. Son vestidas por los mayordomos y fiscales antes de los rituales, y por tradición se acostumbra colocar veladoras a su alrededor, para obtener ayuda de estas imágenes. En la actualidad el cantor elimina las veladoras argumentando que "a los padres ya no les gusta eso".

La actitud que se mantiene con respecto a la Virgen es significativa. La imagen carga un jarrito de agua, siendo éste el acto más comentado de las festividades de su día. Como muestra el siguiente relato es la Virgen, quien concederá la lluvia, no Dios. Es a ella a quien se le está pidiendo ayuda. La imagen es la única que decidirá si lloverá o no.

La cita que sigue proviene de una conversación con un varón totonaca de 60 años de edad, que tuvo lugar afuera de la iglesia de Ixtepec, cuando estábamos en compañía de un maestro de religión protestante:

Hace tiempo llovía más que ahora, porque entonces toda la gente sacaba a la Virgen en su día, todos iban a su procesión, iban a misa y todos le rezaban. La Virgen lloraba al escuchar a la gente y entonces llovía. Ahora la gente no va a las procesiones, no sacan a la Virgen, no van a misa ni rezan. En otros pueblos la gente sí le reza a la Virgen, y allí hace lluvia. Cuando cae agua acá, es porque viene desde esas partes. Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí.

El significado de la imagen del Cristo de Ramos es más complejo, pero ha sido analizado por A. Ichon (1973) y E. Masferrer (1982) en otras comunidades totonacas de la sierra. Existe una relación entre Cristo y el Sol, antigua deidad de este grupo étnico según los cronistas españoles (Torquemada, 1969). Ambos son considerados hijos de un nacimiento virgen.

En los rituales de Semana Santa, la muerte de Cristo se da al anochecer del Viernes Santo, cuando aparece la Luna, siempre opuesta al Sol. En este momento una imagen de un Cristo doliente es acostada en un ataúd de cristal, que a su vez se coloca en un recinto hecho de hojas de árboles dentro de la iglesia, llamado el "sepulcro". La imagen es sacada de este lugar, curiosamente no el Domingo de Resurrección, sino precisamente el Sábado de Gloria, en la mañana, después de que ha salido el sol. Estamos de acuerdo con E. Masferrer (*op. cit.*), quien considera que todas las imágenes de Cristo tienen atributos solares. De esta manera, nos parece evidente que la finalidad de la ceremonia del Domingo de Ramos es pedir por la fertilidad de las milpas, que son controladas por el Cristo-Sol.⁴

Funciones de los seres sagrados

Es importante enfatizar las características de estas imágenes de santos. Dichas figuras son donantes que otorgan elementos a los hombres, que ellos por sí solos no pueden dominar. Retomando a G. Giménez (1979), podemos definir la relación entre las imágenes y los fieles como de destinador-destinatario, donde los seres sagrados otorgan a los hombres los elementos indispensables para su subsistencia. A cambio de esta entrega los hombres deben mostrar su reverencia hacia los santos, porque si éstos se sienten ofendidos pueden realizar actos inesperados y extraños. Un caso que nos comentaron fue el de una imagen de la Virgen que se encontraba en el pueblo de

Nanacatlán, la cual, al saber que iba a ser remplazada por una figura nueva, huyó y reapareció en el pueblo de Hueytlalpan. Con frecuencia se asegura que la negligencia de los hombres es la causa de represalias por parte de los santos como lo son las sequías o las tormentas.

La naturaleza de estos seres sagrados es, por ende, ambigua. Son tan capaces de causar mal, como bien. Sólo el hombre puede determinar con sus actos el comportamiento de los santos a favor o en contra suya. Cada santo posee su campo determinado en el cual actúa, como la lluvia, el sol, etcétera y, por lo tanto, posee una fecha específica durante la cual se le puede solicitar ayuda para proporcionar o controlar dicho elemento. El concepto de un dios que controle todos los elementos no parece existir en este sentido.

En la cosmología totonaca de Ixtepec existe una conceptualización del medio ambiente humano, transformado por el hombre (el pueblo y sus milpas), que es controlado por seres celestes (como la Virgen y el Cristo-Sol). Existe también un medio ambiente natural, no afectado por el hombre y dominado por seres terrenales que en sí son peligrosos.

El ejemplo más común es el de San Juan del Bosque, patrón del monte que cuida a los animales salvajes y a los árboles. Su presencia se reconoce por un sonido parecido al tallado de los árboles, cuya procedencia exacta no se puede encontrar. San Juan del Bosque se venga de aquellos que maltratan a sus protegidos, apareciéndose a los ofensores como un pariente y amigo, e internándose con ellos en las profundidades del bosque hasta que, cansados y confundidos, los abandona desapareciéndose con fuertes carcajadas. San Juan del Monte sólo tiene de santo el nombre, y parece ser el resultado de una identificación entre una deidad prehispánica que cuidaba a los bosques y el nombre del santo que según la tradición eclesiástica vivió en el "desierto" (un medio no humano), alejado de los otros hombres.

El ser sagrado más extraño que se conoce en la comunidad es el *lua'te'palah*, que se dice habita en una cueva inundada

debajo de la Iglesia, por lo cual es dueño de todas las aguas subterráneas. Se dice que su apariencia es aterradora, tiene siete cabezas, cuerpo negro, espinas y figura de víbora; sale sólo en las noches muy oscuras. En una ocasión murió una iguana cerca del pozo debajo de la iglesia. Muchas personas afirmaron que era un hijo del *lua'ta'palah* y hubo gente que vino desde muy lejos a ver "al demonio muerto". Se dice que el día que el *lua'ta'palah* muera todos los pozos de Ixtepec se secarán. Este ser es mencionado en un relato recogido por Ichon (*op. cit.*), quien lo compara con el dragón de San Jorge, pero la naturaleza acuática del animal parece ser una caracterización indígena. El reptil representa fuerzas no humanas, vive en un lugar donde no habitan los hombres, una cueva. Cabe destacar que habita debajo de la iglesia, controla las aguas subterráneas; mientras que encima de ella, en la iglesia, se encuentra la imagen de la Virgen, que controla las aguas celestes.

En la actualidad no se conocen rituales relacionados con San Juan del Monte o la serpiente. Algunas personas afirman que antes se realizaban ceremonias a San Juan al cazar animales. Del reptil se dice que hay una abertura hacia su cueva, pero que hace mucho fue bloqueada por órdenes de los sacerdotes, debido a que allí se hacían ofrendas.

Todos los seres sagrados que hemos mencionado en este capítulo se encuentran vinculados con aspectos del medio ambiente. Tanto el Cristo-Sol como la Virgen dominan elementos indispensables para la agricultura (la fertilidad y la lluvia, respectivamente), San Juan del Monte es dueño de la tierra donde esta actividad no se practica, y de las criaturas vivas que lo habitan. La serpiente controla las fuentes subterráneas del agua, que son la única fuente acuífera de toda la comunidad durante la estación seca, y sin duda son uno de los factores importantes que afectan a la población.

¿Por qué son caracterizadas como negativas estas dos últimas figuras? Las zonas de cultivo se han extendido hasta destruir casi todas las antiguas áreas boscosas, por ello el hom-

bre ha opuesto a San Juan del Monte, para defender los bosques y los animales salvajes. Agréguese a esto el hecho de que ya no se le hacen ceremonias al santo, y es evidente la razón por la cual San Juan es considerado maligno. Por otra parte, la serpiente *lua'ta'palah* controla los pozos, de los cuales depende la gente cuando no llueve. Así, la serpiente no desea compartir sus aguas porque ya no recibe ofrendas, y se ha convertido en un ente temible.

En ambos casos las relaciones de reciprocidad que el hombre debía mantener con estos seres han sido rotas, no les ha otorgado ofrendas ni ceremonias, por lo cual se espera que dañen a las personas. La tala de bosques, una ruptura del orden entre sociedad y naturaleza, también es considerada como un acto que sólo puede tener consecuencias imprevisibles.

El ritual protestante (La iluminación pentecostal)

A continuación analizaremos una ceremonia protestante indígena para comprender su propio significado y poder comparar la cosmología de este grupo con la versión del mundo católico.

Hemos escogido para este análisis un ritual pentecostal por considerarlo como la expresión religiosa protestante que mayor número de adeptos atrae. Las ceremonias fundamentalistas son diferentes en cuanto a que no incluyen actos de índole extático, sino que están conformadas básicamente por lecturas bíblicas, cantos y sermones. Sin embargo, si bien los rituales en sí son distintos entre estos dos grupos protestantes indígenas, e incluso los mantiene separados, el papel de los pastores (analizado en el capítulo anterior) y las ideas expresadas en los sermones son muy parecidas. Creemos que desde el aspecto cosmológico, las semejanzas son mayores que las diferencias, pero esperamos poder esclarecer este punto en un estudio posterior.

Domingo, octubre de 1981

El templo pentecostal "El Salvador" se encuentra a la salida de Ixtepec, camino a Nanacatlán. El edificio es de tablas de madera, pintado de blanco por fuera. Dentro sólo hay algunas bancas, también de madera, sin ningún tipo de imagen.

Cuando llegamos ya había gente. El joven pastor anuncia que es una ocasión especial porque un conjunto ha venido desde la Huasteca, viajando por la sierra. Con ellos hay un predicador indígena, que en esa ocasión aún no estaba presente. Los músicos son mestizos y su líder, el guitarrista, es de la capital, también es predicador. Se inicia con una oración (en español y totonaca).

Las mujeres se sientan en las bancas de atrás, los hombres al frente. Su primer himno es "Sólo Dios hace al hombre feliz". La gente se levanta, aplaude y, dirigida por el pastor, canta. El pastor entra en trance y comienza a temblar, luego a danzar con frenesí, otros hombres jóvenes le siguen en las mismas acciones, pero separados; mientras la mayoría de la congregación sigue cantando, y el baterista realiza un solo de batería, que interrumpe abruptamente. Los posesionados continúan moviéndose hasta que el guitarrista y otros hombres jóvenes de la congregación les ponen las manos sobre sus cabezas diciendo "Gloria, Gloria a Dios". Entonces, los que estaban danzando regresan a la normalidad. Continúan con una oración de gracias, en español y luego en totonaca, traducida por el pastor. El guitarrista da una plática, habla de cómo Dios controla al mundo, cómo todo depende de él, incluso los hombres, y que sólo el espíritu puede cambiar al mundo. Luego traduce el pastor. Al terminar la plática entonan un himno a ritmo de redoble norteño, cantado por la congregación, no hay posesión. Luego habla el pastor sobre el fin del mundo. "Somos la última generación, los que esperan a Jesucristo en los últimos días", otro joven traduce al totonaca. Después un himno a ritmo tropical, y una vez más la posesión, idéntica a la ya descrita, seguido por una oración colectiva y de lecturas bíblicas en totonaca y español por parte del pastor y el

guitarrista, con himnos lentos intercalados, acompañados por el conjunto.

Las lecturas son comentadas, por los visitantes, en español; por el pastor, en español y totonaca, y por algunos miembros de la congregación, todos hombres y la mayoría en totonaca. Con un himno concluye la parte litúrgica, se sigue una colecta para el templo. Casi todos dan algo. Después una oración de gracias dirigida por los músicos (en español) y el pastor (en totonaca). El conjunto comienza tocando una pieza alegre, la gente canta, aplaude y el pastor entra en trance, con los mismos hombres de la primera vez. Al terminar se hace otra oración de gracias. La gente sale poco a poco. El servicio dura cerca de dos horas y media. A la salida encuentro un amigo católico, quien me dice "¿apoco usted sí cree eso de que les baja el espíritu santo y por eso bailan?"

Análisis de la ceremonia del protestantismo totonaca

En las ceremonias protestantes no parece haber fechas y ritos especiales que se relacionen con el ciclo agrícola. Inclusive las fiestas católicas son descritas como "paganas" o "no cristianas" por varios protestantes entrevistados. Las fechas especiales para los "evangelistas" son sólo Navidad y Domingo de Resurrección; en ocasiones visitan en estas fechas pastores de fuera, pero no hay ritos especiales para ninguna de las dos ocasiones.

Esto no significa que los protestantes totonacas no se preocupen por la agricultura. En muchos sermones se hace referencia a Dios como el que controla al mundo y, por ende, también a las fuerzas naturales. Esto es aún más evidente cuando en las acciones de gracias se mencionan con frecuencia las buenas cosechas, y cuando durante el servicio piden buen tiempo en sus intervenciones. En resumen, es Dios quien domina a la naturaleza y el hombre, a su vez, puede actuar sobre ella porque Dios se lo concede.

Los protagonistas

En el ritual pentecostal aún encontramos una aguda separación entre hombres y mujeres. Las mujeres siempre se sientan atrás; se limitan a cantar y aplaudir. Nunca están en trance ni piden la palabra para hablar. (En los templos bautistas sí observamos participación limitada de mujeres, quienes leían algunas lecturas, pero éstas siempre fueron parientes del pastor o de algún principal.)

Entre los hombres hay varios grupos: Por una parte está el grueso de la congregación masculina, que canta y aplaude, y en ocasiones realiza alguna intervención; abarca desde jóvenes hasta ancianos. Después tenemos a los invitados, como los músicos, que dirigen una parte del servicio y tienen una participación activa en la ceremonia, pero no entran en posesión.

Los elementos más importantes son las personas (dentro de las cuales incluiremos al pastor) que entran en trance o "son iluminados por el Espíritu Santo". El primero es la figura principal, puesto que dirige el servicio, habla a los demás fieles en totonaca y es el primero que recibe la "iluminación". No cualquiera puede recibir este don y aquellos que lo logran forman un grupo especial. Es evidente que las mujeres no pueden ser iluminadas. Los músicos son indispensables para crear el estado especial propicio para la posesión. Cuando no hay algún conjunto visitante, existen varios miembros jóvenes de la congregación que tocan guitarras. Sin embargo, en todos los casos que vimos los encargados de la música no fueron posesionados por el Espíritu Santo, por lo menos cuando tenían que tocar durante el servicio.

¿Quiénes entonces pueden ser iluminados? En los cultos que presenciábamos fueron siempre el pastor y ciertos hombres jóvenes que ayudaban a éste durante el culto. Esto era evidente para los mismos católicos: "Ahí siempre son los mismos los que bailan así".

¿Dentro del acceso a lo sagrado en la actual cosmología

protestante qué significa el acto de la iluminación? Lo siguiente fue dicho por miembros pentecostales, "Los católicos dicen que es porque estamos borrachos, pero no, es el Espíritu Santo el que lo hace". Tanto católicos como protestantes reconocen que este trance no es un estado normal. La música frenética que acompaña a éste acentúa este hecho. El hombre iluminado no actúa como el hombre normal. Sus actos son completamente diferentes. Al decir que esto es por causa del Espíritu Santo, los pentecostales dan a entender que sólo él puede crear este estado especial. En estos momentos, el hombre puede entrar en contacto con Dios y esto lo transforma.

Un problema que enfrentamos al analizar el culto pentecostal totonaca es la aparente ausencia de objetos simbólicos. El acto del trance resultó ser la clave inesperada. El hombre que recibe el espíritu, "el hombre iluminado" como lo hemos designado, es el símbolo más importante de la ceremonia. Representa la acción de Dios sobre el hombre, muestra cómo lo cambia para hacerlo diferente de todos los demás hombres, y lo convierte en un nuevo ser.

Sin embargo, el "hombre iluminado" no es sólo símbolo, además de ser objeto de comunicación, él a su vez se comunica con su Dios en el momento de trance. El trato más directo que tiene con la deidad ayuda al pastor y sus auxiliares en la tarea de guiar a la comunidad. En este sentido el hombre que recibe la iluminación del Espíritu Santo es un intermediario entre el grupo social que representa y Dios.

