



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**TIEMPO Y ESPACIO RITUAL
ORGANIZACIÓN SOCIORRELIGIOSA
DE LOS NAHUAS DEL CENTRO DE VERACRUZ**

TESINA

QUE PARA OBTENER LA MAESTRÍA EN:

CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

PRESENTA

María Teresa Rodríguez López

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesor: Dra. María Ana Portal Ariosa

Asesor: Dr. Gilberto López y Rivas

INDICE.

PARTE I.
PERSPECTIVAS TEORICO METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO DE LA
ORGANIZACION SOCIORRELIGIOSA ENTRE LOS NAHUAS DE ZONGOLICA.

Página 1.

PARTE II.
LA SEMANA SANTA EN LA MONTAÑA. UN RITUAL DE RENOVACION DEL CENTRO
CEREMONIAL.

Página 27.

PARTE III.
LOS NIVELES DE ORGANIZACION EN EL SISTEMA DE CELEBRACIONES ANUALES.

Página 51.

TIEMPO Y ESPACIO RITUAL. ORGANIZACION SOCIORRELIGIOSA DE LOS NAHUAS DEL CENTRO DE VERACRUZ.

María Teresa Rodríguez

PRESENTACION.

Este trabajo consta de tres partes. En la primera de ellas se presenta el contexto etnográfico e histórico en que se ubican los nahuas de la Sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz, México. Así mismo, se elabora un recuento de los principales trabajos y líneas de investigación que se han llevado a cabo en dicha zona y por último, se hace referencia a los distintos enfoques teóricos que pueden resultar pertinentes para el interés de este estudio: la organización ceremonial y las transformaciones sociorreligiosas en esta región interétnica.

En la segunda parte, se presenta una descripción etnográfica del ceremonial de Semana Santa en Atlahuilco, municipio localizado en la parte alta de la Sierra de Zongolica, de aproximadamente seis mil habitantes, nahuablantes casi en su totalidad y distribuidos en diez localidades dispersas entre cañadas, planicies y rejotas de un paisaje agroforestal. Se consideró apropiado aproximarse al tema de estudio a través de este episodio ritual, puesto que es éste uno de los momentos dentro del ciclo ceremonial anual en que cristalizan la gama de relaciones sociales, comportamientos codificados y significaciones religiosas en un solo cuerpo de representaciones.

En la tercera parte, se ensaya un análisis de la descripción etnográfica presentada. Se explora la eficacia de algunos planteamientos propuestos para el análisis estructural del relato; sin embargo, es éste un intento inacabado, que habré de desarrollar más ampliamente e incorporando otras vertientes de análisis en el desarrollo subsecuente de la investigación.

PARTE I.

PERSPECTIVAS TEORICO METODOLOGICAS PARA EL ESTUDIO DE LA ORGANIZACION SOCIORRELIGIOSA ENTRE LOS NAHUAS DE ZONGOLICA.

En este apartado se comentan algunas ideas y posturas teóricas que se han desarrollado alrededor de la religiosidad en el contexto de las poblaciones indígenas del área mesoamericana. Así mismo, se examina su viabilidad para abordar el tema de las transformaciones sociorreligiosas en la región de Zongolica, zona ubicada en el centro occidental del Estado de Veracruz y habitada por población de habla náhuatl. Como bien han señalado un gran número de autores, el estudio de la religiosidad en los pueblos indígenas es imprescindible para abordar cuestiones relacionadas con procesos de identidad grupal, comunitaria o étnica. Se ha demostrado que en los pueblos indígenas de Mesoamérica, la organización sociorreligiosa constituye una expresión esencial de la etnicidad, puesto que coincide con el espacio de las interrelaciones sociales y delimita la autoclasificación.

Presentaré una visión panorámica sobre la etnia nahua, sobre los nahuas de la región de Zongolica, Veracruz y sobre los estudios y líneas de investigación que se han desarrollado en el área. Así mismo se pretende explicar por qué se ha elegido el estudio de la religión en el contexto de los nahuas de Zongolica y las vertientes posibles que brindan algunas líneas metodológicas.

Los nahuas de México.

La lengua náhuatl ha permanecido vital a lo largo de cinco siglos de subordinación lingüística y cultural. Según las fuentes, este idioma era vehículo de comunicación de diferentes pueblos pertenecientes al grupo yuto-azteca, quienes dominaron a distintos grupos étnicos e impusieron su idioma, para finalmente, constituirse en el idioma con mayor número de hablantes durante la fase inmediatamente anterior a la invasión española. De tal modo que hacia la conquista, este idioma era la lengua materna de habitantes de regiones tan diversas como el Estado de Durango, al norte de los límites de Mesoamérica, el Estado de Guerrero, al occidente de México, el Altiplano Central y algunas elevaciones de la Sierra Madre Oriental en los Estados de Puebla y Veracruz. Actualmente, más de setecientosmil habitantes de México hablan el náhuatl distribuidos en 16 estados de la República Mexicana, (Reyes y Christensen, 1990) principalmente en México, Puebla, Veracruz, Hidalgo, Guerrero, Tlaxcala y Durango.

No obstante contar con una lengua en común, los nahuas actuales se ubican en contextos socioeconómicos, ecológicos y culturales muy diversos. Entre otras variantes, existe la diferenciación lingüística entre el náhuatl y el náhuat, basada en el uso del fonema /tl/ o del lingüal simple /t/. Además entre las variantes del nahuat y del náhuatl mismo, existen diferenciaciones importantes de una a otra región e incluso en el seno de una misma zona, se manifiestan variantes dialectales, en muchos casos asociadas a las divisiones municipales. Juan Hasler clasificó los dialectos del nahua de la siguiente forma: Nahua del Oeste, Nahua Central, Nahua Septentrional, y Nahua del Este (1961). Yolanda Lastra (1986) realizó la siguiente clasificación de las áreas y subáreas dialectales del náhuatl moderno:

- Periferia Occidental
 - Costa Occidental
 - Costa Occidental
 - Occidente del Estado de México
 - Durango-Nayarit
- Periferia Oriental
 - Sierra de Puebla
 - Itsmo
 - Pipil
- Huasteca
- Centro
 - Subárea nuclear
 - Puebla-Tlaxcala
 - Xochiltepec-Huatlatlauca
 - Sureste de Puebla
 - Guerrero Central
 - Sur de Guerrero

Luis Reyes hace notar, en la Introducción del volumen titulado El Anillo del Tlalocan (1990), dedicado a la narrativa de los nahuas actuales de Puebla y Veracruz, la importancia histórica de esta cultura para la formación de la nacionalidad mexicana. Sin embargo, señala que el conocimiento sociocultural de este grupo es mucho más profundo en lo que se refiere a la época prehispánica que a la época actual, y aún así, éste se dedica sobre todo a quienes habitaron el Valle de México. El autor sostiene que ha llamado mucho más la atención a los investigadores el estudio de la monumental cultura prehispánica que el conocimiento de los grupos nahuas actuales, herederos de aquel pueblo magnífico que sin embargo hoy se enfrentan al conflicto de ser relegados y menospreciados por la cultura dominante. Este desconocimiento nos impide saber con exactitud el número exacto de nahuas, así como los pormenores de su ubicación y su cultura. A ello ha contribuido su dispersión y su falta de homogeneidad cultural (p. 15).

Es por ello que el estudio de los nahuas actuales representa una fuente de interés fundamental para el estudio antropológico del espacio mesoamericano, puesto que la diversidad de contextos ecológicos y la trayectoria histórica de sus pueblos ha determinado un desarrollo sociocultural sumamente diverso. El devenir histórico asociado a la colonización dió lugar a que la asimilación cultural y la desaparición de los pueblos indígenas se diera con menor vigor en las regiones montañosas, de ahí que en la actualidad los pueblos nahuas se ubiquen predominantemente en las elevaciones de las serranías tanto del oriente como del occidente de México, así como en determinadas planicies del Altiplano Central. En parte por ello, los cultivos básicos de subsistencia, el trabajo asalariado para cosecheros no indios, y actividades complementarias asociadas al trabajo artesanal y de recolección constituyen, en términos generales, el modo de vida actual de los nahuas.

Así mismo, podemos hablar de formas de organización social y de relaciones interétnicas basadas en patrones similares como: poblaciones de asentamiento disperso, formas de mercadeo locales y regionales basadas en los sistemas de tianguis o días de plaza, relaciones asimétricas y de subordinación con la población no india -tanto en términos económicos como del orden social, político, lingüístico y cultural-, sistemas de organización sociorreligiosa derivados de la Colonia para determinados puestos del gobierno civil, así como el sistema rotativo de cargos asociado tanto al gobierno civil como a la organización puramente religiosa.

En el estado de Veracruz, se localizan actualmente tres regiones claramente bien delimitadas, en términos geográficos, con población de habla nahua: La Huasteca al norte, La sierra de Zongolica y el Valle de Orizaba en el centro occidental de la entidad y la sierra de Santa Marta, en la parte sur. El censo de 1990 registró 294 711 hablantes de nahuatl a partir de cinco años de edad, en el estado. (En Veracruz no se utilizan los dialectos asociados al nahuatl).

Según Aguirre Beltrán, hacia el siglo XVI los nahuats tenían ya más de cinco siglos de habitar en el Bajo Papaloapan (1992), mucho tiempo antes de que los mexicas ocuparan el Valle de México. Los nahuats que llegaron a la costa han sido identificados con los toltecas, los fundadores de Tula, quienes en su peregrinar llegaron hasta la costa del Golfo, pulverizándose en señoríos numerosos y cuyo núcleo principal se había establecido en los valles y eminencias de la sierra de Tuztla. (p.15).

El autor señala que la tribu se dividió en Tula y una parte de ella emigró hasta Yucatán entre los siglos X y XI de nuestra era, de ahí que en todo el territorio entre Tula y el Mayab se encontraran islotes con población de habla nahua. La hoya del

Papaloapan estaba unida con el Altiplano por el istmo Tzoncolihucan -Ahuilizapan- Quauhtochco (Zongolica- Orizaba-Huatusco). Según el mito, Quetzalcoátl descendió en el Pico de Orizaba, muy cerca de la sierra de Zongolica (op.cit., 120).

Más tarde, hacia el siglo XII, disenciones internas y guerras con tribus vecinas condujeron a la total destrucción de Tula, iniciándose de nuevo la dispersión de los toltecas por los valles de México y Puebla, y dando lugar a que se adueñaran de parte de la región del Papaloapan. En esta zona, los tolteca-chichimecas dominaron a grupos de distintos idiomas y orígenes étnicos, mas en el curso de los siglos los compelieron a adoptar el idioma náhuatl. (op.cit., 122) Eran los popolocas quienes ocupaban una amplia extensión en este territorio y parte de ellos fueron sometidos por los nahuas entrantes. En esta zona habitaban también grupos mixtecos, nahuats y mazatecos; todos ellos recibieron el nombre genérico de "ulmecas" de parte de los nahuas del Altiplano. Después de un tiempo, toda la población del Papaloapan fue sometida a vasallaje por parte de los guerreros aztecas. Esta dominación duró medio siglo, hasta que Gonzalo de Sandoval, en nombre de la Corona Española, pacificó los señoríos y dispuso repartimientos de indios entre sus soldados, los primeros encomenderos del Papaloapan. (p.127).

Los pobladores de Zongolica.

Puede decirse que la Sierra de Zongolica forma una unidad geográfica y cultural nítidamente delimitada. Distribuidos en doce municipios, sus aproximadamente cien mil habitantes son nahuahablantes en una gran mayoría, ubicados en una extensión de unos 980 kilómetros cuadrados que conocen la brusca oscilación altitudinal que va desde los 500 metros sobre el nivel del mar en el municipio de Zongolica, hasta los 2400 en la cabecera municipal de Tehuipango.

De acuerdo a lo que se narra en la Historia Tolteca-Chichimeca, el grupo étnico nonoalca sojuzgó y dominó a la población asentada en la serranía de Zongolica a partir del siglo XII y hasta el siglo XVI. Puesto que la zona serrana colinda con el valle de Tehuacán por su vertiente occidental, los hallazgos arqueológicos de Macneish en dicho valle han ilustrado acerca de la antigüedad del posible poblamiento de toda el área. Las condiciones geológicas y climáticas de Tehuacán permitieron a este investigador ubicar las sucesivas etapas del poblamiento en fases distintas o estadios culturales a partir de fósiles e instrumentos de distintos tipos.

La fase más antigua que ha sido documentada corresponde a la Ajuereado, la etapa de caza y recolección del arqueolítico, antes de los 6500 años de nuestra era. Se ilustran sucesivamente las

distintas etapas mediante las cuales el hombre mesoamericano ve incrementarse el número de sus congéneres, cambia paulatinamente los patrones de organización y de asentamiento, domestica plantas, elabora artefactos, para finalmente, llegar a establecerse como agricultor de tiempo completo con sistemas de irrigación, destacados artesanos y una compleja organización sociopolítica con centros urbanos y ceremoniales. De la fase Ajuereado, en la que deambulaban pequeñas bandas de cazadores, se llega a la fase Venta Salada, ubicada entre los 700 y los 1540 años d.C., en la cual se habían consolidado centros urbanos de entre 15 a 20 000 habitantes. (Macneish, 1964).

La zona de Tehuacán, vecina, como ya dijimos, de la territorialidad que nos interesa, fue ocupada también por población de habla nahua, y numerosos poblados son aún evidencia de aquella ocupación. Estos pueblos trascienden la vertiente oriental de la serranía y llegan hasta Zongolica, bajando hasta la llanuras de Omealca, en las planicies costeras del Golfo. Al tratar de esclarecer el poblamiento del área, Aguirre Beltrán aventura la hipótesis de que mixtecas, popolocas, mazatecas y chochos hayan sido los pobladores más tempranos del Valle de Tehuacán (1986, p.18).

La Historia Tolteca-Chichimeca narra la invasión del Valle de Tehuacán y sus alrededores por el grupo étnico nonoalca-chichimeca, el cual sojuzgó a los pueblos ahí establecidos, fundando señoríos o cacicazgos que tres siglos más tarde cayeron vencidos por la Confederación Azteca, para sucumbir, cincuenta años después, por las dominación española (op.cit., 19). Los nonoalca formaban parte de un pueblo mayor que junto con los tolteca se habían establecido en Tollan hacia el año 865 de nuestra era. Los tolteca mantenían subordinados a los nonoalca, quienes se mantenían como cazadores, recolectores y mercenarios.

A la destrucción de Tula se consuma la separación de los toltecas y nonoalcas, hacia el año 2 calli, en 1168. Es entonces cuando éstos últimos inician su peregrinar hacia un nuevo establecimiento, guiados por el tlatoani Xelhua y el tlamacazqui Atecatl, dirigiéndose hacia Cozcatlán, en el Valle de Tehuacán (op.cit., 20-21). Llegados a este sitio se dividen para conquistar territorios en Teotitlán, Nanahuaticpac, Nextepec, Mazatlán, Tzoncolihucan y Tehuacán, donde establecen cacicazgos y señoríos sobre los pueblos ahí ubicados de antiguo: popolocas, mazatecas, chochos y posiblemente mixtecas. Imponen la lengua nahua, la cultura tolteca, sus deidades y sus formas de organización. En Tehuacán florece una ciudad comercial y se finca una actividad agrícola altamente productiva, centro urbano que junto con Teotitlán, se configura en un próspero señorío cuyo poder no declina hasta que a mediados del siglo XV los guerreros mexicas dominan la región.

Es el grupo tribal chalchiuhcalca-tzoncolihqui el que se apodera de la Sierra de Zongolica, permaneciendo como cazadores, recolectores y agricultores de roza. Aguirre Beltrán no encuentra evidencia de que estos habitantes de la serranía hayan rendido tributo a la Triple Alianza. Sin embargo, como portadores de la cultura tolteca, los nonoualca no constituyen ya simples bandas merodeadoras; están organizados como tribu, son agricultores y se establecen como señores de las poblaciones del Valle y de la Sierra. En cuanto a la lengua, puede suponerse que el grupo invasor era nahuahablante, aunque no se sabe ciertamente si era ésta su lengua original, o si fue adoptada por el contacto con los tolteca. Aguirre Beltrán supone que los nonoalca chichimecas sufrieron la pérdida del idioma antiguo y adquirieron otro de mayor prestigio: el que hablaban los tolteca, ya sea por franca imposición o por libre elección.

Las fuentes coloniales más antiguas referentes a la Sierra de Zongolica, ubican a sus pobladores como hablantes de la lengua mexicana-nonoualca, implicando esta denominación un grado de variación con respecto al náhuatl del Altiplano. (op. cit., p.41-52). El autor señala que la adopción de esta lengua por parte de los residentes de Cozcatlán, siguió posiblemente este mismo patrón de política lingüística al nahuatizar a los pueblos sometidos.

Hacia el siglo XVI esta lengua se hablaba en distintos puntos de esta región ocupada por los nonoalcas, conformada por el Valle de Puebla, la Sierra de Zongolica, el Valle de Orizaba y las planicies de la zona de Córdoba-Omealca, tales como: Teotitlán, Cozcatlán, Tehuacán, Zongolica, Cuetlaxca, Orizaba, Coscomatepec, Alpatlahua, Quimixtlán, Chichiquila, y Teoixhuacan.

No obstante, este proceso de nahuatización no fue homogéneo en toda la zona invadida por los nonoualca, ya que en el señorío de Teotitlán, hacia el siglo XVI, sus localidades aún hablaban el mazateca y sólo los dirigentes habían adoptado el náhuatl como lengua franca. Hasta hoy en día, los pueblos de esta zona siguen conservando la lengua mazateca en importante medida.

De manera que los grupos étnicos mazateca y popoloca fueron, como dilucida Aguirre Beltrán, los pueblos que fueron sujetos por los nonoualca y, junto con los mixtecas y otomíes, fueron los residentes más antiguos de la Sierra. (op.cit., 59).

Continuando con la crónica que este autor nos ofrece sobre el desarrollo histórico de la territorialidad de Zongolica y sus habitantes, y una vez repasados los orígenes étnicos de los mismos hasta antes de la llegada de la dominación española, veamos cuál fue la conformación subsiguiente, a partir de este hecho tan trascendental para la posterior organización de los pueblos nahuas de la sierra.

Los pueblos de Zongolica y del Valle de Tehuacán ayudaron a la labor de conquista emprendida por Hernán Cortés contribuyendo con guerreros al sitio y destrucción de la Gran Tenochtitlan. Los pillis naturales, una vez acatada la dominación de los extranjeros, fueron ratificados en su estatus adscrito, al tiempo que se inició la asignación de encomenderos. Para Zongolica, fueron encomenderos Pedro de Sepúlveda, vecino de Puebla de los Angeles y su hija.

Para los años treinta del siglo XVI, los franciscanos incursionaron por primera vez por el Valle de Tehuacán y la Sierra de Zongolica, con la misión de llevar a efecto la labor de evangelización. Se establecieron en el pueblo de Zongolica, al que le dieron el nombre de San Francisco, santo patrono de su orden misionera, pero no llegan a fundar ningún monasterio en el cacicazgo; deciden hacerlo en Tehuacán, el cual queda concluido hacia finales del siglo XVI. (op.cit., 23).

