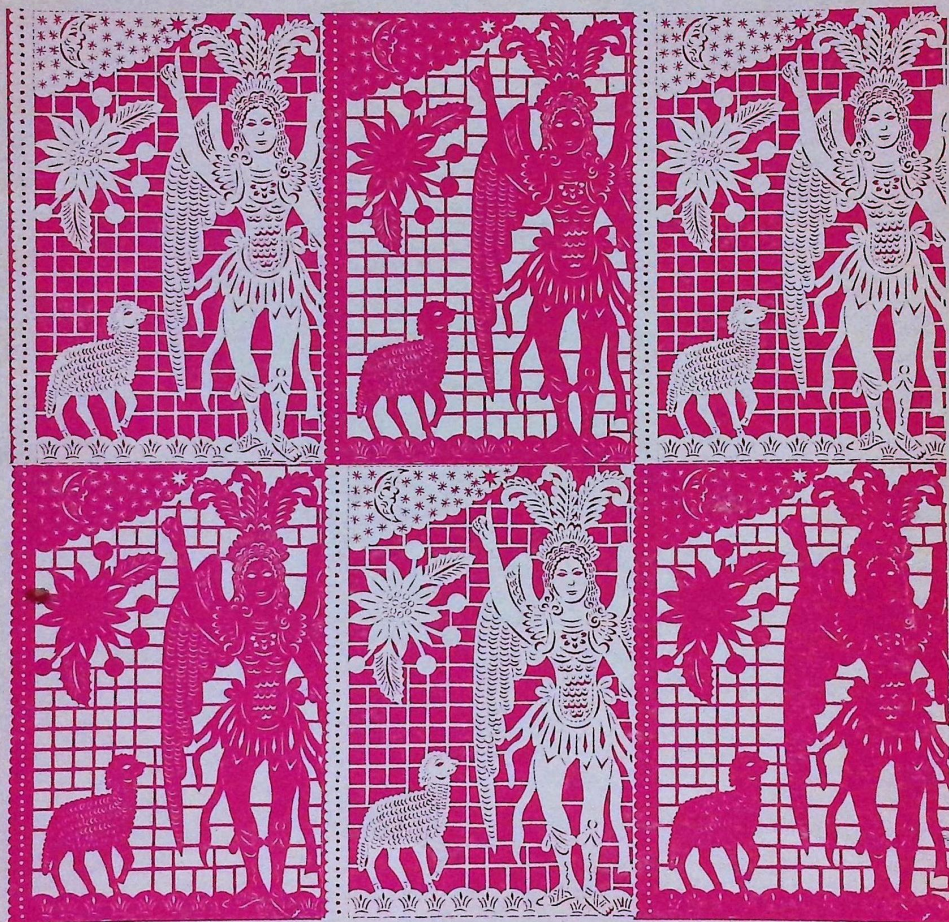


Cuicuilco 14-15

revista de la escuela nacional de antropología e historia



Religión popular e identidad

Juan Pedro Viqueira La Ilustración y las fiestas religiosas populares en la ciudad de México (1730-1821) Carlos Garma N. Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí: ritual y cosmología entre católicos y protestantes totonacas Elio Masferrer Los factores étnicos en la rebelión totonaca de Olarte en Papantla (1836-1838) Silvia Ortiz Echániz La curación espiritualista Carlos Bravo Marentes Un conflicto en la Feria de la Ascensión en el Santuario de Chalma Luis A. Vázquez P. Iglesia y dominación ideológica entre los cordeleros de Yucatán Silvana Forti El Ejército de Salvación; un caso de religiosidad urbana Ella Fanny Quintal El evolucionismo de Service.

Cuicuilco 14-15

REVISTA DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA
PUBLICACIONES PERIODICAS

INDICE

EDITORIAL 3

ANTROPOLOGIAS
Presentación 5

La Ilustración y las fiestas religiosas
populares en la ciudad de México
(1730-1821) 7
Juan Pedro Viqueira

Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí:
ritual y cosmología entre católicos y
protestantes totonacas 15
Carlos Garma N.

Los factores étnicos en la rebelión totonaca
de Olarte en Papantla (1836-1838) 24
Elio Masferrer

La curación espiritualista 32
Silvia Ortiz Echániz

Un conflicto en la Feria de la Ascensión en
el Santuario de Chalma 37
Carlos Bravo Marentes

Iglesia y dominación ideológica entre los
cordeleros de Yucatán 43
Luis A. Vázquez P.

El Ejército de Salvación; un caso de
religiosidad urbana 51
Silvana Forti

RESEÑAS
El evolucionismo de Service 56
Ella Fanny Quintal

R 012203

REVISTA DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA

Año IV, Número 14-15, julio diciembre de 1984

Consejo Editorial: Bárbara Cifuentes, Laura Valladares y Sandra Sepúlveda (división de estudios superiores), Françoise Neff (lingüística), José Luis Fernández (antropología física), Carlos Garma (etnohistoria), Elio Masferrer (antropología social), Cecilia Navarro (historia), Felipe Bate (arqueología), Víctor Romo de Vivar Gayol (difusión cultural), Crystal García (etnohistoria), Gerardo Sámano (etnología).

Coordinación: Montserrat Galf

Administración e intercambio: Teresa García

Apoyo técnico: Rubén Páez y Carlos Gutiérrez

Fotografía: Octavio Hernández Espejo

Impresión y distribución: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CUICUILCO aparece bajo los auspicios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH-SEP).
Director: Dr. Gilberto López y Rivas

Toda correspondencia debe dirigirse a:

CUICUILCO
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Periférico Sur y Calle del Zapote s/n.
Col. Isidro Fabela
Deleg. Tlalpan
14030 México, D. F.

Precio del ejemplar: 200 pesos

Suscripción anual:

México	\$800
Estados Unidos	Dls. 18
Centroamérica	Dls. 10
Sudamérica	Dls. 15
Europa	Dls. 25

05810 R

EDITORIAL

Los estudios sobre religión popular e identidad han sido una preocupación constante de la antropología; en el caso particular de México sería ocioso detallar el papel de la religión y los movimientos sociales de base religiosa en los procesos económicos, sociales y políticos ocurridos a lo largo de su historia. Desde su origen, la antropología mexicana se preocupó por la religión, así como en comprender las características de la identidad de los diferentes grupos étnicos de México. Sin embargo, y pese a que todos los sectores coinciden en lo importante de estos problemas para esclarecer adecuadamente la realidad mexicana, debemos reconocer que los esfuerzos no corresponden a la dimensión y el peso requeridos. Claro ejemplo de ello es la XII Reunión de Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología cuyo tema central fue la Religión en Mesoamérica (realizada en Cholula en 1972) donde la mayor parte de los estudios se orientaron hacia el pasado prehispánico mientras que los análisis de la religión en la sociedad contemporánea, algunos de ellos de notable calidad, fueron relativamente escasos, predominando los trabajos de etnohistoriadores y arqueólogos, tanto nacionales como extranjeros que por su desarrollo y rigurosidad manifestaron una mayor profundidad y sistematización.

Durante la década pasada hubo dentro de la antropología mexicana un profundo replanteo de los supuestos, del rol y de los objetivos de la disciplina, replanteo que ha tenido la virtud de renovar y definir de nuevo los problemas científicos de la antropología. Una de las desviaciones más serias ocurridas en este proceso de crítica profunda fue la existencia de corrientes economicistas que dejaban de lado los aspectos étnicos, culturales y religiosos de la formación social mexicana bajo el pretexto de una supuesta jerarquización de los temas de investigación. Esta corriente ponía en segundo término las perspectivas del trabajo antropológico e etnológico e intentaba mecánicamente interpolar categorías de otras disciplinas.

En los últimos años observamos varios intentos por llegar a una síntesis que permita integrar los aportes de la antropología mexicana con el proceso de reformulación de los marcos teóricos existentes. Eckart Boege y Elio Masferrer de la Maestría y la Especialidad de Antropología Social de la ENAH respectivamente, convocaron al I Simposio sobre Religión Popular e Identidad. En dicha reunión participaron siete investigadores con otras tantas ponencias; una selección de las mismas se publicó en un cuaderno de trabajo bajo el título de *Religión Popular: Hegemonía y Resistencia*, (ENAH, 1983, actualmente en proceso de reedición); en esta ocasión los trabajos estaban referidos a las fiestas religiosas, análisis de mitos y movimientos religiosos. Participaron investigadores de la ENAH, el DEAS y la Universidad de Yucatán. Al año siguiente se realizó el II Simposio con la participación de 12 ponencias que trataron sobre identidad étnica y regional, movimientos sociales de base religiosa, fiestas, el impacto del protestantismo sobre la identidad étnica y análisis simbólicos. En 1983, convocado el III Simposio, se contó con la participación de 12 ponencias que desarrollaron temas semejantes a los del año anterior. En su última edición la participación en el Simposio fue más amplia y alcanzó 16 ponencias que trataron sobre fiestas religiosas, análisis de mitos, de co-

rridos populares, liderazgos político-religiosos, sectas urbanas, salud y enfermedad, percepción botánica en distintos grupos étnicos e identidad étnica y de migrantes urbanos. Participaron investigadores de la ENAH, la UAM-I, Escuela de Antropología de Toluca, Instituto de Biología de la UNAM y la Universidad de Yucatán. En esta oportunidad el Simposio fue coordinado por Elio Masferrer y Carlos Garma, ya que Boege estaba fuera del país por año sabático.

La celebración año tras año de estos eventos y el creciente interés encontrado por sus participantes y en la comunidad académica ha sido muy alentador para los organizadores. Los simposios fueron convocados en la perspectiva de crear un espacio para la discusión y el análisis de estos temas en un clima de seriedad y rigurosidad que permita un fecundo intercambio de experiencias entre los investigadores. Asimismo es interesante destacar la participación de tesis junto a antropólogos con mayor experiencia, un indicador de los avances realizados en la Escuela en estos problemas. La asistencia a los Simposios es abierta y parte de sus objetivos es precisamente brindar a jóvenes antropólogos la posibilidad de exponer sus avances de investigación y recibir críticas y sugerencias. Esta estrategia de trabajo horizontal y democrática muchas veces no es comprendida por otros colegas que tienen mucho que aportar, pero que, habituados a una concepción jerarquizada y de status en el trabajo científico no tienen la paciencia o la humildad de escuchar a otros investigadores que con aportes quizás pequeños pero consistentes enriquecen sistemáticamente el conocimiento sobre estos problemas. Por encima de aciertos y errores de los ponentes, una selección de los cuales estamos presentando, cabe insistir que los trabajos expuestos son resultado de investigaciones de campo, la única manera de avanzar en el trabajo antropológico.

Con la reedición de los trabajos del I Simposio y la edición de estos, la Escuela está haciendo un aporte modesto pero significativo al análisis científico de las religiones en la sociedad mexicana. Esperamos que, adecuadamente difundidos los resultados de nuestros eventos, recibamos de la comunidad de los especialistas sobre el tema críticas y sugerencias que enriquezcan nuestro trabajo. Asimismo queremos aprovechar este canal para invitar a la reunión del V Simposio de Religión Popular e Identidad que se realizará la primera semana de agosto de 1985 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Presentación

Elio Masferrer Kan
Carlos Garma Navarro

El artículo "La Ilustración y las fiestas religiosas en la Ciudad de México (1730-1821)", fue leído en el IV Simposio. Se describe en él los intentos del gobierno de los reyes borbones de socavar la celebraciones populares en la Nueva España en el Siglo XVIII, por considerar que estas fiestas creaban desórdenes durante los cuales el rígido orden social de la sociedad colonial era alterado, proporcionando a los grupos subordinados, como los indígenas, un medio para expresar su identidad y la inconformidad con el orden establecido. Al destacar las acciones de la corona española de este período destinadas a normar la vida religiosa, Juan Pedro Viqueira, actualmente coordinador de la especialidad de Etnohistoria, ha investigado aspectos claves para comprender el desarrollo de la ideología como elemento de resistencia. En "Los factores étnicos en la Rebelión totonaca de Olarte en Papantla (1836-1838)", Elio Masferrer analiza un caso dentro de las numerosas luchas indígenas relegadas por la historia oficial. El autor demuestra cómo la rebelión de Seraffín Olarte, que se extendió en varias comunidades de Veracruz y Puebla, sólo puede ser comprendida si se toman en cuenta los factores étnicos de los indígenas totonacas que impulsaron este movimiento armado para defender la celebración de la Semana Santa con los rituales tradicionales totonacos, prohibidos por el Obispo de Puebla en 1835. El antropólogo destaca que sólo mediante el estudio de la identidad étnica y los factores religiosos, aunados a conflictos económicos y sociales de carácter clasista, es posible comprender los procesos históricos mencionados. El impacto de un movimiento religioso de origen externo sobre una comunidad rural se estudia en "Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí: ritual y cosmología entre católicos y protestantes totonacas". El autor, Carlos Garma, muestra de qué manera, a través de los rituales y la visión del mundo de dos grupos religiosos (pentecostales y católicos), en un pueblo de la Sierra Norte de Puebla, es posible comprender cómo los cambios ideológicos im-

plicados en el surgimiento de nuevas formas de representaciones son una adaptación a la modificación de sistemas agrícolas tradicionales. De esta manera se intenta vincular el estudio de la religión con otro tipo de datos que muchas veces han sido descuidados por quienes abordan este campo.

La antropóloga Silvia Ortiz Echániz ha hecho trabajos de campo entre los espiritualistas trinitarios marianos durante varios años y ha publicado "Origen, desarrollo y características del Espiritualismo en México" en *América Indígena* (Vol. XXXIX, núm. 1.), un texto indispensable para la comprensión de este fenómeno religioso de gran importancia en México. Hemos incluido una ponencia suya: "La Coración Espiritualista", presentada en el III Simposio, en donde la investigadora señala las características más importantes de una práctica significativa para los miembros de este grupo religioso, práctica que ha logrado una expansión y fuerza cada vez mayores entre numerosos sectores urbanos y populares. Un ejemplo claro de esto se describe en "Un conflicto en la Feria de la Ascensión del Señor en el Santuario de Chalma", cuyo autor, Carlos Bravo Marentes, muestra los intentos de un grupo de espiritualistas trinitarios marianos por recuperar un espacio simbólico en el famoso santuario del estado de México, mediante la implantación de una cruz durante una festividad tradicional y nos ilustra cómo este tipo de sectas poseen la capacidad de integrar nuevos elementos, aun de grupos religiosos competitivos.

Los últimos trabajos versan sobre la religiosidad en contextos urbanos, una área de investigación poco explotada en nuestro medio. Tal pareciera que sólo los indígenas y campesinos tienen creencias religiosas, o

en todo caso que sólo las suyas merezcan estudiarse. Por fortuna actualmente investigadores como Luis A. Vázquez, abordan este fenómeno. En su trabajo "Iglesia y dominación entre los cordeleros de Yucatán", analiza los intentos de la Iglesia Católica por controlar a los obreros de la Ciudad de Mérida mediante la creación de nuevos grupos de presión como el Movimiento Obrero Social (MOS) que se presenta como una alternativa a organizaciones de otro tipo como serían los sindicatos. El autor señala cómo estas agrupaciones se forman con finalidades de dominación ideológica sobre una clase social de vital importancia para el desarrollo capitalista de la entidad. Silvana Forti estudia el "Ejército de salvación: una secta urbana" y expone el desarrollo de este movimiento desde sus inicios en las zonas marginadas de Londres hasta su difusión en Latinoamérica. Llama la atención acerca de su organización jerárquica y verticalista que tiene como modelo una sociedad militarizada mientras que su labor de reclutamiento se realiza primordialmente entre personas desadaptadas a las sociedad capitalista.

La selección presentada abarca sólo algunos de los trabajos más destacados sobre los fenómenos religiosos, por lo cual hemos dejado de lado interesantes trabajos sobre la identidad que esperamos publicar en otra ocasión. La variedad de temas tratados en este número, como son los aspectos históricos en la formación de la conciencia religiosa de grupos oprimidos, el análisis de representaciones simbólicas, el estudio de la medicina tradicional así como expresiones de religiosidad popular y de sectas urbanas, nos permiten una aproximación para el análisis científico de la diversidad de experiencias religiosas que existen en México.

La Ilustración y las fiestas religiosas populares en la Ciudad de México (1730-1821)

Juan-Pedro Viqueira*



Una presentación de los Voladores en el siglo XVIII. (Tomado de *Historia de la ciudad de México*, de Fernando Benítez)

La Ilustración no fue, como a veces se afirma, un movimiento intelectual antireligioso. Aún en Francia, país en que esta corriente de pensamiento alcanzó su punto culminante, fueron raros los filósofos ateos. La Ilustración más que luchar por terminar con la fe, planteó nuevas exigencias religiosas¹. Esto que afirmamos para Francia es aún más cierto en lo que concierne a España

y su imperio. En estos países los pensadores partidarios de las ideas modernas buscaron la manera de reformar la Iglesia y el culto para que fuera posible una compatibilidad plena entre la razón y la fe². Para eso era necesario desterrar los abusos de los clérigos y las supersticiones de los ignorantes que tanto desprestigiaban a la auténtica piedad. La misma Iglesia simpatizó con estos propósitos: impuso reglas de vida más es-

* Especialidad de Etnohistoria, ENAH.

¹ CASSIRER, ERNEST *La filosofía de la Ilustración*, F.C.E., México, 1981. pp. 156-159.

² SARRAILH, JEAN *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. F.C.E., México, 1979. pp. 612-707.

trictas a los religiosos y refortzó su lucha contra la falsa credulidad de los fieles que los llevaba a confundir interesados embustes con auténticos milagros.

Evidentemente la primera víctima de esta política ilustrada fue el pueblo, que veía milagros e intervenciones divinas por todas partes, que creía tanto en las afirmaciones de los sacerdotes como en las de los brujos y curanderos, que acudía a los ritos religiosos más por suntuosidad y por su carácter festivo que por una "racional" comprensión de su significado interno. El historiador francés Bernard Groethuysen en su libro *La formación de la conciencia burguesa en Francia* ha puesto en evidencia que detrás de esta voluntad de separar la "superstición" de la auténtica fe, se encuentran los esfuerzos de la burguesía por distinguir claramente sus creencias y sus valores de las del pueblo y crearse así una visión del mundo propia, base indispensable para formar su conciencia de clase³.

La Nueva España en el siglo XVIII no fue ajena al influjo de las ideas ilustradas y las prácticas religiosas populares sufrieron también las consecuencias de la política depuradora de la Iglesia. En este trabajo quisiéramos tan sólo ejemplificar este fenómeno con el análisis de los cambios ocurridos en algunas de las fiestas de carácter religioso que gozaban de una gran popularidad entre los habitantes de la ciudad de México.

La Fiesta de la Virgen de los Angeles cuyo templo se hallaba entre dos barrios indígenas, el de Santiago Tlaltelolco y el de San Miguel Nonoalco, era una de las más concurridas en la primera mitad del siglo XVIII. El cronista Ignacio Altamirano en su libro *Paisajes y Leyendas* definió a esta Virgen como "la madona de los pobres de México". Según los fieles de esta Virgen, su imagen había aparecido milagrosamente en un lienzo en 1580. Se acudía a su templo principalmente para pedir protección contra las catástrofes naturales (inundaciones, temblores, etc.). Los alegres festejos que organizaban los indios en las afueras de la iglesia en el Día de la Virgen, empezaron a ser vistos con suma desconfianza por las autoridades eclesiásticas. La abundante cantidad de pulque que se consumía en ellas no hacía

más que confirmar su sospecha de que dicha celebración tenía poco que ver con la fe y mucho con "la disolución, el libertinaje", la superstición y la idolatría. Así en 1745 el Arzobispo D. Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta mandó cubrir la imagen y cerrar el templo durante siete meses. Después de esto el culto a la Virgen de los Angeles decayó fuertemente y la iglesia estuvo abandonada hasta 1776, año en que a raíz de un fuerte temblor, los habitantes de los barrios recordaron a su antigua protectora y obtuvieron que el santuario fuera reconstruido⁴.

Este primer ejemplo nos permite señalar con más precisión cuáles eran los cambios que la Iglesia y los gobiernos virreinales esperaban imponer a las fiestas populares religiosas. Se trataba de volverlas congruentes con el recogimiento espiritual que, según las nuevas ideas, debía primar en ellas. El sentimiento religioso interno debía guiar y limitar las manifestaciones externas del culto. Para esto la concepción popular de las fiestas religiosas como alegres celebraciones que rompían con el monótono ritmo de los días y que permitían salirse de las normas habituales de comportamiento y liberar deseos normalmente reprimidos, debía ser combatida con fuerza y tenacidad. Para los poderes todo lo que no fuese recogimiento y gravedad debía desaparecer de estas fiestas.

Con el fin de lograr este objetivo las autoridades civiles empezaron a reglamentar su realización. Tanto para efectuar procesiones o danzas como para colocar luminarias, se volvió necesario obtener la autorización de la Iglesia y la licencia del ayuntamiento de la ciudad. Este último, para otorgar dicha licencia, exigía que la fiesta se realizara con el "decoro y quietud" debido; no debía haber ni cohetes de mano ni castillos. En el caso de la solemne fiesta de Corpus Christi no podían instalarse puestos de comida en las cercanías de las calles por las que pasaba la procesión. En las danzas no debía haber mezclas de mujeres con hombres. El consumo de bebidas embriagantes quedaba rigurosamente prohibido. La fiesta debía terminar temprano, antes de las oraciones de la noche, y no podía extenderse durante varios días ya que con ese motivo los artesanos y empleados dejaban de cumplir con sus obligaciones laborales⁵.

Aunque evidentemente estas disposiciones nunca pudieron ser aplicadas con la eficacia deseada por la autoridades —la resistencia popular era demasiado fuerte— no por eso fueron totalmente letra muerta. Así, en 1744, el ayuntamiento dejó de contratar las cuatro

³ GROETHUYSEN, BERNARD *Origines de l'esprit bourgeois en France*. Gallimard, París, 1977. pp. 20-36.

⁴GONZALEZ OBREGON, LUIS *México viejo. Noticias históricas, tradiciones, leyendas y costumbres*. Porrúa, México, 1976. pp. 173-180.

⁵ Archivo Histórico del Ayuntamiento (A.H.A.) Vol. 796, exp. 5,6,8 y 10 y Vol. 1066, exp. 3.

danzas que solía llevar a la fiesta de Corpus Christi, porque en años anteriores los danzantes habían concurrido "ebrios", "cubiertos los rostros" y habían cometido varios desacatos⁶.

Las autoridades civiles se ensañaron especialmente contra dos celebraciones religiosas que poseían una honda significación para los habitantes de la ciudad de México: el Carnaval y el Día de los Muertos.

Estas dos fiestas, cada una a su manera, provocaban una inversión del orden natural y social. El Carnaval se desarrollaba originalmente en el centro de la ciudad de México y todo hace suponer que los indios desempeñaban en él el papel principal. En los días de carnestolendas reinaba un ambiente de alegría y libertad. Muchas acciones usualmente reprobadas eran en esos días aceptadas. Había danzas, paseos y bailes por todas partes. La gente se lanzaba cascarones y anises y la embriaguez era generalizada. Los hombres se disfrazaban de mujeres y gran número de participantes portaban máscaras⁷.

Vemos pues que los elementos de inversión eran numerosos: los indios durante el Carnaval invadían y controlaban la traza urbana, espacio que en teoría era habitado y dominado exclusivamente por los españoles; las pautas de conducta moral eran trastocadas; los roles sexuales se volvían intercambiables; y el uso de las máscaras, al ocultar la personalidad social de los participantes, acentuaba su "individualidad" en una época en que los seres humanos se definían no tanto por sus características psicológicas y morales, sino por su ubicación dentro de la jerarquía social, del mundo del trabajo, del linaje familiar y de la red de intercambios recíprocos o desiguales, en otras palabras, por su "persona". Así, en el carnaval, estas dos facetas del ser humano —individuo y persona— intercambiaban las posiciones que mantenían normalmente⁸.

Estas inversiones formaban parte integrante del orden social que reinaba en la sociedad colonial de los siglos XVI y XVII. En la Nueva España al igual que en otras sociedades estamentarias, las jerarquías sociales no eran nunca absolutas y por lo tanto no eran trans-

portables de un plano a otro sin sufrir modificaciones. El ordenamiento social era ante todo una distribución diferenciada de obligaciones y derechos. La desigualdad que provocaba esta distribución diferenciada se manifestaba en el resultado global, pero no en todas sus partes. No hay que imaginarse a los elementos que integraban las jerarquías sociales novohispanas como puntos en una escala lineal, sino como volúmenes interpenetrados en un espacio de múltiples dimensiones, en el cual a cada plano le correspondía otro que era su parcial inversión. Así, el sistema en su conjunto se legitimaba por la existencia de múltiples planos en los que el ordenamiento general se hallaba contradicho⁹.

Ciertos ejemplos nos permitirán aclarar esto: múltiples descripciones de los indios de la Nueva España contraponen constantemente las virtudes de éstos a sus defectos; por ejemplo, su corto juicio a sus grandes habilidades como artesanos. De esta manera si bien se concebía al indio como un ser inferior, se reconocía al mismo tiempo que existían ciertos planos en los que no lo era. Es dentro de esta concepción en donde cobran todo su sentido las disposiciones legales protectoras de los indios. En ningún momento se cuestionó la posición subordinada que debían tener con respecto a los españoles, lo que no impedía que en ciertos aspectos sus obligaciones fueran menores y sus derechos mayores. El sistema se legitimaba justamente por estas diferencias entre niveles; la inferioridad en un plano se hallaba justificada por la superioridad en otro: la explotación de los indios por la atención especial de que eran objeto por parte de la Corona; la miseria de los pobres, por ser de ellos el reino de los cielos.

El Carnaval resultaba ser la materialización de este nivel ideológico inscrito en el complejo sistema espacial de ordenamiento social colonial. Esta fiesta no cuestionaba el orden social en su totalidad, tan sólo recordaba a la sociedad que el plano de la realidad cotidiana no era el único existente sino tan sólo uno de muchos. Al igual que las revueltas populares anterio-

⁶ Cit. en SCHILLING, HILDBURG *Teatro profano en la Nueva España: fines del siglo XVI a mediados del XVIII*. UNAM, México, 1958. p. 148.

⁷ Sobre el carnaval véase STERN, MARIA *Vida y muerte del teatro uhuatl. El Olimpo sin Prometeo*. México, SEP-SETENTAS., 1974. pp. 137-139. VENTURA BELENA, EUSEBIO *Recopilación sumaria de todos los autos acordados de la Real Audiencia y sala del crimen de esta Nueva España y providencias de su superior gobierno*. UNAM, México, 1981. Tomo I fol. 3, pp. 225-226. OLAVARRIA Y FERRARI, ENRIQUE *Reseña histórica del teatro en México (1538-1911)*. 5 Vols. Ed. Porrúa, México, 1961. Tomo I, p. 50. A.H.A. Vol. 797 exp. 3.

⁸ Sobre individuo y persona en las sociedades tradicionales véase MATTA, ROBERTO "Le dilemme brésilien, individu, individualisme et personne dans les sociétés semi-traditionnelles". En *Esprit* No. 7, Juillet 1983. París. pp. 33-35 y 39-47.