Es significativo que el bailar también sea una forma de representación en la sociedad indígena, y en la totonaca (Ichon, 1973). Pero el "hombre iluminado" se comunica directamente con un ser sagrado que le da atributos especiales que van a transformar su papel entre los hombres. Esto no sucede entre los danzantes ni entre los mayordomos, fiscales u otros participantes en los rituales, sino entre los brujos y curanderos, cuya relación con los protestantes nos ocupará en el capítulo siguiente.

Creemos importante destacar la naturaleza del Dios hacia

el pastor y sus fieles. Como los santos católicos, la deidad de los protestantes totonacas es un ser ambiguo. Ayuda a los hombres; se preocupa por su suerte, pero también los castigará en caso de que lo desobedezcan o ignoren. Es por esto que hay un gran énfasis en el fin del mundo como el castigo que Dios prepara para un mundo pecaminoso que ya no lo escucha, y que sólo puede ser corregido destruyéndolo y creando en su lugar otro más justo. El fin del mundo no es un evento natural alejado, es un acto próximo, inevitable ya por la conducta maligna de los habitantes de la tierra. La humanidad no será salvada, sólo aquellos que acogen a Dios.

La actitud de Dios hacia los hombres es semejante a la de los santos, pero es diferenciada de estos últimos por los protestantes, por ser único y no material. "Hay un solo Dios", se exclama con frecuencia durante los sermones en los diferentes templos. Este Dios está en el cielo y los hombres no lo ven como a los santos, cuyo carácter terrenal hace que los protestantes consideren a las procesiones donde se les reza como vergonzosas y "no cristianas". Al estar en la iglesia católica con un amigo protestante, nos detuvimos frente a una imagen arrumbada y descuidada. "Mira, cómo se puede creer en los hombres que dicen que estos pedazos de madera, cayéndose y pudriéndose, son su Dios".

Resumiendo, es posible ver que el protestantismo de los indígenas totonacas se basa en la idea de un Dios único, que controla los elementos naturales, de los cuales depende el hombre, quien será castigado o beneficiado según sus actos. Encontramos que la relación de destinador y destinatario aún está presente. Es Dios quien le dará al hombre lo que necesita para vivir. Sin embargo, existe un elemento adicional importante en la religión protestante; el hombre no puede entrar en contacto directo con Dios, como lo hacen los católicos con sus santos, por la sencilla razón de que Dios "no es de este mundo".

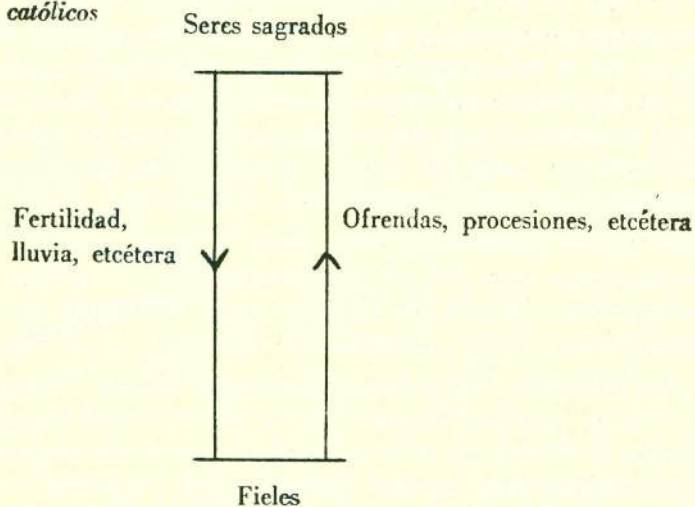
Se requiere de un intermediario, el pastor o, en el caso de los pentecostales, "el hombre iluminado", que representa

a su congregación y recibe la gracia divina que lo transforma. Hemos visto cómo este rol sólo puede ser desempeñado por los miembros más destacados de la congregación: el pastor y sus auxiliares. En los términos de G. Giménez, son considerados "aliados", en cuanto ayudan a llevar a cabo una acción; en este caso se comunican con Dios para que él ayude a su pueblo en sus necesidades.

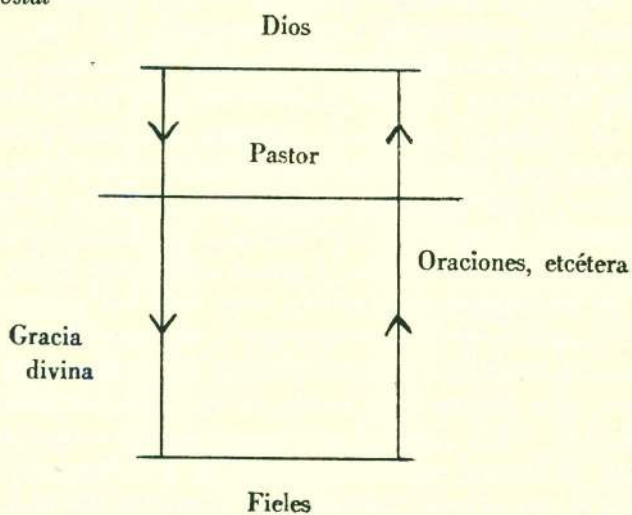
Análisis comparativo

Nos encontramos frente a dos formas de concebir al mundo, que creemos pueden ser ilustradas si comparamos cómo cada una concibe la relación entre sociedad y naturaleza (ver la figura 1 de la página siguiente). En el catolicismo popular totonaca la naturaleza es controlada por las imágenes de los santos, con quienes los hombres se deben relacionar intentando agradecerles mediante actos tales como procesiones, rituales, etcétera, para que ellos favorezcan a las personas que los invocan. En el protestantismo totonaca la naturaleza es controlada por un solo Dios, que no pertenece al mundo, por lo cual los hombres no pueden tener un trato individual directo con él. Deben pertenecer a una congregación de donde saldrán aquellos que podrán pedirle a Dios su ayuda. La ideología protestante privilegia los actos de los hombres, que pueden llegar a ser intermediarios entre la sociedad y Dios, quien rige el mundo natural. El papel del hombre en el catolicismo popular indígena es menos importante; los miembros de la comunidad interactúan con los seres que controlan a la naturaleza, pero todos ellos se ubican en la misma posición con respecto a lo sagrado; los hombres no son intermediarios, y los santos no los necesitan puesto que actúan directamente en este mundo.

Rituales católicos



Ritual pentecostal



Es evidente que en el aspecto cosmológico existe una profunda ruptura entre el catolicismo popular totonaco y su contraparte protestante. Como lo demuestran las actitudes ejemplificadas en el relato de las Lágrimas de la Virgen, los adeptos de las distintas religiones son conscientes de tal ruptura, y creen que afecta el orden social que existe en la comunidad. Los católicos aseguran que la presencia de los protestantes disgusta a los santos, lo cual afecta a sus cosechas.

Para los protestantes estas creencias son sin duda supersticiones, pero a su vez están seguros de que el mundo terminará pronto debido a que la gente no se arrepiente de sus pecados, ni se vuelven auténticos "cristianos".

La diferencia entre las dos cosmologías nos permite plantear ciertas consideraciones sobre la relación entre religiosidad popular y el sistema económico de la sociedad donde ocurre. El catolicismo popular está integrado con los sistemas agrícolas tradicionales de autoconsumo, donde los únicos factores determinantes son los elementos naturales que escapan del control del hombre. Esta religión ofrece un cauce para los intentos del grupo social de dominar dichos elementos y, además, ofrece una explicación para comprender las "razones" de las desgracias naturales. Dentro de esta situación, el protestantismo encuentra grandes dificultades para implantarse.

El cambio a un sistema agrícola integrado al mercado capitalista ocasiona cambios que el catolicismo popular no puede explicar, y que por ende rompen la unión entre religión y agricultura. Los santos pueden controlar la lluvia, el sol, etcétera, pero no el hecho de que algunas personas reciban fertilizantes de un organismo oficial y otros más los préstamos agrícolas otorgados de la misma manera, etcétera. Estos hechos son el resultado de las relaciones entre los hombres. El protestantismo, que favorece la aparición de intermediarios entre sociedad y Dios, también alienta a aquellos que ocupan este papel destacado en la congregación a desempeñar la misma función con grupos externos para conseguir los elementos mencionados. Es habitual para los miembros de un templo reunirse

y escoger a una persona que los represente, quien muchas veces resulta ser el pastor, que puede abogar por el grupo.

Los protestantes están mejor adaptados a la agricultura del mercado capitalista y conforman un grupo en ascenso. Para los adeptos de esta religión esto es una prueba de que Dios en realidad sí los está ayudando y de que "los santos nunca han servido para nada".

LA ORACION Y LA SALUD

Si el protestantismo ha afectado profundamente el sistema político tradicional, también ha interactuado con un grupo especial que existe dentro de las comunidades indígenas y que está compuesto por las personas que actúan sobre la salud del hombre, encargándose de mantenerlo en un estado de bienestar físico y mental. Los "evangelistas" han luchado contra los llamados "brujos", conocedores del arte de hacer hechizos y maleficios, porque los consideran aliados del demonio. Sin embargo, los indígenas protestantes tampoco acuden a los especialistas de la salud, los médicos, sino que han entregado el cuidado de sus cuerpos y mentes a aquellos que auxilian a sus almas como representantes de Dios, o sea, sus pastores.

LOS ESPECIALISTAS TRADICIONALES DE LA SALUD

Cuando nos referimos a este grupo dentro de la comunidad, debemos enfatizar que no conforman un sector único sino que existe una diferenciación clara entre ellos, según el tipo de trabajo que desempeñan.¹ En la región estudiada existen tres especialistas diferentes: curanderos, brujos y parteras.

Estas últimas son las mujeres que auxilian a las embarazadas en el momento en que están a punto de dar a luz y proporcionan cuidados especiales a la madre y al hijo durante

las siguientes semanas hasta que la salud de ambos esté asegurada. Para lograr esto aplican baños y plantas medicinales al tercer día y al mes de haber nacido. A la madre le receta plantas medicinales para que tenga un parto rápido y sin problemas, y para una recuperación rápida.

La partera o comadrona nunca es considerada como un personaje maléfico, por el contrario suele ser uno de los roles más importantes que puede tener una mujer. Pueden ser mestizas o indígenas. La partera es una señora de edad que ya ha tenido hijos y que posee los conocimientos adecuados para saber cómo se debe llevar a cabo un parto con éxito, y cómo actuar en los momentos críticos que lo siguen. Es muy probable que su madre o abuela también haya sido partera.

En la mayoría de los casos las comadronas no se encuentran ligadas al oficio de sus maridos; éstos pueden ser campesinos, comerciantes, rancheros, etcétera. Sólo algunas parteras son esposas de curanderos, y lo son sin que este hecho influya en una valoración. La reputación de una partera depende de su experiencia y no de lo que haga su esposo. Las mujeres de Ixtepec prefieren a las comadronas que al médico de la unidad IMSS-COPLAMAR, a quien acuden sólo en los casos extremos, como lo son los partos distócicos, que son ocasionados con frecuencia por parteras inexpertas. En la actualidad la situación ha mejorado gracias a los esfuerzos de la enfermera de la clínica, mestiza nacida en la comunidad, que auxilia a los partos normales bajo la supervisión del médico. La enfermera ha logrado la confianza entre muchas mujeres, no sólo por ser de su mismo sexo y medio, sino también porque su madre fue partera.

El curandero es un hombre que conoce el uso de las plantas medicinales para aliviar los males físicos y mentales. En las palabras de uno de ellos, es el que conoce la botánica. Sus conocimientos proceden de la medicina tradicional indígena y aquellos que se ocupan de este oficio no suelen ser mestizos, sin embargo, en ocasiones los mestizos también recurren a

ellos. Esto se debe a que los curanderos "curan lo que el médico no sabe".

El curandero actúa sobre las enfermedades físicas como por ejemplo empacho, insolación, dolores musculares, etcétera, no sólo de los hombres, sino también de los animales. "Mire usted, se les da las mismas hierbitas que a un hombre, sólo que mucho más fuertes, porque la bestia es más grande que un hombre". A los animales les dan las mismas enfermedades físicas que a un hombre, pero no les afecta el alma. A una vaca no le da "susto", mientras que a un niño sí.

Los malestares como el susto no vienen del cuerpo, aunque se manifiestan en él. Proviene del "alma", y por eso el médico no sabe cómo curarlas. El remedio que da el curandero estará compuesto, en gran medida, de plantas medicinales, las que producirán una sensación de alivio en el enfermo. "La persona no se siente bien. Va a ver al médico, le da medicinas, pero pues no se siente bien. Yo le doy de la 'botánica' y entonces se siente bien". Los pacientes del curandero lo buscan porque sienten que los médicos no pueden aliviar todos los males. Con frecuencia lo visitan después de haber sido tratados por un doctor, y después de constatar que aún no se sienten aliviados, por lo que consideran que requieren de los servicios del especialista tradicional.

Al recibir a un paciente el curandero trata de descubrir la causa de su malestar, sea físico o del "alma". En el caso de estos últimos tratará de conocer el momento preciso durante el cual la persona fue afectada. Una vez que sabe cuál es la enfermedad, el curandero diagnostica su medicamento, haciendo al paciente la aclaración que no va a sentir alivio de inmediato, sino hasta después de un tiempo según el malestar. Los curanderos cobran por sus servicios según la enfermedad y la seriedad de cada caso.

Con frecuencia, el curandero llega a adquirir su oficio después de haber aprendido las técnicas curativas de un pariente cercano. Existen algunos casos donde fue otra persona la que inició al curandero. El caso más singular fue el siguiente:

Le voy a contar cómo fue que aprendí a curar. Yo era un hombre casado y con hijos, cuando enfermó mi hija. Los médicos nada podían hacer y cada día se ponía más y más débil. Yo ya no tenía dinero, pero fui con mi hija a Xochitlán (de Romero Rubio). Allí un comerciante me dijo que había una "nanita" que podía curar. La fui a buscar, pero cuando la encontré mi hija ya había muerto. La abracé y le dije a la anciana que por favor me ayudara. Me dijo que sí lo haría pero sólo con una condición, que yo iba a aprender todo lo que ella sabía, me enseñaría cómo curar. Me dio un libro donde decía cómo curaba y me dijo que costaba 500 pesos, pero yo no tenía dinero. Le dije que después le pagaría y ella me dijo que sí. Entonces se fue a Poza Rica y allí murió. Mi hija revivió, con soplos le regresó la vida (los soplos fueron aplicados por el futuro curandero). Yo fui a Poza Rica después, en cuanto pude, y puse un billete de 500 pesos en la tumba de esa santa mujer.

Al principio el aprendiz se enfrenta a una sensación de malestar (suya o cercana a él) que no puede controlar. Es después de que ha superado esta situación crítica, con la ayuda del depositario del conocimiento sobre la salud, que el curandero obtiene sus poderes sobre el malestar. Este tema se tratará más adelante en otro escenario.

El curandero no es considerado como un hombre negativo dentro de la comunidad, sino sólo como una persona que cumple con un oficio. Sus relaciones con los protestantes son de mutua tolerancia, no siendo éstos sus clientes habituales por razones que se explicarán dentro de este capítulo. Por desgracia, muchos curanderos (en particular los de ingresos económicos modestos) han sido perseguidos por autoridades municipales y regionales por recetar sin una licencia médica. La finalidad primordial es la de forzar a los especialistas tradicionales para que paguen multas elevadas a fin de evitar ser encarcelados. Como resultado los curanderos siempre muestran desconfianza ante los extraños. El autor ha podido constatar cómo estas disposiciones legales suelen ser "aplicadas" sólo contra las personas de menos recursos.

