

La Semana Santa en San Juan Ahuacatlán

Carlos Benjamín Lara M.*

"Entonces, el juego se nos manifiesta como disyuntivo: culmina en la creación de una separación diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que a principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al final de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es conjuntivo, pues instruye la unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos (que se confunden, en el límite uno con el personaje del oficiante y otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo. . . y el 'juego' consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador".

Claude Lévi Strauss

Introducción

El trabajo que presentamos a continuación intenta desentrañar el significado que la ceremonia de Semana Santa tiene para los habitantes del pueblo de Ahuacatlán (Puebla). Se trata, ante todo, de hacer un ejercicio de decodificación del mensaje central (o los mensajes centrales) que la festividad transmite a los individuos que participan en ella, utilizando los conceptos claves que Víctor Turner, Edmund Leach y Ronald Grimes han proporcionado para el análisis de las ceremonias religiosas.¹

Siguiendo a estos autores, hemos establecido tres niveles fundamentales de análisis: la interpretación de las unidades constitutivas del rito (símbolos y signos rituales), el examen del contexto cultural y la consideración de lo que hemos denominado el campo del ritual. Los tres niveles se encuentran íntimamente relacionados y a los tres se les puede considerar elementos intrínsecos del ritual.

Con el propósito de lograr un mejor entendimiento del sentido de la ceremonia, hemos delimitado los tipos de cultura que tienen un rol definido al interior de la festividad, a saber: La eclesía o cultura eclesíástica y el ethnos o conciencia étnica. Ambas categorías tienen características opuestas y contradictorias: mientras la eclesía contiene una orientación conjuntiva (instaura la unidad de todos los participantes), el ethnos hace hincapié en las particularidades y las diferencias entre los grupos. Intentamos esclarecer el rol que cada tipo de cultura tiene en el desarrollo de la ceremonia y la relación que se establece entre ellos.



FOTO: Pedro Trontémoc Díaz Llorens

* ENAH.

Ahora bien, el pueblo de Ahuacatlán está ubicado en la Sierra Norte de Puebla, al noroeste del Estado de Puebla, y constituye la cabecera del municipio que lleva el mismo nombre. Está habitado por indígenas nahuas –80.95% de la población total– que residen en los cerros que rodean el centro del pueblo, en los barrios denominados Analco y Pochalcatl, y un grupo de mestizos –19.05% de la población total– concentrado en el pequeño valle que figura como núcleo del poblado.

Como veremos más adelante, estos grupos dividen al pueblo en sus dimensiones política, económica y cultural y constituyen los actores principales, en un sentido estructural, de la Semana Santa en Ahuacatlán.

En efecto, en la celebración de este ritual podemos distinguir dos géneros diferentes de festividades: el primero se realiza en el centro del pueblo y abarca el Domingo de Ramos, el Jueves Santo, el Viernes Santo, el Sábado de Gloria y el Domingo de Resurrección. Por razones que daremos a lo largo del texto, denominamos a estos rituales: “primera fase del ritual”. El segundo se refiere a las fiestas celebradas en el barrio indígena de Analco (al que le corresponde la mayordomía de San Salvador) los días: 2 de marzo, cuando se entrega el santo al mayordomo encargado, el 6 de agosto día dedicado a San Salvador, y el Domingo de Resurrección, al concluir la misa correspondiente a este día. Las tres fiestas son patrocinadas por el mayordomo San Salvador y su familia y en ella sólo participan los indios del barrio de Analco. A estas fiestas les denominamos “segunda fase del ritual”.

Esta división tan marcada en dos géneros de festividades ilustra la trascendencia del conflicto étnico en la ceremonia que nos proponemos estudiar, conflicto que constituye un aspecto medular para entender el sentido del ritual en nuestro poblado.² De hecho, esta problemática está presente en las diferentes etapas de nuestro análisis, aunque en ocasiones no se menciona de manera explícita.

Caracterización del ritual.

En su dimensión más general, el ritual puede ser definido como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominada por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres y fuerzas místicas”.³ Constituye, en primera instancia, un fragmento excepcional de tiempo durante el cual los hombres se sustraen de las actividades cotidianas que caracterizan “el tiempo normal” en un pueblo o comunidad.

E. Vogt, basándose en las apreciaciones de Edmund Leach, destaca dos tipos de comportamiento humano como característico del comportamiento ritual:

I. Aquel comportamiento que forma parte de un sistema de señales y que sirve para comunicar información, no por un vínculo mecánico entre medios y fin, sino por la existen-

cia de un código de comunicación culturalmente definido: “comportamiento comunicativo”.

2. Aquel comportamiento que es poderoso en términos de las convenciones culturales de los actores, pero que no lo es en un sentido técnico-racional; o bien, que está dirigido a evocar el poder de potencias ocultas aún cuando no es considerado poderoso en sí. . . : “comportamiento mágico”.⁴

Si centramos nuestra atención en el primer tipo de comportamiento llegaremos a la conclusión de que el entendimiento de este fenómeno exige un tratamiento particular, a saber: el estudio del ritual como sistema de comunicación, como práctica que constituye procesos simbólicos específicos “cuya función manifiesta es la producción o reproducción de sentidos”.⁵ Es un mecanismo por el que los hombres transmiten determinados contenidos que se consideran fundamentales para el funcionamiento de la vida en sociedad; una práctica que proporciona “modelos del mundo” que programan los comportamientos humanos, modelos de los procesos uniformados de creer, sentir y comportarse en sociedad.

Ahora bien, en tanto que sistema de comunicación el rito debe organizarse en un conjunto estructurado de manera análoga al de un lenguaje natural. Según Turner, el símbolo representa la más pequeña unidad que sigue conservando las propiedades específicas de la conducta ritual. Este autor define al símbolo como “una cosa que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa o recuerda algo, ya sea por posesión de cualidades análogas ya por asociación de hecho o de pensamiento”.⁶ En la práctica, los símbolos rituales son objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales, que sirven de vehículo para el concepto; dentro de esta gama de símbolos, “los pequeños detalles” que conforman los acontecimientos, aparentemente sin importancia, ocupan un lugar de primer orden para el análisis, pues por medio de ellos se transmiten a menudo gran parte de los significados.

Estructura y propiedades de los símbolos rituales.