⁹ Acerca de esta concepción del orden social véase DUMONT, LOUIS "La valeur chez les modernes et chez les autres" en *Esprit* No. 7, Juillet 1983, París, pp. 14-21.

res a la sociedad industrial¹⁰, el Carnaval intentaba restablecer el equilibrio consuetudinario entre los diversos niveles de la vida social, entre las obligaciones y los derechos de los oprimidos. Equilibrio permanentemente amenazado por el crecimiento del poder de las clases dominantes que buscaban romperlo en su provecho. El Carnaval resultaba de esta forma un mecanismo de defensa de los derechos tradicionales del pueblo, un límite al dominio social de los poderosos. Esta disgresión, espero, nos permitirá valorar con más precisión la importancia social de los ataques que sufrió esta fiesta en la ciudad de México a lo largo del siglo XVIII por parte de los poderes civiles y eclesiásticos.

En varias ciudades de la Nueva España las primeras escaramuzas fueron provocadas por la Iglesia. En Jalisco edictos "muy antiguos" ordenaban ya a los fieles que evitasen todo tipo de excesos y sacrilegios en los días de carnestolendas¹¹. En San Luis Potosí en 1709, el fraile Antonio Margil recorrió las calles de la ciudad durante el Carnaval, para predicar y desengañar a los concurrentes de las vanas pasiones que en él buscaban¹². En la ciudad de México, en cambio, el ataque contra el Carnaval provino del poder civil y fue mucho más fuerte y decidido y sus resultados más contundentes. El 20 de diciembre de 1731 el virrey Marqués de Casa Fuerte publicó un bando prohibiendo el uso de máscaras "en atención a los graves inconvenientes que resultan de (su) uso, experimentándose delitos escandalosos y la ruina de algunas familias"¹³. El bando también prohibía a los hombres vestirse de mujeres y a éstas de aquéllos. Las penas previstas para los transgresores eran de lo más severas: de dos a seis años de presidio a los españoles y de seis años de obraje a los de color quebrado, más doscientos azotes a los que no fueren "hijosdalgos". El bando no sólo representaba un rudo golpe contra el Carnaval sino que acababa totalmente con las populares mascaradas. El arzobispo de México se unió también a esta campaña contra el Carnaval y mandó se leyese un edicto que prohibía "las deshonestas mujerieles transformaciones que en estas carnestolendas suele sugerir el demonio en semejantes trajes"¹⁴.

Estos ataques no fueron por sí solos suficientes para erradicar al Carnaval de la ciudad de México. Según afirmó un asesor del virrey Ruiz de Apodaca en un informe redactado en 1821 sobre las diversiones públicas "ni las prohibiciones más severas, ni las misiones más fervorosas, ni las devociones más sagradas" pudieron acabar con él. En cambio la política del virrey Marqués de Casa Fuerte de promover, fomentar y sostener el paseo de Iztacalco que duraba desde carnestolendas hasta el día de la Resurrección tuvo más efectos: "(se) logró sacar del centro de la capital, cesaron las máscaras y los desórdenes" y por si fuera poco "al cabo de los años también acabó el paseo de la orilla por hallarse en el día en un término de apocamiento que no tiene comparación con su principio"¹⁵.

Así pues la combinación de las prohibiciones con el fomento de una diversión alternativa si bien no logró a principios de la década de 1730 acabar totalmente con el Carnaval, por lo menos lo trasladó del interior de la ciudad a sus alrededores, a los pueblos indígenas circunvecinos y suprimió los disfraces y las máscaras, aminorándose así en buena medida los desórdenes.

Ahora bien, el combate entre los poderes y el Carnaval no terminó ahí. El "apocamiento" del paseo de Iztacalco, al igual que el de otros que se hacían en carnestolendas y Cuaresma a lo largo del canal que comunicaba al pueblo de Chalco con la ciudad de México, no se debió tan sólo al paso de los años. Fue una política de represión constante y sistemática llevada a lo largo de todo el siglo de las luces por los gobiernos virreinales lo que hizo que estos festejos decayeran. En un principio a lo largo del canal, en Jamaica, La Viga, Santa Anita e Iztacalco, la animación fue grande. Numerosos puestos de comidas y concurridas pulquerías se instalaban cerca de los paseos. Los indios, al menos en Iztacalco y pueblos cercanos, seguían realizando las danzas de los huehuenches en las que los jóvenes se disfrazaban de viejos con una abigarrada vestimenta. También tenía lugar la ceremonia del ahorcado en la cual los indios aparentaban colgar de un árbol a un hombre que después de ser paseado por las calles resucitaba. La gente del pueblo subía a las trajineras en

¹⁰ Sobre las revueltas populares en el siglo XVIII en Inglaterra, véase THOMPSON, EDWARD P. "La sociedad inglesa del siglo XVIII. ¿Lucha de clases sin clases?" en *Tradicón, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Ed. Crítica, Grijalvo, 1979. pp. 48-61.

¹¹ VAZQUEZ SANTA ANA, HIGINIO y DAVILA GARIBI, J. IGNACIO *El carnaval*. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1981, p. 20.

¹² *Ibidem*.

¹³ VENTURA BELEÑA, E. *Op. cit.* Tomo I, fol. 3, pp. 225-226.

¹⁴ STERN, M. *Op. cit.* p. 137.

¹⁵ A.H.A. Vol. 797, exp. 33.

las que había música y en las que todos cantaban animándose con unas jicaras del licor blanco. Esto, al gusto de las autoridades, era aún demasiado desorden como para ser tolerado.

En abril de 1748 se ordenó que: "las justicias de la ciudad concurren todas las noches por la temporada del paseo de Jamaica a celar y velar no haya desorden alguno y que dadas las nueve hagan se retiren todos, sin excepción alguna, de dicho paseo y de la ace-

quia"¹⁶. Este paseo era sin duda alguna el que más preocupaba a las autoridades virreinales, porque de todos los que tenían lugar en carnestolendas y Cuaresma a lo largo del canal, éste era el más cercano a la ciudad de México. En el último cuarto del siglo XVIII los ataques contra los festejos de Carnaval y Cuaresma se multiplicaron: el 7 de enero de 1774 una real orden confirmó la prohibición de usar máscaras en la Nueva España¹⁷. En 1780 la corona mandó que se acabase con los huehuenches y con la ceremonia del ahorcado, se controlase de cerca los expendios de pulque y se extinguiesen las tabernas que vendían aguardiente, vino y demás caldos de Castilla¹⁸. En 1787 la Real Audiencia prohibió que en el Coliseo en tiempos de carnaval se tirasen "anises gruesos, almendras cubiertas,... cebada, al-

¹⁶ VENTURA BELEÑA, E. *Op. cit.* Tomo I, fol. 3, p. 279.

¹⁷ *Ibid.* Tomo I, fol. 3, p. 226.

¹⁸ A.G.N. Ramo Civil, Vol. 194, exp. 3.



Fiesta en Chapultepec, en el siglo XVIII. (Tomado de *Historia de la ciudad de México*, de Fernando Benítez)

berjones, otras semillas y piedras pequeñas", permitiendo tan sólo a la gente "divertirse tirando anises menudos de los que suelen llamar grajea o mostacilla, y esto con moderación"¹⁹. Para 1797 no sólo ya se habían prohibido totalmente "el uso de cascarrones, anises y demás que se usaban en la temporada de carnestolendas" por "los grandes desórdenes" que de ésto resultaba sino que ese año el ayuntamiento, para hacer eficaz esta medida, ordenó a los confiteros que se abstuvieran de vender dichos dulces y mandó a los jueces de plaza que cuidaran que no se ofrecieran cascarrones en los mercados en estas fechas²⁰.

En la última década del siglo XVIII las autoridades, pensando que las disposiciones legales no eran suficientes para acabar con los paseos y festejos de Carnaval a lo largo del canal de Chalco, recurrieron a procedimientos que imposibilitaban físicamente la realización de éstos. Así, según nos narra José Antonio de Alzate, en 1792 el día domingo de carnestolendas se levantaron las compuertas de San Lázaro de tal forma que las canoas que se dirigían a Iztacalco tuvieron que navegar en un lodazar²¹.

Aún estas medidas tan coercitivas no pudieron acabar con los animados paseos del canal. En 1797 el guardián de la compuerta de La Viga rindió cuenta de unos desórdenes que habían sucedido ahí el domingo 19 de marzo y aprovechaba la ocasión para denunciar "que en el camino nadan algunas canoas trajineras y (que) sus remeros a voces altas convidan al paseo ofreciendo lugar a medio con música, porque les acompañan algunos instrumentos, de que resulta que acomodan mucha gente plebeya, de distintas calidades, sexos y condiciones, de cuya mezcla, los cantares y palabras disolutas, se originan muchas ofensas a Dios, y escándalo público." El guardián proponía que para

evitar estos desórdenes "se aperciba seriamente (a los dueños de las canoas, sus trajinantes y remeros) se abstengan del exceso que quieren introducir de fletar de menudeo sus canoas"²². A raíz de esta sugerencia se citó a los dueños de las trajineras para darles a conocer la nueva disposición que prohibía alquilar las canoas por asientos a personas desconocidas entre sí. A pesar de lo cual, esta costumbre seguía practicándose en 1809²³.

La prohibición de fletar las canoas de menudeo es muy reveladora de la mentalidad de las autoridades de la colonia. Para ellos el desorden nacía de la mezcla, de la desaparición de las barreras entre gentes de "distintas calidades, sexos y condiciones". Tengamos en cuenta que la mezcla denunciada era bastante relativa: todos los que subían a las canoas eran "gentes plebeyas", es decir que ahí a lo más se agrupaban mestizos y otras castas con los indios que remaban. Aún así esta disolución de las diferencias estamentales era considerada como altamente perjudicial al orden social. Era sin duda alguna la desaparición momentánea de las rígidas diferenciaciones sociales que propiciaban los festejos de carnestolendas lo que provocaba, en buena medida, la hostilidad de las autoridades hacia el Carnaval. Esto explica por qué algunas manifestaciones de esta fiesta, en las que no se mezclaban varios grupos sociales, eran permitidas. Así por ejemplo en 1802, se le concedió licencia a los indios de la parcialidad de Santiago Tlaltelolco para que "saliesen a gritar" en los tres días de carnestolendas; claro está que bajo la condición de que no entrasen a la ciudad, de que los hombres no se vistiesen de mujeres y éstas de hombres, de que no hubiese embriaguces y de que se retirasen todos a la hora de las oraciones²⁴.

Después de todas estas medidas represivas que se tomaron contra los festejos de Carnaval, no tiene nada de raro que estos hayan decaído fuertemente a lo largo del siglo XVIII. El paseo de todas formas no desapareció. En el siglo XIX siguió efectuándose y contando con una nutrida asistencia que mantenía en él una alegre animación. La danza de los huehuenches y la ceremonia del ahorcado tenían aún lugar a principios de este siglo en varios pueblos de las afueras de la ciudad de México. Todo ésto prueba que las tradiciones populares tienen una resistencia superior a la que se les suele reconocer.

A pesar de ésto a lo largo del siglo XVIII el Carnaval perdió mucha de su fuerza como rito catártico de inversión social y tendió a convertirse tan sólo en un apacible y pintoresco paseo. Los poderes civiles lograron

¹⁹ Citado en OLAVARRIA Y FERARRI. *Op. cit.* Vol. I, p. 50.

²⁰ A.H.A. Vol. 796, exp. 13.

²¹ ANTONIO DE ALZATE Textos sobre la ciudad de México en *Antología de Textos sobre la ciudad de México en el período de la ilustración (1788-1792)*. Sonia Lombardo de Ruiz, compiladora. México, I.N.A.H., 1982. p. 351.

²² A.H.A. Vol. 796, exp. 14.

²³ *Ibid.*

²⁴ A.H.A. Vol. 797, exp. 21.

acercarlo al ideal ilustrado religioso de una diversión moderada, propicia para desarrollar un profundo y apacible sentimiento religioso. Así, si a principios del siglo XVIII, según el asesor del virrey Apodaca, "los desórdenes de las carnestolendas" eran "comparables con las de las fiestas bacanales de los romanos"²⁵; un siglo después, en 1806, de acuerdo a una descripción de un periodista del Diario de México, estos festejos habían dejado el lugar a un paseo en el que "la frondosidad de los árboles que lo rodean, su agradable sombra, las chinampas inmediatas, la hermosa acequia navegable con la multitud de gentes que andan en las canoas y barcos, las quintas o casas de campo cercanas, la bella arquitectura y jardines de estas, no sólo lisonjean la vista sino también inspiran un dulce entusiasmo y elevan el espíritu hasta la meditación del supremo creador de la naturaleza"²⁶.

La represión de la que fue objeto en la ciudad de México a lo largo del siglo XVIII el Carnaval —fiesta popular por excelencia— es un claro signo de la alteración del equilibrio entre los diversos grupos sociales en provecho de los poderosos y el Estado. Esta verdadera ruptura del pacto social tradicional que consideraba legítimo que el pueblo tuviese ciertos momentos de libertad y placer, debe verse como la respuesta del poder a aquéllo que fue considerado como una grave violación del orden social por parte de los grupos dominados: el tumulto de 1692.

Al igual que el Carnaval, la fiesta de Día de Muertos fue perseguida por las autoridades civiles. Esta fiesta, que estaba sumamente arraigada entre los habitantes de la Nueva España, era también un rito de inversión del orden social y natural. La compleja relación que guardaba la vida con la muerte en las creencias de los indígenas, castas y mestizos pobres, se ponía de manifiesto en ese día. La visita nocturna que hacían hombres, mujeres y niños del pueblo a los cementerios, los festejos y embriagueces que ahí tenían lugar, no podían más que escandalizar y sobre todo horrorizar a las

élites ilustradas, las cuales buscaban expulsar a la muerte de la vida social²⁷. Esta fiesta, que desdibujaba los límites entre los vivos y los muertos e invertía parcialmente sus roles, ponía de manifiesto la presencia de la muerte en el seno de la vida en una época en que la élite novohispana, cada vez más desprovista de ritos y creencias que le permitieran enfrentarla, buscaba olvidar su existencia.

No resulta, pues, demasiado sorprendente que el 1o. de octubre de 1766, la Real Sala del Crimen prohibiera la asistencia a los cementerios y recordara que no estaba permitido vender bebidas embriagantes después de las nueve de la noche²⁸. No es fácil saber qué tanto se respetó este bando. Es probable que los festejos de Día de Muertos siguieran teniendo lugar en las afueras de la ciudad, pero sería un error creer que en los cementerios del centro todo siguió igual como si no hubiera pasado nada. Sabemos con certeza que en el cementerio del Hospital Real de Naturales fueron aplicadas con éxito durante varios años medidas aún más drásticas que las anteriores. Este hospital era una institución exclusiva para los indios de toda la Nueva España y a él acudían en caso de enfermedad aquéllos que vivían en la ciudad de México o en los barrios y pueblos vecinos. En épocas de epidemia, muy frecuentes en el siglo XVIII, el hospital albergaba grandes cantidades de enfermos. Así en el año 1770 ingresaron a él 4 529 enfermos de los cuales murieron 448; en 1776 fueron 3 227 los que el hospital albergó y 426 los que fallecieron; en 1779 la mortandad fue aún mayor y de los 4 198 enfermos murieron 950²⁹. Los muertos solían ser enterrados en el camposanto del hospital de tal forma que en el Valle de México debían de ser pocas las familias indígenas que no tuviesen a algún difunto, pariente o amigo, en ese cementerio. A pesar de la importancia que tenía este camposanto para los indígenas, una autoridad secundaria como lo era el administrador del hospital, mandó en 1773 prohibir en cualquier tiempo la entrada a él, alegando que "por la principal puerta de dicho hospital entraba mucha gente de toda brosa, para pasar a dicho camposanto y que de esto se originaba incomodo y desorden en la casa..."³⁰.

Esta medida, que hacía totalmente caso omiso de las creencias y de los sentimientos de la población indígena del Valle de México, era de una violencia inaudita-

²⁵ A.H.A. Vol. 797, exp. 33.

²⁶ Cit. en OLAVARRIA Y FERRARI, *Op. cit.* Vol. I, pp. 157-158.

²⁷ VIQUEIRA, JUAN PEDRO "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época". En *Relaciones No. 5*, Invierno de 1981, El Colegio de Michoacán, Morelia. pp. 45-54.

²⁸ VENTURA BELEÑA, E. *Op. cit.* Tomo I, fol. 3, p.54.

²⁹ VENEGAS RAMIREZ, CARMEN *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*. México, SEP-INAH, 1973. pp. 44-55.

³⁰ Archivo de la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia. Ramo Hospital Real de Naturales. Vol. 81, exp. 8.

ta, especialmente en una década en la que como hemos visto el número de enfermos que fallecieron en el hospital fue muy elevado. Por decisión de una autoridad miles de familias se veían separadas de sus muertos; no podrían ya entrar en contacto con ellos el día de difuntos. Los indios manifestaron su profundo descontento por la medida, dejando de dar limosnas al capellán encargado de rezar por las ánimas del camposanto. Esto ocasionó que el religioso renunciara a su cargo. En 1777 el Bachiller Don José María de Neve y Romero, colector de las limosnas para las mismas y sufragios de las ánimas del camposanto, solicitó al virrey que para el Día de Muertos se abriera la puerta que comunicaba el cementerio con la calle de la Victoria, manteniéndose cerrada la que daba al hospital, para que así éste no se viera incomodado por el entrar y salir de los indios. El bachiller esperaba de esta manera obtener algunas limosnas en ese día³¹.

Su petición fue denegada por el virrey porque el juez de hospitales se opuso totalmente a ella con este argumento: "es cierto (que) se juntaban limosnas de misas y responsos en el camposanto del Real Hospital de Indios en el día de la conmemoración de difuntos pero convertían las gentes en paseo la calle de La Victoria y las inmediatas con almuerzos, embrigueces e indecencias aún en el mismo camposanto". El juez añadía que "para que se digan las mismas y responsos por las almas benditas de los indios está franca y abierta la pública iglesia del hospital" por lo cual, según él, no había razón alguna para que los indios dejasen de dar limosnas³². Esta afirmación del juez resulta sumamente

reveladora del espiritualismo abstracto de la concepción religiosa de los ilustrados. El pueblo en cambio, entendía la religión de una manera totalmente distinta, como bien lo sabía el bachiller, quien ya había hecho notar que "los indios, que como tan materiales, si precisamente no se les dan los responsos a sus vistas y sobre los mismos sepulcros de los difuntos, no concurren a ofrecer limosna alguna"³³. Este caso ilustra claramente la oposición que se dio en el siglo de las luces entre la "credulidad" popular, juzgada como supersticiosa por los ilustrados, y la fe racional que éstos promovían.

Cabría aquí también señalar que probablemente algo que disgustaba de manera profunda a las autoridades civiles de las fiestas religiosas populares era la mezcla que en ellas se daba entre la adoración de los sagrados misterios y las diversiones y placeres. Para el pensamiento iluminado, que establecía un corte radical entre el cielo y la tierra, esta mezcla no podía ser sino sacrilega. La Ilustración —y en eso la corona española estaba totalmente de acuerdo con ella— no se proponía de ninguna manera acabar con la religión, sino tan sólo —aunque ésto resultara en la Nueva España, una tarea colosal— separar lo divino de lo mundano, volver laica a la sociedad.

La política modernizadora de los Borbones, que buscaba encaminar a la Nueva España, al igual que al resto del imperio, por la senda de la sociedad burguesa —política de la cual forma parte el combate de las autoridades virreinales contra los "desórdenes" y los "excesos" de las fiestas religiosas populares— se topó tanto en el ámbito que aquí hemos analizado como en muchos otros, con una resistencia de las clases populares, las cuales para defender sus intereses se atrincheraron detrás de sus tradiciones, muchas de ellas de carácter religioso. Para valorar justamente la importancia de este fenómeno, recordemos que fue justamente un levantamiento en masa, encabezado por un cura —Hidalgo— y que ostentaba como estandarte una imagen religiosa popular— la Virgen de Guadalupe—, el que marcó el inicio de las luchas que habrían de terminar con el dominio español en México.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Las lágrimas de la Virgen ya no caen aquí: ritual y cosmología entre católicos y protestantes totonacas

Carlos Garma Navarro*

Introducción

La intención de este trabajo es analizar dos diferentes formas de concebir al mundo que coexisten en Ixtpec. Estudiaremos algunos aspectos de la cosmología del catolicismo popular¹ totonaca y lo compararemos con la cosmología del protestantismo indígena. Deseamos mostrar las diferencias que separan ambas concepciones y los aspectos que los podrían vincular, así como la relación de cada una de ellas con la base económica del pueblo. Algunos rituales y relatos serán utilizados para ejemplificar estas dos visiones del mundo. Analizaremos la ideología de cada grupo religioso independientemente, para luego pasar a la comparación directa de ambas entre sí².

¹ Los estudios sobre religiosidad popular en México que nos han sido más útiles son los de Carrasco (1970), Giménez (1978) y Madsen (1982). El último autor llama la atención sobre las características indígenas de los santos. Carrasco acuña el concepto de catolicismo popular, que Giménez precisa y define como "una forma de expresión religiosa propia de las capas populares marginadas, relativamente desviada de la norma eclesial-institucional, y resultante, históricamente hablando, de la confluencia entre el catolicismo popular español y las religiones indígenas precolombinas" (p. 13, 1978).

² La metodología empleada para analizar los rituales descritos en este trabajo procede de tres fuentes diferentes: a) de Turner (1981) hemos tomado el énfasis sobre el estudio de los símbolos en el ritual, y en especial la importancia que concede al símbolo dominante en contraste con los símbolos instrumentales. En la procesión católica el símbolo dominante es la imagen del santo, en la iluminación pentecostal lo es el hombre que ha recibido al Espíritu Santo; b) de Lévi-Strauss (1969-1975) hemos aplicado algunos de los conceptos sobre la relación sociedad-naturaleza como elementos que conforman una pareja de oposición. Sobre este tema también hemos consultado Moscovici (1975), quien resalta los elementos ideológicos que subyacen en dicha relación y Toledo (1980), que señala la división entre el medio ambiente transformado por el hombre y aquel que permanece fuera de su control. El concepto de factor limitante es discutido por Martínez Veiga (1978) y Hardesty (1977). c) Giménez (1978) ha aplicado los métodos de Greimas (1971) al análisis de las procesiones católicas a Chalma y hemos tomado de su obra los conceptos de donante y destinatario.

* Maestro en la UAM.-Iztapalapa y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Este ensayo es parte de una investigación llevada a cabo en el Taller de Investigación sobre Totonacas de la Sierra Norte de Puebla, dirigido por el profesor Elio Masferrer en la Escuela Nacional Nacional de Antropología e Historia. Mayor información sobre los datos señalados en este artículo pueden hallarse en nuestra tesis de licenciatura *Poder, conflicto y reelaboración simbólica: protestantismo en una comunidad totonaca*, y en Garma (1984).

Nuestro estudio se realizó en el pueblo de Ixtepec, localizado en la Sierra Norte de Puebla, a 5 horas de distancia de la ciudad de Zacapoaxtla. La comunidad tiene una población mayoritariamente indígena, de origen totonaca. Existe un estrato compuesto por mestizos, quienes poseen los terrenos de mayor extensión, ganado y las tiendas más grandes. Entre los totonacas encontramos los siguientes sectores: jornaleros, arrendatarios, agricultores con predios pequeños y algunos comerciantes. El sistema agrícola tradicional se ha basado en el cultivo del maíz para el autoconsumo. En las condiciones ambientales de Ixtepec se logra una sola cosecha de maíz al año. En los últimos veinte años se ha desarrollado la producción comercial del café, impulsado en la región por el INMECAFE (Instituto Mexicano del Café, dependencia oficial del gobierno mexicano). En muchas comunidades de la Sierra, incluyendo a Ixtepec, se está desarrollando un nuevo estrato social compuesto por cafecultores con pequeña propiedad.

El protestantismo llegó al pueblo hace unos quince años, a través de un misionero norteamericano financiado por el ILV (Instituto Lingüístico de Verano). El primer templo protestante de Ixtepec es metodista; logró sobrevivir a pesar del fuerte rechazo inicial de los católicos de la comunidad. A lo largo de los años ha sufrido varias escisiones: la más importante tuvo como resultado la creación de dos grupos pentecostales, uno de los cuales es objeto de nuestra investigación. Un gran número de protestantes son cafecultores, hecho que ha tenido consecuencias importantes en los sistemas políticos y económicos de Ixtepec, estudiados en Garma (1983, 1984). Todos los protestantes del pueblo son totonacas, si bien los mestizos y muchos indígenas son católicos.

Rituales Católicos. 15 de Agosto, 1981.
Procesión de la Virgen de la Asunción, Santa Patrona de Ixtepec

En la mañana sale la procesión de la casa del mayordomo de la fiesta con todas las personas que pertenecen a la misma cuadrilla o grupo de trabajo del hombre que ocupa el cargo señalado. (En Ixtepec existen diez cuadrillas, una por cada sección del pueblo.) Las muje-

res van adelante con flores de cempoalxuchitl y velas. El mayordomo va al frente de los hombres, pero detrás de las mujeres. Llegan a la iglesia, ubicada en la cima de un cerro, donde se reúnen con el cantor y los fiscales (varones ancianos que en otros años fueron mayordomos) y salen todos juntos con la imagen de la Virgen, que es cargada por las mujeres; se le cuelga a la Virgen un jarrito vacío. A los pies del cerro se detienen en un pequeño pozo, donde llenan de agua el jarrito, para luego volver a cargárselo a la imagen. La procesión sigue a la casa del mayordomo, y de ahí regresan a la iglesia, donde son recibidos por el sacerdote. Llevan la Virgen hasta el frente del altar, en el que colocan ceras elaboradas especialmente para la ocasión. Se celebra una misa pronunciada en español por el sacerdote y traducida al totonaca por el cantor. Durante este acto la participación de los demás indígenas es casi nula, limitándose a escuchar pasivamente la misa. Los mestizos no suelen ir. Después de la misa sale la procesión a la casa del mayordomo, donde se hace una comida para todos los participantes. La imagen de la Virgen se queda en la iglesia frente al altar hasta el final del día de fiesta, cuando se le quita el jarrito y se vuelve a colocar en su sitio habitual. Estos últimos actos se realizan sin ninguna ceremonia especial.

En la actualidad la procesión es rotativa entre las diez secciones del pueblo, por lo cual toca a cada sección una vez cada diez años. Antes cada grupo hacía su propia procesión, pero los sacerdotes decidieron que era excesivo. También prohibieron que la Virgen cargara el jarrito porque era "supersticioso".

*Domingo de Ramos, 4 de marzo de 1982**

Son las cinco de la tarde y el sacerdote aún no ha llegado. El cantor y los catequistas reparten lirios y pal-

* Para una descripción completa de la celebración de la Semana Santa en una comunidad vecina de Ixtepec, Nanacatlán, ver Masferrer, 1982.

mas que todavía no han sido bendecidas. Sale la procesión de la iglesia con la imagen de Domingo de Ramos (Cristo sobre una mula) cargada por mayordomos y catequistas; adelante van las mujeres con flores. Se canta el himno "Gloria al Señor". Bajando del cerro donde se encuentra la iglesia caminan hacia el este, hasta "el Calvario", un pequeño monte donde en la mañana se construyó un arco con palmas. Se realiza allí un acto litúrgico en totonaco, celebrado por el cantor, después del cual son bendecidas las flores y palmas llevadas por las mujeres. La procesión regresa a la iglesia en el mismo orden en que partió.