No deja de ser irónico que mientras existen organismos oficiales dedicados a preservar la medicina tradicional, en algunos estados aquellos que la practican son perseguidos.

Es importante señalar la distinción que existe entre los curanderos y los brujos. Lo siguiente fue dicho por un hombre que pertenecía al primer grupo:

No, yo no soy brujo. Yo cuando curo lo hago con las plantitas, eso lo hace Dios, sólo él, yo creo en Dios, yo no he hecho ningún pacto con el demonio. Eso lo hacen los brujos.

El brujo posee poderes sobrenaturales que no tiene el curandero. El brujo también conoce el uso de las plantas medicinales, pero además sabe cómo hacer hechizos y maleficios, poder que ha obtenido de fuentes sobrenaturales.

El brujo posee la fuerza para causar mal a los hombres. Mientras que el curandero sólo puede lograr que un hombre recobre la salud, el brujo tiene la capacidad de hacer que una persona la pierda e inclusive de causarle la muerte. Esto lo logra mediante un "hechizo" o "maleficio" que consiste en la invocación de fuerzas sobrenaturales a fin de que perjudiquen a una persona. El curandero no puede quitar un maleficio ocasionado por un brujo, debido a que éste sólo se podrá contrarrestar por la fuerza de otro brujo más poderoso que el que lo causó.

¿De dónde obtienen su poder los brujos? Se dice en la comunidad que estos hombres han hecho un pacto con el demonio, vendiendo sus almas, para obtener las habilidades que poseen. Sin embargo, según los mismos brujos su fuerza proviene de sus relaciones con los santos católicos. Es necesario ganar a estos seres sagrados con actos que demuestren fidelidad hacia ellos. El brujo suele ser un hombre religioso que se considera a sí mismo católico, asiste a las misas y fiestas que se celebran en el pueblo. Como la mayoría de las familias católicas, dentro del hogar del brujo existe un altar decorado con imágenes de santos y flores. Para mostrar su constante de-

voción el brujo mantiene siempre veladoras prendidas debajo de las figuras religiosas (cosa que no sucede en los demás hogares católicos). Cuando los seres sobrenaturales sienten que son desatendidos, dejarán de ayudar al brujo.

Los santos en la religiosidad católica totonaca tienen un lugar muy diferente al que ocupan en el catolicismo oficial. Esto será analizado en la siguiente sección.

Si los brujos se comportan básicamente de la misma manera que los demás católicos, ¿en qué se diferencian de ellos? En primer lugar, su relación con lo sobrenatural es mucho más directa debido a que los seres sagrados actúan por medio de él. La fuerza que transmite el brujo no proviene de él, sino de los Santos, el Demonio, etcétera. La eficacia de los actos del brujo no dependen de él mismo, sino de los seres que lo están auxiliando. Sin su ayuda, el brujo sería como cualquier hombre, pero con ella se convierte en una persona con fuerza sobre la vida y la muerte.

Existe además otra diferencia entre el brujo y los demás católicos. El será un hombre con conocimientos especiales que los otros no tienen; en otras palabras, sabe cómo hechizar. Es por ello que resulta ser una figura tan temible. Por la misma razón, un hombre común y corriente no puede vencer un maleficio, ni el curandero, sólo el brujo que conoce la técnica del hechizo.

El brujo aprende la hechicería de un pariente cercano suyo (dicha técnica incluye los métodos que se requieren para entrar en contacto con lo sobrenatural), quien le enseña los métodos especiales que implica. Es probable que existan iniciaciones a la brujería por personas sin lazos de parentesco con el aspirante, pero no recogimos ningún ejemplo de este tipo.

En resumen, el poder del brujo tiene dos aspectos: su relación con seres sobrenaturales y su conocimiento de la técnica del hechizo. Ambos aspectos son necesarios y están interrelacionados, pero el primero es el determinante. El brujo puede

saber cómo hacer maleficios pero si no es auxiliado por las fuerzas no humanas sus hechizos serán inútiles e ineficaces.

El brujo es una figura ambivalente. Si bien es considerado negativo, por el hecho de ocasionar maleficios, puede llegar a obtener considerable prestigio dentro del pueblo. Este dependerá de la fuerza que posee o sea del éxito que obtienen los "trabajos" que emprende. Existe entre los brujos una escala de acuerdo con la eficacia de sus actos y de los resultados obtenidos.

Un brujo es considerado "bueno" cuando ha mostrado que sus acciones culminan con el resultado deseado, la curación o el maleficio. Cuando un brujo falla es evidente que es "malo", y que no tiene fuerza. El brujo cobra según su prestigio; los brujos "buenos" o efectivos siempre son los más caros.

Los clientes de los brujos son en su mayoría católicos, quienes se acercan a ellos con temor y respeto. El brujo puede codearse aun con los fiscales y ancianos, porque se considera igual que ellos; en algunos casos, como buen católico que es, también ha pasado por tales cargos. Pero su rango proviene no de su edad, sino de su rol y reputación como hechicero.

Los brujos suelen ser indígenas, pero su influencia se extiende a los mestizos, quienes con frecuencia los visitan y les temen. Esto es algo que "la gente de razón" nunca reconoce en público, pero muchos hombres de dinero y comerciantes han acudido a brujos en ciertos casos, por ejemplo, cuando sienten que el médico es inútil. Sin embargo, al ser entrevistados, las personas mestizas declaraban con orgullo que la brujería era costumbre sólo de los indígenas. Las autoridades civiles no llevan a cabo acciones en contra de los brujos más reconocidos, aun cuando saben quienes son. Actitud semejante adoptan los sacerdotes llegando incluso a celebrar misas que han sido pagadas por brujos reconocidos. Es evidente que el brujo ocupa una posición de poder, que es paralela al sistema de cargos y que le permite realizar transacciones que le favorecen ante las autoridades civiles y religiosas.

Con frecuencia, el brujo además posee una posición eco-

nómica favorable. De todos los especialistas tradicionales de la salud estudiados dentro del área de la investigación, el brujo suele ser el mejor remunerado, debido a la complejidad y lo peligroso de sus actos. Según un informante, los brujos cobran lo mismo que los médicos particulares por una consulta.

La partera puede llegar a tener uno de los status más altos para una mujer, pero su prestigio es limitado a su campo de trabajo y no se expresa económicamente. Con frecuencia se le paga con regalos como gallinas, alimentos, etcétera. Existen diferencias económicas entre los curanderos, pero ninguno gana lo suficiente para dejar por completo la agricultura del maíz, aun cuando ellos sí cobran dinero por sus servicios. Los brujos que conocimos conservaban sus milpas, tenían cafetales y, en el mejor de los casos, comercios destinados a abarrotes, compra de café, etcétera.

La cantidad de dinero que recibe un hombre que sabe aliviar siempre dependerá de su reputación. Un "buen" curandero puede cobrar caro y quizás gane mucho más que un brujo "malo". Pero en todo caso el brujo altamente valorado percibirá más por su trabajo que el mejor curandero.

LA PUGNA ENTRE LOS PROTESTANTES Y BRUJOS

Los protestantes tienen relaciones distintas con los diferentes especialistas de la salud. Existen tanto parteras protestantes como católicas y una mujer es libre de ver a quien sea para su atención. todas usan plantas medicinales, y el conocimiento de éstas no es considerado en sí como maléfico. Los protestantes no visitan a los curanderos, ni existen "hermanos" que se dediquen a este oficio. Para los protestantes los curanderos son tan supersticiosos como los demás católicos no por usar plantas, sino por la religión que profesan, y su relación con ellos no va más allá de esto.

El brujo es claramente otro asunto. Es un hombre que ha hecho un pacto con el demonio, un pecador que ha vendido

su alma. La persona que es protestante debe evitarlo y nunca ir a buscarlo. Acudir a un brujo es considerado como uno de los actos más graves que puede hacer un hombre. "Eso es peor que emborracharse, es uno de los pecados más graves que se puede hacer". Esto no significa que se le debe temer al brujo. La persona que se ha convertido al protestantismo sabe que el brujo no podrá dañarlo porque Dios lo protege.

Las relaciones entre brujos y protestantes son antagónicas y los enfrentamientos no son raros. Un ejemplo muy ilustrativo nos fue contado por el actual pastor de la iglesia bautista de Zongozotla:

Cuando mi padre fue el pastor de este templo (hace cerca de 20 años) llegaron a verlo 10 hechiceros para decirle que lo iban a matar, a menos que se fuera. Pero mi padre fue un hombre fuerte por su fe en el Señor y se quedó. No pudieron contra él y ellos se tuvieron que ir. La palabra de Dios es fuerte, por eso nosotros aún estamos aquí, ellos ya se han ido. En Zongozotla ya no hay brujos.

La victoria del pastor bautista contra los diez hechiceros fue interpretada por los protestantes del pueblo como la victoria de Dios sobre el Demonio, y sin duda ayudó a convertir a muchos escépticos.

En el pueblo de San Martín, a una hora de Ixtepec y dependiente políticamente del mismo, sucedió un caso similar mientras realizábamos nuestro estudio. Nuestra descripción será detallada por la importancia que creemos tiene. La comunidad contiene una población de alrededor de 400 personas. En ella se había establecido un templo hace 10 años. El hombre más poderoso de San Martín era un brujo joven que tenía cerca de 30 años. Había sido aprendiz de su abuelo, un hombre de gran experiencia como brujo.

E no vestía como indígena sino como mestizo, con pantalones de mezclilla, camisas de colores chillones y botas vaqueras. Hablaba un excelente español, habiendo estudiado la pri-

maria completa. Había ido a trabajar en diferentes oficios en varias ocasiones a Puebla, tenía tres esposas que vivían en la misma casa y que vestían indumentaria indígena. Como se podría esperar, *E* tenía muchos hijos (el autor nunca los conoció a todos), y uno de ellos estudiaba la secundaria en Zacapoaxtla.

La única tienda de la comunidad era propiedad de *E*, y allí vendía de todo, desde maíz hasta cerveza, era el principal comprador particular de café. Su posición privilegiada lo acercó a los maestros mestizos de la escuela primaria del pueblo. Después de la iglesia y la presidencia, la tienda de *E* era el edificio más grande de San Martín. El poseía cafetales e incluso tenía caballos para transportar sus cosechas. También había organizado su propio conjunto musical, donde tocaba el órgano musical, que había comprado en Puebla y transportado a lomo de mula por la sierra.

En Ixtepec muchos mestizos ensalzaban a *E* como un hombre emprendedor, y lo consideraban como la persona más inteligente de San Martín. Recibió el apodo de "El Doctor Serrano" y era visitado con frecuencia por gente que lo iba a ver desde otras comunidades. Casi todos los mestizos de la región conocían a *E*. Las personas que se quedaban en San Martín durante la noche rentaban cuartos a *E*, quien les prestaba un espacio en el piso superior de su tienda. Allí se habían hospedado los maestros de la escuela primaria cuando llegaron, e incluso estuvieron allí un grupo de enfermeras de la Secretaría de Salubridad y Asistencia que fueron a vacunar a los niños de la comunidad. *E* no sólo les ayudó, sino que además les compró las medicinas que traían en su botiquín.

También conocía al sacerdote, que visitaba San Martín e Ixtepec, y en ocasiones iba a pedirle que le celebrara misas. Según *E*, había cumplido con todos los cargos tradicionales de la iglesia. Controlaba el poder económico de la comunidad y poseía excelentes contactos externos. Su futuro era excelente, excepto por un problema grave que lo afectaba, los evangelistas. Ellos no iban a comprarle cerveza, lo evitaban e incluso lo insultaban. *E* se consideraba como un buen católico

que rezaba a San Martín, el santo patrón de su pueblo, pero los protestantes lo llamaban "pagano".

Algunos maestros de la escuela del pueblo le habían dicho que tenía la capacidad de ser presidente auxiliar dentro de la comunidad. Al principio había declarado que eso no le interesaba porque sacaba más de su tienda en un día de lo que ganaría en la presidencia en un mes. Pero luego sucedió que uno de los evangelistas llegó a ocupar un cargo civil y se abrió la posibilidad de que la presidencia fuera ocupada por los protestantes, *E* decidió movilizarse.

Utilizando las influencias de sus amigos mestizos, presentó su candidatura a las oficinas de gobernación en Puebla, donde fue aceptada. (Según los protestantes de Ixtepec, lo logró porque dio una "mordida fuerte". ¿Cómo fue posible que él haya quedado? "Ay, pues como todo en México, con dinero".)

Al quedar como presidente auxiliar de San Martín fue a ver a las personas protestantes, a decirles que debían de obedecerle porque si no los mataría, y que ya estaban hechizados. Alarmados los dirigentes del grupo fueron a consultar con los miembros de un templo cercano de su denominación. Un hombre prominente de esa agrupación les dijo: "no teman, porque conocemos a personas de la oficina de la procuraduría en Puebla, y por cualquier cosa que él les haga será castigado severamente".

E supo de la respuesta que habían recibido los protestantes de su pueblo y no pudo emprender acciones violentas contra ellos. Las diferencias continuaron creciendo, los protestantes se negaron a trabajar en las obras que él emprendía, incluyendo entre éstas la pavimentación de la cancha de básquetbol del pueblo. Las amenazas de *E* continuaron pero era evidente que no surtían efecto, los hechizos que él hacía estaban fracasando.

Los protestantes después de año y medio de luchar contra él decidieron que habían padecido suficiente y que era necesario removerlo de la presidencia. Encontraron apoyo en algunos de los ancianos católicos "locales" que consideraban la conducta

de *E* como escandalosa, y ahora estaban convencidos de que su magia no podía afectarlos.

En este momento *E* aún tenía reconocimiento dentro de algunos lugares fuera de San Martín, y con frecuencia se alejaba del pueblo para hacer sus "trabajos". Al regresar a la comunidad, después de una ausencia de algunos días, descubrió que los protestantes y sus aliados habían levantado un acta que lo acusaba de abandono de empleo, y que inclusive ya la habían llevado a Ixtepec.

E se convenció con este acto humillante de que no podía controlar a sus enemigos. Fue él mismo a Ixtepec, pidiendo licencia para ausentarse de la presidencia auxiliar por un periodo no definido, dejando en su lugar a su suplente, un católico totonaca. Su petición fue aceptada de inmediato.

La caída política de *E* fue muy comentada en toda el área, aun entre los mestizos. "Hay personas que creen que gobernar es fácil, pero luego, cuando les toca, ven que no pueden; él mismo se dio cuenta de que no podía con la gente y tuvo que renunciar".

La reputación de *E* también sufrió un descenso. Un varón totonaca católico nos comentó después del suceso: "él, ése es un brujo malo, no sirve para nada".

Este caso nos es útil para demostrar varios puntos acerca de la pugna entre protestantes y brujos. Primero, que el protestantismo resta influencia a la brujería, sustrayéndole posibles clientes al poner en entredicho su eficacia. Se trata de mostrar que la magia de los grupos no es más que una superstición y que no es auténtica. Al enfrentarse a los maleficios y salir victoriosos, los protestantes dan una prueba empírica de sus argumentos y logran que muchas personas escépticas queden convencidas. Si bien no todos se adhieren al protestantismo, muchos comienzan a dudar acerca de la fuerza de la brujería, mientras que otros siguen sosteniendo la autenticidad de esta técnica, pero reconociendo que el brujo derrotado por los protestantes era muy débil y no tenía fuerza.

En todo caso, el protestantismo demuestra la ineficacia de los métodos de la brujería en contra de los que no creen en ella.