De acuerdo con Leach (1978), las unidades del ritual no significan nada en sí mismas; llegan a tener significación en virtud de su oposición a otras unidades del mismo tipo. En esta concepción, el concepto clave para el análisis es el de “sistema de símbolos”. Grimes (1981,36) utiliza este concepto en un sentido formal, es decir, en tanto que se refiere a las relaciones que mantienen los símbolos entre sí y con los elementos no simbólicos. Define al sistema –y nosotros tomamos esta definición clave– como un “conjunto de entidades variables” relacionadas de tal manera que, primero, una variación en uno de ellos se ve seguida de una variación predecible por lo menos en otro; y segundo, que hay por lo menos una secuencia de variaciones que implica a todas las entidades. En este sentido, los símbolos rituales pueden ser clasificados, en razón de su posición dentro del sistema simbólico de un rito determinado, en dos grandes clases:

1. Símbolos dominantes: Aquéllos que no son considerados como meros medios para el cumplimiento de los objetivos explícitos de un rito en particular, sino que constituyen fines en sí mismos, es decir, representan valores axiomáticos para la sociedad donde se lleva a cabo la festividad. Tales símbolos gozan de considerable autonomía respecto a los fines de los rituales en que aparecen, y se erigen en puntos relativamente fijos tanto en la estructura cultural como en la social, e inclusive en puntos de unión entre ambas estructuras. Partiendo de la premisa de que los símbolos normalmente generan una acción determinada, los símbolos dominantes se convierten en focos de interacción para los grupos que participan en la ceremonia.⁷

En nuestro caso particular, los íconos del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores son claros ejemplos de este tipo de símbolos. En torno a ellos se desarrolla la festividad de Semana Santa, y a ellos acuden los principales grupos que participan en el rito. Padre Jesús es el héroe-mártir que sufre un Vía Crucis, es traicionado y finalmente asesinado. Es la figura del redentor, del héroe que reivindica a su pueblo padeciendo por él, que sufre "por todos los hombres" independientemente de sus particularismos, de su origen étnico o racial. En función de estos atributos, el ícono adquiere un fuerte contenido conjuntivo, es decir, se erige en un símbolo de la "cooperación y ayuda mutua" contrario a cualquier idea de discriminación o exclusividad: su participación acentúa la unidad de los sectores implicados en la festividad (etnias y demás grupos políticos), al menos mientras él está presente.

Virgen de los Dolores, por su parte, es el ícono femenino que proporciona el modelo de la madre ideal, aquélla que nunca abandona a su hijo, que padece al lado de él. Es la madre simbólica de todos los hombres, de todos los habitantes de Ahuacatlán, tanto de los mestizos como de los indios.

Además, por sus referencias sexuales esta imagen representa el máximo símbolo de "pureza". En un sentido simbólico, su continencia sexual se traduce en la continencia social cuando se manifiesta un conflicto intercultural o, en general, de carácter político. Está por encima de las querrelas que conforman la cotidianidad entre los hombres y, sobre todo, de las que caracterizan al *ethnos*, de las que se desarrollan entre mestizos e indígenas en nuestra comarca. En realidad, su poder sólo es accesible en la medida en que los fieles abandonan momentáneamente tales discordias y avanzan hacia ella como a un refugio maternal. Estas características hacen de este ícono, al igual que el Padre Jesús, un símbolo de la conjunción y la unidad de todos los integrantes del pueblo.⁸

Con base en lo anterior, proponemos que el contenido que estas imágenes tienen en Ahuacatlán, expuesto aquí a grandes rasgos, posibilita que ambos íconos desempeñen roles de mediación al interior de la ceremonia. Se convierten, así, en mediadores no sólo entre Dios y los hombres, sino ante todo entre los grupos que participan en la festivi-

FOTO: Enrique Torresgaton Peralta



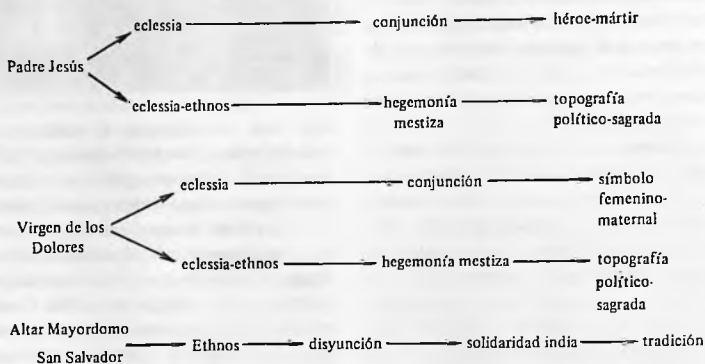
dad. Son, en definitiva, símbolos proporcionados por la *eclesia* y asumidos por el *ethnos*, de tal manera que su contenido está dado por aquélla, en relación, claro está, con las condiciones espacio-temporales del poblado.

Ahora bien, independientemente de su carácter conjuntivo, o relacionado con él, es indudable que el "uso" de estas imágenes reproduce, en buena medida, el sistema jerárquico normativo. Los arreglos de ambos íconos, como de la organización de la primera fase de la ceremonia en general, se lleva a cabo bajo la supervisión directa del sacerdote, representante del poder y del orden eclesiástico en el municipio. En segundo lugar, y en lo fundamental, estos íconos se mueven dentro del espacio habitado por los mestizos: nunca abandonan el centro de Ahuacatlán. La procesión del Viernes Santo (Vía Crucis), por ejemplo, recorre las principales calles del centro, núcleo del poder político y económico del pueblo, sin introducirse en las inmediaciones indígenas. Reproduce, en definitiva, la topografía política del poblado, antes que representar un movimiento trazado a través de una zona liminal. En consecuencia, podemos afirmar que las imágenes en cuestión constituyen símbolos del *ethnos* que reafirman la hegemonía política y cultural del grupo mestizo. Esta última reflexión nos lleva a pulir nuestra hipótesis inicial: los íconos mencionados desempeñan roles de mediación, pero al hacerlo ratifican la hegemonía mestiza en la región. En lo cultural, se trata de símbolos eclesiásticos que ratifican los principios conjuntivos, pero que conllevan una alianza de la *eclesia* con el *ethnos* mestizo, en el sentido de que resaltan el dominio cultural de este grupo étnico particular.⁹

Un tercer símbolo dominante debemos considerar aquí. Se trata del altar del mayordomo San Salvador, alrededor del cual se llevan a cabo las fiestas propiamente indígenas. A diferencia de los íconos arriba tratados, este altar es un símbolo que corresponde directamente al *ethnos* y, como tal, es un marcador de la disyunción, es decir, de la particularidad, de la diferencia. En efecto, en ninguna de las tres fiestas realizadas en la casa del mayordomo San Salvador participan los mestizos o algún representante de la iglesia católica. Además, en estos altares se festeja a los santos del barrio indígena y allí se le reza a los antepasados, representantes de la tradición en la comunidad. Es, indudablemente, un símbolo de la disyunción que reafirma la solidaridad y

cohesión india por encima de la unidad de todos los ahuacatltecos. De hecho, corresponde a lo que hemos considerado la segunda fase del ritual en estudio. Resumiendo:

Los símbolos dominantes de la Semana Santa en Ahuacatlán presentan hasta este momento los siguientes contenidos: (ver Fig. 1).



