

4.1 La estructura social y la participación comunitaria

Cuarta parte: Continuidades y cambios en el mundo totonaco.

La información existente sobre los sistemas de parentesco y organización social en el periodo prehispánico es todavía una asignatura pendiente en la etnología mesoamericana. En el caso de los pueblos que habitaban esta región la información es prácticamente inexistente, Los únicos datos disponibles fueron oportunamente señalados en el trabajo etnohistórico, del mismo se desprende que los jefes étnicos tenían varias "esposas" distribuidas en diferentes pueblos del territorio donde ejercía su autoridad, sin embargo destacó que las presuntas esposas del Cacique don Juan de Matlatlan no vivían con él, lo cual nos obliga a repensar el tipo de alianza que representaba.

Otra hipótesis que se deriva del trabajo etnohistórico es que la baja demográfica y la posterior reconstrucción de la población indígena en la Sierra implicó una *desestructuración* y su consiguiente *reestructuración* de la estructura social, donde se produjo una síntesis de los planteos hispánicos con la cosmovisión indígena. Consideramos que los sistemas prehispánicos fueron reformulados durante el período colonial, generándose así la comunidad indígena, una reelaboración de las estructuras étnicas fuertemente influidas por el *pueblo de indios* del período colonial. Por ello nos parece sugerente el concepto de *matriz colonial de la comunidad indígena* que oportunamente planteara Fernando Fuenzalida (1970) y está inspirado en la comparación de las comunidades en España y el Perú, realizada por José María Arguedas (1968) que nos permite reconocer la importante y decisiva influencia de la misma sobre las comunidades indígenas desarrolladas durante el período colonial.

En Mesoamérica aún no está cerrada la discusión sobre el parentesco mesoamericano contemporáneo, el aporte mas reciente es el de David Robichaux quien después de estudiar los grupos domésticos en Tlaxcala encontró que existe un patrón mesoamericano de parentesco que se repite en muchas partes de lo que Bonfil llamó el "México

profundo", *patrilinea limitada localizada con preferencia hereditaria al ultimogénito varón*.

Robichaux plantea que el patrón mesoamericano es "residencia virilocal inicial de la pareja y, de ahí un alto índice de familias extensas; el papel asignado al ultimogénito varón en el cuidado de sus padres ancianos y la herencia de la casa paterna y la presencia de casas contiguas encabezadas, de manera preponderante, aunque no exclusiva, por varones emparentados por el lazo patrilineal" (1997, 187), esto es llamado *patrilinea limitada localizada*: "grupo de parentesco que consiste en varios grupos domésticos contiguos generalmente emparentados por el lazo patrilineal, y para destacar el principio patrilateral que rige la residencia y la herencia en Mesoamérica" (1997:200), a esto hay que agregar la preeminencia del ultimogénito varón.

Estas cuestiones habían sido parcialmente planteadas o de algún modo prefiguradas por Lourdes Arizpe (1973) en su tesis de maestría de la ENAH sobre Zacatipan, un pueblo nahua, cercano a Cuetzalan. Esta obra es muy novedosa para la época y lamentablemente no fue continuada. Arizpe fue prácticamente el primer investigador que estudió el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos y está influenciada por Chayanov y otros economistas agrarios de esta escuela. Aplicó métodos componenciales para estudiar el parentesco. Lourdes también criticó los intentos de aplicar los desarrollos conceptuales de parentesco africano para comprender Mesoamérica.

La autora plantea que los sistemas de parentesco hallados en dos pueblos nahuas y dos nahuatl de la Sierra son similares, pudiendo ser clasificados como *hawaianos*. Considera que "la transición del sistema *esquimal* al *hawaiano* se ha debido a la adopción de términos distintivos para colaterales de la misma generación de *ego*, por influencia probablemente, de la nomenclatura de parentesco española" (p.150), debido a cambios en la estructura económica, los hermanos prefieren separarse para obtener una parcela, otros buscan empleo o prefieren el comercio, "debido a circunstancias históricas los nuevos matrimonios tienden a vivir neolocalmente y sus hijos que ya han crecido en casa aparte

no se consideran hermanos de sus primos. De este modo tampoco un jefe de familia considera a los hijos de su hermano como los suyos propios" (p.151).

Concluye que el parentesco "se conceptualiza como una relación que parte de *ego* hacia los demás individuos, ... está delimitado por lazos de consanguinidad, de afinidad y de residencia. ...Esta división residencial del parentesco es altamente movable en el tiempo, dependiendo de la etapa de crecimiento del grupo doméstico de *ego*" agrega que los principios abstractos que rigen el parentesco son: generación, sexo, colateralidad, afinidad y edad relativa"(p.153).

Al estudiar los grupos domésticos destaca que la familia como fuera definida por Nutini (1969) como categoría basada en el parentesco, no existe y por ello no juega ningún papel social, al menos en Zacatipán. Lo que existe es el grupo doméstico, como unidad de producción y consumo y a partir del mismo se tejen las estructuras de parentesco ya señaladas. La investigación debe profundizarse teniendo en cuenta dos aspectos:

"La distinción entre grupo de descendencia y parentela personal (*personal kindred*) y las reglas de reclutamiento de los grupos de acción (mano vuelta, alianzas políticas, ayuda para el cumplimiento de un cargo, etc, dentro del universo de parentesco" (p.184). Teniendo en cuenta estos planteos, el estudio de parentesco no debe realizarse a partir de los conceptos de descendencia sino de las reglas de comportamiento y acción social que desempeñan los distintos grupos involucrados. Concluye que "la identidad social que reciben los individuos de su grupo de descendencia la derivan del grupo de residencia con que habitan. Y este no tiene por que ser patrilineal".

Destaca también la ausencia de apellidos, la similitud entre los nombres propios y el escaso interés por emplearlos (p.188). Las personas tienden a identificarse con tecnonimias mas que con nombres propios. Su función no es individualizante sino generalizante, su interés está en designar una especie o clase de personas, no sólo con criterios de género sino con respecto a la estratificación económica, social y étnica (p.

191). Siguiendo a Freeman considera que "una filiación utrolateral significa que en un contexto de parentesco cognático, el individuo tiene la posibilidad de aliarse, sea al grupo residencial patrilateral, sea al matrilateral, según su conveniencia" Concluye que

en estas sociedades "en vez de reasignar recursos a los distintos grupos, los individuos son redistribuidos entre los grupos" al ejercerse la selección por filiación (p.193). Por ello termina nuestra autora proponiendo lo "incorrecto de comparar el sistema de parentesco unilineal africano con el correspondiente mesoamericano, puesto que muchas de las actividades regidas en sociedades unilineales por el parentesco son desempeñadas, en las sociedades que nos ocupa, por otras instituciones no incluidas bajo el rubro de parentesco" (como los sistemas de cargo y de *manovuelta*) (p.195).

Alessandro Lupu encontró en Yancuitalpan (localidad cercana a Zacatipan) también "grupos egocentrados (*kindreds*), a los cuales pertenecen los consanguíneos, bilaterales y los afines, así como los parientes espirituales (padrinos, compadres, ahijados). El grupo egocentrado es en general exogámico, aún cuando la norma prohibitiva no se observa siempre con el mismo rigor ... no alcanzan la misma profundidad del lado materno que del paterno ...derivada de la transmisión patrilineal del apellido. La rígida exogamia del grupo parental se combina con una fuerte preferencia por la endogamia de pueblo" Mas adelante comenta, "eso no significa que el grupo doméstico (el fogón) coincida siempre con el grupo de producción como lo ha señalado justamente Arizpe (1973). Con frecuencia los vínculos entre parientes y afines no corresidentes constituyen igualmente la base de formas de colaboración económica y laboral entre familiares que no comparten el mismo techo" (Lupu:1995, 41-43).

Los planteos de Robichaux y de Arizpe son muy operativos para organizar la información que habíamos acumulado sobre parentesco y compadrazgo en la Sierra y particularmente entre los Totonacos (Masferrer: 1983 y *et al* 1984). Existen comunidades donde las personas cambian de nombre según su residencia, como pudimos comprobar entre los totonacos de Camocuautla y casos similares nos fueron reportados por Xochitl Ramírez entre los nahuas de Tetela de Ocampo. También en Ahuacatlán tenemos reportes de

numerosos pobladores que no emplean su apellido (Elios Bravo Manzano, comunicación personal, 1993) lo cual ocasionó una serie de cuestionamientos cuando se inició la confección del padrón electoral.

Asimismo, la información etnográfica sobre grupos domésticos contemporáneos nos muestran tendencias al ultimogénico como heredero de la vivienda y el concepto de

patrilinealidad limitada localizada es muy útil para entender la dinámica de los grupos domésticos, dentro de la comunidad y en su relación con los hijos que migraron a la ciudad. También existen restricciones al casamiento entre primos y en Nanacatlán, a principios de los ochentas causó mucho escándalo un matrimonio entre primos hermanos que realizó una pareja de evangélicos, lo cual fue empleado durante mucho tiempo como un antecedente negativo para este sector. La población no tiene conciencia de más de dos generaciones de ancestros y de dos de descendientes, excluyendo la generación de ego. Empleándose términos genéricos como los abuelitos, los tatitas. Hemos detectado también que el reparto anticipado de la herencia genera un conjunto de tensiones al interior de los grupos domésticos. Por esto y otras razones consideramos, al igual que Arizpe, que la llamada familia extensa no es necesariamente la base de la organización social en las comunidades que estamos trabajando. En los casos de grupos domésticos de campesinos ricos, a las mujeres se les asigna la mitad de recursos que a los hombres y hemos detectado yernos que se integran al grupo de residencia de su esposa. Aunque habitualmente las mujeres no reciben bienes al casarse de sus padres y el esposo debe entregar el *Takauile*, un conjunto de bienes y de tareas que realiza el novio y su familia y que podría interpretarse como *pago de la novia*. Un divorcio implica la devolución de estos bienes, estas costumbres se están transformando con la migración y la posibilidad de las mujeres de trabajar y en muchos casos manejar más dinero que los hombres.

Desde esta perspectiva asumimos la definición de Juvenal Casaverde, quien plantea que la comunidad tiene un sistema de descendencia *omnilineal*, que consiste en la conciencia de compartir un conjunto de ancestros comunes, en función de lo cual se acepta el carácter de miembro de una comunidad. Siguiendo la propuesta de la comunidad como

un sistema de descendencia *ominilineal*, nuestra investigación se orienta hacia la búsqueda de aquellas redes sociales que tienen una articulación pertinente con la *omnilinealidad*.

Nuestra hipótesis de trabajo es que la estructura social es un sistema de redes sociales, donde se combinan criterios de descendencia, alianza y compadrazgo (DAC), que en términos aparentes se presentan como *redes egocentradas (en el grupo doméstico)*, pero

que en términos estructurales existe un proceso de fortalecimiento de las mismas mediante la combinación, la ratificación y el entrelazamiento de relaciones basadas en los criterios de descendencia, alianza, cuatismo y compadrazgo, donde las relaciones de reciprocidad e intercambio de dones son elementos estratégicos en la definición de las redes sociales.

La articulación de *redes egocentradas* configuran *facciones*, un nivel mas complejo de la estructura social y la articulación de estas redes egocentradas y facciones en forma asimétrica, mediante compadrazgo vertical o relaciones similares sirve de base para relaciones de *clientelaje*.

Es indispensable comprender que la estructura social comunitaria es el resultado de un conjunto de actividades que expresan la cohesión comunitaria, donde la misma como sociedad define criterios de pertenencia y diferenciación de otras comunidades, por ejemplo las dificultades o simples prohibiciones para vender tierras a foráneos. La existencia de conflictos de las comunidades con sus cabeceras u otras comunidades, etc.. La fiesta patronal es una expresión social de esta cohesión comunitaria y la Mayordomía del Santo Patrono es una expresión de la misma. Sin embargo, el desarrollo de los evangélicos obligó en muchos casos a las autoridades comunitarias a deslindar la Mayordomía de las actividades de la Presidencia Municipal, quien desarrolló actividades deportivas y sociales que permitían la participación de todos los ciudadanos, laicizando la fiesta patronal o generando elemento de una religión cívica como expresión de la identidad comunitaria, asimismo contribuyó a definir las identidades confesionales (Campiche, 1991).

La configuración de la organización social en base a sistemas étnico religiosos y su articulación en redes dentro de las sociedades complejas ha sido desarrollado en forma sistemática por Isidoro Moreno Navarro (1974), quien luego proyectó su modelo hacia comunidades que desarrollaban sistemas de mitades y otras formas de configuración. Los planteos de Moreno Navarro son interesantes pues formula un modelo comparativo entre Andalucía y América Latina. Si bien toma como base para su modelo hermandades y cofradías, el mismo es aplicable a la configuración de las organizaciones étnico políticas que se desarrollan en la Sierra Norte de Puebla.

Moreno rechaza las hipótesis sobre el origen prehispánico de las cofradías y sistemas de cargo y aporta un valioso material etnohistórico y etnográfico sobre Andalucía, considera que es allí donde los Reyes Católicos ensayaron las estrategias de control étnico y dominación colonial que aplicarían en su vasto imperio. Cuestiona las posiciones funcionalistas sobre los sistemas de cargo pues "sólo tienen en cuenta el universo social interno de cada comunidad, considerando a estos como dados, como realidades que no necesitan explicación". Destacando aspectos formales del sistema, su función como nivelador social, fuente de status o poder, su carácter redistributivo, o las tendencias a la desintegración del mismo (Moreno N.: 1985,190). Critica estas posiciones que desconocen el rol del sistema de cargos como una mediación de las comunidades con el Estado, siendo esto lo que precisamente los caracteriza y define.

Luego desarrolla un modelo estructural (inconsciente) que está definido por tres criterios fundamentales:

La forma de pertenencia: la posibilidad de elegir o no la participación en las mismas, su carácter de abiertas o cerradas..

La forma de integración de sus miembros: *Horizontales*, de la misma categoría social o *Vertical* de varias categorías.

El Nivel de identificación colectiva: Puede ser *grupal* (gremial, etnia, clase, sección territorial), *semicomuna* (mitades), *comunal* o *supracomunal*.

Moreno considera que la conquista de Andalucía le plantea por primera vez al Reino de Castilla el control de una sociedad pluriétnica, de estas experiencias saldría una formulación organizativa y política para América. Las cofradías étnicas de negros halladas en Andalucía "responden a una sociedad segregacionista y fuertemente estratificada. En ellas determinados cargos no eran sólo religiosos sino que tenían también significación civil, compartiendo por ello responsabilidades de tipo religioso-ceremonial y autoridad política sobre los miembros de la cofradía, que son

prácticamente todos los de la étnia... se convierten en autoridades internas, pero también en intermediarios entre ésta y la autoridad, tanto civil como religiosa, externa a la misma, la cual ejerce a través de ellos su control de manera mas efectiva que si no existiesen *interlocutores válidos* y si los negros (en este caso) estuvieran completamente desorganizados" (p.195). En un proceso, la cofradía étnica se convirtió en símbolo de identidad colectiva, en eje del sentimiento de dignidad, debido a "funciones estructurales profundas las cofradías étnicas no ponían en peligro, sino que garantizaban, los mecanismos fundamentales de dominación" (p.197).

Para nuestro autor las cofradías étnicas trasladadas a América Latina agrupan a todos los habitantes de la comunidad y sirven de base para los *pueblos de indios*. La eficacia de este modelo es que permitía un conjunto de actividades diversas que permitían ocultar el rol de agente de dominación, "La cofradía étnica comunal, el sistema de cargos, a la vez que representaba la mas importante estrategia de dominación por parte del Estado sobre los indígenas, se convertía asimismo en la más importante estrategia de supervivencia de estos" (p.200). Cuando se desarrollan los estados nacionales, quienes querían crear otros modelos de identidad nacional, los nuevos Estados se ocupan de desestructurar los sistemas de cargos para implantar otro tipo de hegemonía política. Paradójicamente, el sistema se convierte a su vez en "estrategia de supervivencia y autoidentificación de cada una de las comunidades que fueron segmentadas después de la conquista" (p.203).

En la Sierra el sistema de cargos político religioso fue desestructurado por los liberales, mejor conocidos como Los Tres Juanes, quienes impidieron el culto publico e impusieron a sus oficiales como autoridades municipales, relegando los cargos a lo religioso y configurando la religiosidad como un baluarte de la etnicidad totonaca frente al embate de los mestizos (Ramírez Rufino, Proyecto, 2000). Pero el control de los mestizos y nahuas sobre los totonacos no se resolvió en poco tiempo sino que en muchos casos se mantuvieron los sistemas de mitades, bajo otras denominaciones. Desde esta perspectiva puede comprenderse que la decadencia de la cofradía, frente al compadrazgo en la mayoría de las comunidades indígenas de la Región, como lo señalara oportunamente Foster es válido en términos funcionalistas. Lo que decayó es este tipo de organización, pero los totonacos, a la vez que se resistían a la imposición, se

abocaron a construir otro tipo de organización que les permitiera expresarse social, económica y políticamente.

La experiencia organizativa de las cofradías étnicas, como espacios tolerados de organización de los grupos oprimidos se mantuvo en la memoria histórica y recientemente sería canalizado a través de la creación de organizaciones de productores (las UEPC de Inmecafé) o de consumidores (las tiendas Conasupo), que en esta oportunidad el estado mexicano impulsaba para crear nuevos mecanismos de control. Hubo casos, donde el conflicto interétnico era agudo, creándose dos UEPCs o dos Tiendas, en otros no se dejaba entrar a los mestizos en los grupos de productores, o si alguno conseguía entrar eran rápidamente marginados, hubo lugares donde fueron los mestizos quienes controlaron. Muchas veces los conflictos políticos son expresión de las rivalidades entre *mitades*, en Tuzamapan de Galeana, los de "arriba" se agruparon en torno a la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske y los de "abajo" eran de Antorcha Campesina.

Estas cuestiones organizacionales son importantes de tener en cuenta cuando estudiamos los grupos étnicos y sus relaciones en la Sierra. Siguiendo a Frederick Barth (1976) consideramos que los grupos étnicos son *sistemas organizacionales*, basados en un sistema

de *autoidentificación* y de identificación del *otro*. Los cuales se configuran dentro de regiones étnicas (Bartolomé y Barabás, 2000) que operan con criterios *localizados* y *no localizados*. Desde esta perspectiva consideramos a los mestizos también como un grupo étnico que opera con criterios no localizados en el marco de una red regional y nacional, una estructura supracomunal.

Desde esta perspectiva el desarrollo de los grupos religiosos evangélicos puede verse, ya no sólo como la configuración de facciones locales sumamente fragmentados, sino precisamente como la construcción de organizaciones supracomunales, que les permiten a los indígenas conversos rebasar los niveles locales de organización y establecer vínculos adecuados con el exterior, como ya planteara Garma en varias oportunidades.

Las mayordomías tienen un carácter eminentemente local y a su vez el desarrollo de los Movimientos de laicos católicos, son al igual que las redes de los evangélicos, posibilidades de articulación en estructuras supralocales. Para los indígenas la posibilidad del establecimiento e inserción en redes organizativas supralocales, a las cuales tendría un acceso inmediato, sería un aliciente significativo para la inserción en esta estructura para grupos de *aspirantes*. Quienes así logran aliados fuertes frente a las redes supralocales establecidas por caciques y mestizos. Para los católicos étnicos tradicionales, las posibilidades de articularse a redes supralocales consistiría en el ingreso a la Iglesia Autóctona o a movimientos laicales como los Servidores de la Palabra que en la Sierra ambos tienen presencia significativa.

Estos criterios generales son dinámicos y se cruzan con el desarrollo de clases sociales en el campo, cuestión que no podemos soslayar, aunque creemos que la misma aun no ha sido adecuadamente resuelta. En estos aspectos empleamos como posición teórica los planteos de Shanin en *La clase incómoda*. Y están desarrollados en otro apartado.

Desde estas perspectivas la estructura social es un sistema de redes sociales que puede ser multiétnica y plurilingüística y sirve de base para diseñar formas de organización y de participación comunitarias, tanto en términos económicos, sociales, políticos y religiosos.

En términos concretos nuestra estrategia de investigación se orientó hacia la elaboración de genealogías de parentesco y de compadrazgo, tanto en católicos como en evangélicos, en este último caso tratamos de detectar la permanencia de relaciones de compadrazgo y las implicancias del concepto de *hermanos*. Para analizar el desarrollo de facciones y clientelas, analizamos especialmente las redes de compadrazgo vertical, los sistemas de *barrios*, *cuadrillas* o similares, así como la configuración de formas asociativas propuestas por organismos gubernamentales y agencias de desarrollo, como *tiendas Conasupo*, grupos de productores, cooperativistas, etc. Que convenientemente apropiadas por los indígenas se transforman en expresiones sociales, políticas y económicas de sus estructuras étnicas.

4.1.1 El compadrazgo entre los totonacos de la Sierra

Introducción

Este capítulo es resultado de un intento colectivo por analizar las formas que reviste la organización social de los Totonacos y en particular el compadrazgo en distintas realidades ecológicas, económicas, sociales, políticas y religiosas, en un marco histórico estructural. Revisa las distintas propuestas teóricas sobre el compadrazgo de las escuelas funcionalistas, culturalistas, británica y estructuralista francesa. Analiza los intentos de síntesis elaborados por Ravicz y Ossio, destacando la propuesta de este último, quien plantea la existencia de tradiciones culturales prehispánicas, lo que permite comprender el éxito de dicha institución en el marco de las profundas transformaciones estructurales resultantes de la invasión europea.

Una vez definido el marco teórico pasamos a describir someramente algunos aspectos del grupo étnico y de los estudios realizados sobre el particular en el mismo, así como algunos aspectos generales de las comunidades estudiadas. Luego describimos cada caso, exponemos algunos aspectos contextuales y analizamos el sistema de compadrazgo en cada comunidad y después hacemos algunas consideraciones generales.

La información de campo que exponemos en este artículo se obtuvo en San Marcos Eloxochitlán y fue recopilada por Carlos Bravo Marentes, entre 1980 y 1984; la de Ixtepec y Atlequizayan, por Carlos Garma Navarro, entre 1980 y 1984; la de Nanacatlán, por Elio Masferrer, entre 1979 y 1999, la de Tuzamapan de Galeana, por Heber Morales Carranza, entre 1983 y 1984, Naupan por Lourdes Báez, entre 1986 y 2000, Cuetzalan y comunidades vecinas por Elizabeth Díaz Brenis, Esther Carrillo y Gabriela Guerrero, entre 1997 y 2000 y la de Zongozotla por Leopoldo Trejo y Marián Salazar, entre 1997 y 2000.

En Eloxochitlán vemos cómo los Totonacos emplean el compadrazgo como una estrategia de resistencia étnica y cohesión social frente a la presión de mestizos y nahuas, en sustitución de un sistema de parentesco que se tomó inviable por la baja demográfica del siglo XVI, y cómo se mantienen formas de compadrazgo de origen prehispánico como es el caso del *Matlacata*. Nombre totonaco para el *compadre tlacuas* que describiera Castro (1986).

La información de Atlequizayan muestra cómo se mantiene la estructura del compadrazgo y de qué manera, al igual que en el caso anterior, la relación establecida se extiende a más de dos generaciones, abarcando un conjunto de categorías de parentesco y compadrazgo que exceden holgadamente la institución europea y nos coloca frente a aspectos de una estructura social que poco tienen que ver con lo occidental.

En Nanacatlán encontramos el mismo sistema de líneas de compadrazgo, aunque con algunos cambios, resultado de la situación particular de la comunidad, con una combinación de relaciones verticales y horizontales, que exponen relaciones asimétricas

y se transforman en una estrategia que regula y combina las relaciones interétnicas con las intraétnicas.

Ixtepec es un claro ejemplo de relaciones de compadrazgo de carácter vertical, donde la institución opera preferentemente como una estrategia de los grupos mestizos para obtener el control y mano de obra segura y barata, aunque como mostramos en otro trabajo (Garma, 1984), ante ciertas dimensiones del conflicto no es operativo para mantener indefinidamente situaciones de patronazgo.