Análisis de los rituales católicos

Las dos ceremonias consideradas están integradas de manera íntima al sistema agrícola de la comunidad. Es importante el momento durante el cual se realizan: la procesión del Domingo de Ramos se lleva a cabo unas semanas antes del principio de la estación de lluvias (en marzo o abril) habiéndose ya sembrado a finales del primer mes del año, o a principios de febrero. Las plantas de la milpa (especialmente el maíz) se encuentran aún jóvenes y tiernas. La fiesta de la Asunción se realiza a mediados de agosto cuando las lluvias son más intensas y fuerte. Las plantas de la milpa ya están grandes y si aún no han recibido agua podrían perecer. En los casos de sequía una lluvia tardía todavía podría salvar, por lo menos, una parte de la cosecha.

Pasemos ahora a los protagonistas. La participación de los totonacas es especialmente importante en las procesiones y notoriamente pobre en la misa, a tal grado que no hubo ninguna preocupación por la ausencia completa de ésta el Domingo de Ramos. La procesión es el momento culminante de la ceremonia para los indígenas y la misa algo muy secundario. En estas ceremonias las mujeres cantan, cargan la imagen de la Virgen y llevan flores y palmas, símbolos de la vegetación, hecho por el cual es posible que a su vez, ellas mismas sean símbolos de la fertilidad. Los hombres llevan las imágenes masculinas de santos. Entre los varones destacan los mayordomos y fiscales que van delante de los demás hombres y por lo general cargan ceras y las imágenes. También es importante el cantor que predica en totonaco y que es el enlace con el sacer-

dote. Se le considera una figura local destacada y es la persona que más se preocupa por las misas. Curiosamente la figura menos importante es el sacerdote. Es como un ser de otro mundo (el mestizo) que sólo viene en algunos días y que es necesario para una parte de las ceremonias (la misa). De ninguna manera es un ser sagrado; las fallas de los sacerdotes son ampliamente comentadas en el pueblo.

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

La actitud que se mantiene con respecto a la Virgen es muy significativa. La imagen carga un jarrito de agua, siendo este el acto más comentado de las ceremonias de su día. Como muestra el siguiente relato es la Virgen quien concederá la lluvia, no Dios. Es a ella a quien se le está pidiendo ayuda. La imagen es la única que decidirá si lloverá o no. La cita que sigue proviene de una conversación con un varón totonaca de 60 años de edad, que tuvo lugar afuera de la iglesia de Ixtepec mientras nos acompañaba un maestro de religión protestante:

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

El significado de la imagen del Cristo de Ramos es más complejo, pero ha sido analizado por A. Ichon (1973) y E. Masferrer (1982) en otras comunidades to-

³ Los únicos estudios que conocemos sobre la religión entre los totonacas publicados en años recientes son Ichon (1973), Kelly (1966 y 1969), Masferrer (1982) y Williams (1978 y 1980). También es importante la obra del último autor sobre los tepehuas (1963) debido a la cercanía geográfica de este grupo con respecto a los totonacas y las múltiples semejanzas culturales y lingüísticas que existen entre ambos.

tonacas de la sierra. Existe una identificación de Cristo y el Sol, antigua deidad de este grupo étnico según los cronistas españoles (Torquemada, 1969). Ambos son considerados hijos de un nacimiento virgen.

En los rituales de Semana Santa la muerte de Cristo se produce al anochecer del Viernes Santo, cuando aparece la Luna, siempre opuesta al Sol. En este momento está una imagen de un Cristo doliente, acostada en un ataúd de cristal que a su vez es colocado en un recinto hecho de hojas de árboles dentro de la iglesia, llamado el "Sepulcro". Curiosamente la imagen se saca de este lugar no el Domingo de Resurrección, sino el Sábado de Gloria, en la mañana, después de que ha salido el Sol. Estamos de acuerdo con E. Masferrer (op. cit.) quien considera que todas las imágenes de Cristo tienen atributos solares. Así nos parece evidente que la finalidad de la Ceremonia de Domingo de Ramos es pedir por la fertilidad de las milpas, que son controladas por el Cristo-Sol⁴.

Funciones de los Seres Sagrados

Es importante llamar la atención sobre las características de estas imágenes de santos. Dichas figuras son donantes que otorgan a los hombres elementos naturales que ellos por sí solos no pueden dominar. Retomando a G. Giménez (1979) podemos definir la relación entre las imágenes y los fieles como de destinatario-destinatario, donde los seres sagrados otorgan a los hombres los elementos indispensables para su subsistencia. A cambio de esta entrega los hombres deben mostrar su reverencia hacia los santos, porque si estos se sienten ofendidos pueden realizar actos inesperados y extraños. Se nos contó el caso de una imagen de la Virgen que se encontraba en el pueblo de Nanacatlán, la cual al saber que iba a ser reemplazada por una figura nueva, huyó y reapareció en el pueblo de Hueytlalpan. Con frecuencia se asegura que la negligencia de los hombres es la causa de represalias por parte de los santos, así las sequías, tormentas y otras calamidades. La naturaleza de estos seres sagrados es, por ende, ambigua. Son capaces tanto de causar mal como bien. Sólo el hombre puede determinar con sus actos el comportamiento de los santos a favor o en contra suya.

Cada santo posee su campo determinado en el cual actúa, como es la lluvia, el sol, etc., y por lo tanto posee

una fecha específica durante la cual se le pide ayuda con el fin de proporcionar o controlar este elemento. El concepto de un dios que controle todos los elementos no parece existir en este sentido. En la cosmología totonaca de Ixtepec tenemos una conceptualización del medio ambiente humano, transformado por el hombre (el pueblo y sus milpas) que es controlado por seres celestes (como la Virgen y el Cristo-Sol). Existe también un medio ambiente natural, no afectado por el hombre y dominado por seres de la tierra, que en sí son peligrosos.

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

El ser sagrado más extraño que se conoce en la comunidad es el Lua'te'palah, que se dice que habita en una cueva inundada debajo de la iglesia, por lo que es dueño de todas las aguas subterráneas. Se dice que su apariencia es aterradora: tiene siete cabezas, cuerpo negro, espinas y figura de víbora, y solamente sale en las noches muy oscuras. En una ocasión se mató una iguana cerca del pozo debajo de la iglesia. Muchas personas afirmaron que era un hijo del Lua'ta'palah, y hubo gente que vino desde muy lejos a ver "el demonio muerto". Se dice que el día que el Lua'ta'palah muera todos los pozos de Ixtepec se secarán. Este ser es mencionado en un relato recogido por Ichon (op. cit.) quien lo compara con el dragón de San Jorge, pero

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

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

se espera que dañen a las personas. La tala de bosques, una ruptura del orden entre sociedad y naturaleza, también es considerada como un acto de consecuencias imprevisibles.

El ritual protestante (La iluminación pentecostal)

A continuación analizaremos una ceremonia protestante indígena para comprender su propio significado y poder comparar la cosmología de este grupo con la versión del mundo de los totonacas católicos. Hemos escogido para ello un ritual pentecostal por considerarlo como la expresión religiosa protestante que mayor número de adeptos atrae. Las ceremonias fundamentalistas son diferentes en cuanto a que no incluyen actos de índole extático, sino que están conformadas básicamente por lecturas bíblicas, cantos y sermones. No obstante, si bien los rituales en sí son distintos entre estos dos grupos protestantes indígenas, e incluso los mantienen separados, el papel de los pastores y las ideas expresadas en los sermones son muy parecidas. Creemos que a nivel de cosmología las semejanzas son mayores que las diferencias, pero esperamos poder esclarecer por completo este punto en un estudio posterior.

Domingo, octubre de 1981

El templo pentecostal "El Salvador" se encuentra a la salida de Ixtepec, camino a Nanacatlán. El edificio es de tablas de madera, pintado de blanco por fuera. Adentro sólo hay algunas bancas también de madera. No hay imágenes de ningún tipo. Al llegar ya hay gente adentro. Poco después se levanta el joven pastor y anuncia que es una ocasión especial porque está presente un conjunto que ha venido desde la Huasteca viajando por la Sierra. Con ellos iba un predicador indígena, que en esa ocasión aún no había llegado. Los músicos son mestizos, y el que los dirige, guitarrista, es del D.F., y también predica la palabra. Se hace la oración inicial (en español y totonaca).

La gente va llegando; las mujeres se sientan en las bancas de atrás, los hombres en las de adelante. Se hace el primer canto "Sólo Dios hace el hombre feliz". La gente se para, aplaude, y dirigida por el pastor canta. El ritmo va acelerando cada vez más. El pastor entra en trance y comienza a temblar y luego a danzar frenéticamente, otros hombres jóvenes, también le siguen en las mismas acciones, pero separados; mientras la mayoría de la congregación sigue cantando, y el baterista hace un solo de batería, que termina abruptamente. Los posesionados se siguen moviendo, hasta que el guitarrista y otros hombres jóvenes de la congregación les ponen las manos sobre sus cabezas y dicen "Gloria,

la naturaleza acuática del animal parece ser una caracterización indígena. El reptil representa fuerzas no humanas, vive en un lugar, donde no habitan los hombres, una cueva. Es significativo que habita debajo de la iglesia, y controla las aguas subterráneas, mientras que encima de ella, en la iglesia, se encuentra la imagen de la Virgen que controla las aguas celestes. Actualmente no se conocen rituales relacionados con San Juan del Monte o la serpiente. Algunas personas afirman que antes se hacían ceremonias a San Juan al cazar animales. Del reptil se dice que hay una apertura hacia su cueva pero que hace mucho fue bloqueada por órdenes de los sacerdotes, debido a que allí se hacían ofrendas.

Todos los seres sagrados que hemos mencionado en este capítulo se encuentran vinculados con aspectos del medio ambiente. Tanto el Cristo-Sol como la Virgen dominan elementos indispensables para la agricultura (la fertilidad y la lluvia, respectivamente), San Juan del Monte es dueño de la tierra donde esta actividad no se practica y de las criaturas vivas que lo habitan. La serpiente controla las fuentes subterráneas del agua, que son la única fuente acuática de toda la comunidad durante la estación de secas y que sin duda constituyen uno de los factores limitantes que afectan a la población. ¿Por qué se consideran negativas estas dos últimas figuras? Las zonas de cultivo se han extendido hasta destruir casi todas las antiguas áreas boscosas y esta acción ha opuesto el hombre a San Juan del Monte, quien debe defender los bosques y los animales salvajes. Agréguese a esto el hecho de que ya no se le hacen ceremonias al santo y resultará evidente la razón por la cual San Juan es considerado maligno. Por otra parte, la serpiente Lua'ta'palah, controla los pozos de los cuales dependen la gente cuando no llueve. La serpiente no desea compartir sus aguas porque ya no recibe ofrendas, y se ha convertido en un ente temible.

En ambos casos las relaciones de reciprocidad que el hombre debía mantener con estos seres han sido rotas, no les ha otorgado ofrendas ni ceremonias, por lo cual

Gloria a Dios". Entonces, los que estaban danzando regresan a su estado normal. Oración de gracias, en español y luego en totonaca, traducida por el pastor. El guitarrista da una plática, habla de cómo Dios controla el mundo, cómo todo depende de él y los hombres también, que sólo el espíritu puede cambiar el mundo. Traduce luego el pastor. Sigue un himno a ritmo de redoble norteño, cantado por la congregación; no hay posesión. Luego habla el pastor sobre el Final del Mundo: "Somos la última generación, los que esperan a Jesucristo en los últimos días". Traduce otro joven al totonaca, quien toca guitarra cuando no hay un conjunto de fuera como hoy. Sigue un himno a ritmo tropical y una vez más sigue la posesión, idéntica a la ya descrita. Después una oración colectiva y lecturas bíblicas en totonaca y español por el pastor y el guitarrista, intercaladas con himnos lentos, acompañados por el conjunto.

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

Análisis de la ceremonia del protestantismo totonaca

En las ceremonias protestantes no parece haber fechas y ritos especiales que se relacionen directamente con el ciclo agrícola. Inclusive las fiestas católicas son descritas como "paganas" o "no cristianas" por varios protestantes entrevistados. Las fechas especiales para

los "evangelistas" son solamente Navidad y Domingo de Resurrección, a veces en estas fechas otros pastores de fuera visitan la comunidad pero no hay ritos especiales para ninguna de las dos ocasiones.

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

Los protagonistas

En el ritual pentecostal encontramos todavía una marcada separación entre los hombres y mujeres. Las mujeres siempre se sientan atrás; se limitan a cantar y aplaudir. Nunca están en trance y tampoco piden la palabra para hablar. (En los templos bautistas sí vimos participación limitada de mujeres que efectuaban lecturas. Estas siempre fueron parientes del pastor o de uno de los principales.)

Entre los hombres hay varios grupos: por una parte está el grueso de la congregación masculina, que canta y aplaude, y a veces hace intervenciones y abarca desde jóvenes hasta ancianos; por la otra tenemos a invitados como los músicos, que dirigían una parte del servicio y tenían una participación activa en la ceremonia, pero no entraban en posesión.

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

¿Quiénes entonces pueden ser iluminados? En los actos de culto que presenciamos fueron siempre el pastor y ciertos hombres jóvenes que lo ayudaban durante el culto. Esto es evidente para los mismos católicos: "Ahí siempre son los mismos los que bailan así".

¿Dentro del acceso a lo sagrado en la actual cosmolo-

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

Un problema que nos asaltó al analizar el culto pentecostal totonaca fue la aparente ausencia de objetos simbólicos. El acto del trance resultó ser la clave inesperada. El hombre que recibe el Espíritu, "el hombre iluminado" como lo hemos designado, es el símbolo más importante de la ceremonia. Representa la acción de Dios sobre el hombre, muestra como Dios lo cambia para hacerlo diferente de todos los demás hombres y así lo convierte en un nuevo ser. Sin embargo, el "hombre iluminado" no es sólo símbolo, sino que además de ser objeto de comunicación, a su vez se comunica con su Dios en el momento de trance. El trato más directo que tiene con la deidad ayuda al pastor y sus auxiliares en su tarea de guiar la comunidad. En este sentido el hombre que recibe la iluminación del Espíritu Santo es un intermediario entre el grupo social que representa y Dios.

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

Creemos necesario destacar la naturaleza del Dios para el pastor y sus fieles. Como los santos católicos, la deidad de los protestantes totonacas es un ser ambiguo. Ayuda a los hombres y se preocupa por su suerte, pero también los castigará en el caso de que lo desobedezcan e ignoren. De ahí a que se dé una gran importancia al fin del mundo como el castigo que Dios prepara para un mundo pecaminoso que ya no lo escucha y que sólo puede ser corregido destruyendo y creando otro más justo. El fin del mundo no es un evento natural alejado, es un acto próximo, inevitable ya por la conducta maligna de los habitantes de la tierra. La humanidad no será salvada, sólo aquellos que acogen a Dios.

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

Resumiendo, es posible ver que el protestantismo de los indígenas totonacas se basa en la idea de un Dios único que controla a los elementos naturales y de los cuales depende el hombre, que será castigado o beneficiado según sus actos. Encontramos que la relación de destinador y destinatario todavía está presente. Es Dios quien le dará al hombre lo que necesita para vivir. Sin embargo, existe un elemento adicional importante en la religión protestante: el hombre no puede entrar en contacto directo con Dios, como lo hacen los católicos con sus santos, por la sencilla razón de que Dios "no es de este mundo". Se requiere de un intermediario, el pastor o en caso pentecostal "el hombre iluminado", que representa a su congregación y recibe la gracia divina que lo transforma. Hemos visto cómo este rol sólo puede ser desempeñado por los miembros más destacados de la congregación: el pastor y sus auxiliares. En los términos de G. Giménez, son considerados "aliados", en cuanto ayudan a llevar a cabo una acción. En este caso se comunican con Dios para que él ayude a su pueblo en sus necesidades.

Análisis comparativo

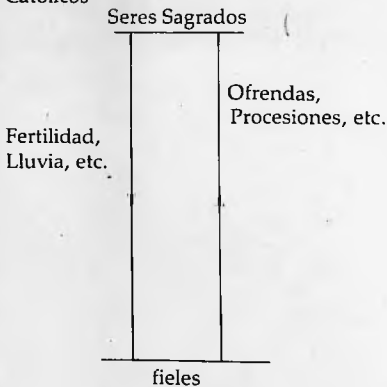
Nos encontramos frente a dos formas de concebir al mundo, que creemos pueden ser ilustradas si compa-

Ritual Pentecostal



ramos cómo católicos y protestantes conciben la relación entre sociedad y naturaleza (figura 1). En el catolicismo popular totonaca la naturaleza es controlada por las imágenes de santos, con quienes los hombres se deben relacionar, tratando de granjearse los mediante actos tales como procesiones, rituales, etc., para que favorezcan a las personas que los invocan. En el protestantismo totonaca la naturaleza es controlada por un sólo Dios, que no pertenece al mundo, por lo cual los hombres individualmente no pueden tener un trato directo con él. Deben pertenecer a una congregación de donde saldrán aquellos que podrán pedirle a Dios su ayuda. La ideología protestante privilegia a los actos de los hombres que pueden llegar a ser intermediarios entre la sociedad y Dios, que es quien rige el mundo natural. El papel del hombre en el catolicismo popular indígena es menos importante; los miembros de la comunidad interactúan con los seres que controlan a la naturaleza, pero todos ellos están básicamente en la misma posición con respecto a lo sagrado; los hombres no son intermediarios, los santos no los necesitan puesto que actúan directamente en este mundo.

Rituales Católicos



Es evidente que a nivel de cosmología existe una profunda ruptura entre el catolicismo popular totonaco y su contraparte protestante. Como lo demuestran las actitudes ejemplificadas en el relato de las lágrimas de la Virgen, los adeptos de las distintas religiones son conscientes de tal ruptura y creen que afecta el orden social que existe en la comunidad. Los católicos aseguran que la presencia de los protestantes disgusta a los santos, lo cual inevitablemente afecta a sus cosechas. Para los protestantes estas creencias son sin duda supersticiones, pero a su vez están seguros de que el mundo terminará pronto debido a que la gente no se arrepiente de sus pecados, ni se vuelven auténticos "cristianos".

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

El cambio a un sistema agrícola integrado al mercado capitalista ocasiona cambios que el catolicismo popular no puede explicar, y que por ende, rompen la unión entre religión y agricultura. Los santos pueden controlar la lluvia, el sol, etc., pero no el hecho de que algunas personas reciban fertilizante de un organismo oficial y que otros no, y que los préstamos agrícolas se otorgan de la misma forma, etc. Estos hechos son el resultado de las relaciones entre los hombres. El protes-

tantismo, que favorece la aparición de intermediarios entre sociedad y Dios, también fomenta a aquellos que ocupen este papel destacado en la congregación a desempeñar la misma función con grupos externos para conseguir los elementos mencionados. Es habitual para los miembros de un templo reunirse y escoger a una persona que los represente, quien muchas veces resulta ser el pastor y quien puede abogar por el grupo. Los protestantes están mejor adaptados a la agricultura del mercado capitalista y conforman un grupo en ascenso. Para los adeptos de esta religión esto es una prueba de que Dios en realidad sí los está ayudando y de que "los santos nunca han servido para nada".

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRAN, G.
1980 *Medicina y Magia*, I.N.I., México.
- CARRASCO, PEDRO.
1976 *El Catolicismo Popular de los Tarascos*, Sep-Setentas, México.
- GARMA, CARLOS.
1983 *Poder conflicto y reelaboración simbólica: Protestantismo en una comunidad totonaca*, tesis presentada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, (inédita).
- 1984 "Liderazgo protestante en una lucha campesina en México", en *América Indígena*, Vol. XLIV, Núm. 1, México.
- En prensa "Conversión y poderes de curación entre protestantes totonacas", en *Iztapalapa*, México.
- GIMENEZ, GILBERTO.
1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Euménicos, México.
- GREIMAS, A.J.
1971 *Semántica Estructural*, Ed. Gredos, Madrid.
- HARDESTY, D.
1977 *Ecological Anthropology*, John Wiley and Sons, New York.
- ICHON, ALAIN.
1973 *La Religión de los Totonacas de la Sierra*, I.N.I., México.
- KELLY, ISABEL.
1966 "World View of a Highland Totonac Pueblo", en *Summa Antropológica* en Homenaje a R. Weitlaner, I.N.A.H., México.
- KELLY, ISABEL y HARVEY, H.
1969 "The Totonac", en *Handbook of Middle American Indians*, Texas University Press, Austin.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE.
1969 *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston.
- 1975 *El Pensamiento Salvaje*, F.C.E., México.
- MADSEN, WILLIAM.
1982 "Sincretismo religioso en México", en *Cambio Religioso y Dominación Cultural*, El Colegio de México, México.

- MARTINEZ VEIGA, U.
1978 *Antropología Ecológica*, Ed. Adara, Madrid.
- MASFERRER, ELIO.
1982 "Simbolismo y ritual en la Semana Santa de Santiago Nanacatlán", en *Religión Popular y Resistencia*, Cuadernos de Investigación 2, Ed. Cuicuilco, México.
- MOSCOVICI, SERGE.
1975 *Sociedad contra Natura*, Siglo XXI, México.
- REYES GARCIA, LUIS.
1960 *Pasión y Muerte del Cristo Sol*. Universidad Veracruzana, Jalapa.
- TOLEDO, V.
1980 "La ecología del modo campesino de producción" en *Antropología y Marxismo*, No. 3, Ediciones Taller Abierto, México.
- TORQUEMADA, FRAY JUAN DE.
1969 *Monarquía Indiana*, Ed. Porrúa, México.
- TURNER, VICTOR.
1980 *La Selva de los Símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
- WILLIAMS GARCIA, R.
1963 *Los Tepehuas*, Universidad Veracruzana, Jalapa.
- 1978 "Una visión del mundo totonaquense", en *Cuadernos Educativos*, No. 1, Escuela de Bachilleres Art. Tercero Constitucional, Jalapa.
- 1980 *Tradición Oral en Tajín*, Dirección General de Culturas Populares-Universidad Veracruzana, Jalapa.

Los factores étnicos en la rebelión tononaca de Olarte en Papantla (1836-1838)

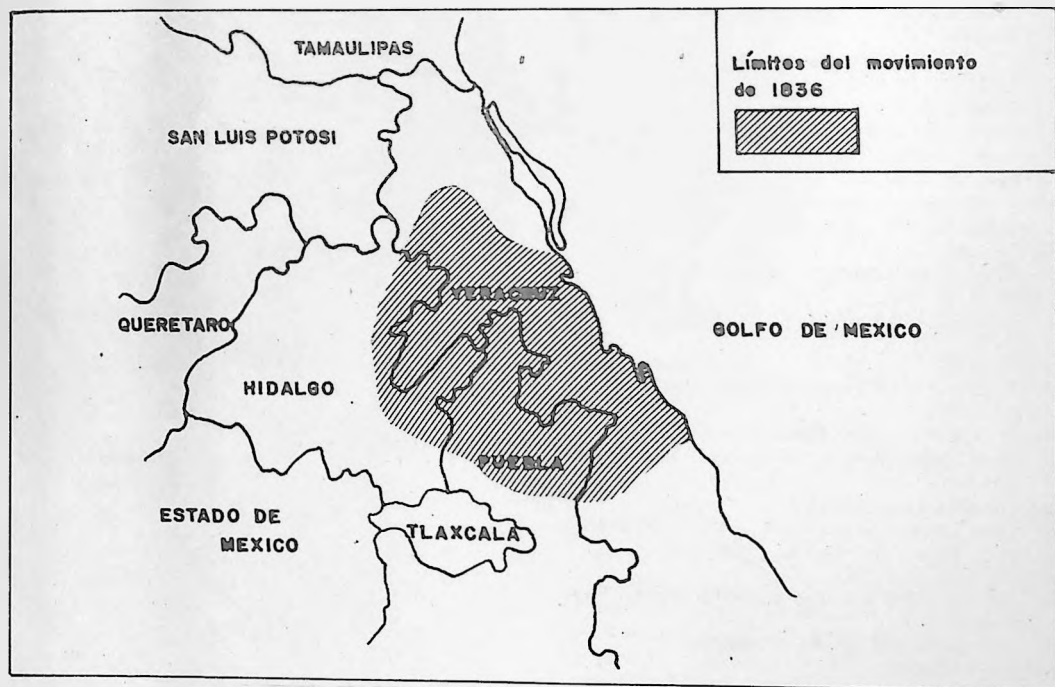
Elio Masferrer*

Introducción

El interés por este movimiento se originó siguiendo un procedimiento distinto al que habitualmente recorre un historiador. En 1979 llevé a cabo, como antropólogo social una investigación de campo sobre la Semana Santa (Masferrer, 1979, 1981); más tarde al revisar la información histórica del grupo étnico tononaca encontramos que la prohibición de celebrar el ceremo-

nial tradicional de la Semana Santa fue el elemento que desencadenó la revolución de Olarte, siendo reconocido como uno de los elementos movilizadores de más importancia para los indígenas. Los historiadores que trabajaron el mencionado movimiento no tomaron en cuenta este elemento. Es el caso de Jorge Flores (1938) y Leticia Reina (1980) quienes insisten en el rol que los problemas económicos tuvieron en el desencadenamiento del movimiento armado. Tuvimos oportunidad de conversar con Reina en 1981 y 1982 sobre las características de este movimiento. La autora señaló la importancia de nuestro enfoque que destaca el papel

* ENAH, INAH.



Límites del movimiento de 1836. Fuente: Reina, 1980:332.

de la identidad étnica y la cultura del grupo como uno de los elementos desencadenantes a tener en cuenta en el estudio de las rebeliones indias, señalando que era una línea poco trabajada; hemos sostenido intercambios de opinión sobre el particular, en una actitud que resalta la seriedad profesional de la autora.

Existe en la antropología social una larga tradición de investigación sobre movimientos sociales de carácter religioso o donde esta institución social constituye un adelanto movilizador de importancia (América Indígena, 1979; Worsley, 1980; Puech, 1982a y 1982b; Kuper, 1973; Bartolomé y Barabas, 1981; Lanternari, 1974). Desde esta perspectiva nos pareció importante realizar un análisis del material documental existente que completara el ya realizado por los historiadores.

En este trabajo trataremos de explicar el pasado por el presente, como lo planteaba Bloch, método poco habitual entre los historiadores; creemos que el análisis es pertinente si consideramos que los fenómenos religiosos y/o ideológicos se mueven en el campo de la larguísima duración, el tiempo estructural de Braudel (1980). Esta hipótesis tiene una primera confirmación al comparar la información etnohistórica con la etnográfica. Las Casas en la *Apologética Historia Sumaria*, Olmos y Torquemada, describen ritos, ceremonias y creencias totonacas; datos semejantes encontramos en el *Confesionario de Domínguez* (1752), siglos después los trabajos etnográficos de Williams García (1963), Ichon (1973) y Masferrer (1982) entre otros, muestran una continuidad en el tiempo de las tradiciones culturales de origen religioso de dicho grupo étnico.