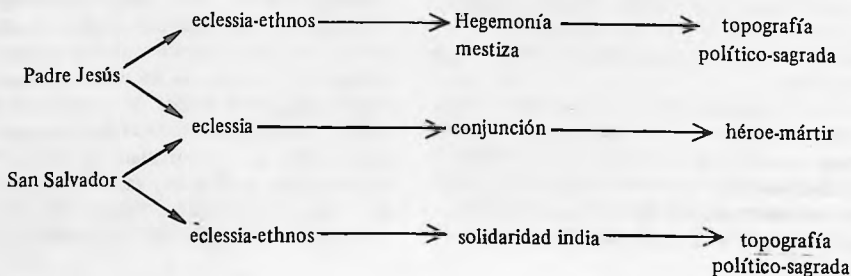
Finalmente, tenemos que mencionar dos aspectos que complementan nuestro cuadro. En primer lugar, si bien el Padre Jesús¹⁰ es un símbolo de naturaleza conjuntiva que ratifica la supremacía mestiza (por el uso que se hace de él), este símbolo tiene como contrapartida su ícono menor,¹¹ que permanece en el altar del Mayordomo San Salvador a lo largo del año. Desde cierta perspectiva, podría pensarse que ambos íconos representan a la misma deidad. La exégesis nativa trata a los dos por igual, y el mayordomo San Salvador se responsabiliza de ellos como si se tratase del mismo santo. Sin embargo, en el habla cotidiana los indígenas se refieren a cada uno con nombres diferentes: el ícono mayor es el “Padre Jesús”, mientras que al ícono menor le denominan “San Salvador”. Además, cada ícono tiene un rol bien definido dentro del ritual: Padre Jesús domina la festividad en el centro de Ahuacatlán, mientras que San Salvador sobresale en las fiestas propiamente indígenas. En realidad, se trata de un juego entre metáfora y metonimia característico del pensamiento teológico: “la metáfora es tratada como metonimia”.

Como sugiere Leach, el pensamiento religioso funciona de acuerdo a la “no-lógica”: “cuando nos ocupamos de una acción técnica corriente —dice el antropólogo inglés— damos por supuesto que si una entidad A se distingue de una entidad B, no se puede sostener simultáneamente que A y B son idénticas. En el razonamiento teológico sucede precisamente

lo contrario”.¹² Y éste es un claro ejemplo de esa “no-lógica”, pues si bien ambos íconos representan al mismo santo, ellos constituyen deidades diferentes, desde el punto de vista de su “uso”. Así, San Salvador, como el Padre Jesús, alberga un contenido doble: en cierto sentido es un símbolo de la conjunción, pues representa al mismo héroe-mártir, pero en otro sentido acentúa la solidaridad india y, como tal, se convierte en un símbolo que refuerza la división, “el particularismo”, “el exclusivismo”.

Ahora, podemos representar el contenido de ambos íconos de la siguiente manera: (ver Fig. 2).

Esta característica, por otra parte, no constituye un atributo particular de los íconos del Padre Jesús y San Salvador. La observamos en todas las imágenes que participan en la Semana Santa, e inclusive en todos los santos del pueblo. Así, Santo Entierro (Jesús en un féretro de vidrio) y Señor Ascensión (Jesús que sube glorioso a los cielos) tienen la misma dualidad: son y no son la misma deidad que el Padre Jesús. Con respecto a los santos patronos la actitud es similar: “nuestro Patrón es este San Miguelito, no el que festejan



en Pochalcati”, decía un anaqueño.

El segundo aspecto está relacionado con el Vía Crucis que se lleva a cabo el Viernes Santo. Dado el contenido de los íconos dominantes de la Semana Santa Ahuacatleca, proponemos que el acontecimiento que da sentido a toda la festividad, tanto a la primera como a la segunda fase, no es la resurrección de Cristo, el Domingo de Resurrección, como lo establece la religión oficial, la *ecclesia*, sino más bien el Vía Crucis que Cristo sufre en provecho de los hombres, la Procesión del Viernes Santo. Como lo hemos estado subrayando, las imágenes del Padre Jesús y San Salvador representan al héroe-mártir que padece por su pueblo, que se sacrifica por él, y no al Cristo Glorioso que asciende a los cielos, al Vencedor de la Muerte. En otras palabras: “los íconos dominantes son Padre Jesús y San Salvador mas no Señor Ascensión”. El ícono de la Virgen de los Dolores, por otra parte, refuerza este contenido: denota “la aceptación resignada del sufrimiento”. Todos los informantes (mestizos e indígenas) hacen hincapié en esta interpretación cuando se les pregunta por el sentido de la Semana Santa. Los cantos y plegarias emitidos a lo largo de la ceremonia también subrayan este contenido: expresan un fuerte carácter penitente, aun en los días que oficialmente deben ser gozosos, como el Domingo de Ramos y de Resurrección, el 2 de marzo y el 6 de agosto. Además, la procesión del Viernes Santo es el acontecimiento ritual que logra incorporar la mayor cantidad de fieles (tanto indios como mestizos) en toda la Semana Santa.

Estos hechos demuestran que en Ahuacatlán la Pasión de Cristo es más importante que el resultado final, su glorificación. En cierta medida, el proceso de sufrimiento, la experiencia que Cristo vive en el Vía Crucis, tiene para los lugareños sentido en sí mismo y no necesita del “triumfo final” para lograr su significado, como lo expresa el pensamiento eclesialístico. Esto nos hace pensar en “el dolor y el sufrimiento” como nociones claves para entender el contenido que los actores sociales dan al ceremonial, nociones centrales dentro de la cultura ahuacatleca derivadas tanto de la tradición hispánica como de la mesoamérica prehispánica.¹³

2. Símbolos Instrumentales: La segunda clase de símbolos se refiere a aquellos que se encuentran subordinados a los fines (expresos o implícitos) del ritual. Estos símbolos hay que contemplarlos en relación a la cadena sintagmática que conforma la ceremonia, tomando en cuenta que cada rito tiene su propia manera de relacionar símbolos. De estos símbolos hablaremos a medida que avancemos en nuestro análisis.