La inmunidad de los protestantes frente a los hechiceros procede de su sentimiento de estar protegidos contra el brujo por Dios. Para ellos, la lucha del protestantismo contra la brujería es una disputa entre las fuerzas del bien y del mal. En San Martín, el brujo era diferenciado de los demás católicos por ser el "pagano". Era considerado representante del Demonio, de allí la severidad del pecado de visitar a hombres como *E*. Para los protestantes el apoyo divino que poseen es más fuerte que el Demonio, y no puede perder frente a él.

El antagonismo entre los polos opuestos (bien y mal) se da en un plano simbólico, que es el campo donde el brujo es derrotado al ser vencidos sus hechizos.² Después de mostrar su superioridad dentro de este espacio ideológico los protestantes han fortalecido su posición en el pueblo.

En un sentido político, los protestantes vencen gracias tanto a su habilidad para lograr alianzas temporales, como por los contactos fuera de la comunidad que poseen. Analizaremos ahora el primer factor. Es posible especular si los protestantes hubieran triunfado sin la ayuda de los ancianos católicos, los hombres más respetados dentro de los que pertenecen a esa religión; o si *E* hubiera continuado como autoridad civil, si hubiera sido más discreto evitando la desaprobación de los varones indígenas de más edad. En todo caso, es necesario destacar cómo los ancianos se unieron a los protestantes hasta darse cuenta de la ineficacia de los hechizos de *E*, y que fue hasta ese momento cuando tuvieron el valor para atacar a un hombre de gran prestigio como hechicero y de un poder económico en el pueblo. Anteriormente su temor a la magia del brujo no les había permitido actuar.

El hecho de cooperar con los protestantes no fue considerado por los varones de edad como una incorporación a su religión, sino sólo como una alianza temporal.³ Los ancianos católicos lograron reforzar su papel tradicional como dirigentes

de la comunidad, pero lo lograron con la ayuda de los protestantes que están fuera del sistema de cargos religiosos. La independencia de ambos grupos continuó una vez terminado el conflicto; ni los protestantes fueron a ocupar puestos en la iglesia, ni los ancianos fueron al templo a rezar. Este caso demuestra que los protestantes pueden aliarse aun con los grupos más tradicionales de una comunidad, si se encuentran frente a un objetivo común.

El lector podrá preguntarse si este ejemplo no pone en duda la capacidad de los protestantes para alterar las estructuras políticas a nivel local, debido a que en el desenlace los dirigentes tradicionales de la comunidad son fortalecidos. Pero es necesario señalar que si los ancianos fiscales retoman el liderazgo, lo hacen con los protestantes, con quienes ahora comparten el poder que antes les era exclusivo. El paso siguiente de los protestantes será sin duda una mayor participación dentro del sistema civil, en los puestos de la presidencia auxiliar. El hecho de que un dirigente de este grupo haya fungido como una de las autoridades civiles, muestra que este proceso ya se ha iniciado.

Por otra parte los protestantes recibieron la promesa de un apoyo fuera de la comunidad. Los contactos de *E* que lo ayudaban estaban a nivel local, y quizás en la ciudad de Puebla. Pero ninguno de ellos lo podía defender ante la Procuraduría del Estado, donde los protestantes estaban protegidos. El acceso a autoridades de nivel regional, que están por encima de las autoridades locales, permitió a los protestantes fortalecer su posición porque ejercían el derecho a la libertad de cultos.

LA CURACION POR LA FE Y LA CONVERSION DEL HOMBRE SANTO

Los protestantes critican a los brujos porque los consideran representantes del Demonio, no por el hecho de curar con

plantas medicinales. Además de las parteras de su misma religión que usan hierbas curativas para atender a sus pacientes, los protestantes tienen sus propios especialistas de la salud a quienes acuden para aliviarse de los malestares corporales. No es sorprendente que éstos sean los mismos que auxilian a las almas, o sea los pastores.

Las oraciones de la comunidad religiosa dirigidas por el pastor del templo tienen más fuerza que las medicinas que recetan los doctores. Esta concepción es aceptada por la mayoría de los adeptos protestantes.⁴ Es importante resaltar las diferentes formas en que se arraiga dentro de las distintas agrupaciones religiosas.

La creencia en la superioridad de la oración y el ritual sobre la medicina occidental para curar el cuerpo resultó ser muy difundida también entre los pentecostales. Los líderes religiosos de estos grupos mencionaron como uno de sus principales deberes el de rezar por los enfermos, hecho que implicaba que fueran a la casa de aquel que sufría, con otros dirigentes del templo o con miembros del mismo, a orar con él para que sanara. Los pastores mismos aseguran que las oraciones hacen innecesaria la medicina.

Las respuestas de los fieles pentecostales eran muy distintas:

No todos se curan sólo con rezar. Sólo los que son muy fuertes y creen (en la Biblia). Esos sí se curan. Hay otros que se enferman y necesitan medicinas. Pero porque les falta mucho para creer. Por eso unos sí se curan y otros no.

El hecho de que una persona se haya sobrepuesto a la enfermedad por su fe se convierte en una señal de fuerza espiritual que posee, por lo cual no es sorprendente que muchos pentecostales digan que se han curado de esta manera. Ir a ver a un médico en este caso, demuestra una falta de fe.

El pastor bautista tiene la reputación de haber curado a muchos enfermos, y según sus familiares la mayoría de sus se-

guidores iniciales fueron sanados por él. El poder de sus oraciones se dice que es muy fuerte y sus adeptos lo buscan para sobreponerse a sus malestares. El hecho de que un dirigente fundamentalista se dedique a estas actividades puede ser sorprendente si nos manejamos con grupos urbanos, pero consideramos probable que al estudiarse un mayor número de casos de protestantismo indígena, este rol de los dirigentes sea habitual.

Los metodistas mostraron ser el grupo más abierto a la medicina occidental. El pastor ora por los enfermos como los demás dirigentes, pero ni él ni sus adeptos creen que sólo las oraciones curan, sino que ayudan a que la persona se alivie. La opinión general es de que el hombre muere cuando Dios quiere, y que en aquel momento ni los mejores medicamentos sirven. Las oraciones son más importantes porque pueden ayudar al hombre a través de la fuerza espiritual. El factor determinante es la fe del alma, no el poder del cuerpo. Esta idea está claramente expresada en el siguiente himno que es cantado en el templo metodista de Ixtepec, y que ha sido tomado del himnario totonaco de Zapotitlán de Méndez. La versión original en totonaco aparece al lado en una traducción hecha por el maestro Miguel Cano, de Ixtepec.

Mi doctor es Dios

- | | |
|-----------------------------|------------------------------|
| 1. Lapi luhua lipuhuama | Si estoy muy triste |
| Cax cputzay quim Puchina' | busco más a mi Señor. |
| Mahtum luhua ctxlahuaníy | Si estoy débil |
| C'makcatxiy equi'listaena | lo siento en mi alma |
| Huampi tuncan epastac'palay | pero luego vuelvo a pensar |
| Npi cxmacan quin'thati cui | que en la mano del Señor |
| Na chuna acxni ctátatlay | también cuando estoy enfermo |
| Quin haníy ta'jatat | si tengo enfermedad |
| Chu' quima quiy lipacsni | él me pone la salud |
| Sampi tiyatli'hua quit. | porque humano y carne soy. |

2. Una clama ca'tuxahuat
 Luhua ntu quisokaliy
 Huampi ni tulakpicuama
 Camilhncchu masqui linin
 Sampi hua quim puchina'
 Ca'kapun naquilujan
 Huacha luhua clipaxhuay
 Camil nchu ntu namin
 ni tu cmacpuhuaniy quil
 Cca'tziy quit naclakchan.

Así vivo en el mundo
 muchas cosas me molestan
 pero ya nada me asusta
 que venga hasta la muerte
 porque mi Señor,
 al cielo me llevará
 por eso estoy gozoso
 que venga lo que venga hoy
 no tengo yo ningún temor
 sé que llegaré a El.

Este himno no propone en sí la autocuración, presenta la fuerza espiritual y la fe en Dios como los elementos más importantes para mantener la salud, puesto que todo proviene del Creador. El origen del himnario mismo no deja de ser interesante. En Zapotitlán de Méndez no existe ninguna imprenta, por lo que el material tiene que haber sido elaborado en otro lugar, con la ayuda de alguna persona de dicha comunidad que conociera el dialecto del totonaca que se habla aquí.

Cuando la letra del himno es utilizada dentro de los templos indígenas resulta ser una defensa de la curación por medio de la fe. Los representantes fundamentalistas del Instituto Lingüístico de Verano, conocían la fuerza que posee el acto de sanar para lograr conversos (P. Aschman es aún recordado por muchas personas de Ixtepec porque "regalaba medicinas a los enfermos"), pero no es probable que hayan esperado el desarrollo de las técnicas no ortodoxas que se usan dentro de algunos templos protestantes para aliviar a los enfermos.

El acto de sanar por medio de la fe es muy semejante en los templos que la practican. El pastor va con los dirigentes y voluntarios al hogar del enfermo y allí, sentado o parado junto al que sufre, canta himnos, lee partes de la Biblia y ora junto con el enfermo. La cura no suele aparecer de inmediato, y es evidente que si no sucede no es por culpa del pastor,

sino porque la persona afectada no tuvo suficiente fe. Casi todos los enfermos graves piden la ayuda de sus dirigentes religiosos para lograr un estado de fuerza espiritual, en algunos casos éste va al templo. La curación por la fe actúa creando un "clima social" particular para el enfermo, donde se le asegura que sanará al recibir el apoyo del grupo religioso a que pertenece y en especial de sus líderes. Si la cura tiene lugar, se debe exclusivamente al convencimiento del paciente que se basa en estos factores.

Dentro de los templos donde se practican estas formas de curaciones, el pastor ha llegado a tomar el lugar de los curanderos y brujos como especialista de la salud. Su rol es muy semejante al de los últimos, en cuanto a que su poder sobre la enfermedad proviene de fuentes sobrenaturales; pero a diferencia de ellos siempre es considerado un personaje benéfico. No posee la capacidad de hacer hechizos y maleficios, sólo tiene fuerza para sanar. Por ende, es caracterizado por sus adeptos como un hombre positivo que ayuda a la gente por representar a Dios, en oposición al ser ambivalente que es el brujo.

El hecho de que los pastores hayan tomado el papel de los especialistas tradicionales tiene un inconveniente muy grave, en cuanto a que, a diferencia de estos últimos, no poseen un entrenamiento empírico que les permita conocer las diferentes enfermedades y recetar diversos remedios para cada uno. Para los adeptos protestantes que creen en la curación por la fe, todas las enfermedades se pueden sanar por ella. Sólo las parteras y algunas mujeres conocen y aplican la medicina tradicional entre los creyentes de esta religión, si bien existen casos de personas que vuelven a acudir a curanderos cuando el enfermo no sana por su fe, como se podría esperar, este acto es considerado como indigno.

En los casos muy graves, la creencia en la curación por la fe puede resultar peligrosa. Este hecho preocupaba a un maestro de la comunidad que había sido pentecostal:

Eso es una locura, cuando yo estaba con ellos conocí a un niño pequeño que se enfermó mucho, le dio una fiebre altísima. Yo les dije a los padres que lo llevaran al médico, pero no me hacían caso, porque decían que se iba a curar con oraciones. Bueno, el niño siguió empeorándose; no fue hasta que por poco se les moría que me hicieron caso.

El acto en sí de la curación es considerado de gran importancia. Existen muchas personas dentro de los grupos protestantes (en especial entre los varones) que se han convertido a la nueva religión después de haber sanado de una enfermedad grave. Es importante destacar que quienes se convierten por una curación son casi siempre hombres, mientras que las mujeres e hijos menores suelen integrarse a los grupos protestantes por la influencia de sus esposos y/o padres. La posición que mantiene el hombre, que es la cabeza de la familia, con respecto a los protestantes será el factor que determinará la adhesión o rechazo a la nueva religión por parte de los demás miembros subordinados del grupo familiar.

Entre los siete pastores cuyas historias de vida fueron recogidas, cuatro se convirtieron al protestantismo después de ser sanados. De los tres restantes, dos se convirtieron porque parientes cercanos los habían convencido para que se volvieran protestantes, y uno encontró la fe en el ejército. El hecho de que un número muy grande de pastores se haya curado al convertirse, muestra que este acto se toma con frecuencia como una señal de Dios. Obviamente, no todos los que son curados por la fe se convierten en dirigentes religiosos, pero aquellos que se alivian de esta manera consideran que han alcanzado cierto grado de espiritualidad.

Los casos de conversión por curación de los pastores presentan grandes semejanzas en su temática. A continuación citaremos un ejemplo concreto, para luego señalar cuál es el modelo general que subyace a este tipo de hechos:

Antes yo era un hombre malo, me emborrachaba y no era bueno. Hacía sufrir mucho a mi mujer y a mis hijos. Un día enfermé

de la pierna debajo de la rodilla, se me hinchó y llenó de pus; casi no podía caminar, y cuando lo hacía me dolía mucho la pierna. Un día encontré un folleto evangelista, de los que dejan las avionetas. (Por la época en que sucedió este relato, los años sesenta, es posible que la propaganda fuera del Instituto Lingüístico de Verano.) Unos amigos míos que ya creían en la Sagrada Biblia me dijeron que había un predicador en Huitzilán (de Serdán) que podía curar. Con muchos trabajos llegué hasta allá, y fui a conocer a aquel hombre. Lo escuché en un servicio, y allí le dije de lo que padecía. El me dijo que tuviera fe y que orara a Jesucristo para que me sanara. Me dijo: "no te vas a curar de un día para otro, pero te vas a aliviar porque el mal se ha cortado desde su raíz". Yo regresé a Ixtepec y oré durante ocho días, entonces mi pierna sanó. Desde entonces me dediqué a salir y hablar de la palabra de Dios.

El grupo protestante que existe en Huitzilán y al que pertenecía el predicador mencionado es metodista.

Dentro de estas experiencias de conversión aparecen las siguientes características:

1. El hombre que va a ser sanado inicialmente era un hombre malvado, que cometía actos negativos y hacía daño a los demás.
2. El sujeto es afectado por una enfermedad y su salud va disminuyendo hasta llegar a un estado crítico.
3. En este momento el enfermo conoce la palabra de Dios por medios diferentes, según este caso (propaganda, consejos de amigos, etcétera).
4. Al abrazar el mensaje divino el hombre afectado se salva, vence su enfermedad.
5. Una vez recuperado el sujeto, ya sano se dedica a hacer obras buenas, a predicar la palabra y, con frecuencia, también a curar otros enfermos.

Es posible representar esta sucesión en un esquema,⁵ anotando las partes según su caracterización positiva o negativa y mediante los elementos sustituidos.

Conversión

	Etapa liminal	Etapa liminal	Obras benéficas
		Recuperación	y estado de
		de la salud	bienestar (+)
		(+)	
Estado de mal- dad = obras maléficas (-)	Enfermedad y pérdida de la salud (-)		

Al principio el hombre es malvado y sus actos, como su alma, son negativos. Entra al estado de enfermedad y pierde su salud. No mejora hasta convertirse al protestantismo, desde entonces comienza a sanar. Su estado de maldad es sustituido ahora por el bienestar corporal y del alma. Ahora se dedica a hacer sólo obras buenas.