Los franciscanos son reemplazados por el clero secular en 1561, dependiente del obispado de Tlaxcala. Sin embargo, la difícil orografía de la Sierra hace sumamente difícil la labor evangelizadora para los clérigos, establecidos en el pueblo de Zongolica o en el de Tequila, y con escasas posibilidades de visitar, por lo menos con cierta asiduidad a las estancias o pueblos sujetos. Para estos años, Zongolica y Tequila eran cabeceras de dos Repúblicas de Naturales; cada una de ellas tenía adjudicadas sus estancias o pueblos sujetos.

En los últimos años del siglo XVI, la Corona Española había distribuido las tierras de Zongolica en mercedes reales, las cuales fueron dedicadas casi exclusivamente a la cría de ganado menor, dando lugar a que los pueblos indios vieran brutalmente restringido su usufructo territorial. Por tal motivo, durante prolongadas etapas del periodo colonial, los indígenas de la sierra lucharon por la recuperación de sus tierras.

Para 1627, Juan del Castillo, alguacil mayor del pueblo y provincia de Tehuacán habiendo fundado una hacienda de cabras en la sierra de Zongolica y obtenido la suma total de la territorialidad del partido, dona sus propiedades a la Sagrada Compañía de Jesús. A partir de 1655 la Compañía regula la vida económica de la hacienda y ello da lugar a que se inicie una lucha con los indios por la posesión de las tierras, lucha que no cesará hasta transcurrido todo el siguiente siglo. Aún cuando en 1767, los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España, las tierras fueron expropiadas por la Corona y vendidas al marqués de Selva Nevada, terrateniente de Orizaba. A los pueblos indios se les asigna únicamente 600 varas del fundo legal para su establecimiento.

Sin embargo, cuando se consuma la independización de la Nueva

España, la hacienda de cabras, ahora en manos del coronel Aniceto José de Benavides, los pueblos logran adquirir sus tierras en propiedad. Hacia mediados de siglo XIX ya se han otorgado los límites y la legalización de la propiedad de los pueblos de Zongolica, Texhuacan, Reyes, Mixtla, Tequila, Magdalena, Atlahuilco, Tlaquilpa, Astacinga, Tehuipango y Atzompa. Cada pueblo establece la repartición de parcelas entre sus jefes de familia, pero no existe entonces la idea de propiedad privada y el tipo de usufructo está más ligado a la comunalidad. (op.cit.,p.27).

Para entonces, las territorialidades de Zongolica y Tequila habían sufrido pérdidas sustantivas como efecto del establecimiento del Estanco del Tabaco, el cual había ocurrido desde 1765. Este acontecimiento marcó la pauta de una dinámica económica interétnica que habría de prolongarse indefinidamente: tratantes no indios arrendaron tierras y sujetaron a los indígenas de la montaña a trabajo asalariado en las plantaciones. Con la conversión de las Repúblicas de Indios en ilustres ayuntamientos al sobrevenir la Independencia, los pueblos de la sierra ven lotificada su territorialidad. Y con el transcurrir de distintas formas de administración postcolonial que devienen en el municipio libre, la parte alta de la Sierra queda distribuída en minifundios de propiedad privada, mientras que las haciendas de las partes bajas se fraccionan en terrenos ejidales.

De este modo, hoy en día nos encontramos con que en los pueblos de la parte alta, se usufructúan los terrenos menos fértiles, históricamente marginados del desarrollo económico y social del resto de la región central de Veracruz; sus habitantes continúan proveyendo de mano de obra barata a las fincas cafetaleras y cañeras de las partes bajas. La población de la zona templada de la sierra, correspondiente en su mayor parte al municipio de Zongolica, ha combinado los cultivos de subsistencia con el de café, producto comercial que aún con los altibajos en los precios del mercado, ha generado una economía en cierta medida más dinámica y menos dependiente del trabajo asalariado. No obstante, ello no ha implicado, un aumento sustantivo en el nivel de vida de las familias indígenas, aunque éste resulta menos ínfimo que el de los migrantes asalariados de la zona fría.

Principales trabajos y líneas de investigación en la Sierra de Zongolica.

En este apartado trato de plantear en términos generales las líneas de investigación, así como las temáticas que han llamado la atención de los estudiosos de la región nahua de Zongolica. El de fecha más lejana data de 1958, y se lo debemos a Georgette Soustelle, quien realizó una rigurosa etnografía, escrita en francés, del pueblo de Tequila.

El texto constituye un testimonio sumamente valioso, puesto que registra en detalle la vida cotidiana de la villa de Tequila de hace ya casi cuatro décadas, en los aspectos de organización social, de economía, de vida ritual y ceremonial y de relaciones interétnicas con la sociedad mestiza. Para la temática que aquí interesa, relacionada con la organización sociorreligiosa y su relación con las transformaciones socioeconómicas, el estudio de Soustelle constituye una referencia obligada. Registra que para entonces el sistema de cargos religiosos se encargaba de venerar a 54 santos, dato sumamente interesante, ya que hoy en día en dicho lugar el número de celebraciones ha ascendido a 64. (Briones, 1990).

Es hasta la década de los setentas cuando se reinician los estudios antropológicos en la región de Zongolica, aunque con un enfoque económico basado en las posturas teóricas en boga apoyadas en el materialismo histórico. Citamos aquí a Cruz Jácome (1972), y Guillermo Foladori (1975). De entre éstos destaca el trabajo de Foladori. Se centra en el análisis de la dinámica económica de la región a partir de el trabajo asalariado de los campesinos nahuas, quienes combinaban, como hasta hoy en cierta medida, el trabajo local en sus tierras propias o arrendadas con el trabajo asalariado en las plantaciones de café o caña de azúcar.

A Foladori también le interesa el estudio de las relaciones de circulación a través de las relaciones de cambio que se realizan en el tianguis. El autor analiza el trabajo de los "semiproletarios" nahuas y las condiciones desventajosas en que éste tiene lugar; le interesa sobre todo dilucidar la condición de clase de estos trabajadores, lo cual, plantea, se plasma en la conjunción de las relaciones de circulación y de las relaciones de la producción. El tema de la organización de las mayordomías es tocado someramente por Foladori, quien argumenta que éstas constituyen un instrumento para unir a la gente y divulgar las necesidades colectivas. Valora esta instancia como una forma potencial de lucha dado su carácter democrático y de reforzamiento de la solidaridad al interior del grupo. Sobra decir que este estudio resulta también digno de tomarse en consideración para nuestro trabajo, dado que explica con detalle la situación socioeconómica de la población nahua de hace dos décadas, situación que hoy en día puede ser equiparable.

Durante los años ochenta se reinician los estudios en la Sierra, con el interesante trabajo de Daniel K. Early (1982). Early aborda con profundidad el aspecto de la articulación económica de las comunidades de la zona templada con el mercado de Nueva York, articulación que se realiza a través del cultivo del café. Early subraya que la agricultura local está determinada por el mercado de Nueva York, dado que una mayor cotización del café incide en mejores ingresos para el productor agrícola, lo cual le

permite acrecentar su producción local de maíz y frijol para autoconsumo.

El trabajo de Early desemboca en una propuesta de inversión económica para las comunidades campesinas de la sierra dedicadas al cultivo de maíz y café. Propone la explotación intensiva de los recursos naturales para elevar la productividad, dejando de producir maíz para concentrar los esfuerzos en el cultivo comercial e incorporando mejoras tecnológicas. Obviamente hoy en día este enfoque es cuestionable, puesto que se ha destacado la riqueza de la parcela indígena, cuya estrategia de policultivos en pequeños espacios resulta altamente benéfica para la economía y la alimentación del grupo doméstico. Así mismo, se han evaluado sus ventajas en términos del mantenimiento de la biodiversidad y la conservación de suelos. (Toledo, 1981).

Hacia mediados de los años ochenta se inician una serie de trabajos de investigación en la zona, implementados por el CIESAS-Golfo cuyo principal interés consistía en realizar estudios lingüísticos y sociolingüísticos. Este proyecto tuvo como resultado una serie de aportes importantes en cuanto a la dialectología del náhuatl de la zona: Alarcón (1986), Hasler (1987), Torres Mávil (1987), Paniagua (1986), Luna Peña (1988), Monzón, (1990); Yopihua (1992). En materia de sociolingüística también se realizaron trabajos que ilustran sobre la problemática del uso del náhuatl en el contexto de la subordinación y asimetría: Vázquez, (1985); Roth et.al. (1987); Rodríguez, (1988); Romero, (1989).

Felipe Vázquez (1985) estudió la continuidad y discontinuidad del uso del náhuatl en el municipio de Tlaquilpa, tomando como elemento central la unidad socioeconómica campesina, puesto que, según el autor, ésta es la base primordial en que se encuentra el núcleo de la identidad étnica. Considera que las mayordomías contribuyen a la reproducción de las concepciones del mundo propias, protegiendo y manteniendo de esta forma la continuidad de la cultura autóctona y por lo tanto de la lengua. Sin embargo, el trabajo no está dedicado al análisis de esta institución.

En la investigación de María Teresa Rodríguez (1988) se realiza un análisis de la transmisión de la lengua vernácula en San Juan Texhuacán, una comunidad bilingüe. El trabajo se centra en dilucidar qué tipo de factores inciden en la determinación de transmitir una u otra lengua de una generación a la siguiente. Se examina el proceso de reemplazo del náhuatl por el castellano, el cual lleva distintas velocidades al interior de la comunidad, de acuerdo a la composición del grupo familiar y su participación en determinado sector socioeconómico.

Andrés Roth Senneff lleva a efecto una aportación interesante

coordinando el volumen titulado Lingüística Aplicada y Sociolingüística del Náhuatl en la Sierra de Zongolica. (1987). En esta publicación se discuten aspectos relacionados con la dialectología de distintas poblaciones de la zona, así como con los factores que inciden en la determinación de los grados de mantenimiento y preservación del náhuatl.

Romero (1989) estudia la problemática de la castellanización como parte del proceso de migración temporal en el municipio de Astacinga. Documenta acerca del carácter de las condiciones que dieron lugar a la paulatina incorporación de la población de Astacinga a los mercados de trabajo de las plantaciones cañeras y cafetaleras del centro de Veracruz. Presenta las rutas de trabajo, las condiciones y la historia de la migración temporal en Astacinga y considera que este proceso ha sido fundamental para la adopción y manejo del castellano por parte de los migrantes nahuas. El trabajo también presenta información etnográfica sobre la vida ceremonial, la organización local y la introducción de una denominación pentecostal en el municipio como consecuencia del mismo movimiento migratorio hacia las tierras bajas de Omealca. Aunque toca este aspecto, no es el objetivo del trabajo analizar la organización sociorreligiosa ni la influencia de las denominaciones no católicas y los cambios socioeconómicos en la misma.

Para concluir este apartado mencionaré otros trabajos que se han realizado fuera de la óptica de la problemática sociolingüística, y que resultan de interés para el tema de las transformaciones sociorreligiosas en la Sierra de Zongolica.

En 1986 salió a la luz un importante trabajo de investigación etnohistórica de la Sierra de Zongolica realizado por el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán. En este libro, el autor nos muestra los resultados de la revisión de archivos y fuentes originales como la Historia Tolteca Chichimeca, desde los primeros indicios que nos puedan llevar a comprender la identidad étnica y formas de vida de los antiguos pobladores de la Sierra. Aborda también el periodo colonial y las transformaciones socioeconómicas y políticas que tuvieron lugar como consecuencia del dominio español. Sin embargo, la parte medular del libro está dedicada a dilucidar la migración nonoualca hasta su llegada a la territorialidad de Zongolica, así como el significado abscondito de los topónimos locales y su asociación con la adjudicación de determinados santos patronos para distintos pueblos de la sierra.

En la última parte del libro, el autor se toma tiempo para llamar la atención acerca de la importancia que pueden tener La Teología de la Liberación y la introducción de denominaciones protestantes para la vitalidad de la mayordomía indígena, institución que, a su parecer, había sido un medio eficaz de

normar la vida comunitaria y reforzar la identidad y la cohesión de la comunidad india. Advierte una creciente secularización de la vida indígena y la crítica situación de los macehuales, como la causa probable para la adopción de nuevos cultos, en la búsqueda de nuevos caminos que den salida a los conflictos generados por la lucha de clases y la hegemonía y dominación de los sectores mestizos sobre los macehuales.

Macuixtle García (1986) realizó un estudio etnográfico para establecer la importancia de la bebida en la vida social del municipio de Magdalena. El trabajo resulta una fuente interesante de consulta para la investigación de las transformaciones sociorreligiosas, puesto que documenta la introducción de la denominación La Luz del Mundo y la Pentecostés, así como la influencia de la Teología de la Liberación en dicho municipio. Por otra parte, documenta etnográficamente parte de la vida ritual de la comunidad, en la cual la libación tiene un papel central. Argumenta que no puede hablarse de alcoholismo dado que el carácter ritual del consumo y el control social que se ejerce, permite restringir el consumo de bebidas a los espacios socialmente aceptados.

En 1988, Sabino Méndez López presentó la tesis titulada La Migración como Alternativa de Subsistencia: El Caso de Tehuipango, Ver. En este trabajo se analiza una problemática fundamental para los pobladores de la Sierra, la cual se agudiza en el caso del municipio mencionado: el deterioro de las condiciones de vida de los habitantes de la Sierra y la ineludible necesidad de vender su fuerza de trabajo fuera de sus lugares de origen.

En 1991 apareció publicado por el Gobierno del Estado de Veracruz el libro El Xochitlali en San Andrés Mixtla de Héctor Álvarez Santiago. El trabajo aborda una práctica ritual de los nahuas de la región, el xochitlali, ritual que acompaña los estados de aflicción y el ciclo agrícola. En este análisis el autor plantea que el ritual expresa una metáfora básica que sintetiza la cosmovisión de los nahuas, quienes reflexionan su destino en términos de relaciones de hospitalidad con la naturaleza. El trabajo pretende plantear, a partir de este análisis del ritual, los procesos locales de cambio sociocultural y los conflictos que se presentan principalmente en la salud y la subsistencia, campos en los que incide de forma relevante esta práctica ritual.

En el trabajo titulado Grupos Domésticos y Organización Ceremonial en Atlahuilco, Veracruz (Roríguez, 1993) se tocan aspectos relacionados con la organización social, con la organización del espacio, tanto comunitario, como doméstico, las pautas residenciales, las estrategias de subsistencia y la organización ceremonial. El trabajo establece que la participación en la vida ceremonial -especialmente la fundada en el sistema de

cargos- mantiene la integración entre la cabecera municipal y los parajes; del mismo modo que permite la delimitación explícita de las fronteras de la comunidad. Si bien este trabajo aborda de alguna manera aspectos relacionados con la organización sociorreligiosa, no se trata la problemática derivada de la introducción de denominaciones no católicas que han ganado paulatinamente un número considerable de adeptos en algunos puntos del municipio, ni de las transformaciones simbólicas, organizativas o sociopolíticas derivadas de ello.

Una de las obras que más recientemente hacen referencia a la región que nos ocupa corresponde al Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán (1995). En este trabajo denominado Cuatro Nobles Titulados en Contienda por la Tierra, con base en la consulta exhaustiva de archivos y fuentes de primera mano, el autor analiza el proceso de apropiación de las territorialidades de los pueblos nahuas de la Sierra. Por otra parte, ilustra nítidamente el establecimiento de empresas y granjerías por parte de los colonizadores europeos y su utilización de mano de obra india y de esclavos negros.

Perspectivas teórico-metodológicas para abordar el estudio de las transformaciones sociorreligiosas en la sierra de Zongolica.

A continuación se comentan algunas ideas y posturas teóricas que se han desarrollado alrededor de la religiosidad en el contexto de las poblaciones indígenas del área mesoamericana, en la búsqueda de una perspectiva adecuada para abordar el tema de las transformaciones sociorreligiosas en la región de Zongolica.

Dadas las características de la institución denominada sistema de cargos o de mayordomías, propongo que el análisis del mismo y de sus transformaciones, brinda la posibilidad de acercarse a una gama significativa de las relaciones sociales al interior de una región interétnica, en términos tanto de la descripción y análisis de procesos inherentes a la estructura comunitaria, como hacia problemas de naturaleza general dentro del marco de una región socioculturalmente diferenciada.

Partiendo de la idea de Barth, en el sentido de que "los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (1976, 10), aquí se propone que entre los nahuas de Zongolica, el municipio constituye la unidad étnica fundamental y el sistema de cargos religiosos tiene la función de normar esta autoidentificación. En estas páginas se ilustra brevemente este sistema que Earle (1990) llama político-religioso, aludiendo a su capacidad de integrar en un sistema amplio e inclusivo a las

subcomunidades o caseríos y de representar la unidad ante el control externo.

El análisis del sistema de cargos, de fiestas o de mayordomía como se conoce a la "jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad" (Chance y Taylor, 1987, cit. De Walt, 1975), ha sido parte imprescindible de los estudios las poblaciones indígenas de México y Centroamérica a partir de los años cincuentas. Nash equiparó la importancia de este sistema con la relevancia del parentesco en las sociedades africanas. El estudio del mismo dio lugar a que se le interpretara como el elemento que definía la comunidad india. (Cancian, 1989, Aguirre Beltrán, 1973 Dehouve, 1976, Wolf, 1986).

Eric Wolf analizó la institución como un mecanismo nivelador de las diferencias de riqueza al interior de la comunidad indígena, como una forma de combatir la acumulación individual que podría poner en riesgo el equilibrio económico comunitario. De modo que al limitar la autonomía individual y conseguir que todos los miembros participen por turno en los asuntos del gobierno, se garantiza que sea el cargo el que gobierne y no la persona que lo ocupa. De esta forma se evitan conflictos y se orienta el trabajo de todos en favor de los intereses colectivos. (Wolf, 1986, 192-193)

Aguirre Beltrán asignó al sistema funciones eminentemente integrativas, encaminadas a sustentar la cohesión del grupo y a defenderlos de los contactos de fuera y de sus efectos desorganizantes (1987, 206). La organización sociorreligiosa se sostuvo pues como el centro de la vida comunitaria y en su examen se han postulado distintas posiciones en relación a sus consecuencias funcionales: de nivelación socioeconómica (Wolf, 1986), de redistribución económica, (Aguirre Beltrán, 1973; Dow, 1975), como forma de adquisición de prestigio social (Pozas, 1977; Vogt, 1980; Aguirre Beltrán, 1973; Cancian, 1976; Dehouve, 1976); como el medio de extraer riqueza de las comunidades, (Harris, 1964), o como legitimación de las diferencias, (Cancian, 1976).

A pesar de las diferencias en los enfoques e interpretaciones del sistema de cargos, existen planteamientos que constituyen puntos en común: la delimitación de los límites de la comunidad a través del sistema, la adquisición de prestigio a partir de la participación en el mismo y el reforzamiento de la etnicidad a partir de las prácticas culturales que implica.