El papel del compadrazgo en situaciones de conflicto es descrito en el caso de Tuzamapan. En dicha comunidad los procesos de faccionalismo se iniciaron tomando como base las lealtades del compadrazgo, a la vez que conflictos étnicos y de clase escindieron la compleja red social del compadrazgo, a partir de los cuales se

estructuraron nuevas relaciones de compadrazgo, sin que por ello la institución deje de ser una estrategia para mediar y aligerar situaciones conflictivas.

El documento concluye con una propuesta de carácter estructural sobre el compadrazgo totonaco, las condiciones históricas de su desarrollo y el papel que juega en el reforzamiento, organización y reformulación de la organización social, los límites étnicos y la identidad étnica.

Algunos problemas teóricos y metodológicos en el análisis del compadrazgo

El compadrazgo o, en su más moderna acepción, el compadrazgo, es una institución que en América Latina adquiere condiciones y características peculiares que la diferencian notablemente del compadrazgo europeo, de donde aparentemente tiene su origen. Su difusión y vigencia están debidamente comprobadas en toda la región y ha servido de base para múltiples análisis y propuestas de investigación durante todo este siglo.

Ya en 1861, Tylor destacó su existencia y llamó la atención de los antropólogos de ese entonces sobre dicha institución. En este siglo, los antropólogos la describieron de varias formas e intentaron algunas sistematizaciones sobre el particular. El trabajo de Sidney Mintz y Eric Wolf (1971) es pionero en esta perspectiva; los autores realizan el

primer análisis teórico y lo llevan a cabo desde una posición funcionalista. Comienzan por una prolija revisión histórica de la institución en Europa desde los orígenes del cristianismo.

Según Mintz y Wolf (1971:16) "este término designa el complejo de relaciones especiales establecidas entre individuos primarios, a través de su participación, aunque no siempre en el ritual del bautismo católico". Destacan la existencia de tres tipos de relaciones: entre los padres y el niño, entre el niño y sus padres ceremoniales y entre los padres del niño y los padrinos.

Originalmente, señalan, el compadre era un testigo de que el nuevo candidato a ingresar a la Iglesia Católica lo hacía de buena fe y era una persona hábil para participar del rito de iniciación del bautismo. Este rito de iniciación era entendido como un renacimiento espiritual y los padrinos asumen el papel de un padre espiritual, generándose así una noción de afinidad en este sentido que originó un parentesco de ese tipo.

Destacan que la noción de padrinazgo no proviene del Antiguo Testamento y que su base es la costumbre. Aparentemente existen antecedentes judíos: los "testigos" en el rito de iniciación masculina de ésta religión, la circuncisión. En este trabajo nos centraremos en el papel que le atribuyeron los autores al compadrazgo como institución. En la Edad Media habría sido operativo para facilitar el paso de la sociedad tribal al sistema estatal; ante el crecimiento del Estado y sus instituciones formales, sirvió para manipular "la estructura impersonal creciente, en términos de relaciones de persona a persona". Desde esta perspectiva, Mintz y Wolf estiman que la presencia del compadrazgo en España, Italia y los países balcánicos, donde el desarrollo del capitalismo y la desintegración de otros modos de producción ha sido limitada es un indicador del carácter rural y campesino del compadrazgo, ya que desapareció en áreas de fuerte desarrollo industrial.

En América, la institución se impuso al principio lentamente pero luego tuvo un desarrollo importante. Existen indicios de la existencia de instituciones semejantes en las sociedades prehispánicas, destacados por distintos autores, aunque lamentablemente no se cuenta con buena información etnohistórica. Desde su perspectiva teórica, Mintz y Wolf consideran que su importancia y difusión se basa principalmente en "la flexibilidad y utilidad inherentes a la institución, antes que a cualquier patrón preexistente, dentro del cual pudiera ser integrado el nuevo complejo" (1971:29). Asimismo, en América, al contrario que en Europa, el énfasis de la relación es mayor entre los compadres que entre padrino y ahijado.

Más adelante, Mintz y Wolf analizaron algunos aspectos funcionales del compadrazgo destacados por otros autores, según los cuales es una suerte de seguro social, redundante en

el cuidado de la salud de los niños, ayuda a evitar agresiones sexuales pues impone restricciones de este carácter; fortalece la organización social, da garantías a viajeros y comerciantes, evita conflictos y reconcilia enemigos; puede officiar como una protección de menores en el manejo de herencias, como un albacea confiable.

Su gran diferencia con los lazos de parentesco, que son involuntarios, es que el padrino se basa en la elección del otro y que estas relaciones son cuidadosamente planeadas. Otro aspecto interesante de destacar del compadrazgo, a la luz de los cambios sociales de la época, es su facilidad para adaptarse a los procesos de diferenciación social, surgimiento de clases sociales y procesos de reforzamiento de la solidaridad intra-clase. Las relaciones de compadrazgo intra-clase o entre individuos en posiciones sociales semejantes son denominadas horizontales, mientras que las relaciones estructurales entre personas de clases sociales alternas o de patronazgo son denominadas *verticales*.

La opinión de los autores citados sobre la perspectiva histórica del compadrazgo es bastante pesimista. Entienden que "bajo condiciones de avanzado desarrollo industrial, los mecanismos de control social basados en el parentesco biológico o la afiliación ritual, tienden a ceder lugar ante modos de organización más impersonal". Empero, el artículo termina señalando que "en una situación de rápido cambio social, el mecanismo

del compadrazgo podrá multiplicarse hasta encontrar la proporción acelerada del cambio". (Mintz y Wolf, 1971:42).

Este criterio no es compartido por Nutini, quién después de un exhaustivo estudio concluye que "el compadrazgo tenderá a sustituirla parentesco mientras la ideología socio-religiosa de la Tlaxcala siga siendo sacra o tradicional, ya que el desarrollo de una ideología seglar significa entre otras cosas, que ya no hay necesidad ni de parentesco ni de compadrazgo como medio para formar grupos" (Nutini, 1989:396). Sin embargo, el antropólogo urbano Robert V. Kemper hizo una exhaustiva revisión de la bibliografía antropológica y no antropológica sobre compadrazgo en las ciudades llegando a otra conclusión: "Los estudios identifican 19 tipos distintos de compadrazgo, es una institución que penetra todos los órdenes de la sociedad mexicanas,... ofrece a quienes se radican en la ciudad una gama de opciones, desde la mas reservada de respeto formal hasta la actitud íntima y sumamente informal de confianza mutua. Esto no significa que los compadres guarden entre sí relaciones perfectas; no es que sean inmunes a las rencillas, pero estas tienen consecuencias más graves cuando afectan los vínculos rituales que los unen" Termina planteando que "es una institución cuya flexibilidad es especialmente compatible con la diversidad de modelos de urbanización que existen en México" (Kemper, 1984:342-43).

Desde una perspectiva metodológica semejante, aunque con una aplicación más hispanoamericana, George Foster (1959:249) avanzó en el análisis de la institución. Según este antropólogo, ya "a fines de la Edad Media la cultura española incorporó dos instituciones que poseían extraordinarias facilidades para enfrentarse al desafío de periodos de crisis y para integrar la sociedad": la cofradía y el compadrazgo.

Trasladado a América el compadrazgo fue predominante y la cofradía se debilitó notablemente hasta prácticamente desaparecer. Según Foster, fueron los cambiantes patrones socioeconómicos la causa del fracaso del compadrazgo en España como medida integrativa y de ayuda mutua; además, el compadrazgo sirve en este contexto para fortalecer nexos ya existentes, más que para crear nuevas relaciones, y las relaciones establecidas son principalmente entre padrinos y ahijados. Por el contrario, en América crea nuevos lazos y a prioriza la relación entre compadres; de esta manera su papel social se vuelve más relevante en la vida social y económica de los pueblos latinoamericanos.

Concluye que "actúa como una fuerza cohesiva e integrativa dentro de la comunidad, y entre clases y grupos étnicos, formalizando ciertas relaciones interpersonales y encauzando modos de comportamiento recíproco en patrones establecidos a fin de que el individuo adquiera el grado máximo de seguridad social, espiritual y económica". Yendo a un terreno hipotético, considera que si "se aboliera, o se redujera al nivel español, gran

parte de la sociedad rural hispanoamericana sufriría un choque de proporciones máximas; recuperarse de él, constituiría un desafío cultural de grandes proporciones" (Foster, 1959-270-1).

Foster se lamenta de que la información disponible de este "pseudoparentesco" sólo sea sobre "clases bajas rurales" y piensa que conforme se extiendan en América Latina "mecanismos impersonales de ayuda mutua y de control social el compadrazgo vuelva a la forma actualmente vigente en España" (1959-271).

Desde una perspectiva teórica distinta, Julián Pitt-Rivers aborda el tema, critica la utilización del concepto *parentesco ficticio*, pues en su opinión no implica ficción de ningún tipo, diferencia a instituciones, como la hermandad de sangre y la compaternidad o el compadrazgo, del parentesco natural, pues se diferencian del mismo y frecuentemente se contraponen a él. Engloba estas categorías dentro del concepto de pseudoparentesco, dentro del cual incluye también la adopción, la cual abarca aquellas relaciones existentes entre personas a las que se aplican términos de parentesco (o términos derivados del lenguaje del parentesco), sin que dichas relaciones se deban a los principios de la descendencia o del matrimonio, sea cual fuere la conceptualización de esos principios" (Pitt-Rivers, 1976:596).

Define el compadrazgo como un parentesco ritual, formado habitualmente por lazos entre dos o tres personas, que no constituye una red extensa, no está basado en la descendencia ni se proyecta hacia un futuro. Estima que el parentesco ritual complementa el parentesco consanguíneo, es *lo que éste aspira a ser, pero que no*

puede ser. Hace énfasis en el papel de la voluntad del actor para entablar relaciones sociales, frente los principios de descendencia y alianza que rigen el parentesco.

Desde esta perspectiva analítica, influida notoriamente por la escuela británica de antropología, estudia el compadrazgo en Mesoamérica y en Europa, particularmente en Andalucía y los Balcanes. Aunque los trabajos de Pitt-Rivers sobre el particular se

extienden a Mesoamérica, sus conclusiones están centradas preferentemente en material del mundo mediterráneo y emplea la información mesoamericana como apoyo a sus elaboraciones.

En un trabajo posterior, "El padrino de Montesquieu" (1984) era un pordiosero, aborda lo que denomina el *punto cero* del compadrazgo. Señala que ciertas familias de la nobleza elegían un mendigo como padrino para demostrar su alcurnia.

Completa este cuadro teórico con las propuestas de Hammel y Gudeman, estos autores trabajan desde la perspectiva del estructuralismo francés y en particular la teoría del parentesco propuesta por Lévi-Strauss, que hace énfasis en el papel de las alianzas en la estructura social.

El primero de estos autores muestra como esta institución vincula no sólo a individuos sino también a grupos. Hammel se sitúa así en franca contradicción con los planteos funcionalistas y en particular con la aplicación que hace Foster del concepto de contrato diádico, que él mismo formulara. Los trabajos de Hammel (1968) están centrados en Yugoslavia.

El aporte estructuralista más afinado es el de Gudeman (1972), quien plantea una estrategia de análisis basada en la perspectiva aliancista, analiza los componentes mínimos del compadrazgo, *padres-hijos*, *padrinos-ahijados*, y *compadres-compadres* y, al igual que Pitt-Rivers, lo sitúa en el marco de la contradicción entre familia biológica-familia espiritual, dentro de la dualidad cuerpo-alma del cristianismo, que a su vez está inserta en la oposición naturaleza-cultura, uno de los puntos de partida del análisis estructural. Desde esta perspectiva, dicha institución es visualizada como un elemento

importante para establecer y fortalecer la cohesión social, los lazos de solidaridad y de intercambio en sociedades donde predominan sistemas bilaterales de parentesco.

Una síntesis más reciente para Mesoamérica es la de Robert Ravicz (1967) quien realizó una prolija revisión de los distintos trabajos etnográficos dedicados al compadrazgo, o que lo analizan en forma parcial o como complemento de una investigación con objetivos más generales, todos ellos notoriamente influidos por la escuela norteamericana, y en particular por Mintz, Wolf y Foster. Le preocupa definir la función social y psicológica de esta institución.

Comienza por acuñar el concepto de *compadrinazgo*. El autor entiende que el término compadrazgo, empleado para definir la institución social que nos interesa, es insuficiente pues sólo enfatiza un eje de la relación, la existente entre compadres, y deja de lado la relación entre padrino y ahijado (Padrinazgo). De la conjunción de compadrazgo y padrinazgo acuña el término de *compadrinazgo* que trata de integrar estos dos aspectos claves de la institución que nos interesa.

Proporciona una excelente descripción de la institución y un análisis exhaustivo de la misma en Mesoamérica que da cuenta de la riqueza de las variaciones, reinterpretaciones y transformaciones que ha experimentado la misma.

Entiende que el compadrinazgo fue un recurso efectivo para reorganizar la sociedad mesoamericana después del colapso de la conquista, que permite estructurar las relaciones sociales, económicas y políticas al interior de los grupos étnicos así como las relaciones interétnicas que devienen con la nueva situación. Al igual que otros autores, destaca la capacidad de adaptación de la institución a la crisis y a nuevas situaciones. El trabajo mencionado constituye una valiosa síntesis y abre nuevas perspectivas para el estudio de la institución en Mesoamérica.

Después de Ravicz, quien sintetizó el concepto del compadrinazgo en Mesoamérica, Italo Signorini, desde una perspectiva estructural planteó *el compadrazgo en líneas* entre los huaves que configuran sistemas de *cuasilinajes* (Signorini,1979).Este autor

considera que el compadrazgo opera en "diversos contextos sociales y económicos como dúctil y eficaz

instrumento de cohesión, tanto en el seno de una comunidad homogénea como entre clases sociales y grupos étnicos ordenados jerárquicamente (Signorini, 1984:247). Considera importante destacar la sacralidad en que está basado el compadrazgo, el papel de los sacramentos a los cuales se vincula y el carácter iniciático y de renovación espiritual que genera una paternidad espiritual que supera a la natural. Analiza los criterios de selección de padrinos y considera que existen criterios: *preferencial/libre, parental/no parental, recíproca/no recíproca*. La desaparición de las relaciones de compadrazgo, no la ubica en un hipotético proceso de modernización ni de secularización, sino que se debilita o desaparece "allí donde existen organizaciones y grupos específicamente orientados cuyas actividades y finalidades determinan con claridad una serie de campos de obligaciones recíprocas" (Signorini, 1984:253). Retomando a Gudeman plantea que la asimetría estructural del compadrazgo "está suavizada sólo parcialmente cuando la forma que asume el compadrazgo esta ligada a selecciones del tipo recíproco, en que cada uno de los *partners* se encuentra al mismo tiempo en posición de superioridad y de inferioridad con respecto al otro, de manera que de allí deriva un estado de equilibrio igualitario" (p.255). Esto sufre modificaciones en el compadrazgo vertical, donde prevalecen criterios asimétricos.

Otra síntesis interesante es la realizada por Juan Ossio (sf) para *Mundo Andino*. Propone el autor líneas de investigación sugerentes y poco trabajadas en Mesoamérica. Destaca la influencia de Gudeman en su análisis y estudia la institución con una perspectiva histórica, planteando que existían figuras semejantes al padrino en los ritos de iniciación y de pasaje prehispánicos. Considera, pues, que dicha institución tiene raíces prehispánicas, lo cual plantea una discrepancia metodológica y teórica con los trabajos de Mintz, Wolf, Foster y Pitt-Rivers, quienes destacan el papel integrador del compadrazgo de origen europeo en la organización de la sociedad indígena colonial.

Ossio recalca el papel del compadrazgo en los procesos de socialización y endoculturación, mostrando como el compadrazgo no es sustituto de ningún sistema de

parentesco, aunque no por ello deja de tener un papel importante en el establecimiento de

alianzas. Asimismo analiza las afirmaciones de Hammel y Gudeman, según las cuales "la selección de compadres en una misma sociedad sólo pueden ser simétricas o asimétricas". Sugiere que ambas se dan simultáneamente en algunas comunidades andinas y que se expresan como tales dependiendo del ángulo de donde se les mire.

Desde la óptica individual "aparece como asimétrico pues el servicio de apadrinar no puede ser devuelto, pero si lo vemos desde la perspectiva de la dimensión colectiva, entonces sí puede ser simétrico pues el servicio puede ser devuelto por otro miembro del grupo". Por todo ello entiende que el compadrazgo es un "catalizador de las notas esenciales del sistema social andino, pues resume características tales como el paralelismo entre los sexos, la existencia más *allá de la familia* nuclear y la dialéctica endogamia-exogamia".

Ossio plantea para el mundo andino conceptos que son similares a los de Robichaux, considera que alianza y descendencia son importantes pero que no tienen la profundidad de los sistemas africanos y que lo masculino tiene un mayor grado de predominio. El compadrazgo espiritual refuerza "la descendencia, el matrimonio y el sistema acumulativo que permite el acceso a los cargos públicos que recrean la unidad de la comunidad es el principal eslabón que une sistemas de interrelaciones personales con el conjunto comunal y hasta extracomunal. A diferencia del matrimonio que tiende a circunscribir al individuo a ámbitos estrechos de la comunidad, el parentesco ceremonial lo proyecta a lo universal y plural, conforme a aquella recurrente dialéctica entre lo endógeno y lo exógeno" (Ossio,1992:187). Mas adelante termina esta idea planteando que el parentesco ceremonial "encierra dos polos, otro colectivo y uno individual. El primero se expresa, por un lado, en la posibilidad de extender los vínculos de parentesco ceremonial a los parientes consanguíneos y, aún, a otros parientes ceremoniales de ego; por otro, en la marcada superposición entre parientes ceremoniales y afines. El segundo extremo, el individual se destaca por el margen que este sistema deja para la selección y la acumulación, por el hecho de que nadie extiende estos vínculos a toda su parentela y, relacionado con lo anterior, por no existir dos individuos que tengan los mismos parientes

ceremoniales". Recalca además que el compadrazgo "refleja la naturaleza bilateral del parentesco, pues nadie aparte de los hermanos de padre y madre" pueden tener los mismos parientes" (p.275). Termina destacando que "no estamos tratando con individuos sino con parejas, en las cuales cada cónyuge tiene sus canales de reclutamiento y los acuerdos que se toman están sujetos a variación a lo largo del tiempo" esta dimensión colectiva e individual le "otorga cierta permanencia a una armazón que por su naturaleza debería ser fugaz (Ossio, 1992:276)

Esta perspectiva de análisis se entronca con las formulaciones de Casaverde, quien plantea que la comunidad se comporta como "un grupo corporado de descendencia omnilineal. Todos los miembros de la comunidad, sin distinción de sexo, edad o generación conforman una sola unidad de descendencia, en virtud de los vínculos filiales acumulativos ancestros-descendientes que los unen" (Casaverde 1978:25). Evidentemente, desde esta perspectiva el compadrazgo tiene un papel importante que jugar.

Los Totonacos de la Sierra

El interés de nuestra investigación está centrado en el mencionado grupo étnico y las características del compadrazgo entre los mismos y en sus relaciones interétnicas, en particular con los mestizos. Algunos aspectos etnohistóricos de los Totonacos han sido desarrollados en otros trabajos nuestros (Masferrer, 1982, 1983a, 1983b, s/f).

Los Totonacos habitaban una extensión de terreno que triplicaba la extensión que hoy ocupan en los actuales estados de Puebla y Veracruz, y tienen la peculiaridad de haber sido los primeros aliados de Cortés en esta región de Mesoamérica, participando como auxiliares de los españoles en la derrota de Tenochtitlan. Esta situación particular les permitió una alianza asimétrica con la Corona, aunque no por ello quedaron al margen de la situación colonial que se estableció. Sufrieron la "baja demográfica" al igual que los demás pueblos mesoamericanos y, según la información de las relaciones geográficas, disminuyó su población en un 80%.

La población totonaca de la costa veracruzana fue la que sufrió más el impacto de la invasión europea, ya que perdió la mayor parte de su territorio, a causa de la expansión de la ganadería, ingenios azucareros y otras formas de explotación colonial, siendo en muchos casos sustituida por población de origen africano y objeto de fuertes procesos de mestizaje y aculturación. Este proceso no se dio en la sierra, por una serie de razones que detallamos en varios trabajos (Masferrer 1982, 1983a, 1983b), entre ellas por lo inhóspito del terreno y fundamentalmente la inexistencia de metales preciosos. Por ello los indígenas serranos pudieron reconstruir su población y mantener tanto el control territorial como sus límites étnicos, aunque esto no implica de ninguna manera que la cultura totonaca y su organización social actual sean las mismas que en los momentos inmediatos a la llegada de los europeos. El grupo étnico, a la vez que mantenía sus límites y su conciencia étnica, sufría fuertes procesos de transformación.

Los Totonacos tenían una organización social y política basada en sistemas de parentesco, hacia mediados del siglo XVIII (Zambrano Bonilla, 1752). A juzgar por los términos de parentesco incluidos en un confesionario predominaba un sistema bilateral de parentesco que es el que existe hoy en día.

Algunas características de las comunidades

Las comunidades que estamos analizando en este trabajo presentan características diversas desde el punto de vista ecológico, económico y social así como por sus relaciones con la sociedad nacional. Cuatro de ellas son cabeceras municipales y las otras dos son municipios auxiliares. Asimismo, dos están en fronteras étnicas con los nahuas, y dos al interior del territorio totonaco. Por razones comparativas incluimos dos comunidades nahuas.

Las comunidades están comunicadas por carreteras tienen más de 15 años de establecidas, e incluso menos tiempo en un caso, y en otro de los casos estudiados sólo se puede llegar a pie.

Desde el punto de vista político, una de las cabeceras presenta fuertes procesos de faccionalismo, con una marcada división entre el grupo mestizo, con una clientela de indígenas pobres frente a un grupo indígena de campesinos pobres, medios y ricos que controlan la otra mitad de la población.

La mayoría de las comunidades son predominantemente indígenas con procesos de diferenciación social a su interior y poseen un grupo mestizo pequeño que basa su poder en los contactos con el exterior, aunque actualmente su poderío está siendo fuertemente impugnado por el conjunto de los indígenas (Garma, 1984).

La presencia de los protestantes es minoritaria, y sólo es predominante en una de las cabeceras municipales. En una de las comunidades estudiadas no existen protestantes, en las otras los grupos protestantes son pequeños y poco significativos.

El compadrazgo entre los Totonacos ha sido poco estudiado por otros autores. Podemos señalar que Ichon (1973) encontró formas de compadrazgo, producto de ritos de pasaje prehispánico, en las cuales los niños recién nacidos reciben una especie de bautismo en el temazcal, que realiza una anciana o la misma partera.

Castro (1974) describió en Amixtlán (Puebla) la persistencia del *compadre Tlacuas* o *ta''kumpare hwa''y* (en totonaco) , relación de compadrazgo prehispánico que consiste en el "reconocimiento social de una *sui géneris* mayoría de edad no biológica ni cronológica sino fundamentalmente ritual en el sentido de haberse realizado una comunión con los demás" (1974:212). Esta relación de compadrazgo se contrae con un número variable de personas, que no necesariamente son parejas. Tienen un papel destacado el *lhkuyuna'*, sacerdote totonaco tradicional y la *ta'qo nu* partera que recibió al sujeto del *ta''kumpare*

hwa''y en su alumbramiento. El *lhkuyuna'* actúa como *lhkuy* (fogonero o hacedor del fuego). Se convoca a los padrinos y a otras personas, matrimonios o personas singulares a que oficien colectivamente como padrinos del joven que llegó a esta mayoría de edad ritual (Castro, 1986:95). El autor destaca que este ritual está en desaparición por la presión de la iglesia Católica y los cambios económicos y culturales.

San Marcos Eloxochitlán

San Marcos Eloxochitlán, municipio de Ahuacatlán, se encuentra a unos 1,700 metros de altitud, zona montañosa templada, fría en invierno, con lluvias abundantes la mayor parte del año, a unos 20 Km. de la ciudad de Zacatlán por la nueva carretera interserrana Zacatlán-Cuetzalan. La población (800 hab.) es totonaca en su totalidad. Su principal actividad económica es la agricultura de autoconsumo (maíz-frijol) basada en el sistema de barbecho conocido como *tonamel*. La economía se complementa con actividades como la ganadería, el comercio de abarrotes, el trabajo migratorio (a cafetales o ciudades), y en menor escala con la agricultura comercial (café, frutas).