La enfermedad actúa como un rito de pasaje,⁶ dentro del cual un hombre va a pasar desde una vida de actos negativos hasta convertirse en una persona recta, y puede ser caracterizado adecuadamente como una etapa liminal donde el hombre se encuentra en una transición. En estos momentos, es posible que ocurran actos fuera de lo normal que cambien a un hombre. Después de pasar por esta etapa una persona puede reintegrarse a la sociedad con un nuevo status, como un creyente. En el caso de aquellos que adquieren poderes de curación esto es más notable porque es a partir de la última etapa cuando obtienen la fuerza para sanar.

El análisis completo de todos los casos de curación entre los adeptos protestantes se complica debido a que, por una parte, la primera etapa no parece tan nítida entre todas las personas que han sido sanadas. Muchas personas fueron sanadas por primera vez cuando ya estaban en el templo, por tanto, no habían pasado por la primera etapa negativa. Aun entre las personas que se convierten después de sanar, la fase

final donde la persona afectada adquiere poderes de curación sólo se da entre "hombres santos", esto es, pastores, predicadores.

La secuencia de este esquema puede ser aplicada al ejemplo de la iniciación del curandero, ya mencionado en el capítulo anterior. En este caso, el enfermo era la hija del futuro curandero, pero los demás elementos son muy semejantes. La hija fue perdiendo su salud hasta que su padre encuentra a una figura que puede curar (la nanita), ésta le pasa al hombre la fuente del conocimiento para poder sanar (el libro). Después la hija sana, y el padre obtiene los poderes para curar. Las mismas fases negativas y positivas aparecen en este caso, excepto en la primera etapa donde el hombre se dedica a actos malignos. Sin embargo, si interpretamos el estado inicial como carencia de poder sobre la enfermedad el esquema aparece intacto.

Iniciación

	Etapa liminal	Etapa liminal	El padre obtiene el poder para curar (+)
		Recuperación de la salud de parte de la hija (+)	
Carencia de poder del padre sobre la enfermedad de su hija (-)	Agonía de la hija (-)		

En todos los casos la persona que obtiene el poder de curar, lo hace después de una experiencia cercana con la enfermedad, y se enfrenta a una situación donde no lo puede vencer. Una fuerza externa lo auxilia para dominar el estado de desequilibrio, y después de esta experiencia, la persona aparece dotada con la fuerza para sanar. Es interesante señalar cómo el esquema permanece tanto en el protestantismo indígena como en el catolicismo popular totonaco.

El caso de un especialista de la salud que es iniciado es semejante al pastor que es convertido, en cuanto que ambos pasan de un estado a otro. Los brujos y curanderos que reciben sus poderes desde jóvenes, por parte de algún pariente, merecen un estudio aparte.

Si consideramos los casos de conversión que estamos analizando según las relaciones que existen entre los personajes, aparecen otros aspectos interesantes. En la mayoría de los ejemplos existen tres figuras principales: 1. la persona que enferma, o que es afectada por el malestar de alguien cercano a ella. Esta persona se encuentra en un estado de carencia hasta ser ayudado por una fuerza externa; 2. La fuerza exterior en estos casos es Dios, siendo ésta la figura que va a vencer la enfermedad, suplir la carencia y en su lugar a otorgar elementos benéficos, y 3. la persona que transmite la fuerza divina para sanar, o sea, los intermediarios entre Dios y el enfermo. Estos son los predicadores, pastores, etcétera, quienes pueden sanar.

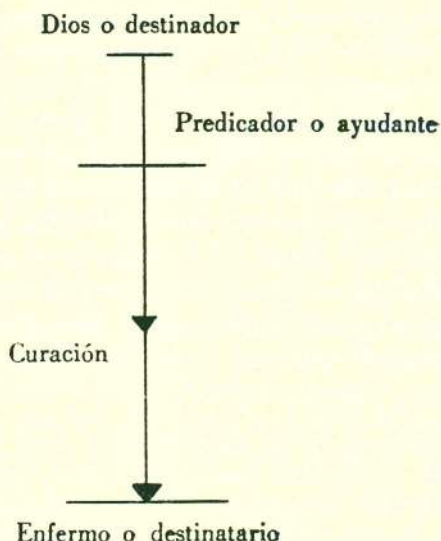
Según los términos de Greimas,⁷ los personajes pueden ser denominados de la siguiente manera:

1 = Destinatario

2 = Destinador

3 = Ayudante

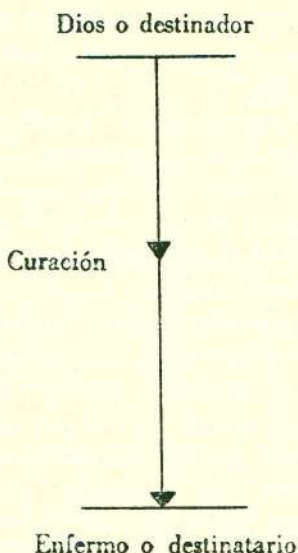
La relación entre las figuras se puede expresar de la siguiente manera:



El esquema que aparece es el mismo que fue analizado en el caso del ritual pentecostal. En ambos casos la relación entre Dios y el hombre se logró por medio de un intermediario que representaba al primero. Además, la comunicación se logra en un estado no normal, dentro del servicio pentecostal en el momento de la iluminación estática, en la curación dentro de la etapa liminal de la enfermedad.

El esquema también se repite en la historia de la iniciación del curandero, en cuanto que la curación de su hija se logra por medio del libro que él recibe de la anciana. Dicho objeto se convierte en un intermediario entre las personas implicadas.

Volvamos por un momento a la figura ejemplificada en el capítulo anterior para los rituales católicos indígenas, la cual implica una relación directa entre el destinador y el destinatario. ¿Existe dicho esquema en alguno de los casos de sanidad entre los protestantes?



Curiosamente algunos de nuestros casos de la conversión por curación son semejantes a este ejemplo. Estas son las conversiones que mencionan a las "revelaciones". La cita siguiente proviene de un pastor pentecostal:

Había ido yo a la ciudad de México cuando fui atropellado por un automóvil. Me llevaron a un hospital, donde perdí el conocimiento. Allí se me apareció nuestro Señor Jesucristo, me dijo que había pasado toda mi vida en cosas malas y que si quería vivir tenía que dejar esas cosas y dar toda mi vida a su obra. Yo le dije que sí, que así lo haría, si vivía. Cuando sané comencé a estudiar la Biblia y me volví evangelista. Ahora voy de pueblo en pueblo predicando la palabra de Dios.

La persona que tiene una revelación es sanada directamente por Jesucristo, quien se le aparece cuando el sujeto está inconsciente. La persona que hace este pacto lo hace directa-

mente con Dios. Sólo hombres muy buenos han tenido esta experiencia. Aquellos que han recibido esta forma directa de comunicación con lo divino, suelen recibir después otras revelaciones en sus sueños.

En el caso de la revelación el estado no cotidiano es acentuado. El rito de pasaje posee una etapa culminante de gran importancia donde la persona enferma se encuentra frente a su Dios, y se entrega a su servicio. Este es el momento exacto de la conversión. Incluso el estado de inconsciencia no es llamado sueño, sino revelación.

Los dirigentes protestantes no son los únicos que reciben revelaciones, otros casos semejantes aparecieron entre los católicos indígenas ancianos. Un ejemplo excelente aparece en el relato de las Lágrimas de la Virgen. En estos casos son las imágenes de la iglesia las que se aparecen a las personas que las sueñan, les comunican sus sentimientos y les dicen a los hombres cómo deben actuar. Es importante señalar que entre los católicos el hecho de recibir revelaciones no se encuentra asociado con la sanidad, a diferencia de lo que sucede con los protestantes. Un estudio donde los sueños y la curación aparecen claramente entrelazados es el de Vogt sobre hechiceros en Zinacantán.⁸

Para finalizar, podemos concluir señalando que los relatos de la curación por conversión de los líderes protestantes demuestran tener vínculos estrechos con la tradición cultural totonaca, como lo señalan la existencia de las "revelaciones". En general, todo el campo de concepciones sobre la salud evidencia formas de conducta semejantes entre católicos y protestantes, que contrasta con las diferencias del culto, que ya hemos señalado.⁹

CONCLUSIONES

Nuestra intención en esta última sección es resumir los resultados que se han obtenido de esta investigación; caracterizando brevemente los aspectos principales de los tres problemas planteados al final de la introducción de este trabajo. Estos son:

- a) La relación entre el protestantismo y la base económica en Ixtepec.
- b) El efecto político del protestantismo sobre las estructuras políticas dentro y fuera de la comunidad.
- c) La relación entre el catolicismo popular y el protestantismo.

El protestantismo se desarrolla en Ixtepec durante un periodo en el cual el cultivo comercial del café se encuentra en expansión en la Sierra Norte de Puebla, bajo los auspicios del INMECAFE, hecho que favoreció la aparición de un sector de cafecultores con pequeña propiedad (Masferrer, 1981). Los miembros de los grupos protestantes en Ixtepec tienden a presentarse entre los estratos económicos medios y altos, como son agricultores con pequeña propiedad, cafecultores, poseedores de animales domésticos y, con mucha frecuencia, comerciantes. La importancia de esta última actividad para un gran número de familias protestantes se ha señalado, vinculada con la existencia de una auténtica ética de trabajo que fomenta el ahorro y la acumulación de excedentes e integra el trabajo cotidiano a prácticas religiosas altamente valo-

radas (por ejemplo: visitas a fieles en otras comunidades, lecturas de la Biblia, etcétera).

Los elementos que se han señalado permiten mostrar una interrelación entre el protestantismo y las relaciones económicas capitalistas, pero con un predominio de características netamente mercantiles entre el sector protestante. Es aún prematuro predecir si este estrato se convertirá en una burguesía rural consolidada, pero en la actualidad no muestra rasgos de convertirse en un grupo terrateniente, enfatizando a su interior las actividades comerciales.

Por otra parte, los templos protestantes no pueden ser considerados como unidades económicas independientes, aun cuando la mayoría se sostienen primordialmente a base del diezmo recolectado entre sus adeptos, debido a que los miembros de los grupos protestantes mantienen relaciones económicas con personas tanto del interior como de fuera de su secta. Los protestantes no han creado un sector nuevo o autónomo exclusivo a ellos, sino que se han integrado a estratos sociales (pequeños propietarios agrícolas, comerciantes) que existían con anterioridad al desarrollo del protestantismo en la región.

El impacto del protestantismo sobre las relaciones políticas ha sido aún más profundo que los cambios que ha ocasionado en la economía de Ixtepec, debido a que cada uno de los templos protestantes se ha desarrollado como un grupo político independiente constituido por sus miembros y sus dirigentes. Estos últimos representan al grupo fuera del pueblo y actúan como intermediarios entre sus adeptos locales y personas distinguidas de su denominación. Los contactos establecidos de esta manera permiten a los pastores de Ixtepec (y por medio de ellos a sus fieles) interactuar con misioneros extranjeros, generales del ejército, un procurador del estado, etcétera, formando de esta manera una red que abarca tanto sectores locales como regionales. Tradicionalmente sólo los mestizos o algunos indígenas adinerados del pueblo podrían aspirar a mantener una serie de relaciones de este tipo fuera

de la comunidad. La formación de los templos protestantes como grupos políticos autónomos ha debilitado considerablemente los patrones tradicionales de liderazgo, que favorecían a los mestizos, al permitir a sus adeptos interrelacionarse con sectores externos por medio de sus pastores, evitando así la necesidad de acudir a otro tipo de intermediarios.

Los grupos protestantes no han creado una organización común que represente a todos los templos, debido en gran medida a la competencia que existe entre los líderes de todas las agrupaciones por mantener a sus propios adeptos y evitar hasta donde sea posible que éstos los abandonen para unirse a otro dirigente. La fragilidad de los templos es notoria en Ixtepec, cada uno de ellos ha sentido el efecto de las escisiones entre sus miembros, ocasionado debido a la lucha por ocupar los puestos de liderazgo, limitados de por sí en cada grupo. Por estas razones, los dirigentes de los templos desconfían entre sí, se han unido sólo en casos excepcionales y por lapsos breves. Las alianzas con grupos católicos para obtener ciertas metas u objetivos han sido más frecuentes entre algunas denominaciones (en especial por los pentecostales).

El protestantismo ha logrado proporcionar un nuevo camino para obtener un reconocimiento social a muchos varones indígenas, al crear nuevos roles de prestigio para sus integrantes que les permiten una mayor expresión política. Aquellos que ocupan las posiciones de dirección en el templo han destacado en su liderazgo, lo cual debe ser evidenciado ante los demás mediante cualidades especiales. En los grupos totonacas actuales el prestigio se puede obtener por la participación en el sistema de cargos (el caso de los fiscales, por ejemplo) o por la posesión de atributos que permiten controlar la enfermedad (brujos y curanderos). Si bien los grupos protestantes han rechazado a estos especialistas de la salud por considerarlos nocivos, han retomado varias de las características consideradas como típicas de ellos para enfatizar el poder de sus dirigentes, relegando a un segundo plano la importancia del paso a través de grados escalonados.

El hecho de que tanto los dirigentes protestantes como los especialistas mencionados mantengan una posición social mediante atributos similares, desencadena enfrentamientos entre ambos por el control del poder al interior de las comunidades.

Aquellos elementos que caracterizan tanto a los dirigentes protestantes como a los especialistas tradicionales de la salud son rasgos de procedencia indígena relacionados con el mantenimiento del bienestar corporal y mental. La habilidad para curar, en muchos casos, la ejercen los dirigentes más importantes de los templos, quienes han pasado por una serie de actos de iniciación aún no formalizados que muestran grandes semejanzas con la iniciación no hereditaria de los curanderos. La importancia de la revelación es un elemento común tanto para los "hombres santos" de los protestantes, como para los ancianos católicos respetados por la comunidad.

El protestantismo sí presenta grandes diferencias frente al catolicismo popular con respecto a la conceptualización de la relación entre sociedad y naturaleza. Para el catolicismo popular los elementos naturales son controlados por una multiplicidad de seres sagrados con los cuales los hombres deben relacionarse en un plano de reciprocidad, otorgándoles actos y señales de reverencia, como son procesiones y ofrendas, a cambio de acciones benéficas por parte de los entes sobrenaturales, quienes proporcionan los elementos necesarios para la agricultura de autoconsumo: lluvia, fertilidad de los suelos, etcétera.

El protestantismo enfatiza la existencia de una sola deidad, que no se encuentra en el mundo material y que se comunica sólo con los hombres que pertenecen a los templos. Todos los elementos son controlados por Dios, el único ser sagrado que debe ser adorado. Los rituales agrícolas dirigidos a entes específicos que viven en el mundo y lo cuidan, han desaparecido por completo en los grupos protestantes de Ixtepec.

El protestantismo exige la existencia de intermediarios especializados en la comunicación entre los fieles y Dios; en los

grupos estudiados por nosotros, estas personas son los dirigentes de los templos. Gran prestigio es otorgado a aquellos que desempeñan estos roles, enfatizando de esta manera la importancia de las relaciones de liderazgo entre los hombres que son considerados por los grupos protestantes como una parte de la conducta que es aprobada por Dios. Numerosos adeptos protestantes han logrado adaptarse ventajosamente a la agricultura de mercado y al comercio, que implican la aparición de nuevos intermediarios y formas de liderazgo, precisamente debido a que tanto su religión como sus rituales enfatizan la importancia de este tipo de roles sociales.

Es evidente que los grupos protestantes que hemos analizado en la Sierra Norte de Puebla no han rechazado por completo todas las características de su cultura tradicional, sino que han retomado aquellos elementos que pueden ser reintegrados a las nuevas formas de conducta social que prescribe su religión. Así, mientras sus líderes ocupan nuevas posiciones sociales fuera del sistema de cargos, desempeñan para sus grupos el papel de especialistas de la salud. La forma religiosa que hemos descrito es un protestantismo indígena, resultado de un proceso sincrético mediante el cual los adeptos totonacas de este culto han adoptado una denominación (o denominaciones) extranjera ajena a ellos, a su propia cultura. Este es un factor importante para comprender por qué el protestantismo ha logrado arraigar y extenderse en esta y otras regiones indígenas.