Sin embargo, uno de los aspectos más cuestionados en estos estudios lo constituye el sentido de comunidad y la perspectiva ahistórica de los mismos. En este sentido y tratando de salvar esta carencia, se han realizado diversas interpretaciones en cuanto al origen del sistema (Smith, 1981; Chance y Taylor, 1987;

Wasserstom, 1989) y su desarrollo en el seno de sociedades clasistas. (Smith, 1981; Stephen y Dow, comps., 1990).

Más recientemente se ha discutido este tipo de organización bajo una orientación que persigue: entender la relación entre las formas organizativas emanadas de las prácticas religiosas, el desarrollo capitalista y la formación de clases, el papel del estado en la determinación de las formas de la religiosidad popular y las maneras en que las actividades relacionadas con la religión pueden servir como la base de movimientos sociales y de participación política.

Stephen y Dow (op.cit) sostienen que en México y Centroamérica la religión popular se mantiene como un vital mecanismo como delineadora de la organización social y política. Argumentan que donde el desarrollo capitalista ha estimulado las diferenciaciones de clase, las formas de la religión popular pueden ser transformadas pero no desaparecen. Por ejemplo, donde las profundas diferencias resultan en una jerarquía de estatus fuera del sistema de cargos religiosos, las comunidades pueden dejar atrás el patrocinio religioso, pero la religión continúa formando una parte importante del sistema político.

El consumo ritual y el prestigio producido por éste, pueden tomar otras formas no directamente relacionadas con los sistemas de cargos religiosos. Para estos autores, la religión es un modo vital para la articulación de ideas y acciones políticas en Mesoamérica, donde los sistemas religiosos son el resultado de las dinámicas políticas, específicamente dinámicas de clase y conflictos étnicos. La flexibilidad en la adopción de ideas y creencias es el más importante aspecto de los sistemas religiosos en Mesoamérica.

Estos autores sostienen que la clase es una variable fundamental para el entendimiento de las dinámicas políticas y sociales de la religión en las comunidades campesinas e indígenas.

En este mismo sentido, Earle (1990) sostiene que la evolución del sistema de cargos refleja una activa respuesta hacia las condiciones políticas que han amenazado la supervivencia de la comunidad indígena a lo largo de centurias. Estima esencial apreciar la importancia de las instituciones religiosas indígenas como efectivas formas de resistencia política hacia la disolución de la comunidad. (p. 116) La apropiación y transformación de la religión católica refleja, más que un cambio de creencias o de conversión espiritual, una respuesta dinámica hacia la desestabilización social, especialmente hacia aquellos cambios que destruyeron estructuras políticas previas.

Earle apuntala esta idea de la organización religiosa indígena como formas de resistencia política señalando cómo el sistema de

cargos se constituyó como una forma de redistribución interna, a menudo interesada en legitimar la desigualdad más que en su eliminación. Interpreta esta forma de organización como un mecanismo que inhibe el proceso de apropiación externa de los recursos, puesto que los individuos están motivados a producir, distribuir y consumir en su localidad; al mismo tiempo, se matizan las divisiones de clase a través de la nivelación parcial y la periódica reiteración ritual de la religiosidad basada en la solidaridad étnica, simbolizada en la devoción pública al santo patrono.

Visto de esta manera, el sistema de fiestas aparece como una adaptación a la vida política colonial y postcolonial: una política hábil, una respuesta benéfica a la pérdida de poder más allá de la comunidad. Para Earle, la fuerza activa para establecer, por un lado, un sistema anticapitalista de redistribución, y por otro, un sistema anticolonialista de legitimación de la autoridad llega a desarrollarse más donde la amenaza es más próxima y continua. El sistema de cargos religiosos es entendido entonces en términos políticos, como una forma de resistencia continua.

Estas interpretaciones se interesan pues en mostrar de qué forma las comunidades han usado el sistema de cargos religiosos como una forma de insertarse una posición política en relación al estado (Chance, Stephen, Greenberg, en: Stephen y Dow, comps., 1990), o como una forma de mantener la autonomía local en una jerarquía municipal (Cancian, 1990).

En forma sintética, y de acuerdo a las posturas comentadas, podríamos decir que la institución sistema de cargos en las comunidades indígenas representa el vector que refuerza el nivel interno, mientras que el desarrollo y el cambio socioeconómico opera en sentido inverso, es decir, constituye una compulsión hacia la fragmentación, la diversificación, la estratificación y las diferenciaciones de clase.

Esta característica de los sistemas religiosos tradicionales indígenas permite que se les interprete como formas efectivas de mediar las contradicciones entre las normas de la reciprocidad y las diferenciaciones de clase, y como consecuencia, en el medio de establecer procesos que resultan en formas de resistencia cultural. Si bien considero éstos atributos esenciales del sistema de cargos en las comunidades indígenas, ampliamente documentado por una diversidad de trabajos referentes a distintas regiones de México y Centroamérica, es necesario señalar que el nivel en que estas formas controlan o son controladas por las condiciones socioeconómicas y políticas externas está condicionado regional e históricamente.

Partiendo de este planteamiento general, en el sentido de que

los sistemas de cargos religiosos o cívico-religiosos en los espacios interétnicos, mantienen una organización que media las contradicciones que resultan de la subordinación cultural y asimetría económica, podemos decir que su estudio nos permite acceder a las contradicciones y tendencias presentes en la estructura social de los pueblos indígenas.

El sistema de cargos entre los nahuas de Zongolica.

Para nuestra zona de estudio, podríamos decir que la organización religiosa constituye la concreción del espacio social. Es un fenómeno de distintos planos, selecciona, orienta y delimita los usos sociales del espacio comunitario. El sistema permite el funcionamiento de sistemas inclusivos y yuxtapuestos de relaciones sociales: hogar-hogares, círculos de parientes, alianzas matrimoniales, agrupaciones residenciales y comunidad local. De modo que cada plano del sistema permite una objetivación territorial, la cual es puesta en práctica a partir de normas y prácticas compartidas con cierto rigor por los demás miembros de la comunidad.

Aguirre Beltrán, aborda el tema de las mayordomías de Zongolica como un caso acabado de conversión polar, donde los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica. Considera que su análisis es ilustrativo de la continuidad cultural al través de la persistencia del contenido bajo una forma nueva. (1986, 146) Y estima sustancial valorar las posibilidades de subsistir de esta institución religiosa sujeta en la actualidad a múltiples presiones y contradicciones a partir de dos rasgos fundamentales de este complejo cultural: el gasto excesivo y la bebida ceremonial. El autor asevera que ambos rasgos son concurrentes tanto en el presente como en el pasado prehispánico, aunque con variaciones significativas en cuanto a sus consecuencias sociales, y apuntala el valor de la fiesta como instrumento de cohesión social: "... la fiesta rescata y plasma en formas, imágenes y fantasías cristianas una cultura india renovada" (p.158)

La fiesta es dispensadora de identidad, puesto que solamente aquellos que participan en el sistema de cargos son considerados miembros de la comunidad étnica. Sin embargo, el autor advierte la creciente presencia de las denominaciones protestantes en diversos pueblos de la Sierra y le parece que mientras más pobres son los macehuales, estos nuevos credos tienen para ellos un mayor atractivo. Quizás dice, el sistema religioso tradicional basado en el culto a los santos y el desempeño de cargos como medio de alcanzar prestigio esté llegando a su fin: la secularización de la vida indígena es un proceso irreversible. (p. 202)

Frank Cancian analizó las transformaciones del sistema de

cargos en Zinacantan desde 1852 hasta 1987 (1990) y atribuye a dos factores fundamentales la menor demanda para asumir cargos, los cuales debemos considerar para el caso que nos ocupa: las tendencias socioeconómicas, especialmente los cambios ocupacionales y los cambios en las relaciones entre el centro y los parajes.

El sistema de cargos en los pueblos de la parte alta de la sierra de Zongolica, no constituye una jerarquía cívico-religiosa. En términos formales la separación entre las esferas civil y religiosa es contundente. Es un sistema del tipo "no alternante" en términos de Buchler (1967). No obstante, constituye un medio de adquirir prestigio, aunque no es un sistema estrictamente jerárquico, dado que se puede aspirar a la mayordomía de un puesto alto aún sin haber pasado por los cargos de menor importancia (Rodríguez, 1993). Se trata de un modelo intermedio entre un sistema de comunidad amplio en el que el soporte para la celebración de los cultos es comunal y un sistema sostenido por hogares individuales. Las celebraciones son pues, sostenidas en parte con la colaboración recíproca entre las unidades domésticas participantes y en otra medida mediante la aportación estrictamente a cargo del responsable del cargo.

De acuerdo a datos etnográficos del municipio de Atlahuilco, es posible afirmar que este sistema incluye a la totalidad de las localidades del municipio: la iglesia ubicada en la cabecera municipal representa el centro organizacional del mismo.

La celebración del ritual consta de un aspecto que involucra directamente al grupo de parentela ritual, política y consanguínea del mayordomo y una fase más pública en la que participa el resto de la comunidad, que es esencialmente la celebración litúrgica. Como una forma extraordinariamente práctica de solventar los gastos requeridos por el ritual, en condiciones sumamente precarias, el mayordomo requiere la cooperación de un número determinado de personas además de los miembros de su grupo doméstico: sus vecinos de paraje, congregación o ranchería, sus compadres y sus parientes afines. De este modo se pone en funcionamiento un sistema de organización que depende en gran medida de las relaciones recíprocas entre los grupos domésticos participantes.

Esta estructura de participación en la vida ceremonial mantiene la integración entre centro ceremonial y parajes, refuerza la densidad de relaciones en el nivel del paraje y entre parajes y rancherías entre sí. Hacia el exterior, enfatiza la delimitación de las fronteras de la comunidad, es decir, del municipio. Constituye entonces un mecanismo capaz de dinamizar focos dispersos a lo largo y ancho del municipio.

Sin embargo, aparentemente sucede en algunos pueblos de la

zona, lo que pronosticó Vogt (1976) para Zinacantan: la comunidad local sufre escisiones que determinan el desarrollo de sistemas de cargos adicionales y relacionados con la construcción de capillas fuera de las cabeceras municipales. Este hecho constituye un medio alternativo de lograr prestigio; lo cual resulta en una cierta independencia del centro ceremonial. No obstante, pareciera que estas diferencias se integran en el sistema más amplio e inclusivo.

Como señala Reifler (1989), posiblemente la construcción de capillas "es parte de una tendencia general hacia una mayor autonomía de las poblaciones y a menudo el móvil es de carácter político tanto como religioso" (p. 324). Es esta una muestra de cómo las expresiones directamente religiosas constituyen al mismo tiempo expresiones de fenómenos de carácter político. Reifler interpreta este fenómeno en los altos de Chiapas como un acto de rebelión en contra de la centralización de la autoridad indígena en el centro ceremonial y no precisamente contra las autoridades ladinas como pudiera pensarse. Es decir, representa un naciente etnocentrismo a nivel de paraje o ranchería.

En este sentido, se puede decir que la información relativa a la organización religiosa puede ser extraordinariamente útil para determinar los principios operantes en la cristalización de la organización municipal actual.

Esta nueva dimensión de la organización comunitaria también está relacionada con el advenimiento de denominaciones protestantes que han incidido en una creciente heterogeneidad de los modelos de activación social relacionados con la etnicidad. Aún no sabemos cómo funcionan estos nuevos modelos dentro del sistema total. Pero hoy es indispensable encontrar cómo se insertan en el sistema de círculos concéntricos generado por el sistema de cargos.

De acuerdo con Nutini y Bell (1989) el asunto central en un estudio de este tipo consiste en cómo abordar el tratamiento de una institución social, dentro de su marco etnográfico e histórico propio sin emprender una perspectiva atomística que no contribuya claramente en el progreso de una teoría generalizadora. Proponen el estudio del cambio sociocultural a través de un modelo teórico encaminado a trascender la dicotomía entre sincronía y diacronía. Argumentan que los estudios de las instituciones mesoamericanas se han realizado de forma aislada y critican los estudios tradicionales de comunidad. Su propuesta analítica resulta coherente y aplicable para un estudio del tipo que aquí nos ocupa.

En primer término, los autores proponen que es necesario vincular los estudios sincrónicos a la nación y a la región, por una parte, y a su historia, por la otra, para incluir no solamente los estudios regionales y sus variantes, sino también los

componentes históricos de tales problemas relacionados con el área del cambio sociocultural. Parten de la premisa de que la región de estudio posee un alto denominador común, lo que permite afirmar que cualquiera de sus municipios puede ser representativo de la región y puede ser considerado como un modelo etnográfico de la estructura comunitaria, de modo que la comunidad no es la unidad de estudio per se, sino la unidad operacional en el análisis de regiones enteras. (p. 17-20)

Para nuestra zona de estudio es posible partir de este presupuesto básico, puesto que la información referente a la misma nos señala que los municipios comparten una organización sociorreligiosa básica, a partir de un núcleo de mayordomías y festividades en torno a un número variable de imágenes de santos. Las diferencias estructurales entre las distintas poblaciones pueden explicarse en términos de variaciones locales de organización socioeconómica. De manera que con este enfoque podemos entender cómo el sistema de organización religiosa y su matriz comunitaria interactúa con variables específicas y da lugar a determinados procesos. La comunidad (es decir, el municipio) se convierte en la unidad operacional en el análisis de la región.

Planteo que el sistema de organización religiosa puede ser tan relevante como el parentesco ritual en la organización de la vida comunitaria, por lo tanto, puede ser usado conceptualmente como un mecanismo altamente significativo para el análisis de la dinámica comunal, dado que puede ser reconocido como el principio descriptivo integrado de la vida social, similar en este sentido a la institución del compadrazgo que analizan Nutini y Bell.

La utilidad de la conceptualización de esta institución social o sistema, es que ésta puede ser utilizada para elucidar categorías comparativas y formular una teoría general acerca de la misma, lo cual es particularmente factible cuando la institución o el sistema acontecen en una variedad de medios culturales (op.cit., p.32). Tal es el caso del compadrazgo y el sistema de cargos.

Nutini y Bell proponen el examen de la institución estudiada mediante el análisis interno y externo:

"El análisis interno de un sistema implica conocer cómo está coordinado, cuáles son sus mecanismos de cohesión, interdependencia o causalidad funcional. Pero ésta es la parte estática del análisis y entraña solamente la integración. El análisis externo es necesario para que el sistema adquiera dinamismo conceptual... La integración analítica de las perspectivas interna y externa de un sistema requiere situar el sistema propiamente en el contexto y mostrando su apertura a través de los nexos que lo vinculan a otros sistemas, y luego demostrando las formas

en que estos otros sistemas influyen en él." (p. 31)

El modelo tiene como objetivo, en síntesis, conceptualizar una institución social mediante un marco unitario, desde una óptica en la que se consideren los aspectos diacrónicos y los sincrónicos, así como las variables internas y las externas, a lo largo de un ciclo de desarrollo determinado. Se pretende no sólo enumerar los cambios, sino conocer las variables que lo producen y por qué afectan de forma diferente a realidades situadas en contextos regionales similares. La noción fundamental consiste en la especificación de las condiciones externas para los sistemas cambiantes. De manera que el modelo puede resultar útil y aplicable al análisis del sistema de cargos en la región nahua de Zongolica, Veracruz.

BIBLIOGRAFIA.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo. 1986. Zongolica: Encuentro de Dioses y Santos Patronos. Xalapa, Universidad Veracruzana.

1987. Regiones de Refugio. México Instituto Nacional Indigenista.

1992. Pobladores del Papaloapan: Biografía de una hoya. México, CIESAS, Ed. de la Casa Chata.

1995. Cuatro Nobles Titulados en ontienda por la Tierra. México, CIESAS.

ALARCON Román, Lorena. 1986. Aspectos de la Inestabilidad Morfosintáctica del Náhuatl del Municipio de Los Reyes, Ver. Xalapa, Universidad Veracruzana, Tesis mecanoscrita.

ALVAREZ Santiago, Héctor. 1991. El Xochitlali en San Andrés Mixtla. Xalapa, Gob. del Edo. de Veracruz. Col. V Centenario.

BARTH, Fredrick. 1979. Los Grupos Etnicos y sus Fronteras. México, Fondo de Cultura Económica.

BUCHLER, Ira. 1967. "La Organización Ceremonial de una Aldea Mexicana", en: América Indígena. Vol. XXVII, Núm 2, pp. 237- 263.

BRIONES, Margarita. 1990. La evolución en cuanto al control de la organización político-religiosa de Tequila. (mecanoscrito).

CANCIAN, Frank. 1976. Economía y Prestigio en una Comunidad Maya. México, Instituto Nacional Indigenista.

1990. "The Zinacantan Cargo Waiting Lists as a Reflection of Social, Political, and Economic Changes, 1952 to 1987", en: Stephen y Dow (ed.) Washington, Society for Latin American Anthropology Publication Series, Volume 10, pp.63-76.

CHANCE, John y William B. TAYLOR. 1987. "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en: Antropología suplemento. Boletín oficial del

NAH, Nueva Epoca, Núm 14.

HANCE, John, 1990. "Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems", en: Stephen y Dow (ed.), pp. 27-42.

WALT, Billie R. 1975, "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", Anthropological Quarterly, Núm. 48, pp. 87-105.

HEOUVE, Danielle. 1976. El Tequio de los Santos y la Competencia entre los Mercaderes. México, Instituto Nacional Indigenista.

OW, James, 1975. Santos y Supervivencias. Funciones de la religión en una Comunidad Otomí. México, Instituto Nacional Indigenista.

ACOME, Cruz B. 1972. Hombre y Economía en Zongolica. Xalapa, Universidad Veracruzana, Tesis mecanoscrita.

ARLE, Duncan M. 1990. "Appropriating the Enemy: Highland Maya Religious Organization and Community Survival", en: Stephen y Dow (ed.) Washington, Society for Latin American Anthropology Publication Series, Volume 10, pp. 115-142.

ARLY, Daniel K. 1982. Café: dependencia y efectos. Comunidades ahuas de Zongolica, Ver. en el Mercado de Nueva York. México, Instituto Nacional Indigenista.

OLADORI, Guillermo. 1975. La Proletarización del Campesino: Antropología Económica de la Sierra de Zongolica, Veracruz. México, ENAH, Tesis mecanoscrita.

REENBERG, James B. 1990. "Sanctity and Resistance in Close Corporate Indigenous Communities: Coffee Money, Violence, and Ritual Organization in Chatino Communities in Oaxaca", en: Stephen y Dow (ed), pp. 95-114.

ASLER, Juan. 1961. "Tetradialectología Nahua". Homenaje a Cameron Townsend en el XXV Aniversario del Instituto Lingüístico de Verano". México, pp. 455-464.

ASLER, Andrés. 1987. Hacia una Tipología Morfológica del Náhuatl. México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata.

HARRIS, Marvin. 1964. Patterns of Races in the Americas, New York.

MACNEISH, Richard. 1964. El origen de la Civilización Mesoamericana vista desde Tehaucán. México, INAH.

MACUIXTLE, Julio. 1986. La Importancia de la Bebida en la vida Social del Municipio de Magdalena en la Región de Zongolica, Ver. Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis mecanoscrita.