Un aspecto medular en el estudio del ritual, tal como lo hemos definido aquí, es el esclarecimiento de las propiedades de los símbolos que lo componen. Para nuestra investigación, consideramos adecuado mencionar dos propiedades fundamentales:

1. *Condensación u unificación de significata dispaes:* los

símbolos dominantes son, por su propia naturaleza, multifacéticos o multivalentes, es decir, poseen una amplia gama de significados, muchas veces sin relación directa entre ellos, que pueden estar unidos por cualidades análogas o estar asociados de hecho o en el pensamiento. En el caso del Altar del Mayordomo San Salvador, por ejemplo, el lugar representa, como ya lo hemos mencionado, la tradición de la comunidad. Pero también representa la casa del Santo por ese año y, por tanto, la protección mística al barrio. Además, simboliza la unidad del grupo doméstico, célula de la organización social de las comunidades indias.¹⁴ Estos tres diferentes significados están presentes en diversos episodios en la ceremonia de Semana Santa, no obstante que el primero se imponga sobre los demás en esta festividad.

2. *Polarización de sentido:* Según Turner, los símbolos rituales normalmente poseen una bipolaridad de significación: por un lado, encontramos lo que el autor denomina el polo ideológico o normativo, es decir, aquel agregado de significados que se refiere al orden moral y social, a principios de la organización social. El otro polo, denominado sensorial o emocional, está referido a fenómenos naturales y fisiológicos. Su contenido se encuentra directamente relacionado con la forma externa del símbolo y tiene como característica ser extremadamente grosero: “no toma en cuenta los detalles ni las cualidades precisas de la emoción”.¹⁵

Así, el ícono del Padre Jesús en su apariencia externa expresa una clara sensación de dolor y sufrimiento físico. En el nivel ideológico, representa el principio de la aceptación del sufrimiento como algo inherente a la condición del ser humano, principio relacionado con el de cooperación y ayuda mutua resaltado en los párrafos anteriores. Pues en cierta medida, el sentimiento de que “todos estamos expuestos al sufrimiento físico”, de que “todos debemos sufrir como Cristo sufrió”, incita a la solidaridad y coadyuvación de los participantes.

Esta segunda propiedad es de gran trascendencia si se toma en cuenta que el ritual es un elaborado mecanismo que “convierte lo obligatorio en deseable”, poniendo las normas de la sociedad en relación con fuertes estímulos emocionales: cantos, plegarias, alcohol, incienso, cohetes, etcétera.

El contexto cultural

La decodificación de los mensajes rituales no depende únicamente de su análisis formal, del estudio de las interrelaciones existentes entre sus unidades constitutivas, sino también del conocimiento previo que el investigador tenga de la cultura local, de la sutileza con que éste haya desentrañado los principios fundamentales que rigen la vida en sociedad. “El análisis del simbolismo ritual —afirma Mary Douglas— no puede empezar hasta que reconozcamos que el rito es un intento de *crear y mantener* una determinada cultura, una determinada serie de supuestos mediante los

cuales se controla la experiencia".¹⁶ En realidad, el pueblo puede ser concebido como un sistema cultural global, al que aquí nos referimos como "cultura local", entendiendo por cultura "un patrón históricamente transmitido de significados expresados en forma simbólica mediante el cual los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de, y sus actitudes frente a, la vida".¹⁷

De acuerdo con Turner (Op. Cit.) los símbolos dominantes deben ser considerados como puntos de unidad del sistema simbólico total (de la cultura local), y llegan a absorber en su contenido la mayor parte de los principales aspectos de la vida social, consiguiendo representar, hasta cierto punto, la sociedad en sí. Son los transmisores de las proposiciones autorizadas, axiomáticas, definitivamente válidas acerca de la sociedad, la naturaleza y el cosmos.

Sin embargo, es un hecho que estos símbolos no transmiten normalmente todo su contenido en un único ritual. Se limitan a representar determinados principios básicos en cada rito en que aparecen, no obstante que su sola presencia garantiza para estos principios el reverente de la totalidad humana. Pero, ¿cuál es la razón de que los símbolos dominantes transmitan en forma fragmentada sus contenidos? ¿Por qué no se transmiten todos los mensajes del símbolo en un único ritual?

Si partimos de la premisa de que todo tipo de vida en sociedad supone necesariamente ciertos valores y normas con carácter axiomático, debemos asumir que, contrariamente a lo que la gente común piensa, estos preceptos nunca logran una coherencia total dentro del sistema de normas sociales. Pues, en la amplia variedad de situaciones reales que componen nuestra cotidianidad, diferentes normas que en abstracto se consideran igualmente válidas, frecuentemente resultan ser incoherentes e incluso contradictorias. Aunque cada norma (o agregado de normas) esté destinada a gobernar un sector definido de la conducta social, en la práctica esos sectores se interconectan, dando origen a múltiples conflictos al interior de los principios rectores. Esta es la razón por la que se hace necesario reafirmar la validez de determinadas normas fundamentales, aislándolas de otras que gozan de igual status, y, sobre todo, separándolas de los contextos en que se producen conflictos con ellas. Y es la razón, también, de que cada rito ponga énfasis en una única norma o un agregado de las mismas, aunque para ello sea necesario bloquear otros principios de igual trascendencia. En otras palabras, cada ritual resalta determinado tipo de normas con el objeto de reafirmarlas en relación a otras que las contradicen o que simplemente destacan otros aspectos de la conducta social.

Esto no quiere decir que los ritos no manifiesten, en numerosas ocasiones, contradicciones implícitas al sistema de normas sociales de la comunidad. De hecho, muchos antropólogos han destacado esta característica en los rituales que han estudiado. Víctor Turner, por ejemplo, menciona que en ocasiones los principios bloqueados reciben una representa-

ción disfrazada en el patrón simbólico del ritual. Otras veces, afirma el mismo autor, irrumpen y se manifiestan en los intersticios espacio-temporales del rito.¹⁸ Pero existe una tercera posibilidad: que la ceremonia dé cabida y prescriba la manifestación de un conflicto entre normas o principios contradictorios.

Esta última variante es la que encontramos en nuestra ceremonia. En efecto, en ella podemos distinguir dos grandes fases: la primera se lleva a cabo en el centro de Ahuacatlán, es dirigida directamente por el representante de la iglesia católica en la región y participan indígenas y mestizos por igual; la segunda fase se realiza en el barrio indio (Anasco), con participación exclusiva de la población indígena. Tal y como lo mencionamos anteriormente, en la primera fase los símbolos dominantes corresponden a los íconos del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores; en la segunda, el altar del Mayordomo San Salvador y el ícono de San Salvador constituyen el eje de la actividad ritual.