La Revolución de Olarte

El libro de Flores (1938) consiste en una descripción minuciosa de las alternativas político-militares del movimiento y trata de enmarcarlo dentro de los conflictos de la época entre centralistas y federales; su principal fuente documental es el Archivo de la Secretaría de Guerra y Marina. Leticia Reina analiza este movimiento en su conocido libro sobre *Las rebeliones campesinas en México* (1819-1906) y utiliza profusamente el trabajo de Flores; Reina tuvo también acceso al Archivo de la Defensa Nacional y sus conclusiones no agregan mayores elementos a los del autor antes mencionado; en su trabajo incluye un mapa con los límites espaciales del movimiento sobre el cual volveremos más adelante. Los autores coinciden en señalar que la guerra civil había dejado profundas huellas de violencia y hostilidad en la región existiendo grandes disconformidades con las autoridades. La denuncia de un fuerte contrabando introducido por la barra de Tecolutla —en el cual estaba complicado el Administrador de la Aduana, oportunamente denunciado— concluyó con la deten-

ción de los denunciantes, quienes sufrieron una serie de agravios. De igual modo los grandes propietarios de ganado dejaban que sus animales destruyeran los sembrados de los indígenas sin que las autoridades pusieran coto a esos abusos. Los comerciantes españoles constituían un factor de discordia. Ellos eran quienes controlaban la comercialización de la vainilla. Creaba también un clima de pánico entre la población un grupo que se dedicaba a balacear ciudadanos durante la noche. Sin embargo, el detonador del conflicto fue la prohibición del obispo de Puebla, Don Francisco Pablo Vásquez, de celebrar las procesiones de la Semana Santa y sobre dicho particular se centra este documento.

El movimiento estaba dirigido por Mariano Olarte, indígena totonaco, hijo de Serafín Olarte, quien había tenido un papel destacado en las luchas independentistas. Mariano Olarte también había participado siendo muy joven en las luchas por la independencia y en 1832 combatió al gobierno de Bustamante, haciéndose acreedor al cargo de Teniente Coronel, que le fuera concedido por Santa Anna. A partir de este momento se convirtió en el jefe indiscutido de los totonacas de Veracruz y Puebla (Flores, 1938:15).

En noviembre de 1836 Olarte se alzó en armas y ocupó Papantla. Rápidamente el gobierno recurrió a la mediación del cura de Papantla y del alcalde de Tezuitlán, Francisco de Avila, comerciante de mucha influencia en la Sierra de Puebla. El jefe insurrecto respondió a esta mediación con una serie de proposiciones tomadas en junta de guerra el 6 de diciembre de 1836. Las propuestas estaban centradas en problemas de carácter campesino y no representaban un cuestionamiento al gobierno: piden un indulto general, el otorgamiento a Olarte del título de Padre de los Indios, justo castigo a los autores del contrabando, que se ponga coto a la destrucción de las sementeras por el ganado, autoridades municipales designadas en comicios limpios, sin que se repitan los abusos cometidos en 1834 y 35, expulsión de ciertas personas, que el Supremo Gobierno interponga sus respetos para que el Obispo de Puebla autorice nuevamente las procesiones de Semana Santa, que los españoles residentes en

Papantla se abstengan de participar en los problemas locales y que se les permita retener sus propias armas, devolviendo las pertenecientes al gobierno. (Proposiciones de Olarte al Gobierno General, tomadas en Junta de Guerra el 6 de diciembre de 1836, reproducido por Flores, 1938:75 y Reina, 1980:336). Estos puntos fueron en su mayoría aceptados por el Ministro de Guerra, quien por oficio del 18 de diciembre ordena al Comandante General de Puebla, Gral. José Antonio Mozo una solución pacífica. Asimismo envió instrucciones al Gobierno de Veracruz para resolver el problema del contrabando e inició gestiones ante el Obispo de Puebla para resolver el problema de las procesiones.

Olarte no llegó a enterarse de esta propuesta ya que, el mismo día en que se formulara, las tropas del Gobierno rompieron la tregua y entraron en Papantla. Dos días después Olarte proclamó el Plan de Papantla, documento que no menciona los problemas anteriormente señalados, sino que configuran un verdadero plan de gobierno de inspiración liberal y federalista: organización del país con el sistema representativo, popular y federal, restricciones a la Iglesia, prohibición de importaciones, restricciones al clero y "una nueva división del territorio". (Plan de Papantla, en Flores, 1938:77 y en Reina, 1980:337). La rebelión se había propagado a Puebla, Veracruz y al actual estado de Hidalgo; participan Temapachi, Tihuatlán, Coatzintla y el Estero. Las guerrillas actúan en distritos y cantones de Zacapoaxtla, Zacatlán, Huachinango, Altotongo, Tuxpan, Jalancingo, Chicontepec, Tuntoyuca, Misantla, Zacualtipán, Huejutla y Tulancingo (Reina, 1980:328). La extensión de la rebelión alarmó al gobierno, quien concentró tropas de Puebla, Veracruz y Tamaulipas para dominarla.

El ex-presidente general Guadalupe Victoria, inició negociaciones sobre la base del pedido inicial de Olarte

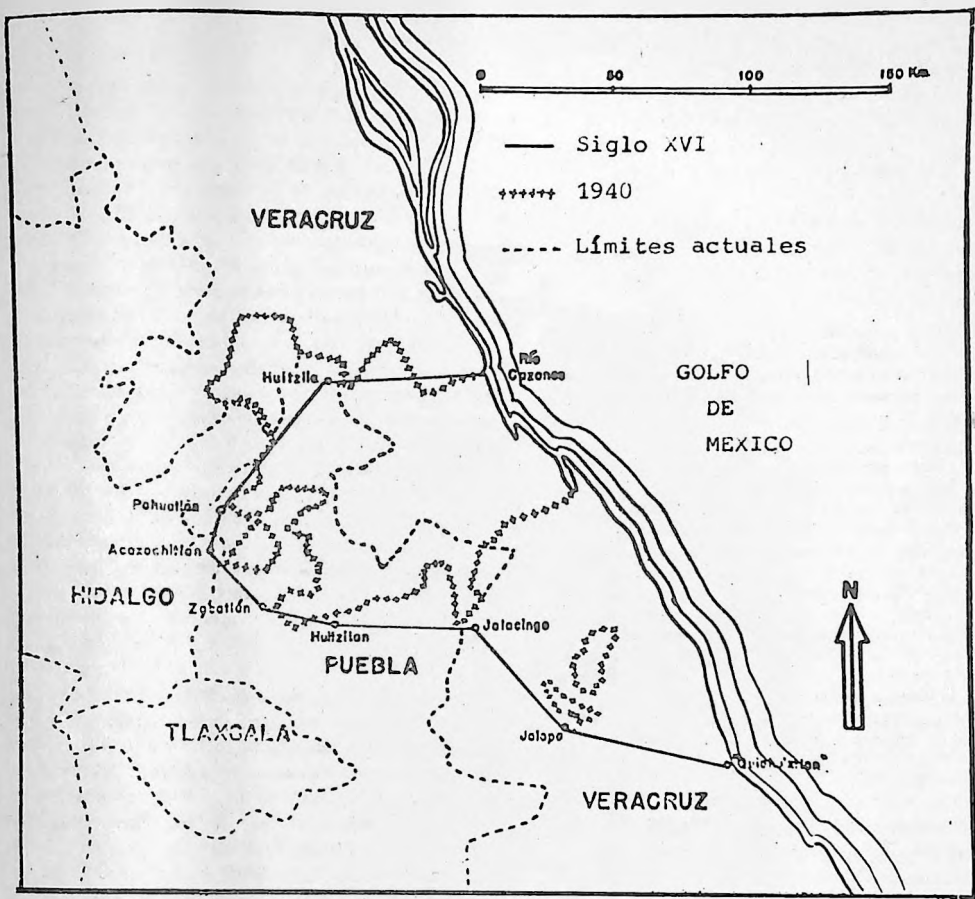
y logró acuerdos con los jefes subalternos de Olarte, logrando aislarlo parcialmente; muchos indígenas abandonaron la lucha a principios de 1837. Hacia fines de este mismo año la rebelión se fortaleció y estaba en su apogeo cuando el 12 de mayo de 1838 el capitán José Marino Fernández dio muerte a Olarte y a varios jefes guerrilleros. Esto, y la muerte de su sustituto Miguel Baquiere, desorganiza a los insurrectos quienes hacia fines de 1838 aún resistían en pequeños grupos dispersos, hasta que el movimiento indígena se diluye con el tiempo (Flores, 1938:68).

Hasta aquí los hechos. La primera pregunta que surge a un antropólogo cuando estudia el movimiento es sobre las razones de la extensión del mismo; si observamos detenidamente las causas señaladas por Flores, éstas son de carácter local y constreñidas al cantón de Papantla, como es el caso del contrabando en Tecolutla y la detención de los papantecos, los abusos de los propietarios de ganado, las acciones de los españoles radicados en Papantla o las balaceras provocadas en la misma localidad. El único elemento que tiene mayor alcance, y en el cual coinciden los distintos autores para señalarlo como el detonante del conflicto, es la prohibición de celebrar la Semana Santa. Corresponde interrogarnos sobre el significado de este ceremonial en la tradición cultural de los totonacos, y decimos totonacos porque si observamos detenidamente la extensión espacial del movimiento (Reina, 1980:332) vemos que éste coincide prácticamente con los del Totonacapan definidos por Kelly y Palerm (1950).

En nuestro análisis no vamos a destacar los innumerables abusos y atropellos de carácter económico o social sufridos por los totonacos, tanto fuera como dentro de Papantla (estos últimos muy bien descritos por Flores y Reina). Los autores, aún así, coinciden en aceptar que la prohibición de las procesiones fue el detonador del alzamiento. Esta prohibición ya la habían planteado los Obispos Fuero y Campillo debido a los "excesos licenciosos" que tenían lugar durante la misma. Las relaciones entre la prohibición de las procesiones y el alzamiento fueron descartadas por el Obispo de Puebla, quien al ser requerido por el gobierno para levantar la prohibición responde que:

no puede ocultarse a sus superiores luces lo muy extraño que es la conexión verdadera, caprichosa y extravagante que se requiere haya entre los fines políticos de una sublevación y las procesiones de la Semana Santa u hora en que hayan de hacerse...

Pero prescindiendo de eso, y mirando en sí mismo el objeto de la petición, debo decir a V.E., que las procesiones que se hacían en los Pueblos por la noche eran ocasión de muchísimos y muy graves desórdenes; desórdenes que el celo de los Ilmos. Sres. Obispos Fuera y Campillo, mis respetables predecesores, se vio precisado a impedir quitándoles de raíz la ocasión, y que vueltos a renacer en el tiempo de mi gobierno me obligaron a renovar las



Fuente: Kelly y Palerm, 1950.

prohibiciones que por sus Edictos hicieron los referidos Prelados.

La embriaguez a que en tales ocasiones recurren ciertas gentes como arbitrio oportuno para soportar el desabrido y destemplada temperatura de la noche, y la libre y confusa reunión de los dos sexos, siempre peligrosa en las tinieblas; pero mucho más con el preparativo de la bebida, son abusos que aún por sí solos, y sin la deformidad que les pudieran dar otras circunstancias no debe tolerarlo ninguna autoridad; más aun cuando acompañados de las muy notables de verificarse en los días que la Religión tiene por más sagrados, y con motivos de un acto y ceremonia piadosísima y de las más edificantes y patéticas, como son las procesiones, en las cuales se sensibilizan y honran públicamente los Misterios de la Redención; y cuando para colmo de la profanación muchas gentes del concurso después de pasadas algunas horas de la noche en libertades, vienen del regreso de la procesión a guarecerse a la Iglesia para entregarse allí, o bien al sopor de la embriaguez si ha sido excesiva, o bien, si no lo fue tanto, a otros más torpes pasatiempos, y esto a la presencia del adorable

hasta morir, después de haber oído a los que saben y entienden de estas cosas. (Flores, 1938:27).

De su argumento surgen dos preguntas: de qué manera se conjuga el "espíritu de su raza" con el federalismo y cómo se relaciona la defensa de las procesiones con los límites y restricciones que proponen para la Iglesia y sus canónigos en forma tan detallada en el Plan de Papantla en los artículos 21, 22, 23 y 24¹. Asimismo, nos interrogamos sobre qué está prohibiendo el Obispo durante la Semana Santa cuando señala que durante dichas procesiones es donde "se sensibilizan y honran públicamente los Misterios de la Redención y cuando para colmo de la profanación muchas gentes del concurso después de pasadas algunas horas de la noche en libertades, vienen del regreso de la procesión a guarecerse a la Iglesia para entregarse allí, o bien al sopor de la embriaguez, o si no lo fue tanto, a otros más torpes pasatiempos, y esto a la presencia del adorable Sacramento". Lo que describe el Obispo no es una profanación sino que es la manera indígena de celebrar la Semana Santa, la celebración de rituales de fertilidad, la manera sincrética de reelaborar el cristianismo colonial desde la cosmovisión totonaca.

Las fiestas de los totonacos

Hace aproximadamente 15 años los totonacos de Nanacatlán, donde realizamos nuestro trabajo de campo, reorganizaron su sistema de fiestas. La comunidad llegó a la conclusión de que los gastos eran excesivos y que para cumplir con los cargos debían endeudarse para toda la vida, vender tierras, etc. Para evitar esto replantearon ceremonias, eliminaron danzas y ciertos ritos. Las fiestas que nosotros estudiamos actualmente, al menos en esta comunidad, son el resultado de esta reforma, realizada con la más firme oposición eclesiástica. Los cambios llegaron a tal punto que actualmente es la comunidad quien administra la limosna que se recolecta, pagándose al sacerdote sus honorarios previamente convenidos. Los excedentes se destinaban al mantenimiento del templo y los remanentes de éste se prestan entre los indígenas convirtiéndose así en un mecanismo de defensa étnica mediante el cual los totonacas evitan caer en manos de usureros y prestamistas, habitualmente mestizos.

Volviendo a lo que nos interesa, en esta reforma del ceremonial quedaron cinco fiestas importantes: Navidad, Semana Santa, Santiago Mayor Apóstol (25 de julio) que es la fiesta patronal, San Miguel (29 de septiembre) y Muertos (fines de octubre, principios de noviembre). Durante el mes de mayo se rinde culto a "Virgen Mayo", se le rezan distintas oraciones pero no da motivo a fiesta. Según pudimos comprobar, el ciclo

Sacramento, en la noche sacratísima del jueves santo, destinada al recuerdo de su institución; no pueden en lo absoluto mirarse con indiferencia, ni mucho menos tolerarse por un Obispo, principalmente cuando su celo se ve excitado por las quejas de los párrocos.

Tales han sido los poderosos motivos que, representados de nuevo por algunos Curas, dieron lugar a que yo dictase aquella providencia general, o más bien a que renovase las que desde tiempo anterior se tenían dictadas como del todo necesarias. Estos, ruego a V.E., se sirva exponerlos al Exmo. Sor. Presidente para que en vista de ellos, su religiosidad y delicada conciencia, juzgue si convendrá prestarse a la referida solicitud, que sobre ser, en mi concepto, rídícula y pueril, el acceder a ella sería origen de muchas y gravísimas ofensas contra Dios no sólo en Papantla, sino en toda la Diócesis, pues este ejemplar desvirtuaría la prohibición de mi Edicto y renacerían unos excesos que tanto ultrajan la santidad y pureza de nra. Religión y ocasionarían muchos más pecados que en las épocas de mis dignos antecesores, en que la corrupción de costumbres no era tanta ni tan libre como en la desgraciada que vivimos (Oficio del Obispo de Puebla, en Flores, 1938:86).

Nos vamos a permitir discrepar con Su Señoría Ilustrísima. Nuestro análisis no descarta la importancia de las Proposiciones de Olarte al Gobierno General, ni del Plan de Papantla en la historia política de México, pero como antropólogos interesados en un grupo étnico específico nuestra pregunta está dirigida a explicarnos cómo el conflicto fue comprendido por los indígenas, en su gran mayoría monolingües en su lengua materna, y, en el caso que alguien tuviera comprensión del español, surge el interrogante de cuál era el conocimiento que tenía esta minoría indígena de la coyuntura política nacional para comprender los dos programas presentados y definir una movilización de tal envergadura.

Flores intenta una explicación:

¡Día resplandeciente, hermoso laurel! El viejo insurgente ha recogido un haz de agravios: odioso atropello a los denunciantes del contrabando; destrucción de las sementeras; odio al español intrigante; aleroso terrorismo; prohibición de las procesiones; y de todo ha hecho un firme argumento; federación o muerte! El campesino sigue siendo federalista. Su convicción es inmutable; todo el espíritu de su raza está en esa decisión. Y la sostendrá

festivo está íntimamente relacionado con el ciclo agrícola (ver Garma Navarro, 1984). En Navidad se inicia la siembra de maíz, la Semana Santa es reinterpretada como un ritual agrícola de fertilidad, realizado en el momento más crítico del crecimiento de la milpa, donde Cristo es replanteado como Chichiní, el Sol, la deidad más importante dentro de su panteón, "Virgen Mayo" recibe como ofrenda las primicias de la cosecha de maíz, Santiago Mayor Apóstol es reinterpretado como el principal ayudante del Cristo Sol, San Miguel es reinterpretado como el trueno, antiguo dios totonaca quien produce las lluvias (Ichon, 1973; Williams García, 1980:57).

La Semana Santa entre los totonacos

En 1979 realizamos una investigación sobre la Semana Santa entre los totonacos de la comunidad de Santiago Nanacatlán; más adelante los miembros de nuestro equipo de investigación totonacos de la Sierra Norte de Puebla (ENAH) recolectó información sobre este ceremonial en otras comunidades. Pudimos concluir que la festividad de la Semana Santa tiene un papel clave en la vida de este grupo. Dijimos en esa ocasión que:

- 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 Sol (Cristo) y Luna (Pa'pa 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 asociado con el Oeste, con el Mundo de las Tinieblas y la Muerte; los judíos son 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 "Virgenes", dándole personalidad propia a las imágenes, aunque éstas en términos de la ortodoxia expresan 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. Expresaban 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 fondos por los fiscales y su redistribución comunitaria en forma de préstamos constituyen una forma de defensa étnica y no una extracción de excedentes.
- 12) Estos elementos nos permiten aportar a la comprensión de cómo los totonacas adoptaron el catolicismo colonial, reelaborándolo en términos de su propia cosmovisión. Generaron así una creación y apropiación religiosa e ideológica que toma el carácter de una resistencia cultural del grupo étnico. (Masferrer, 1982:36).

Desde esta perspectiva étnica la prohibición de las procesiones de la Semana Santa se transformaba en un elemento movilizador de suma importancia. La no realización de la ceremonia impedía la concreción de los rituales agrícolas más importantes de la etnia en su conjunto y el grupo étnico se sentía gravemente agredido tanto a nivel religioso como económico y productivo, sin que por ello descartemos los problemas económicos, sociales y políticos señalados por Flores y por Reina. El culto al Sol, el gran Dios totonaca asimilado a Cristo cuya principal celebración se desarrolla en la Semana Santa, se asocia al culto del Señor del Maíz "dueño de nuestra carne" que es un aspecto del diosol (Ichon, 1973: 104-105). La prohibición de la Semana Santa representaba la proscripción de las principales ceremonias totonacas y, a su vez, ponía en peligro la reproducción social del grupo étnico.

Nosotros creemos que la prohibición de celebrar el ceremonial se transformó en el factor desencadenante

de la revolución desde el ángulo de la cosmovisión de la etnia totonaca. Consideramos que este movimiento social reconoce una doble lectura: desde el ángulo de la sociedad nacional se inscribe en el enfrentamiento de las luchas entre centralistas y federalistas, desde la perspectiva étnica en el marco de una agresión global a su cultura, en el contexto de relaciones interétnicas de dominación social, política y económica. Un análisis especial requiere el Teniente Coronel Mariano Olarte, cuya doble condición de indígena y de político en el contexto nacional lo ubica como un verdadero *broker* o intermediario de poder entre el grupo étnico y el sector federalista, y que, manejando ambos códigos culturales supo manipularlos de acuerdo con sus intereses y los del grupo Federalista.

Pudimos comprobar que la extensión del movimiento rebasa los límites del cantón de Papantla y se extienden al territorio ocupado por el grupo étnico totonaco. Nuestro principal cuestionamiento a las explicaciones de dichos autores consiste en que lo analizan como un movimiento estrictamente campesino sin profundizar en las agresiones culturales resultantes de ciertas medidas adoptadas por el Obispo de Puebla que prohibían la celebración de la Semana Santa a la manera totonaca. Esta prohibición fue planteada por el Ministro de Guerra y el propio Olarte como el elemento desencadenante del proceso, ante la incredulidad del propio Obispo y de los historiadores que lo estudiaron.

El documento, elaborado desde una perspectiva antropológica, analiza las causas señaladas por los autores citados: problemas surgidos con un contrabando introducido en Tecolulúa, destrucción de las sementeras por el ganado, abusos de los españoles residentes en Papantla y otros conflictos locales. Estos pueden explicar razonablemente las causas del movimiento en esta comunidad pero no resuelven las razones de la participación y extensión del movimiento en el resto de Veracruz y la Sierra Norte de Puebla. Para ello hicimos un análisis del papel de la Semana Santa dentro de la cosmovisión totonaca. Realizamos una investigación sobre el rol que actualmente desempeña la Semana Santa entre los totonacas, la investigación se concretó en varias comunidades de la Sierra Norte de Puebla, donde pudimos concluir que este ceremonial fue reelaborado desde la cosmovisión del grupo étnico y es un factor clave en la reproducción social del mismo. Asimismo la Semana Santa se constituye en un ritual agrícola de suma importancia en el proceso productivo. Cabe destacar que habitualmente la fiesta es oficiada por los sacerdotes indígenas, al margen del clero oficial. Concluimos al respecto que la misma constituye una reelaboración del cristianismo colonial, desde la perspectiva de su cosmovisión, generando así una creación y apropiación religiosa e ideológica que toma

el carácter de una resistencia cultural del grupo étnico. Desde esta perspectiva, la prohibición de la Semana Santa se convirtió en un elemento movilizador de primera magnitud, que en nuestra opinión explica las dimensiones de la revolución. Esta perspectiva de análisis, realizada desde "adentro" del grupo étnico tiene una contraparte, la realizada desde "fuera", en el marco de los conflictos de la sociedad nacional enfoque desarrollado por Flores y Reina, los cuales son complementarios del aquí expuesto.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

¹ Artículo 21. Quedan abolidas las obvenciones parroquiales como son bautismos, entierros, casamientos y misas de precepto, todo lo que se dará sin estipendio alguno; y sólo se pagarán las misas de cofradías que hayan fondos destinados al efecto, así como las que quieran mandar decir por devoción, o los bautismos, entierros y casamientos que se quieran hacer pomposamente, pero el párroco estando en el pueblo donde ocurra el mismo deberá ocurrir a él y sólo por una enfermedad o cosa semejante será disimulado.

Artículo 22. Se pagarán muy escrupulosamente los diezmos y primicias, siendo recaudados por los señores curas con intervención de los jueces de los pueblos. Se presentarán listas al público manifestando en ellas lo que cada uno pagó para satisfacción de los interesados: las cantidades que resulten serán remitidas a los obispos y los recibos serán firmados por los señores obispos y gobernadores de los estados. De cada masa se pagarán los sueldos de los señores curas: habrá curatos de tres clases: la 1a. disfrutará doscientos pesos, la segunda ciento cincuenta y la tercera cien pesos mensuales. Tendrán vicarios dotados a proporción de los señores curas. Procurarán los señores obispos que cumplan los señores curas y que los curatos tengan sus ministros correspondientes y que no se carezca de ellos. A los señores obispos dotará el supremo gobierno a proporción de su dignidad, así como a los demás empleados que fueren en sus palacios episcopales, y todos estos sueldos saldrán de los diezmos.

Artículo 23. Cesarán las funciones de los señores canónigos y en su lugar para que las catedrales no carezcan del culto necesario, los conventos religiosos cada mes se turnarán asistiendo a todas las ceremonias de los canónigos, y a cada sacerdote de los que asistieren se pagará un peso diario. La cantidad que resulte será entregada a sus prelados para que la distribuyan según las constituciones de cada religión.

Artículo 24. El tesoro de la masa de diezmos será al cuidado de

los obispos y éstos serán los que correrán con las pagas de los señores curas y demás empleados, dando cuenta al gobierno de la existencia siempre y cuando el gobierno lo exija, necesitando autorización de acuerdo con el gobierno para la inversión de los dineros que se destinen al culto divino, así en las iglesias de las ciudades, como en las de los pueblos de los obispados que tengan alguna necesidad.

Plan de Papantla, 20 de diciembre de 1836, citado en Reina, 1980:339

BIBLIOGRAFIA

AMERICA INDIGENA

1979 *Movimientos religiosos de oposición*, Número especial, XXXIX-1. Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F.

BARTOLOME, MIGUEL Y ALICIA BARABAS

1981 *La resistencia Maya. Relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. INAH, C. Científica 53, México, D. F.

BRAUDEL, FERNAND

1980 *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial, Madrid.

DOMINGUEZ, FRANCISCO

1752 "Doctrina de la Legua de Naoling (Confesionario Breve)" en *Arte de la lengua totonaca*, de Joseph Zambrano Bonilla. Imprenta de la Viuda de Miguel de Ortega, Puebla.

FLORES D., JORGE

1938 *La revolución de Ollarte en Papantla (1836-1838)*. Imprenta Mundial, México, D.F.

GARMA NAVARRO, CARLOS

1983 *Poder, conflicto y reelaboración simbólica. Protestantismo en una comunidad totonaca*. Tesis profesional. ENAH-INAH. (inédita).

ICHON, ALAIN

1973 *La religión de los totonacas de la Sierra*. Instituto Nacional Indigenista. México, D. F.

KELLY, ISABEL y ANGEL PALERM

1950 *The Tajin Totonac Part 1*. Smithsonian Institution, Washington, D. C.

KUPER, ADAM

1973 *Antropología y antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972*. Ed. Anagrama, Barcelona.

LANTERNARI, VITTORIO

1974 *Occidente y Tercer Mundo*. Siglo XXI, Buenos Aires.

LAS CASAS, BARTOLOME DE

Apologética historia sumaria. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

MASFERRER, ELIO

1979 *Guión del documental Semana Santa en Nanacatlán*. Instituto Nacional Indigenista, mecanoscrito.

1981 *Las condiciones históricas de la etnicidad entre los totonacos*. Ponencia en II Simposio de Religión Popular e Identidad, ENAH-INAH, México, D. F.

1982 *Simbolismo y ritual en la Semana Santa en Santiago Nanacatlán*. En *Religión Popular, hegemonía y resistencia*. Ed. Cuicuilco, Cuadernos de investigación 2, ENAH-INAH, México, D. F.

OLMOS, FRAY ANDRES DE

1912 "Proceso al cacique don Juan de Matlatlan." *Procesos a indios idólatras y hechiceros*. Archivo General de la Nación. México, D. F.

PUECH, HENRY-CHARLES

1982a (ed.) *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Siglo XXI, México, D.F.

1982b (ed.) *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*. Siglo XXI, México, D.F.

REINA, LETICIA

1980 *Las rebeliones indígenas en México (1819-1906)*. Siglo XXI, México, D.F.

TORQUEMADA, JUAN DE

1974-1979 *La monarquía indiana*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F.

WILLIAMS GARCIA, ROBERTO.

1980 *Tradición oral en el Tajín*. Sep-Universidad Veracruzana, Jalapa.

WORSLEY, PETER

1980 *Al son de la trompeta final. Un estudio de los "culto cargo" en la Melanesia*, Siglo XXI, Madrid.