MENDEZ López, Sabino. 1988. La Migración como Alternativa de Subsistencia: El caso de Tehuipango, Ver. Xalapa, tesis de licenciatura.

MONZON, Cristina. 1990. Registro de la Variación Fonológica en el Náhuatl Moderno. México, CIESAS, Ed. de la Casa Chata.

NUTINI, Hugo y Betty BELL. 1989. Parentesco Ritual. México, Fondo de Cultura Económica.

LASTRA de Suárez, Yolanda. 1986. Las Areas Dialectales del Náhuatl Moderno. México, UNAM, IIA.

LUNA Peña, Berta Alicia. 1988. Clasificación Semántica de Plantas y Animales en el Náhuatl de Cotlaixco. Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis mecanoscrita.

PANIAGUA, Zoraya. 1986. El Cuadro Clasificadorio del Verbo en el Dialecto de Xochiojca y en el Náhuatl Clásico. Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis de licenciatura.

POZAS, Ricardo. 1977. Chamula. Un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas. México, Instituto Nacional Indigenista.

REIFLER, Victoria. 1989. El Cristo Indígena, el Rey Nativo. México, Fondo de Cultura Económica.

REYES, Luis y Dieter CHRISTENSEN. (ed.) 1989. El Anillo de Tlalocan. México, Fondo de Cultura Económica, CIESAS, Gob. del Edo. de Puebla.

REYES, Luis. 1989. "Introducción", en: REYES y CHRISTENSEN (ed.)., pp.15-27.

ROMERO Melgarejo, Osvaldo. 1989. La Castellanización como parte del Proceso de Migración Temporal. El caso de Astacinga, Ver. Xalapa, Universidad Veracruzana, Tesis mecanoscrita.

RODRIGUEZ López, María Teresa. 1988. Preservación de la Lengua Materna en San Juan Texhuacan, Ver. México, Instituto Nacional Indigenista.

1993. Grupos Domésticos y Organización Ceremonial en Atlahuilco, Veracruz. Xalapa, CIESAS-Golfo, tesis mecanoscrita.

ROTH Seneff, Andrés et.al. 1986. Lingüística Aplicada y Sociolingüística del náhuatl en la Sierra de Zongolica. México, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, Núm. 133.

SMITH, Waldemar. 1981. El Sistema de Fiestas y el Cambio Económico. México, Fondo de Cultura Económica.

SOUSTELLE, Georgette. 1958. Tequila, un village nahuatl du Mexique Oriental. Paris, Université de Paris, Institut D'Ethnologie.

STEPHEN, Lynn y James DOW. (ed.) 1990. Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America. Society for Latin American Anthropological Publication Series, Volume 10.

TOLEDO, Víctor. 1981. "Ecología e Indianidad: dos frentes de resistencia al desarrollo del Capitalismo en México", en: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. México, UNAM. Año XXVII, Nueva Epoca, Núm. 103.

TORRES Mávil, José Martín. 1987. El Poliformismo fonético de las lexias y la evolución fonológica del náhuatl de Zongolica. Xalapa, Universidad Veracruzana, tesis mecanoscrita.

VAZQUEZ Palacios, Felipe. 1985. Las Formas de Identidad Etnica Campesina en una comunidad nahua de la Región de Zongolica. ENAH, Tesis mecanoscrita.

WOLF, Eric. 1986. Pueblos y Culturas de Mesoamérica. México, Ed. Era.

YOPIHUA Palacios, Agustín. 1992. Los Mecanismos de Actualización del Náhuatl de Soledad Atzompa. Xalapa. Universidad Veracruzana, Tesis mecanoscrita.

PARTE II.

LA SEMANA SANTA EN LA MONTAÑA. UN RITUAL DE RENOVACION DEL CENTRO CEREMONIAL.

Introducción.

El episodio ritual de Semana Santa entre los nahuas de las montañas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, constituye lo que distintos antropólogos han llamado ceremonias de renovación anual de la cabecera o ritual de renovación del año. Culmina el Domingo de Pascua con la procesión de los mayordomos, sus comitivas y las imágenes de los santos y con la desaparición de los judíos o "juríos" de la escena ritual. El fin de este episodio se sella con una comida y bebida en el atrio de la iglesia financiada por los mayordomos y en la que participan habitantes de todos los puntos del municipio, algunos de los cuales sólo visitan el centro ceremonial cuatro veces al año. El ritual constituye pues, una reafirmación de la cabecera como centro ceremonial y hace patente la autoidentificación de sus habitantes como partícipes de un mismo sistema ceremonial, cuyo eje descansa en un santo patrono, San Martín en el municipio de Atlahuilco, representado por dos personajes: San Martín Obispo y San Martín Caballero.

En este municipio, el ceremonial de Semana Santa, se encuentra inserto en el sistema general de celebraciones a los 42 santos que integran el calendario ritual anual. Es decir, la celebración de este episodio ritual descansa en el sistema global y son los mayordomos, sacristanes, fiscales, tequitlahtos y los doce apóstoles comandados por un Apóstol Mayor, los encargados de poner en marcha la celebración, la cual requiere de una elaborada organización que se desarrolla en dos escenarios: en la esfera doméstica del mayordomo y en la esfera pública y central de la cabecera.

En la primera, se celebra el compromiso del mayordomo con su círculo de colaboradores y con la imagen solicitada, y en la segunda, se participa en la secuencia ritual que supone el episodio de la Semana Santa y que debe llevarse a efecto en el centro ceremonial, para que participe todo el pueblo. De manera que los mayordomos y sus comitivas, una vez cumplida la fase doméstica de la celebración a la imagen correspondiente -similar a la de cualquier otra imagen- participan en el desarrollo del episodio público en el contexto de la Semana Santa. Esta organización garantiza la participación de miembros de todas las comunidades del municipio.

Un observador ajeno, podría registrar el ceremonial de Semana Santa únicamente a partir de lo que sucede en la iglesia, el centro ceremonial que los lugareños llaman Teopantitla, sin embargo cada presentación de una imagen y su comitiva en este espacio público, supone previas elaboraciones rituales en las que han participado durante días y noches enteras el mayordomo responsable de la imagen y un número restringido de parientes y vecinos. De modo que su presentación en la iglesia representa la culminación de los ciclos de servicio individual y el inicio de otros, en manos de los nuevos mayordomos. En este caso se contribuye también en el desarrollo de uno de los episodios rituales más relevantes del calendario ritual anual.

La Cuaresma.

El inicio de la Cuaresma establece el principio de una fase de intensa actividad ritual que permanecerá hasta la fiesta de Corpus Christi, en el mes de junio, para interrumpirse casi totalmente durante los meses subsiguientes y reiniciarse en el mes de noviembre, en la fiesta de Todos Santos. Es decir, el ciclo anual de festividades está integrado por dos bloques de actividad ceremonial intensa que van de marzo (la cuaresma) a junio (Corpus Christi), y de noviembre (con las celebraciones de Todos Santos y de San Martín) a fin de año. Sin embargo, la celebración de festividades menores en los meses intermedios garantiza la continuidad del ciclo anual e impide que se suspenda del todo el culto a los santos, matriz de actividad ritual de los nahuas de la Sierra de Zongolica.

La temporada de cuaresma es considerada como días de oscuridad; el final de ella, simbolizada en la fiesta de Pascua el Domingo de Resurrección, representa el "nuevo amanecer". Son días de tinieblas en los que se suspenden las actividades rituales relacionadas con el ciclo de vida como los bautizos, peticiones de mujeres y casamientos. Es notorio cómo inmediatamente después de finalizada esta fase del ciclo anual, se inician las ceremonias antes mencionadas.

En esta temporada, además de las fiestas relacionadas con la pasión y muerte de Jesucristo, se celebra la festividad de San José, considerada una de las nueve imágenes principales del santoral. Así mismo, el mayordomo de San Juan Apóstol, reconocido como el más importante de los apóstoles, debe ofrecer una comida ritual el último viernes de la cuaresma, simbolizando la relevancia del personaje dentro de la secuencia representada aunque en el episodio de la Semana Santa propiamente dicho, no juegue un papel muy relevante.

Dentro de la temporada de cuaresma, también se desarrollan las fórmulas rituales encaminadas a la constitución del grupo de

hombres que representarán a los doce apóstoles durante toda la Semana Mayor, a cargo de un representante y organizador del grupo llamado Apóstol Mayor. Un elemento diacrítico significativo de este episodio lo constituye el tañido de una trompeta, instrumento utilizado únicamente durante la cuaresma y que marca los momentos culminantes de toda la temporada, cada viernes de cuaresma y más intensamente durante los días de Semana Santa. La trompeta, las matracas, los cuetes y el campanario demarcarán sonoramente el tiempo sagrado y los momentos culminantes durante estos cuarenta días.

El desarrollo del ritual de Semana Santa.

Como ha sido señalado, el episodio ritual de Semana Santa en el centro ceremonial de San Martín Atlahuilco, supone otras fases de celebración en los altares domésticos de los mayordomos encargados de las imágenes participantes: San Ramos, Señor Calvario, el Santo Entierro, La Resurrección, así como El Fiscal y el Teniente Mayor, -encargados de apoyar en la instalación de enramadas para las estaciones del Vía Crucis, de la mesa para la última cena y otras adecuaciones de este tipo a lo largo de la Semana-, el Apóstol Mayor y los doce apóstoles, los tequitlahtos, -responsables de preparar y servir los alimentos durante la Última Cena-, el cornetero, el presidente eclesiástico, y los sacristanes. Considerado pues este episodio como parte del ciclo ceremonial e inserto en el sistema total, tenemos que la Semana Santa inicia en el altar doméstico del mayordomo de San Ramos, cuya fiesta se celebra al inicio de dicha semana, el Domingo de Ramos.

a) La víspera del Domingo de Ramos.

En la casa del mayordomo que "entregará" la imagen, es decir, que finalizará su año de servicio a San Ramos, se sirve el viernes, el penúltimo viernes de cuaresma, la comida ceremonial de entrega. Esta comida representa el punto culminante de su gestión y es el acto más formal de entre todos los que se celebran en la esfera doméstica del ceremonial de la mayordomía. Generalmente se ofrece en la víspera de la entrega formal en la iglesia y del ofrecimiento de la misa que públicamente representa el final del ciclo individual.

Pero al mayordomo de San Ramos le corresponde ofrecer un día más de comida a sus teachkame, círculo de colaboradores que conforman el grupo de participantes en los rituales domésticos durante todo el año de servicio. Ello se debe a que es necesario adornar palmas para la ceremonia pública previa a la misa del Domingo de Ramos, deshojar pétalos de rosas de castilla y preparar a los niños que cantarán alabanzas a San Ramos durante la procesión, tocados con coronas de carrizo forradas de papel de china.

Durante la víspera¹ pues, las mujeres de Tepexititla, congregación enclavada en la montaña, a dos horas de camino del centro ceremonial, y anfitriona por ahora de San Ramos, recolectan flor de manzanilla y rosas de castilla en los jardines domésticos, puesto que habrán de tener todo listo para adornar palmas y coronas por la noche, a la llegada de los teachkame. Así mismo, vuelven a preparar comida para recibir a los invitados: atole de maíz agrio, café, arroz, frijoles, tortillas y xocotamales.

Después de todo un día de trabajo, al caer la noche, los invitados comienzan a trasponer el umbral de la habitación de madera donde descansa, sobre el altar, la figura de San Ramos: algunas parejas, algunos hombres solos y los cuatro niños que mañana dedicarán alabanzas y flores deshojadas a la figura de Jesús montado en un asno.

La reunión es explícitamente para adornar palmas y coronas para los niños, así que en la penumbra y con mesura, los recién llegados se van colocando en los tablones instalados alrededor del santocali a manera de asiento. Iluminan el recinto las suaves flamas de las veladoras colocadas en el altar dedicado a San Ramos y a sus acompañantes, dos o tres imágenes más solicitadas previamente a sus responsables actuales para esta fase del ceremonial².

Después de comer lo servido por las mujeres, los asistentes se dedican, casi en silencio, a adornar palmas, deshojar rosas y elaborar las coronas de los niños cantores. Terminada la tarea comienza el baile. Los músicos, procedentes de Tikonka, una comunidad vecina, se instalan en una esquina del salón, al lado derecho del altar, y comienzan a tocar sones y otras melodías al ritmo de las cuerdas del violín, la guitarra y el guitarrón. Hacia la medianoche, todos se retirarán a descansar para salir muy temprano, al día siguiente, rumbo a Teopantitla, el centro

¹Generalmente, es en la víspera de la entrega del cargo cuando se celebra la comida ritual última y las más importante dentro del ceremonial de la mayordomía.

²Se considera que toda imagen debe estar "acompañada", por lo que durante los días en que se efectúan los ceremoniales de recibimiento y entrega del cargo, los mayordomos invitan previamente a los responsables de otras imágenes a que participen en los rituales domésticos y permitan que sus imágenes permanezcan fuera de sus respectivos hogares durante estos días. Ello propicia una intensa circulación de imágenes y mayordomos con sus comitivas, de un hogar a otro a donde son invitados a lo largo del año. Cabe señalar que no todas las imágenes son igualmente solicitadas como acompañantes, lo cual posiblemente depende, más que de la personalidad del santo mismo, de la de los mayordomos responsables en ese momento.

ceremonial, donde se realizará la celebración del Domingo de Ramos, en la que San Ramos es el principal protagonista.

b) Domingo de Ramos.

Las mujeres del grupo doméstico de los mayordomos de San Ramos no asisten a la misa. La comitiva se distribuye de tal modo, que algunas de las integrantes acompañan a la imagen rumbo a la iglesia, con los demás techkame y otras permanecen preparando las canastas con comida para ofrecer al resto de los mayordomos que no asistieron como invitados especiales al ceremonial doméstico. Esperarán en el atrio, sentadas en el suelo, en torno a sus canastas hasta que finalicen las procesiones y la misa para ofrecer tortillas, frijoles, aguardiente y cerveza al resto de la colectividad perteneciente al círculo de mayordomos. Es decir, el día de entrega de su cargo, todo mayordomo debe "llevar un taco" a sus colegas mayordomos que no asistieron al banquete celebrado en su casa.

Mientras tanto, en Teopantitla, el amanecer de este día de primavera fue saludado por un repiqueteo de campanas y el sonido de la trompeta ceremonial de Semana Santa. Un hombre de prestigio, mayordomo varias veces y presidente municipal en alguna ocasión, sube a la torre de la iglesia, y mirando hacia los cuatro puntos cardinales, entona algunos compases para anunciar que comienza la Semana Santa. En tanto se acerca la hora de la celebración litúrgica, que dará inicio antes del mediodía, los mayordomos, encargados de las imágenes que están en la iglesia, llegan a cambiar las vestiduras de los santos, las flores que son un signo de veneración y los manteles que cubren la superficie de las plataformas que empotradas en la pared, les sirven de sostén.

A las siete treinta de la mañana, el mayordomo de la Virgen de la Luz, acompañado por su Tlayecanque o menor, (especialista ritual) y por su hijo y las mujeres de todos ellos, están cambiando la vestimenta a su imagen. Pretenden que luzca decorosamente arreglada durante estos días en que se intensificará la actividad dentro de la iglesia. Realizan la tarea con sumo cuidado, hablan en susurros y son los dos hombres mayores los encargados de desvestir y vestir a la imagen.

Llama la atención verlos realizar esta tarea con tanta delicadeza: prenden el velo con alfileres, cuidando de que los pliegues del manto estén bien arreglados, colocan los tocados a los dos angelitos, cuyo busto reposa a los pies de la Virgen, (obviamente los asocian con niños lactantes puesto que les colocan una prenda propia de ellos: un gorrito de satín, color rosa mexicano, con pliegues, encajes y moños, sustituye al que tenían antes, color naranja). Este grupo ha venido de Tikonka, y una vez terminado el cambio de indumentaria, que implicó también cambio de manteles, de los cirios y de las flores del jarrón, se retiran de

la iglesia.

Mientras tanto, han llegado otros hombres sucesivamente. El rechinar de sus huaraches anuncia la prisa con que se acercan al altar mayor a saludar a los santos patronos en primer lugar, a la virgen de Guadalupe en el altar de la izquierda y a las imágenes colocadas en el altar de la derecha. Vienen con camisas limpias aunque muy desgastadas y después del ritual del saludo se dirigen a la sacristía, a prepararse para iniciar el cambio de manteles, de flores y de cirios, porque no todas las imágenes requieren cambio de vestiduras: algunas son cromos o pinturas enmarcadas, otras tienen ya sus vestidos esculpidos y bien representados.

En este movimiento se hace evidente que los hombres -más que las mujeres- se adueñan de la sacristía y los altares de la iglesia. Entran y salen diligentemente, en un espacio ritual exclusivamente masculino, que hace patente su pertenencia a la "comunidad de mayordomos".

Se las ingenian para arreglar con decoro y curiosidad mesas y jarrones. Cada imagen tiene dos jarrones y un porta cirios. Cada domingo sus ofrendas son sustituidas por otras nuevas, las flores ya están marchitas, el cirio consumido. Los ramos de flores son sencillos: un manojo de nube, algunas gladiolas, tres o cuatro azucenas y dos o tres claveles rojos, como para que destaquen entre las albas flores que conforman el ramo. El mantenimiento de floreros con ofrendas frescas y los cirios nuevos son parte del gasto que corresponde sufragar a los mayordomos de cada imagen durante cada domingo de todo un año.

La iglesia está en remodelación. Se reconstruyó la bóveda que había estado semi derruida durante dieciocho años a causa de un temblor que hizo estragos en la zona en 1973. Ahora la gente se muestra muy interesada en reconstruirla y aparte de la bóveda han retocado muros y bañado de pintura anaranjada, con vivos azules, dorados y rojos, nichos plataformas y paredes. Adentro del templo sólo hay nueve bancas. Es mucho más práctico que el espacio quede semivacío, libre para que quepa más gente y pueda sentarse en el piso. A la gente no parece preocuparle que no exista mobiliario. Se mueven dentro de la iglesia como si estuvieran en un espacio muy propio, con familiaridad hacia las imágenes y sus ornamento.

Así se inicia en la iglesia este Domingo de Ramos, que hasta aquí no ha sido muy distinto a cualquier otro domingo, excepto por el tañido de la corneta que despertó a los que no madrugan antes del amanecer.

Cuando se acerca el momento de la bendición de las palmas, la gente, con sus palmas adornadas con ramitos de flor de manzanilla y rosas de castilla, se acerca a la capilla que se encuentra instalada al lado este de la iglesia principal y llamada "Iglesia del Señor Calvario". Se coloca dejando libre el paso para la

llegada del sacerdote y su comitiva. Han llegado de distintos puntos del municipio, y se aprecia el esmerado arreglo de hombres y mujeres. Fuera de la capilla se ha colocado una enramada donde descansa con toda la parafernalia ritual, la imagen de San Ramos, esperando la hora en que encabezará la procesión, una vez bendecidas las palmas. La gente espera, y pese a lo intenso del sol permanece impávida durante cerca de una hora, mientras llega el sacerdote. Los discretos acordes de un violín acompañan la danza de ocho danzantes, Tocotines de 9 o 10 años y una pequeña Malinche vestida de blanco, que apenas llegará a los seis. Bailan bajo sol durante algunos minutos. Nadie habla en voz alta, todo se expresa con mesura y recato, como si permeara una actitud de no mostrar demasiado interés por lo que está pasando, pero sí mucho respeto.