Siguiendo con el razonamiento presentado en los apartados anteriores, diremos que la ceremonia celebrada en el centro del pueblo tiene una orientación principalmente conjuntiva que subraya el principio de ayuda mutua entre las etnias, al mismo tiempo que afirma la hegemonía mestiza, es decir, las estructuras de poder imperantes en la zona. Las fiestas indígenas, por el contrario, muestran un fuerte énfasis "exclusivista", basado en los símbolos de la tradición y la solidaridad india. ¿Cómo entender esta contraposición de principios conjuntivos y disyuntivos en el seno mismo del ritual?

La respuesta a esta pregunta debemos buscarla en primer lugar, en el contenido de los símbolos dominantes que gobiernan cada una de las dos fases y, por supuesto, en el sentido del acontecimiento central de la ceremonia en su conjunto. Como lo hemos señalado, Padre Jesús, San Salvador y Virgen de los Dolores son símbolos de carácter conjuntivo, símbolos de todos los ahuacatlecos. El Vía Crucis, por su parte, reproduce un ambiente de unidad y coadyuvación: la procesión no sigue un orden rigidamente establecido, mestizos e indígenas se confunden a lo largo del trayecto y el sacerdote y los íconos marchan en medio de la muchedumbre. Por último, la imagen de San Salvador, que permanece en la casa del mayordomo, recuerda esta orientación en la fiesta indígena. Esto nos permite afirmar que la festividad en su conjunto tiene una orientación primordialmente inclusivista, que permite la coadyuvación de todos los sectores que participan en ella.

Sin embargo, es un hecho que los exclusivismos étnicos tienen una manifestación concreta a lo largo de la ceremonia. El símbolo más evidente es el altar del Mayordomo San Salvador que subraya el particularismo indio, pero los íconos del Padre Jesús, San Salvador y Virgen de los Dolores, también encierran un contenido relacionado con la exclusividad (Padre Jesús y Virgen de los Dolores, hegemonía mestiza; San Salvador, solidaridad india). El Vía Crucis reproduce el

mismo precepto —tanto por el simbolismo del espacio como por el establecimiento de un sistema de roles que favorecen al *ethnos* mestizo—. ¿Que quiere decir esto?

A nuestro entender, el *ethnos* en Ahuacatlán constituye un elemento inherente al principio de cooperación. En últimas cuentas, la unidad entre diversos grupos nunca se lleva a cabo mediante relaciones totalmente horizontales, al menos cuando ocupa un espacio prolongado de tiempo. Es lógico, pues, que los símbolos de la *eclesia* (Padre Jesús y Virgen de los Dolores) y el Vía Crucis reafirmen al mismo tiempo los principios conjuntivos y la supremacía mestiza.¹⁹

En realidad, esto no constituye una contradicción. El *ethnos* mestizo es un tipo de etnicidad que asume las normas y valores eclesiásticos como propios y, por tanto, busca reafirmar los principios conjuntivos en la situación ritual (esto quedará más claro en el siguiente apartado); se convierte, así, en la conciencia que representa la unidad del pueblo, el “interés general”, frente al *ethnos* indio que encarna el principio “divisionista”. ¿No es coherente, entonces, que el ritual favorezca la hegemonía política y cultural del grupo mestizo? Con esto el ritual no está haciendo más que reafirmar la unidad ordenada por el sistema jerárquico normativo de Ahuacatlán, la unidad establecida por las estructuras de poder vigentes en la vecindad.

Desde este punto de vista, el sentido de las fiestas indígenas queda claro: ellas constituyen un espacio conquistado por el *ethnos* indio, pero al mismo tiempo representan una concesión de la *eclesia* y el *ethnos* mestizo (frente al *ethnos* indígena) una vez que éstos han ratificado su primacía. Es una concesión que lejos de romper con la unidad instaurada en la primera fase la refuerza al subrayar las particularidades y los conflictos de los grupos participantes en la festividad. Pues, en cierta medida, incorporar el conflicto interétnico en la dinámica misma de la ceremonia permite evitar que éste se manifieste en forma plena en otras situaciones contextuales y, por tanto, prevenir repercusiones sociales de mayores alcances. En otros términos, el conflicto se resuelve idealmente, al interior del ritual, previniendo de esta manera posibles desviaciones en relación a la norma principal, posibles conflictos desestabilizadores.

El campo del ritual

De lo anterior, se desprende que la actividad ceremonial no puede ser comprendida si no se toma en cuenta el contexto sociológico en que se desenvuelve. Este contexto está determinado por las entidades sociales que participan en la ceremonia y puede concebirse como coexistencia de diversos tipos de grupos, subgrupos, categorías y personalidades, que mantienen un punto de vista particular de acuerdo a su posición dentro de la sociedad global y la estructura de roles al interior del ritual. Sólo de ésta manera podemos entender la conclusión de Turner en su conocido artículo “Símbolos en el ritual Ndembu”, a saber: “las celebraciones del ritual son fases de amplios procesos sociales cuyo alcance y compleji-

dad son más o menos proporcionales al tamaño y al grado de diferenciación de los grupos en los que se presentan”.²⁰

En realidad, las relaciones existentes entre las diversas entidades sociales configuran un campo de poderes, entendiendo por poder la posibilidad de inducir fuerzas²¹ en una cierta magnitud en otra persona o grupo, y la decisión de celebrar la ceremonia hace que este campo de poderes se convierta en un campo de fuerzas. En otras palabras, los grupos participantes ponen a prueba su capacidad de poder compitiendo por los papeles rituales principales, en base a los fines y los valores propios del ritual y los intereses privados y faccionales; competencia que se desarrolla en el marco más o menos flexible de las prescripciones ceremoniales.

Para entender esta dinámica de comportamiento, Turner considera adecuado enmarcar las conductas observadas en un campo compuesto por las creencias y prácticas genéricas del rito y su contexto social concreto. A este campo se le denomina “campo ritual”, arguyendo que en la práctica es imposible deslindar los dos conjuntos de determinantes.

Según este autor, los componentes del campo ritual pueden reducirse a tres variables fundamentales: en primer lugar, hay que tomar en cuenta los límites espaciales del campo, que en nuestro caso corresponden directamente a los límites jurídicos del pueblo de Ahuacatlán. Todos los participantes de la ceremonia provienen de este pueblo y los papeles rituales son desempeñados exclusivamente por ahuacatlecos.

Pero, el pueblo de Ahuacatlán presenta determinadas características que afectan en forma decisiva la estructura del campo ritual de la Semana Santa. Como lo indicamos en la introducción, el panorama social del pueblo está dominado por la marcada división étnica que invade todos los sectores de la sociedad ahuacatleca.