La comunidad se sitúa en una doble frontera: por un lado la que establece la nueva expansión del capitalismo hacia las llamadas regiones de refugio; por otro, en la que denominamos frontera étnica, donde interactúan además de los totonacos, nahuas y mestizos, siendo este un elemento que reafirma la solidaridad étnica dentro de la comunidad (Bravo: 1984).

La dinámica interna de la estructura social de la comunidad, parte de la articulación de los grupos domésticos por medio de las relaciones de parentesco y un amplio sistema de reciprocidades que abarca todos los ámbitos de la vida social de la comunidad.

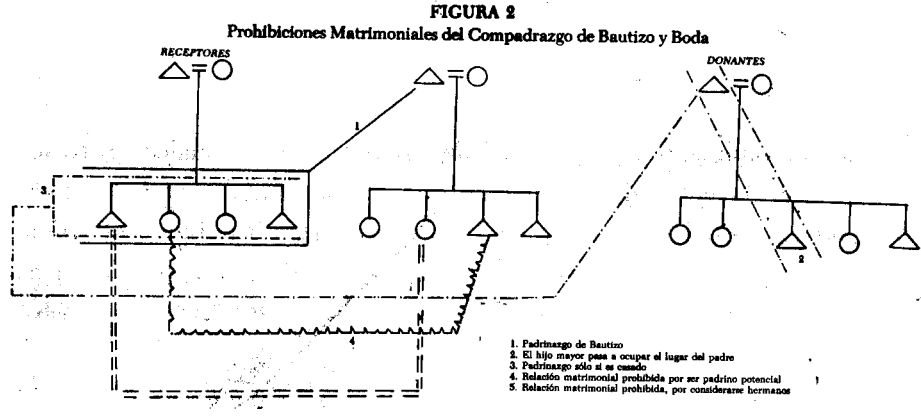
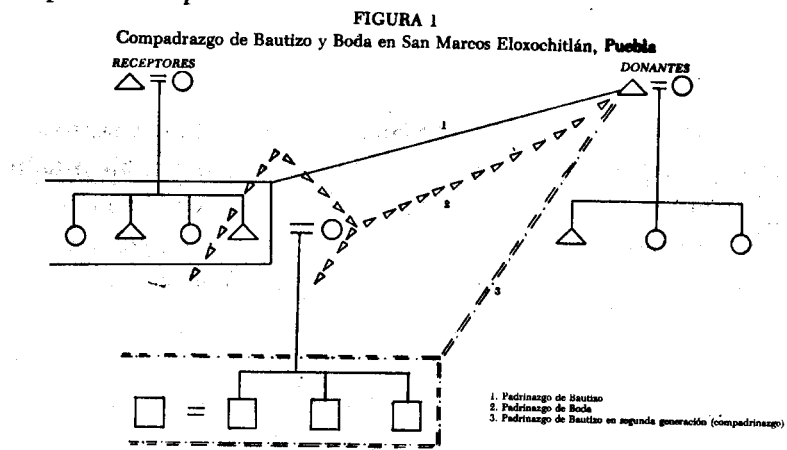
El sistema de compadrazgo como extensión del parentesco consanguíneo, forma parte importante de la organización social al interior de la comunidad. El vínculo de compadrazgo tiene importancia tanto para entablar la mano *vuelta* (forma de trabajo

recíproca, llamada también *Lamahatlak*), como para establecer gran número de relaciones sociales a la vez que impone restricciones matrimoniales a los involucrados.

Existen varios tipos o formas de establecer el compadrazgo según el caso: puede haber compadrazgo de boda, de bautizo, confirmación, de casa (bendición), imagen (bendición y colocación) y *el Matlakata* (nombre local del compadre-tlacuas) que es una ceremonia que reestablece los lazos entre el hombre, la naturaleza y su sociedad, y donde los "compadres" tienen un papel esencial.

La forma ideal o formal del compadrazgo en la comunidad, opera de la siguiente manera: cuándo se busca compadre, la relación se determina por una relación de compadrazgo ya existente. Esto es válido también para los apadrinamientos. Ejemplo, quien fue padrino de bautizo (donante) de una persona será quien lo apadrine en su boda o quien a su vez apadrine el bautizo de los hijos de éste y los apadrine en sus bodas. Esta secuencia en la relación dura de dos a tres generaciones dependiendo de la longevidad de los involucrados en el compadrazgo así como por otros factores de índole social.

Cuando los padrinos mueren, su lugar es ocupado por los hijos mayores de éstos del sexo correspondiente, siempre y cuando sean casados. Estos pasan a ser padrinos y compadres, con la obligación de continuar la relación de compadrazgo y padrino con todas las responsabilidades que esto implica.



El requisito de matrimonio para que el hijo mayor ocupe el lugar de su padre en el compadrazgo, se debe a que si no lo está y quisiera casarse con una ahijada de su padre, al morir éste pasaría a ser esposo y padrino de la misma persona lo cual está prohibido por considerarlo semejante al matrimonio de un padre con su hija.

En vida del padrino el matrimonio está prohibido, ya que se considera tanto a los hijos del donante como del receptor como si fueran hermanos. Pero este hijo mayor, o cualquier otro, sí se puede casar con una mujer de la familia del donante siempre y cuando ésta no haya sido apadrinada por el padre de aquéllos. Estos casos son raros ya que comúnmente todos los hijos de un matrimonio son apadrinados por la misma persona, enlazando a las dos familias en la relación.

La ruptura del vínculo de compadrazgo se da por la muerte del compadre y que el hijo *no cae bien* para continuar la relación; entonces se busca entre los parientes o amigos *quien quiere ser compadre*. En el caso de las bodas, si el padrino del novio ha muerto y su hijo *no cae bien*, se pide al padrino de la novia que apadrine la unión. El vínculo puede mediatizarse cuando hay *un problema muy fuerte* entre las familias involucradas.

El compadrazgo amplía la red social del individuo. Dentro de ésta puede escoger a quien pedir ayuda al colaboración para entablar la *mano vuelta* u otras relaciones económicas o sociales. Cuando no se puede obtener lo buscado en la red familiar; se recurre al compadrazgo, y sólo en caso extremo a personas ajenas; esto ocurre generalmente cuando se solicitan préstamos en dinero y la red propia es pobre para tal efecto.

El compadrazgo entre los Totonacos plantea un encubrimiento de relaciones o vínculos existentes previos al contacto europeo, que pudieran considerarse como ritos de pasaje (Ichon, 1972; Castro, 1974, 1986), que reafirman y fortalecen las relaciones intraclase de la red social fuera del grupo doméstico, reclutando personal para tareas agrícolas, rituales, políticas y ocasionalmente para contactos externos.

El compadrazgo forma parte de las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad, relación que se manifiesta cuando un individuo busca peones o participa de la *manovuelta*. También determina las opciones matrimoniales por medio de las prohibiciones que establece (Masferrer, 1983).

También puede decirse que entre los Totonacos no existe una preponderancia del vínculo de compadre sobre el de padrino. Ambas relaciones se conjugan y complementan en la estructura social de la comunidad.

El compadrazgo entre los Totonacos no es sólo una relación de donantes sino que se extiende a los descendientes de ambos, formando una 'familia espiritual' que une a grupos de personas (*op. cit.*). Refuerza los vínculos comunales y organiza las redes

sociales de los grupos domésticos en un complejo sistema de reciprocidades asimétricas que son parte esencial de la organización social de la comunidad.

Cabe mencionar que todas las relaciones de compadrazgo se realizan al interior de la comunidad, habiéndose registrado un solo caso de compadrazgo hacia el exterior, el cual correspondía a un indígena de padres comerciantes lo que le permitió muchos contactos externos.

Esta endogamia de la relación de compadrazgo refuerza los lazos de parentesco y solidaridad ante el exterior, probablemente como resultado de la resistencia étnica de la comunidad para mantener su estructura social interna, frente a la presión de la población mestiza y el grupo nahua.

El Matlakata, fiesta de los compadres, o "para que salga la enfermedad", parece tener un origen prehispánico y contener elementos de un rito de pasaje, en donde los papeles centrales están a cargo de los padrinos (compadres) y el ahijado. Castro (1974, 1986), registra el término nahuatl de esta relación, "Compadre-Tlacuas", y la plantea como el "reconocimiento social de una *sui géneris* mayoría de edad, no biológica ni cronológica sino fundamentalmente ritual, en el sentido de haberse realizado una comunión con los demás" (*Op. cit.* p. 212).

La fiesta se realiza cuando al muchacho (a) 'le llega la enfermedad' y no sana, cuando esta débil físicamente o no tiene pareja para casarse. Cuando aparece una de estas situaciones se busca a los padrinos de 'pila' (de bautizo), luego a otros que por lo común son 10 6 12 y que no necesariamente son parejas. Estos compadres son relacionados con la derecha (*pejkana*) y con la izquierda (*pejxuqui*), teniendo la obligación de comprarle un ajuar al ahijado (a).

El celebrante es un 'adivino' (*ca'tzini'y*) y la ceremonia principia un jueves y se prolonga hasta el domingo siguiente. El jueves por la mañana salen rumbo a la iglesia, ahijado, padrinos, padres y los ayudantes de los compadres, encabezados por el *adivino*, luego que éste se ha lavado las manos en el fogón de la casa y se le ha pedido permiso para celebrar el rito. En la iglesia se coloca un altar frente a la imagen del patrón San Marcos, formado por 12 velas (seis de cada lado) que han sido traídas por los padrinos-compadres, se pone una ofrenda con café, pan dulce, *tepache* y *refino* o *ku'chu'* (aguardiente) y el *adivino* empieza a rezar Padres nuestros.

Por medio del *Matlahata*, se le recuerda al individuo su papel tanto social como espiritual, o sea la posición que ocupa en el mundo sobrenatural (Ravicz: 1967). En lo social, reconociendo la red social de la cual forma parte y dentro de la cual puede solicitar cualquier tipo de ayuda. En lo sobrenatural, ubicándolo con respecto a las deidades prehispánicas encubiertas por santos católicos. Reintegra al individuo a su papel más importante, que es la relación de éste con la tierra que trabaja y que en términos rituales se expresa como el compromiso recíproco existente entre el hombre y la tierra. Por esto durante la ceremonia se le hace reflexiones para que "quiera la tierra donde nació" y "la trabaje como debe de ser", manteniendo la unidad sociedad-naturaleza.

En lo social, el individuo reconoce la red social de la cual puede disponer en determinadas situaciones, con una conciencia más profunda que le permite una mayor participación en la estructura social del grupo.

El Matlakata es un mecanismo de, la estructura social que vincula elementos simbólicos religiosos y sociales, que dan a los miembros de la comunidad la posibilidad de una participación más activa en la estructura social de la comunidad, haciéndole notar su importancia tanto a nivel individual como social, fortaleciendo así la propia estructura.

Da una seguridad casi total no sólo mediante el sistema de reciprocidad y ayuda mutua en lo social, sino que en sentido ritual, el *Matlakata* es entendido como el compromiso recíproco que abarca todo tipo de relaciones sociales al interior de la comunidad.

Ixtepec y Atlequizayan

La comunidad de Ixtepec es cabecera municipal y se encuentra a 5 horas de Zacapoaxtla, Puebla. La mayor parte de su población son indígenas totonacos, pero existe un estrato mestizo. Las actividades más importantes del pueblo son la agricultura de subsistencia basada en el maíz y, por otra parte, el cultivo comercial del café.

Encontramos los siguientes sectores económicos: jornaleros, arrendatarios, campesinos con pequeña y mediana propiedad, comerciantes y ganaderos. Las personas no indígenas predominan en los sectores más altos, ocupando a su vez la mayor parte de los puestos políticos civiles hasta fechas recientes.

En Ixtepec, los Totonacos que son católicos participan en un sistema de cargos religiosos, cuyas características generales son las mismas que aparecen en Carrasco (1979) y Aguirre Beltrán (1980). También hay en el pueblo varias denominaciones protestantes (metodistas, bautistas, pentecostales), cuyos miembros son indígenas (Garma, 1983).

El compadrazgo tiene un papel importante en la comunidad al organizar las relaciones no sólo entre las unidades domésticas, sino también entre los grupos étnicos. Existen compadres para las siguientes ocasiones: bautismo, confirmación, primera comunión o de difunto. El *cumpali* o compadre ayuda a pagar los costos de la ceremonia que

patrocina. En el caso del *compadre del difunto* éste paga una cruz de flores que se coloca frente a la tumba y que será retirada a los nueve días para poner otra.

Se busca como compadre a una persona que podrá favorecer no sólo al ahijado, sino también a sus padres. Los compadres deben ayudarse mutuamente y no cometer agravios

entre sí. "Los compadres se respetan". Esta actitud implica la prohibición de relaciones sexuales entre personas ligadas por el compadrazgo, entre comadre y compadre, padrino y ahijada, etc.

El lazo que se crea tiene obligaciones y deberes tan fuertes como los que existen entre parientes verdaderos. Si el ahijado pierde a su padre o no puede ser sostenido por su familia, el padrino debe hacerse cargo de él y protegerlo. Las relaciones de "respeto" y ayuda no sólo se realizan entre los compadres entre sí, y hacia los ahijados, sino que se extiende hasta los progenitores de los compadres e hijos de los ahijados. La figura 2 demuestra mediante terminología recogida en Ixtepec estos vínculos que abarcan tres generaciones. La figura 3 ilustra un sistema más complejo, que fue encontrado en la comunidad totonaca vecina de San Miguel Atlequizayan, que abarca cuatro generaciones.

El compadrazgo en Ixtepec no suele ser una relación que se lleva a cabo entre personas de la misma posición social. Lo más frecuente es que se busquen como compadres a personas de un estatus socio-económico superior, que puedan proporcionar ayuda ya sea económica, social o política, a cambio de cierta conducta esperada

FIGURA 3

Ixtepec

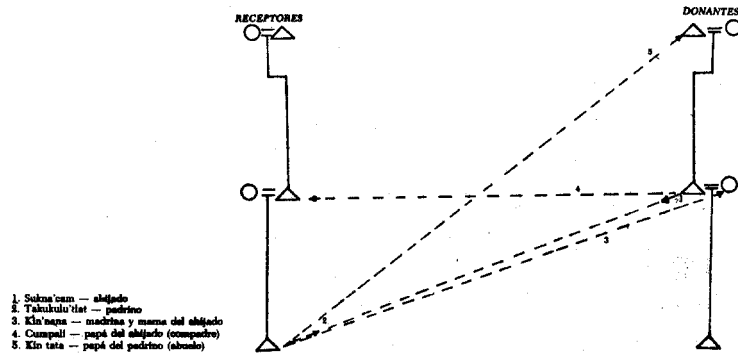
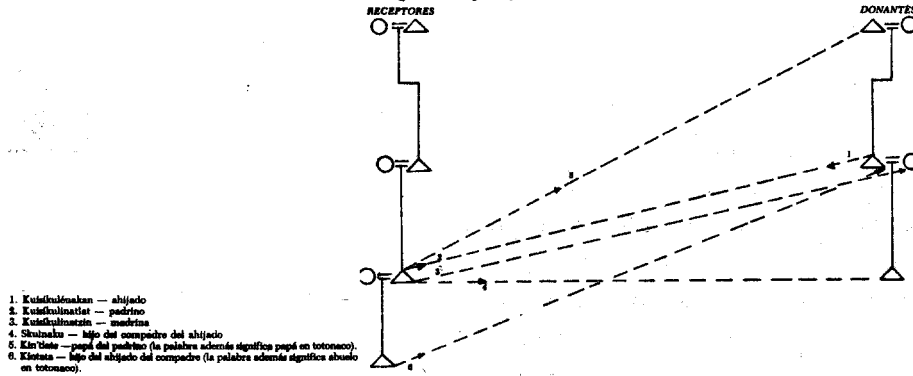


FIGURA 4

San Miguel Attequizayan



Un ejemplo de esto es el caso de un anciano terrateniente de Ixtepec, quien se jactaba de tener más de 200 compadres en el pueblo. Siempre que requería de hombres para alguna labor, llamaba a sus compadres, quienes no, podían rehusarse a ayudarlo. Cuando ellos necesitaban tratar con personas desconocidas fuera del pueblo, sabían que podían contar con su compadre, el viejo mestizo, ampliamente conocido en la región.

La mayoría de los mestizos de más de 50 años, a su vez poseían numerosos compadres indígenas que, ligados por la obligación de ayuda mutua, formaban una clientela

confiable. Entre las personas que pertenecen a las últimas generaciones del pueblo es frecuente seleccionar al compadre entre los maestros de la escuela primaria de la población. Estos individuos mantienen fuertes nexos al exterior de la comunidad y tienen una posición prestigiosa a su interior, características que los califican como compadres deseables.

El compadrazgo se convierte de esta manera en una estructura vertical, en tanto que acentúa las diferencias entre las personas implicadas; así, los Totonacos que buscan a un compadre mestizo se encuentran en una posición subordinada frente a él, reconociendo estar en deuda con dicha persona por el favor que les ha otorgado al aceptar ser compadre.

¿Tienen los protestantes indígenas compadres? Esta última palabra tiene connotaciones negativas para los miembros de estas iglesias, por lo cual tratan de evitarla. Se considera que el compadrazgo es algo propio de los católicos y que con frecuencia es una excusa para que la gente tome alcohol. Sin embargo en el bautismo y matrimonio entre estos grupos religiosos existen personas que se desempeñan como "testigos" y ayudan a las personas que se ofrecen ante la divinidad suprema. En el caso del matrimonio también firman el acta oficial en la presidencia municipal. Los "testigos" siempre son protestantes.

El predicador metodista de Ixtepec hizo el siguiente señalamiento: "Los protestantes sí tenemos compadres, pero ellos se tratan como hermanos (de la denominación), no como compadres". La relación vertical de compadrazgo crea relaciones de dominio entre las personas involucradas. Es en este sentido que dicha relación no existe entre los Totonacos protestantes, por lo cual no usan el término de compadre.

Sin embargo, siempre hay "testigos" en las ceremonias señaladas arriba, a los cuales se les trata como "hermanos". Sus relaciones son horizontales, entre iguales; 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.

Nanacatlán

La comunidad de Nanacatlán, municipio de Zapotitlán de Méndez, ubicada en la Sierra Norte de Puebla, está habitada por 950 personas, distribuidas en 195 grupos domésticos, la mayoría de los cuales se dedican al cultivo del café. Según pudimos verificar, alrededor del 40% de los grupos domésticos tienen tierras con café y un 30% sólo posee tierras para cultivos de subsistencia (maíz y frijol). No existen tierras comunales ni ejidales.

El sistema tradicional de parentesco fue abandonado y reemplazado por un sistema bilateral, aunque persiste la noción de incesto hasta la prima segunda, hecho éste que combinado con una fuerte endogamia comunal (85%) restringe notablemente las posibilidades de elección del cónyuge; por otra parte, la noción del incesto no es aplicable entre los protestantes, quienes aceptan el casamiento entre primos hermanos.

La comunidad mantiene sus propias reglas, pero necesita de la familia nuclear como unidad de producción y consumo, asignándole las funciones de reproducción, socialización y reclutamiento de sus miembros. De la misma manera que el parentesco y la familia extensa refuerzan la comunidad, el compadrazgo también tiene un papel de importancia en este proceso. El parentesco y el compadrazgo estimulan y garantizan la realización de la vida comunal. Es a estos grupos a quienes se reúne para el cumplimiento de los cargos y la realización de distintas tareas productivas y sociales.

Se da preferencia a parientes, compadres y amigos para la realización de tareas agrícolas, préstamos y otros servicios personales, así como para la *Lamakatlak* (mano vuelta).

Las relaciones dentro de la comunidad tienden a segmentarse como resultado de diferencias en la posesión de tierras y riquezas. La inclusión en la comunidad se realiza mediante un proceso doble que tiene una faceta individual y otra social.

Desde una perspectiva social será su participación en el trabajo público (faena) y el cumplimiento de los cargos civiles y religiosos lo que determine su incorporación a la comunidad. Desde el ángulo individual, será su integración activa al sistema de parentesco y compadrazgo lo que definirá dicha incorporación.

Los individuos al nacer tienen automáticamente muchos parientes. Su inserción en la vida social los llevará necesariamente a ampliar y enriquecer este conjunto de parientes en el curso de sus vidas mediante el compadrazgo y las alianzas.

En Nanacatlán habitualmente se elige compadres fuera del círculo de parientes cercanos. Los elegidos no son parientes, ó si lo son, caso difícil de evitar en una población tan reducida, es en grados lejanos. En ciertos casos se eligen compadres mestizos o forasteros. En la actualidad existe la tendencia a buscar compadres en los lugares a donde se migra habitualmente, para así tener contactos y aliados en los procesos de migración temporal o definitiva.

En la comunidad no se le da preeminencia al vínculo de compadres por sobre el de padrino-ahijado, sino que ambos tienen la misma importancia. Los padrinos son consultados para el casamiento de sus ahijados; los deben aconsejar permanentemente y ayudar en todo lo que sea posible. Habitualmente el vínculo con más interacción cotidiana es el que existe entre compadres. Al donante se le debe respeto y un trato especial por el hecho de ser padrino de los hijos del receptor, configurándose una relación asimétrica entre iguales.

Los Totonacos habitualmente eligen como compadres mestizos a totonacos con dinero o forasteros de cierta importancia. Su estrategia consiste en diversificar, en la medida de lo posible, sus compadres, estableciendo tanto relaciones verticales como horizontales, instrumentando para ello las distintas opciones de relaciones de compadrazgo que describimos a continuación.

Las dos familias mestizas católicas de la comunidad son habitualmente donantes frente a los indígenas, pero son receptoras de compadrazgo con mestizos de otras comunidades, muchas veces parientes, generándose así una red de compadrazgo a escala regional. El desarrollo del protestantismo ha implicado la ruptura de las relaciones de compadrazgo y esto es visto como un comportamiento anómalo e incluso agresivo por los católicos tradicionales. Recientemente, como resultado de la expansión de los testigos de Jehová estos han logrado una presencia comunitaria significativa, a tal punto que el presidente municipal auxiliar (1999) fue simpatizante de los Testigos y todas las autoridades de la Junta Auxiliar son evangélicos, lo cual ha generado suma inquietud entre los católicos tradicionales. Uno de mis compadres me comentaba alarmado que la esposa del nuevo presidente auxiliar le había pedido que ya no la llamara comadre, pues eso ya no se acostumbraba. Quedan así planteados nuevos problemas de investigación.

Tipos de Compadrazgo

Personas	Objetos
Bautismo	Padrino de casa
Evangelio	Padrino de imagen
Confirmación	
Casamiento	

Bautismo: Los padrinos deben ser católicos y formar una pareja; el vínculo de casamiento religioso o civil no es imprescindible. La ceremonia acostumbra realizarse dentro del año de nacimiento.

Evangelio: Consiste en una bendición que otorga el sacerdote a los niños, entre los dos a ocho años de vida "para que crezcan fuertes"; este vínculo es de gran plasticidad pues multiplica las oportunidades de entablar la relación.

Confirmación: Se realiza cuando el Obispo visita la comunidad; es menos frecuente que los otros.

Casamiento: Para ello es necesario realizar la ceremonia religiosa. Los padrinos tienen un papel importante pues la novia, al salir de la ceremonia, se dirige a la casa del padrino donde permanece un par de horas. Está acompañada de sus familiares y el novio. Luego el cortejo se dirige a la casa del novio y antes de entrar a la misma, ambos se arrodillan y el padrino hace una alocución y procede a la entrega formal de la muchacha. Los padrinos dirigen el ritual de transición desde "el margen al margen" del mismo (Turner. 1980).

Padrinos de casa: Persona que apadrina la inauguración de una nueva casa.

Padrinos de imagen: Los que acompañan la bendición de las imágenes del altar familiar; éstos pueden multiplicarse de acuerdo a las imágenes del mismo.

Habitualmente los padrinos deben regalar ropa nueva a sus ahijados y los padres deben agasajarles con una comida y en el caso de bautismo y casamiento se les acostumbra regalar un *totole* (guajolote).