La curación espiritualista

Silvia Ortiz Echániz*



"Sesión de desarrollo". Práctica de trance para iniciarse como jerarquía religiosa de un templo espiritualista trinitario mariano. Foto tomada en el Templo de la Fe, colonia San Simón, Ciudad de México, por Mariana Yampolski

En el proceso del enfrentamiento cultural a partir del siglo XVI, se inicia la penetración y hegemonización de la cultura occidental. No obstante los mecanismos represivos del pasado y del presente, la realidad pluricultural de nuestra composición global comprueba diversos niveles de penetración, asimilación, incorporación y resistencia de las culturas dominadas como resultado de una condición colonial anterior.

En cuanto a la medicina se refiere, la existencia actual de diferentes sistemas médicos ofrece diversas alternativas en el tratamiento de la salud generados en el

*DEAS, INAH.

crisol de la diversidad cultural, actual y del pasado. Los servicios modernos de salud se refieren a la prevención y atención de las enfermedades a partir del modelo establecido por la cultura occidental en el desarrollo científico de la ciencia médica en contraste y oposición con la medicina tradicional que persiste y se desarrolla en los sistemas culturales subrogados de la dominación. Esta medicina engloba los diversos sistemas médicos empíricos, consuetudinarios mantenidos en su continuidad y permanencia por las formas culturales de las subculturas.

La medicina occidental asentó su hegemonía sostenida por el Estado y erigió su oficialidad avalada por las leyes constitucionales desarrollando su carácter dominante en la construcción de un modelo médico único. Este se erige teóricamente como modelo terapéutico exclusivo, y lógicamente excluyente de otras prácticas curativas coexistentes, con el propósito de asegurar su dominio y reproducción socio-económica, política e ideológica¹.

La ideología médica hegemónica se fundamenta en la validez científica, en su creciente desarrollo tecnológico y avanzada especialización. El gran avance de la ciencia médica y de sus recursos tecnológicos en el desarrollo capitalista han ingresado al ámbito del mercado de consumo de monopolización elitista, por ello las posibilidades de acceso a esta medicina ya sea privada o institucional se reducen en la medida que se desciende en la estructura de clases.

Para los marginados y subalternos las posibilidades reales de atención de la salud en el marco de esta medicina se limitan al acceso a los niveles inferiores de su capacidad científica ya sea a través de una medicina privada mediocre o bien en el sector institucional en el que la eficiencia médica es limitada por una mayor demanda que las capacidades reales existentes. (Cuadro básico de medicamentos, cuota de pacientes por hora-médico, insuficiencia del número de camas-hospital, etc.)

Es conocida la problemática de nuestro país en la cobertura de servicios médicos, que presenta un agudo contraste entre el ámbito urbano y el rural. La ciencia médica ligada a intereses socio-económicos y políticos de reproducción ideológica se articula preferentemente a conjuntos culturales y con cierta tendencia en determinadas clases sociales incorporadas al proyecto de homogenización cultural.

La supremacía de esta medicina no ha logrado satisfacer la demanda de servicios médicos de la

población total, ni tampoco la eliminación de las formas y procesos secundarios de las medicinas tradicionales que aparecen como complementarios y coexistentes en la estructura social global con connotaciones antagónicas, para unos como un residuo del pasado a sus propósitos integracionistas y para otros como un principio de autonomía ideológica y cultural.

En esa diversidad de los sistemas médicos tradicionales, se ubica el curanderismo religioso, cuyas técnicas curativas se basan, fundamentalmente, en la eficacia simbólica y el manejo de habilidades cognoscitivas empíricas sobre terapéuticas y medicamentos consuetudinarios².

Una forma de este curanderismo religioso de origen urbano se realiza en los templos espiritualistas trinitarios marianos cuya doctrina judeo-cristiana enmarca la cosmovisión en la que se desarrollan las categorías de la salud-enfermedad.

Aunque su origen es urbano, actualmente se ha difundido a todos los estados del país y se practica en comunidades tanto urbanas como rurales alcanzando su divulgación a varios millones de prosélitos. Incluso se encuentran templos espiritualistas entre los núcleos de trabajadores mexicanos residentes en Estados Unidos.

El espiritualismo tiene como antecedente directo la fundación de una Iglesia disidente del catolicismo, establecida en 1866 en la ciudad de México con el nombre de *Iglesia Mexicana Patriarcal de Elías*, dividida para su organización en siete iglesias o sellos según el modelo del Libro del Apocalipsis de San Juan.

Su fundador Roque Rojas Esparza se erige como el líder carismático de la nueva doctrina y es reconocido como el Mesías Mexicano, el Elías prometido o Mesías del Tercer Tiempo, para salvar a los humildes y a los desposeídos de la nación mexicana considerada la Nueva Jerusalem. El Tercer Tiempo de la humanidad es caracterizado por el desarrollo de la espiritualidad

L. Menéndez, Eduardo. Op. cit, p. 5.

¹ L. Menéndez, Eduardo. *Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional*. Cuadernos de la Casa Chata No. 32, CISINAH. México, p. 7.

del hombre en espera del apocalipsis, que como gran hecatombe señalará el cambio definitivo y el reconocimiento para los seguidores de las leyes divinas.

La creencia de la llegada del milenio para el establecimiento del reino de Dios en la tierra, después de una transformación total, promete a los creyentes una liberación de la opresión y el inicio de una era de justicia, prosperidad y felicidad. Su doctrina mesiánica, milenarista y apocalíptica se encuentra contenida en el libro sagrado de las revelaciones de Dios a Roque Rojas que lleva el nombre de Último Testamento.

A la muerte de Roque Rojas acontecida el año de 1879 deja establecida su Iglesia y un grupo de sacerdotes y sacerdotisas consagradas en el nuevo culto, alrededor de los cuales se congrega un pequeño número de fieles considerados como las doce tribus perdidas del Israel espiritual. La pérdida del líder carismático origina la bifurcación del grupo sacerdotal por antagonismos personales en la lucha por la supremacía de la nueva Iglesia y de ello se desprenden un sinnúmero de ramas con diversas interpretaciones de la ideología del eliasismo mexicano.

El desarrollo de la corriente del Sexto Sello, dado originalmente a la sacerdotisa Damiana Oviedo, se denomina a partir de 1922 como Espiritualismo Trinitario Mariano, que tomando como sustentación fundamental la doctrina de Roque Rojas va conformando su propia dinámica, sus ámbitos de religiosidad, culto y significados y que en la actualidad es la línea que presenta el mayor número de adeptos. Los objetivos principales del culto espiritualista son: la enseñanza doctrinaria, la curación, y el consejo espiritual. Estos objetivos se enlazan a la concepción de "regeneración" y de purificación individual por la observancia de un código moral contenido en los 22 preceptos dados por Dios a Roque Rojas como únicos medios para alcanzar la salvación colectiva.

La curación que se realiza en los templos espiritualistas es uno de los rasgos más característicos de la práctica religiosa a través de la cual se realiza el proselitismo y la exaltación de la fe.

La concepción metafísica fundamental que incide en esta práctica curativa es la integración del individuo por una dualidad constituyente, un ser físico y un ser

en armonía: así el hombre está integrado por un ser esencial y primordial que es el espíritu susceptible de aprendizaje y desarrollo evolutivo y de una parte material o física que lo contiene temporalmente que recibe los nombres de materia, envoltura, cuerpo físico, carne o carnecilla. La concepción sacralizada de la enfermedad y de su tratamiento nace en la concepción de que la materia puede ser transformada por la voluntad apoyada en influencias sobrenaturales y divinas.

La curación espiritualista abarca un ámbito más complejo de la enfermedad que el descrito por la concepción biologicista predominante en la ciencia médica moderna interrelacionando a las concepciones de salud-enfermedad, un amplio núcleo de concepciones culturales vigentes en la medicina tradicional.

La cosmovisión religiosa conforma y regula una noción particular de la definición de salud y de la connotación de enfermar. La enfermedad es una categoría social asignada a los individuos que manifiestan ciertos síntomas reconocidos culturalmente³ mientras que la salud es una concepción que remite al hombre a una armonización con la divinidad, con la naturaleza y con la sociedad.

La infracción a las leyes divinas, naturales y sociales provocan el desequilibrio, el malestar y la enfermedad, partiendo de la consideración de ésta como un estado de desviación. Por ello la pauta de obediencia al Código doctrinario establecido es la vía para recuperar el equilibrio, el bienestar y la salud.

El enfoque principal de esta curación no se restringe a las enfermedades del cuerpo físico con sus disfunciones orgánicas, sino que su acción abarca el tratamiento del espíritu como entidad vital y preferente dentro de su cosmovisión religiosa. Un espíritu puede influir en otro con el consecuente bien o mal. Existen diversas categorías de esta influencia que varían desde la proximidad de un espíritu hasta la posesión arbitraria por un espíritu ajeno. Esta situación puede ser negativa o positiva de acuerdo a la valoración que se confiere al mundo espiritual. Positiva si se refiere a un espíritu de luz, benefactor o protector, y negativa si se trata de un ser de oscuridad con intenciones malévolas. Estas presencias pueden detectarse a través de la dicotomía de *lo frío y lo caliente* como fuerzas antagonicas de energía, principio que se aplica para reconocer la calidad opuesta de los seres sobrenaturales. Se siente frío en todo el cuerpo, sobre todo en las extremidades y una especie de inquietud o angustia cuando acecha un espíritu negativo. Calor y tranquilidad cuando se aproxima un espíritu de luz o benefactor. La influencia de los

³ Ramírez Moreno, Adrián y Robinson, Scott "Curanderismo y psiquiatría social", en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica III*, Imeplan, México, 1977.

primeros provoca malestar, problemas y dolencias físicas. Los segundos, bienestar, salud y éxito en las relaciones sociales.

En la mesoamérica prehispánica encontramos también la concepción del espíritu o alma como una entidad autónoma del cuerpo material o como una especie de energía que existe en todas las cosas. Esa energía vital era dividida por los antiguos mexicanos en energía caliente y energía fría⁴.

Un individuo puede ser poseído por un espíritu maligno cuando su propio espíritu se sale de la envoltura física que lo contiene por situaciones imprevistas y el otro toma su cuerpo por asalto en situaciones como el sueño, a través de un susto o espanto, o de una emoción grande. De esta forma se entrelazan las concepciones tradicionales del susto o la pérdida del alma integrada a la concepción espiritualista.

De la misma forma como se incorporan concepciones tradicionales de la etiología de las enfermedades ("susto", "mollera o caída", "cuajo", "ojeada o mal de ojo", etc.) y se las refuncionaliza en este concepto religioso, también se han apropiado de concepciones de otros sistemas médicos (homeopáticos, alopáticos, etc.) introduciéndolos en su ámbito funcional, como por ejemplo las operaciones quirúrgicas o la inyección de soluciones que reproducidas en el plano espiritual aparecen, para los laicos, como simulacros mímicos de los procesos respectivos, pero para los creyentes tienen el contenido de la eficacia de la ciencia moderna aplicada sin los riesgos consecuentes.

Se considera que muchas enfermedades mentales, así como físicas, se deben a una mayor sensibilidad a las vibraciones de energía espiritual que el individuo no sabe manejar, por ello se requiere de intermediarios que con la ayuda sobrenatural pueden encauzar esas fuerzas o extraerlas de los cuerpos en los que se han introducido causando malestar y disfunciones orgánicas. La acción no sólo se limita al desalojo de estos espíritus nocivos del cuerpo de las víctimas sino que el mal espíritu debe recibir iluminación y sabiduría para ser transformado en una fuerza positiva en esa interminable lucha del bien contra el mal. Cuanto más poderosa sea la tentativa de ese espíritu para causar el mal, mayor será la intención y más firme la obligación de la persona que cura para cambiar lo malo por lo bueno. Ciertos síntomas de enfermedades mentales como las alucinaciones, escuchar voces, o perder la conciencia, pueden implicar un estado de salud normal en lugar de considerarse como patológicos o como sintomatología de desequilibrios de la mente e incluso se toman como indicio de capacidades innatas para el des-

arrollo de facultades divinas.

La prevención contra la acción de los espíritus negativos se adquiere con la evolución espiritual que se desarrolla en la práctica religiosa y con la adscripción a espíritus protectores otorgados por la divinidad. También a través de acciones y procedimientos rituales de purificación del cuerpo físico para equilibrarlo con la energía vital que constituye su entidad espiritual. Es aquí donde la "limpia" el "desalojo o despojo" y los "masajes fluidicos" adquieren su función relevante y específica. La primera purifica la materia o carnecilla del paciente, mientras que los segundos purifican y actúan sobre el espíritu llegando a la especificación para contravenir diversas enfermedades y problemáticas sociales.

En los templos espiritualistas de la ciudad de México, se ha encontrado que la "limpia" tradicional, con el ramo compuesto por hierbas (ruda albacar, pirú, romero y flores blancas o rojas) es la más frecuente y sirve para purificar o "armonizar" tanto a personas como sitios: casas habitación, lugares de trabajo, comercios, además de otros tipos de limpia con elementos diversos adecuados a la situación específica de cada enfermo o de cada problemática social de los consultantes: limpias de bálsamo bendito (agua sacralizada), lociones aromáticas, limpia de "antorchas" o veladoras en los que varía el número a utilizarse (3, 5, 7) y el color de la veladora, limpia de huevo (generalmente para hacer diagnóstico) limpia de chile, que varía de tipo según la problemática del enfermo, limpia de bolas de algodón, limpia de fuego, limpia de limones, limpia de ajos, etc.

El curador espiritualista desarrolla su trabajo como una visión divina con una calidad de trascendencia metafísica al tener comunicación directa con espíritus guardianes o con Dios para la realización del hecho curativo, a través del trance o del éxtasis. Además es un operador ideológico que sanciona las relaciones sociales de la comunidad de pacientes a través de la manipulación de las nociones de castigo o premiación divina. Con su carácter sagrado como intermediario de la divinidad o de los espíritus benéficos restablece el equilibrio social y la salud ejerciendo sus funciones por medio del manejo de la eficacia simbólica mágico-religiosa, que produce en los pacientes estados catárticos

⁴ González Torres, Yólotl *Las aventuras del alma*. Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, INAH, México, 1982, p. 3 y 4.

de emociones y tensiones obteniendo con ellos estímulos de alivio a la preocupación o a los síntomas psicósomáticos de su desequilibrio.

En los medios populares y marginales de los núcleos urbanos el papel del shaman y del curandero de la cultura tradicional está siendo rápidamente reemplazado por el curador espiritualista cuyos actividades son abiertas y de fácil acceso, encubiertos por la práctica de una doctrina cristiana que les ha permitido un reforzamiento y una cohesión de grupo sin estigmas sociales.

El apoyo emocional que recibe el consultante a través del tratamiento de su problemática en un ámbito sagrado y con la participación de operadores de su propia cultura son condiciones que acrecientan la confianza en la curación, lo mismo que un diagnóstico rápido y desprovisto de artefactos tecnológicos que lo intimidan. La hospitalización médica es también una consecuencia temida en los estratos populares que procuran el tratamiento de su enfermedad dentro del grupo familiar que representa el nódulo del desarrollo de sus relaciones sociales.

Las actitudes y los consejos de la atención de la medicina occidental como parte de un sistema cultural definido y opuesto se encuentran en conflicto con las normas sociales de estos pacientes y sus valores culturales; de ahí la preferencia de estos por un tratamiento dentro de los parámetros ideológicos en que funcionan.

Existen diversas motivaciones para acudir a la curación espiritualista; los pacientes que sienten una verdadera confrontación en el uso de la medicina moderna, los desahuciados de ella y los que acuden a ambos sistemas médicos haciendo una distinción de las enfermedades o malestares que pueden ser tratados en cada una. La preferencia por este tipo de curación es más de origen cultural que económico, aunque no deja de ser significativo el costo menor de la consulta y de la medicamentación ofrecido.

La curación espiritualista presente en el espectro de alternativas curativas, se localiza en el campo contradictorio y opositor a la ciencia médica, considerándola a ésta como "materialista" profana y falsa subrayando su significación como un sistema curativo espiritual, sagrado y "verdadero", que en la cosmovisión religiosa de los participantes le confiere la mayor valoración.

Es muy importante subrayar que el sector donde se desarrolla este curanderismo es cada vez más amplio; y que se nutre fundamentalmente de la población que

por motivos económicos, sociales y culturales no tiene acceso a la ciencia médica. La concepción de una verdadera medicina social tiene que tomar en cuenta el estudio de estos elementos constituyentes para llevar su acción a los terrenos de la salud de la población hasta ahora marginada de sus beneficios, pero esto sólo se llevará a cabo cuando la medicina deje de representar un mecanismo de dominación ideológica y económica al servicio de los intereses de la clase dominante.

BIBLIOGRAFIA

- ANZURES Y BOLAÑOS CARMEN.
1983 *La medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismos y conflictos*. UNAM, México.
- GONZALEZ TORRES, YOLOTL.
1982 *Las aventuras del alma*, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología. México.
- KEARNEY, MICHAEL.
1978 "El espiritismo como una alternativa médica en la tradición médica de la frontera" en *La Medicina Moderna y la Antropología Médica en la población fronteriza mexicana-estadounidense*. Editado por el Dr. Boris Velimirovic, Organización Panamericana de la Salud, Nueva York.
- LAGARRIGA ATTÍAS, ISABEL.
1975 *Medicina tradicional y Espiritismo*. SEPSETENTAS, México.
- 1978 "Técnicas catárticas en los templos espiritualistas trinitarios marianos" en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica III*, IMEPLAN, México.
- L. MENDEZ, EDUARDO.
1980 *Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional*. Cuadernos de la Casa Chata No. 32, CISINAH, México.
- RAMIREZ MORENO, ADRIAN y ROBINSON, SCOTT.
1977 "Curanderismo y Psiquiatría Social" en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica II*. IMEPLAN, México.
- ORTIZ ECHANIZ, SILVIA.
1979 "Origen, desarrollo y características principales del espiritismo en México" en *América Indígena*. Vol. XXXIX No. 1 Instituto Indigenista Interamericano. México.
- 1977 "¿Quiénes y cuántos son los espiritualistas?" en *Cuadernos de Trabajo del Departamento de Etnología y Antropología Social* No. 20, INAH, México.
- 1978 "La relación médico-paciente en el espiritismo trinitario mariano" en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica III*. IMEPLAN, México.
"La curación como base del proselitismo de una doctrina religiosa" en *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica IV*. IMEPLAN, México.
- 1982 "El espiritismo trinitario mariano como manifestación de religiosidad popular" en *Religión Popular; hegemonía y resistencia*. Cuadernos de Investigación No. 2 Licenciatura y Maestría de Antropología Social, ENAH., INAH, México.

Un conflicto en la Feria de la Ascensión en el santuario de Chalma

Carlos Bravo Marentes

Introducción

En mayo de 1983 presenciábamos la Feria de la Ascensión del Señor o Pascua del Espíritu Santo, cuando se suscitó un conflicto entre dos grupos de creyentes; uno, devoto de la "Santa Cruz de los Milagros", el otro, un grupo de espiritualistas que asistían por primera vez acompañando su cruz y a los cuales los primeros trataron de impedir que la implantaran, sin conseguirlo.

Las características religiosas y culturales de los involucrados en el incidente nos hicieron volver al siguiente año (junio de 1984), para observar más de cerca el conflicto que se desarrollaba entre esas dos formas o manifestaciones de religiosidad popular.

Lo que presentamos a continuación es sólo un primer acercamiento al análisis de este tipo de conflictos de connotación simbólica religiosa. El análisis lo enmarcamos dentro de lo que Victor Turner llama polisemia de los símbolos rituales¹, pues como veremos, durante la Feria de la Ascensión del Señor, un mismo símbolo (en este caso la cruz), tiene una significación diferente debido a los contextos sociales e ideológicos en que dicho símbolo toma sentido como práctica social. Contradicción que a su vez converge en ciertas prácticas rituales en la celebración.

El santuario

Chalma es uno de los santuarios de mayor importancia no sólo del Estado de México, sino del país. Su fundación data de 1539², por la orden de los Agustinos, fecha en que de acuerdo a las crónicas de la época apareció la imagen del Cristo que actualmente se vene-

¹ La polisemia es la característica de los símbolos rituales que permite el análisis de sus múltiples significados en relación al contexto en el cual se presentan y pueden referirse a distintos aspectos sociales (V. Turner, 1980: 317).

² Sardo, J. *Relación histórica del Santo Cristo...*

ra allí³. Sin embargo se sabe que el lugar tenía ya gran importancia en la época prehispánica. En la cueva donde apareció la imagen del Cristo, se adoraba a Oztotéotl, señor de la cuevas, sanador de los ciegos e inválidos, quien tenía gran importancia en la región; incluso se menciona que ya en esa época Chalma era objeto de peregrinaciones⁴.

En el santuario de Chalma se manifiesta en forma privilegiada la religiosidad popular y es concebido como "centro sagrado, espacio hierofánico y kratofánico, donde se venera un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las peregrinaciones del catolicismo popular"⁵. Además, debe señalarse su amplitud geográfica y el carácter multitudinario de las manifestaciones religiosas que en el se desarrollan⁶.

Las peregrinaciones, por su parte, son concebidas como "un rito de agradecimiento por el favor obtenido o el gesto de la súplica en el momento de la angustia. Su actitud básica es la búsqueda de seguridad y protección"⁷.

La Feria

La Feria de la Ascensión del Señor es una de las más concurridas del santuario a lo largo del año. Los peregrinos provienen en su mayoría de colonias populares de la ciudad de México que antiguamente fueron congregaciones indígenas, tales como Tacubaya, Churubusco, Ixtacalco, etc.

La característica de esta feria, en la cual los pequeños o grandes grupos que participan son concebidos como "átomos sociales" provenientes de la ciudad que se hacen muchedumbre por su co-presencia en un mismo tiempo y lugar sagrados, hace que sea considerada una celebración "multitudinaria" en oposición a las de tipo "masificado"⁸.

La presencia de estos "átomos sociales", se debe a que muchas de esas antiguas congregaciones indígenas han logrado mantener ciertas formas de solidaridad y cohesión interna, pese al proceso de urbanización, dando como resultado la persistencia de ciertos modos de peregrinar que presentan apariencias for-

males de antiguas corporaciones⁹. Un ejemplo de este tipo de sobrevivencias organizativas es la refuncionalización del compadrazgo, que en el caso que nos ocupa comprende una amplia red que aglutina a todos los devotos a una cruz, transformando esta inmensa red de compadrazgo en lazos de hermandad que solidarizan y cohesionan al grupo de creyentes.

Además de esta presencia urbana en la feria, el elemento central son las cruces. Las cruces que pueblan los cerros que rodean el santuario, alrededor de las cuales gira la celebración. La cruz, como el elemento simbólico que se halla en el centro de la comunicación con lo sagrado, asume el papel de "destinador" y no de simple "aliado" o "mediador"¹⁰, en tanto que puede dar salud, salvar la vida, proteger la casa, etc. en forma directa.

La feria comienza el cuarto jueves después de la Semana Santa, coincidiendo con la aparición del Señor de Chalma. La semana previa a la feria (generalmente el miércoles) o incluso antes, llegan los primeros devotos para ver el estado en que se halla su cruz. Estas son bajadas al atrio o sitio que han escogido o asignado donde serán reparadas, pintadas y vestidas para la velación del miércoles siguiente. El jueves por la mañana serán bendecidas, subidas y colocadas nuevamente en su sitio, donde permanecerán hasta el siguiente año. La celebración continúa con danzas, alcohol y fuegos artificiales hasta el anochecer y en ocasiones hasta el viernes por la mañana.

Sobre el origen de estas cruces sólo se sabe lo que la gente cuenta. Se dice que las cruces se colocaron en los cerros para auyentar a las brujas y al diablo, creencia difundida durante la evangelización de la zona y, posteriormente, para combatir la idolatría. Lo cierto es que la implantación de cruces así como la edificación de ermitas en lugares de culto indígena fue práctica

³ Para un panorama de las condiciones histórico-sociales y políticas que rodean la "milagrosa aparición" del Señor de Chalma, puede consultarse, Gilberto Gimenez, *op. cit.* en la bibliografía y David Lorenzen, *Cambio religioso y dominación cultural*.

⁴ G. Gimenez, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, p. 10.

⁵ *Idem.* p. 14.

⁶ *Idem.* p. 14.

⁷ *Idem.* p. 15.

⁸ El tipo "masificado", se refiere a grandes aglomeraciones de individuos o micro-grupos sin relación orgánica entre ellos. Masa es el eslabón más bajo de fusión interna, por lo que se halla más expuesta a la manipulación y sugerencias colectivas (G. Gimenez: p. 178).

⁹ *Idem.* p. 179.

¹⁰ *Idem.* p. 208

corriente entre los misioneros y en este caso los Agustinos.

Actualmente para implantar una cruz, se dice que sólo se necesita el deseo de hacerlo y la promesa de asistir a la feria cada año. Sin embargo existen algunos trámites oficiales con son: hacer una solicitud al obispo, al presidente municipal, al comisariado ejidal y al dueño del terreno. Estos trámites legales surgen cuando hay oposición a que algún grupo coloque su cruz, pues, "a quien le interesa un pedazo de cerro pelón que no sirve para nada". Realmente sólo se pide permiso a los dueños del terreno para implantar una cruz.

La cruz más antigua es la de los Milagros. La fecha de implantación que dan sus encargados se sitúa entre 1890 y 1905. En el año de 1915 se colocaron otras tres cruces en el mismo cerro para completar las tres caídas.

Los actuales dueños o encargados de las cruces las han recibido en forma hereditaria "como es la costumbre". Antes de morir, el encargado de la cruz sueña a la persona a quien habrá de heredársela. Pocas veces se elude el compromiso ya que es sagrado.

En fechas recientes, se han implantado otras cruces por parte de personas que participando de la devoción de alguna cruz, tuvieron problemas o diferencias con los encargados en cuanto a la forma de organización y decidieron construir y venerar su propia cruz, organizándose con familiares, compadres y amigos.

Las cruces pertenecen ya sea a grupos de devotos organizados por familias, por lugar de residencia o trabajo o a grupos de danzas pre-hispánicas. Siendo la danza un elemento esencial en la celebración, algunos grupos de los primeros se han 'apalabrado' con el capitán de alguna danza, para que le baile y rece a su cruz durante la velación. Otros han organizado sus propios grupos de danza como los espiritualistas.

El principal motivo para la implantación de una cruz, es la promesa hecha al Señor de Chalma, en agradecimiento por un favor concedido. Tal es el caso de la Cruz del Marino, que fue implantada por devoción de un ex-marino al tener problemas con los encargados de la Cruz de los Milagros y en pago al Señor de Chalma por haberle devuelto la salud cuando estuvo muy enfermo. La Cruz del Marino lleva como emblema un ancla de metal colocada en 1983 y está dedicada a los marinos, enfermos y presos.

De igual manera los accesorios que se colocan a las cruces a manera de ex-votos, son donados por los fieles en señal de agradecimiento y devoción a la cruz. Entre estos accesorios sobresalen los sendales¹¹, que

varían entre uno y más de 150 en el caso de la Cruz de los Milagros. Cada sendal representa una solicitud o el pago de una promesa hecha y se cambian cada año.

A los fieles que donan estos objetos se les considera como "compadritos", tanto de los encargados de la cruz como de los otros fieles que han agradecido a la cruz con algún presente a manera de ex-voto, haciendo de este compadrazgo una extensa red social ligada por lazos de hermandad y cohesión entre ellos. Algunos de estos "compadritos" tienen el cargo de por vida, tal es el caso del de pintura, sendal o escudo y al morir heredan el cargo a algún familiar.