MEDIO GEOGRAFICO

Nuestras principales fuentes para la elaboración de este capítulo han sido: Fuentes Aguilar, Luis (1972), los trabajos de la Comisión México-Germana para la Investigación Científica (Comunicaciones, 1973), Krikenberg (1943) y Masferrer (1982). Barbosa Cano (1973) nos ha sido de gran utilidad, aunque sus datos se refieren al caso de 1970.

Los trabajos de Bernardo García (1980 y 1981), contienen algunos elementos importantes para comprender la geografía de esta región, particularmente con respecto a los asentamientos humanos.

INTRODUCCION HISTORICA

¹ Hemos utilizado para nuestra breve descripción del Totonacapan durante el periodo prehispánico a Kelly y Palerm (1952) y Krikenberg (1943).

² Citado en García Payón (1965).

³ El estudio más profundo sobre la sierra norte de Puebla durante los siglos XVI y XVII es B. García (1980). E. Masferrer ha investigado numerosos aspectos referentes a los totonacas durante el periodo colonial, con especial énfasis sobre su utilización de los recursos naturales (1982). La Universidad Veracruzana ha editado *La descripción del pueblo de Gueytalpan* por el alcalde mayor Juan de Carrión, escrito originalmente en 1581. Esta edición (1965) contiene anotaciones de José García Payón que nos han proporcionado numerosos elementos.

⁴ La mejor caracterización de la empresa franciscana en la Nueva España es Phelan (1972). Los datos concretos sobre los clérigos visitadores y el repartimiento en la sierra provienen de B. García (1980).

⁵ Las rebeliones indígenas de la sierra norte de Puebla han sido descritas por Reina (1980), con respecto a la influencia de la intervención francesa y el levantamiento de Olarte, que también ha sido estudiado por Masferrer (1983) y Kelly y Palerm (1952). El movimiento conservador de Zacapoaxtla en 1856 es descrito por L. Díaz (1982) y por Cordero y Torres (s.f.).

⁶ Juan Francisco Lucas es descrito por Cordero y Torres en su obra *Historia Compendiada del Estado de Puebla* (s.f.) que lamentablemente no ha recibido el reconocimiento que merece. Paré (1975) también proporciona algunos datos.

⁷ Nuestra información sobre el general Barrios proviene principalmente de nuestras entrevistas con los mestizos y totonacas de mayor edad en Ixtepec y Nanacatlán y de Cordero y Torres (*Op. cit.*). Paré (1975) describe brevemente a Barrios, pero sus datos sobre su caída son incompletos. La reseña histórica

de Arizpe (1973) es inexacta y confusa, tanto respecto a Barrios, como hacia Lucas, de quien se afirma que estaba vivo en 1936, veinte años después de su muerte. Una descripción interesante de Barrios durante el apogeo de su gobierno en la sierra norte se encuentra en Sáenz (1980). No obstante el hecho de que simpatizaba con la obra "pacificadora" del general indígena, Sáenz lo califica de "cacique y patriarca".

³ Una explicación interesante sobre la primera quema de Ixtepec nos fue aportada por un totonaca durante nuestra última visita al pueblo. "Los villistas venían con muchos mestizos. Con ellos venía Alfonso Islas, el hijo de Abraham Islas, el que habían sacado del pueblo. Alfonso quería tener otra vez las tierras del pueblo, y con los villistas hizo quemar al pueblo, y mató al maestro de la escuela. Pero luego junto al río (Cempoala) lo encontraron solo unos hombres de Ixtepec, que le dijeron en totonaca '¿Eres tú Alfonso?' El se hizo como que no sabía nada, le dijeron '¿ves ese árbol con muchas flores?' Era un árbol grande, sin hojas ni flores. Estaban junto al río, Alfonso dijo: 'sí, lo veo'. 'De ahí te vamos a colgar', le dijeron y eso hicieron". No fue posible obtener mayor información sobre este incidente.

LA BASE ECONOMICA

¹ Los estudios más amplios sobre la agricultura en comunidades totonacas son los de Kelly y Palerm (1952); Kelly y Harvey (1969), y Palerm (1972), sobre el sistema de roza en el Tajín. Esta forma de cultivo consiste en la quema y tala de una sección de bosque, para posteriormente sembrar en ella. Cuando el rendimiento del terreno disminuye se abandona para permitir la regeneración del suelo. Mientras esto sucede se tala y utiliza otra parte del bosque. Warman y su equipo de investigación (1982) han analizado los cambios económicos más recientes que han sufrido las comunidades del norte de Veracruz y que han transformado el sistema agrícola tradicional del maíz favoreciendo el desarrollo de una ganadería extensiva. La comunidad totonaca de la sierra norte de Puebla, mejor estudiada con respecto a su producción agrícola, es sin duda San Marcos Eloxochitlán (Kelly y Harvey, 1969; Palerm 1972), donde se lleva a cabo un sistema de cultivo de barbecho el cual

se inicia con la tala y quema de la vegetación existente pero con periodos de descanso considerablemente más cortos que en el caso del sistema de roza (Palerm, 1972, p. 20).

Lourdes Arizpe ha estudiado el cultivo del maíz en el pueblo nahua de Zacatipán, en la sierra norte, destacando el uso intensivo de las parcelas mediante dos siembras anuales: el tonamil, que comienza en invierno y el xopamil, comil o siembra de lluvia. Warman menciona algunas comunidades de Veracruz que utilizan este ciclo (1982). El sistema agrícola de Santiago descrito por E. Masferrer (1979) en un trabajo no publicado es básicamente el mismo. Nuestros datos fueron recogidos en Ixtepec, y se refieren sólo a esta comunidad.

² Chayanov (1974); Warman (1976); Toledo (1980), y Mayer (1974).

³ R. Bartra (1978); J. Guerrero (1979).

⁴ A. Bartra (1979); Warman (1976, 1982).

⁵ En una investigación dentro del taller "Totonacas de la sierra norte de Puebla", Margarita Zárate Vidal realizó una encuesta sobre las actividades económicas de 61 grupos domésticos durante los meses de mayo y septiembre de 1981. Los datos completos pueden ser consultados en la tesis de Zárate, *Grupos étnicos y etnicidad en Ixtepec, Puebla*.

ESTRUCTURA SOCIAL TRADICIONAL

¹ Radcliffe Brown (1972); Lévi-Strauss (1976), y Godelier (1974).

² El sistema de cuadrillas que hemos descrito presenta muchas semejanzas con la organización de trabajo comunal mexicana descrita por Carrasco (1976), con la salvedad de que las cuadrillas mencionadas por el etnohistoriador no son grupos locales de filiación. A este respecto no conocemos ningún caso similar al de Ixtepec y su pueblo vecino San Miguel Atlequizayan.

³ Silverts (1969); Favre (1973), y Guiteras (1982).

⁴ Coillier (1976).

⁵ Masferrer (1981).

⁶ Hamza Alavi (1976) ha analizado el problema de los procesos políticos en las sociedades campesinas y ha establecido la distinción entre "alineamientos horizontales", que estaban basados sobre vínculos que enfatizan relaciones de igualdad y reciprocidad entre los actores y aquellos lazos que significan relaciones de desigualdad entre los hombres, denominados por este autor como "alineamientos verticales". En las estructuras políticas concretas (reales) ambos tipos de relaciones con frecuencia se encuentran entrelazadas, si bien puede existir una forma dominante. En el caso del compadrazgo católico entre totonacas y mestizos, es el indígena quien al pedirle al mestizo el favor de ser padrino de su hijo, se encuentra en una posición de inferioridad ante la persona "de razón". Sin embargo, este último concederá favores a la familia de su compadre, manteniendo la apariencia de reciprocidad, que suele ser manipulada a favor del mestizo, quien permanece en la posición del acreedor y es a quien se le debe pagar.

⁷ Para fines comparativos hemos utilizado los siguientes trabajos sobre sistemas de cargos en Mesoamérica: P. Carrasco (1979); Aguirre Beltrán (1981); Camara (1966); Arizpe (1973); Cancian (1976); Durand (1973), y W. Smith (1981).

⁸ A. Ichon (1973, pp. 288-292).

⁹ Cancian (1976) y Vogt (1979).

¹⁰ Sobre la posición de cantor en otras comunidades ver Kelly y Harvey (1969); Camara (1966), y Cortés Ruiz (1972).

ORIGENES Y DESARROLLO DEL PROTESTANTISMO EN IXTEPEC

¹ Como lo ha señalado J. Pixley, toda clasificación de los grupos protestantes en Latinoamérica es tentativa, sin embargo, es necesario destacar que existen diferencias importantes entre ellos. Consideramos como fundamentalistas a aquellos grupos de la sierra norte que pertenecen al llamado protestantismo

denominacional o histórico que entró a América Latina hace poco más de un siglo, como consecuencia del esfuerzo misionero de las grandes denominaciones estadounidenses (Pixley, 1979, p. 56).

Existen dos grandes ramas, la Luterana y el Calvinismo (en México, representado por los presbiterianos). Macin (1978), señala que otros grupos importantes que profesan este tipo de protestantismo son los bautistas y metodistas.

También existen las sectas pentecostales que son descritas por Macin:

Su doctrina pone el acento en la experiencia llamada del testimonio o bautismo del Espíritu Santo, cuya evidencia y consecuencias se manifiestan por medio de expresiones en lenguas extrañas que es preciso in-

interpretar. No pasa un solo día sin que hablen del evangelio por lo menos a una persona. Los cantos, los testimonios y las predicaciones son la base del culto. El climax ocurre cuando algún creyente cae en trance. El pentecostalismo nació en las congregaciones protestantes de los grupos minoritarios de los Estados Unidos, especialmente de negros y mexicanos, y fue introducido por los repatriados en 1914 (*Op. cit.*, p. 884).

Los grupos fundamentalistas antes mencionados no suelen tener rituales estáticos, sino que enfatizan la lectura de la Biblia como el elemento central de sus ceremonias.

Existen en el país sectas como los Testigos de Jehová y los mormones, entre otros, que suelen ser confundidos con organizaciones protestantes, llegando en ocasiones a ser designados popularmente como grupos "evangélicos". Sin embargo, estas organizaciones no son reconocidas por las iglesias históricas y pentecostales. En México no existen estudios sobre estas agrupaciones.

² Bastian (1982); Cassarieto (1956), y Macin (1978).

³ Heath (1977).

LA ECONOMIA DE LOS GRUPOS PROTESTANTES

¹ Existen varias ediciones de la obra clásica de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Hemos utilizado la de Editorial Premia de 1979. Otras observaciones del sociólogo alemán sobre el protestantismo pueden hallarse en *Sociología de la religión*, editado en español por Ed. La Pléyade en 1978.

² En 1955 Cassarieto consideraba que los cuerpos evangélicos más grandes y la mayoría de los grupos más pequeños recibían una ayuda sustanciosa de las Sociedades Misioneras Norteamericanas, con quienes tenían conexión (Cassarieto, 1956, p. 48). Lamentablemente no da ningunas cifras concretas sobre este punto. En su estudio sobre un templo pentecostal de Ixmiquilpan, Hgo., Lázara Mendoza destaca la importancia del diezmo para el sostenimiento del grupo religioso, no menciona ninguna ayuda financiera extranjera (Mendoza, 1982, pp. 76-82). Se requiere mayor información antes de poder llegar a cualquier conclusión con respecto al financiamiento de los grupos protestantes en México.

LIDERAZGO, FISION Y ALIANZA ENTRE LOS GRUPOS PROTESTANTES

¹ Lázara Mendoza (1981).

² Es interesante notar que en su obra *El proceso de aculturación en México*, Aguirre Beltrán nota cómo el trabajo migratorio ocasionaba grandes cambios sociales y psicológicos en el individuo indígena, que tenían como resultado la adquisición de nuevas formas de conducta que le permitan participar favorablemente en una sociedad urbana, pero que podrían ocasionarle conflictos en su propia comunidad (Aguirre Beltrán, 1970, pp. 28-32). El caso de los protestantes totonacas que se han convertido en las ciudades muestra la validez de la asertación de Aguirre Beltrán.

³ Para el antropólogo J. Boissevain, la coalición es

una colaboración temporal de varios partidos para una finalidad limitada (citada en Claessen, 1979, p. 57).

Estos grupos no son corporativos en cuanto que no tienen una existencia permanente, siendo agrupaciones constituidas para lograr una determinada meta.

⁴ Las facciones han sido definidas por R. Nicholas como una forma de organización de las relaciones políticas bajo intenso cambio social. Sus características son las siguientes: 1. se dan en grupos en conflicto; 2. se dan alrededor del uso del poder político; 3. no son grupos corporativos, sino transitorios, y 4. los miembros son reclutados por un líder por diversos motivos. Van Velzen considera a la facción como un subtipo específico de coalición, en el cual un número de actores han sido reclutados por diversos medios a beneficio de un líder para defender el control sobre ciertos recursos o el prestigio, que se encuentra amenazado por otras personas (Van Velzen, 1973, p. 220).

⁵ Usamos el término intermediario para designar a aquellos actores que obtienen favores para sus beneficiarios por medio de sus relaciones con otras terceras personas, que suelen ocupar una posición social elevada o importante, y a los cuales sólo tiene acceso el intermediario mismo (Meyer, 1980, p. 126).

⁶ P. Worsley (1980).

⁷ P. Worsley (*Op. cit.*, p. 20).

⁸ En Zinacantán, Chiapas, E. Vogt (1979) ha observado el documento del número de chamanes en años recientes y lo considera como un resultado de la ineficacia del sistema de cargos para ofrecer un mayor número de posiciones de alto status, hecho que ha forzado a los varones indígenas a buscar otras alternativas para obtener un alto prestigio social. En Ixtepec, es el protestantismo el que ha cumplido esta función.

RITUAL Y COSMOLOGIA EN LOS GRUPOS CATOLICOS Y PROTESTANTES

¹ Los estudios sobre religiosidad popular en México que nos han sido más útiles son Carrasco (1970); Giménez (1978), y Madsen (1982). El último enfatiza las características indígenas de los santos. Carrasco acuña el término de catolicismo popular, el cual es definido por Giménez como

una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas, relativamente desviada de la norma eclesiástico-institucional y resultante, históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas (p. 13, 1978).

² La metodología que hemos empleado para analizar los rituales descritos procede de tres fuentes diferentes: a) De Turner (1981) hemos retomado el énfasis sobre el estudio de los símbolos en el ritual, en especial la importancia que se le concede al símbolo dominante, en contraste con los símbolos instrumentales. En la procesión católica el símbolo dominante es la imagen del santo, en la iluminación pentecostal lo es el hombre que ha recibido al Espíritu Santo. b) De Lévi-Strauss hemos aplicado algunos de sus conceptos sobre la relación sociedad-naturaleza como elementos que conforman una pareja de oposición. Sobre este tema hemos consultado a Moscovici (1975), quien resalta los elementos ideológicos que subyacen a dicha relación, y Toledo (1980), que enfatiza la división entre el medio ambiente transformado por el hombre y aquel que permanece fuera de su control. El concepto de factor limitante es discutido por Martínez Veiga (1978) y Hardesty (1977). c) G. Giménez (1978) ha aplicado los métodos de Greimas (1971) al análisis de las procesiones católicas en Chalma, y hemos tomado de su obra los conceptos de donante y destinatario.