Existe prohibición de relaciones sexuales y matrimonio entre los compadres y con los ahijados, extendiéndose esta relación a los hijos del donante. De tal modo que los hijos del

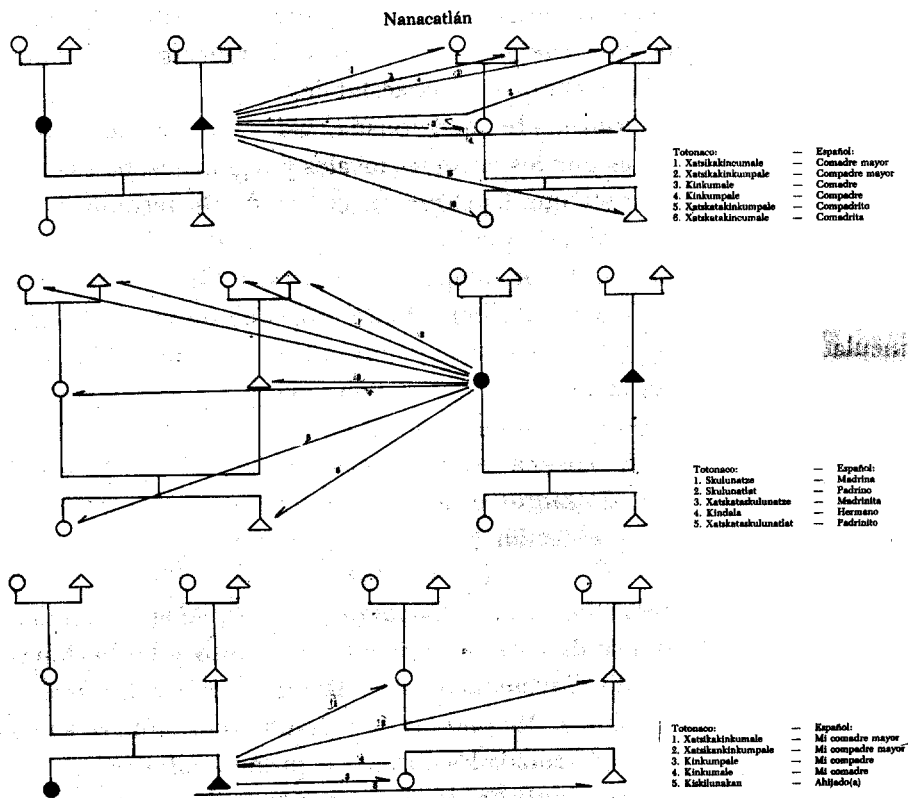
donante no pueden casarse con los ahijados de su padre, pero sí con hijos de compadres que no fueron apadrinados por sus padres.

La relación de compadrazgo no se limita sólo a los donantes y a los padres de los donantes sino que se prolonga a sus ascendientes.

Mientras que los compadres de la misma generación se llaman entre sí *Kinkumale* (mi comadre) o *Kimkumpale* (mi compadre), el donante, o el receptor, designa al padre del receptor, o del donante, *Xatsickankinkumpale*, mi segundo compadre o compadre mayor, *Xatsickankinkumale*, mi segunda comadre o comadre mayor.

A su vez, los padres del ahijado llaman al hijo de su padrino *Xatstatakinkumpale*, (mi compadrito o mi compadre pequeño) y a la hija de su padrino *Xatstatakinkumale*, mi comadrita o madrina pequeña. Los ahijados llaman a sus padrinos *Skulunatze* (madrina) o *Skulunatlat* (padrino), según el sexo, y a los hijos de los donantes se refieren como *Shatstaskulunatze* (madrinita), *Shatstaskulunatlat* (padrinito). La hija o el hijo del donante a su vez llaman a los ahijados de su padre, *kindala* (mi hermano/a), evidenciando una asimetría en la relación.

De esta forma se configura una relación de asimetría entre iguales y un sistema de alianzas que no sólo afecta a las personas que aparecerían involucradas según el ritual cristiano sino que la alianza se extiende a los ascendientes y descendientes de los compadres, sin trascender a los hermanos de los compadres.



Tuzamapan de Galeana

Tuzamapan es una comunidad (cabecera municipal) del municipio de Tuzamapan de Galeana. Su población está conformada por mestizos e indígenas totonacas con un alto grado de bilingüismo.

La forma predominante de tenencia de la tierra es la pequeña propiedad, destinada al cultivo de maíz, frijol y café. Las características del suelo, clima y tipo de vegetación posibilitan la variedad de cultivos, que van desde las papas y duraznos de clima frío a la pimienta, el cacahuete y el mamey de clima cálido.

El café, y en menor medida la pimienta y el mamey, son los cultivos comerciales más importantes. La construcción de la carretera (1970) y la introducción de empresas

paraestatales para la compra de café y la venta de subsistencias, facilitó la colocación de dichos productos en el mercado nacional e internacional, así como obtener medios de subsistencia baratos como el maíz y el frijol. De esta manera, el monopolio comercial que antiguamente tenía la burguesía tradicional, fue afectado por las empresas paraestatales. Mas adelante la decadencia y desaparición de las paraestatales fue acompañada de una crisis que no posibilitó la recuperación de los grupos locales.

La situación anteriormente mencionada, así como la carencia y acaparamiento de tierras por los caciques locales y regionales, ha suscitado nuevas contradicciones que se expresan en un fuerte faccionalismo político. Son dos las facciones que luchan por el poder. "los de abajo", conformada en su mayoría por campesinos pobres, y "los de arriba" o caciques", que mantienen a un importante grupo de indígenas pobres vinculados por fuertes relaciones de clientelaje. Dicho fenómeno adquiere nuevas expresiones al desarrollarse en una comunidad que mantiene formas tradicionales de organización social, entre ellas el compadrazgo.

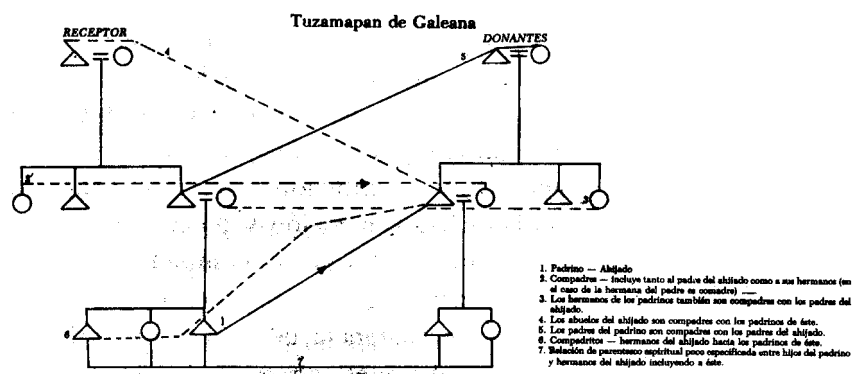
En Tuzamapan de Galeana existen varias formas de compadrazgo: compadres de bautizo, de santos evangelios, confirmación, primera comunión, matrimonio, graduación (preprimaria, primaria y secundaria), "levantada de una niña/o" y "levantada de la cruz".

En ciertas formas de compadrazgo, como es el caso de la "levantada de la cruz", la relación se da entre los padres del difunto y las personas que regalan las cruces. En Tuzamapan esta relación se extiende hasta el grupo de invitados de ambos. "Levantada de una niña/o" se refiere a una ceremonia para prevenir enfermedades durante la primera infancia.

Las relaciones establecidas son de carácter intraétnico e interétnico (entre totonacas y mestizos al interior de la comunidad, y con mestizos de fuera de ésta).

Entre totonacas no es frecuente buscar compadres dentro del grupo de parentesco, ya que los conflictos entre parientes hacen perder el "respeto" que para los Totonacas implica dicha relación. Esta opinión no es sostenida por los mestizos, que frecuentemente contraen compadrazgo entre hermanos.

El compadrazgo entre los indígenas relaciona a tres generaciones-. a los padrinos con el ahijado (padrinazgo), a los padrinos con los padres del ahijado (compadres), a aquéllos con los hermanos de los compadres (compadres), con los abuelos del ahijado (compadres mayores), y con los hermanos del ahijado (compadritos); el padre del ahijado se hace compadre con el padrino de su hijo, así como también con los padres y hermanos de aquél; el ahijado, es tal, no sólo para sus padrinos sino también para los padres de sus padrinos. Una última relación, no especificada, es la que se da entre los hijos del padrino y el ahijado.



La situación de conflicto mencionada ha afectado en cierta medida las relaciones de compadrazgo, tanto las nuevas como las anteriores. Las primeras tienden a fomentarse

dentro de las mismas facciones o con gente de fuera de la comunidad (maestra, forasteros, cte.). En la "levantada de la cruz" (al invitarse a las amistades del difunto) puede darse el caso de incluir, en la relación de compadrazgo, gente de la facción contraria.

En la actualidad, las antiguas relaciones de compadrazgo entre los indígenas de diferente facción, frecuentemente se han limitado al saludo; y entre los mestizos muchas veces han llegado a su abandono.

Cabe destacar que la organización de la facción de "los de abajo" la realizó un líder que reclutó para el grupo político a varios de sus compadres; éstos fueron el grupo promotor de la misma.

Zongozotla de Bonilla

Municipio totonaco donde mas de la mitad de la población es evangélica y donde existe un trabajo de proselitismo religioso desde los años veintes. La comunidad se dedica al café y es considerada una de las poblaciones mas prósperas de la zona, la conversión al protestantismo influyó en el trabajo femenino que es uno de los elementos distintivos de la comunidad. Está también en los límites étnicos con nahuas, lo cual no pasa desapercibido para los evangélicos totonacos, quienes se consideran un baluarte de la etnicidad, desmintiendo a algunos antropólogos que en los años setentas decían que eran agentes de la asimilación y la aculturación.

El número de compadrazgos entre los católicos ha disminuido y solo encontramos de bautismo, confirmación, primera comunión, boda, cruz y generación. Asimismo existe una tendencia al compadrazgo vertical entre católicos totonacos pobres y mestizos católicos ricos. Los evangélicos rechazan tener cualquier tipo de compadrazgo e incluso tener *testigos* como describe Garma para Ixtepec. Pareciera que la estructura social generada en los templos evangélicos desarrolla relaciones sociales equivalentes, como señalara Signorini. Sin embargo los pobladores de Zongozotla comparten el compadrazgo de generación, de los graduados en la escuela. Esta relación social, aparentemente no sacralizada, aunque estaría en el campo de la religión cívica, permite un diálogo interreligioso que genera nuevas relaciones sociales pertinentes que atenúan las fracturas generadas por el faccionalismo religioso. Por último cabe señalar que la partera del pueblo, católica, centraliza una red amplia de compadrazgo y aparentemente su oficio y relaciones la han convertido en una de las mujeres mas ricas del pueblo (Trejo y Salazar, 2000), una hipótesis factible es su papel en la red de compadrazgo sea una prolongación del rol de la partera que describiera Castro (1986).

Naupan

Esta comunidad nahua ha sido trabajada desde 1985 por Lourdes Báez Cubero, la misma tiene su economía basada en el café aunque recientemente han ensayado nuevos cultivos como una estrategia para diversificar la producción y paliar la crisis. Báez ha encontrado una gran diversidad de formas de compadrazgo: Bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio, Sacamisa (reconfirmación del bautizo), santo, mayordomos, cruz del 3 de mayo, casa, de baño (curativo), partera con los padres del niño, medalla (permite subir de grado al padrino secundario), difunto y graduación.

Nuestra autora considera que las relaciones de compadrazgo, aun aquellas aparentemente laicos como la graduación son consideradas relaciones sacralizadas y ha encontrado que los padrinos tienen un rol muy importante de descontaminación al niño bautizado de los pecados de sus padres. También encontró que el compadrazgo de grado (preferentemente bautizo) se extiende a tres generaciones. Encontró tanto compadrazgo vertical como horizontal y el mismo es importante para la *manovuelta*, prefiriendo a los compadres pues los consanguíneos no son vistos como confiables por los informantes.

Cuetzalan y la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske

Esta investigación desarrollada Elizabeth Díaz Brenis, Esther Carrillo y Gabriela Guerrero está orientada a comprender las estrategias informales de configuración de grupos al interior de la Tosepan, de acuerdo a lo avanzado, las colegas han detectado que la organización configura una serie de redes de parentesco y compadrazgo como estrategia para consolidar la organización y definir lealtades frente a otros grupos como es el caso de los caciques mestizos que tratan de fortalecer sus redes con indígenas pobres y jornaleros para neutralizar a esta organización de campesinos medios y pobres.

Conclusiones

Como hemos visto, el sistema de compadrazgo en las comunidades totonacas y nahuas estudiadas presenta elementos estructurales comunes, aunque no por ello deja de tener peculiaridades en cada comunidad, que no se apartan de las tendencias generales, adaptándose en cada caso a las condiciones socioeconómicas y de relaciones interétnicas y políticas existentes.

En el caso de San Marcos Eloxochitlán, es notorio que la elección de los compadres exclusivamente dentro de la comunidad es una estrategia de resistencia étnica frente a la presión de mestizos y nahuas que tienen a esta población prácticamente cercada.

Por otra parte, la elección preferente de compadres mediante líneas, podría interpretarse como una sustitución de un hipotético sistema de linajes que desapareció con la baja demográfica del siglo XVI (Borah, 1982), pues por sus características podrían prolongarse aquéllas infinitamente.

El sistema es flexible en el caso de conflictos o de problemas de cualquier tipo. Una ventaja adicional para una comunidad pequeña es que no extiende excesivamente las

prohibiciones matrimoniales, que abarcan a los parientes hasta la cuarta generación y pocas familias más.

La persistencia del Matlakata, una forma de compadrazgo prehispánico, refuerza la hipótesis de Juan Ossio (s.f.) quien, a diferencia de otros autores, pone énfasis en la persistencia de tradiciones culturales indígenas que se fusionan con tradiciones europeas, frente al énfasis que otros autores (Mintz, Wolf, Foster, Ravicz y Pitt-Rivers) hacen en el préstamo cultural europeo.

En el caso de Ixtepec y Atlequizayan vemos que la estructura del compadrazgo es semejante en términos estructurales a la de Eloxochitlán, pero presenta variaciones ante la presión del grupo mestizo, configurando relaciones *verticales* como modelo ideal. Las relaciones se extienden a cuatro generaciones, aunque no a otros miembros del grupo familiar (hermanos) como es el caso de Eloxochitlán.

Mención especial merece la reelaboración del compadrazgo por parte de los protestantes, entre los cuales esta institución adquiere características horizontales, a la vez que refuerza las alianzas al interior de la secta. Esta reelaboración, en un medio ideológicamente hostil a la institución analizada, como es el de los grupos evangélicos, hace resaltar la importancia social del compadrazgo entre los Totonacos, cualquiera que sean sus creencias religiosas.

En el caso de Nanacatlán vemos que se mantienen los criterios del compadrazgo en líneas, pero adaptados a una estrategia de diversificación de las relaciones de compadrazgo, extendidas a una gama de compadres que abarcan la mayor parte de sectores sociales posibles. Esta estrategia de búsqueda de compadres se explica por la relación de los miembros de la comunidad con los habitantes de otras poblaciones por razones de trabajo, migraciones e intercambios. Pero muestra también el impacto del cambio religioso y con él los diferentes criterios de sacralización en el cambio o desaparición del mismo sistema de compadrazgo.

Un ejemplo de diversificación de la institución del compadrazgo es el de Tuzamapan. En esta comunidad persiste el criterio de organización del compadrazgo por líneas, que a diferencia de Nanacatlán e Ixtepec abarca también a los hermanos o *siblings* de los padrinos y compadres, así como a los hermanos de los ahijados y a los hijos de los donantes. La inclusión de esta gama de parientes, entrelazada con otros compadrazgos de menor importancia como el de "levantar la cruz", por ejemplo, crea un mecanismo de reforzamiento permanente del compadrazgo entre personas que ya son compadres, a la vez que genera mecanismos aptos para neutralizar el conflicto en un contexto altamente faccionalizado.

Esta situación conflictiva nos coloca frente a algunas funciones del compadrazgo, como son asegurar lealtades en la configuración de las facciones. Aunque esto no impide que ante un enfrentamiento se deterioren algunas de las relaciones de compadrazgo, en función de intereses faccionales o de clase, ratificándose las nuevas alianzas políticas con nuevos y renovados lazos de compadrazgo.

El caso de Zongozotla muestra como la configuración de un compadrazgo, aparentemente laico y secularizado, se constituye en un elemento estratégico para mantener las redes sociales comunitarias en situaciones de cambio religioso.

El caso de Naupan nos muestra como la comunidad intensifica su sistema de compadrazgo para fortalecer los lazos comunitarios y como el compadrazgo se transforma en un elemento iniciático y de descontaminación de los actores, a la vez que sacraliza elementos de la realidad social que en otros contextos no tendrían ese carácter.

El caso de la Tosepan muestra como el compadrazgo y las redes de parentesco se transforman en estrategias informales para consolidar la organización y asegurar lealtades frente a presiones externas, que a su vez emplean redes de parentesco y compadrazgo alternas para mediatizarla.

Finalmente nos parece importante señalar que el sistema de compadrazgo totonaco basado en líneas que superan las dos generaciones, y que sustituyó sistemas de linajes, muy probablemente tiene un origen prohispanico. Pero, en la situación colonial sufrida por el grupo étnico, se fusionó con la institución europea del compadrazgo para configurar una nueva institución social, la cual por sus características les permite afrontar las nuevas situaciones y conflictos a la vez que reforzar, mantener y reformular los límites étnicos y la identidad étnica. Siendo también útil para mantener la estructura comunitaria en procesos de cambio religioso y de los sistemas de visión del mundo.

4.2 Religion y Política

Los sistemas político-religiosos de las comunidades indígenas han sido ampliamente examinados por la antropología mexicana (Chávez Orozco, 1943; Aguirre Beltrán, 1981; Cancian, 1976), así como aquéllos del mundo andino (Fuenzalida, 1970; Isbell, 1971; Ossio, 1973, Marzal, 1983). En la actualidad, muchos autores plantean la desaparición de dichos sistemas en los grupos étnicos de México y de América Latina en general; entre dichos autores podemos señalar a Cancian, quien plantea que:

Cualquiera que sea el futuro de Zinacantán, el aumento de la población y el mejoramiento de las condiciones económicas destruirán la importancia del sistema de cargos mediante el cual la comunidad de los zinacantecos está integrada. (Cancian, 1976:223.)

Smith (1981) sostiene que hay una reelaboración de los mismos debido a la expansión del sistema capitalista en las comunidades indígenas: ya no se conforman con desarrollar sistemas político-religiosos que no tengan validez a nivel nacional, y ello hace que éstos queden en desuso.

Rebate las posiciones de los teóricos del Proyecto Harvard-Chiapas y trata de establecer la base económica y política del sistema de cargos desde una perspectiva incluida por las posiciones proletaristas o descampesinistas. Para el autor, una vez que penetra el capitalismo, los indígenas vislumbran nuevas formas de poder y acción política, y abandonan irremediabilmente estas formas organizativas. Algo semejante existe en el mundo andino, donde el poder de los ancianos o "pasados" se debilita (Isbell, 1971).

En la bibliografía mesoamericana sobre sistemas de cargos han ejercido mucha influencia los trabajos realizados en Chiapas y ciertas regiones de Guatemala limítrofes con ese estado mexicano. Esta situación se debe en gran parte a la calidad y profundidad de las investigaciones desarrolladas en torno al Proyecto Harvard-Chiapas; sus conclusiones,

basadas en estudios de casos y de la región, se han constituido en verdaderos paradigmas de la antropología mesoamericana.

En nuestro caso, vamos a exponer otra realidad regional, también mesoamericana pero no incluida en el área maya y donde las relaciones indomestizas han tenido una dinámica particular, algo diferente de los casos antes señalados (Masferrer, 1981).

El presente documento aborda algunos aspectos vinculados a las características del liderazgo en la Sierra Norte de Puebla. Un planteamiento tradicional de ciertos antropólogos influidos por teorías dualistas, es el de suponer que los procesos de modernización traen aparejadas dinámicas secularizadoras en todos los niveles de la vida social de las comunidades indígenas.

Otros autores, como Fábregas (1981), han señalado la estrategia del Estado mexicano para desarrollar su poder cooptando las formas tradicionales de poder indígena. En un trabajo anterior, presentado en el IV Simposio de Religión Popular e Identidad (realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1984), expusimos un primer esbozo de la dinámica del problema en la Sierra Norte de Puebla y este trabajo se completó con el de Carlos Garma (1984).

Nuestro documento aborda el problema de la continuidad histórica entre los sistemas prehispánicos de liderazgo en la Sierra Norte de Puebla y los existentes en la actualidad. Nuestra intención es demostrar cómo las sucesivas formaciones políticas se articulan a los sistemas socioculturales existentes y éstos les dan un sesgo específico, pues la transformación es mutua. Pensamos que el capitalismo no se desarrolla de la misma manera en todas partes, sino que está condicionado por situaciones históricas, sociales y culturales.

Para caracterizar la situación de las organizaciones políticas prehispánicas, aplicamos el concepto de Service sobre las sociedades de jefatura:

Formas intermedias que claramente parecen haber surgido gradualmente de sociedades igualitarias y haber precedido a la fundación de todos los estados primitivos más conocidos... Las sociedades de jefatura tienen una dirección centralizada y distribuciones de status jerárquicos con un ethos aristocrático, pero ningún aparato formal, legal, de represión por la fuerza. La organización

parece ser teocrática, y la forma de sumisión a la autoridad, la de una congregación religiosa a un sacerdote-jefe. (Service, 1984:34.)

Presentaremos una breve reseña histórica sobre la situación prehispánica, y algunos aspectos del liderazgo durante la Colonia y el proceso independentista. Luego, analizaremos la información de campo recogida en la región.

El eje de nuestra exposición estará referido en el periodo prehispánico a lo que hay disponible sobre los totonacos. La información más temprana con la que contamos es la brindada a Las Casas por un joven que presenció la vida ceremonial y cotidiana de esta sociedad, antes de su derrumbe.

Este informante, identificado como Francisco Ortega (Melgarejo Vivanco: 1985-116), destaca que los jefes étnicos estaban obligados a rendir culto a los dioses y a prestar reverencias y humillarse ante los sacerdotes. La función de éstos no era simplemente religiosa, pues el mismo informante destaca que "Otras veces entendían en poner leyes y orden para la buena gobernación de los pueblos". Como en muchas otras partes, estos especialistas eran los depositarios y transmisores de las tradiciones culturales (Las Casas, 1979:96-97).

Mientras esto se desarrollaba en un centro de la importancia de Zempoala, en 1539, en Matlatlán, localidad ubicada en la actual Sierra Norte de Puebla, Fray Andrés de Olmos (1912) iniciaba un juicio por idolatría a Don Juan, jefe étnico local. Las acusaciones consistían en indagar cuántas esposas tiene, si se emborracha frecuentemente, si impide la asistencia a la doctrina cristiana, si tiene ídolos en su casa y si es verdad que en 1537,

cuando se lo obligó a enviarlos para ser destruidos, dejó varios ídolos escondidos para continuar sus rituales. También actuaba como curandero y dirigía ciertos rituales ("en su casa hicieron cierto sacrificio al demonio con incienso y ocote, como solían hacer, porque el muchacho sanase"); aparentemente, el jefe étnico entraba en algún tipo de trance durante las ceremonias, pues los testigos señalan que "el dicho cacique lloraba ante el dicho ídolo" (Olmos, 1537 (1912): 211.

Las propiedades de curación del jefe étnico implicaban la entrega de ciertos tributos al mismo. Uno de los testigos declaró que:

... tuvo enferma una hija... por lo cual hizo cierto ayuno al uso antiguo, estando ochenta día sin llegar a mujer,. e al fin de los dichos días tomó e sacrificó una gallina, y con cierto ocote y hule, e todo junto lo ofreció en un camino al demonio cerca de su casa, e hizo mucho pulque, o vino, e comida, e del dicho vino llevó cuatro cántaros, e una gallina viva, e lo dio al dicho Don Juan (Olmos: 1537 (1912)211.