Otros devotos prometen ayudar a subir la cruz o simplemente acompañarla. A estos fieles se les obséquian reliquias hechas con los sendales que son quitados o de partes deterioradas que fueron quitadas a la cruz (estas pueden ser pequeñas cruces) y que por el hecho de estar benditas y permanecer un año en lo alto del cerro tienen el poder de protección a su portador.

Los participantes

Los devotos de las cruces católicas como mencionamos son originarios del Distrito Federal, principalmente de colonias populares ubicadas en lo que fueron antiguos asentamientos indígenas (ver apéndice). La mayoría de los participantes pertenecen a la clase media trabajadora y obrera. La primera incluye empleados públicos y privados y trabajadores por su cuenta. La segunda categoría incluye a obreros y trabajadores por su cuenta o no, con ingresos del mínimo o superior en ocasiones.

Los fieles más allegados a una cruz, los encargados y organizadores, están ligados por lazos de parentesco, compadrazgo y amistad, interrelacionados entre sí. Incluso se puede sumar la relación patrón-trabajador. Así, puede encontrarse que un individuo trabaja para su padrino o suegro o que algún cuñado o tío le dio trabajo en su negocio o se lo consiguió con su compadre o amigo. Todas estas relaciones convergen en la devo-

¹¹ Sendal se le llama al taparrabo que lleva Cristo, pero aquí representa el sudario y se coloca en triángulo invertido, sostenido por los clavos de la cruz.

ción a una cruz y durante la celebración de la feria todos se tratan de "compadritos" con mucho respeto y con un sentimiento de hermandad. Lo cual sin embargo, no impide el surgimiento de conflictos internos entre los devotos a una cruz.

Los espiritualistas por su parte no son de extracción urbana, provienen del municipio de Almoloya del Río en el Estado de México, aunque con amplias relaciones con la ciudad de México. La condición socio-cultural de este grupo de espiritualistas es muy semejante a la anterior, aunque debido a su extracción rural en lo cultural dominan elementos campesinos.

El espiritualismo surgió en 1856 en la ciudad de México con un líder carismático, Roque Rojas y una ideología apocalíptica mesiánica conocida como El Tercer Tiempo. A partir de 1920, el espiritualismo trinitario mariano tiene un resurgimiento con base en el rescate de la técnica del éxtasis por parte de las facultades o médiums que permiten una comunicación directa con el mundo sagrado, en el cual sobresale la trinidad mesiánica: Moisés, Jesús y Elías, además de la Virgen de Guadalupe, El Padre Eterno y un sinnúmero de espíritus de luz de adscripción prehispánica.

Durante los años cincuenta el espiritualismo tiene gran difusión en el país, sobre todo entre las clases bajas debido al uso de terapias y medicamentos de la medicina indígena tradicional y otros de la medicina popular. Actualmente los templos espiritualistas, o donde curan los hermanitos, se extienden por todo México e incluso entre la población mexicana que radica en los Estados Unidos¹².

El conflicto

El conflicto entre los espiritualistas y los devotos de la Cruz de los Milagros surgió a raíz de los nombres de las cruces. El nombre original de la cruz espiritualista era "Santa Cruz de los Milagros Espiritualista Trinitaria Mariana", nombre que molestó a los encargados de la "Santa Cruz de los Milagros", quienes intentaron por todos los medios posibles impedir que implantaran su cruz, no sólo por el mismo nombre sino porque además no eran católicos, sino de una secta. La velación de 1983 fue crítica para los espiritualistas, quienes, colocados frente a sus oponentes, pasaron toda la noche discutiendo el problema, en ocasiones en forma no muy amigable. Finalmente lograron implantar su cruz pese a las amenazas de los católicos de que la bajarían.

El conflicto, aparentemente resuelto cuando la cruz espiritualista cambió su nombre por el de "Santa Cruz Espiritualista Trinitaria Mariana", va más allá de un simple problema de nombres. Implica el conflicto de dos ideologías y prácticas religiosas diferentes canalizadas a través de un mismo símbolo: la cruz.

Los espiritualistas no colocan su cruz por simple devoción o por una promesa de fe. La colocan por orden del Padre Eterno, quien durante una *cátedra* les indicó que debían "poner una cruz para que la luz llegara hasta ese pueblo de oscuridad"... "Porque allí se encuentra el mal, la oscuridad y la idolatría representada en las cruces... la gente adora a los maderos como a ídolos". La cruz que ellos implantan no es para ser adorada, ya que sólo permanecerá el tiempo necesario para que la gente conozca la obra y deje la idolatría, dentro de la cual incluyen al mismo Señor de Chalma. La que permanecerá siempre en ese lugar será la Cruz Espiritual.

En su concepción las cruces son intermediarias del mal, pues se les puede pedir que hagan un bien pero también un mal y como las promesas son secretas nunca se sabe si lo que se pidió es bueno o malo; sea como sea la cruz lo concede. Los accesorios de la Cruz Espiritualista tienen un significado simbólico diferente al de las otras cruces. El color que en las otras cruces es escogido por el encargado a su gusto (y por lo común no varía), aquí representa a la Virgen María, por eso es azul. Algunas cruces llevan escudos que hacen mención a su nombre (como la del marino que lleva un ancla) o a la imagen del Señor de Chalma. La Cruz de los Milagros lleva un medallón metálico con el rostro del Señor de Chalma de más de 40 kg. de peso. La Cruz Espiritualista lleva un triángulo de lámina cromada con el ojo visor de Elías y su único sendal (de color blanco) representa el triángulo de la divinidad mesiánica y no tiene que ver nada con algún tipo de promesa como en las otras.

¹² Para un conocimiento más amplio de este grupo religioso remitimos al lector a los trabajos de Silvia Ortiz, que se incluyen en la bibliografía final.

de la cruz de mayor importancia sino que se colocaron precisamente frente a ella ocasionando el conflicto que hizo notar su presencia a todos los asistentes a la feria.

También fue estratégico el lugar que escogieron para implantar su cruz. Colocada en una pequeña depresión, entre dos colinas, éstas generan un eco tremendo a los cohetes, así como hace más imponente la voz del guía durante la cátedra en la cual se levanta la cruz y se recuerda a los presentes que adoren a Dios y no a los maderos. En contraposición, los devotos del culto católico celebran misa ante las principales cruces.

Hasta aquí podemos considerar que el objetivo de los espiritualistas se ha cumplido. Se han hecho notar y dejado sentir su presencia, para que la gente conozca la obra y se acerque a ella dejando la idolatría. Habrá que ver si su concepción ideológica de reciente participación logra influir en el ánimo y creencia de la gente o es ésta con su peculiar catolicismo popular la que influye en ellos como hasta ahora, haciendo de él un espiritualismo más popular alejándose de su actual ortodoxia impuesta por el templo que ejerce la hegemonía ideológica desde la ciudad de México: Templo Espiritualista Trinitario Mariano del Medio Día.

Así, la pregunta es qué sucederá con este grupo de espiritualistas, ya que pensamos que los devotos católicos a las cruces continuarán con sus creencias y prácticas rituales como hasta ahora, dentro de su particular catolicismo popular. Habrá que preguntarse también si la actuación espiritualista no es una reelaboración simbólica que este grupo ha creado, para seguir participando en este antiguo ritual, expresión de la religiosidad popular, y que la ortodoxia impuesta por el templo reconocido en el espiritualismo como eje doctrinario trata de eliminar. Así con este nuevo modo de participación se logra la recuperación y revitalización de un espacio sagrado que se perdía por la práctica de una nueva ideología. Un aspecto común a ambos grupos de creyentes es la búsqueda de identidad, de un origen e historia propios que ha sido relegada por mucho tiempo pero que se mantiene vigente en estos sectores de la población tanto urbana como rural. Identidad que se hace presente en el momento del rito y la comunicación con lo sagrado, en un tiempo y espacio sagrados.

Así como en una *cátedra* se les ordenó la implantación de una cruz en Chalma, en revelaciones y visiones se les advirtió de las dificultades que tendrían que afrontar. La más común de estas manifestaciones era la siguiente: "Se veían en un desierto rodeados de fieras a punto de atacarlos pero en ese momento aparecía la mano del Padre Eterno y los liberaba del peligro". Esta revelación fue interpretada como la velación de 1983 en que estuvieron a punto de ser agredidos por los católicos durante la discusión; pero nada pudieron hacerles ya que tenían la protección de Dios. De igual manera interpretan el hecho de que las amenazas de bajarles su cruz no se hayan cumplido.

Punto de convergencia en las prácticas rituales de ambos grupos son los fuegos artificiales y las danzas, aunque estas con una concepción distinta. Las danzas prehispánicas que se ejecutan en la feria se denominan "De la Conquista", "De Concheros", "Azteca", etc., que hacen referencia a una memoria histórica de los habitantes de esas colonias populares del Distrito Federal.

La danza pre-hispánica de los espiritualistas es diferente y original dentro de su concepción. Los pasos les fueron enseñados por los espíritus indígenas de Cuauhtémoc, Huitzilopochtli, Quetzalcoatl y Moctezuma. Espíritus que ya han alcanzado la luz divina y ahora con la cruz esperan que muchos otros espíritus indígenas que vagan en las tinieblas de Chalma puedan alcanzarla.

Conclusiones

Algunos puntos que se pueden concluir de lo anteriormente expuesto son los siguientes. Primeramente hay que resaltar la habilidad de los espiritualistas para colocarse en el centro de atención. Pocos seguramente hubieran notado la presencia de una cruz más, aunque ésta fuera espiritualista, pero no sólo usaron el nombre

Finalmente queremos hacer notar el papel que ocupa la cruz como símbolo a través del cual se da la comunicación con lo sagrado. Es notorio que las creencias de ambos grupos colocan a la cruz en una posición distinta con respecto a la comunicación pretendida. Mientras que para los espiritualistas cumple con la función de simple intermediario o mediador entre ellos y Dios, dador de salud y bienestar, para los creyentes católicos la cruz es un destinatario en sí, pues por sí misma puede llevar a cabo las acciones y peticiones que le solici-

tan mediante las promesas. Como vemos, un mismo símbolo, en este caso la cruz, puede ocupar posiciones diferentes en la estructura de la comunicación con lo sagrado, dependiendo del contexto en el cual se inscribe. La cruz en tanto símbolo es mediador o destinatario, de acuerdo al contexto social en el cual toma sentido como hecho religioso.

Apéndice

A continuación presentamos una relación de las cruces con cuyos devotos obtuvimos la información para este artículo. El total de cruces en el santuario se aproximan a las 70 si no es que rebasan esta cifra.

Nombre	Procedencia	Tipo de Organización
Santa Cruz de los Milagros	Diversa	Devotos
Santa Cruz del Perdón	Col. Anáhuac	Devotos
Santa Cruz del Resplandor	Col. Nueva Atzacotalco	Danza
Santa Cruz de los Sacrificios	Col. J. Rosas	Danza
Santa Cruz del Cerro de Catedral	Panteón de San Fernando	Devotos
Santa Cruz Cristo de las Rosas	Col. J. Rosas	Devotos
Santa Cruz de la Iluminación	Atlapulco, Xochimilco	Danza
Santa Cruz de Tacubaya	Col. Tacubaya	Devotos
Santa Cruz del Marino	Col. Observatorio	Devotos
Santa Cruz de Churubusco	Churubusco	Danza
Santa Cruz Espiritualista T.M.	Almoloya del Río	Espiritualista

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, Q. J.

1965 *Chalma. Su Señor, su Santuario, su Convento, sus Fiestas, sus Danzas, sus Leyendas y tradiciones*. Editado por los Frailes del Santuario. México.

GIMENEZ, G.

1978 *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecueménicos, A. C. México.

ORTIZ, E. S.

1977 *Origen, desarrollo y características del espiritualismo en México*. Cuadernos de Trabajo No. 20 DEAS-INAH. México.

La comunicación con lo sagrado y sus representaciones simbólicas en el Espiritualismo Trinitario Mariano. DEAS-INAH.

1982 *El Espiritualismo Trinitario Mariano como manifestación de religiosidad popular*. En *Memorias del I simposio de religión popular e identidad*. Cuicuilco, ENAH-INAH, México.

SARDO, J.

1970 *Relación histórica del Santo Cristo del Santuario y convento de Chalma*. México (sin editor, la primera edición es de 1810).

TURNER, V.

1980 *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

Iglesia y dominación ideológica entre los cordeleros de Yucatán

Luis A. Vázquez Pasos*

Advertencia

A falta de introducción debo advertir que esta ponencia es una versión resumida de un apartado del trabajo que estoy realizando sobre cultura política entre los cordeleros en Yucatán. Es decir que pertenece a una investigación más amplia sobre ese tema, investigación que aun atraviesa por su primera etapa y no se refiere en particular al problema que da origen a este simposio. Sin embargo, dado que la religión es un elemento significativo en la conformación de la cultura política de esos obreros creo que vale la pena considerar este aspecto para su reflexión colectiva. En esta ponencia he sustituido el espinoso término de cultura política por el de dominación ideológica, pues, por una parte, todavía no tengo claramente definidas sus fronteras y, por la otra, podría desviar la reflexión. Asimismo creo conveniente señalar que aunque la Iglesia prebiteriana tiene también su propio proyecto de dominación ideológica para los cordeleros sólo me referiré al caso de la Iglesia católica.

El Movimiento Obrero Social

La Iglesia católica en Yucatán realiza su proyecto de dominación ideológica sobre los cordeleros a través del Movimiento Obrero Social (MOS) y de los grupos apostólicos de la parroquia ubicada en la unidad habitacional "Revolución", donde reside la mayoría de los obreros de la industria henequenera. El MOS fue fundado en Mérida el 26 de abril de 1962 con la aprobación

del entonces Arzobispo de Yucatán, Fernando Ruiz. Aunque su fundador fue el Padre Ignacio Kemp en su creación también intervino un grupo de los antiguos propietarios de las cordelerías que lograron permanecer en el consejo de administración de Cordemex. De acuerdo con la información de Mario Menéndez¹, el presidente de este consejo, Augusto Iturralde, aportó de esta empresa un donativo de 45 mil pesos para emprender una misión cristiana en las cordelerías. Así, desde su nacimiento, el MOS estuvo directamente asociado con los cordeleros, tanto por su concepción intelectual como porque físicamente se originó en la cordelería "José Martín". Lo dicho antes tiene que ver con el problema de la relación Estado-burguesía en la que por lo general se considera al primero como instrumento de la segunda. Por lo que he mencionado, parece que al crearse el MOS los representantes de la antigua oligarquía yucateca eran quienes aparecían al servicio del Estado pues eran los canales por medio de los cuales se sentaban las bases para lograr la subordinación de los cordeleros y así mantener la paz entre éstos y evitar cualquier intento de movilización de cordeleros y ejidatarios henequeneros. De la misma manera se podría considerar a la Iglesia como un aparato ideológico al servicio del Estado; sin embargo, hay que recordar que Gramsci le asigna a esa un papel autónomo, por lo que sería más adecuado considerar que la jerarquía católica se sirvió de sus fieles, incorporados en puestos directivos de Cordemex para emprender un proyecto que igualmente estaba dirigido contra el propio Estado.

Al formarse el MOS, como parte de la misión arriba mencionada, sus primeras actividades estuvieron dirigidas a la evangelización de los cordeleros. Esta evangelización tenía un contenido doctrinal con el fin de que estos obreros conocieran los principios del cristianismo y pudieran recibir los sacramentos que manda

¹ Mario Menéndez Rodríguez, *Yucatán o el genocidio*, Fondo de Cultura Popular, México, 1964.

* DECR-Universidad de Yucatán.

la Iglesia Católica para sus hijos. El Padre Kemp asistía a las cordelerías a predicar, celebrar misas e impartir los sacramentos de la confesión y comunión. Además de estas actividades en las fábricas, fuera de ellas organizaba convivencias y retiros espirituales para obreros en alguna de las ex haciendas henequeneras de aquellos funcionarios de Cordemex. Al principio la actividad del MOS se restringía a los cordeleros por lo que resultaba poco conocida entre los demás obreros de Yucatán y aun entre los mismos cordeleros. La Iglesia necesitaba ampliar esa acción así como también contar con instrumentos que difundieran su ideología y objetivos entre los obreros, quienes constituían el foco de su atención. Por ello se imprimieron folletos informativos y el *Manual de dirigentes del Movimiento Obrero Social Cristiano*. En uno de esos folletos se advierte que este movimiento es "... un cuerpo representativo de la clase trabajadora porque aunque el MOS no es un sindicato, ni un partido político, representa moralmente y defiende los intereses de toda la clase trabajadora"². El objetivo que se proponía se puede apreciar en su manual para dirigentes; ahí leemos que el MOS se propone crear una doctrina obrera basada en el mensaje social de la Iglesia y formar jefes obreros. "Unos jefes obreros que no traicionen a la clase obrera, que aprendan a sacrificarse por la clase obrera, que sepan guiar, por su formación y su experiencia, a la clase obrera"³. Para ello, el MOS estaba organizado en una escuela de dirigentes que transmitía las enseñanzas de la Iglesia por medio de círculos de estudios. Por medio de éstos los cordeleros participantes aprendían "... a pensar apostólicamente los problemas de su vida de obreros"⁴. Así como también a "... organizarse eficazmente para planear la acción encaminada a resolver dichos problemas"⁵. Las reuniones de estos círculos incluían una parte de oración y otra en la que se revisaban la influencia del MOS en la fábrica y en todo lugar donde se desarrollaran los cordeleros y los "hechos de vida obrera" (testimonios) que éstos expusieran.

El móvil de esta última parte de las reuniones era la

ayuda a los demás y la superación personal para el engrandecimiento de la patria. Por ello, quien la dirigía preguntaba a los asistentes qué habían hecho para superarse, ayudar a los demás y por consiguiente contribuir al engrandecimiento de la patria. Entre los "hechos de vida obrera" que se trataban están aquellos de carácter nacional o internacional. Uno de ellos era el de Lech Walesa quien era presentado como una especie de héroe cultural. Siguiendo la información de uno de los directivos del MOS Walesa es interesante y "tonificante" para los obreros pues es un obrero que ha ayudado a sus compañeros y ha perseverado en su fe, además de que por el hecho de vivir en un país comunista tienen más valor sus acciones.

Los hechos de carácter obrero que ocurren a nivel local también son temas que se tocan en las reuniones de la escuela para dirigentes del MOS. Como ejemplo el mismo directivo mencionó la huelga de los obreros de la Siderúrgica de Yucatán, S. A. ocurrido en 1983. La conclusión que se obtuvo al analizar este hecho en una reunión fue que todo movimiento puede ser bueno o malo según sean los líderes que lo encabezan. En aquella ocasión la huelga terminó violentamente al ser desalojados los obreros por la policía antimotines y posteriormente ser despedidos muchos de los huelguistas. De acuerdo a sus conceptos, este hecho fue calificado negativamente, es decir, había tenido "malos" líderes. Se concluyó que los líderes son muy influyentes debido a la "impreparación" del obrero y a los "vicios" de la sociedad, como es por ejemplo el alcoholismo.

El eje en torno al cual el MOS organizó sus acciones fue, y sigue siendo, la doctrina social de la Iglesia católica. Es decir, la respuesta que ésta da a los problemas políticos, económicos y sociales contemporáneos por medio de las encíclicas papales. De todas éstas el MOS escogió las que aluden la situación de los obreros, la restauración del orden social, el desarrollo de los pueblos y por supuesto el trabajo. Para el MOS como para toda la Iglesia católica, el punto de partida de esta doctrina se encuentra en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Con ella este pontífice trataba de dar una respuesta tardía a la situación social de los obreros europeos del siglo pasado y, obviamente, criticaba al socialismo por ver en la propiedad privada la causa de esa situación. La Iglesia adoptaba en buena medida un esquema comtiano para explicar esta situación y tratar de solucionarla. Para ella el problema sigue estando en la relajación moral que acompaña al industrialismo, de ahí que la religión sea la única que puede proporcionar la nueva moral que habrá de solucionar tal problema. Desde su racionalidad la abolición de la propiedad privada no puede ser la solución, pues, por una parte, perjudica a los obreros y, por la otra, procede injusta-

² Movimiento Obrero Social, *Manual de dirigentes del Movimiento Obrero Social Cristiano*, Ediciones Mosistas, Mérida, 1965.

³ *Op cit*, p. 9

⁴ *Op cit*, p. 14

⁵ *Ibid*.

mente al despertar la violencia contra sus legítimos propietarios. Desde su trinchera ideológica para la Iglesia esta encíclica supera la lucha de clases porque inculca a cada clase sus deberes para con las demás, les recuerda la vida futura, dispone acerca de los bienes, establece la dignidad humana a partir del criterio de jerarquía de virtud y porque induce al cumplimiento de los preceptos divinos como la única causa verdadera de todos los bienes.

El mensaje de esta encíclica tenía un contenido aparte. Con ella la Iglesia trataba de ponerse por encima del Estado y no tan sólo tomar una posición ante los obreros. En esta carta la Iglesia le señalaba al Estado cuáles deberían ser sus acciones ante el problema en cuestión: procurar que los obreros reciban lo justo por su trabajo sin que por ello resulten perjudicados los dueños de las empresas; en una palabra, el Estado debe vigilar, velar mejor dicho, por el bienestar de todas las clases a fin de lograr la armonía social.

El MOS encontró en la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII una rica fuente para dar forma a su incipiente ideología. De ella se tomaron varias ideas. Una es la que concibe al obrero como "hombre completo" y no sólo, según dice su manual, como bestia o máquina. Otra idea es la que contempla a la Iglesia en su papel de instructora para que el obrero consiga los satisfactores a sus necesidades materiales sin olvidar las espiritua-

rris las normas para la acción que habrían de seguir los cordeleros y todo miembro de ese movimiento.

les y una segunda idea es la necesidad de educar para el cumplimiento de su doctrina social. La otra encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*, contribuyó notablemente a que el MOS instrumentara el proyecto de dominación ideológica de la Iglesia católica entre los cordeleros. En esta, su autor dedica toda la quinta parte a establecer cuáles habrán de ser las normas que seguirán los cristianos para la acción terrenal. Por medio de esta encíclica la Iglesia exhortaba a sus fieles a participar en las instituciones económicas, sociales, culturales y políticas; recomendaba a sus hijos penetrar en las instituciones de la vida pública y actuar desde su interior. En síntesis, el MOS tomó de la *Rerum novarum* su preocupación por los cordeleros, de la *Mater et magistra* su concepción del hombre y la misión y el compromiso de la Iglesia para con ellos, en tanto que de la *Pacem in te-*



Manifestación de obreros cordeleros contra la carestía en los años cuarenta. (Tomado de *Los cordeleros, 1933-1980*, de Pedro Echeverría)

Al crearse el MOS la jerarquía de la Iglesia católica Yucatán dio muestras de haber interpretado correctamente la concepción de "aggiornamento" que Juan XXIII expresó al establecer los objetivos del Concilio Vaticano II. O sea, la adaptación de la Iglesia ante el modernismo. Una idea precisa que explica esta concepción se encuentra en la obra de Cogley *La religión en una época secular*, en donde este autor indica que la meta de la adaptación de la iglesia es "... encontrar una nueva expresión para antiguas doctrinas..., pero se propone hacerlo sin sacrificar las doctrinas mismas"⁶. Inspirado en esta idea, el MOS adaptó el contenido del pensamiento de la Iglesia al contexto social de los cordeleros, adaptó para ellos las técnicas que hasta entonces había utilizado entre clases distintas a las de ellos. Mediante sus actividades también adaptaba las aspiraciones de los cordeleros al contenido de las encíclicas, de tal manera que los cordeleros encontraban en éstas la explicación de su situación social, de sus relaciones con la empresa y el por qué del salario que recibían. Ahora se explicaban la posición ambigua de las autoridades civiles y eclesiales ante sus huelgas y los conflictos que habían sostenido con los patronos cuando las cordelerías eran de éstos. Lo más importante fue que a través del MOS la Iglesia logró adaptar la conducta de los cordeleros ante esta situación. El "aggiornamento" de Juan XXIII no era otra cosa que el instrumento que blandía la Iglesia para lograr la subordinación ideológica de los cordeleros y de los obreros en general.

La Iglesia católica ha tenido cierto éxito en su propósito de diseñar un modelo de dominación ideológica. En el MOS la participación de los cordeleros aumentó día a día. Ahora esta participación se ha hecho extensiva a otros obreros y trabajadores, ya sea que fueran empleados o manuales; asalariados del comercio, herreros y albañiles son tan sólo algunos ejemplos. Los obreros han adoptado la racionalidad que predica la Iglesia como parte de ese proyecto, sobre todo por parte de quienes han ocupado y ocupan puestos directivos en los sindicatos cordeleros, la unión de colonos, el comité municipal de sección No. 61 del PRI, el comité deportivo de la unidad habitacional "Revolución" y las sociedades de padres de familia de las escuelas que funcionan en esta unidad. Estos individuos sienten que las enseñanzas recibidas les han sido pro-

⁶ *Op cit*, p. 225.

vechosas en su vida familiar, el trabajo y los puestos que han ocupado en esas organizaciones, ya que la religión les ha enseñado a cumplir y servir a los demás. La doctrina social de la Iglesia ayuda a comprender por qué entre los cordeleros prevalece una actitud reivindicativa hacia Cordemex que busca beneficios individualizados y por qué no existe una actitud política de transformación, es decir, una actitud que cuestione su posición ante la empresa hasta lograr modificar esta relación. Ante la inexistencia de esta última actitud se esperaría que la anterior fuera más intensa. Sin embargo no ocurre así. Se reduce a lo salarial. Inclusive los sindicatos son medios para lograr mejores condiciones económicas que recaigan en cada uno de sus integrantes de manera individual. Si se quiere, la Iglesia católica ha contribuido fuertemente a mantener a estos obreros henequeneros como clase en sí. Pero no por ello ha logrado plenamente su propósito: sin menospreciar el papel de la Iglesia podemos pensar que en tanto el Estado siga siendo económica y políticamente más fuerte que ella y sea el que controle mayores organismos para ejercer su hegemonía, la Iglesia no conseguirá su objetivo.

Los grupos apostólicos

Estos grupos se originaron un poco más tarde. Se crearon a partir de 1970, cuando el Padre Eduardo Rosado tomó posesión de la capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe que se encuentra en la unidad habitacional para trabajadores de Cordemex. De acuerdo a su información, él fue quien promovió la formación de los primeros grupos religiosos en la capilla pues a su llegada se dio cuenta de la necesidad de religión que tenían los cordeleros. Desde su perspectiva estos obreros no pensaban en su superación humana; la falta de cultura, el alcoholismo y su interés por el dinero y las máquinas se lo impedía. Según él, la religión sería el punto de partida e inspiración para que lograran esa superación. Para ésto, dicho sacerdote inició un programa de evangelización consistente en visitas domiciliarias, impartición de cursos y celebración de reuniones sociales también domiciliarias. Los temas que se desarrollaban en estos cursos giraban en torno a la formación y relaciones humanas: educación sexual, paternidad responsable, vida cristiana y todo cuanto ayudara a los cordeleros y sus familias para convivir a nivel humano (sic).