El sector de población mestiza parece haberse asimilado a este patrón de conducta. Llegan con ropas de calle, y es evidente el esmero y la prisa por llegar a esta reunión casi silenciosa y aparentemente indiferente, con sus palmas previamente adquiridas y adornadas para este momento. En esta espera destacan las mujeres, son quienes han traído sus palmas. Los hombres están dispersos, deambulando por los tendajones, recardados en las bardas del atrio. Cuando llega el sacerdote -no a la escena, sino a la sacristía a prepararse para la ceremonia- otra vez se escucha el repicar de campanas. De nuevo la trompeta hacia los cuatro vientos y el repiquetear de campanas.

Se acerca el sacerdote, ya listo para comenzar la bendición de las palmas y comienza la ceremonia en lo que constituye un espacio ritual exclusivo de la Semana Santa: la Iglesia del Señor Calvario su atrio, cuyos límites, aunque no están demarcados mediante cerca o barda son tácitamente delimitados. El sacerdote bendice las palmas mientras un viento suave acaricia los árboles del valle y mitiga los estragos del sol en los rostros de los niños y mujeres. Después de la bendición de las palmas, el sacerdote y los dos principales sacristanes encabezan una procesión seguida por San Ramos y su comitiva. La procesión rodea la iglesia, de derecha a izquierda. A la imagen festejada, la sigue el conjunto de la gente ahí reunida, con palmas y flores.

Fuera de la Iglesia en las cuatro esquinas de la manzana que la rodea, se han colocado cuatro enramadas de axocopa, con una plataforma de madera de unos dos metros de superficie y a una altura de unos cuatro metros: en ella se subirán los cuatro niños, vestidos de blanco, con canastas de pétalos de rosas de castilla, esperando el paso de San Ramos. Una vez que éste llega al pie de la enramada la procesión se detiene, ellos cantan alabanzas y avientan pétalos de flores a la imagen, durante unos segundos, mientras duran los cantos de la alabanza. Luego la procesión continúa en dirección opuesta a las manecillas del reloj. Al llegar al siguiente punto del cuadrado imaginario que rodea la iglesia se repite el acto de los pétalos de rosas. La comitiva del santo ha preparado todo este acto y deben llevar una escalera de esquina en

esquina para que los niños puedan bajar y subir a la plataforma. Los niños llevan colocada en su cabeza una corona de carrizo, forrada de papel de china de distintos colores y rematada con una crucecita en la cúspide de la corona que simula una pequeña cúpula.

Terminada la procesión, y habiéndose detenido en las cuatro esquinas donde los niños se distribuyeron para ir cantando las alabanzas y bañando de pétalos de flores a San Ramos, toda la gente entra en la iglesia y comienza la misa. Es larga y tediosa, no hay donde sentarse, pero la gente es paciente, escucha en silencio y casi sin moverse la larga homilía. Un coro de jóvenes con una guitarra, ameniza un poco la formalidad del momento. La celebración litúrgica llega al final y se inicia una nueva procesión, tal y como sucede después de cada misa dedicada a algún santo en particular. Nuevamente repican las campanas, mientras en el atrio de la iglesia esperan Los Tocatines. Se inicia la marcha que recorrerá la manzana de la iglesia de izquierda a derecha. Al frente marcha la Cruz Alta, después el sacerdote con el incensario, la comitiva de San Ramos y por último los doce apóstoles, quienes han aparecido en escena para iniciar una participación que resultará destacada a lo largo de toda la semana. Al concluir la procesión, y después de dejar a la imagen en su lugar correspondiente al interior del templo, la gente se dispersa por el atrio y sus alrededores. En el hogar del nuevo mayordomo de San Ramos se inicia el ritual correspondiente a la fase de recibimiento del cargo y que se desarrollará a lo largo de siete días.

La gente de las ranherías y de los parajes cercanos a la cabecera permanece en el atrio una vez terminada la ceremonia, es decir, esta fase de la ceremonia. Ellos inician otra fase, más relacionada con las redes parentales y vecinales, redes reforzadas a través de las celebraciones rituales. Permanecen pues en este espacio, las mujeres se sientan por grupos en el suelo, y los hombres deambulan de grupo en grupo. y así pasa el resto de la tarde.

Los que reciben la mayordomía de San Ramos, es decir, que inician el ciclo individual de servicio a la imagen, se han preparado desde días atrás para realizar la fase del ceremonial del recibimiento. Están listas las viandas, las molenderas preparando tortillas y café, esperando a la comitiva del mayordomo entrante que traerá a la imagen a la que será su nueva morada por un año. Esto sucederá por la tarde, una vez que hubo concluido toda la fase pública de la fiesta de San Ramos, así como el tiempo dedicado a la convivencia social en el atrio. En otro punto del pueblo, las ollas y cazuelas están humeantes también, pero iniciando la fase de entrega de la imagen de La Resurrección, la cual concluirá el Domingo de Pascua.

De lunes a miércoles de la Semana Santa, no se desarrolla ningún ritual público en el centro ceremonial, sin embargo, en distintos

puntos del municipio se desarrollan los procedimientos correspondientes a las celebraciones de los días subsiguientes. En Atlehuaya, la congregación más alejada de la cabecera, en la casa del tequitlahto, se preparan las viandas que se traerán al centro ceremonial para realizar la representación de La Última Cena. El sábado se realizará la comida ritual "de entrega" en la casa del mayordomo de La Resurrección y el Domingo de Pascua se inicia el recibimiento de esta última imagen en la casa del mayordomo entrante. Así mismo, el nuevo mayordomo de San Ramos culminará la fase de recibimiento de su imagen el mismo sábado o domingo.

Así pues, en distintos hogares de este espacio demarcado por los límites municipales se preparan alimentos, se entrelazan margaritas para formar collares de flores (xochikoskatl), se brinda con aguardiente y cerveza. Las mujeres en la cocina mantienen vivo el fuego y los hombres, fuera de ella, acarrean leña, agua, cajas de cerveza y destazan -en su caso- el o los animales sacrificados para la comida ritual. Todo ocurre en la intimidad de los hogares y aunque participan un número limitado de personas, los cuetes, emitidos constantemente fuera de cada hogar, tienen la función de hacer explícito al resto de la comunidad que en este punto de la misma se lleva a cabo el desarrollo de un ceremonial que todos conocen.

c) Jueves Santo: Lavatorio y Última Cena.

A las seis de la mañana la trompeta, tocada hacia los cuatro puntos cardinales desde el campanario de la iglesia, saluda el día entre repiques de campanas. Volverá a ser tañida a las nueve, después a las doce y por último a las seis de la tarde. Desde el mediodía se instalan alrededor del atrio de la iglesia algunos tendajones movibles, anticipándose a la afluencia de devotos al caer la tarde.

A las seis de la tarde, el mismo sonido de la trompeta anuncia que ya es hora de comenzar la celebración. El interior del templo se ve solemne en su sencillez, los dos santos patronos del pueblo, siempre ocupando el primer sitio en el altar principal, ahora fueron sustituidos por el Santísimo. EL altar está adornado especialmente austero, cirios y ramos de flores blancas. Los doce apóstoles, con suma devoción, están sentados en dos filas, frente a frente, dejando libre el pasillo. Transcurre la misa que inicia con unas cuantas decenas de mujeres, poco a poco se acercan más personas.

La mayoría son de la cabecera. Se nota la ausencia de gente de las localidades de la montaña, dado que la celebración concluirá por la noche, lo que dificulta su retorno, y que además al día siguiente, el Viernes Santo, estarán presentes para el Vía Crucis y la ceremonia de la Crucifixión.

Durante el sermón, el tequitlahto y dos hombres de su comitiva

inician movimientos para instalar la mesa para la representación de la Última Cena en la entrada del templo. El sacerdote se impacienta y les ordena suspender la tarea, porque ahora mismo intenta transmitir la idea de que el lavatorio de pies que realizó Jesús a los apóstoles representa un acto de profunda humildad que los asistentes debemos incorporar a nuestras vidas. Tiene que insistir varias veces para que lo escuchen puesto que al parecer, para el tequitlahto y su comitiva es más importante preparar la mesa que participar de la celebración litúrgica.

El momento del lavatorio parece ser el más emotivo. Los apóstoles ataviados con túnicas y una banda cruzada en el pecho con el nombre del personaje a quien representan, se despojan de su calzado y esperan solemnes el lavatorio de sus pies, en el que participan también algunas mujeres mestizas de la cabecera.

Al final de la misa quedó expuesto el Santísimo y por fin se pudo instalar la mesa para la representación de la Última Cena. Después se sacó la imagen de Padre Jesús Nazareno quien lleva una cruz sobre sus hombros; se le despojó de ésta para colocarle un pan en las manos, con forma de pez, sostenido por dos cordones. Mientras tanto, los apóstoles se encaminaban a la capilla del Señor Calvario, donde se colocaron una sobretúnica para hacer más solemne su indumentaria.

Desde antes de que iniciara la celebración de la misa, el Tequitlahto, cargo ceremonial cuya responsabilidad ahora es la de financiar y servir la cena para los apóstoles, se acercó a las puertas de la iglesia. Llegó acompañado de su comitiva; cinco o seis personas que lo ayudaron a colocar la mesa y a servir los platillos que trajeron preparados desde la montaña: chícharos, pescado seco, frijoles, pan, tortillas y atole de maíz quemado. La cena se desarrolla casi en silencio; han colocado en la cabecera norte de la mesa, la imagen de Padre Jesús Nazareno, como presidiéndola y acompañando en el acto de comer con el pan en forma de pez que le han colocado en las manos. Se brinda con una botella de vino dulce de jerez que escancia uno de los apóstoles. (La cena es frugal, contrasta con lo que sucedió en Tequila, municipio vecino donde obviamente existe mayor circulación de moneda: allá se sirvieron canastas de fruta, tazones de chocolate y atole, habas, tempequistles y grandes raciones de pescado).

Al final de la cena, se ofrece informalmente a algunos de los asistentes el resto de los contenidos de los cántaros y canastas que descansaban sobre el piso, en torno a las mujeres de Atlehuaya. Los apóstoles se dirigieron a la capilla del Señor Calvario a quitarse las túnicas. Se preparan para velar durante toda la noche puesto que la imagen del Santísimo permanecerá expuesta al interior de la iglesia. Se rezan rosarios hasta la medianoche, y los viajeros de Atlehuaya descansan en un pequeño cuarto, junto a la capilla del Calvario, que sirve como posada durante las fiestas más importantes que se llevan cabo en el centro ceremonial.

d) Viernes Santo.

A las diez treinta de la mañana se inicia el Vía-Crucis alrededor de la manzana de la iglesia, donde se han colocado pequeñas enramadas que simbolizan las estaciones de las caídas de Jesús. Es notorio que ha llegado gente de todos los puntos del municipio. Algunos hombres se turnan para cargar una cruz de unos diez metros de largo durante tramos cortos. En cada estación, antes de iniciar el rezo, se toca la trompeta y se suenan las matracas. Los apóstoles custodian la cruz, parecen cansados, casi no han dormido y ayunan desde la Última Cena; cada uno lleva un cirio adornado con flores. La procesión del Vía Crucis, parte de la capilla del Señor Calvario y la Primera Estación está instalada justo a la altura de la entrada principal al atrio de la iglesia. A partir de ahí la procesión avanzará en sentido opuesto a las manecillas del reloj hasta rodear la iglesia, deteniéndose y orando en cada una de las doce estaciones.

Poco a poco llega más gente: mujeres ataviadas con la indumentaria local completa, de gala; muchachas de Acultzinapa, la comunidad más lejana de la cabecera, se distinguen por su atuendo: han sustituido el traje de lino y blusa de encaje por faldas y blusas industrializadas; su cabello está decolorado con agua oxigenada y peinado con muchos pasadores brillantes. Se les ve muy pocas veces por aquí, puesto que la ubicación de su comunidad hace más viable su tránsito hacia la zona de Ciudad Mendoza. Percibiendo detalles de la indumentaria de las mujeres es posible reconocer su lugar de procedencia: el tipo de faja, los colores de la blusa.

No todos los que llegan se incorporan a la procesión del Vía-Crucis, predominan en ésta los de la misma cabecera; los recién llegados esperan en el atrio, instalándose por grupos de vecindad y apropiándose de ese espacio mientras inicia la celebración al interior de la iglesia.

Al concluir el Vía Crucis se introduce la procesión a la iglesia y comienza una de los episodios más álgidos de la Semana. Mientras la procesión introduce la cruz de madera a la iglesia, los apóstoles se han desprendido de la misma para dirigirse a la capilla del Señor Calvario y sacar de ahí la figura del Santo Entierro, precedidos por la cruz alta y el incensario, los matraqueros y el cornetero. Al pie del altar mayor de la iglesia, se hace lo posible por sostener de pie a la cruz para iniciar la crucifixión. De la capilla del Señor Calvario parte una nueva procesión en la que hacen su aparición los "judíos", que son quienes entregarán a la imagen del Santo Entierro que ahora llevan a cuestas. Vienen cuatro "judíos chicos", caracterizados por cuatro niños y ocho "judíos grandes", caracterizados por hombres adultos. Están vestidos con túnicas negras. Los niños llevan en sus manos charolas con los objetos que servirán a la crucifixión: los clavos, la corona de espinas, la peluca y el atuendo que convertirá al personaje del Santo Entierro en el Cristo crucificado.

La comitiva entra en la iglesia, que está repleta de mujeres y hombres expectantes. Al llegar hasta al pie de la cruz, que sacristanes y mayordomos han logrado sostener verticalmente, afianzada en el suelo, sacan a la imagen del ataúd, la incorporan y se percibe la relevancia de este momento para los asistentes: están manipulando a la personificación de un difunto y es evidente la intesidad del drama que la gente vive en este acto. Suenan las matracas, el aroma del incienso invade el recinto hasta que terminan de plano de incorporarlo. Los judíos adultos son quienes se encargan de levantar al Santo Entierro, de convertirlo en el Señor Calvario y de crucificarlo. Para ello le han quitado el paño amarillo que cubre la cabeza del difunto para colocarle una peluca de cabellos largos y su corona de espinas.

Queda por fin el Cristo crucificado y la corneta y las matracas lo celebran. El piso de la iglesia está cubierto de hojas de pino y axocopa. Sacan de sus nichos a las réplicas mayores de la Virgen Verónica, la Dolorosa y de San Juan Apóstol y colocan a cada una de estas imágenes custodiando al crucificado; permanecen ahí con cantos y alabanzas hasta que llega el sacerdote.

La celebración litúrgica transcurre mientras afuera hay gente que departe amistosamente. El sermón es largo e insiste en la inconveniencia de adorar al Cristo muerto. Mujeres con sus niños en brazos, como si fueran una entidad inseparable, están sentadas en el piso, imperturbables ante las palabras del cura. Una vez que concluye la celebración litúrgica, se inicia un nuevo episodio: el regreso del Cristo a su sepulcro. Lo bajan de nuevo, lo despojan de la peluca y corona y le colocan el paño amarillo, de difunto en la cabeza, suenan matracas y trompeta y el incienso vuelve a invadir copiosamente el ambiente. Cuando queda dentro del féretro de nuevo, se inicia otra procesión que ahora es encabezada por catorce judíos.

El que los encabeza lleva un caparazón de tortuga que tañe constantemente. Los judíos ahora llevan paxtle en la cabeza y hombros y proyectan un aspecto terrorífico, llevan garrochas pintadas de color morado. Atrás del grupo de judíos viene en hombros San Miguel Arcángel, blandiendo su espada que proyecta hacia el grupo de judíos. Los niños judíos llevan los mismos instrumentos de la crucifixión, para retornarlos a su sitio. Atrás de San Miguel Arcángel, viene el Santo Entierro, antecedido por la parafernalia de toda procesión -como si ésta comenzara aquí y no con los judíos-: matracas, incensario, trompeta y cruz alta. Luego vienen La Dolorosa y la Virgen Verónica, vestidas de negro, y el grupo de apóstoles. Rodean la iglesia para volver a entrar en ella, los judíos desaparecen de la escena. El féretro permanece abierto, a la disposición de quienes se acercan a adorar a la imagen del difunto. Son las cuatro de la tarde y los apóstoles no han comido nada desde la Última Cena, custodian el ferétro mientras la gente se acerca a venerar a la imagen que contiene. Después de un rato, irán a colocarlo a la capilla del Señor Calvario, que es su sitio,

y entonces por fin los apóstoles podrán comer. Sus mujeres los esperan con ollas y canastas, fuera de la capilla.

Pero ahí no termina las actividades rituales de este día: los apóstoles y mayordomos permancerán toda la noche en la capilla del Señor Calvario, velando al difunto. Este grupo de hombres cantarán toda la noche alabanzas monótonas e interminables. En la iglesia principal permanece la cruz ya vacía, las imágenes de La Dolorosa, La Verónica y San Juan, con cirios y veladoras en el piso. Estarán ahí hasta las cuatro de la mañana cuando en procesión acompañarán al Santo Entierro para representar el entierro de Jesús.

El centro del pueblo, siempre desierto por la noche, hoy tiene vida. La gente circula de uno a otro templo. Hay luna llena y algunos muchachos conversan bajo su resplandor.

e) Sábado Santo.

A las cuatro de la mañana se realizó la procesión para simbolizar el entierro de Jesús y volver a colocar a las imágenes utilizadas en la ceremonia de la crucifixión. Ninguna imagen puede ser colocada en su lugar sin previa ceremonia. Sacaron la cruz donde yació Jesús el día de ayer, a la Dolorosa, a San Juan Apóstol y en procesión en trono a la iglesia, con la trompeta y las matracas, todos los mayordomos y los apóstoles veneraron a las imágenes antes de ponerlas en su sitio. Por la mañana, ya bien amanecida, un hombre dormía en una banca de la capilla del señor Calvario, recuperándose del desvelo, otros mayordomos sacaban las escasas bancas de la iglesia para que ésta pudiera ser barrida por las muchachas y niñas del coro. Tiene que estar limpia para la celebración del cirio pascual que se realizará por la noche.

La capilla del Señor Calvario permance abierta, las veladoras encendidas frente a la figura del Santo Entierro, lo cual indica que este episodio ritual aún no concluye, que el tiempo festivo en este espacio público continuará hasta mañana, para proseguir después en las esferas domésticas de los mayordomos que el siguiente año financiarán los gastos de la misa y festividades para las imágenes de la Semana Santa.

En la casa del mayordomo del Señor de la Resurrección hay música de banda y de cuerdas. Hoy, la víspera de la entrega formal de su cargo mediante su participación en la misa del Domingo de Pascua, se desarrolla la comida principal de todo su ciclo anual que ahora culmina y que incluye varios días de ofrecimiento de comida y bebida. Y esta relevancia de la comida de hoy se expresa en que es la única ocasión en que la comise sirve carne, (de res) servida en caldo, y tamales de masa. Es pues la comida de la víspera y está acompañada por música.