Había una diferencia cualitativa en la forma de apropiación del excedente entre los jefes étnicos totonacos y el tributo a los mexicas. En el primer caso, recibían tributo en trabajo o energía humana. En la Relación de Tetela y Xonotla, vemos que en San Francisco, los testigos declaran que:

Fueron vasallos y sujetos al señor de la caucera (Xonotla) y a éste le tributaban hazer sementeras de maíz y otras legumbres para su sustento. (Paso y Troncoso, 1905.)

Un criterio semejante había para el culto; en Misantla, los informantes declaran que:

Juntábanse todo el pueblo y hacían una gran sementera para el Señor del Maíz. (Pérez de Arteaga, 1962.)

Por el contrario, los tributos entregados a los españoles eran en especie y en cantidades fijas, cualquiera que fuera el resultado de las cosechas (Pérez de Arteaga, 1962).

La recepción del tributo en cantidades fijas de bienes implica una relación social de dominación, mientras que un sistema basado en la entrega de energía humana para la realización de sementeras en un proceso de trabajo comunal, como era el tributo entregado a los jefes étnicos totonacos, implica el establecimiento de redes de reciprocidad y redistribución (Mayer, 1974:37; Wachtel, 1976: 96-109).

Los totonacos mantuvieron a sus jefes étnicos tradicionales durante el siglo XVI y parte del XVII. Luego, comenzó un proceso de debilitamiento y descomposición de las jefaturas étnicas y su sustitución por los pueblos de indios con el sistema colonial de cabildos indígenas (García Martínez, 1980). Esta situación implicó fuertes conflictos intercomunitarios por los deslindes de terrenos, algunos de los cuales continúan en la actualidad.

A principios del siglo XIX, comenzaron fuertes movimientos y rebeliones indígenas en la Sierra. La primera se registró en Misantla, donde los indígenas fueron agredidos por los mestizos, quienes les exigieron fuertes tributos por pastar ganado, les destruyeron sus sementeras y los despojaron de sus tierras (Ramírez L., 1959: 222-3). En este contexto de enfrentamiento, los indígenas se aliaron a los insurgentes organizados en la zona de Naoling, hasta que fueron derrotados en 1817. Más al norte, entre Coxquihui y Papantla, Serafín Olarte controló un extenso territorio, bajo las órdenes de Osorio y Rayón, hasta que fue derrotado y decapitado a fines de 1820 (Salas G., 1979:72).

En 1836, estalló un movimiento muy interesante que abarcó prácticamente todo el Totonacapan. Fue motivado por la prohibición de celebrar la Semana Santa, además como protesta por los abusos económicos y sociales cometidos contra los indígenas. La Semana Santa festejada a la usanza tradicional es un elemento clave de la cultura totonaca

(Masferrer, 1982). Es importante destacar que la defensa de realizar la Semana Santa a la usanza tradicional no implicaba el apoyo sino el enfrentamiento al clero católico, respecto del cual se planteaba un mayor control y eliminación de privilegios (Masferrer, 1984).

Algo semejante plantearon los indígenas en el alzamiento de 1848 en Papantla, donde las ideas anticlericales formaron parte importante de sus reivindicaciones (Reina, 1980:352). Otra rebelión indígena desarrollada en Misantla, en 1853, fue la dirigida por el Mayordomo de la Cofradía de la Virgen, quien actuaba como representante étnico. El Gobernador de Veracruz destacó

La tenacidad característica de los indígenas en llevar a cabo sus determinaciones, mayormente si han sido motivadas éstas por el odio de raza, (ADN, Exp. XL/481.3/3470.)

Años después, en 1856, el cura de Zacapoaxtla, Francisco Ortega y García, encabezó un movimiento contra el Plan de Ayutla, el cual, según Carrión (1970:323) y Cordero y Torres (1966), estaba combinado con un movimiento reaccionario en la ciudad de Puebla. Sin embargo, este movimiento no pudo ser controlado y duró ocho años en abierto enfrentamiento a las instituciones.

En 1885, Antonio Díaz Monfort se alzó en armas en Arroyo del Potrero, municipio de Martínez de la Torre, extendiéndose la rebelión a Papantia y Jalacingo. Díaz Monfort era un especialista religioso tradicional, a quien llamaban Médico Santo o Santo Tuerto por su capacidad para curar mediante procedimientos vulgarmente llamados de brujería (Ramírez L., 1959: 257). La proclama se orientó contra los sacerdotes, el régimen de Porfirio Díaz, los bajos precios de la vainilla, el registro civil, los impuestos y la privatización de las tierras comunales. Su lema era Religión y Fueros (Periódico Oficial, Jalapa, 15/VI1886). Dadas las características del líder, sería interesante profundizar en el tipo de Religión a que se referían. La rebelión fue derrotada (Velasco T., 1979).

El problema no se resolvió y continuaron las movilizaciones en 1889, 1892 y 1896. La represión fue muy fuerte y estuvo a cargo de rurales y tropas de línea, quienes cometieron todo tipo de abusos contra la población totonaca (Salas G., 1979.200-04; Velasco T., 1979).

En la Sierra Norte de Puebla se afianzaba un grupo político que luego se conocería como el de los Tres Juanes. Juan Napumoceno Méndez, Juan Crisostomo Bonilla y Juan Francisco Lucas habían desempeñado un papel importante en la batalla del 5 de Mayo, en que fueron derrotadas las fuerzas intervencionistas francesas y marcó el principio de la contraofensiva dirigida por Benito Juárez. Los Tres Juanes trabajaron en la jefatura político-militar de la Sierra Norte de Puebla y desempeñaron otros cargos políticos. De ideología liberal, impulsaron un proyecto modernizador en la región, crearon escuelas,

introduciendo nuevos cultivos, construyendo una red telefónica, etc. (Ferrer Gamboa, 1967).

No es nuestra intención incluir una biografía de estos personajes, pero sí nos parece importante destacar algunos aspectos recurrentes en los casos de liderazgo que hemos descrito. La mayoría de ellos tiene roles políticos que implican roles religiosos tradicionales. En algunos casos, pueden asimilarse a lo que conocemos habitualmente como sistemas de cargos, y en otros están referidos a posiciones de carácter religioso tradicional (como el caso de Don Juan de Matlatlán o Díaz Monfort).

Cabe preguntar cuál es la situación actual en el contexto de una fuerte expansión del sistema capitalista y de importantes procesos de modernización que observamos en la región. Si nos atenemos a lo afirmado por algunos autores, como Redfield (1978) o Medina (1983), sólo por mencionar autores de posiciones teóricas distintas aunque coincidentes sobre este particular, la situación consistiría en un proceso de debilitamiento o desaparición de los líderes político religiosos.

No obstante, la información etnográfica nos da elementos que obligan a matizar e incluso a rechazar estas afirmaciones. El General Juan Francisco Lucas es concebido por sectores importantes de la población indígena serrana como un ser sobrenatural, susceptible de transformarse en gato y en tigre, de volar y luchar en batallas rituales donde derrota a sus enemigos (Bravo Marentes, 1986, Rimada Oviedo, 1998). Al respecto, véase el anexo incluido al final de este artículo). Sobre el General Gabriel Barrios, quien fue jefe Político Militar de la Sierra después de Lucas, entre 1917 y 1930, y fallecido en 1964 (Cordero y Torres, 1972: 80), hemos recogido versiones según las cuales no está muerto y en cualquier momento habrá regresar. Además, "las balas no le hacen nada porque es maléfico" (Hugo López Acevez, informe técnico 1984).).

Caracterizaciones semejantes se hacen de otros líderes políticos más contemporáneos. El líder más destacado de la organización campesina independiente más importante de la región (nos reservamos el nombre del líder) es caracterizado, por otra organización,

de la manera siguiente, lo que se atribuye según ellos al "atraso político-ideológico-cultural de las masas":

Los campesinos... sobre todo en la Sierra Norte de Puebla viven en el grande aislamiento geográfico y cultural. La mayoría apenas entiende el castellano, por eso los discursos se hacen en lengua náhuatl y en español. Y sobre todo carecen de experiencias democráticas ... por esa razón otorgan su confianza a un hombre que ha demostrado ser el más capaz para dar alternativas inmediatas a la lucha por la tierra contra los caciques o las autoridades despóticas. Un hombre que al mismo tiempo que se parece a ellos por su pertenencia étnica, se ve tan diferente por tener facultades que lo distinguen: a la vez trovador en sus momentos es médico o brujo según como lo vea la gente... puede recetar medicinas y conocer el efecto curativo de algunas plantas medicinales. Es también Juez cuando oye las queja y tiene que intervenir en los conflictos entre los campesinos ... finalmente es la autoridad política." (Ramos G., 1984:106-7) En un intento de descalificación lo incluye en la categoría weberiana de líder carismático.

Otra organización campesina, de posición opuesta a la anterior, dice del mismo personaje y de la misma organización:

En algunos lugares, a los caudillos se les daba una parte de la cosecha sin que ellos trabajaran absolutamente nada... ¿Por qué nomás cuando había cosecha de maíz y de café aceptaban su parte? Sería un error decir que exigían su parte, pues debido al atraso existente en ese tiempo entre nosotros veíamos esas cosas como normales, pues eran nuestros dirigentes. (OACI-13, sf: 12-13) Los acusaban también de emborracharse y tener concubinas.

Si observamos cuidadosamente el comportamiento y las conductas atribuidas a este líder indígena contemporáneo no difieren mayormente de las de Zempoala, del Cacique Don Juan de Matlatlán en el siglo XVI o de las de los jefes étnicos de Misantla o Jonotla, descritos en las Relaciones Geográficas de 1579-81. Asimismo, se asemejan a las descripciones que tenemos sobre los líderes políticos del siglo pasado y de principios del presente.

Otro miembro de nuestro equipo de trabajo tuvo la oportunidad de investigar a los líderes protestantes de la comunidad de Ixtepec, entre 1980 y 1984. Carlos Garma Navarro describe en su tesis a los grupos llamados "evangélicos" y "pentecosteses". Allí podemos ver que los pastores reciben el diezmo (un 10% de lo producido por cada grupo doméstico convertido), tienen poderes de curación (Garma, 1983:199) y entran en trance durante el servicio religioso (ibid., 169). La preocupación de Garma está centrada en comparar los sistemas rituales totonacos tradicionales con los desarrollados por los "evangélicos", para analizar las causas de la conversión indígena. Destaca que "la formación de los templos protestantes como grupos políticos autónomos ha debilitado considerablemente los patrones tradicionales de liderazgo" (ibid., 218) de los mestizos.

Plantea que el protestantismo:

Ha logrado proporcionar un nuevo camino para obtener reconocimiento social ... al crear nuevos roles de prestigio para sus integrantes que les permiten una mayor expresión política ... En los grupos totonacos actuales, el prestigio se puede obtener por la participación en el sistema de cargos 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. (Ibid., 218-9).

Concluye entonces que los grupos protestantes:

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 esta religión, (Ibid., 221.)

Dos años después sucedería un incidente que confirmaría los planteos de Garma. Uno de los especialistas religiosos pentecostales estudiados se lanzó como candidato a presidente municipal e inconforme con los resultados toma el Palacio Municipal al frente de más de 400 indígenas. Garma concluye en este caso que "este tipo de liderazgo

carismático es particularmente acentuado entre las sectas pentecostales, donde la curación por la fe dirigida por los predicadores es muy difundida y los dirigentes son iluminados por el Espíritu Santo en los rituales estáticos que son una parte de todos los servicios pentecostales". Termina planteándonos que "no fue una coincidencia que el líder de la oposición haya surgido precisamente de una de estas sectas" (Garma, 1984-.138).

Teniendo en cuenta estos antecedentes, tanto históricos como contemporáneos, hemos continuado nuestra investigación. El hallazgo del relato sobre Juan Francisco Lucas realizado por Bravo Marentes (1986), nos introduce a un nivel de la mitologización de las relaciones sociales y políticas por parte de la población indígena de la Sierra.

En otras comunidades indígenas de la región pudimos comprobar cómo las cabezas de las distintas acciones son líderes políticos que, a su vez, cumplen funciones religiosas o de curación. Tal es el caso de lugares tan distantes como San Pablito Pahuatlán, Nanacatlán o Tuzamapan, por sólo citar algunos casos de los que tenemos información muy precisa. Asimismo, tuvimos oportunidad de trabajar en una importante cooperativa agropecuaria regional y allí pudimos comprobar que por lo menos dos de los tres presidentes han desempeñado roles religiosos (músico de iglesia y predicador evangélico, respectivamente). Varios de los fundadores y personas claves de la organización son conocidos también como "curanderos", "brujos" o predicadores protestantes de importancia regional. Sería incorrecto generalizar esto a todas las formas de poder existentes; pero, en términos generales, los mestizos basan su poderío en el ejercicio de nexos económicos y políticos con el sistema político nacional, que a su vez les permiten ubicarse en una posición relevante como cabezas de redes de compadrazgo vertical con los indígenas y mestizos pobres, refrendados por la Iglesia.

Por su parte, los indígenas buscan sistemas de consenso y legitimidad de poder a partir de sus propias tradiciones culturales y políticas, las cuales son aplicadas a nuevas

situaciones históricas. Como veremos una respuesta muy eficiente a estos reclamos fue el desarrollo de la Iglesia Católica Autóctona, dentro de la Arquidiócesis de Puebla y otras diócesis con influencia en esta región.

Desde fines de los sesentas la Iglesia Católica inició un posicionamiento significativo en la región, respaldó en forma discreta el trabajo de un grupo de laicos comprometidos en San Miguel Tzinacapan, a través de PRADE. Luego desarrolló un proceso de pastoral indígena en Huehuetla y asimismo el sacerdote de Jonotla apoyó y cooperó en la organización de la cooperativa de mujeres que enfrentó a los López. Por su parte uno de los principales asesores agrónomos de la Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske es un exseminarista jesuita, cuya mística de servicio es notable.

Cuando se inició el trabajo del Plan Zacapoaxtla en la zona, el concurso del equipo de PRADE fue decisivo, tanto por los indígenas que estos habían formado, como por el respaldo político de los laicos del centro de Puebla que decidieron irse a vivir a la comunidad e iniciar la experiencia. La familia Sánchez Díaz de Rivera a la cual pertenece María Eugenia, socióloga formada en Europa y exmonja que junto con un grupo de exreligiosas y exreligiosos fundaron PRADE. Es una familia de alcurnia poblana y uno de sus hermanos llegó a ser presidente de COPARMEX y subsecretario en el régimen del Lic. Fox. En 1981 tuve oportunidad de observar el trato deferente que les brindaban los Jiménez Morales de Huauchinango a la gente de PRADE. A su vez PRADE recibió apoyos de organizaciones religiosas europeas y de organismos mexicanos públicos y privados que reconocían sus contactos políticos y religiosos. Como ya describimos en el capítulo de bibliografía impulsaron importantes proyectos de rescate cultural en nahuatl.

La Arquidiócesis de Puebla estimó conveniente impulsar en la región un esfuerzo a largo plazo de Pastoral Indígena, con muchos elementos de la llamada Iglesia Autóctona, varias órdenes religiosas femeninas y masculinas apoyaron el trabajo y realizaron encuentros de agentes de pastoral con más de cien personas en la región. Finalmente consolidaron un trabajo en Huehuetla, Caxhuacan, Ixtepec y Ahuacatlán. En el municipio totonaco de Huehuetla la Iglesia logró que se respetaran los resultados electorales y hubo varios trienios autoridades de oposición, hasta que el Lic. Bartlett logró derrotarlos por escaso margen, aunque permanece allí un importante trabajo de

esta corriente. Recientemente participaron activamente de la Consulta Zapatista y estas organizaciones indígenas enviaron delegados al Congreso Nacional Indígena de Nurió y estuvieron en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Cabe destacar que este proyecto fue impulsado a muy largo plazo y siempre tuvo en perfil político muy bajo, aunque con importantes resultados.

Conclusiones

- 1) Existen líneas de continuidad entre los sistemas de liderazgo político-religioso anteriores a la invasión europea y los actuales, en las poblaciones indígenas estudiadas de la Sierra Norte de Puebla.
- 2) Las poblaciones indígenas no plantean una diferencia estricta entre sistemas religiosos y sistemas políticos, como sí es habitual en sociedades secularizadas.
- 3) El campo de lo religioso es visto como una totalidad que explica la vida económica, social y política, y no como un nivel autónomo.
- 4) Cuando nos referimos a lo religioso no aludimos a las iglesias institucionalizadas y jerarquizadas, sino a las religiones indígenas sincréticas y reprimidas, como un campo donde estos pueblos se refugian para mantener su identidad.
- 5) Es en este espacio donde muchas veces se toma conciencia de los problemas de clase. Está claro que los indígenas se movilizan por problemas de clase, pero es a través de su cultura y de su sistema de valores que se toma conciencia de esta situación. En esta perspectiva, quienes detentan posiciones de liderazgo religioso son a su vez los líderes políticos indígenas.
- 6) Algunos autores, como Concha et al., (1986), plantean que América Latina es un caso en que la religión de los dominadores es la misma que la de los dominados. "Un mismo conjunto de símbolos y un lenguaje común se vive de modo muy diferente en el pueblo y en sus clases dominantes. Se trata en realidad de dos

religiones que desempeñan papeles políticos muy diferentes" (Concha, *et al*, 1986:28) Podemos decir que en el caso de las regiones interétnicas, la religión de los dominadores no es necesariamente la de los dominados, aunque todos se identifiquen como cristianos. Los mestizos practican tradiciones religiosas que son reelaboraciones del cristianismo en relación con la cultura nacional. En el caso de los grupos étnicos, encontramos reelaboraciones vinculadas a las tradiciones culturales de cada pueblo indio. Dichas reelaboraciones muchas veces se expresan mediante la creación o recreación de los sistemas mitológicos y simbólicos de cada pueblo.

Anexo

Historia de Juan Francisco Loca (Lucas)

El Señor Agustín Rodríguez (que) es muy su amigo. Aquel día de 1916 que se encontraron en Poza Rica, Ver. Ahí se encontraron y luego empezó a preguntar Francisco que si no tiene miedo al Agustín de los Tigres y le dijo que no, al contrario que es (son) sus amigos. Después le dice, si no tienes miedo yo te puedo convertir de un animal que hay en la tierra, porque yo soy nahual. Agustín contesto que sí, que lo convirtiera en jaguar y le dice "si eres hombre de vas a convertir en ese animal". Y después se convirtió en tlacuache, tuvo miedo con poquito. Entonces estaba arrepentido, estaba amando (rogando) a Dios; "ojalá que pronto (me) convierta de hombre". Ya cuando se convirtió de hombre le dice, "pero ahora me acompañas a Veracruz; espera que me convierta en tigre y te montas y vamos a pasear".

Y luego llegaron a Veracruz en tres horas y media. Ahí estaba su ejército, allí le dieron de comer junto a los demás y luego se vino a dejarlo a Poza Rica. Allí ya se hicieron amigos y después le platicó lo que un día le sucedió. Francisco y una cotorra, un día (que) estaba convertido en pantera, y la cotorra le dijo: ¡ya te vi Francisco Loca!". Contestó Francisco, "vas a ver malvada cotorra". Ya convertido en animal se trepó al árbol e hipnotizó a la cotorra, ya no pudo volar. Y la acercó en la boca del tigre y estaba arrepentida la pobre cotorra cuando (se la) estaba tragando y le dijo la cotorra - ¡Auxilio! -lloraba- y decía: ¡auxilio! ¡auxilio! ¡Villa y Zapata ya me está tragando Pancho Loca! Así como Huerta lo desplomó a Madero, perdónalo porque no sabe lo que

está haciendo. Después dijo la cotorra "Ay tengo miedo (de) mi espíritu diosito santo, porque voy conociendo el otro mundo"

¡Ay! después Francisco Loca estaba arrepentido. De inmediato fue a confesarse con el padre, junto a un santito que se llama San Jorge y le preguntaron a Francisco qué ha hecho en su vida, y dijo "pues yo soy nahual, puedo convertirme en cualquier animal". Entonces contestó el padre, "si puedes convertirte puedo ocuparte como espíritu santo, puedes ir al ciclo solicitando que cuando te mueras puedas resucitar".

Y aceptó el viaje al ciclo a visitar a los ángeles. Después de un domingo salió a (de) la Tierra y el padre luego hizo una misa en el templo de Teziutlán, pidiendo a Dios que no le pase nada a Francisco.

Y fue realizado. Los ángeles aceptaron para que resucitara de; fin de; mundo. Ya cuando regresó a la Tierra y le preguntó el padre, contestó: Me fue bien cuando me despegué al cielo vengo viendo la Tierra, se está abriendo; y las mujeres las vi como una amapola, como en la Tierra así conocemos; y los hombres vi como caballero igual como en la tierra conocemos.

Y luego ya está por hecho para resucitar a Francisco Loca cuando vaya a perder su vida de la Revolución. Entonces hace una reunión de (con) su pueblo y les decía a sus soldados que tiene una salida a México. Entonces se convierte en animal y se va a México.

Llegando, luego se convierte de gato cuando el gobierno hace junta con los generales y Francisco entra en la Presidencia y todo está escuchando lo que se trataba. Y los empleados lo agarraban al gato, lo acariciaban; no se daban cuenta si es Francisco Loca.

Y luego él llegaba a su pueblo. Luego les habló a su gente para que se preparen, porque van a llegar los soldados del gobierno. Y cuando llegaban, luego los tronaba. El gobierno se enojaba porque Francisco dominaba a Veracruz y no les permitía pasar. Y

ese día les dijo a sus soldados: "cuando un día vaya perder mi vida, les pido favor, no vayan a platicar conforme me echan en mi caja, así van a enterrarme, porque yo voy a resucitar".

Y así sucedió, cuando perdió su vida el hombre Loca. Entonces compramos su caja para enterrarlo al hombre. Como a las once llegaron (llegó) una caballería de soldados, abrieron la caja y luego se levantó (levantaron) a Francisco y lo llevaron los soldados, y lo montaron en su caballo y se fueron. Entonces lo enterraron, ya nomás la caja de Francisco y no platicaron si existió ese hombre.

En Carlos Bravo Marentes (ed.) Relatos revolucionar serie Testimonios 1, Unidad Regional Puebla, Dirección General de Culturas Populares, Huachinango, Pue., 1 986

4.3 Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Nanacatlan

Introducción:

En esta presentación describimos los festejos de Semana Santa del año de 1979 entre los Totonacas de Santiago Nanacatlán (Puebla). Tratamos de mostrar cómo esta comunidad toma las deidades y ceremonias cristianas, moldeadas en su propia cosmovisión y empleándolas como forma de expresión de los contenidos de su tradición cultural. Veremos cómo dichas ceremonias no se constituyen en vehículos de asimilación, sino que se transforman en sistemas de defensa cultural y reafirmación étnica. Describimos las distintas ceremonias que constituyen la fiesta de Semana Santa y las distintas instituciones, grupos de edad y personas que protagonizan el festejo, así como los elementos ecológicos, imágenes e instrumentos musicales empleados. Realizamos un análisis de los distintos rituales y ceremonias destacando la íntima asociación entre Cristo y el Sol y su oposición a P'apa (Luna y Manuel) y la Muerte. Mostramos cómo se reinterpretan las deidades cristianas en términos totonacas y en particular cómo es concebida la Santísima Trinidad y la Virgen María. Concluimos que la Semana Santa es interpretada como un enfrentamiento entre el Sol (Cristo) y Luna (P'apa) o muerte, expresada denotativa y metafóricamente como un "eclipse" de sol.

Termina el capítulo con una revisita a Nanacatlán realizada 18 años después, entre 1997 y 1998, que nos permitió actualizar y revisar el trabajo de 1979, responder a viejas preguntas y formularnos nuevas preguntas.

Día Domingo de Ramos las 18 horas se concentra la población frente a la iglesia y los fiscales construyen una especie de calzada cuadrangular en el Atrio. Para este efecto plantan en el suelo carrizos, (cañas), adornos con flores (bugambilias, "mariposas", etc.).

A los costados de la puerta de la iglesia ponen dos naranjos. A las 18:45 hs. se inicia una procesión en la que portan dos imágenes. La primera es "Santo Domingo de Ramos" y la segunda "Virgen Dolores". La procesión sale cantando "tu reinarás", por el Este hacia el Norte, gira por el Oeste y regresa por el Sur. Al llegar frente a la puerta, la cierran, la gente se arrodilla y reza siguiendo a los tres rezanderos.