³ Los únicos estudios que hemos conocido sobre la religión entre los totonacas publicados en años recientes son Ichon (1973); Kelly (1969); Masferrer (1982), y Williams (1978 y 1980). También es importante la obra del último autor sobre los tepehuas (1963), debido a la cercanía geográfica de este grupo

con respecto a los totonacas y a las múltiples semejanzas culturales y lingüísticas que existen entre ambos.

⁴ La conceptualización del Cristo-Sol también es descrita por Reyes-García (1960), en los rituales de los nahuas de Ichcatepec, Veracruz. La única mención que hemos podido localizar de una deidad femenina relacionada con elementos acuáticos dentro de la sierra norte de Puebla y regiones vecinas, aparece en Williams (1963).

⁵ Aguirre Beltrán (1980), ha escrito sobre la relación entre ciertos reptiles y el agua en Mesoamérica. Menciona a la iguana.

LA ORACION Y LA SALUD

¹ Varios estudios sobre los especialistas tradicionales de la salud dentro de la literatura antropológica mesoamericana nos han sido útiles. Aguirre Beltrán muestra las diferencias entre la medicina científica y la tradicional en *Programas de salud en la situación intercultural* (1955) y en *Medicina y magia* (1980), analiza el origen y desarrollo de las técnicas curativas entre los diversos grupos étnicos y sociales del México Colonial. J. Guerrero (1981), señala los cambios que han sufrido la posición social y diferenciación interna de los roles de los especialistas de la salud, analizando casos provenientes del periodo prehispánico como de comunidades modernas. E. Vogt (1966, 1979) ha realizado importantes investigaciones sobre los rituales y actividades chamánicas en la comunidad tzotzil de Zinacantán, en los Altos de Chiapas. Otras obras monográficas importantes sobre religión y magia son las de Villa Rojas (1978) y Nash (1975). En la región de la sierra norte de Puebla el estudio más completo sobre este tema es el trabajo de Roberto Williams García, *Los tepehuas* (1960), Kelly (1966) incluye algunos datos sobre los brujos en la comunidad totonaca de San Marcos Eloxochitlán. Ichon (1973), contiene una breve sección sobre las categorías de curanderos entre los totonacas de la sierra norte.

² El poder político que puede tener un brujo en una comunidad indígena como agente del control social que exige respeto y obediencia es resaltado por Aguirre Beltrán (1980); Nash (1975) y Villa Rojas (1978). El papel del hechizo para mantener un status de autoridad no ha sido enfatizado suficientemente en los trabajos realizados hasta ahora. Leach (1978) ha destacado la importancia de los elementos verbales del conjuro para su eficacia, elemento que ya Malinowski había señalado en *Coral Gardens and Their Magic* (1935).

³ En este caso, la alianza puede ser caracterizada mediante la categoría de coalición niveladora de Van Velzen (1973), siendo ésta una agrupación temporal formada por individuos que se encuentran reunidos por su oposición a un enemigo común (el objetivo). La finalidad del grupo es "nivelar al objetivo", reduciendo su posición o status social, expulsándolo, etcétera. Cuando esta meta se ha logrado la coalición se desintegra.

⁴ Lalive d'Epinau (1968) señala que la curación por medio de la fe es frecuente entre los grupos pentecostales en Chile. E. Miller (1979) destaca la existencia de ceremonias de curación entre los tobas argentinos que pertenecen a esta denominación. En cambio, L. Mendoza (1982) no menciona la existencia de estas prácticas religiosas entre los pentecostales otómies de Ixmiquilpan, Hgo.

Manuel Gamio recopiló en sus entrevistas a inmigrantes mexicanos en los Estados Unidos, varias referencias a la curación por la fe entre protestantes conversos. La siguiente cita describe con gran precisión el fenómeno que estamos estudiando.

Concha Urzaiz es de Coahuila. Su abuela había estado aquí durante años y era antes devota católica. Cuando llegó, se dio cuenta de que su abuela

había cambiado de religión y era ya presbiteriana. Primero fue a la iglesia católica; después, con temor, entró a una iglesia protestante y sintió que hasta las bancas la hacían temblar. Poco a poco fue interesándose por la religión protestante, sobre todo porque podía leer las palabras tal como las dijo Jesús y, finalmente, se convirtió también al protestantismo... En su nueva iglesia es miembro muy activo. Dice que El Señor de los Milagros le causaba horror, aun cuando era todavía católica. Ahora considera ese culto como idólatra y primitivo y hasta le causa disgusto.

Incluyo enseguida una conversación con la señorita Urzaiz sobre el Señor de los Milagros:

—No digo que sea la imagen la que hace el milagro. Probablemente sea Dios, cuando uno tiene fe. Pero cuando enfermó mi hijito, le pedí mucho al Señor de los Remedios para que lo salvara y mi hijito vivió.

Señorita Urzaiz: Si es la fe la que lo hace todo. ¿Pero cómo puede tener poder una imagen?

—Pienso que las oraciones tienen el mismo efecto. El hermano Brown también oró mucho por mi hijito. (Mr. Brown es el pastor de una iglesia que aún no he podido juzgar cómo es, pero pienso que es como las swedenborgianas.) ¿Conoce usted al hermano Brown?

Señorita Urzaiz: Sí, lo conozco. Su iglesia no está dentro de la Federación de Iglesias Protestantes.

—¿Qué diferencia hay entre sus creencias y las de los presbiterianos?

Señorita Urzaiz: La diferencia principal está en la forma de curar.

—¿Cómo cura el hermano Brown?

Señorita Urzaiz: Forman un círculo y oran, poniendo en el centro a la persona enferma, como dice la Biblia que hacían los discípulos de Cristo. Pero la fe es la que lo hace todo.

—¿La persona enferma debe también tener fe, o basta con la de los que rezan por ella?

Señorita Urzaiz: No, nunca ocurre un milagro a la persona que no tiene fe. Vi a un pastor, Robertson, que era muy famoso, curar a un paralítico que le fue llevado a la sala Beethoven. Se veía paralizado y tieso y después de rezar salió caminando, con cierta dificultad pero moviéndose solo. Eso tiene que ser, porque se basa en la promesa de Cristo (Gamio, 1969, 254-255).

Consideramos que es muy probable que el pastor Brown que se menciona era pentecostal, pero no existe más información sobre este clérigo en el libro. Es lamentable que Gamio no describe tampoco la persona con quien conversa la Señorita Urzaiz. Es importante señalar que el concepto de "fe" es utilizado para explicar actos sobrenaturales tanto en el contexto protestante como en el católico.

⁵ Para construir este esquema hemos seguido la metodología de C. Lévi-Strauss para el análisis de los mitos (1968-1979), mediante los siguientes pasos: división del relato en unidades constitutivas, ordenadas según los ejes, uno sintagmático, por la sucesión de los elementos, que sigue el ordenamiento temporal de acontecimientos y otro paradigmático o de sustitución de los elementos que en este caso implica la elección entre acciones negativas o positivas que afectan el desenlace del relato.

⁶ El concepto del rito de pasaje que señala la transición de un individuo de una categoría social a otra proviene de Van Gennep (1960), quien considera que estos acontecimientos están constituidos por tres fases: la separación, donde el actor debe dejar su condición anterior al rito; el margen o etapa liminal,

durante el cual la persona se encuentra en una posición indefinida y peligrosa. y por último la fase de agregación, donde entra a su nuevo *status*. V. Turner (1980) ha enfatizado la importancia de la etapa liminal en estos rituales.

⁷ Hemos utilizado la versión simplificada del modelo actancial de Greimas que es empleado por Giménez (1978).

⁸ E. Vogt (1966, 1979).

⁹ La semejanza entre los líderes protestantes indígenas y los especialistas tradicionales de la salud en Ixtepec, con respecto a la curación y la conversión (o iniciación) es de mayor profundidad en la hipótesis de E. Vogt (1979) sobre la correlación entre la decadencia de los cargos y el aumento de las posiciones alternas de *status*. En Zinacantán esto acontece por medio del incremento de los chamanes; en Ixtepec, por el desarrollo de los grupos protestantes, cuyos líderes practican algunas actividades anteriormente desempeñadas por los curanderos.

A este respecto encontramos de gran importancia la discusión de Mircea Eliade sobre la relación entre los movimientos religiosos milenaristas recientes y el chamanismo en los pueblos indígenas de América. El autor señala:

El problema de las relaciones existentes entre el chamanismo propiamente dicho y las distintas sociedades secretas y movimientos místicos norteamericanos es bastante complejo y está aún muy lejos de quedar resuelto. Puede decirse que todas estas cofradías, que se fundan en hechos misteriosos, tienen sin embargo una estructura chamánica, en el sentido de que su ideología y sus técnicas pertenecen a la gran tradición chamánica...

En ellos se reconocerán fácilmente los grandes trazos de la tradición chamánica: iniciación que exige la muerte y la resurrección del candidato, visitas estáticas al país de los muertos y al Cielo, velación de la doctrina secreta, enseñanza de la curación chamánica, etcétera.

La diferencia principal entre el chamanismo tradicional y las sociedades secretas reside en el hecho de que estas últimas están abiertas para cualquier persona que demuestre cierta predisposición estática, que esté dispuesta a pagar la contribución exigida y, sobre todo, que se someta al aprendizaje y a las pruebas iniciativas. Se observa en muchas ocasiones cierta oposición e incluso antagonismo, entre las cofradías secretas y los movimientos estáticos por una parte, y los chamanes por la otra. Las cofradías, como los movimientos estáticos, se oponen al chamanismo en el grado en que éste está identificado con la hechicería y la magia negra. Otra oposición nace del espíritu exclusivista de ciertos medios chamánicos: las sociedades secretas y los movimientos estáticos manifiestan, por el contrario, un espíritu de proselitismo bastante acusado, que tiende, en última instancia, a abolir el privilegio de los chamanes. Todas estas cofradías y sectas místicas aspiran a realizar una revolución religiosa, puesto que proclaman la regeneración espiritual de toda la comunidad... También se dan cuenta de que constituyen una oposición a los chamanes, quienes, en este punto, representan los elementos más conservadores de la tradición religiosa... (Eliade, 1976, pp. 252-253).

Eliade se refiere aquí a movimientos religiosos de los pueblos nativos de Norteamérica, como lo fueron la danza de los espectros ("Ghost Dance Religion") y el culto al peyote; pero sus observaciones se pueden aplicar perfectamente al protestantismo indígena.

APENDICE

HISTORIA DE LA VIDA DE UN PREDICADOR PROTESTANTE

Yo nací en Tehuacán, Puebla, en 1920, mi padre era zapoteca, mi madre, como dicen, una mujer mestiza. Mi padre era cantor de iglesia y fue él quien me enseñó el catecismo. Cuando fui joven me rebelé contra esas cosas, me volví malo y hasta quemé las imágenes del templo. Me corrieron entonces del pueblo, y me fui de lugar en lugar, asaltando y robando; es que yo llevaba el demonio por dentro y en ninguna parte me querían. En 1937 me capturaron, y me iban a colgar, pero yo logré escapar. Durante la Segunda Guerra Mundial me enlisté y entré al Escuadrón 201. Cuando regresé me perdonaron todos mis crímenes, pero continué con mi vida como antes. En una ocasión había ido a la ciudad de México cuando fui atropellado por un coche. Me llevaron a un hospital donde perdí el conocimiento. Allí se me apareció nuestro Señor Jesucristo, me dijo que había pasado toda mi vida en cosas malas y que si quería vivir tenía que dejar esas cosas y dar toda mi vida a su obra. Yo le dije que sí, que así lo haría si vivía. Cuando me alivié comencé a estudiar la Biblia y me volví evangelista. Ahora voy de pueblo en pueblo predicando la palabra de Dios. Ese es mi oficio. Yo vivo de lo que la gente me da: comida, ropa y techo. Sólo llevo conmigo mi mochila y mi Biblia. En sueños yo veo a dónde debo ir. Siento que estoy volando, y veo montes, ríos, pueblos por donde debo pasar. Una vez soñé en el mar y unas islas que estaban

muy lejos, entonces salí en mi camino y fui a predicar la palabra de Dios hasta las Islas Marías, hasta allá fui. La sierra la he recorrido varias veces, esta vez vengo desde la Huasteca. Yo llego a cualquier templo y hablo de Dios sin temor. Llevo más de 30 años como evangelista. A todas partes voy sólo con mi Biblia.

(Conocimos al predicador frente a un templo pentecostal, era conocido como pastor entre los grupos de esta denominación en la región estudiada).

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo: *El proceso de aculturación en México*, Editorial Comunidad, México, 1970.
- : *Programas de salud en la situación intercultural*, IMSS, México, 1980.
- : *Medicina y magia*, INI, México, 1980.
- : *Formas de gobierno indígena*, INI, México, 1981.
- Alavi, H.: *Las clases campesinas y las lealtades primordiales*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1976.
- Arizpe, L.: *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, INI, México, 1973.
- Barbosa Cano, M.: *Atlas lingüístico del estado de Puebla*, INAH, México, 1978.
- Barth, F.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Ed. FCE, México, 1976.
- Barthes, R.: *Elementos de semiología*, Ed. Comunicación, Madrid, 1971.
- Bartra, Armando: "El ascenso del Movimiento campesino", en *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Editorial Macehual, México, 1979.
- : *La explotación del trabajo campesino por el capital*, Ed. Macehual, México, 1982.
- Bartra, Roger: *Estructura agraria y clases sociales en México*, Ed. Era, México, 1978.
- Bastian, Jean Pierre: "Protestantismo y política en México", en *Taller de Teología*, Núm. 5, México, 1979.
- Brice Heath, S.: *La política del lenguaje en México*, INI, México, 1977.
- Boege, Eckart: "Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en la región de Tuxtepec, Oaxaca". *Cuadernos de Investigación*, ENAH, México, 1979.

- Camara Barbachano, F.: *Persistencia y cambio cultural entre tzeltales de los Altos de Chiapas*, ENAH, México, 1966.
- Cancian, F.: *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, México, 1976.
- Carrasco, P.: *El catolicismo popular de los tarascos*, Sep-Setentas, México, 1976.
- : “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica”, en *Antropología política*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1979.
- : “La sociedad mexicana antes de la conquista”, en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1981.
- Cassaretto, Mary: *El movimiento protestante en México 1940-1955*, Tesis presentada en la UNAM, México, 1956.
- Claessen, H.: *Antropología política*, UNAM, México, 1979.
- Cohn, N.: *En pos del milenio*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- Collier, George: *Planos de interacción del mundo tzotzil*, INI, México, 1976.
- Comunicaciones: *Fundación Alemana para la Investigación Científica*, vol. 15, México, 1973.
- Cordero y Torres, Enrique: *Historia compendiada del estado de Puebla*, Ed. Bohemia Poblana, Puebla.
- Cortés Ruiz, Efraín: *San Simón de la Laguna*, INI, México, 1972.
- Crespo, Horacio y Frey, Herbert: “La diferenciación social del campesinado como problema de la teoría y de la historia”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLIV, vol. XLIV, núm. 1, enero-marzo de 1982.
- Chayanov, A.: *La organización de la unidad económica campesina*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- Díaz, Lilia: “El liberalismo militante”, en *Historia general de México*, El Colegio de México, 1981.
- Durand, Pierre: *La reproduction économique et politique d'une communauté paysanne mexicaine*, Department d'Antropologie Université de Montreal, 1973.
- : *Circulation Capitaliste, et Recomposition de Payasanerie*, mimeografiada (sin fecha).
- Eliade, Mircea: *El chamanismo*, Ed. FCE, México, 1976.
- Engels, F.: *Las guerras campesinas en Alemania*, Ed. Grijalbo, México, 1971.