Durante una entrevista, el Padre Rosado señaló que al principio encontró mucha resistencia entre los cordeleros para que aceptaran el mensaje de Cristo así como ausencia de iniciativa entre ellos para organizar sus propios grupos religiosos. Tanto es así que los primeros se formaron tres años después de que se iniciara

la evangelización. Uno de estos resultados fue la creación de un grupo que se adhirió al Movimiento Familiar Cristiano, el cual estaba integrado por cinco o seis equipos de trabajo con igual número de parejas de matrimonios cada uno. Estos equipos de trabajo a su vez estaban coordinados por una pareja más, por lo que su fundador recurrió al auxilio del Movimiento de Cursos de Vida Cristiana para su formación. El grupo tuvo éxito, al menos había una cantidad de matrimonios que frecuentemente se reunían y en opinión de algunos cordeleros que fueron coordinadores, se discutían los temas y se sacaban valiosas conclusiones. Las reuniones de este grupo se combinaban con ciertos elementos de cultura popular, de tal modo que uno de los motivos por lo que sus integrantes asistían a esas era porque tomaban uno o dos jaiboles para amenizar la discusión. Como era de esperarse la noticia llegó a oídos del citado sacerdote quien disgustado prohibió tales reuniones. Algunos también se enojaron y abandonaron el grupo mientras que otros permanecieron. A partir de entonces, desarrolló un programa de convivencias de vida cristiana. Este programa consistía en reuniones dominicales internas donde después de asistir a misa los concurrentes daban testimonio de sus experiencias como cristianos, cantaban, jugaban y departían los alimentos. Estas convivencias se efectuaban con grupos similares de otras parroquias; en ocasiones los obreros de Cordemex eran huéspedes y en otras eran anfitriones.

Entre las actividades que el Padre Rosado llevó a cabo con los grupos de cordeleros que había formado estaba la enseñanza de las encíclicas papales que desde años antes el MOS predicaba. Naturalmente, este suceso no era mera coincidencia, ya que tanto el Padre Rosado como el Padre Kemp eran instrumentos del mismo proyecto de la Iglesia católica. Durante esas reuniones el Padre Rosado explicaba en qué consistían esas encíclicas y cuál era, según él, su verdadero mensaje. En estos términos, como depositario de la verdad revelada, quería que los obreros y empleados en general que también asistían comprendieran cuál era la misión que les correspondía en el trabajo, quería que comprendieran que el trabajo tiene un sentido cristiano y no meramente el sentido material que ellos le daban. Igualmente pretendía que por medio de esta comprensión los trabajadores fueran conscientes de que tienen obligaciones para con la empresa así como

ésta para con ellos. Como parte de su cosmovisión pretendá despertar un sentimiento de justicia entre aquellos y evitar actos violentos que tienen por base sus exigencias injustas. La actitud que asumió dicho sacerdote era de esperarse: por una parte, estaba en un espacio que se define por el trabajo de sus pobladores y, por otra, la Iglesia que él representa tiene una doctrina social al respecto que viene elaborándose desde el siglo pasado.

Como parte del proyecto de dominación ideológica de la Iglesia católica el Padre Rosado organizó otros grupos tales como la Legión de María y Adoración Nocturna. Ambos eran mixtos y aunque no se limitaban a familias cordeleras eran éstas la que predominaban. Generalmente estos grupos son para hombres y mujeres separados, mas en el caso que comento eran de ambos sexos. Los cordeleros participantes se sentían muy orgullosos por este hecho. La acción de ese sacerdote no se limitó a los cordeleros y demás trabajadores que residían en la unidad habitacional "Revolución", sino que se amplió a jóvenes y niños. Para los primeros organizó el grupo de jóvenes y señoritas y para los segundos el catecismo. Uno de los objetivos del grupo de jóvenes y señoritas era servir de sembrero para formar catequistas que atendieran a los niños y de promotores de grupos futuros. Como una manera de atraer prosélitos, formó un coro y organizó convivencias de vida cristiana al estilo de las que había organizado para los trabajadores.

En general los grupos que organizó el Padre Rosado entre los cordeleros se caracterizaron más por el misticismo religioso que por emprender alguna acción colectiva como tales. En este sentimiento eran acordes con las pretensiones de su fundador y de la Iglesia. Había que evitar cualquier intento de politización entre estos obreros. Lo que importaba era que fueran buenos cristianos, y esto se traducía en un conjunto de experiencias grupales en torno a la ideología que uno u otro predicaban. Como parte de esa despolitización estaba el fomento de la individualidad, por ello aunque las técnicas que utiliza la jerarquía católica en la formación de sus organizaciones seglares son colectivas, la conducta que espera son individuales. Después de todo, la salvación que promete esta Iglesia es individual como también lo es el juicio final.

Dominación ideológica, ¿para qué?

El proyecto de dominación ideológica que la Iglesia católica ha desarrollado entre los cordeleros de Yucaján no se limita únicamente al anhelo pastoral de llevar almas al cielo. El proyecto está enmarcado por dos elementos que bien se pueden reducir a uno sólo: de una parte su pugna contra el Estado mexicano y de la otra

su lucha contra la amenaza del socialismo, más aún, si tomamos en cuenta que para la Iglesia el Estado representa una vía de entrada para esta amenaza. En estos términos uno de los motivos que más influyó en la decisión de la jerarquía católica en Yucatán y de los oligarcas para crear el MOS fue el triunfo de la revolución cubana y su reconocimiento por parte del Estado mexicano: la Revolución Cubana sucedió en 1959 y tres años después se fundó este movimiento. El temor que la Iglesia sentía en Yucatán porque la chispa revolucionaria llegara a la península era legítimo. El peligro estaba enfrente y en cualquier momento podía llegar hasta los obreros yucatecos. Con la Revolución Cubana, la Iglesia veía levantarse nuevamente el riesgo de la implantación del socialismo tanto en Yucatán como en todo México. El equipo encabezado por Patricia Arias señala que en el país se produjo una fuerte campaña anticomunista que tenía como lema "Cristianismo sí, comunismo no". Bajo esta campaña, como parte de sus intenciones para evitar la penetración del "pecado comunista", la Iglesia católica formó la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON) y la Juventud Obrera Católica (JOC). La CON agrupaba a todas las organizaciones católicas en México, en 1962 incluía a 48 organizaciones de la más diversa naturaleza. La JOC surgió en México en 1961 como una organización semejante a las que había en Europa para obreros. En 1959 tuvo lugar en Roma el I Congreso Mundial de Apostolado Seglar, lo que al definir sus bases hizo posible la formación de la JOC en México. Un año después de su creación en el país, se había extendido a 15 diócesis en donde aparecieron organizaciones semejantes⁷.

La necesidad de frenar el socialismo había sido la causa de que León XIII emitiera su encíclica *Rerum novarum*. Esta misma necesidad era la que ahora enfrentaba la Iglesia mexicana. Ya antes con Calles en el poder había experimentado esa necesidad. Bassols era ministro de instrucción pública e intentó establecer la educación socialista en todo el país⁸. La Iglesia calificó a Bassols de comunista y a su proyecto como la corrup-

ción más vil de la niñez. La Iglesia no sólo emitió una opinión verbal, respondió poniendo en huelga más de 80 escuelas en el Distrito Federal y haciendo que la Asociación de Padres de Familia protestara por el proyecto en cuestión que nunca vio la luz⁹. Narciso Bassols dejó el ministerio que ocupaba presionado por las protestas. De acuerdo con Lorenzo Meyer, la salida de este ministro fue una derrota para el gobierno callista, no obstante fue minimizada porque se siguieron impulsando proyectos de reforma educativa y porque el ex ministro pasó a gobernación¹⁰.

Siendo Cárdenas todavía candidato a la presidencia, externó su simpatía por el proyecto de educación socialista y lo apoyó; inclusive llegó a amenazar a la Iglesia con la conversión de sus templos en escuelas si seguían presionando en contra de dicho proyecto. Este fue aprobado por ambas cámaras y entró en vigor el 1º de diciembre de 1934. Ese mismo día, Lázaro Cárdenas asumió la presidencia de la República. Naturalmente la Iglesia protestó. En esta ocasión, el obispo de Huejutla, Jesús Manrique, emitió su "Tercer mensaje al mundo civilizado" alertando a los padres de familia contra los propósitos bolcheviques de los enemigos de la religión¹¹. Por su parte el obispo de Morelia, Leopoldo Ruiz, expresó que nadie podía ser católico y socialista así como tampoco pertenecer al PNR, de hacerlo era considerado ateo¹². Antes de concluir su gobierno, la política de Cárdenas hacia la Iglesia había pasado a ser más tolerante, permitió la apertura de los templos en todo México y con ello los servicios religiosos aparecieron de vuelta. El conflicto entre la Iglesia y Cárdenas concluyó con el mandato de éste. Como es bien sabido, al asumir la presidencia Manuel Avila Camacho declaró ser católico por lo que la Iglesia pudo respirar nuevamente.

El último conflicto por el control ideológico que ocurrió entre la Iglesia Católica mexicana y el Estado antes de la creación del MOS en Yucatán tuvo lugar entre 1959 y 1962. El problema que provocó el conflicto fue la propuesta del libro de texto gratuito para todos los niños del país. En 1959 el presidente López Mateos creó la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuito a cuyo cargo quedó preparar estos libros de acuerdo a la metodología y programas establecidos por la SEP. La Iglesia Católica también tiene sus aparatos ideológicos y los echó a andar. Los primeros en protestar fueron la Unión Nacional de Padres de Familia, luego siguió la jerarquía católica y después el PAN. Todos coincidie-

⁹ *Op cit.*

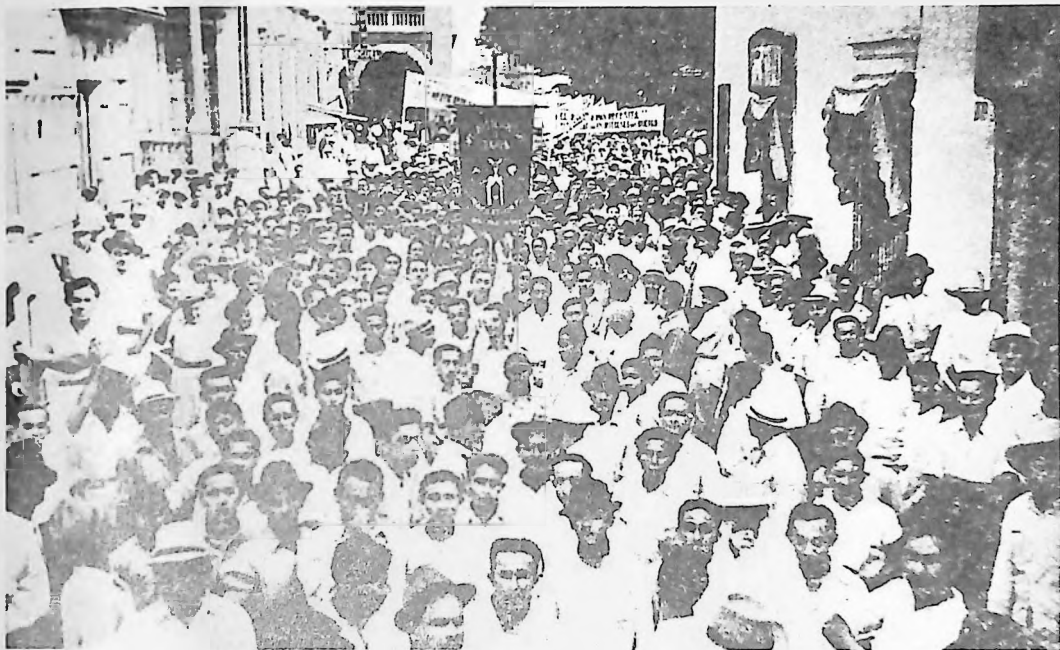
¹⁰ Lorenzo Meyer, *Los inicios del constitucionalismo. La política del maximato*, El Colegio de México, México, 1978.

¹¹ *Op cit.*

¹² Victoria Lerner, *La educación socialista*, El Colegio de México, México, 1979.

⁷ Patricia Arias, et al. *Radiografía de la Iglesia en México*, UNAM, México, 1981.

⁸ Joaquín Márquez, *La Iglesia y el Estado en México*, Ed. JUS, México, 1978.



Manifestación de cordeleros en Mérida, en los años cuarenta (tomado de *Los cordeleros, 1933-1980*, de Pedro Echeverría).

ron en su argumentación: de una parte, significaba una violación a la constitución y de la otra una orientación de la educación por el Estado hacia el socialismo. La Iglesia impulsó a los padres de familia a evitar tal situación y a vigilar la educación de sus hijos. En esta ocasión el Estado no dio marcha atrás a su proyecto y la derrota fue para la Iglesia y sus aparatos ideológicos, sin importar que en Monterrey se hayan mandado imprimir libros para que circularan en las escuelas privadas. El Estado se robustecía al ampliar sus mecanismos de control y ejercer su hegemonía sobre las demás instituciones educativas, ya sea que fueran laicas o religiosas¹³.

La Iglesia en Yucatán también había tenido varios problemas con el Estado, debido a que las ideas de los representantes de este último constituían un serio peligro para la estabilidad y el dominio ideológico que ejercía la Iglesia sobre todo en los años inmediatos a la revolución. En el momento de crearse el MOS, la jerarquía yucateca todavía recordaba la campaña antireligiosa que emprendió Salvador Alvarado cuando llegó a Yucatán en la segunda década de este siglo. En esa ocasión, los templos fueron cerrados y expulsados va-

rios sacerdotes, otros prefirieron salir antes de ser sometidos al mismo trato. Felipe Carrillo Puerto era otro personaje de cuyo nombre la Iglesia local no quiere acordarse así como tampoco del socialismo que emprendió en Yucatán. A pesar de ello, todavía los tienen presentes. Carrillo Puerto hizo severas críticas a la Iglesia católica. Tan pronto como subió al gobierno del estado se hizo evidente su distanciamiento con la jerarquía de esta Iglesia. Sin embargo, hay que aclarar que sus impugnaciones eran contra el clero, no así contra el cristianismo pues estaba consciente de su contenido moral, e inclusive lo comparaba con el bolchevismo. La jerarquía de su época no podía tolerar ésto, así como tampoco lo tolera la actual. Paoli y Montalvo señalan que cuando Carrillo Puerto asumió la gubernatura, el Arzobispo de Yucatán le envió una carta en donde lo felicitaba y le deseaba éxito durante su gobierno socialista. Tan pronto como la recibió le dio res-

¹³ Otto Granados, *La iglesia católica mexicana como grupo de presión*, UNAM, México, 1981.

puesta diciéndole al Arzobispo que todo cuanto le había deseado se conseguiría de manera más fácil si él y todo el clero en Yucatán lo acompañaran a sus giras e hicieran pública la fe que decían profesar. A la vez le reclamaba que ni él ni el clero lo habían hecho y con ello olvidaban imitar a Cristo, quien para Carrillo Puerto había sido uno de los primeros socialistas y fue quien implantó el amor al trabajo a las clases proletarias¹⁴.

Las críticas hacia la Iglesia no se agotaron en esa carta y eran frecuentes en las reuniones llamadas "lunes rojos" de las ligas de resistencia del Partido Socialista de Yucatán. Otro tipo de acciones que se pueden considerar como crítica a la Iglesia Católica eran los bautizos socialistas y bodas societarias, en donde ese partido recibía al niño envuelto en un manto rojo y entre flores rojas, o bien descaba a los desposados una larga vida y militancia socialista. Carrillo Puerto expulsó de Yucatán a los sacerdotes extranjeros e hizo circular un folleto sobre el control de la natalidad. Améas acciones provocaron el descontento de la jerarquía y de los grupos católicos existentes en Yucatán. En el primer caso el Arzobispo protestó, en tanto que en el segundo quienes lo hicieron fueron los integrantes de esos grupos. A la Iglesia tampoco le agradaban los ataques a la propiedad privada que Carrillo Puerto realizaba al afectar las tierras ociosas de las haciendas para formar ejidos y mucho menos su decreto por el que se implantaba la educación racionalista en todo el estado, la cual prepararía a los hombres de una nueva sociedad¹⁵. Todo esto estaba fresco en la memoria de la Iglesia en Yucatán cuarenta años después y no quería que se repitiera; así como tampoco que se dieran las movilizaciones obreras que tuvieron lugar con motivo de los congresos de Motul e Izamal celebrados en Yucatán en 1918 y 1921 respectivamente.

En suma, el proyecto de dominación ideológica que la Iglesia Católica ha elaborado para los cordeleros y obreros en general a través del MOS y de los grupos apostólicos mencionados es el mismo que ha elaborado para todo México. Como ya dije, este proyecto encierra un doble objetivo: uno es seguir creando una barrera al socialismo que permita su segundo objetivo, a saber, reproducir su dominación ideológica en buena parte de la población del país y así poder enfrentarse al Estado para recuperar los espacios perdidos. La relación orgánica que guarda con todas las clases sociales que componen la sociedad hace que las acciones que emprenda se vean facilitadas, por lo que constituye un aparato ideológico privilegiado¹⁶. La Iglesia católica

ha desarrollado su proyecto de dominación ideológica ante la imposibilidad jurídica que tiene en México para formar partidos políticos y sindicatos católicos. A cambio de ello ha creado una vasta ideología y organizaciones que empujan a los obreros a influir en los partidos y sindicatos; la manera cómo lo hacen es compleja como para ofrecer mayor información, por lo menos puede como una hipótesis de trabajo. Del mismo modo puedo decir que organizaciones como la Acción Católica Mexicana, la Asociación Nacional de Padres de Familia, la CON y el MOS, entre muchas otras, constituyen las organizaciones de masas de la Iglesia que hacen las veces de partidos políticos. En este caso, el objetivo de la ideología y organizaciones que crea la Iglesia no es únicamente para los cordeleros, trasciende aún las fronteras de los obreros para incluir a las clases subalternas, pero también incluye aquellas clases compuestas por comerciantes, profesionistas, industriales, etc, con lo cual el proyecto de dominación ideológica de la Iglesia católica adquiere mayor inagnitud.

BIBLIOGRAFIA

- ARIAS, PATRICIA. *et al.*
 1981 *Radiografía de la Iglesia en México*, UNAM, México.
 COGLEY, JOHN.
 1969 *La religión en una época secular*, Monte Avila Editores, Caracas.
 GRANADOS, OTTO.
 1981 *La iglesia católica mexicana como grupo de presión*, UNAM, México.
 LERNER, VICTORIA.
 1979 *La educación socialista*, El Colegio de México, México.
 MARQUEZ, JOAQUIN.
 1978 *La Iglesia y el Estado en México*, Ed. JUS, México.
 MENENDEZ R., MARIO.
 1964 *Yucatán o el genocidio*, Fondo de Cultura Popular, México.
 MEYER, LORENZO.
 1978 *Los inicios del constitucionalismo. La política del máximo*, El Colegio de México, México.
 Movimiento Obrero Social.
 1965 *Manual de dirigentes del Movimiento Obrero Social Cristiano*, Ediciones Mosistas, Mérida.
 PAOLI, FRANCISCO y ENRIQUE MONTALVO.
 1980 *El socialismo olvidado de Yucatán*, Siglo XXI, México.

¹⁴ Francisco Paoli y Enrique Montalvo, *El socialismo olvidado de Yucatán*, Siglo XXI, México, 1980.

¹⁵ *Op cit.*

El Ejército de Salvación; un caso de religiosidad urbana*

Silvana Forti

Introducción

Weber habló por primera vez de la dicotomía iglesia-secta en *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo* señalando las diferencias fundamentales entre una iglesia que era una "especie de asociación para el logro de unos fines sobrenaturales, una institución en la que necesariamente caben los justos y los pecadores"... y la "iglesia de los fieles" que se considera a sí mismo como "la comunidad formada únicamente por los verdaderos fieles, los renacidos y sólo por ellos" (Weber, 1981). En otras palabras que no se trata de una iglesia sino de una secta. Teniendo en cuenta que Weber basó sus estudios en los baptistas, menonitas y cuáqueros resulta evidente que otorgaba una importancia fundamental al principio de confesionalidad como característica clave de la secta, subrayando la exigencia de que en las sectas sólo se permite que sean bautizados "los adultos que personalmente han llegado a la fe".

Las discusiones posteriores sobre el tema se han centrado en gran parte en este rasgo, aunque también surgieron otros, como por ejemplo el rasgo de apartarse del mundo, que es analizado más extensamente por Bryan Wilson. Weber incluyó en su concepto de secta el rasgo de carisma personal por oposición al de carisma de oficio y se sirvió de él para demostrar que el cristianismo primitivo tenía características sectarias, de ahí que la oposición al autoritarismo se asociara frecuentemente con el sectarismo. Weber observa también que en los grupos sectarios se practicaba una estricta disciplina moral con el objetivo de mantener en estado de pureza a la comunidad. Wilson parece coincidir sosteniendo la idea de que las sectas ejercen un dominio totalitario sobre sus miembros pero Weber, al parecer, pretendía realizar un paralelo con otro tipo de organización religiosa ya que compara a la secta con una orden monástica (Hill, M; 1976).

* El siguiente trabajo es un avance de nuestra tesis de licenciatura sobre el Ejército de Salvación, dirigida por el profesor Elio Masferrer. Los objetivos de la tesis son:

- a) Analizar los tipos de respuesta social que plantea el Ejército de Salvación.
- b) Considerar qué tipo de gente participa en el Ejército de Salvación y cómo influye éste en la cotidianidad de sus miembros.
- c) Estudiar los grados de afinidad, dicotomía y/o simbiosis entre los intereses y objetivos del Estado Mayor y los cuadros subalternos.

La información que aquí presentamos será ampliada con nuevas prácticas de campo y es susceptible de nuevas interpretaciones.

Troeltsch, discípulo de Weber, fue quien trató mas extensamente el análisis de la dicotomía iglesia-secta. Las definiciones que da de iglesia, secta y grupo místico son las siguientes:

"La iglesia es una institución que ha sido dotada de la gracia y salvación como resultado de la obra de redención, así pues, puede acoger a las masas y adaptarse al mundo porque en cierta medida, puede permitirse ignorar la necesidad de santidad subjetiva en favor de los tesoros objetivos de la gracia y la redención" (Troeltsch; 1931). "La secta es una sociedad de tipo voluntario, compuesta por creyentes cristianos relacionados de acuerdo con criterios muy estrictos y solidarios entre sí por el hecho de que todos ellos han experimentado un "segundo nacimiento" (Troeltsch 1931). "Estos creyentes viven apartados de la sociedad en grupos limitados y reducidos, dan más importancia a la ley que a la gracia y dentro de su propio círculo en diverso grado un orden cristiano basado en el amor. Todo eso se hace para prepararse y esperar la llegada del reino de Dios" (Troeltsch, 1931). En cuanto al misticismo no es más que la "transformación del mundo de ideas que se ha materializado en un culto y una doctrina no formal en una experiencia puramente personal, carentes de una forma permanente, los cuales tienden a debilitar tanto la significación de las formas de culto y doctrina como el elemento histórico" (Troeltsch, 1931). Una secta según Troeltsch "surge generalmente entre las clases sociales bajas, y por lo tanto no necesita estar de acuerdo con el pensamiento general. No tiene teología y posee tan sólo una ética muy estricta, una mitología viva y una apasionada esperanza en el futuro, mientras que la iglesia se sirve del estado y de las clases dominantes hasta el punto de convertirse en parte del orden social.... En una iglesia la vida ascética es un medio para adquirir virtudes y para acreditar que se ha alcanzado un alto nivel de religiosidad, mientras que en una secta constituye simplemente el principio de desasimilamiento del mundo y una forma de oposición a las instituciones sociales establecidas" (Troeltsch, 1931).

Las características otorgadas por Troeltsch a iglesia y secta bastan para demostrar que los rasgos señalados por este autor como peculiares de la iglesia y la secta son otros tantos elementos abstraídos de su distinción teórica fundamental, por ejemplo, la diferenciación de dos tipos de vida ascética y de unos componentes empíricamente amalgamados como la identificación entre iglesias y clases gobernantes. Es importante señalar que una de las razones para ello reside en el período específico de la historia de la iglesia estudiada por el autor.

Wilson ofrece una clasificación de sectas donde se distinguen cuatro grupos: conversionistas, adventis-

tas, introversionistas y manipulacionistas. El primer grupo considera de la mayor importancia una rápida y amplia campaña de evangelización. El segundo cree en el inminente fin del mundo, en la segunda venida de Cristo a la tierra o en cualquier otro género de intervención divina. El tercero concede el máximo valor al mantenimiento de la doctrina y a la aplicación de su versión de la ética cristiana dentro del grupo. Finalmente el cuarto predica no valores nuevos sino un método para conseguir la realización de los valores religiosos mundanos ya existentes.

El análisis de Wilson concluye que en los EEUU se dieron en el siglo XIX condiciones particularmente propicias para el surgimiento de sectas conversionistas que pasarían mas tarde a ser simples confesiones. Pero incluso en EEUU el autor encuentra lo que denomina sectas "institucionalizadas", es decir, sectas que han permanecido inmutables a través del tiempo y a lo largo de diversas generaciones. Ejemplos de estas sectas son los Cristadelfos y el Ejército de Salvación con más de un siglo de existencia.

Wilson aborda el problema de la movilidad social ascendente en las sectas institucionalizadas y demuestra que puede darse sin que por ello la secta se convierta en una confesión. En una secta institucionalizada se observa por lo general una tendencia a la especialización ocupacional de sus integrantes por cuanto se considera que algunos trabajos son inmorales o pecaminosos. Sin embargo esta especialización profesional no impide la promoción social e incluso puede facilitarla puesto que el hecho de ser un empresario o trabajador independiente se considera por lo general como la posición moral menos comprometida. Quizá sea significativo el hecho de que la ética social sectaria tiende más a criticar la corrupción del estado que la inmoralidad de la riqueza.

ma hereditario el hecho de transmitir el liderazgo a su hijo y posteriormente a otros miembros de su familia.

Oportunamente se tomaron disposiciones útiles para asegurar al Ejército de Salvación una posición legal firme. Se elaboraron actas de constitución y documentos legales apropiados a tal fin, los cuales fueron registrados en la cancillería de la Alta Corte de Justicia de Inglaterra. Las órdenes y reglamentos publicados bajo la dirección del General Booth desempeñan un papel importante en el gobierno del Ejército de Salvación (Wilson, 1970). Existen órdenes y reglamentos separados para la dirección de las tareas del Estado Mayor, las actividades del campo de batalla (trabajo de evangelización), de las obras sociales, la labor entre la juventud así como también para dar directivas a los oficiales locales y a los soldados.

Los salvacionistas poseían un empeño social bastante más intenso que el que había caracterizado de ordinario al movimiento de santidad. Las campañas del General Booth destinadas a crear residencias para los desamparados y el entusiasmo con que sus seguidores exigían una legislación social para toda una serie de males, condujo a la publicación de un proyecto de salvación material que publicó en 1890 con el título de *En la Inglaterra Tenebrosa y las Vías de Solución*. Las ideas de Booth consistían en una utopía de colonias que había que implantar por las medidas de algún gobierno absolutista. Una disciplina rigurosa y casi puritana y una vigorosa ética laboral permitiría que todos, salvo los menos dotados, mejorasen de condición social al mismo tiempo que una evangelización vigorosa les ayudaría a aceptar la salvación (Wilson, 1970). El Ejército de Salvación se extendió por varios países teniendo como cuartel internacional el ubicado en Inglaterra.