El momento es solemne. Tañen las campanas con tonos tristes. Luego se abren las puertas e ingresa la procesión cantando y colocan las imágenes en el altar. A la Virgen Dolores la colocan atrás (al Este) y a Santo Domingo de Ramos adelante. El incensario estaba encendido y va al frente de la Procesión constantemente llevado por el "Racionero". Atrás de la procesión suena una campanilla. Esta se repetirá en todas las procesiones de Semana Santa.

Miércoles Santo

El Miércoles Santo por la mañana el cura oficia una misa y al término de ésta se trasladan las imágenes. Se retira a Santo Domingo de Ramos y se coloca en su lugar al "Nazareno" delante en fila a "Padre Celestial" y bajo un paño blanco en el suelo a Nuestro Señor Jesucristo (crucifijo). Virgen Dolores se desplaza al lado sur fuera del altar, en la bóveda a la altura del crucifijo.

Por la tarde se empieza a construir en el altar, detrás de la imagen del "Nazareno", una "cárcel" o "casita" con carrizos y hojas de plátanos. Paralelamente a esto, en el coro se hace un muñeco, del tamaño de una persona, de hojas de plátano forrado con papel de china, su vestimenta negra, pañuelo rojo al cuello, guantes rojos, rostro blanco, barba y botas -ojas, que tiene cierto parecido con un personaje de televisión (Cepillín). En su mano derecha sostiene un libro que dice: "Ley"

20:00 hrs. En el momento en que la luna "recia" o llena (enorme y amarilla) se asoma por la ventana central de la bóveda de la iglesia, proceden a colocar al Nazareno en la

"cárcel" que habían construido en el altar. Detrás de ella se instala un flautista quien toca sones sumamente tristes.

Posteriormente, bajan al Judas por la ventana central del coro de la iglesia al atrio y le atan una soga a la cintura y lo cuelgan de lo alto del campanario, con gran repique de campanas. "Judas solito se colgó, porque sintió vergüenza porque vendió a Nuestro Padre Jesús por 30 pesos", nos explicó el señor que dirige el rezo.

Jueves Santo

Por la mañana baja mucha gente al río Zempoala a pescar. Por la tarde apenas comienza a disminuir la intensidad de los rayos solares, aparecen los "judíos" en el pueblo. Vienen del Oeste, se dirigen a la iglesia, la rodean, penetran en ella y luego recorren todo el pueblo. Entran en la iglesia para "meter preso" a Cristo en la "cárcel". Su accionar está seguido por normas bastante rígidas. Son 12 judíos, entran 12 veces a la iglesia. Antes de entrar a ésta hacen cuatro movimientos, luego entran a ella, hacen también cuatro movimientos y a continuación salen. Su actitud permanentemente es amenazante. Con las imágenes, los fiscales, los niños, las gentes, etc. Todo esto dentro de un ritmo y con movimientos pautados. Un tamborista marca el ritmo.

En cada uno de los cruces de calles y en la mitad de cada cuadra, se detienen y danzan en actitud de ataque. El jueves llegan hasta el cementerio y también danzan y amenazan las tumbas. Su recorrido es de Oeste a Este (iglesia). Llegados a ésta la rodean y recorren el pueblo en un movimiento tipo espiral, en cuyo transcurso recorren todo el pueblo para terminar en el extremo Oeste. Según los pobladores, "por la noche nadie duerme porque los judíos recorren el pueblo, andan por todas partes toda la noche". Es como si hubieran tomado o conquistado el pueblo. Inicialmente salen 6 judíos y luego se van incorporando poco a poco a la cuadrilla de uno en uno, el último se incorporará a las 19:45 hrs. en

momentos que termina de salir la luna. Paralelamente a los judíos, los fiscales realizan sus ceremonias.

El jueves al mediodía en los altos de la iglesia y a veces dentro de ella, se instalan los matraqueros. Tanto las matracas como la flauta suenan constantemente y las matracas

suenan más aún cuando se aproximan los judíos. Estos instrumentos sonaron inclusive hasta el viernes.

A las 20 hrs. del jueves se organiza una procesión. Tres señores dirigen los rezos que son respondidos por plegarias de las mujeres. El público es aproximadamente 40% femenino, 40% infantil y 20% masculino. Los fiscales reparten velas a los mitos. Cuatro mujeres cargan a "Virgen Dolores" y los hombres (4) al "Nazareno", a San Pedro y a San Juan respectivamente, quienes se ubican atrás de Dolores (se les retira de su ubicación, en la pared sur, a mitad de la nave central de la iglesia). Al frente de la procesión avanza un fiscal con el incensario encendido (atrás suenan matracas). La procesión se desplaza hacia el Oeste, envuelta en el humo (el incienso).

Los judíos al entrar en el pórtico danzan en medio de la iglesia y bajo la bóveda. Su desplazamiento es paralelo y opuesto a la procesión. Entran al templo por el Sur y salen por el Norte, simultáneamente la procesión se invierte: las mujeres regresan por el Sur y los hombres por el Norte.

Cuando la procesión regresa hacia el Este (altar) salen los judíos. Esto se repite otra vez. En definitiva los judíos hacen dos paradas dentro de la iglesia, tres al entrar, tres al salir, tres al volver a entrar, tres al volver a salir. Antes de entrar hicieron cuatro movimientos en el jardín y cuatro en el atrio. En cada parada hacen cuatro movimientos coreográficos, siempre manteniendo su actitud amenazante. Luego cuando se van siguen recorriendo en espiral, el pueblo de Este a Oeste. Se ubican las imágenes en la zona del altar y bóveda. Se hacen cambios de imágenes. El Nazareno que estaba en la "cárcel" es guardado en su

posición anterior a Semana Santa (Nave lateral norte), y colocan en su lugar a Virgen Dolores.

23:00 hrs. Comienza a llegar gente a la iglesia. Los judíos entran y salen de la iglesia cuatro veces. Dentro de la iglesia hacen ocho movimientos. Danzan en el jardín, en el

atrio, y dentro de la iglesia. En los dos primeros casos hacen cuatro movimientos por lugar.

23:35 hrs. Mientras estaban los judíos, después de la tercera entrada, se hace una procesión semejante a la anterior, al terminar la cuarta y última entrada de los judíos termina la procesión y las imágenes se ubican en los lugares anteriores. La luna está en el cenit.

1:00 hrs. de Viernes Santo; se encienden luces rojas en la imagen de San José, la Purísima (Virgen María), que tiene una media luna en sus pies. Sabemos que la imagen de Jesucristo tapado por el paño blanco será sustituida por "Santo Entierro". Un ataúd con paredes de cristal dentro del cual hay una imagen de Jesucristo tapada también con un paño blanco. También guardarán al Padre Celestial, cuya ubicación está en la nave principal, cerca de la entrada, sobre la pared norte de la nave central.

Nuestra presencia a esta hora pone nervioso a los fiscales y nos solicitan con suma cortesía que nos retiremos. Ello nos impide ver el cambio de imágenes. Según nos informan a las 5:00 hrs. de la mañana del Viernes, se hace el cambio de imágenes.

Viernes Santo

Todas las imágenes tienen velas, aún aquéllas que no están ahora en posiciones rituales. A las 11:00 hrs. se inicia la construcción del calvario, dentro de la iglesia, junto al pórtico de entrada, sobre la pared sur de la nave principal, frente a la posición habitual de Padre

Celestial (al Oeste). Detrás de la cárcel (altar) sigue sonando la flauta. Afuera siguen las matracas.

El Calvario (según los informantes.)

"La casita" representa como si fuera el Sepulcro, "ahí lo dejan y ahí resucita". Está hecha de carrizos y flores. Las flores son xatiac (plátano) o bugambilia; xatiac se usa sólo para la Semana Santa.

Es necesario señalar algunos cambios históricos en la costumbre. Antes el calvario se hacía cerca del cementerio y se velaba toda la noche del jueves a Santo Entierro; algunos informantes nos dijeron que éste era enterrado. Los niños debían barrer las calles del pueblo para que pasara la procesión y ésta hacía 12 paradas (según otros informantes 17 paradas). Esta costumbre fue abandonada por la prohibición de realizar culto público. No podemos dejar de recordar que el Judas colgado tiene en sus manos un libro que dice "Ley".

A las 18.-30 hrs. comienza a llegar más gente a la iglesia y aparecen niños de 3 ó 4 años, vestidos de "angelitos". Son 12 niños, su ropa es de color rojo con capa y en la cabeza tienen una corona rematada con una cruz. Los niños están en brazos de sus padres.

A las 19:50 hrs. tapan el ataúd con Santo Entierro. Los fiscales entregan carrizos adornados con palmas y bugambilias a los niños de 8 a 12 años. Aumenta la intensidad de las matracas; la flauta sigue sonando permanentemente. Los "judíos" ahora son 18 personas.

A las 20 hrs. sale la procesión del altar y se dirige hacia el Oeste. Adelante va el incensario sahumando la procesión, luego "Santo Entierro", una pequeña Cruz forrada con palmas, los tres rezanderos, Virgen Dolores (con un pequeño pañuelo blanco en las manos) San Pedro y San Juan; al costado norte, una cruz más grande; al costado sur, la "cárcel". Los "angelitos" también avanzan en brazos de sus padres (algunos lloran asustados). Mucha gente lleva veladoras. El movimiento es muy lento (tardan 10 minutos

en recorrer 30 metros) y el momento es sumamente dramático. Cuando la procesión llega frente al calvario, al lado de la puerta, los judíos huyen arrojando estrepitosamente sus fusiles de utilería y el tambor dentro del calvario y ya no vuelven a actuar. Los fiscales quitan estos elementos y ayudan a colocar al Santo Entierro en el Calvario (los

pies al oeste y la cabeza al este), luego con los carrizos adornados con palmas adornan el interior del Calvario. Las cruces quedan al costado este del mismo. La gente se arrodilla y reza. Los árboles de naranjos y la "cárcel" son arrojados fuera de la iglesia, al costado sur. Toda la iglesia está llena de incienso, a un nivel sofocante para los más pequeños que tosen y se ahogan. La procesión vuelve hacia el altar, Virgen Dolores queda frente al este, mirando hacia el oeste. San Juan es colocado al lado sur y San Pedro al norte. La gente se va con tristeza y el mayordomo se acuesta a dormir detrás del calvario.

Sábado de Gloria

Al medio día descuelgan a Judas del campanario, los fiscales y los niños apalean y arrastran hasta el jardín, le prenden fuego y estallan unos cohetes: queda despedazado. Anteriormente lo arrastraban por todo el pueblo hasta cerca del cementerio y allí explotaba. Posteriormente se organiza una procesión. Desde el coro y las ventanas de la iglesia, los niños arrojan flores, pétalos y hojas.

A las 20:30 hrs. organizan una nueva procesión, las imágenes se abrazan tres veces (frente al altar, en el medio del templo, y en el pórtico frente al calvario). Suenan las campanas. Los abrazos son por la alegría de la resurrección.

23:00 hrs. comienza el baile de los huehuctones (viejos o antiguos en náhuatl); son jóvenes, en su mayoría disfrazados de mujer y con máscaras que los hacen irreconocibles. La danza dura dos horas y la hacen acompañados de guitarra y violín. Cada tanto los bailarines se arrojan al suelo simulando una pelea o coito. Las mujeres están con los niños en la puerta de la iglesia. Suenan las campanas a la una y la gente

entra al templo, cerca del altar, los huehues entran al templo con los músicos al frente y bailan dentro del templo. El clima es de fiesta. Se organiza una procesión, los huchues danzan y retroceden lentamente; cuando ésta llega al calvario, los huchues entran al templo y bailan bajo la bóveda. Los fiscales retiran el Santo Entierro del Calvario y van hacia el altar, llevando también las dos cruces.

La procesión se dirige hacia el altar, al llegar a la bóveda, los huehues se retiran al medio del templo siempre danzando. Bajan la cruz grande al costado sur. Vuelve la procesión hacia el calvario, los huehues se retiran del templo y vuelven siempre danzando, mientras la gente se retira organizada en dos filas. Los huehues también se van, golpeando fuerte los talones y gritando.

Domingo de Resurrección

1 1:00 hrs. Celebración de una misa. El fiscal sahuma al cura antes. El sermón es en castellano, la mayoría de los asistentes son mujeres adultas entre las cuales predomina el monoligüismo. Los niños juegan ruidosamente y son llamados al orden. En el altar hay seis velas encendidas, tres a cada lado. Terminada la misa, se inicia la procesión. San Pedro y San Juan van a "buscar" a Virgen Dolores que está en el calvario. La retiran, se abrazan" las imágenes tres veces. Llegan a la bóveda y colocan las imágenes en los lugares habituales, antes de Semana Santa. Suenan un petardo.

Los Protagonistas

Cura: Dio una misa el miércoles y el Domingo de Resurrección. Se le trata con suma amabilidad, pero no es visto con buenos ojos por la comunidad, sospechan de él y los pobladores piensan que está más interesado por el dinero que por su ministerio. Su poder es bastante relativo. Antes de officiar es sahumado por el fiscal. Esta ceremonia tiene antecedentes en la cultura totonaca, según Bernal Díaz del Castillo, cuando Cortés decidió imponer un gobernador, lo presentó como su hermano y "todos los caciques se ofrecieron de buena voluntad de hacer lo que les mandare. Acuérdome que luego lo

sahumaron a Juan de Escalante con sus inciensos, y aunque no quiso" (Bernal Díaz del Castillo: 1968: 1-176).

Los fiscales: Son cinco propietarios y cinco suplentes, tienen una jerarquía interna y una escala de edades entre los 20 y 50 años. Formalmente dependen de la Presidencia Auxiliar, aunque gozan de total autonomía, tanto de ésta como del cura. Recogen todo el dinero de las limosnas y entregan al cura sólo los honorarios convenidos.

Presidencia: Toma la protesta a la Junta Vecinal (fiscales), cita a los que actuarán como judíos para notificarlos así como a los padres de los niños que actuarán como angelitos.

Judíos: Jóvenes alrededor de 22 años, cumplen con ese papel por cuatro años. Todos enmascarados y no identificables. Los disfraces son heterogéneos y predominan los tonos oscuros. Llevan fusiles de utilería excepto el tamborillero que dirige la cuadrilla. Aparentemente pertenecen a una tradición española (Foster, 1962: 310), sin embargo creemos que hubo una inversión de su rol en términos de la cosmovisión totonaca, convirtiéndose en agentes del mundo de las tinieblas, personajes lunares. Actúan desde el mediodía del jueves a la noche del viernes.

Huehues o Güegüentones: Jóvenes de la misma edad que los judíos. Sólo actúan el sábado por la noche, su rol es el opuesto a los judíos disfrazados y la mayoría travestidos. Los lugareños lo explican como una especie de carnaval. Creemos que es un ritual de fertilidad. (Ichon, 1973: 431-433).

Músicos:

Flautista o Zunut. Trabaja "tres días y dos noches". Está oculto detrás de la cárcel o del calvario. Sus sones son tristes por el sentimiento que produce la muerte de Cristo.

Matraqueros: Las matracas suenan todo el día; se transforma en un entretenimiento para niños, jóvenes y adolescentes.

Campaneros: A cargo de los fiscales, una campanilla acompaña ciertas procesiones.

Violinista y guitarrista: Sólo tocan durante el baile de los huchues.

Rezanderos: Son tres señores que aprendieron de las "madrecitas" quienes los instruyeron en los cambios del ritual postconciliar. Lo hacen por su gusto.

Angelitos: Son niños de tres y cuatro años designados por los fiscales para hacer ese rol, son 12 por tradición, participan en Viernes Santo de la expulsión de los judíos del templo.

Las mujeres: La concurrencia permanente al templo son las mujeres con los niños. Sin embargo, su peso numérico no se expresa en roles de importancia. Sólo se ocupan de cargar la imagen de Virgen Dolores.

Los hombres: Los hombres participan sólo algunas procesiones en cantidad apreciable (Viernes Santo); sin embargo, tienen roles significativos, los fiscales o cargadores de las imágenes de los Santos, de la "cárcel", etc. Por lo habitual son espectadores

Los niños y adolescentes: Colaboran con los fiscales acarreando ramas y carrizos, deshojándolas para la lluvia de pétalos y hojas, haciendo sonar las matracas, a veces las campanas.

Los jóvenes: Participan como judíos y como huehues; también colaboran en las tareas de los fiscales, hacen sonar matracas, etc.

Las imágenes: (Se citan tal cual son nombradas, ver análisis).

"Santo Domingo de Ramos": Cristo montado en un burrito.

"El Nazareno o Vatia": Cristo de pie con un hábito morado.

"Padre Celestial, o Señor de la Humildad, Justo Juez o Huaxtia o Dios Tatli: (Señor Dios). Cristo semisentado, muestra las huellas de las torturas sufridas.

Jesucristo que está en la cruz, Jesús Mío, Cristo Rey, Nuestro Rey, Nuestro Señor Jesucristo: (algunos lo llaman también Santo Entierro): Cristo en un crucifijo pequeño, tapado por una mortaja blanca durante el Jueves Santo. Su posición anterior era una pila en el centro del bautisterio (pequeña nave lateral Sur) cerca de la entrada (oeste) frente al Padre Celestial.

Santo Entierro o Xinatalit: Cristo dentro de un ataúd de cristal tapado por una sábana blanca.

San Pedro: Una imagen masculina con vestimenta blanca, una aureola y llaves en la mano. Se le considera el patrón del cielo.

San Juan: Una imagen masculina con vestimenta blanca y una aureola. La presencia de este Santo probablemente sea producto de una reelaboración en términos totonacos, pues Ichon encontró que los totonacas de la sierra tienen cuatro santos soportes del mundo, (a su vez cuatro truenos principales) y "San Juan Bautista, su jefe, el trueno del

Este (confundido aquí con el Noreste), es también una de las divinidades totonacas más importantes: la del agua (Aktisiwi)" (Ichon, 1973: 45).

Los elementos de la fiesta:

Instrumentos musicales: campanas, campanilla, flauta, matraca, tambor judíos), guitarra y violín.

Campana y campanilla: Domingo de Ramos, Miércoles, Sábado de Gloria y Domingo de Resurrección.

Flauta , Matraca y Tambor: Jueves y Viernes

Guitarra y Violín: Sábado:

Elementos Ecológicos: Sin contar las imágenes, el incienso, veladoras y otros elementos de escasa importancia, todas las cosas que se emplean son obtenidas del medio. La cárcel y el calvario se construyen con carrizos, palmas, hojas de plátano, flores, etc., que

recolectan. Todas las uniones se hacen con bejucos recolectados. El 95% de los elementos son tomados del medio circundante y su costo monetario es nulo.

Comidas de Vigilia: Se pescan camarones de río (cozoles, maxaxacos, acamayás). Se prepara una "torta de huevo" cuyos ingredientes son: Camarón tostado molido, maíz tostado molido, huevos de totole (guajolote) o de gallina, gásparos y sal.

El Dinero: Creemos que el total de dinero gastado no excede los 750 pesos. El cura celebra dos misas cuyo costo total es de \$600, se distribuyeron alrededor de 60 veladoras y se gastó en papel china para hacer al Judas. Los ingresos fueron limosnas y diezmo. El diezmo consistió en huevos de gallina, los cuales se vendieron después entre los fieles. La limosna de las misas y la depositada en una bandeja *ad hoc* ubicada frente al altar al calvario fue captada por los fiscales y destinada a cubrir gastos. Evidentemente no hubo ningún gasto de importancia en dinero por parte de los organizadores. Es usual hacer pequeñas colectas por familia (\$10) para cubrir los

mismos. El excedente es guardado para los gastos de la iglesia y el remanente se presta a quienes lo necesitan.

Análisis

Cosideramos que la Semana Santa en Nanacatlán sigue patrones específicos que son modalidades del proceso de contacto cultural entre la cultura occidental y la cultura totonaca. Algunos aspectos comunes o semejantes entre ambas religiones pueden haber facilitado el primer intento de evangelización pero no resuelto. Esta zona estaba a cargo de los padres franciscanos de la casa ubicada en Hueytialpan (Torquemada, 1969: 111, 330-341; Carrión, 1965: 23). Los totonacas esperaban la llegada del hijo del Gran Dios (el Sol) al inundo, para que los librase de tantas miserias y angustias derivadas de la dominación Mexica, (Torquemada, 1969: 11-134). Aún ahora los ancianos dicen, cuando sale el Sol, que salió Dios, y otras personas aseguran que el Sol y la Luna son Santos

(Notas de campo). En casi todas las iglesias que conocí entre los totonacas de la sierra, hay un sol pintado en lugar prominente en el altar o en la bóveda.

Especial atención merecen las imágenes empleadas: Santo Domingo de Ramos, Padre Celestial o Señor de la Humildad y Santo Entierro, Virgen Dolores que no existen en la liturgia católica. Los totonacas reconocen dos maneras de nombrar genéricamente a las imágenes introducidas por el cristianismo las cuales se establecen de acuerdo al "sexo" de las mismas (Vírgenes y Santos). El concepto de "Dios" no tiene relevancia. Con respecto a Virgen Dolores creemos que se identifica con Tonacayohua, la esposa del Sol (Torquemada, 1969: 11: 174), que adoraban los totonacas antes de la invasión europea.

Pasemos a revisar las imágenes masculinas: todas las imágenes empleadas a excepción de San Pedro y San Juan son representaciones de Cristo en distintas etapas de la Pasión; sin embargo, este elemento de la ortodoxia católica no es visto por los totonacas de esta manera. Cada imagen es independiente de la otra y representa distintos personajes en un sistema de dioses o "santos" que les es peculiar. Santo Domingo de Ramos es visto como una celebración previa a la Semana Santa, como primer anuncio del "tiempo" que se inicia. Es previo a la misa del Miércoles.

Padre Celestial (Jueves Santo) es concebido como creador del mundo y del universo: sería el padre de Cristo que asiste a la muerte de su hijo y, sin embargo, también es Cristo; simultáneamente con éste, el Nazareno está en la cárcel (también es Cristo) y nuestro Señor Jesucristo o Sucristo está tapado por una tela blanca. Durante el Jueves Santo vemos entonces tres imágenes de Cristo con nombres diferentes y con roles distintos. Esta situación se explica con la imagen de Santísima Trinidad que está en muchos altares familiares totonacas (y que la Iglesia oficial quiere eliminar). La Santísima Trinidad son tres Cristos platicando entre sí, la llamada Trinidad Veterotestamentaria. Entonces podemos inferir que se trata de la Santísima Trinidad presenciando la "muerte" de uno de sus componentes. Forma peculiar de entender "que es uno y trino al mismo tiempo". Es importante recordar que el número tres es clave en la cultura totonaca pues "tutu" quiere decir tres y "nacu" quiere decir corazón, o sea que tutunacu o totonaco quiere decir tres corazones (González Bonilla, 1942: 85).

Otro aspecto notable lo constituye la utilización que tienen en este contexto los puntos cardinales. Todas las iglesias totonacas están orientadas con el altar al Este y el ingreso al Oeste. Al Oeste también se ubica el cementerio. El Este es considerado como lugar benigno, donde sale el Sol (Dios), el lado de la vida, mientras que el Oeste es el lugar donde se alojan los muertos, a la vez que donde se pone el Sol (Ichon, 1973:49).

También debemos entender el papel de los judíos; los nanatecos relatan que a Cristo lo meten preso los judíos, luego los judíos realizan la "conquista" simbólica del pueblo, danzan en forma amenazante en cada cruce de esquina y a mitad de cuadra, entran a la iglesia y "arrestan" todas las imágenes. Estos siempre aparecen por el Oeste. Son los enviados del mundo de las tinieblas, los emisarios de la muerte. Actúan cuando comienza a declinar el sol y entra a dominar la luna. El movimiento en torno a los puntos cardinales es importante también: mientras que éstos se mueven Oeste-Este-Oeste, todas las procesiones de fieles son Este-Oeste-Este.