- Fábregas, A., et al.: *El ILV*, Ed. Proceso, México, 1981.
- Fávre H.: *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Ed. Siglo XXI, México, 1973.
- Fortes, Meyer: "La estructura de los grupos de filiación unilineal", en Dumont y Louis: *Introducción a dos teorías de la antropología social* Ed. Anagrama, Barcelona, 1975.
- Fuentes Aguilar, Luis: *Regiones naturales del estado de Puebla*, Instituto de Geografía, UNAM, México, 1972.
- Gamio M.: *El inmigrante mexicano*, UNAM, 1969.
- Gaona, Simón Miguel: *El sustantivo del totonaco de Zongozotla*, SEP-INI, Etnolingüística 8, México, 1982.
- García Martínez, B.: *Indians, Conquest, and Political Desintegration*, tesis presentada en Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1980.
- : "Consideraciones corográficas", en *Historia general de México*, El Colegio de México, México, 1981.
- García Payón, José: *Descripción del pueblo de Gueytlalpan*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1965.
- Garma, Carlos: "El protestantismo en una comunidad totonaca, un estudio político", en *Religión popular: Hegemonía y resistencia*, Ed. Cuicuilco, México, 1982.
- Giménez, Gilberto: *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Ed. Centro de Estudios Ecuménicos, México, 1978.
- Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1974.
- Gramsci A.: *El materialismo histórico y la Filosofía de B. Croce*, Ed. Juan Pablos, México, 1975.
- Greimas, A. J.: *Semántica estructural*, Ed. Credos, Madrid, 1971.
- Guerrero, J.: "La diferenciación interna del campesinado mexicano", en *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Ed. Macehual, México, 1979.
- : *Las funciones de la religión y la magia en la organización social de los antiguos mayas*, Ed. Cuicuilco, México, 1981.
- Guiteras, Calixtla: "Cambio de un sistema omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas", en *Nueva Antropología*, año V, núm. 18, México, 1982.

- Hardesty, D.: *Ecological Anthropology*, John Wiley and Sons, New York, 1977.
- Hobsbawm, E.: *Rebeldes primitivos*, Ed. Ariel, Barcelona, 1974.
- Ichon, A.: *La religión de los totonacas de la sierra*, INI, México, 1973.
- Kelly, Isabel: "World View of a Highland Totonac Pueblo", en *Summa Antropologica* en Homenaje a R. Weitlaner, INAH, México, 1966.
- Kelly, I., y Harvey, H.: "The Totonac", en *Handbook of Middle American Indians*, Texas University Press, Austin, 1969.
- Kelly, I., y Palerm, A.: *The Tajin Totonac*, Smithsonian Institute, Washington 1952.
- Krikenberg, W.: *Los totonacas*, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado, Jalapa, 1943.
- Lalive d'Épinay, C.: *El refugio de las masas*, Ed. Del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.
- Lanternari, V.: *Occidente y tercer mundo*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- Leach, E.: *Cultura y comunicación*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1973.
- Lévi-Strauss, C.: *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, 1969.
- : *El pensamiento salvaje*, Ed. FCE, México, 1975.
- : *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 1976.
- : *Antropología estructural II*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- Macin R.: "El protestantismo", en *La enciclopedia de México*, 1978.
- Madsen, W.: "Sincretismo religioso en México", en *Cambio religioso y dominación cultural*, El Colegio de México, México, 1982.
- Malinowski, B.: *Coral Gardens and Their Magic*, Allen and Unwin, Londres, 1966.
- Martínez Veiga, Ubaldo: *Antropología ecológica*, Ed. Adara, Madrid, 1978.
- Masferrer, Elio: *Informes presentados al Departamento de Actividades Educativas del INI*, México, 1979.
- : "Campesinización y expansión capitalista: Los cafeticultores de la sierra norte de Puebla", en *Boletín ECAUDY*, vol. 28, núms. 50-51, Mérida, 1981.
- : *Relaciones geográficas y memorias del Totonacapan, Siglos XVI y XVII*, Dirección General de Culturas Populares, México, 1982.
- : "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanaactlan",

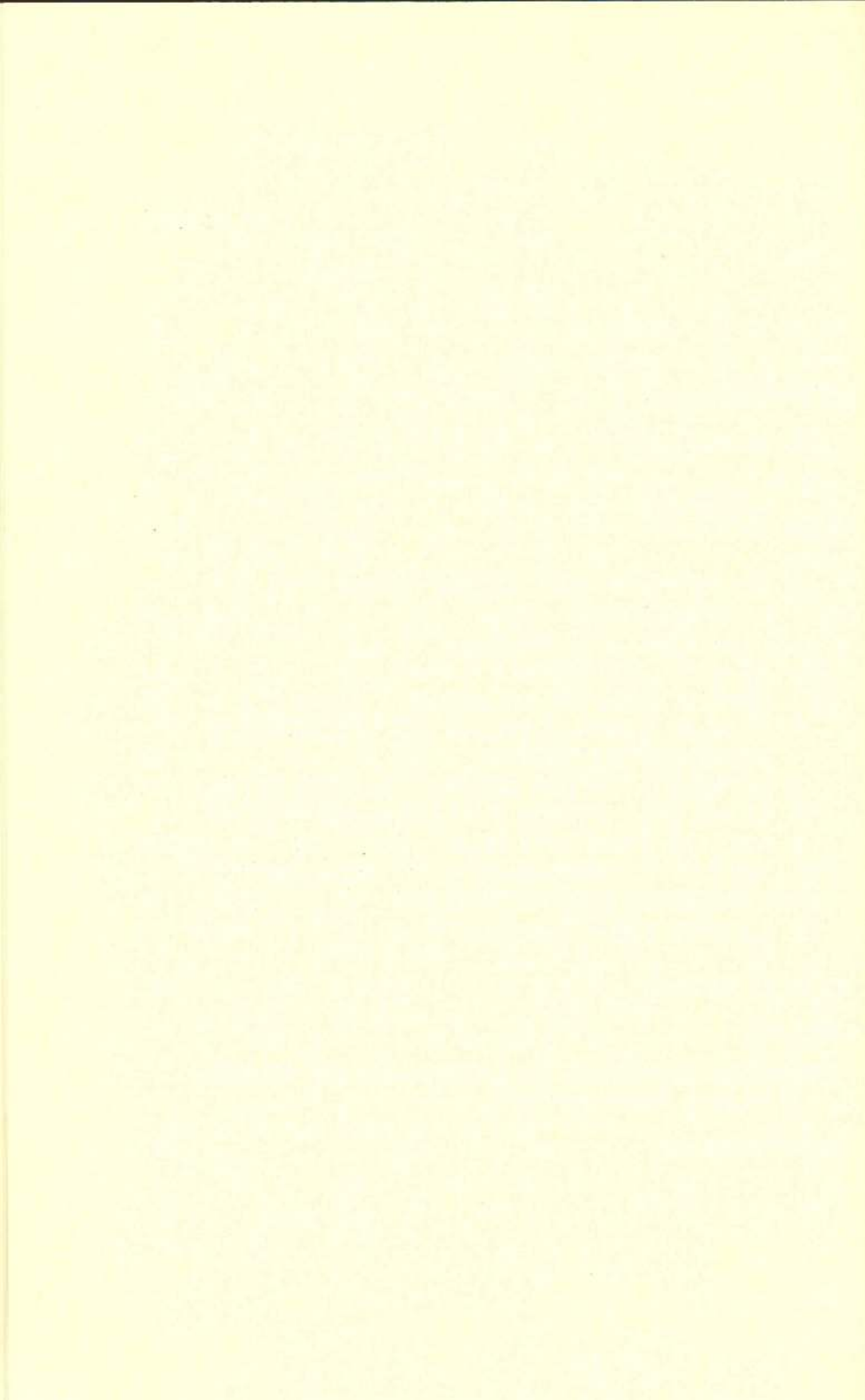
- en *Religión popular: Hegemonía y resistencia*, Ed. Cuicuilco, México, 1982.
- : *Los factores étnicos en la rebelión totonaca de Olarte en Papantla*, ponencia presentada al II Encuentro Nacional de Historiadores, Puebla, 1983.
- : *El compadrazgo en Santiago Nanaclan, Puebla*, presentado al Simposio sobre Compadrazgo (mecanografiado), Jalapa, 1981.
- Matthes, J.: *Introducción a la sociología de la religión: Iglesia y sociedad*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1971.
- Mayer, Adrián: "La importancia de los cuasigrupos en el estudio de las sociedades complejas", en *Antropología social de las sociedades complejas*, Ed. Alianza Universitaria, Madrid, 1980.
- Mayer, Enrique, et al.: *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974.
- Mendoza, Lázara: *Evangélicos otomíes de Ixmiquilpan, Hgo.*, tesis presentada al Programa de Etnolingüística, Pátzcuaro, 1982.
- Miller, E.: *Los tobas argentinos*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- Moscovici, S.: *Sociedad contra natura*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- Nash, June: *Bajo la mirada de los antepasados*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1975.
- Nicholas, R.: "Factions: A Comparative Analysis", en Banton, M.: *Political Systems and the distribution of Power*, ASA, Monograph 2, Tavistock Publications, Londres, 1965.
- Nolasco, Margarita: "El Instituto Lingüístico de Verano", en *Lingüística e indigenismo*, UNAM, México, 1980.
- Palerm, Angel: *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, Sep-Setentas, México, 1972.
- Paré, Luisa: "Caciquismo y estructura de poder en la sierra norte de Puebla", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Phelan, John: *El Reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972.
- Radeliffe, Brown, R.: *Estructura y junción en la sociedad primitiva*, Ed. Península, Barcelona, 1974.
- Redfield R.: "A Village that chose Progress", en *Chan Kom Revisited*, University of Illinois, 1950.

- Reina, Leticia: *Las rebeliones campesinas en México*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- Reyes García, Luis: *Pasión y muerte del Cristo-Sol*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1960.
- Sáenz, Moisés: *México íntegro*, Sep-80-FCE, México, 1982.
- Silvert, Henning: *Oxchuc*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1964.
- Smith, W.: *El sistema de fiestas y el cambio económico*, Ed. FCE, México, 1981.
- Taggart, J. M.: *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*, INI, México, 1975.
- Toledo, V. M.: "La ecología del modo campesino de producción", en *Antropología y marxismo*, núm. 3, México, septiembre 1980.
- Torquemada, Fray Juan de: *Monarchia Indiana*, Ed. Porrúa, México, 1969.
- Troeltsch, F.: *El protestantismo y el mundo moderno*, Ed. FCE, México, 1967.
- Turner, V.: *La selva de los símbolos*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980.
- Van Gennep, A.: *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan, Londres, 1960.
- Van Velzen, Thoden: "Coalitions and network analysis", en *Network Analysis, Studies in Human Interaction*, Van Gorcum, The Netherlands, 1973.
- Villa Rojas, A.: *Los elegidos de Dios*, INI, México, 1978.
- Vogt, Evon, et al.: *Los zinacantecos*, INI, México, 1966.
- : *Ofrendas para los dioses*, Ed. FCE, México, 1979.
- Warman, A.: *Y venimos a contradecir*, Ed. La Casa Chata, México, 1978.
- : "El problema del proletariado agrícola", en *Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano*, Ed. Macehual, México, 1979.
- , et al.: *El cultivo del maíz en México*, Centro de Ecodesarrollo, México, 1982.
- Weber, Max: *Sociología de la religión*, Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1978.
- : *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ed. Premia, México, 1981.
- Willems, E.: "Pluralismo religioso y estructura de clases; Brasil y Chile", en *Sociología de la religión*, Ed. FCE, México, 1980.

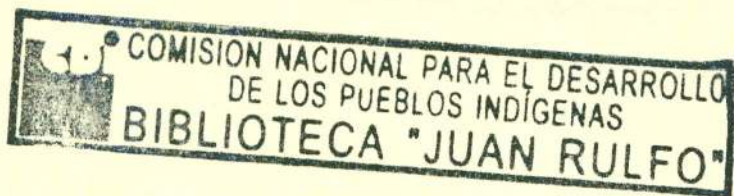
- Williams García R.: *Los tepehuas*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1963.
- : “Una visión del mundo totonaquense”, en *Cuadernos educativos*, Jalapa, enero, 1978.
- : *Tradición oral en Tajín*, SEP-Universidad Veracruzana, Jalapa, 1980.
- Wilson, Bryan: *La religión en la sociedad*, Ed. Labor, Barcelona, 1969.
- : “Una tipología de las sectas”, en *Sociología de la religión*, Ed. FCE, México, 1980.
- Worsley, P.: *Al son de la trompeta final*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1980.
- Zárate Vidal, Margarita: *Grupos domésticos y etnicidad en Ixtepec, Puebla*, tesis presentada a la ENAH México, 1982.

CONTENIDO

	<i>Pág.</i>
PRESENTACION	7
AGRADECIMIENTOS	9
PREFACIO	11
INTRODUCCION	15
I. DESCRIPCION DEL MEDIO GEOGRAFICO DE LA COMUNIDAD	21
II. INTRODUCCION HISTORICA	27
III. LA BASE ECONOMICA	41
IV. ESTRUCTURA TRADICIONAL	61
V. ORIGEN Y DESARROLLO DEL PROTESTAN- TISMO EN IXTEPEC	81
VI. ECONOMIA DE LOS GRUPOS PROTESTANTES	91
VII. LIDERAZGO, FISION Y ALIANZA ENTRE LOS GRUPOS PROTESTANTES	103
VIII. RITUAL Y COSMOLOGIA EN LOS GRUPOS CATOLICOS Y PROTESTANTES	117
IX. LA ORACION Y LA SALUD	135
CONCLUSIONES	161
NOTAS	167
APENDICE: HISTORIA DE LA VIDA DE UN PREDI- CADOR PROTESTANTE	175
BIBLIOGRAFIA	177



Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México por Carlos Garma Navarro (Serie de Antropología Social No. 76), se terminó de imprimir el día 30 de junio de 1987 en los talleres de la Editorial Libros de México, S. A., Av. Coyoacán 1035, Col. Del Valle, Delegación Benito Juárez. 03100 México, D. F. Se tiraron 2000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Bodoni de 12, 10 y 8 puntos.





(Viene de la solapa anterior)

desarrollo del protestantismo en la región de estudio, para describir más adelante la conducta económica de los adeptos protestantes y su efecto sobre la estratificación social de Ixtepec; para luego analizar el impacto que han tenido estos grupos sobre las estructuras políticas dentro de la comunidad, como en otras poblaciones vecinas donde el protestantismo se ha difundido.

Por último, el autor presenta una comparación directa entre la religión católica y la protestante. Algunos rituales católicos y pentocostales son tratados para mostrar la visión del mundo que denotan estas manifestaciones, las cuales permiten apreciar sus diferencias y semejanzas. Señala también la forma en que estos grupos religiosos se enfrentan a un problema básico de la existencia humana, la relación entre salud y enfermedad; enfatizando el papel de los especialistas de la salud, quienes poseen el poder de sanar, en particular los brujos y curanderos entre los católicos, y los ministros entre los protestantes.

Con esta obra, Carlos Garma Navarro de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, mereció el Premio Julio de la Fuente, otorgado por el Instituto Nacional Indigenista, tomándose en cuenta la importancia y novedad del tema en el trabajo de investigación en antropología social.



I 306 A57 N.76

Adq; 011293 Ej.3

Garma Navarro, Carlos

Protestantismo en una comunidad tonaca de P

Adq; 011293

Ej.3