Mientras los indios habitan los cerros que rodean el centro de Ahuacatlán, con escasas condiciones de desarrollo social, los mestizos se encuentran en un pequeño valle que con el tiempo se ha constituido en el centro político-administrativo y comercial de todo el municipio. Estos han tenido, por tradición, mayor acceso a los recursos que posibilitan el ascenso en la escala de poder en la zona, dominando el sistema político formal, la producción artesanal, la actividad ganadera y el comercio local. Son, además, considerados como los portadores de la cultura “progresista”, capaz de conducir al pueblo por el camino del desarrollo económico-social. Los indígenas, por el contrario, están excluidos de los principales cargos civiles de Ahuacatlán y su poder económico es escaso. Su cultura es considerada arcaica, mantenedora de una serie de concepciones que obstaculizan el progreso social en la región. Es el grupo que por tradición ha ocupado los peldaños más bajos en la escala social del municipio.²²

Esta breve descripción del ambiente sociológico del pueblo nos lleva a la consideración de la segunda variable del

campo ritual, a saber: el análisis de las interrelaciones entre los grupos territoriales comprendidos en el campo y de las relaciones persistentes, estructurales, entre los grupos e instituciones implicados. En general, podemos considerar que la festividad en cuestión manifiesta la participación de tres grupos estructurales, fundamentalmente: el grupo indígena, el grupo de mestizos y la iglesia, como institución rectora de la primera fase de la ceremonia. Es obvio que los dos primeros presentan divisiones faccionales en su interior, pero estas diferencias no son pertinentes para nuestro estudio, debido a que su manifestación es prácticamente nula en el desarrollo del ritual.

Un aspecto que sí ha incidido en la composición del campo del ritual es la pugna Analco/centro mestizo, generada a partir de la decisión de un grupo de indígenas analqueños de luchar por lograr cierta autonomía política, es decir, por el reconocimiento de autoridades políticas propias independientes del centro mestizo, por elevar el barrio de Analco al status de "pueblo subalterno". Este enfrentamiento ha provocado un ambiente hostil que no dejó de hacerse sentir en la ceremonia, pues supone un cuestionamiento directo al principio mismo de "unidad" del pueblo.

Decimos esto porque las "entidades" dirigidas que operan en un momento dado forman parte integrante del campo de la misma manera que los grupos estructurales. En el análisis de un rito determinado, el acontecimiento único, que pocas veces o nunca se repite, es tan importante para entender lo que está sucediendo como aquellos acontecimientos que se perpetúan por generaciones.

Ahora bien, cada uno de los grupos estructurales presenta formas propias de organización que definen su participación al interior del ritual. La iglesia es una institución de la sociedad nacional cuya organización rebasa los límites de la comarca. Legítima su poder por la estrecha relación que mantiene con "lo sagrado". Es la mediadora por excelencia entre Dios y los hombres y está por encima de las diferencias que sostienen los otros dos grupos, lo que le permite constituirse, al mismo tiempo, en la institución mediadora del conflicto mestizo/indígena. Ella es la que prescribe las normas del ritual en los "días santos" y la que preside el ceremonial en esos días.

Las características de los mestizos y los indígenas ya han sido destacadas en las líneas anteriores. No obstante, debemos resaltar una cualidad que distingue la participación de ambos grupos: mientras que los mestizos no presentan una forma propia e independiente de organización dentro de la ceremonia, sino que se organizan en torno al sacerdote, los indios están organizados en mayordomías, lo que les confiere un grado relativamente alto de autonomía, que se expresa en su comportamiento ritual.²³ De hecho, los mestizos se apegan más a las normas de la *ecclesia*, aquellas normas emanadas de la religión oficial, que los indígenas. Esto fundamenta lo afirmado en el apartado anterior, en el sentido de que el *ethnos* mestizo asume la exégesis eclesial

como parte integrante de su propia etnicidad, a diferencia de los indígenas que manifiestan una serie de conductas regidas más por "la tradición de sus comunidades" que por las prescripciones que el cura les impone. Esto queda más claro si tomamos en cuenta que los mestizos no tienen símbolos religiosos propios aparte de los proporcionados por la *ecclesia*, como los altares de los mayordomos para los barrios indios, y que no celebran ningún ritual sin contemplar la presencia del sacerdote.

El tercer tipo de variable está compuesto por las denominadas "categorías sociales", tales como hombres, mujeres, ancianos, niños, casados, no casados, etcétera, que participan en la ceremonia con un rol definido. Para nuestro estudio sólo son relevantes cuatro tipos de categorías sociales: hombres/mujeres, ancianos/niños o jóvenes. Sin embargo, estas categorías tienden a preservar la oposición mestizo/indígena, antes que a establecer una alianza entre ambos grupos o representar una problemática aparte.

Finalmente, debemos considerar la estructura de roles que predomina en la ceremonia. Esta estructura está caracterizada por el campo de fuerzas que se sobrepone a la red de interacción preexistente entre los grupos en el seno de la localidad. Este campo de fuerzas constituye una estructura donde cada papel ritual se convierte en un fin por alcanzar y representar adecuadamente. Los actores sociales compiten por desempeñar estos papeles, pues de ello depende, en gran medida, la estructura de poder que se establece al interior del rito.

A diferencia de otras ceremonias, la Semana Santa ahuatemleca (primera fase) presenta una estructura de roles que elimina por completo la competencia en el desempeño de los papeles rituales. La distribución de estos papeles está regulada por la división étnica del pueblo, protegiendo la primacía política y cultural de los mestizos. La distribución de los papeles rituales presenta el siguiente panorama: el grupo mestizo domina totalmente el campo discursivo del ritual y, de manera indirecta, la dirección en la organización del mismo, pues la segunda voz de mando (después del sacerdote) la lleva una señora mestiza que trabaja permanentemente con el cura. Los indígenas, por su parte, se dedican al desempeño de las tareas prácticas, participando, por otra parte, de manera más intensa en el desenvolvimiento de la ceremonia. En otras palabras, los mestizos ocupan los papeles rituales más "elevados", mientras los indios se ubican en los papeles de menor trascendencia, al menos desde el punto de vista del poder político.

El sacerdote ocupa un lugar privilegiado en esta estructura. La posición rectora que desempeña le permite asumir una actitud de mediación entre los dos grupos. Es un personaje aparentemente neutral que apoya tanto a indígenas como a mestizos sin identificarse abiertamente con ninguno. Sin embargo, es claro que mantiene una relación más estrecha con el grupo mestizo, ante todo con la mestiza que co-

labora con él, lo que refuerza la supremacía de este grupo en la ceremonia.

Otra vez el contexto cultural.