El calvario se ubica al Oeste (mundo de los muertos) (anteriormente seguía hasta el cementerio) y el altar al Este (Mundo de los vivos); Santo Entierro sigue ese desplazamiento, del mundo de los vivos va al mundo de los muertos y luego regresará (resucita). Aquí es importante señalar otro detalle: su cabeza es colocada al Este y los pies al Oeste, al revés de lo habitual ya que todos los entierros son con la cabeza al Oeste y los pies al Este ("el muertito siempre ve salir el sol") si fuera al revés la creencia

es que "el muerto no tendrá paz y regresará a este mundo". Sólo un Dios puede ser la excepción pautada a la norma.

Los judíos vienen del mundo de las tinieblas y su aparición coincide precisamente con el declinar del sol (siempre aparecen después del mediodía y bailan hasta la medianoche o más precisamente hasta que "cante el gallo por primera vez") (hecho que sucede cuando la luna está en el cenit) luego desaparecen aunque la gente considera que andan por ahí toda la noche. Según un joven, los judíos son gente peligrosa, él no quiso desempeñar el rol de judío pues éstos podían "matar de un golpe", cuando estuviera desprevenido.

El rol desempeñado por Luna es igualmente importante; todas las celebraciones nocturnas aparecen regidas por ella o por él, pues para los totonacas luna es masculino. "La Luna y el Sol eran dos hermanos, hicieron un concurso, encendieron una fogata y el que ganó se introdujo en ella y se aventó, ése fue el Sol, el otro quiso hacer lo mismo pero se revolcó en las cenizas y se aventó y fue la Luna" (Notas de campo: AMS). Luna persigue siempre al Sol sin atraparlo, según Ichon (1973:66, 109, 173). Cuando hay un eclipse es por que disputan. Luna (p'apa) es peligroso, mundo de la magia y contramagia. Las malformaciones congénitas y otros males se le atribuyen. "Los brujos le hablan para que la gente muera" (notas de campo).

Nuestros informantes tenían especial nota de los eclipses. Durante nuestra permanencia se produjo uno que no era visible desde el lugar; pero profusamente divulgado por la radio. El principal líder y vocero religioso indígena conocía la hora exacta del eclipse y nos preguntó después si no había sucedido nada, sumamente preocupado. Algunos dicen que cuando se produce "un eclipse es porque el Sol está en su casa". Otros describen como una lucha, "se ve en el agua, ahí se ve cómo pelean" (la luna y el sol) (notas de campo A.M.S. y F.R.V.).

A partir de toda la información recolectada, de las inferencias señaladas, trataremos ahora de entender el discurso implícito en los rituales de la Semana Santa y de aportar al esclarecimiento de cómo la conciben los totonacas de Nanacatlán. Nosotros creemos que la muerte de Cristo es concebida metafóricamente como un eclipse de Sol.

Si observamos detenidamente la posición de las imágenes a partir del Miércoles, vemos que ellas están siempre alineadas sobre el eje Este-Oeste, al Oeste está Santo Entierro (Cristo Muerto) pero a su vez Cristo (El Nazareno) está en la "cárcel" o la "casita", en nuestra opinión está "eclipsado", pues la "casita" se interpone entre el Naciente y las imágenes. "La casita" tiene en las sombras al Nazareno y se interpone también en rayos solares a Padre Celestial y a Jesucristo.

El jueves por la noche marca al punto más caótico: Virgen Dolores (madre de Cristo o del Sol) está en la "cárcel o casita". Santo Entierro está a sus pies (Cristo Muerto). Nazareno, Padre Celestial y Cristo crucificado, no están más, los llevaron a los lugares habituales (previos a Semana Santa). Santo entierro los implicaría a los tres (trino y único). Sería una síntesis de las deidades solares masculinas. Esa noche los judíos (las tinieblas y la muerte) "andan por todas partes". Las tinieblas son totales. El "eclipse" sería total del dominio del lugar prácticamente absoluto. Recordemos además que el cambio de imágenes se dio cuando la luna estaba en el cenit, ("cuando canta el primer gallo"). Esta situación evoluciona hacia el viernes (Figura 1).

El viernes por la noche se desarrolla una batalla ritual entre los fieles y los judíos (las tinieblas). Es el momento culminante de la jornada; los fieles derrotan a los judíos y éste será el punto de inversión. Santo Entierro entra en el Calvario segunda "casita" y "Virgen Dolores" (esposa de Dios o del Sol) madre de Cristo (o del hijo del Sol) (Ichon, 1973; 122) está libre en el altar, el "eclipse" empezaría a declinar y se asoma la luz entre las tinieblas. La primera "casita" (cárcel) fue destruida. El fin de ésta ceremonia coincide también con la luna en el cenit.

El sábado de Gloria por la mañana se hará la procesión de Buena Nueva (se abrazan las imágenes) y quitan a Santo Entierro del Calvario, dejan en él a Virgen Dolores (sería ésta la última etapa del eclipse). El baile de los huchues marcaría la resurrección, con rituales de fertilidad y son los opuestos de los judíos, su antítesis.

El Domingo de Resurrección marcaría la terminación definitiva del caos. Virgen Dolores sale del Calvario, se celebra misa, destruyen el Calvario. Terminan las tinieblas. Todo vuelve a la normalidad.

Conclusiones

- 1) El ceremonial analizado muestra cómo son reelaborados los símbolos religiosos y éstos se transforman en sistemas de defensa cultural y reafirmación étnica.
- 2) La Semana Santa es interpretada como un enfrentamiento entre el Sol (Cristo y Luna) (P'apa o Manuel), entre la vida y la muerte y se expresa denotativa y metafóricamente como un "eclipse" de Sol.
- 3) El Este está vinculado al Sol y a la vida. Luna es asociada con el Oeste, con el mundo de las tinieblas y la Muerte, los judíos con sus agentes.
- 4) Santísima Trinidad es concebida como un complejo solar (tres cristos semejantes) y no como una deidad única, trina y distinta.
- 5) Existe una reelaboración del Panteón cristiano en dos categorías de deidades organizadas por sexo. "Santos y Vírgenes", dándole personalidad propia a las imágenes, aunque éstas en términos de la ortodoxia expresen una misma deidad.

- 6) Las deidades cristianas son a su vez refuncionalizadas en términos de la tradición religiosa totonaca.
- 7) El baile de los huehues, expuesto como un carnaval es una "Inversión del mundo y constituye un ritual de fertilidad que acompaña a la resurrección de Cristo o del Sol. Expresando también la "presencia" de los antepasados.
- 8) El sacerdote católico tiene un rol secundario y su legitimidad la obtiene por una ceremonia totonaca, la sahumación.
- 9) El ceremonial está controlado por los laicos y la comunidad en general. El papel del clero es secundario y hasta prescindible.
- 10) Participa toda la población distribuida en grupos de edad y sexo, además de los que tienen roles específicos.
- 11) La cantidad de dinero gastada es muy baja. El acopio de fondo de los fiscales y su redistribución comunitaria en forma de préstamo constituyen una forma de defensa étnica y no una extracción de excedentes.
- 12) Estos puntos nos permiten aportar elementos a la comprensión de cómo los totonacas adoptaron el catolicismo colonial, reelaborándolo en términos de su propia cosmovisión, generando así una creación y apropiación religiosa e ideológica que toma el carácter de una resistencia cultural del grupo étnico.

Revisitando la Semana Santa en Nanacatlán

En 1997 y 1998 volvimos a Nanacatlán durante las celebraciones de Semana Santa con el objetivo de evaluar los cambios sufridos después de 18 años. Simultáneamente hubo estudiantes de la ENAH observando en otras comunidades totonacas para tener una visión de conjunto, el material obtenido de la observación fue muy interesante.

Nuestra presencia en Nanacatlán fue muy bien recibida y pudimos volver a conversar con nuestros amigos, muchos de ellos que habían tenido un rol importante en las fiestas de 1979 y 1980 que habían sido filmadas por el INI para un documental. Sin embargo, el panorama observado era muy diferente al de 1979.

En principio, la presencia de la gente en el templo estaba notablemente disminuida a pesar de que la población aumentó de 750 a 1,150 habitantes. Los asistentes al templo

fluctuaron entre 60 y 150 personas el Viernes Santo por la noche que es el momento más significativo. La fiesta había sido regulada por el sacerdote, quien logró controlar a los fiscales y además había impulsado la inserción y creación de un grupo de laicos del Movimiento Servidores de la Palabra, quienes formaron un grupo de jóvenes que eran quienes estudiaban los himnos que se entonaban en las celebraciones. Además el jueves por la mañana se hizo una representación teatral de la Pasión que notoriamente tomaba como modelo las celebraciones de Semana Santa en Iztapalapa.

Complicaba aún más el asunto el hecho de que los rezanderos tradicionales habían sido excluidos y las ancianas que habitualmente enseñaban las letanías habían sido sustituidas por los jóvenes, quienes en su mayoría habían sido criados en la ciudad de México y no tenían mayor conocimiento del entorno cultural de la comunidad.

Los católicos tradicionales totonacos habían decidido boicotear las fiestas en protesta por el control que ejercía el sacerdote, pues este también había decidido prohibir partes medulares como las danzas de los judíos dentro del templo. Del mismo modo, los fiscales habían desalentado las formas tradicionales y enfatizaban las nuevas celebraciones. La más conflictiva fue una Celebración de la Palabra dirigida por el líder de los catequistas, un joven nacido en la comunidad pero que había sido criado por un matrimonio de franceses, en Tlalpan D.F. y que desconcertó mucho a la población, pues si bien no fue una misa técnicamente hablando, el ritual era muy parecido, aunque evidentemente no hubo una Eucaristía. Aunque los laicos Servidores de la Palabra distribuyeron hostias que habían sido previamente consagradas por el sacerdote y eran

guardadas en un nuevo altar dedicado al Santísimo Sacramento que está ubicado en la nave lateral izquierda, lo cual contaba con una autorización de la Cancillería del Arzobispado de Puebla.

Produjo también muchos comentarios que como culminación de la parte teatral fueran "crucificados" los tres laicos en el *camposanto* imitando la muerte de Cristo, papel que fue representado por el laico que lideraba al grupo.

Había también una reforma en el altar principal, donde había sido introducido un púlpito fijado al piso a la izquierda del mismo. Esto dificultaba la instalación de la "cárcel", pues no la hacía visible y para *mantener* la cultura (comunicación del catequista, 1997), había incluido una representación del calendario azteca al frente del púlpito, lo cual mostraba precisamente un desconocimiento de la cultura totonaca y de los tradicionales conflictos sostenidos con los aztecas.

Los rezanderos tradicionales, quienes muchos son considerados *katsinis* o especialistas religiosos totonacos estaban francamente molestos pues habían sido desplazados y se había transformado el ceremonial tradicional. Estaban indignados con los fiscales, quienes en su mayoría tenían todos, experiencias migratorias.

El sacerdote era cuestionado por diversas cuestiones, en lo particular despertaba indignación su exigencia de tener un Curato o casa donde quedarse a dormir. Había exigido una construcción frente a la Iglesia, pero los pobladores construyeron un cuarto con baño pegado a la Iglesia. Nadie entiende las explicaciones del sacerdote, pues sería muy difícil que necesitara quedarse a dormir en Nanacatlán teniendo en cuenta de que Zapotitlán está a 20 minutos de camino en vehículo. La gente está convencida de que su secretaria es su amante, de que quiere tener un espacio privado con fines poco pastorales y que en realidad dicha secretaria, una mestiza de Zapotitlán, es quién ejecuta esta agresión contra las tradiciones comunitarias. Es importante aclarar que en Zongozotla, (Carla Greaf, informe técnico, 1997) la celebración fue muy ortodoxa y estuvo a cargo de un sacerdote carmelita del convento de Hueytlalpan, quien en forma

muy discreta dejó claro que él debía aceptar las estrategias del Párroco, aunque no necesariamente estuviera de acuerdo.

Lo mas notable fue que los *judíos* no habían hecho su aparición al atardecer del jueves ni el viernes, sólo dos o tres jóvenes habían salido y esto provocaba mucha irritación entre la gente. Los fiscales habían aclarado que las instrucciones del Párroco eran muy precisas. Muchos de mis amigos me comentaron que el cura no era nadie para prohibirles el ejercicio de sus tradiciones y que harían valer sus derechos. El momento de mayor

tensión fue el Viernes Santo por la noche, donde la población estaba a la expectativa de lo que pudiera suceder. Los fiscales se veían francamente preocupados y el número de judíos se había incrementado a cerca de treinta personas enmascaradas con armas de utilería y garrotes, en actitud francamente amenazante. El fiscal mayor negoció con el líder de los *judíos* y quedaron que mas tarde entrarían. Al filo de la medianoche lo hicieron, danzaron como siempre lo habían hecho y se retiraron arrojando las armas dentro del *Calvario* donde había estado el Santo Entierro como era tradicional y este comenzó al igual que en 1979 coordinado con la aparición de la Luna por la ventana superior de la cúpula de la Iglesia.

El Sábado de Gloria esta vez sí el Judas fue montado en un burro y llevado hasta el camposanto para ser destruido allí, como era tradicional.

Por la noche se realizó el Baile de las Huehues en forma similar a lo observado en 1979, con el agregado de que los jóvenes saltaron por encima de la hoguera, lo cual me hace suponer que es una recreación del mito del Quinto Sol de Teotihuacán, como ya lo había señalado Ichón y que el salto sobre la hoguera rememora a los dos hermanos que son convocados para arrojarse a la misma, uno será Sol, *Chichiní* y el otro *P'apa*, Luna.

El Domingo de Resurrección la ceremonia fue muy similar a lo observado en 1979, aunque con escasa asistencia y pude ver un detalle que no había observado o mas bien registrado. Las procesiones se inician, cuando los rayos de sol que entran por las ventanas del templo están en un ángulo de 45grados con respecto al suelo, uno de los fiscales sahumaba los rayos solares para que fueran visibles y luego las imágenes de la

procesión se abrazaban en torno a los haces de luz solar que entraban por las distintas ventanas de la zona de la cúpula y el altar. El elemento que nos permite ratificar los elementos solares de la Semana Santa.

En 1998 volvimos a Nanacatlán para Semana Santa y la situación había tenido algunos cambios que eran vistos por los católicos totonacos como ratificatorios de sus posiciones, los fiscales habían entrado en crisis y cuatro de los diez habían abandonado el cargo. Uno de los laicos Servidores de la Palabra se había casado con una de las jovencitas del

Coro, lo cual era manejado con ironía, el otro se había hecho testigo de Jehová, y el líder seguía en la comunidad pero como trabajador de INEA, había sido trasladado a Huahueta. Para la gente de la comunidad el grupo de los Servidores estaba en descomposición y la conversión de uno de los catequistas era considerada prueba suficiente del carácter poco ortodoxo de las acciones de este grupo. Las expectativas se centraban en la renovación de los fiscales que estaba próxima y donde tanto los tradicionales como los innovadores tenían planeado entrar a controlar los puestos.

A modo de conclusión:

Las conclusiones a las que habíamos llegado en nuestra etnografía de la Semana Santa y en el análisis de la rebelión de Olarte siguen siendo válidas, pero evidentemente pudimos advertir cambios cualitativos con la situación de 1979. Lo primero es que la vitalidad y el cambio de la cultura, los procesos migratorios y la transformación de la comunidad produjeron cambios en las concepciones de la efectividad simbólica del catolicismo totonaco, desarrollándose al interior de la sociedad nanateca dos grupos de totonacos con diferentes visiones del mundo, sin que por ello dejaran de ser totonacos.

Otro elemento interesante es la importancia simbólica de la semana Santa en la cosmovisión tradicional totonaca, los católicos totonacos entrevistados se sentían profundamente agredidos, aunque percibían que muchos jóvenes e incluso adultos ya no los acompañaban en sus concepciones.

Los argumentos del sacerdote son muy interesantes pues eran bastante similares a los planteados por el Obispo de Puebla en 1836. Para él la Semana Santa era una cuestión que debía ser regulada por la Iglesia sin ninguna consulta con la población y menos con los *katsinis* que son vistos como competencia.

Por su parte el sacerdote era visto nuevamente como alguien ajeno a la cultura, sospechoso de no cumplir con los cánones de su ministerio y además agente de la cultura mestiza.

Los roles asumidos por los catequistas que implica la sustitución de la participación de la totalidad de la población y su sustitución por los grupos de jóvenes adscritos al movimiento muestran una estrategia de clericalización de la religión que provocaba mucha resistencia. La descomposición del grupo de catequistas era visto como una prueba de su escasa consistencia doctrinal.

Otro aspecto interesante es la concepción de los catequistas del *respeto a la cultura* poniendo el calendario azteca en el Púlpito, el cual al estar fijo obstruía la celebración tradicional, la cual era sustituida por una réplica de la celebración mestiza de Iztapalapa, una población conurbada de la ciudad de México. Cabe señalar que para la población la representación teatral de la Semana Santa produjo un efecto negativo, pues la mayoría de los asistentes no lo veía como una simple escenificación, sino que se movía en un espacio de profunda realidad simbólica, en ese sentido cuestionaban la calidad personal de los actores para representar a los personajes que tenían asignados.

Este pequeño reestudio de la Semana Santa fue una experiencia interesante que repetiremos para analizar la dinámica cultural y mas específicamente los cambios en la visión del mundo.

4.4 Las condiciones históricas de la etnicidad entre los Totonacos

Uno de los problemas que se plantea el antropólogo cuando estudia grupos étnicos que han sobrevivido a la dominación colonial española, al proceso liberal y a la actual expansión capitalista, es el porqué este grupo consiguió mantener su identidad y fronteras étnicas en un contexto donde las tendencias principales de desarrollo de la sociedad apuntan a su eliminación como tal, mediante un proceso de mestizaje, aculturación y asimilación.

Borah señaló un aspecto descuidado de la "leyenda negra", planteando que la baja demográfica y el vacío provocado por ella promovió un fuerte proceso de mestizaje que es uno de los elementos claves en la consolidación de la nacionalidad mexicana. Según este autor

"La notable y continua disminución de los indios de México, desde la conquista hasta principios del Siglo XVI, es uno de los hechos más relevantes de la historia de México. Si la población autóctona hubiese resistido el impacto de la conquista con poca pérdida demográfica, habría quedado poco espacio para los conquistadores, excepto como administradores y recaudadores de tributo y México sería hoy en día una zona indígena, la cual al independizarse de España, podría haber expulsado fácilmente a la clase alta blanca como sucedió en la India con los ingleses. Con la expulsión y la matanza del gran levantamiento de Haití, fue bastante fácil deshacerse de un grupo semejante de dueños y administradores. "(Borah, 1975:136.)

Para este autor, la baja demográfica y la consiguiente disminución de los productores agrícolas trajo consigo serios problemas de abastecimiento a las ciudades y se convirtió en una de las dificultades más serios que tuvieron que confrontar las nuevas clases dominantes. Plantea que:

... "las medidas de los españoles para resolverlo, para continuar obteniendo de la clase baja indígena los productos y servicios en la cantidad acostumbrada, aceleraron y quizás determinaron directamente una reorganización radical de la tenencia de la tierra y las modalidades de trabajo, que ampliaron y fortificaron la naciente cultura híbrida de México. (Borah, 1975:137.)

Estas apreciaciones generales de Borah deben ser matizadas con los planteos de Aguirre Beltrán y de Bonfil Batalla. Aguirre Beltrán (1973) trató de explicar las razones por las cuales este mestizaje no se producía en ciertas áreas. Según este autor:

... la estructura de los grupos étnicos subordinados fue transformada violentamente para que se convirtiera en un *instrumento de uso* de la metrópoli [y] como inevitable resultado de esta política, algunos grupos étnicos se adaptaron a la vida colonial en calidad de siervos, mientras otros la resistieron, al encontrarse lejos de los focos de explotación, en regiones hostiles por su clima o por su topografía que las volvía difíciles para la circulación de hombres y mercancías. (1973:10-11.)

En este último caso, pasó a configurarse una *región de refugio*. Las regiones de refugio están caracterizadas por la segregación social, el control político por parte de una minoría dominante, la dependencia económica, el tratamiento desigual, el mantenimiento de la distancia social y la acción evangelizadora. Desde esta perspectiva teórica, Bonfil Batalla (1971) trata de destacar los aspectos estructurales. Según Bonfil Batalla, la categoría indio es producto netamente colonial y resulta de ubicar estructuralmente a éste dentro del sistema de dominación. Las razones por las cuales los grupos étnicos sobreviven a la dominación colonial y a las presiones asimilacionistas deben analizarse sistemáticamente.

Antes de entrar de lleno en el tema de este trabajo, creemos necesario definir las categorías de identidad étnica y grupo étnico que hemos empleado en esta introducción.

Identidad y conciencia étnica

El concepto de etnia ha sido largamente trabajado, reelaborado y replanteado por los antropólogos. Originalmente, se le definía como una "unidad poseedora de cultura"; esta definición, empleada con bastante frecuencia entre arqueólogos y etnohistoriadores, rápidamente mostró sus debilidades. Las llamadas culturas tenían múltiples semejanzas los mismos arqueólogos se vieron obligados a plantear la existencia de las áreas culturales dentro de las cuales buscaban los elementos "diagnósticos", aquéllos que por encima de las semejanzas definían las diferencias (desde los dioses hasta los estilos de decoración de la cerámica). Simultáneamente, los antropólogos sociales tenían problemas semejantes: los denominados indios dejaban de ser tales. Después de largos siglos de dominación, opresión y explotación, esta categoría colonial se resquebrajaba y aparecían los *nahuas*, *purépechas*, *mapuches*, *runasimi*, *totonacos*, *saraguro*.

Los antropólogos abandonaron el término "cultura" para caracterizar los pueblos estudiados, pues les resultaba insuficiente. A diferencia de los arqueólogos, no podemos escoger arbitrariamente los elementos "diagnósticos" que diferencian las "culturas". Los pueblos que estudiamos están ante nosotros y ellos mismos definen en qué se parecen y en qué se distinguen.

En esta perspectiva, la utilización del término cultura para referirse a un pueblo o grupo humano determinado resultó poco adecuada; largos procesos de intercambio y dominación sufridos por las sociedades en que trabajamos nos colocaron frente a una realidad. Los grupos humanos tienen elementos culturales comunes, habitualmente en porcentajes elevados, pero ello según Barth no conlleva necesariamente la homogeneización y desaparición de los grupos, pues por encima de grandes semejanzas, existen diferencias que definen sus fronteras étnicas (Barth, 1976:18). Esta posición enfatiza a los grupos étnicos como *grupo organizacional* para denotar su especificidad (Bartolomé y Barabas 1981:12).

Dicha caracterización incluye largos procesos de intercambio y préstamos interculturales, sin que éstos impliquen necesariamente la eliminación de los grupos étnicos. Barth plantea que los "grupos étnicos no están basados en la ocupación de un

territorio exclusivo", sino que la identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una "coparticipación de criterios de valoración y de juicio", a su vez, "la dicotomía que convierte a los otros en extraños, en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterios para emitir juicios de valor y de conducta, y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen en común acuerdo e intereses".

Este autor da especial significación a los resultados del contacto interétnico, plantando que aunque haya largos periodos de contacto, la persistencia de los grupos étnicos implica "no sólo criterios y señales de identificación, sino también una estructura de interacción que permita la persistencia de las diferencias culturales". El aspecto organizacional es un "conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales interétnicos". Contiene tanto un conjunto de preceptos para los contactos interétnicos, la articulación de ciertas actividades, así como un conjunto de sanciones para ciertos aspectos de las relaciones posibles (Barth, 1976:18).

Esta caracterización de sistema interétnico según Bartolomé (1981) y Cardoso de Oliveira (1974) lleva a la noción de fricción interétnica, donde la mecánica de articulación entre las relaciones de los grupos indígenas con la sociedad nacional se define por un conflicto estructural que se expresa en "un equilibrio inestable", el cual se constituye en el factor dinámico del sistema (Cardoso de Oliveira, 1974:5).

Por su parte, Bartolomé y Barabas plantean la existencia de la conciencia étnica; ésta es la contraparte de la identidad étnica, la cual supone "relaciones intersociales definidas en contraste, la conciencia étnica es también el resultado de un proceso de identificación ...pero no se realiza por oposición o por contraste con los otros, sino en relación entre nosotros, en unidad o consonancia con el ethos grupal". Estos autores terminan

definiendo la conciencia étnica, en contraposición con la identidad étnica, como "la noción de pertenencia a un grupo identificable partir de la participación en un código y una historia cultural común, así como la representación colectiva de las relaciones establecidas en el seno de ese código y con esa historia (Bartolomé y Barabas, 1981:14).