Los teachkame del mayordomo, quienes son hoy los invitados de honor son atendidos formalmente en cuanto llegan, toman café y

cerveza, y les sirven la comida que consumen con fruición. Después el ambiente se relaja y la pareja que cumple el papel de tlayecaque (especialistas rituales) designa un escanciador sucesivamente, para que nunca deje de circular entre los presentes la copita de alcohol. Entonces el baile comienza en la pequeña habitación con piso de tierra en donde se encuentra el altar con la imagen venerada y los santos huéspedes. No se baila en parejas, sino que de forma individual los participantes se desplazan cadenciosamente al ritmo de los sonos tradicionales que se desprenden del violín y los otros instrumentos de cuerdas. Se intercalan la banda y los músicos de cuerdas para animar el ambiente. La gente baila y bebe hasta poco antes de las siete de la noche, hora en que se iniciará la misa en la iglesia y en la que tiene que estar presente el santo venerado (El señor de la Resurrección), aunque la misa principal de conclusión de su cargo será hasta el domingo. Los cuetes anuncian que es casi la hora en que la comitiva del mayordomo se encaminará hasta la iglesia para estar presentes en la misa. La banda se adelanta para encabezar la procesión que acompañará a la imagen a misa. Las mujeres llevan flores y cirios sin encender, pero la réplica que llevan del Señor de la Resurrección es la más pequeña, la de mayor tamaño se entregará hasta mañana.

La pareja de mayordomos responsables de esta fiesta están agotados y desaliñados de tantos días de trajinar atendiendo a su gente. En este momento no se esmeran en arreglarse para ir a la iglesia, acuden así mismo y a los pocos minutos de iniciada la celebración abandonan el templo; él no soporta estar dentro, rodeado de gente después de haber estado bebiendo durante todo el día. Se retiran a descansar; el domingo aparecerán ya descansados y radiantes, con ropas nuevas y limpias a protagonizar la culminación de su papel como mayordomos del Señor de la Resurrección.

En la celebración litúrgica los apóstoles vuelven a aparecer en escena, entran en la iglesia, solemnes, formados en dos filas y bajo el mando del Apóstol Mayor. Se realiza la ceremonia del "cirio pascual" a cargo del sacerdote. Después la gente sale del templo y el silencio habitual de las noches de la montaña se altera con las cadenciosas melodías de la banda de aliento que toca en el atrio durante una hora. Esta banda está siendo financiada por el mayordomo. Un año antes, él "sacó" la música para un compromiso de otro mayordomo, y éste, en retribución, ahora está devolviendo el préstamo. La noche es dulce y agradable, es primavera y el duelo por la muerte de Jesús ha terminado. La gente regresa a su casa con su vela encendida del gran cirio pascual. A las diez de la noche aún hay gente en el atrio, como pocos días en el año. Sólo asisitio gente de la cabecera y de las congregaciones de Atetecoxco, Zacamilola y Cuautlamanca, las más cercanas.

Después de tocar, los músicos pasarán la noche en la casa del tlatequímaitl que los contrató (son originarios de Tequila), para

que estén presentes al día siguiente, el domingo de Pascua, que es considerada la fiesta más grande.

f) Domingo de Pascua.

En esta mañana, antes de la misa, que iniciará a las diez, el ambiente se percibe más alegre y festivo. No es que haya más música o vendimia que el resto de la semana, sino que la gente fluye un poco más desde la montaña. Grupos de muchachas de Zacamilola, con sus trajes impecables, caminan por el atrio comprando golosinas. Toda la gente, sin excepción, está arreglada con esmero y aparecen caras que estuvieron ausentes el resto de la semana: son los jornaleros y vendedores ambulantes que regresaron para este día allende la tierra caliente o la ciudad; también son los habitantes de Atlehuaya y Acultzinapa que no estuvieron presentes antes por la lejanía de sus comunidades. Se siente por fin la consumación total del atrio y sus alrededores como el punto unificador de los hijos de San Martín. (el nombre unifica la dualidad de San Martín Obispo y San Martín Caballero).

Cuando se escucha que la música de banda se acerca al centro del pueblo, significa que la comitiva del mayordomo que hoy entrega el cargo de la Imagen de la Resurrección, está por protagonizar el momento más solemne de su ciclo anual como carguero. En la iglesia ya hay gente instalada, sentada en el piso o de pie, el coro de las niñas ensaya cantos y un coro de jóvenes de Atlehuaya, con guitarras y excelentes voces aumentan la emotividad del momento. El mayordomo lleva en sus manos la réplica menor de la imagen festejada, la réplica de tamaño intermedio la llevan dos hombres elegidos para el caso y la versión mayor de la imagen permanece dentro de la iglesia. Su comitiva está radiante, él y su esposa avanzan orgullosos al centro de la misma; hoy sí están impecables, y con la banda a la zaga atraviesan el atrio y llegan hasta el altar mayor, a colocar las imágenes, incluyendo las de los santos acompañantes. La banda permanece fuera de la iglesia, las bancas están en el atrio para que los músicos y la gente las ocupen, dejando el interior del templo absolutamente libre para acoger un mayor número de personas.

Aún no comienza la misa. El atrio se puebla con grupos de mujeres con canastas y ollas de comida que se instalan bajo la sombra de un gran encino. No todas entran a escuchar la misa, a una parte de los asistentes parece interesarles más el momento posterior a ésta, en que la gente comerá y departirá por grupos, invitada por los mayordomos de las 42 imágenes. En el hogar de cada uno de ellos se prepararon con anticipación tamales de frijol y salsa, de modo que cada mayordomo ofrecerá de comer y de beber (cerveza y aguardiente) a sus amigos y compadres después de la misa.

A la entrada del templo, otra vez la reafirmación colectiva a través del santo patrono: la figura de San Martín Caballero, una

bella escultura de cerámica, está recibiendo a los que llegan al templo. Está fuera de su lugar habitual que es el altar mayor y los caminantes, antes que nada, llegan a reverenciarla, dejándole veladoras y monedas.

Por fin, dentro, comienza la misa: repiques de campanas, matracas, incienso. Todas las imágenes están adornadas con collares de margaritas. Brilla el cabello negro de cientos de mujeres que se han peinado con aceite y adornado con pasadores y listones. Las faldas y los rebozos también son negros, pero las blusas de satín con orlas de encajes son blancas, verdes, amarillas, rosas. El coro de los muchachos de Atlehuaya es imponente, son alabanzas rítmicas, vitales que opacan las voces pequeñas de las niñas de Atlahuilco. El sacerdote se esmera otra vez en transmitir la alegría de la resurrección. Los apóstoles están de nuevo presentes, con su atuendo y sus cirios, protagonizando el último episodio de la semana.

Al final, salen en procesión todas las imágenes de la iglesia, - en sus réplicas de mayor tamaño- llevadas en hombros por la comitiva de los mayordomos vigentes en el ciclo actual. El domingo de Pascua es uno de los cuatro días anuales en que salen las imágenes grandes de la iglesia. Siguiendo a los tocotines, van todos los santos, los estandartes, las mujeres con ramos de flores, quienes rodean la iglesia, en el mismo sentido opuesto a las manecillas del reloj. Pareciera que este desfile significara la peregrinación simbólica de todos los personajes que participan del pacto social, la renovación de la unidad y la reafirmación de la identidad colectiva, toda vez que los juicios -personajes del mal y desestabilizadores- se han ausentado, y Padre Jesús Nazareno, El Santo Entierro y el Señor Calvario han vuelto a su lugar, concluyendo el duelo y la discordia.

Es el punto final del episodio ritual de la Semana Santa en que se conjugaron esfuerzos para su culminación, pero es también la renovación de la cabecera como centro de conjunción colectiva, la explicitación de los esfuerzos que se realizan en el nivel doméstico y que permiten llegar a la iglesia como fases finales de los ciclos individuales. Es la renovación pues, del pacto que reconoce en las imágenes de la iglesia y en la iglesia misma, la base de la organización social.

Después de la peregrinación, el disfrute y el goce. Sentadas en el suelo las mujeres de los mayordomos ofrecen tamales de frijol y ellos, botellas de cerveza y copitas de aguardiente. Las notas de la banda se desprenden desde un extremo del atrio. Mientras algunos comen y beben, adentro del templo se encuentra de nuevo la imagen del Santo Entierro, colocada en el centro y con la tapa abierta, para ser tocada y contemplada de cerca. Pareciera que han pasado por alto el afanoso sermón del sacerdote, sus albricias por la resurrección de Jesús, su intento de celebrar la vida y no la muerte. Una vez que él se ha ausentado del pueblo, una comitiva -

otra vez los apóstoles- han sacado a la imagen de su lugar -la Iglesia del Señor Calvario- para colocarla en el centro de la iglesia principal, a la disposición de los caminantes y feligreses de todo el municipio.

El coro de Atlehuaya, con sus guitarras y su ímpetu, sigue cantando glorias y alabanzas; están venerando al Santo Entierro, mientras los apóstoles custodian la imagen. Mujeres y hombres de los ranchos se acercan a colocar monedas y veladoras al interior del ataúd, después de haberse "limpiado" el cuerpo con ellas. Acercan a niños y niñas para frotar su cuerpo con veladoras y monedas y garantizar así una buena suerte y salud. Es necesario aprovechar esta ocasión, puesto que el ataúd se cerrará dentro de unos momentos para permanecer así durante un año entero. Tanto el Santo Entierro como San Martín Caballero son las figuras que se veneran en este momento, son quienes reciben las plegarias de los feligreses que vienen de visita a su centro ceremonial.

La fiesta continúa. En el pequeño atrio de la capilla del Señor Calvario también hay gente departiendo. Entran y salen de la pequeña habitación adyacente donde mujeres de Zacamilola se han instalado a descansar y a ofrecer comida y bebida. Son la comitiva del mayordomo saliente del Santo Entierro. Antes de partir, el coro de Atlehuaya "Los Luceros de Cristo", pasa a despedirse de las imágenes de esta capilla, anticipándose a la caída de la tarde que haría más difícil su retorno a pie por la montaña.

Las reuniones en el atrio se disuelven antes del atardecer. Los caminantes toman su rumbos respectivos. Muchos hombres están bebidos; los más jóvenes gritan por el camino, parecen gritos de desahogo, de risa, de desafío. Mientras tanto, en la casa del mayordomo que recibe el cargo de la imagen del Señor de la Resurrección, se preparan para el recibimiento. Se han preparado durante días. El hombre que recibe vive en la cabecera, es muy conocido, ha ocupado varios cargos a lo largo de su vida, y durante todo el día ha circulado la noticia de que habrá fiesta en la casa de Remigio. Los tocotines encabezan la procesión que lleva el Santo que horas antes entregara Feliciano, a la casa del nuevo mayordomo. EL ánimo festivo y la cercanía de la casa del centro del pueblo, propician que mucha gente acompañe el recibimiento.

Recibimiento de la imagen del Señor de la Resurrección.

En la casa de Remigio están listas las viandas de café, arroz y frijoles para los invitados. Las mujeres también han ensartado montones de margaritas para formar los xochikoskatl que colocarán en la imagen y sus imágenes acompañantes antes de que traspongan el umbral del santocali; han dehojado rosas de castilla y formado xochimanales. El ritual de recibimiento es largo, puesto que son varias las imágenes de santos acompañantes; a todas ha de

sahumárseles, bedecírseles, regarles pétalos de rosas y colocarles dos xochikoskatl transversalmente. Estos procedimientos son desarrollados principalmente por el tlayecanque, y cuando se concluyen, puede por fin pasar la gente a la casa donde se encuentra el altar donde serán colocadas las imágenes, con todas las reverencias. Los anfitirones se esmeran en atender a toda la gente, que no cabe en la casa. Muchos asistentes terminan de emborracharse por completo; circula la cerveza y el alcohol y comienza el baile.

a) El baile del xochikoskatl: continuación de la ceremonia de recibimiento y sello de compromiso de la continuidad del sistema.

Al siguiente día del arribo de la imagen a la casa del nuevo mayordomo (ya es el lunes de la nueva semana), se retiran todos los collares de flores colocados el día anterior a las imágenes recién llegadas. Serán colocados en una canasta, junto con los pétalos de flores, para después llevar a cabo la danza ceremonial llamada "baile del xochikoskatl" que celebra el inicio del ciclo anual que vivirá la imagen en este hogar. Se inicia la ceremonia en cuanto llega el tlayecanque, quien reza y besa las guirnalda antes de colocarlas en la canasta, la cual es sostenida por los anfitriones. Al finalizar el retiro de las flores, se sahuma se persigna y se deja la canasta lista frente al altar en tanto llega el resto de los invitados. En esta ceremonia participa el mayordomo que recibirá esta imagen al siguiente año, con una pequeña comitiva. Su presencia significa una garantía de la continuidad del sistema de intercambio de imágenes entre los habitantes de distintos puntos del municipio. El futuro mayordomo procede de la comunidad de Tikonka, y tal vez sea ésta la primera vez que se relaciona con la familia de don Remigio. Desde temprana hora se ha presentado en esta casa donde es en esta ocasión el invitado de honor.

La fiesta durará el día entero. Por la mañana, las mujeres prepararon frijoles, tortillas, café y chile para ofrecer a todo el que llegue. En tanto van llegando los invitados (que son el grupo de teachkame del nuevo mayordomo) se escucha la música del grupo de cuerdas de Tikonka, se bebe cerveza y aguardiente pero nadie baila todavía. Cada invitado llega con una botella de aguardiente que entrega con toda ceremonia al tlayecanque y al anfitrión, el mayordomo; éste la besa y la coloca en el altar, porque todas ellas serán puestas por turnos en la canasta del xochikoskatl para que, después de bailar con ella, se escancien entre los asistentes. Hacia el mediodía se sirve la comida, y se lleva a cabo la presentación formal del futuro mayordomo, quien ofrece un cartón de cerveza y algunas botellas de aguardiente al mayordomo actual, éste recibe la ofrenda y a su vez responde entregando otro cartón y otra botella de alcohol al primero. Luego, cada uno de ellos procede a repartir las bebidas recién recibidas entre los asistentes. Cuando se hubo consumido todo el contenido se regresan recíprocamente los envases vacíos, dándose las gracias, y comienza por fin "el baile

del xochikoskatl".

Los músicos tocan sonos tradicionales. El tlayecanque y su mujer invitan a todos los asistentes a que pasen a bailar. Antes que nadie, los anfitriones deben bailar cuatro sonos, llevando, uno, la canasta de flores y aguardiente, otro un sahumero, y otro miembro de la casa un cartón de cerveza. La demás gente acompaña la danza cadenciosamente. Todos habrán de pasar a bailar los cuatro sonos sosteniendo alguno de los objetos mencionados. Las botellas del altar sólo serán escanciadas después de que alguien haya bailado con ellas. Se incorporan una ramita de haba y un ramo de pasto o zacate para que también alguien los lleve mientras baila.

La gente se va animando cada vez más, la música, el alcohol y el humo del copal crean un ambiente embriagador y la danza es ininterrumpida durante horas. Durante todo este tiempo siguen llegando invitados, quienes después de entregar su respectiva botella y saludar a las imágenes del altar con copal y reverencias, son invitados a pasar a la mesa. Se les lleva una canasta con "pocillos", una jarra de café -si son varios- y se les sirven sus frijoles y tortillas. El mayordomo que acaba de recibir el cargo es un hombre muy conocido y con solvencia económica, de modo que invitó a un gran número de comensales. Al caer la tarde, continúan llegando invitados, la mayoría de la cabecera. Para entonces muchos de los asistentes, entre ellos el anfitrión, apenas pueden sostenerse en pie. Los músicos permanecen imperturbables, tocando son tras son, casi sin descansar durante horas enteras. La fiesta terminará hasta que todos los asistentes hayan pasado a bailar con canasta o sahumero y se vayan retirando poco a poco.

Pero el ritual del recibimiento del cargo no termina aquí. Una semana después de su recibimiento formal, es decir, el próximo domingo, se sellará esta fase del ceremonial invitando a un banquete a todos los teachkame que cooperarán económicamente para el ceremonial de entrega del cargo, -un año después- el cual incluye, como ya dijimos, varios días de comida y bebida.

Comentarios finales.

i) El circuito múltiple.

El desarrollo del episodio ritual de Semana Santa, no puede comprenderse sin hacer referencia al sistema de circulación de imágenes y de intercambio de comida y bebida que se realiza en el seno de los núcleos domésticos.

Este episodio demuestra el funcionamiento de un circuito múltiple en el que participan las distintas comunidades del municipio. En este circuito se intercambian y circulan:

- a) las imágenes de los santos
- b) objetos de consumo ritual (flores, velas, aguardiente, comida y música)
- c) relaciones interpersonales entre: 1) miembros de la parentela, 2) miembros del paraje o vecinos, 3) miembros de otras comunidades con quienes de otro modo se tendrían escasas posibilidades de interactuar.
- d) dinero en efectivo.

El episodio de la Semana Santa también representa un mecanismo de confirmación de la unidad de todos los participantes en el circuito múltiple, de tal manera que los esfuerzos individuales no se queden en las esferas domésticas y puedan manifestarse en un sólo engranaje que los incluya a todos. Esto significa la comida del Domingo de Pascua que se desarrolla en el atrio de la iglesia y en la que todos los mayordomos, no sólo quienes son responsables de las imágenes involucradas en el ceremonial de Semana Santa, convidan comida y bebida al resto de la comunidad involucrada en el sistema, en un espacio público y central.

Otra forma de hacer explícita esta pertenencia al sistema global, y fuera de los días de "fiesta grande", consiste en la obligación de cada mayordomo, aún de los de las imágenes menos importantes, de convidar comida y bebida -en el atrio de la iglesia- al resto de los mayordomos que no asistieron como invitados o teachkame a los banquetes celebrados en la esfera doméstica.

En el primer caso, todos los mayordomos convidan en el atrio a todos sus teachkame, aunque no se encuentren en las fechas que corresponden al ceremonial de su imagen. En el segundo, cada mayordomo invita al resto de cargueros (sin incluir a los teachkame de éstos), en el día que le corresponde la entrega de su cargo.

Una forma más de garantizar este intercambio de imágenes, de comida y bebida y de relaciones interpersonales entre habitantes de todo el municipio, consiste en la costumbre de invitar a dos o más imágenes para que acompañen a la imagen festejada durante las ceremonias realizadas en las esferas domésticas. Este hecho implica que el mayordomo responsable de cada imagen invitada debe asistir a los banquetes, acompañado de una pequeña comitiva. Terminados los días de celebración de la imagen en cuestión, la suya regresa a su hogar, y el responsable convida a su vez a otros santos y sus comitivas a que lo acompañen en los momentos cruciales de su ciclo festivo individual. De modo que es frecuente observar que de un punto a otro del municipio y en cualquier época del año, se trasladan santos antecedidos por el sonido de campanillas anunciando su paso. Los mayordomos de mayor solvencia económica,

tienen por supuesto un mayor número de santos invitados en su altar doméstico, lo cual significa que tendrán más comensales en su mesa.