Ahora es preciso establecer la naturaleza de la festividad que estamos estudiando y, por tanto, de los símbolos portadores del mensaje central de la misma. Sin lugar a dudas, la Semana Santa es un ritual que pertenece directamente a la *ecclesia*, a diferencia de otros ritos que presentan un simbolismo más propiamente local o que los actores los observan como propios. Es una fiesta que “viene de afuera, no sabemos de donde, quizás de México o de más lejos, pero que se hace en todos los pueblos”, comentaba un informante indígena. Sus símbolos corresponden a una cultura “universalista” que trasciende las fronteras de los pueblos en los que se inserta, la cultura eclesial: encarnación del simbolismo “universal” en la comunidad. De hecho, ninguna fiesta religiosa en el pueblo muestra una presencia tan fuerte del sacerdote como ésta. Tampoco encontramos otra ceremonia que gire tanto en torno a las misas y los discursos eclesiales oficiales. ¿Quiere decir esto que estamos ante una ceremonia que transmite o reproduce valores y normas de carácter universal disociado de la cultura local? ¿O acaso el panorama cultural en Ahuacatlán estará dominado por principios que emanan de la ideología eclesial?

En efecto, la Semana Santa, como hemos podido observar, es un ritual cuyo simbolismo representa principios que proceden de la *ecclesia*, principios (conjuntivos) asumidos por el *ethnos* en virtud de que constituyen imperativos que gobiernan el funcionamiento de toda sociedad. Pero este simbolismo de carácter universal ha sido adecuado, por parte de los actores sociales, a las condiciones de la localidad, a las normas y valores que rigen el comportamiento de los ahuaacatlécos. En primer lugar, hay que recordar lo que decíamos a propósito del contenido de los símbolos eclesiales dominantes: en términos generales, los íconos del Padre Jesús y San Salvador pasan de ser héroes victoriosos, vendedores de la muerte, a representar al héroe-mártir que es alabado por haberse entregado a su pueblo, por padecer por los hombres, por los “débiles”.²⁴ En segundo lugar, hemos visto como el ritual recrea la problemática étnica que domina el panorama social del poblado. Por último, es claro que el simbolismo eclesial se entremezcla con símbolos y signos regionales que le dan un lenguaje más propiamente local.²⁵

Esto revela un fenómeno que nos interesa subrayar: proponemos que el simbolismo de la *ecclesia* no habría podido penetrar con la intensidad que lo observamos hoy en día, si no es por medio de un proceso de adecuación que ajusta el contenido universal al simbolismo local. Esta es la razón fundamental que justifica la alianza de la *ecclesia* con el *ethnos*, principalmente con el *ethnos* mestizo, desde el punto de vista de aquella. Como sugiere Grimes (1981), las ob-

servancias religiosas logran un mayor grado de popularidad en la medida que utilizan un idioma más específicamente local, lo que hubiera sido imposible sin la aceptación de los condicionamientos regionales.

En realidad, afirma Portelli al reconstruir el pensamiento de Gramsci, “Las religiones —en especial las religiones universalistas de tipo cristiano, en cuanto traten de abarcar todo el cuerpo social— se articulan en diferentes subconjuntos culturales vinculados a los diferentes grupos sociales. . .”²⁶ Y el simbolismo eclesial se encuentra incorporado al sistema cultural predominante en Ahuacatlán, lo que le proporciona un contenido particular en razón de su relación con los demás símbolos y signos que componen la cultura Ahuaacatléca.

Conclusiones.

A manera de conclusiones proponemos el siguiente panorama:

- I Constatamos que el ritual de Semana Santa en Ahuacatlán tiene una orientación primordialmente conjuntiva, es decir, que invita a la coadyuvación de los participantes, a la unidad y cooperación de los grupos étnicos que conforman el pueblo.
- II Este principio de conjunción emana directamente del pensamiento eclesial, del simbolismo universal de la *ecclesia*, y es asumido por el *ethnos* en función de que representa un precepto básico para el funcionamiento de toda sociedad humana.
- III El principio de conjunción es cuestionado por el *ethnos* indígena. En las fiestas de los barrios indios se reafirman los particularismos y los exclusivismos étnicos. Por ello, la alianza *ecclesia-ethnos* mestizo es necesaria para imponer las normas conjuntivas en la situación ritual.
- IV La ceremonia, en este sentido, puede caracterizarse como “preventiva”: al incorporar el conflicto interétnico en su seno, prevee posibles desviaciones y conflictos capaces de desestabilizar la sociedad.
- V En el conflicto interétnico, la *ecclesia* mantiene una actitud dual: por un lado, sostiene una posición neutral, una posición mediadora que deriva de su propia ideología y del papel que desempeña en el desarrollo del ritual. Esta postura le da mayor fuerza para imponer su mensaje a lo largo de la festividad. Pero por otra parte, la *ecclesia* establece un vínculo más estrecho, una alianza diríamos, con el *ethnos* mestizo, en virtud de una afinidad en el mensaje central de la ceremonia.
- VI El ritual reproduce el sistema jerárquico normativo: reafirma la hegemonía política y cultural del *ethnos* mestizo. La alianza que éste mantiene con la *ecclesia* le proporciona mayor fuerza frente al *ethnos* indígena, manifiesto en

la estructura de roles y en la utilización simbólica del espacio.

VII A pesar de que el simbolismo de la Semana Santa Ahuacateca es predominantemente eclesiástico, el ritual ad-

quiere una dimensión regional en función de la interpretación que los actores sociales hacen de los símbolos dominantes y de la relación que éstos mantienen con otros símbolos y signos más específicamente locales.

Notas

1 El desarrollo de esta investigación ha sido orientado por la Mtra. Leticia Mayer y el Lic. Rodrigo Díaz. También debo agradecer a la Mtra. Lulietta Haidar, al Dr. Roberto Varela, a la Dra. Martha Muntzel y al Lic. Agustín Avila por sus valiosas críticas y sugerencias. Asimismo me siento en deuda con los habitantes del pueblo de Ahuacatlán y en particular con los del barrio de Analco, cuya hospitalidad y convivencia fueron fundamentales para la realización de este trabajo.

2 En el presente texto tomamos el concepto de grupo étnico proporcionado por Fredrik Barth: en lo fundamental, se refiere a un grupo de autoadscripción y adscripción por otros que supone un recipiente organizacional capaz de recibir diversas proporciones y formas de contenido en los diferentes sistemas socio-culturales (F. B.: 1976, 16).

3 Turner, V.: "La Selva de los símbolos", S. XXI, España, 1980, p. 21.

4 Leach, E.: "Ritualización in Meaning Relation to Conceptual and Social Development" en E. Vogt: *Ofrenda para los Dioses*, pág. 22, FCE, México, 1979. Las ligeras modificaciones que ha sufrido el párrafo segundo son puramente de forma, sin afectar el sentido original del texto.