Es importante señalar que la mayoría de las situaciones que estudiaremos en este documento incluyen relaciones de clase; sin embargo, éstas no son homólogas, pues los grupos étnicos definidos como tipo organizacional encuentran en sus relaciones una dinámica y legitimidad tales que superan las de las clases, en tanto éstas se definen por sus posiciones en el proceso productivo. Por ello, al igual que Bartolomé y Barabas (1981), creemos pertinente referirnos a grupos étnicos y no a clases, de acuerdo con el status de integrantes en el sistema interétnico, pues éste es el marco operativo de la interacción social que estamos analizando y en el cual se expresan también las relaciones de clases.

Las relaciones interétnicas de los totonacos con los demás grupos

Corno el proceso histórico que trabajamos requiere del análisis sistemático de períodos ubicados en la larga duración (Braudel, 1980), ubicaremos los periodos históricos siguientes:

- Periodo precortesiano.
- La alianza con los españoles.
- El afianzamiento del sistema colonial español (siglos XVI y XVII).
- La decadencia del "pacto colonial" (siglo XVIII).
- El siglo XIX.

A la llegada de los españoles los totonacos ocupaban el territorio comprendido entre el río de la Antigua, algunos kilómetros al sur de la actual ciudad de Veracruz, y desde el Golfo hasta la Sierra Norte de Puebla (Kelly y Palerm, 1950). Este territorio estaba habitado como resultado de procesos migratorios realizados tiempo atrás, de los cuales no se tenían relaciones precisas sino relatos de carácter mítico. Los más interesantes son los recogidos en la Sierra Norte por Torquemada y los contenidos en las Relaciones

Geográficas. En las narraciones recogidas por el primero, sus informantes aducen tener más antigüedad que los nahuas o chichimecas, pues salieron de Chicomoztoc (o "Siete Cuevas") divididos en 20 parcialidades con una sola lengua y costumbre, dejando allí encerrados a los chichimecas. En su peregrinación llegaron a Teotihuacan y allí construyeron las pirámides del Sol y de la Luna. Luego prosiguieron su viaje hasta Atenamitic (actual Zacatlán) y de ahí se alejaron cuatro leguas más abajo, "entre unas sierras muy ásperas y altas, para mejor defenderse de sus enemigos", donde comenzaron a poblar extendiéndose hasta los llanos de Cempoala, junto al Puerto de Veracruz (Torquemada, 1974-79: III, cap. XVIII).

Los Totonacos de la región de Atenamitic tuvieron como capital el pueblo de San Francisco Mizquihuacan (quizás el actual Izquihuacán), y a poco tiempo de ubicados allí comenzaron a ser presionados por los chichimecas, quienes rápidamente controlaron Atenamitic (actual Zacatlán) y se relacionaron con los Totonacos. Estos describen a los chichimecas como "gente pobre y desnuda", salvajes que recibieron el auxilio del jefe totonaco, quien "les ofreció mantas y vestidos a su modo y como solían usarlo en aquellos antiguos tiempos, también les hizo algunos convites o banquetes, administrándoles en ellos carnes de diversos animales y aves cocidas y guisadas, pero como los chichimecas no estaban acostumbrados a semejantes potajes, por ser su mantenimiento carne cruda, no las comían... lo echaban de la boca como cosa desabrida y desacostrumbrada para su gusto" (Torquemada, 1975:1,385). Por el contrario, la percepción que tenían los nahuas de los totonacos era más positiva.

... "tienen la cara larga y las cabezas chatas; y en su tierra hacen grandísimos calores, hay en ella muchos basamentos y frutas y no se da allí cacao, ni el ueynacatzli, sino liquidámbar, o la resina olorosa que llaman xochiocótzolt, y al presente se dan allí en gran abundancia las frutas de Castilla.

Allí se da algodón, y se hacen petates y asientos de palmas pintados de color, y el otro género de algodón que llaman quahíhcat, que se hace en árboles.

Estos viven en policía, porque traen ropas buenas los hombres y sus maxtles; andan calzados y traen joyas y sartales al cuello, y se ponen plumajes, y traen aventaderos, y se ponen otros dijes, y andan rapados curiosamente. Míranse en espejos, y las mujeres se ponen naguas pintadas y galanas y camisas, ni más ni menos; son pulidas y curiosas

en todo, y porque decían ser ellas de Guastecas, solían traer las naguas ametaladas de colores y lo mismo las camisas, y algunas de ellas traían un vestuario que se llamaba cámitl, que es huipil como de red; y esto que está dicho traían los principales y sus mujeres, y toda la demás gente traen otro traje diferente, porque las mujeres plebeyas traían naguas ametaladas de azul y blanco. Y las trenzas de que usaban para tocar los cabellos eran de diferentes colores, y torcidas con pluma; cuando iban al mercado se ponían muy galanas. Y eran grandes tejedoras de labores. Todos, hombres y mujeres, son blancos, de buenos rostros bien dispuestos, de buenas facciones; su lenguaje muy diferente de otros aunque algunos de ellos hablan el de los otomíes, y otros el de los nahuas o mexicanos; y otros hay que entienden "la lengua guasteca, y son curiosos y buenos oficiales de cantares; bailan con gracia y lindos meneos.

Usaban buenos guisados, y limpios; de allí se traen las buenas empanadas de gallina, nacatamalli; sus tortillas eran del grandor de un codo redondas; su comida ordinaria y mantenimiento principal era el ají, con el cual después de haber sido molido mojaban las tortillas calientes sacadas de conal, y comían todos juntos. "(Sahagún, 1979:606).

Los totonacos fueron constantemente presionados por los chichimecas ubicados en la región de Tetela (de Ocampo) y Zacatlán, quienes los atacaban permanentemente. En las Relaciones Geográficas de Xonotla y Tetela, los habitantes nahuas de Tetela se definen como chichimecas y explican que eran vasallos del "Rey de México" y guerreaban con los totonacos de la región de Zacatlán y Tlaxcala. Los habitantes de San Esteban, sujeto de Tetela, son más explícitos y dijeron que "este pueblo lo tenían poblado y situado la nación totonaca... y que venidos que fueron los cuatro conquistadores que conquistaron y poblaron a Tetela... vinieron a este dicho pueblo y lo conquistaron y ganaron a los dichos totonacos, en la qual conquista se ausentaron todos los más que había poblados y se fueron a pueblos extraños, y los que quedaron, que fueron pocos con algunas mujeres se sugetaron y dieron a los dicho cuatro conquistadores de la dicha cabecera" (Paso y Troncoso, 1905 V:152).

Los procesos de fusión y dominación no fueron uniformes. En San Juan Tututla, los totonacos fueron también dominados pero no se fueron como en el caso anterior, sino que "se humillaron y les dieron obediencia y después. . . se fueron poco a poco saliendo. . . aunque quedaron algunos con los cuales se mezclaron, y procedió de entre ambas partes la generación que hoy en día la hay en este dicho pueblo". La fusión no fue sólo

biológica sino también cultura; pues adoraban tanto a los ídolos totonacos como los nahuas (Paso y Troncoso, 1905, V: 168).

Los desplazamientos de la frontera étnica fueron permanentes durante el periodo prehispánico, a tal grado que los totonacos debieron abandonar Mizquihuacan debilitados por sus conflictos internos y la presión nahua o chichimeca. Esta región fue rápidamente controlada por los jefes chichimecas de Zacatlán, quienes introdujeron los sacrificios humanos. Producida la conquista española y "habiendo alegado ser otra nación diferente", los totonacos recobraron su autonomía por disposición del virrey español "y han elegido sus alcaldes a pesar del gobernador y cabildo de los de Zacatlán, que son a cuyo gobierno estaban" (Torquemada, 1975.1:384).

Esta situación es corroborada por los informes totonacos de Gueytlalpan quienes, en las Relaciones Geográficas, explican que Zacatlán fue fundado por "Yndios chichimecos advenedizos de otras partes" (Juan de Carrión, 1581, 1965.37).

La dominación de los chichimecas sobre los totonacos de la Sierra cambió la percepción de los informantes de Torquemada respecto a los chichimecas. A Xihuitlpopoca, el jefe chichimeca, lo describen como un nahual, dicen que éste no tuvo padre, que a los tres años se hizo varón perfecto, que variaba las formas de su persona y que su comida ordinaria eran corazones humanos. Relatan que pronosticó la llegada de los españoles y que atemorizado por ello un día desapareció y fue sucedido por "Motecuhzuma" (Torquemada, 1975.-1:384). Podemos ver que la caracterización de hombres salvajes y desnudos que comen carne cruda y merecen el auxilio de los totonacos es sustituida por la de un personaje demoniaco, un comehombres, que era una de las formas en que los pueblos dominados por los aztecas simbolizaban su dominación, como lo definió Boege (1982).

Los totonacos de la costa atravesaron una situación más violenta y más costosa en términos de hombres y bienes, Fray Diego Durán narra que habiendo los mexicanos derrotado a los guastecos, deciden pedir a Cempoala (o Cuetlaxtla) el envío de caracoles y otros objetos. Los totonacos rechazaron este pedido, el cual interpretaron como un símbolo de vasallaje y, aconsejados por los tlaxcaltecas, decidieron eliminar a los embajadores y a todos los mercaderes de este origen que estaban en sus territorios. En represalia, los mexicanos enviaron un ejército cuyo avance fue devastador.

En su avance, los mexicanos practicaron una política de tierra arrasada (Durán: 1867-1880:181) y los totonacos, con menos entrenamiento militar y capacidad bélica, fueron vencidos rápidamente. La razón de la conquista del Totonacapan no es un mero capricho de los mexica, como lo presenta Durán, sino que las condiciones ecológicas predominantes, en particular la seguridad producida por las fuertes lluvias provenientes

del Golfo, aseguraban una fuente permanente de abastecimiento (Mendieta, 1945:II.16-17; Duran, 1867-80:245-248).

Los totonacos se rebelaron volviendo a ser ferozmente reprimidos; una vez derrotados, sus principales se dieron a la fuga. La gente del común se rindió ante los mexicanos y entregaron a sus jefes, quienes fueron sacrificados; los tributos, duplicados y las condiciones de dominación, mucho más duras que las anteriores. Los mexicanos dejaron guarniciones en lugares estratégicos del Totonacapan (Duran, 1867-80:203-205). En este período se dan dos tipos de relaciones interétnicas. por una parte, en las regiones de frontera, un proceso de nahuatlización como resultado de la expansión política y militar de este grupo étnico, el cual se produjo en una situación verdaderamente límite donde "los incentivos para el cambio de identidad fueron inherentes al cambio de circunstancias [y] la fidelidad a normas básicas no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada" (Barth, 1976:31).

Por el contrario, la dominación mexica en el resto del Totonacapan e incluso en zonas cercanas a Zacatlán estaba basada en una explotación despiadada, donde se configuró un sistema poliétnico asimétrico cimentado en relaciones de dominación y extracción de

excedentes mediante el tributo. En este contexto, las fronteras étnicas son rígidas y no favorecen la circulación de personal entre los grupos étnicos.

Esta era la situación cuando arribó Cortés y sus hombres a las costas de Zempoala. Los totonacos ven a éstos como seres sobrenaturales que los librarían de la dominación azteca. Esta percepción está admirablemente descrita en la Relación de Misantla (Pérez de Arteaga, 1579, 1962.14):

"Se supo por toda esta tierra, que habían llegado al puerto de la Veracruz Vieja, que esta de este pueblo catorce leguas, unos navíos, y en ellos venían unos dioses hijos de ellos, los cuales se dejaban tratar de los naturales y viendo esto el Señor del pueblo, tomó otros dos principales y otros indios de carga, en que llevó algunas gallinas de la tierra, y gallos y maíz, y mantas, y miel y un poco de oro, y fue allá y habló con el Marqués y le

presentó lo que llevaba, y el Marqués le dio gracias por ello y le rogó que fuese su amigo y de aquellos españoles, y que no venían a hacerles mal, y se volvieron a su pueblo, y de ahí adelante siempre acudieron a la Veracruz a llevar servicio y tributo de maíz y gallinas; y ésta dicen que fue su conquista y descubrimiento.

No obstante lo anterior, esta alianza no produjo mayores réditos para los totonacos, quienes a pocos días de concertada la alianza con Cortés sufrieron la destrucción de sus ídolos y templos. Terminada la conquista, fueron sujetos de encomiendas y repartimientos como cualquier otro grupo dominado. Los totonacos trataron de reorganizarse y mantener sus tradiciones aunque esto no sería fácil. Las Casas incluye, en la Apologética Historia Sumaria, varios capítulos donde transcribe la información que le diera un joven paje de Cortés que vivió largo tiempo con los totonacos después de la conquista. Estos relatos describen minuciosamente la persistencia de los ritos y costumbres totonacas después de la tan nombrada destrucción de los ídolos,.

Finalmente lo destruido fue la población, Zempoala se otorgó en repartimiento a Rodrigo de Albornoz, quien instaló allí un ingenio de azúcar: los abusos y malos tratos produjeron una baja demográfica espectacular (Bernal Díaz del Castillo, 1980:531). A la llegada de Cortés había cerca de 30,000 tributarios, años después sólo se encontrarán 8 tributarios viviendo entre ruinas (Mota y Escobar 1609-1621, 1945); en las

poblaciones menos importantes y alejadas de la costa, el impacto de la baja demográfica fue menor.

La resistencia étnica se mantuvo y en 1540, años después de la conquista, Fray Andrés de Olmos procesó por idolatría a Don Juan, Cacique de Matlatlán, quien realizaba ceremonias en las cuales participaba toda la población del lugar (Fray Andrés de Olmos, 1912, 1540.205-215).

En la misma región, Torquemada describió en la Monarquía Indiana un auto de fe que realizó a fines del siglo XVI o a comienzos del siglo XVII, destruyendo *in situ* un ídolo

que era reverenciado por los totonacos de los pueblos cercanos a Zacatlán cuando él era guardián del convento. En el relato plantea que "...aunque la idolatría está destruida en general, no deja de haber algún rastro de ella en particular, especialmente en alguna parte de lo que llamamos sierra por ser la tierra apropiada para cualquier cosa de éstas, así por sus montañas como por su soledad " (Torquemada, 1977.V:304). Sin embargo, estas persecuciones no tuvieron el éxito pensado. Ciento cincuenta años después, en el Confesionario Bilingüe editado en 1750 y reimpresso en 1837, cuya aplicación estaba planteada para todo el Totonacapan, se preguntaba Francisco Domínguez (1750:15):

Lapan licatzini yxtazar Moh mo? Tuviste agüero en el Tecolotes?

Lilapani yxtazat hohni, tan tzolit, Tuviste agüero en un cierto pa- *xahua, Zazan?*
jaro gritón, o en el Sorrillo? *Canahlani manixit?* Has creído en sueños?

Canahalani lhcoyat, chochot, Has creído en el fuego, en el agua,
anagahuit? o en el nitztamal?

Canahlanihon, ana acxni xtology Has creído en el Ayre, o quando *lhcoyat ana*
acxni pecxagahuit? suena la lumbre, y el nitztamal? *Litamaxtaya nilacoaxni*

Te valiste alguna vez de la pala- *yxmacni yxtachihuin, palahuataza* bra, u obra del
Demonio? *zayxtatlahu diablo?*

Lilapaniyxtazat hohni, tan tzolit, xahua, Zazan?

Canahlani manixit?

Canahalani lhcoyat, chochot, anagahuit?

*Canahlanihon, ana acxni xtoloy lhcoyat ana acxni pecxagahuit? Litamaxtaya
nilacoaxni
yxmacni yxtachihuin, palahuataza za, yxtatlah diablo?*

Para la misma época, los españoles tienen conocimiento de la existencia del Tajín, el cual había sido celosamente ocultado por los totonacos y donde seguían haciéndose ofendas y ceremonias (Humboldt, 1978:178).

Durante el periodo colonial, los totonacos fueron desplazados por la expansión de las haciendas y perdieron todas las áreas aptas para una ganadería extensiva (Mota y Escobar, 1609-1621, 1945). Retirándose hacia aquellos territorios que por sus características no son susceptibles de lograr una articulación importante al sistema económico colonial.

Analizando la información de las Relaciones Geográficas y comparándola con las fronteras étnicas actuales del área totonaca, podemos concluir que éstos fueron eliminados de todos los territorios susceptibles de explotación ganadera en la costa veracruzana y áreas cercanas a la ruta que lleva a Puebla y el centro de México.

Veracruz requiere un análisis especial. Aparentemente, los totonacos subsistieron en aquellas regiones donde pudieron combinar la agricultura de tumba y quema con el cultivo de la vainilla. En la Sierra Norte de Puebla, por el contrario, los totonacos consiguieron mantener las fronteras étnicas que existían al momento de la conquista e incluso recuperan ciertas posiciones. Estas realidades requieren una explicación que exceda la que nos puede suministrar únicamente la resistencia étnica que evidentemente ofrecieron los Totonacos y es un elemento que debemos tener en cuenta para comprender el desarrollo y el proceso de diferenciación de los totonacos de la costa y los de la sierra, que terminan por escindirlos notablemente.

Nuestra hipótesis de trabajo es que producida la violenta baja demográfica del siglo XVI, el grupo étnico logró reconstruir su población en aquellos territorios que no eran susceptibles de ser transformados en haciendas o ingenios azucareros y también donde

la fragosidad del terreno y la inexistencia de vías de acceso hicieron que no despertara mayor interés por parte de los españoles quienes, como ya señalamos, prefirieron expandirse en la zona veracruzana más cercana a los puertos y a las rutas de acceso a los mismos del centro de México. En otros casos, la articulación que se dio presuponía el mantenimiento de los totonacos en su condición de *indios*, el segmento más explotado y

oprimido de la sociedad colonial. Nos referimos a la zona vainillera y a las poblaciones que se constituían en reserva de fuerza de trabajo para el puerto de Veracruz y los servicios vinculados al mismo.

Una prueba más de lo que estamos planteando la podemos recoger en el conocido ensayo de Humboldt. mientras que para la intendencia de Puebla se limita a señalar en un párrafo la existencia de totonacos en Zacatlán, en su descripción de la Intendencia de Veracruz le dedica 10 páginas a los totonacos, de las cuales, en varias describe minuciosamente el cultivo y la elaboración de la vainilla, detallando con notable precisión la explotación despiadada a que son sometidos los indígenas.

Podemos así concluir que las razones por las cuales los totonacos logran reconstruir su población, y mantener sus fronteras y su conciencia étnica son tanto resultado de factores internos como externos. Entre los primeros destacamos el fortalecimiento de su identidad y el desarrollo de procesos de resistencia étnica ante la agresión cultural, social, económica y política, junto a ciertas facilidades para reconstruir la población por el aislamiento relativo en que se encontraron. Entre los factores externos podemos señalar la política colonialista española de desarrollar "pueblos de indios" (García Martínez, 1980) y las formas peculiares de articulación al sistema económico de la Colonia. El siglo XIX traerá cambios políticos y económicos de importancia para los totonacos, configurándose una política más agresiva contra las poblaciones indígenas (González Navarro, 1975).

El Totonacapan se ve sacudido por tres rebeliones que no podemos dejar de señalar: la primera es la de Papantla, de 1836 a 1838; la segunda, contra la ley de sorteo en 1853, en Misantla y, la tercera, contra la opresión de los comerciantes mestizos acaparadores de vainilla y los deslindes de terrenos en Papantla.

En la Rebelión de Papantla de 1836 a 1838, más conocida como la Rebelión de Olarte, podemos ver que los factores étnicos son los detonantes de la rebelión. Según Flores (1936), las razones de la Rebelión de Papantla de 1836 son arbitrariedades de las

autoridades, la destrucción de los sembrados indígenas por el ganado de los grandes propietarios y los abusos cometidos por los comerciantes españoles que acaparaban la comercialización de la vainilla y de los productos de consumo básico. Sin embargo, el hecho que determina el alzamiento indígena es la prohibición de realizar los festejos de la Semana Santa porque, según el Obispo de Puebla, "las procesiones que se hacían en los pueblos por la noche eran ocasión de muchísimos y muy graves desórdenes". Esto ha sido poco trabajado tanto por Flores como por Reina, quienes estudiaron esta rebelión.

En otro trabajo nuestro (Masferrer, 1981), explicamos el papel que desempeña la Semana Santa en el mantenimiento y reforzamiento de la identidad étnica de los totonacos, lo cual, conjugándose con otros factores objetivos, representó el hecho que desató la sublevación. Esta realidad no podría ser vislumbrada por el Obispo de Puebla, quien destaca en el mismo documento que "no puede ocultársela a sus superiores luces lo muy extraño que es la conexión verdaderamente caprichosa y extravagante que se quiere haya entre los fines políticos de una sublevación y las procesiones de la Semana Santa, u hora en que hayan de hacerse. . ." (Oficio del Obispo de Puebla, del 29 de diciembre de 1836, al Ministro de Guerra José María Tornel, en Flores 1938:86).

El alzamiento de los totonacos contra la ley de sorteo de 1853 fue someramente estudiado por Leticia Reina (1980). Entre las razones de dicho alzamiento se hallan los efectos negativos del reclutamiento indiscriminado de la población indígena y el desarraigo de su tierra y comunidad.

Esta nueva manifestación de resistencia étnica, según el gobernador de Veracruz, es grave por la "naturaleza de aquel territorio que tanto se presta a la defensa para el indio acostumbrado a la guerra de montaña, como para la natural disposición que los vecinos del mismo partido tienen para el arte de la guerra y la tenacidad característica de los indígenas en llevar a cabo sus determinaciones,

mayormente si han sido éstas motivadas por el odio de raza que podría ponerse en juego por

los transformadores de la tranquilidad, y lanzarlos contra el orden de cosas existente" (ADN, Exp. XL/481.3/3470.) transcrito en Reina, 1980:354).'

Es importante destacar que los totonacos se organizaron bajo la dirección de sus autoridades tradicionales para redactar el pliego petitorio y elegir sus representantes (Reina, 1980:355), hecho que se repite en el caso siguiente.

Entre 1895 y 1896, los totonacos desarrollan fuertes luchas por evitar los deslindes de terrenos en el área veracruzana, acaudillados por Díaz Monfort, "Médico Santo" o curandero de prestigio en la región. Plantea, además de las reivindicaciones agrarias, el restablecimiento de las procesiones, el no pago de derechos por entierros y nacimientos a los sacerdotes, y el desconocimiento de las leyes de Porfirio Díaz. Con estos planteos y con la consigna de "Libertad, Fueros y Religión", el 30 de diciembre de 1885, los totonacos de Papantla se alzaron en armas siendo violentamente reprimidos y derrotados en 1896 (Velasco Toro 1979.-93-94).

Con los deslindes de terrenos, que se extienden también entre los totonacos de la Sierra, las comunidades indígenas reciben un fuerte golpe en su organización social.

Conclusiones

1. Los totonacos mantuvieron a lo largo de su historia una frontera étnica, resultado de la dinámica de las formas peculiares de interacción con los demás pueblos de la región.
2. Las fronteras étnicas no son estáticas, sino que son el resultado de la situación económica, social y política tanto del grupo étnico como de la formación social en que se encuentran.
3. El paso de personas de un grupo étnico a otro ha sido y es práctica constante, aun antes de la conquista española.
4. La transposición de las fronteras étnicas es el resultado de cambios estructurales cuya expresión aparente es una decisión individual. Expresión de esto son:

- a) Los procesos de nahuatlización en la región de Tetela (de Ocampo)
 - b) Los procesos de mestizaje en el periodo colonial y republicano.
5. La reorganización y revitalización de los totonacos después de la conquista española y de la baja demográfica del siglo XVI es el resultado de procesos internos de resistencia étnica y de procesos externos de carácter estructural que se reproducen al interior del grupo étnico. La conjunción de estos elementos les permite la construcción de un espacio social propio.
6. La identidad étnica ha sido el elemento organizador de los totonacos en sus momentos de crisis.
7. Los procesos de resistencia étnica son en ciertos casos la forma de expresión que adquieren los enfrentamientos entre clases.