Puesto que el desarrollo del ceremonial de culto a los santos implica la erogación considerable de recursos económicos, los cuales son sumamente escasos, este sistema de circuito múltiple establece el intercambio recíproco entre los participantes como principio básico para el funcionamiento del sistema. Este descansa en la cooperación con trabajo en la cocina y en los demás menesteres relacionados con la preparación de los alimentos: acarreo de leña, de agua, distribución para el cuidado de los niños lactantes mientras las madres trabajan en la cocina (tarea asignada a las ancianas), etc. También se coopera con una cuota en efectivo destinada a la compra del animal que se sacrificará en el banquete de la víspera de entrega del cargo, y vimos cómo, para el baile del xochikoskatl, espacio por excelencia destinado a la libación, los participantes deben llegar con una botella de bebida para compartir con todos los asistentes.

Así mismo, el mayordomo, antes de asumir su cargo, se asegura de invitar a personajes específicos que se encargarán de "sacar" la flor, o algunos kilos de azúcar, cartones de cerveza, gastos que con la sola cooperación en efectivo de sus teachkame no alcanzaría a sufragar. A su vez se compromete con cada uno a devolver el préstamo en especie en el momento en que aquel lo solicite para celebrar su "compromiso". Tal es el caso también de la banda o grupo de músicos contratados o de los danzantes que en ocasiones participan antes y después de la misa de entrega del cargo.

Este sistema de celebraciones sostenidas en el circuito múltiple permite que todos los participantes tengan oportunidad de asistir a un número considerable de banquetes a lo largo del año. Permite una distribución horizontal de los recursos y una disposición de comida y bebida a la que resultaría difícil acceder de manera individual, en el seno de cada grupo doméstico. El procedimiento mediante el cual un mayordomo, al asumir su compromiso se dirige a quienes desea que funjan como su grupo de teachkame y cooperen económicamente para la comida de entrega del cargo, permite que éstos se preparen con anticipación para disponer del dinero en efectivo un año después. (actualmente la media de la cuota de participación es de cien pesos). Antes de ese momento, tanto en el ceremonial de recibimiento como en los primeros días de la fase de entrega, su cooperación consiste básicamente en una botella de aguardiente en cada ocasión, lo cual resulta bastante accesible para la mayoría.

ii) La libación y el baile.

El sistema de cargos religiosos en Atlahuilco también propicia de manera sobresaliente los espacios para la libación y el baile. El alcohol y la música son parte imprescindible de los rituales

domésticos, los cuales, por el hecho de utilizarse en el seno de los altares, o durante el desempeño de las faenas relacionadas con la preparación de la fiesta resultan sacralizados.

La medida y el recato modelan el comportamiento ideal de las personas. La conducta cotidiana, altamente ritualizada, puede ser transgredida durante la fiesta, donde aparece la risa, las bromas, la danza y el consumo de comida y bebida hasta la saciedad. Es un espacio privilegiado para las ancianas y mujeres mayores. Puesto que han cumplido con las tareas de la crianza y se asume que no deben desempeñar las tareas más pesadas de la cocina, su papel consiste en asesorar la preparación de los guisos, los procedimientos de etiqueta, la mirada a los niños más pequeños. Por otra parte, se ven liberadas de los celos de sus consortes, ya sea por viudez o por lo avanzado de su edad y pueden bailar y beber sin temor a la censura. No es raro ver que son las ancianas quienes inauguran la danza en muchas ocasiones. Las mujeres más jóvenes no pueden salir de la cocina sin la autorización y compañía de sus esposos.

Los hombres, por su parte, se esmeran en cumplir los procedimientos ceremoniales y en desempeñar adecuadamente su papel social dentro de esta cadena de intercambios. Les es permitido embriagarse hasta el punto en que lo deseen, dado que están participando dentro de un espacio y tiempo rituales. Nadie parece sorprenderse cuando algunos invitados se duermen en cualquier rincón, incapaces de permanecer de pie, o se encaminan hacia sus hogares dando tumbos. Su estado -aunque sea frecuente- no les resta importancia ni personalidad social.

Sin embargo, es importante señalar que no todo el alcohol que circula en estos espacios es consumido (como es el caso de la cerveza). Desde el inicio de la preparación de los alimentos un escanciador reparte el contenido de una botella de aguardiente entre las mujeres y hombres que trabajan. Más tarde, cuando llegan los invitados, la tarea de ofrecer la copa se turna entre todos los asistentes, de manera que en ningún momento se interrumpa este ofrecimiento. Cada escanciador debe ofrecer hasta que se termine el contenido de la botella.

Dado que de consumirse todo el alcohol que circula sería imposible llevar a buen término el desarrollo de todas las actividades ceremoniales, gran parte de este líquido es recibido y agradecido por los asistentes, quienes eligen entre beberlo o depositarlo en algún recipiente que llevan para el caso. Principalmente las mujeres son quienes toman la copa y vierten su contenido en un frasco, el cual reutilizarán en otro momento. Cuando no disponen de ningún recipiente para verterlo lo toman simplemente en sus manos y se lo frotan en los brazos o piernas, o lo vierten en el piso de tierra, lo cual no es mal visto dado el carácter sagrado de ésta. Pero existe la prohibición explícita de rechazarlo. De modo que el ofrecimiento de alcohol es una fórmula

altamente ritualizada que no necesariamente implica su consumo. La gente advierte, no obstante, que sin alcohol y sin música no hay fiesta, no hay alegría y eso significa que no hay "gusto" en esta celebración en honor del santo respectivo.

iii. Un ciclo general, 42 ciclos individuales.

Dentro del ciclo anual de celebraciones del culto a los santos, se aprecia una jerarquización de las imágenes, en un sentido que podríamos llamar vertical y cuya importancia se expresa en función de los personajes individuales a quienes representan. De este modo, se establece que son nueve las imágenes principales del santoral y sus respectivos mayordomos, los responsables de vigilar el ornamento del resto de las imágenes que permanecen dentro de la iglesia, es decir, de suplir los cuidados a la imagen cuando los mayordomos correspondientes no tienen posibilidades de acudir cada domingo a la iglesia. Cada veinte días tres de ellos se encargan de sahumar imágenes y mantenerlas arregladas.

El orden jerárquico de las nueve imágenes principales es el siguiente:

1. Santo Cristo del Sacristán Mayor (1 de enero)
2. San Martín Obispo (10 de noviembre)
3. San Martín Caballero (11 de noviembre)
4. Santísimo Primero (un jueves de junio, fecha movable)
5. Santísimo Segundo (un domingo de junio, el más próximo a la celebración anterior)
6. San José Primero (19 de marzo)
7. San José Segundo (19 de marzo)
8. San Martín Caballero de Abril (13 de abril)
9. Sagrado Corazón de Jesús (30 de junio)

Dentro de esta disposición vertical no encontramos incluidos los días de los santos que protagonizan la pasión y muerte de Cristo y que dan lugar a los festejos de la Semana Santa. Pareciera que esta disposición jerárquica se expresa de manera diferente en el nivel horizontal, es decir, en la mirada del ciclo anual donde sobresalen cuatro festividades que podríamos llamar provisionalmente de "renovación de la cabecera como centro ceremonial", o de "unificación de los desempeños individuales", o de "comunión e identificación colectiva", o de "cristalización del sistema de culto a los santos". Esta disposición horizontal de las festividades principales puede esquematizarse de la siguiente manera:

Enero: (Inicio de un nuevo año)
Santo Cristo del Sacristán Mayor

Marzo o abril: (Inicio del ciclo agrícola)
Semana Santa

Junio: (Inicio de la época de lluvias)
Santísimo Primero y Santísimo Segundo (Corpus Christi)

Noviembre: (Inicio de la cosecha)
San Martín (San Martín Obispo y San Martín Caballero)

Por otra parte, podemos distinguir dos bloques de actividad intensa: del inicio de cuaresma a Corpus Christi y de noviembre a partir de las fiestas de Todos Santos a fin de año o principios del nuevo año.

Se distinguen, como consecuencia dos temporadas en que decrecen las festividades: de julio a octubre, época anterior a la cosecha, y en enero y febrero, antes del inicio del ciclo agrícola. No obstante, ello no implica la interrupción total de la actividad ceremonial. En el primer bloque se celebran seis fiestas a lo largo de los cuatro meses, y en el segundo, sólo tres.

La última idea que me gustaría destacar es la imagen de los desempeños individuales engranados en un sólo sistema general: un ciclo anual y cuarenta y dos ciclos individuales con su propia rotación. Esta idea permitiría esbozar gráficamente la analogía de un planeta y sus satélites, en la cual todos los elementos mantienen su propio movimiento pero en un mismo sentido. Así tenemos que en un primer nivel, cada mayordomo inicia y finaliza su ciclo en el seno de su hogar y con un número restringido de participantes. Los procedimientos rituales que desempeña culminan con su presencia en la iglesia, donde se da lugar a la manifestación explícita de su participación en el seno de un ciclo general: después de la misa, realiza un convite en el atrio para sus 41 copartícipes responsables del funcionamiento anual del sistema. Pero la expresión del nivel más inclusivo se efectúa en los días de renovación del centro ceremonial, donde todos los mayordomos convidan simultáneamente a sus colaboradores en un espacio común, el atrio de la iglesia principal y de la capilla del Señor Calvario.

En la siguiente parte se ensaya un intento de análisis a partir de esta superposición de niveles, los cuales se conjugan mediante la organización para el sistema de cargos religiosos en Atlahuilco.

PARTE III.

LOS NIVELES DE ORGANIZACION EN EL SISTEMA DE CELEBRACIONES ANUALES.

En este apartado trato de demostrar, a través del análisis de la secuencia ritual de la Semana Santa, que la organización sociorreligiosa de los nahuas de las montañas de Zongolica revela una red definida de comportamientos codificados y obligaciones sociales que obedecen tanto a justificaciones de carácter social como a significaciones propiamente religiosas. Es decir, la celebración de Semana Santa es analizada como un corpus semiótico que expresa: la red de pertenencias sociales y de relaciones jerárquicas, un fundamento conceptual en relación al tiempo y al espacio, adaptaciones de la doctrina religiosa, imbricaciones de significados y manifestaciones de un sustrato religioso mesoamericano.

La descripción etnográfica de esta secuencia ritual constituye pues un renglón indispensable, sin embargo, dado que en la misma pueden apreciarse distintos niveles de relaciones, nos apoyaremos en algunos elementos propuestos para el análisis estructural del relato. De acuerdo con Greimas, parto de la idea de que el esquema narrativo es susceptible de ser considerado como un modelo hipotético pero universal de la organización de los discursos narrativos y figurativos. (1990, 19).

En esta parte se aborda la organización sociorreligiosa del municipio de Atlahuilco como el punto de partida. Esta constituye un sistema de sentido, cuya organización depende de la relación jerárquica entre los distintos niveles de organización y de la correlación entre las unidades de cada uno de ellos; tal y como sucede en el ejercicio discursivo, ningún nivel puede por sí sólo producir sentido. (Barthes, 1990, 10). El sistema de organización ritual entre los nahuas de las montañas de Zongolica puede ser entendido desde esta teoría de los niveles puesto que proporciona tanto relaciones distributivas como relaciones integrativas.

El ciclo ceremonial anual constituye el eje horizontal sobre el que se proyectan los encadenamientos verticales, compuestos por el sistema de cargos o mayordomías y sus niveles de organización en la esfera doméstica. De este modo, para comprender el ceremonial de Semana Santa no podemos limitarnos a la secuencia de los acontecimientos que representan las fases cronológicas del ceremonial y que hacen referencia a la interpretación local del relato bíblico. Para captar el sentido total de la celebración debemos interpretar las organizaciones que lo atraviezan verticalmente y que representan el soporte del desarrollo

horizontal, es decir, de la secuencia ritual celebrada en el centro ceremonial.

De acuerdo al modelo propuesto por Barthes (op.cit.), en el análisis del relato es necesario distinguir el nivel de las funciones, el de las acciones y el de la narración. Estos tres niveles se ligan entre sí según una integración progresiva. En el nivel de las funciones, es necesario en principio, definir las unidades narrativas mínimas, el criterio de la unidad deberá ser su carácter funcional como segmentos de la historia. Su importancia radica en que toda función fecunda el relato en un elemento que madurará más tarde al mismo nivel o a otro. El sentido es pues el criterio para definir la unidad, la cual es una unidad de contenido.

Estas funciones pueden ser cardinales, núcleos del relato cuya funcionalidad es cronológica y lógica, o bien, pueden ser catálisis, unidades no consecutivas cuya funcionalidad es atenuada. La catálisis despierta continuamente la tensión semántica del discurso, mantiene el contacto entre el lector y el narrador y anuncia que habrá sentido en el relato, de modo que el relato puede ser infinitamente catalizable.

Por otra parte, los núcleos son conjuntos finitos de términos poco numerosos, son a la vez necesarios y suficientes y están regidos por una lógica. La catálisis implica necesariamente una función cardinal (o núcleo) a la cual conectarse, pero no a la inversa. Mientras que las funciones cardinales están unidas por una relación de solidaridad. Esta última relación constituye la sintaxis funcional y define la armazón del relato, ya que los núcleos del mismo no pueden suprimirse.

Barthes aborda el problema de la ambigüedad entre el tiempo del relato y la lógica, punto que no tocaré aquí, ya que dicha discusión no atañe a nuestro interés central. Baste decir que la descripción debe ser lo suficientemente ceñida como para dar cuenta de todas las unidades del relato, de cada uno de sus segmentos (p. 19) Para nuestros fines, resulta sumamente útil el concepto de secuencia, que Barthes define, siguiendo a Bremond como "una sucesión lógica de núcleos unidos entre sí por una relación de solidaridad: la secuencia se inicia cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario y se cierra cuando otro de sus términos ya no tiene consecuente". La secuencia es una "unidad lógica amenazada", es decir, posibilita una serie de alternativas y de elecciones; tiene una mínima justificación pero también puede ser fundada a máximo.

El relato entonces está estructurado por una red de subrogaciones que van desde pequeñas unidades o matrices hasta las funciones más generales. De modo que existe al mismo tiempo una sintaxis interior a la secuencia y una sintaxis de las secuencias entre sí. Por otro lado, dice Barthes, las secuencias se desplazan

en contrapuntos: puede ser que cuando una secuencia no ha concluido del todo ya surge el término inicial de una nueva, de manera que la imbricación de las secuencias no puede cesar dentro de una misma obra.

En el nivel de las acciones se define a los personajes en términos de su participación como agente de secuencias de acciones que le son propias. Son actantes y sus acciones pueden ser cubiertos por distintos actores siempre movilizados por reglas explícitas. Las esferas de acción son poco numerosas típicas y clasificables, por ello constituyen el segundo nivel de descripción, puesto que corresponden al sentido de las grandes articulaciones de la praxis y están más allá de los pequeños actos que forman el tejido del primer nivel.

El nivel narracional está constituido por "el conjunto de operadores que reintegran funciones y acciones en la comunicación narrativa" (p. 28). El nivel narracional no se propone transmitir el relato sino exponerlo, es en esta exposición donde se integran las unidades de los niveles inferiores. El resumen del relato, si se hace según criterios estructurales mantiene la individualidad del mensaje, pero lo que se determina en el último nivel -el "narracional"- no es trasmisible; su forma última trasciende sus contenidos y sus formas (funciones y acciones), de ahí que sea el último nivel de análisis.

Ahora bien, en el sistema del relato se articulan dos procesos fundamentales: la articulación o segmentación que produce unidades (la forma), y la integración que reúne estas unidades en unidades de un orden superior (el sentido). La integración es el proceso que permite orientar "la comprensión de elementos dicontínuos, contínuos y heterogéneos" (p.32), la isotopía¹ en términos de Greimas, puesto que cada nivel otorga isotopía a las unidades de nivel inferior. El relato se presenta pues como una sucesión de elementos fuertemente imbricados cuya lectura puede orientarse tanto de forma vertical como horizontal. Cada unidad tiene una expresión hacia dentro de sí misma, en su profundidad y en su expresión hacia fuera. Estas dos expresiones permiten que la estructura del relato se ramifique y prolifere, al mismo tiempo que avanza.

Para concluir este breve esbozo de esta teoría analítica, -la cual retomaré en las siguientes líneas para abordar el problema de estudio- quiero señalar que Barthes concluye que la función del relato es la de montar un espectáculo que siga siendo enigmático: la trascendencia en la realización de la secuencia radica -no en la

¹ Se llama isotopía a la unidad de significación (Barthes, 1990, 32). Greimas define este concepto como el conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato. (Greimas, 1990, 41).

sucesión natural de sus acciones- sino en la lógica que en ellas se expone, se arriesga y se cumple:

"...una secuencia es esencialmente un todo en cuyo seno nada se repite; la lógica tiene aquí un valor liberador...puede darse que los hombres reinyecten sin cesar en el relato todo lo que han conocido, lo que han vivido; pero al menos lo hacen en una forma que ha triunfado de la repetición y ha instituido el modelo de un devenir". (p. 34).

Pasemos ahora a explorar la aplicación de este esquema analítico en la celebración religiosa de la Semana Santa en un pueblo nahua de la Sierra de Zongolica, Veracruz.

La celebración de Semana Santa constituye un fragmento del ciclo ceremonial anual. He considerado apropiado analizar este tiempo y espacio ritual porque representa una secuencia que sintetiza las características estructurales del ciclo general. En la Semana Santa encontramos los aspectos que tipifican el comportamiento ceremonial implícito en el ciclo anual de celebración a los santos: un lenguaje o drama que incluye en una sola representación tanto a las personas como a las imágenes de los santos, las reglas que rigen las relaciones sociales e interpersonales entre los habitantes del municipio, el circuito que genera la redistribución social de la deuda hacia la divinidad y un comportamiento religioso que revela un sustrato mesoamericano, distante de la interpretación que establece la liturgia de la iglesia católica.

De acuerdo al esquema analítico presentado líneas arriba, analizaré la estructura del ciclo ceremonial de Atlahuilco tomando como punto de partida la distinción entre los tres niveles de descripción en la obra narrativa que propone Barthes: el nivel de las funciones, el nivel de las acciones y el nivel de la narración. Para los fines de este trabajo consideraré, en el nivel de las funciones la estructura organizativa del sistema de cargos, en el nivel de las acciones la posición estructural de los personajes en la secuencia lineal del ciclo ceremonial y en el nivel de la narración la comunicación narrativa que se expresa en el culto a las imágenes de los santos, y el desarrollo del ritual de la celebración de Semana Santa.

El nivel de las funciones.