5 Gimenez, G.: *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, CEE., México, 1978, p. 29.

6 Turner, V.: *Op. cit.*, 21. En un sentido más general. Pierce lo definía como aquello que reemplaza alguna cosa para alguien.

7 Extraído de V. Turner, *Op. cit.*

8 El contenido del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores está fundamentado en las plegarias y cantos que se emitieron a lo largo de la ceremonia, tanto en el centro como el barrio indio, en las características externas de los íconos y en entrevistas con fieles y especialistas rituales.

9 El lector ya habrá observado que en la descodificación de los símbolos hemos tomado en cuenta los tres niveles de sentido señalados por Turner (1980, 56): el sentido exegético (lo que se dice del símbolo), el sentido operacional (lo que se hace con el símbolo) y el sentido posicional (el modelo elaborado por el antropólogo). Estos tres niveles se encuentran íntimamente relacionados, de tal manera que constituyen partes integrantes de un mismo análisis, elementos a partir de los cuales descubrimos un "mensaje único".

12 Leach, E.: *Cultura y Comunicación. La Lógica de la conexión de los símbolos*, S. XXI, España, 1978, p. 96.

13 Para ver la importancia que estas nociones tienen en las culturas mesoamericanas remito al lector a López Austin: *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México, 1980. Específicamente: "El sufrimiento y el placer", pp. 275-280, T. I.

14 El ingreso de los santos a las casas de los mayordomos va siempre acompañado de un recibimiento ceremonioso por parte de todos los miembros del grupo doméstico.

15 Turner, V.: *Op. Cit.*, p. 31.

16 Douglas, M.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. S. XXI, España, 1973, p. 173. (El subrayado es nuestro).

17 Grimes, R. L.: *Op. Cit.*, p. 36.

18 Cuando los fieles están esperando que comience la ceremonia en las tienda-cantinas del pueblo o en general en los espacios intermedios entre el fin y el comienzo de dos actividades rituales.

19 El lector notará que hemos dejado de dado el ícono de San Salvador, símbolo también proporcionado por la *eclesia*. Es obvio que el rol de este santo ratifica el principio de conjunción que caracteriza el pensamiento eclesiástico, pues establece una relación directa con el *ethnos* indio, aún y cuando favorezca al *ethnos* mestizo.

20 Turner, V.: *Op. Cit.*, p. 50.

21 El concepto de "fuerzas" tal como ha sido definido por K. Lewin (V.T.: *Op. Cit.*, p. 295) se refiere a una tendencia hacia la locomoción, en tanto que relación de posiciones en tiempos diferentes.

22 Esta caracterización puede resultar un tanto grosera, pero únicamente hemos querido mostrar el elemento esencial de la estructura social de Ahuacatlán, sobre todo porque este elemento adquiere una representación concreta en la situación ritual. Por lo demás, es obvio que ni las comunidades indias ni el grupo mestizo son totalmente homogéneos. Sin embargo, a pesar de las diferencias que subsisten al interior de cada grupo, la estratificación social sigue estando definida principalmente por la división étnica.

23 Debe tomarse en cuenta que el sacerdote no participa ni en la organización de las mayordomías ni en el desarrollo de las festividades que se llevan a cabo en las casas de los mayordomos. En estas festividades el abuelo del mayordomo (o persona de mayor edad dentro del grupo doméstico) es el verdadero oficiante.

24 Algunos lectores objetaran que esta concepción no es exclusiva del pueblo de Ahuacatlán. Y en efecto,

es una noción que la encontramos en toda Mesoamérica y en la misma España. Sin embargo, lo que aquí recalcamos no es tanto la exclusividad de la concepción como el hecho de constituir un elemento central de la exégesis local, es decir, de la interpretación que los propios actores sociales hacen de los símbolos ecle-siásticos.

²⁵ Espero que los lectores sepan disculparnos por no haber presentado un análisis detallado de los signos*

propiamente regionales, pero las limitaciones de espacio nos impide hacerlo. Aquí únicamente diremos que estos signos dominan las fiestas indígenas pero también están presentes en las celebraciones del centro, en los decorados del altar principal, las procesiones, etcétera.

* El concepto de signo está tomado de E. Leach. 1978.

²⁶ Portelli, Hugues: *Gramsci y la Cuestión Religiosa. Una sociología marxista de la religión*, LAIA, España, 1977, p. 23.

Bibliografía

- Arizpe, Lourdes
1973 *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, INI, México.
- Barth, Fredrik
1969 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976.
- Bastide, Roger
1970 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Argentina.
- Cancian, Frank
1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya*, INI, México.
- Douglas, Mary
1966 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S. XXI, España, 1973.
- Falla, Ricardo
1984 *Esa muerte que nos hace vivir: estudio de la religión popular*, UCA Ed., El Salvador.
- Giménez, Gilberto
1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, CEE, México.
- Grimes, Ronald L.
1976 *Símbolo y conquista. Rituales y teatro en Sta. Fe, Nuevo México*, FCE, México, 1981.
- Ichon, Alain
1973 *La religión de los totonacos de la sierra*, INI, México.
- Izard, Michel
1977 "A propósito de identidad étnica" en *Seminario la Identidad*, C. Lévi Strauss, Petrel, España, 1981.
- Leach, Edmund
1961 "Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo" en *Replanteamiento de la antropología*, Seix Barral, España, 1971.
- 1976 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, S. XXI, España, 1978.
- Lévi Strauss, Claude
1958 *Antropología estructural*, Eudeba, 1961.
1962 *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- 1964 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.
- 1962 *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- López Austin, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (2 tomos), UNAM, México.
- 1983 "Notas sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón Mexica", *Anales de Antropología* Tomo II, IIA, UNAM, México.
- Masferrer K., Elio
1986 "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanacatlán (Totonacas de la Sierra Norte de Puebla)" en *Religión popular: hegemonía y resistencia*, Cuaderno de Trabajo No. 6, ENAH, INAH, México.
- Medina Hernández, Andrés
1983 "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología* No. 20, México.
- Portelli, Hugues
1974 *Gramsci y la cuestión religiosa: una sociología marxista de la religión*, Ed. LAIA, España, 1977.
- Turner, Víctor
1967 *La selva de los símbolos*, S. XXI, España, 1980.
- 1982 "Liminal to liminoid in Play, Flow and Ritual. An Essay in comparative symbolism en *From Ritual to theatre*, Performing Arts Journal Publications, New York City.
- Varios
"La cuestión étnica en América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*: 103, UNAM, México, Enero-Marzo 1981.
- Varios
"Fiestas", *México Indígena* No. 6, INI, México, 1985.
- Vogt, Evon Z.
1976 *Ofrendas para los Dioses*, FCE, México, 1979.