El Ejército de Salvación en México

En 1936 Alejandro Guzmán, siendo presidente de la Liga de Jóvenes Metodistas en México forma la Patrulla Salvacionista; se trataba de un grupo de jóvenes metodistas que se habían propuesto como labor recoger a los borrachos de las calles y llevarlos a una casa donde los alimentaban, les ofrecían abrigo y leían la Biblia. Al poco tiempo se separaron de la Iglesia Metodista y trabajaron independientemente, consiguiendo una casa en el Distrito Federal que funcionaba como centro de reunión y dormitorio para la gente sin hogar.

A raíz de un viaje de Guzmán a San Antonio Texas, EEUU, conoce al Ejército de Salvación y descubre similitudes en los objetivos de trabajo. En 1937 el Ejército de Salvación manda a México un representante para establecerse en el país a partir de la Patrulla Salvacionista, ésta se integra al Ejército de Salvación asumiendo el nombre, códigos y reglamentos del mismo. Con

Breve historia del Ejército de Salvación

En el siglo XIX en Inglaterra con la revolución industrial ocurre un cambio sumamente significativo en todos los aspectos, económicos, políticos y sociales. Las diferencias de clases se acentúan notoriamente, el trabajo artesanal es reemplazado por el industrial; a causa del uso de nuevas máquinas la inmigración campesina a la ciudad aumenta el desempleo; con este y otros problemas que trae consigo el capitalismo se agudiza la crisis en el país.

En este contexto de inestabilidad social surge el Ejército de Salvación fundado por William Booth, quien antes había sido ministro del grupo metodista cismático conocido con el nombre de New Connexion. El 2 de julio de 1865 Booth, ayudado por su esposa Catalina Munford, comienza la obra que primeramente se conoció con el nombre de "Asociación Cristiana de Avivamiento" y más tarde se llamó "Misión Cristiana". En 1878 adopta el nombre de Ejército de Salvación y cambia la organización del grupo adoptando un plan de organización militar con uniformes y otros signos distintivos. En 1887 el movimiento había pasado de 4 000 miembros que contaba en 1881 a una cifra superior a los 12 000 miembros que en su mayoría pertenecían a la clase popular. El revivalismo y la evangelización al aire libre eran sus métodos preferidos para captar adeptos (Wilson, 1970).

Al rechazar los sacramentos del bautismo y la eucaristía, el movimiento se acercó más el prototipo sectario y fue más allá que algunas asambleas del movimiento de santidad. En principio, y a pesar de poseer una estructura jerárquica, defendía el sacerdocio de todos sus fieles y conservó en su organización un fuerte matiz laicista (Wilson, 1970).

En torno a la persona del General Booth se creó un intenso clima carismático, siendo un ejemplo de caris-

el tiempo se fueron extendiendo por todo el país; actualmente el Ejército de Salvación tiene en el Distrito Federal el Cuartel Territorial para México, Centroamérica, Colombia y Venezuela, el Cuartel Divisional para el Distrito Federal, seis cuerpos ubicados en las colonias Morelos, Aquiles Serdán, Río Blanco, Revolución, Argentina y Porvenir, una avanzada ubicada en Contreras, el Hogar de Niños el Tetelpan, el Dormitorio para Hombres y la Escuela de Cadetes en la colonia Independencia.

En el Distrito Federal cuentan con alrededor de cuarenta oficiales aparte de los cadetes, soldados, sargentos y simpatizantes contando aproximadamente con doscientos cincuenta participantes. La distinción de los grados se manifiesta en el color de las S que llevan en la charretera del saco. Para ser oficial es necesario llenar algunos requisitos y ser aceptado por un consejo directivo para ingresar a la Escuela de Cadetes; el internado dura dos años y si se es casado se interna el grupo familiar. Durante los dos años de internado el tiempo se divide en horas de clases, meditación religiosa y trabajos domésticos, además de tres meses de práctica cada año fuera del internado, que llaman Campo de Batalla. Al salir de la Escuela de Cadetes se obtiene el grado de teniente, a los cinco años se asciende a capitán y quince años después a mayor, a partir de ahí, según la dedicación, se obtiene mayor jerarquía. Si se es casado el grado del hombre es otorgado a su esposa. Las mujeres por lo general se ocupan de los trabajos sociales y el Hogar de niños.

El Ejército de Salvación trabaja exclusivamente en zonas urbanas excepto en situaciones de desastre como por ejemplo inundaciones, derrumbes etc. que suelen replegarse a zonas rurales hasta que la situación se resuelva. Se sostiene gracias a las ofrendas, do-

naciones de grupos de empresarios, fundaciones, instituciones y colectas en la calle. Publican un periódico llamado el "Grito de Guerra" que distribuyen en las calles de la ciudad.

Se asumen con una "organización internacional religiosa y de bienestar social fundamentada en su amor a Dios y a la humanidad", ubicándose dentro del grupo evangelista. Los cultos que ofrecen semanalmente en los distintos cuerpos consisten en el aprendizaje de memoria de algunos pasajes bíblicos (utilizan un método didáctico para la enseñanza de los mismos) y cantos acompañados con panderetas. El discurso es mesiánico y utilizan un lenguaje bélico, ya que la "lucha" que se pantea el Ejército de Salvación es contra "Satanás" y el "pecado"; el mundo donde ellos se mueven es el "Campo de Batalla" donde hay que "vencer al enemigo" salvando almas para el "Reino de Dios".

Conclusiones

A la altura en que se encuentra la investigación podemos sugerir algunos intentos de hipótesis, aclarando que estas se pueden modificar en el transcurso de la misma. El Ejército de Salvación al participar y desarrollar obras sociales no se plantea promover ni intervenir en un cambio de las estructuras socioeconómicas, tan solo intenta mejorar la situación de los desposeídos sin preocuparse en transformar las causas que originan las privaciones. Además, por su doctrina y organización, estimula por un lado una actitud pasiva frente a la realidad social, aunque por otro impulsa una actividad contra el "mal", el "pecado", "satanás" etc. reforzando las estructuras y valores dominantes. En consecuencia podemos sugerir en este sentido que el Ejército de Salvación entra en el contexto de las llamadas sectas reformistas.

Dado el tipo específico de personas al que se dirigen los Salvacionistas (borrachos, drogadictos, prostitutas etc.), es decir, individuos marginados que socialmente poseen un status negativo, y dadas las necesidades de reconocimiento y relacionamiento que tienen estos individuos, al integrarse a la estructura jerárquica del Ejército de Salvación y ser reconocidos dentro de esta adquieren la posibilidad de satisfacer estas necesidades.

Al mismo tiempo adquieren también un espacio que les permite la identificación que fuera de la secta no poseían. Dentro del Ejército de Salvación adquieren un status positivo que resuelve, en parte, su condición de marginados, gracias sobre todo a la posibilidad de sentirse útiles, derivada de la misión que tienen de "salvar almas", hecho que a su vez es imprescindible para "sentirse salvado".

BIBLIOGRAFIA

- ALGERMMISEN, C.
1964 *Iglesia Católica y Confesiones Cristianas*. Rialp, Madrid.
- BATAILLE, G.
1975 *Teoría de la Religión*. Taurus, Madrid.
- CARMONA, BLAS
1980 *Los profetas sospechosos, sectas de ayer y hoy*. Barcelona.
- CARPENTER, M. L.
1953 *William Booth, fundador del Ejército de Salvación*. Editado por el Ejército de Salvación, Buenos Aires.
- COHN, N.
1981 *En pos del milenio*. Alianza Universidad, Madrid.
- ENGELS, FEDERICO
1979 *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Ediciones de Cultura Popular, México D.F.
- EJERCITO DE SALVACION.
1955 *Ordenes y reglamentos para oficiales locales*.
Ordenes y reglamentos del Ejército de Salvación.
1947 *Manual de órdenes y reglamentos para la obra entre la juventud*, Buenos Aires.
Conozca Usted al Ejército de Salvación.
- FOUCAULT, M.
1978 *El orden del discurso*. Universidad de Jalapa, Jalapa.
- GEARING, WINIFRED.
1981 *La Patrulla Salvacionista*. Ejército de Salvación, México.
- GOFFMAN, ERVING.
1963 *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.
- HELLER, AGNES.
1977 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Madrid.
- HILL, M.
1973 *Sociología de la religión. Cistiandad*, Madrid.
- HOBSBAWM, E.
1974 *Bandidos*, Ariel, Barcelona.
- LANTERNARI.
1974 *Occidente y tercer mundo, Siglo XXI*, México.
1977 *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*, Seix Barral, Barcelona.
- LAPLANTINE.
1977 *Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, utopía y posesión*, Granica, Madrid.
- NIEBUHR, R.
1929 *The social sources of denominationalism*, Holt, New York.
- SAU, V.
1972 *Sectas Cistianas*, AURA Editorial, Barcelona.
- SACHARF, B.
1974 *El estudio sociológico de la religión*. Seix Barral, Barcelona.
- TALMON, J.
1969 *Mesianismo político, la etapa romántica*, Aguilar, México.
- TROELTSCH, E.
1931 *Social Teaching of the Christian Churches*, Macmillan, New York.
- WILSON, B.
1970 *Sociología de las sectas religiosas*, Guadarrama, Madrid.
- WEBER, M.
1981 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editores, México.
- El Grito de Guerra*, (varios números).

El Evolucionismo de Service.

Ella Fanny Quintal.*

El objetivo de este trabajo es presentar la contribución de Elman Service a la teoría de la evolución cultural. Primero se anotarán de manera breve, sus concepciones generales acerca de lo que es la evolución y cómo se produce ésta; sigue a continuación un comentario crítico a la obra evolucionista del autor.

La obra evolucionista de Elman Service puede verse como un intento de conciliar los enfoques particulares de dos pensadores que fueron sus maestros: Leslie White y Julian Steward (Harris, 1978:564). En términos generales, el problema del autor consiste en dar respuesta a tres preguntas que en su opinión resultan claves desde la perspectiva evolucionista: 1) qué es lo que está evolucionando, 2) cómo se produce esta evolución y 3) dónde radica el principal impulso evolutivo. Es así que se encuentran dos puntos de vista básicos e interrelacionados que dan cuerpo al planteamiento de Service: por un lado, el de una evolución general y por otro el de una evolución específica.

Service parte de una idea de Julian Huxley en el sentido de que "...podemos considerar la evolución como un proceso por medio del cual la utilización de los recursos de la tierra por la materia viviente resulta cada

vez más eficiente" (Service, 1973 a:135). Esta definición, que se refiere a lo que Service denomina evolución total, alude al proceso general de la vida y hace énfasis en el carácter direccional y progresivo que reviste dicho proceso. "La vida como un todo se mueve en la dirección indefinida del sistema perfeccionado de captación de energía, adoptando formas concretas que al divergir se van adaptando a un determinado medio ambiente" (Service, 1973 a:135). Así la evolución es una perspectiva que se ocupa del *progreso* esto es, de "...la emergencia de formas superiores, más bien que de una mayor actividad dentro del ambiente determinado" (Service, 1973 a:136). La evolución, es decir, el progreso se mide pues en términos absolutos, no relativos y en última instancia, el criterio de evolución está dado por el sistema perfeccionado de captación de energía.

Una de las críticas centrales de Service al evolucionismo que él llama "ortogénico" es que no toma en cuenta los aspectos ambientales con los que toda forma viviente entra en relación; de ahí que para él, el proceso de evolución cultural es básicamente "...un conjunto de soluciones con que se intenta resolver los problemas del medio ambiente" (Service, 1973 a:14). Pero al llegar a este punto, Service hace una aclaración: hay cambios adaptativos que son evolutivos, direccionales o progresivos y cambios que aunque pueden significar una alternativa a un problema ambiental, no poseen el carácter de evolutivos. El término involución se refiere a estos procesos adaptivos que no son considerados progresivos. "La involución cultural es una forma de innovación que trata de conservar una estructura viva y para resolver sus problemas, procede a inmovilizarla" (Service, 1973 a:15-16). Para Service todo proceso adaptador tiene en última instancia un contenido o una tendencia involutiva.

Por todo lo anterior, la evolución puede ser vista como un fenómeno bifásico: "... de una parte, todo sistema -una especie, una cultura, o un individuo- mejora sus posibilidades de supervivencia, seguridad y creci-

* Licenciatura en Antropología Social, ENAH.

miento al incrementar su especialización adaptativa. Esto es la involución. Lo opuesto es el avance direccional, o progreso, etapa por etapa, medido en términos absolutos ...más bien que por criterios relativos al grado de adaptación a determinado medio ambiente" (Service, 1973 a:44). Es a partir de los planteamientos anteriores que Service contesta a una de las preguntas claves para el evolucionismo: ¿qué es lo que evoluciona? ¿Es la cultura en general a través de grandes etapas o sólo sistemas sociales particulares? La respuesta es la conciliación de los dos puntos de vista: la evolución de la totalidad es el resultado de la evolución de sociedades concretas, o para decirlo en los términos de Sahlins y Service, la *evolución general* es el resultado de *evoluciones específicas*.

La evolución específica se relaciona con la creación de la diversidad a través de modificaciones adaptativas a medios ambientes concretos. La evolución general, es la medida del progreso. En concreto, la evolución específica corresponde a la descendencia con modificación o variación adaptativa, la evolución general se refiere a la progresiva emergencia de formas superiores (Cfr. Service, 1968:226). Esto es, la evolución específica es propiamente hablando, involución, la evolución general, es el progreso. Y así, si por un lado, White estudió la evolución general, Steward con su perspectiva de la ecología cultural se refirió principalmente a cambios involutivos (Service, 1973 a:136). La evolución general, sólo puede ser aprehendida por medio de sistemas de clasificación escalar, es decir, que se constituyen por etapas o niveles; la evolución específica o involución debe ser abordada a través de sistemas de clasificación filogenética.

Otra pregunta a la que Service trata de responder es: ¿cómo se produce la evolución? Para contestarla parte de la idea, ya esbozada previamente, de que el producto final de la adaptación es la estabilización, la especialización, la involución. Es a esto a lo que él llama "principio de estabilización". "La creciente adaptación a un ambiente significa que, en última instancia, la evolución se convierte en falta de progreso ...la adaptación es autolimitativa..." (Service, 1973 a:44). Sin embargo, la evolución no se detiene y esto se debe a que constantemente nacen formas nuevas que no están adaptadas en el sentido de ser especializadas o involucionadas. Es por ello que la evolución adquiere una forma no lineal o zigzagueante. "Julian Huxley, en particular, ha señalado que la evolución no es un proceso en línea recta, que va de una especie altamente desarrollada a la siguiente especie superior, sino que avanza en zigzag..." (Service, 1973 a:45). Así, las formas más rudimentarias y generalizadas son aquellas que permiten el surgimiento de nuevos mutantes con rasgos desarrollados y progresivos. El mismo Huxley dice: "... no

se tiene constancia alguna de una línea que demuestre que un alto grado de especialización de lugar a la aparición de un nuevo tipo. Todos los tipos nuevos que también son capaces de una radiación adaptativa parecen haber sido producidos por líneas de ascendencia relativamente poco especializadas" (Service, 1973 a:46).

Este principio biológico de que lo más evolucionado proviene de lo generalizado, es decir, una forma avanzada no necesariamente engendra la siguiente etapa (discontinuidad filogenética del proceso) y el de que "... no es probable que las sucesivas etapas de progreso pasen de una especie a su descendiente inmediata, por lo que no es factible que ocurran en la misma localidad" (discontinuidad local de progreso), son los argumentos de Service a favor del carácter no lineal o zigzagueante de la evolución (Service, 1973:47-48). Lo anterior se relaciona con una de las ideas más novedosas de Service. Se refiere ésta al privilegio que desde el punto de vista del progreso tienen las formas atrasadas o menos especializadas. Reconoce el autor que antes que él, Trotsky y Veblen, el primero con su concepción de las *potencialidades* del atraso y el segundo con sus argumentos acerca de los *méritos de la emulación*, habían llamado la atención en relación al *potencial evolutivo* de las formas poco complejas, simples, atrasadas. En su libro *Evolución y Cultura*, Service incluye numerosas "ilustraciones antropológicas", para mostrar cómo este potencial evolutivo es un rasgo universal presente repetidamente en la historia de la cultura (1973 a:51-57).

La última pregunta clave que Service se propone resolver se refiere al problema de dónde radica el principal impulso evolutivo. A este respecto el autor responde "... en cada caso especial de cambio, el principio motor es algo que tiene que descubrir el método empírico" (Service, 1973 a:18). Y continúa: "No existe ninguna fórmula mágica que permita predecir la evolución de cada sociedad. La evolución registrada por la cultura de determinadas sociedades es un proceso de adaptación mediante el cual la sociedad resuelve pro-

blemas relacionados con el ambiente natural y socio-cultural...ningún determinante puede actuar en todos los casos" (Service, 1973 a:36). El final de la argumentación de Service es llanamente explícito: "¡Abajo los principios motores!" (Service, 1973 a:36).

En íntima relación con sus planteamientos anteriores Service ha propuesto en más de una ocasión tipologías escalares –o evolutivas– que pretenden describir etapas sucesivas de progreso relativas a un aspecto de la cultura o a sociedades concretas. Desde el punto de vista de la organización política Service apunta en 1962 la idea de que aquella ha pasado por las siguientes etapas que representan otros tantos niveles de progreso: banda, tribu, jefatura, estado primitivo (Harris, 1978:585). El libro *Cazadores* (Service, 1973 b) aborda el tratamiento del primer nivel evolutivo: la banda. La obra *Origins of the State and Civilization* (Service, 1975) trata en profundidad acerca de las etapas denominadas jefatura y estado primitivo. Al parecer, esta tipología es en cierta forma una versión más refinada de los niveles de integración propuestos antes por Julian Steward: familia, tribu y estado (Kaplan y Manners, 1972:48).

Finalmente y después de reflexiones propias y críticas externas, Service decidió eliminar de su tipología a la banda y la tribu y propuso una clasificación de tres niveles: 1) sociedad igualitaria, 2) sociedad jerárquica y 3) civilización arcaica (Service, 1973 a:218). La pregunta importante que resolver es cómo se da el paso de una etapa a la otra. Para el autor y con base en lo anteriormente planteando, la respuesta debería ser que hay que buscar las causas de cada caso histórico. Sin embargo, en *Origins of the State and Civilization*, cuando Service analiza el pasaje de la jefatura al estado, deja ver la importancia que concede a la adaptación desde el punto de vista evolutivo, porque a su manera de ver, el paso de la jefatura al estado es propiciado por un ambiente físico geográfico que requiera de la cooperación y unidad de los miembros de la sociedad o por la presencia de enemigos externos cercanos a los límites de la misma (Cfr:298).

Por otra parte en un trabajo acerca de las relaciones entre indios y europeos en Iberoamérica durante la colonia (1973 a:105-127), Service reconoce que, a la llegada de los españoles, existían en América sociedades

que correspondían a niveles de evolución diferentes. La etapa superior estaba representada por los indígenas del altiplano mesoamericano y de las cumbres andinas, la intermedia por los indios de las regiones bajas y la inferior por los aborígenes que poblaban las diversas llanuras de Iberoamérica (Cfr Service, 1973 a:114). Al primer nivel correspondía una cultura de estado multifamiliar, multicolectivo y jerárquico, al segundo una cultura suprafamiliar o colectiva y al tercero una familiar. Por otro lado y en íntima relación con lo anterior, a cada etapa acompañaba una economía de agricultura intensiva, de horticultura y de cacería respectivamente. De nuevo aquí Service privilegia los aspectos ecológico-ambientales para caracterizar sus etapas. Nótese que en última instancia, los tres escalones podrían ser llamados: culturas de los altiplanos, culturas de las tierras bajas y culturas de las llanuras. Esto es, el criterio ecológico-ambiental es utilizado tanto para caracterizar –en sentido descriptivo– las diferentes etapas, como para explicar el paso de una a otra (¿principio motor?).

Comentarios a la obra de Service

Veamos en primer lugar hasta que punto existe una coherencia interna en los planteamientos evolucionistas del autor. Ante todo debemos notar que la propuesta de Service, está permeada por una ambivalencia en relación, por un lado, a lo que es la evolución y, por otro, al papel de la adaptación. Si a veces la evolución "...es la perspectiva que se ocupa del progreso como tal, la emergencia de formas superiores más bien que de una mayor actividad dentro del ambiente determinado" (Service, 1973 a:136), también "La evolución puede considerarse como un fenómeno bifásico: de una parte, todo sistema –...– mejora sus posibilidades de supervivencia, seguridad y crecimiento al incrementar su especialización adaptativa. Esto es la involución. Lo opuesto es el avance direccional, o progreso, etapa por etapa, medido en términos absolutos ..." (Service, 1973 a:44). Esta tendencia de Service de ver a la evolución como un proceso bifásico, lo lleva a postular ideas un tanto carentes de sentido como la de que evolución específica es en realidad involución, que todo proceso histórico concreto de cambio es involutivo a fin de cuentas y que Steward estudió fenómenos involutivos y no evolutivos.

Estrechamente conectado con esta apreciación poco clara de lo que es en realidad la evolución, aparece el carácter del proceso adaptivo. Dice Service "... hay un solo proceso evolutivo, la selección de un rasgo y su ajuste funcional *via adaptación en sistemas particulares**.

* Subrayado de la autora

Esta es la forma en que las sociedades se diferencian unas de otras pero también es la forma por la que algunas se vuelven superiores a otras en forma mensurable "(1968:226). De lo anterior se desprenden dos preguntas: 1) ¿que es lo que permite que un tipo de adaptación produzca progreso en un caso o involución en otro?, 2) ¿no se había planteado que la adaptación en sistemas particulares produce involución?

Otro ejemplo más ayudará a mostrar que los argumentos del autor llevados a sus consecuencias máximas conducen a confusión. En su contribución al apartado "Evolution", de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (1968:209-238), Service escribe refiriéndose a la evolución general: "...es la medida del progreso, algunos específicos cambios evolutivos son avances significativos que pueden ser medidos por algún criterio direccional objetivo de progreso como una mayor adaptabilidad al medio*, mayor dominancia o mayor complejidad de organización" (1968:226). La pregunta aquí es, ¿como es que un factor que produce finalmente involución puede ser un criterio objetivo de progreso o evolución?

Tal vez consciente de esta confusión, en una obra posterior. *Evolución y Cultura*, el autor elimina por completo el criterio de mayor adaptación al medio como medida de evolución o progreso, y entonces escribe: "Lo opuesto -a la involución- es el avance direccional, o progreso, etapa por etapa, medido en términos absolutos (como por ejemplo, el incremento de la complejidad) más bien que por criterios relativos al grado de adaptación a determinado medio ambiente" (1973 a:44). Recordaremos que cuando analiza el paso de la jefatura al estado, Service atribuye a los procesos adaptativos un peso considerable. Es muy probable que la poca claridad del evolucionismo de Service se deba a su intención de conciliar enfoques (White y Steward) que al unirse producen resultados no del todo coherentes.

Finalmente y tratando de relacionar entre sí las ideas

centrales del autor acerca del problema de la evolución, puede decirse que no todo cambio adaptativo es evolutivo, pero aún aquellos que lo son, sólo tienen este carácter en un momento inicial pues conllevan la tendencia a la involución.

Hay también otro punto en el cual se ve que los planteamientos de Service no pueden ser sostenidos hasta el final o al menos por él mismo. Se relaciona esto con su idea del potencial evolutivo de las sociedades atrasadas y la contradicción en que cae al aplicarla a los procesos que el denomina "segunda industrialización" y que se están dando en los países "subdesarrollados". Para Service, "el resto del mundo" -el mundo no occidental- "...se ha vuelto revolucionario..." (Service, 1973 a:61).

Las características concretas que revisten los procesos de industrialización y desarrollo de las regiones hasta hace poco tiempo atrasadas, tienden a presentarlos en tanto que cambios revolucionarios que se acompañan de sistemas políticos dictatoriales (debido al papel que el Estado asume en la industrialización). El peligro que para el estallamiento de una guerra mundial representan estos países revolucionarios es a todas luces inminente y la misión de los Estados Unidos y otras naciones avanzadas es encontrar la manera de encauzar o moderar esta situación de revolución generalizada. Pero si la alternativa desde el punto de vista del progreso general está representada, según el propio autor, por el potencial evolutivo de las formas atrasadas y generalizadas, en este caso, del "resto del mundo", ¿por qué los países complejos, avanzados, *involucionados* deberían coartar o inhibir de alguna forma dicho potencial? La respuesta que Service quizá daría es que los procesos revolucionarios son por definición "desorganizados" y es así como la *involución* puede y tiene el deber de controlar a la *revolución*.

Un tinte sobresaliente del trabajo de Service, lo constituye la constante aplicación de esquemas biológicos al análisis social. Para él lo que ocurre en la evolución orgánica, puede acontecer en el mundo social y cultural. Harris ha comentado en contra de lo anterior que constituye un error de Service proponer, por ejemplo, que la evolución específica requiere de un enfoque taxonómico filogenético. Este presupone la formación de especies, esto es, de grupos que por su especialización adaptativa llegan a ser incapaces de intercambio genético con otras poblaciones. En la evolución cultural, si bien hay procesos de adaptación complejos, ellos no conllevan la especiación y cualquier sociedad humana es capaz de tener intercambio genético y cultural con otras (Cfr. Harris, 1978:564).

Para finalizar no podemos dejar de mencionar, pues resulta especialmente llamativo, el énfasis de Service en desvirtuar y criticar a lo que él llama "la más sim-

* Subrayado de la autora.

plista y archirevolucionaria de todas las filosofías": el marxismo. En su libro *Evolución y Cultura* el autor acumula frases y páginas para mostrar cuan equivocados estuvieron Marx y Engels y proclamar al final que "el mundo occidental no tiene mucho que temer de Carlos Marx" (Service, 1973a:99). Desde este punto de vista, el trabajo de Service reviste de manera constante un aspecto conservador que se basa en parte en un manejo bastantes subjetivo de la información.

Una muestra de cómo Service suele utilizar los datos en forma parcial lo tenemos en su capítulo acerca del potencial revolucionario (1973 a:43-69) cuando dice que a diferencia de lo que sucedió en los países occidentales, en los atrasados "...el capital se crea a la fuerza..." (:63). El capítulo XXIV de *El Capital* no logró al parecer, perturbar a Service.

BIBLIOGRAFIA

- HARRIS, MARVIN.
1978 *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Siglo XXI*, Madrid.
- KAPLAN, DAVID y MANNERS, ROBERT A.
1972 *Culture Theory*, Prentice Hall Inc., New Jersey (edición castellana: *Introducción crítica a la Teoría Antropológica*, Nueva Imagen).
- SERVICE, ELMAN.
1968 "Cultural Evolution" David. L. Sills ed. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan and Free Press, New York (edición castellana: *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Ed. Aguilar).
- 1973a *Evolución y cultura*, Ed. Pax, México.
1973b *Cazadores*, Nueva Colección Labor, Barcelona.
1975 *Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution*, W.W. Norton and Company Inc.

historias

Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH



Antonio Sabonit El viaje a México de Stephen Crane □ José Abel Ramos Literatura prohibida en Nueva España □ Margarita Urías 1828-1846: Las mercancías de la nacionalidad □ La pintura y los conservadores □ Marcello Carmagnani Los olvidados de Chile □ Alvaro López Historiografía guerrerense □ José Guillermo Nugent Traducción y tradición del Perú □ Mujer, Donna, Famme: bibliografía reciente □

Número 6

\$150.00



INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