Como se ha visto en la descripción de la festividad de Semana Santa, ésta, como todas las demás que constituyen el ciclo ceremonial anual, se encuentra sostenida en el sistema de cargos que estructura la participación de los habitantes de las localidades de todo el municipio dentro de un mismo sistema general. Este drama ceremonial -como el resto de los que integran

2. grupo de teachkame

3. imágenes de los santos invitados

I

mayordomos de las imágenes de los santos invitados +
acompañantes

Pasemos ahora a desarrollar la manera en que se efectúa la sintaxis funcional de la secuencia de este primer nivel. Como se señalaba líneas arriba, la secuencia se inicia cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario, y se cierra cuando otro de sus términos ya no tiene consecuente (Barthes, op.cit., p. 20). Consideraremos aquí secuencia al conjunto de procedimientos rituales que inicia con la asunción del cargo de mayordomo y culmina con la entrega del mismo. Esta secuencia se refiere explícitamente a los procedimientos realizados en el espacio doméstico del mayordomo y en el que participan los personajes arriba señalados, pues como dijimos es ésta la esfera considerada en el primer nivel. La secuencia se divide en microsecuencias y puede ser sintetizada de la siguiente manera:

Secuencia:

recibimiento del cargo - gestión anual - entrega del cargo

Microsecuencia 1) Del recibimiento del cargo:

recibimiento de las imágenes - baile del xochikoskatl - banquete para los teachkame.

Unidades participantes:

recibimiento de las imágenes= (1+2+3)

baile del xochikoskatl= (1+2+ unidad 1 del próximo ciclo anual)

banquete para los teachkame= (1+2)

Microsecuencia 2) De la gestión anual:

servicio a la imagen cada domingo - asistencia como invitados a ceremonias de recibimiento y entrega de otras imágenes.

Unidades participantes:

servicio a la imagen= (mayordomo + imagen del santo)

asistencia como invitados= (1)

Microsecuencia 3) De la entrega del cargo

preparación del banquete de entrega del cargo (banquete informal)-
banquete formal para los teachkame - desayuno y misa de entrega del cargo y comida en el atrio.

Unidades Participantes:

preparación del banquete de entrega del cargo: (1+2)
banquete formal para los teachkame: (1+2)
desayuno (1+3)
misa de entrega (1+2+3)
comida en el atrio (1+mayordomos de las otras imágenes)

En promedio, la realización total de esta secuencia requiere de 17 días al año. El desarrollo de la misma garantiza la efectividad del sistema global para que habitantes de distintas comunidades se interrelacionen continuamente. Esta secuencia constituye el mecanismo básico de intercambio de bienes de consumo ritual y provee del espacio y tiempo para la danza y la libación en un contexto sacralizado. La fiesta requiere y propicia un gasto sagrado cuyo consumo y goce se distribuye de acuerdo a la red propiciada por esta secuencia y cuyo punto de partida es la regla de exogamia de comunidad pero endogamia dentro de los límites del municipio, y que manifiesta una tendencia de residencia patrilocal. El modelo de participación en esta secuencia, de acuerdo a los puntos de procedencia de las unidades participantes puede esquematizarse así:

Mayordomía de San Ramos.

Residencia de la pareja de mayordomos:	Comunidad A
Lugar de origen de la esposa del mayordomo:	Comunidad B
Lugar de residencia de la pareja de mayordomos que recibirán el cargo al año siguiente: (participan en la microsecuencia 1)	Comunidad C
Lugares de procedencia del círculo de teachkame compuestos por el círculo de parientes y vecinos ámbos cónyuges:	Comunidades A y B
Lugar de origen de la esposa del mayordomo que recibirá el cargo el siguiente año:	Comunidad D
Lugar de residencia de la pareja de mayordomos que recibirá el cargo el tercer año:	Comunidad E
Lugar de origen de la esposa del mayordomo que recibirá el cargo el tercer año:	Comunidad F

De manera que la interrelación entre miembros de diferentes localidades a partir de la participación en la secuencia del primer nivel, puede expresarse gráficamente de la siguiente manera:

Este modelo se traslapa en las secuencias respectivas de las 42 imágenes cuya fiesta se celebra a lo largo del ciclo anual, por lo que la movilidad es continua y sostenida y se encadena mediante 42 sucesiones, en distintas direcciones, año tras año.

Los componentes de cada microsecuencia comportan una sucesión de acciones que conforman el tejido más fino del corpus. Cada componente a su vez puede dividirse en una serie de procedimientos rituales que se combinan de acuerdo a las circunstancias. En términos de Vogt, refiriéndose al ritual zinacanteco, constituyen

"series de episodios recurrentes que pueden combinarse para formar los dramas ceremoniales más largos ... tienen su propia organización interna, su propia coherencia interna...sus símbolos rituales internos llevan un pequeño conjunto completo de mensajes que codifican y comunican información referente a proposiciones claves, cuya validez certifican acerca de la naturaleza de la vida sociocultural o el universo natural." (p. 56, 1979).

En nuestra zona de estudio tal sería el caso del dominio de la comida y bebida ritual desde el momento de su preparación hasta el consumo y la embriaguez; o bien el uso continuo de xochikoskatl (guirnalda de flores) entrecruzados sobre los hombros de las imágenes²; las alutaciones con sahumerios y pétalos de flores y las fórmulas del brindis.

He considerado éste el nivel de las funciones porque es aquí donde encontramos la actuación explícita de los miembros del grupo y los procedimientos básicos que definen la red de las pertenencias sociales. Tal y como señala Duverger para la sociedad mexicana, se trata de evitar que un número significativo de personas quede fuera del circuito de los comportamientos económicos. (p. 73) Todo acto que lleva a la adquisición de méritos individuales tiene una implicación hacia la comunidad y en esta secuencia el beneficio

²Este elemento nos evoca el signo ollin del calendario adivinatorio azteca, el símbolo de vida, la imagen del movimiento, que en la interpretación de Duverger (1983, p.30) se refiere también al centro, punto crítico donde se anulan las parejas de fuerzas opuestas. Al igual que en la sociedad azteca, en los pueblos de la Sierra de Zongolica los cruces de caminos son una fuente potencial de peligro.

incluye a los participantes directos pero también al resto de la colectividad mediante la regulación del servicio a las divinidades. La gestión de la fiesta, al igual que en la sociedad azteca responde a una exigencia cósmica (Duverger, p.93). El engranaje festivo se desarrolla sobre las distintas capas de la población, movilizadas continuamente para responder a un intenso compromiso religioso.

Cada procedimiento efectuado a lo largo de cada una de las microsecuencias que hemos señalado está regido por una minuciosa sincronía de detalles de los que los nahuas se manifiestan profundamente respetuosos. El tlayecanque se encarga de supervisar y dirigir, los mayordomos de ejecutar, los convidados de participar.

Debemos señalar que aunque hemos delineado esta secuencia en microsecuencias bien delimitadas, las fiestas se imbrican unas en otras, en un traslape que produce un escalonamiento entre microsecuencias: cuando en un punto del municipio se prepara por ejemplo el recibimiento de un cargo, en otro se efectúa el banquete de la víspera para la entrega del mismo, como vimos en la descripción de la festividad de Semana Santa.

Es en este nivel donde el consumo ritual de comida y bebida encuentra su expresión más álgida. Y estas imágenes de la fiesta en los altares domésticos nos evocan nuevamente a la sociedad mexicana que nos recrea Duverger: "tanto como el gesto es medido, tanto así se expande la palabra". (p. 59) De ahí la presencia imprescindible de la pareja de tlayecanque, los que dirigen las ceremonias, los que dicen los discursos y vigilan las reglas de cortesía y de procedimiento;

" ...a cada estado corresponde una actitud, un comportamiento bien definido. Así pues para no perturbar esa red semiótica, el gesto utilitario debe pasar absolutamente inadvertido, es decir, reducirse a lo eficaz". (p.59)

Sin embargo, nos dice el autor, los ancianos y ancianas se benefician de la excepción notoria a esta regla de prohibición. Ya mencioné cómo el recato y la moderación modelan el comportamiento de las mujeres nahuas, mientras que en determinados momentos éstas -estando en edad casadera o en la etapa de la crianza- deben permanecer en las labores de la cocina, las ancianas beben y bailan dejando a un lado el sigilo habitual de la vida cotidiana. Estos espacios sirven por lo tanto, también para recordar los límites precisos entre las categorías de edad y de género.

Pero quizás una de sus mayores significaciones radique en la confirmación implícita de pertenencia a un círculo parental y residencial, pero mediante el lazo permanente con el centro y el resto de comunidades a través del mecanismo ya descrito, se impide que los participantes se olviden de su pertenencia a una unidad

mayor. Pareciera que el acto de trasladarse en este ámbito de pertenencia común, significara la constatación continua de la conexión entre la vida y el espacio.

El nivel de las acciones.

En este nivel, como señalé anteriormente, se ubica la posición estructural de los personajes dentro de la secuencia lineal. El eje en este nivel lo constituye el binomio: mayordomo + imagen del santo. Su participación se actualiza en la microsecuencia de entrega del cargo, la cual culmina en el centro ceremonial, después de la celebración de la misa del santo respectivo.

Mientras que para la liturgia católica la misa representa el momento trascendental de la celebración religiosa, en la organización del sistema sociorreligioso de los nahuas de Atlahuilco es la salida de la misma, el momento de convivencia en el atrio lo que expresa la relevancia de la fiesta y define la posición del responsable del cargo respecto al entorno social.

En el caso de las festividades menores es muy claro cómo en este momento, el final de la gestión individual de un mayordomo, éste reafirma la relevancia de su participación para el mantenimiento del sistema. Ya transcurrida la secuencia respectiva en el escenario de su hogar, ahora brindará un convite al resto de los 41 copartícipes que en el ciclo actual saldan la deuda con las divinidades al hacerse responsables de la manutención del sistema durante un año. Sus teachkame ya aportaron su cuota y disfrutaron del convite en el hogar, pero ahora, en el atrio de la iglesia, después de haber honrado y entregado la imagen al mayordomo entrante, corresponde hacer explícito que fue un compromiso que estuvo compartido con el resto de mayordomos, los cuales, a lo largo del calendario, ofrendan comida, bebida, incienso y flores a cada una de las imágenes que lo demandan. La intervención individual de mayordomos e imágenes encuentra en este nivel su actualización y permite la lectura del esfuerzo individual de los participantes en la manutención del sistema general. Este nivel puede sintetizarse así:

participantes de la comida en el atrio (festividades menores):

mayordomo que entrega el cargo + resto de mayordomos responsables del ciclo anual.

El nivel de la narración.

Como habíamos señalado siguiendo a Barthes, el nivel narracional se propone exponer el relato y es en dicha exposición donde se integran las unidades de los niveles inferiores. Por ello, tomaremos aquí como narración al despliegue de las imágenes de los santos en el centro ceremonial, acompañados de los mayordomos y sus comitivas, como la forma última de las funciones y acciones desarrolladas en los niveles anteriores.

Las secuencias desarrolladas en el escenario de los hogares requieren de la puesta en escena en el centro ceremonial de los personajes que intervienen en el drama de la Semana Santa, mediante un lenguaje que fragmenta el continuo del relato bíblico en personajes que desempeñan roles específicos. Aquí se reagrupan los elementos de los niveles anteriores en una sola representación, en la que se interrelacionan las personas y los santos. Como señala Segre, (1987) durante la Semana Santa en las iglesias indias, los personajes que para la iglesia católica representan los distintos momentos de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, para los nahuas representan símbolos diversos y autónomos. Estos personajes están ubicados en una gran secuencia que en Atlahuilco inicia al final de cada año y termina con las festividades a los santos patronos (San Martín Obispo y San Martín Caballero) en noviembre.

Las imágenes que intervienen en las representaciones de la Semana Santa son parte de esa secuencia donde los santos y las vírgenes rigen el ciclo ceremonial anual. Santos y vírgenes³ son categorías que engloban en un mismo concepto a las imágenes cuya residencia está en el templo y cuyas réplicas se movilizan continuamente, de un punto a otro del municipio, y quienes al igual que los hombres deben trasladarse en el espacio para constatar la conexión continua entre la divinidad, los hombres y su espacio vital.

De manera que San Ramos, Santo Entierro, Señor de la Resurrección, son personajes distintos, hacia quienes debe desarrollarse cuidadosamente la secuencia del escenario doméstico. Sin embargo, la celebración de la Semana Santa puede ser considerada una secuencia por sí misma, puesto que consiste en una sucesión lógica de representaciones que consta de un principio y un fin bien definidos.

Su importancia consiste en que representa la actualización del discurso donde se interrelacionan los distintos sistemas semióticos representados en los niveles anteriores (de las funciones y de las

³En la concepción local se consideran vírgenes a todas las hierofanías femeninas (por ejemplo, La Virgen Verónica). Todas son Tonantzin.

acciones), y permite la lectura a partir del desplazamiento de los santos, el centro organizador del universo semántico. Mientras que el sacerdote, como portavoz del mensaje doctrinario católico, enfatiza el mensaje general de la salvación cristiana a través del sacrificio y la recurrección de Jesucristo, los nahuas leen en esta celebración las funciones de cada uno en el mantenimiento de la reproducción de las condiciones simbólicas y materiales de la existencia humana (Segre, *ibid.*) Es decir, mientras que para el relato cristiano Cristo es el sujeto-héroe, para los nahuas hay una diversidad de sujetos-héroes, cada uno en su día y en su momento ritual.

La Semana Santa, por lo tanto, podría ser considerada un sintagma que reúne y actualiza sistemas diferentes. En el conjunto del relato encontramos un proceso de iconización en que las imágenes adquieren revestimientos antropomorfos, el efecto es la impresión referencial de las relaciones humanas. Así por ejemplo, hemos visto cómo el Domingo de Pascua aunque el mensaje doctrinario enfatice La Resurrección como el momento final del drama, los nahuas se postran ante la imagen del Santo Entierro, como si para ellos el acontecimiento clave de toda la secuencia residiera en la muerte y no en la resurrección, misterio éste que no abarca el aspecto corruptible y vital de la experiencia humana: la vida tiene un comienzo y un fin, de ahí que la imagen de La Resurrección, de la vida eterna, se subordine a la del Santo Entierro, de la vida perecedera.

Por otra parte, planteo que la celebración de la Semana Santa, - al igual que la fase de entrega del cargo del resto de los santos del calendario- considerada en su nivel narrativo puede ser entendida como límite del tiempo social (Leach, 1976) Como ya habíamos señalado, el ciclo ritual es continuo e ininterrumpido; la ocupación del cargo de cada responsable de una imagen durante un periodo anual representa la constatación de la circularidad del tiempo social. El ritual de entrega del cargo marca una transición, una forma de relevo entre los miembros del grupo y por ello constituye un intervalo de intemporalidad social en términos de Leach:

"El cruce de fronteras siempre se rodea de ritual; también, por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro" (p.48)

Este idea podría esquematizarse de la siguiente forma, considerando la integración progresiva de los escenarios que hemos señalado como equivalentes a los niveles del relato:

escenario
doméstico

↓
templo

procesión en torno al
templo

límite del tiempo social

permanencia en el atrio

↓
nuevo espacio doméstico

Como vemos es un movimiento de la frontera al centro para ir después del centro a la frontera y así sucesivamente, movimiento que significa la extensión del dominio del sistema para incluir a todos: atravesar el centro es una forma de manifestar que el suceso tiene una significación que alcanza a todos los habitantes del municipio. Es al mismo tiempo un modelo de las interrelaciones entre la vida de los parajes y el centro. El marco espacial conecta a los hombres y a los santos en un continuum que se perfila en una sola dirección y que inicia y termina en el escenario de los hogares.

Pero nos falta aún otra vertiente por explorar en este nivel y que nos revela la concepción local del tiempo y del calendario anual, del cual la celebración de la Semana Santa marca uno de los momentos más relevantes.

Esta celebración coincide con el inicio del ciclo agrícola y es una de las cuatro festividades anuales (especialmente en el domingo de Pascua) que sintetizan el funcionamiento global del sistema cerimonial mediante la comida colectiva en el atrio del conjunto de mayordomos y sus comitivas, así como mediante la procesión alrededor de la iglesia con todas las imágenes que se veneran a lo largo del año.⁴

El ciclo agrícola repetitivo parece regir la concepción circular

⁴En las festividades menores, la procesión después de la misa de entrega del cargo sólo incluye a la imagen festejada con su comitiva, y la participación de la comida en el atrio se restringe a una breve comitiva del mayordomo que convida a los responsables individuales de otras imágenes que deseen acercarse.

del tiempo, en la cual el futuro consiste en la repetición del pasado. La festividad de Semana Santa se perfila como un mito regenerativo cuya función mágica está relacionada con el control de la naturaleza y de la sociedad. (Segre, op.cit., 23). Como en toda cultura de supervivencia se contempla el futuro como una secuencia de actos de supervivencia repetidos (Berger, 1990, 25).

En la descripción etnográfica de la Semana Santa se ha señalado cómo el Domingo de Pascua constituye una de las contadas ocasiones en que habitantes de todo el municipio - aún de los parajes más alejados- se reúnen en el centro ceremonial. Aún cuando miembros de cada uno de los parajes sean responsables de la celebración de alguna de las imágenes del calendario, su traslado a la cabecera municipal se circunscribe a ocasiones muy específicas relacionadas con su gestión o con otro tipo de trámites. Pero el domingo en que culmina la Semana Santa viene gente de todos los rumbos y además, los 42 mayordomos invitan simultáneamente, después de la misa, comida y bebida a su círculo de teachkame. Momento antes se conjuntaron todos estos personajes en una procesión con todas las imágenes veneradas. Este evento tiene lugar cuatro veces al año, las cuales pueden ser consideradas como la síntesis del funcionamiento global del sistema de culto a los santos y expresan el nivel narrativo del mismo considerado éste como relato.

Participantes de la comida en el atrio (Festividades mayores: enero - Santo Cristo de Año Nuevo; marzo o abril - Domingo de Pascua; julio - Corpus Christi; noviembre - San Martín Obispo y San Martín Caballero):

42 mayordomos + 42 grupos de teachkame

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland. 1990. "Introducción al análisis estructural de los relatos", en: Análisis Estructural del Relato, (BARTHES, GREIMAS et.al.), México, Ed. Premiá, pp. 7 - 38).
- BERGER, John. 1990. "Los Sobrevivientes", en México Indígena México, Núm. 8, pp. 21-30.
- DUVERGER, Christian. 1983. La Flor Letal. Economía del Sacrificio Azteca. México, FCE.
- GREIMAS, A.J. "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", en: Análisis Estructural del Relato (BARTHES, GREIMAS et.al.) México, Ed. Premiá, pp. 39-76.
- GRIMES, Roland L. Símbolo y Conquista. Rituales y Teatro en Santa Fe Nuevo México. México, FCE.
- LEACH, Edmund. 1978. Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- PROPP, Vladimir. 1989. Raíces Históricas del Cuento. México, Ed. Colofón.
- RUIZ Moreno, Luisa. 1993. Santa María Tonantzintla. El Relato en Imagen. México, CONACULTA.
- SEGRE, Enzo. 1987. Las Máscaras de lo Sagrado. México, INAH, Col. Divulgación.
1993. Metamorfosis de lo Sagrado y de lo Profano. México, INAH, Col. Divulgación.
- VOGT, Evon Z. Ofrendas Para los Dioses. México, FCE.