



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA**

**Protestantismo y conversión en una comunidad indígena mazateca:
el caso de San Felipe Tilpan**

TESIS

que para acreditar las unidades de enseñanza-aprendizaje de
Seminario de Investigación e Investigación de Campo
y obtener el título de
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

p r e s e n t a

Daniel Solís Domínguez

COMITE DE INVESTIGACIÓN

Director: Carlos Garma Navarro

Asesores: Juan Pérez Quijada

Leonardo Tyrtania G.

ÍNDICE

I	PRÓLOGO	2
II	INTRODUCCIÓN	3
III	EL ENTORNO ECOLÓGICO.	8
IV	SAN FELIPE TILPAN	10
V	ANTECEDENTES HISTÓRICOS	14
VI	RESEÑA HISTÓRICA DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO	20
VII	ACCIÓN PROTESTANTE ENTRE LOS MAZATECOS	26
VIII	PENTECOSTALISMO Y CONVERSIÓN	33
IX	SINCRETISMO MAZATECO PROTESTANTE	41
X	PROTESTANTISMO Y PARENTESCOO	47
XI	PROTESTANTISMO Y SOCIEDAD	55
XII	CONCLUSIONES	61
XIII	BIBLIOGRAFÍA	64

I PRÓLOGO

A inicios del mes de mayo de 1991 partimos un grupo de alumnos inscritos en la licenciatura de Antropología Social, impartida en la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa, hacia la Mazateca Baja ubicada en el norte del Estado de Oaxaca. Nuestro objetivo primordial, en aquel entonces como futuros antropólogos, era experimentar exitosamente el mito de la primer práctica de campo. Así, durante los meses de mayo, junio y julio de 1991 realicé mi primer práctica de campo en San Felipe Tilpan, comunidad indígena mazateca. Ya como iniciado en antropología y como prospecto de antropólogo, mi primer práctica arrojó como resultado una pobre monografía de la comunidad. Con tales resultados y con la convicción de que el trabajo de campo no es sólo mito ni algo que se le parezca sino parte complementaria (la otra parte es el corpus teórico) de un proceso dialéctico cuya síntesis es precisamente dar respuesta a la pregunta de rigor que se hace la Antropología, junto con otras disciplinas: ¿Qué es el hombre?, regresé a San Felipe Tilpan al año siguiente. Esa vez permanecí en la comunidad los meses de septiembre, octubre y noviembre. Durante esta segunda estancia en la comunidad enriquecí la monografía y perfilé lo que sería mi proyecto de investigación terminal. Durante 1993 acudí, en estancias esporádicas, repetidas ocasiones a la comunidad y me di el tiempo necesario para hacer trabajo bibliográfico. Por fin, en el mes de enero y parte de febrero de 1994 realicé trabajo de campo intenso en la comunidad y concreté definitivamente, también por fin, el proyecto de investigación.

Es común que las investigaciones en terrenos indígenas sobre religión se acerquen a aquellas formas religiosas más alejadas del contexto sociocultural del que proviene el investigador y exalten (o exageren) sistemas de creencias completamente opuestas a las que sustenta. Si bien esto se fundamenta en que el objeto de estudio, por excelencia, de la Antropología se ha fijado en la otredad, no es razón para que se dejen de lado procesos sociales religiosos de origen exógeno que afectan notablemente a las comunidades indígenas. Tal es el caso de la irrupción del protestantismo en áreas indígenas. El presente trabajo aborda el tema religioso del protestantismo en la comunidad indígena mazateca San Felipe Tilpan.

Es importante señalar, y aunque todos lo saben, que nadie puede despojarse de su historia y de su cultura, en este sentido no escondo un interés personal por el tema tratado, creo, sin embargo, haber utilizado los criterios de objetividad requeridos para un tema que, en principio, parece sumamente subjetivo como para analizarlo sociológicamente. En realidad lo religioso emerge en la vida diaria del individuo, le desarrolla una moral, un patrón de conducta que permea todas sus relaciones sociales y en este otro sentido, como antropólogo, no escondo mi interés.

Para la realización del trabajo fueron muy importantes las subvenciones otorgadas por el Departamento de Antropología Social de la UAM. Asimismo también fue muy importante la beca otorgada por el Instituto Nacional Indigenista. A ambos les doy las gracias. También les expreso mi gratitud, por enseñarme y dejarme aprender la vocación antropológica en un ámbito de completa libertad, a los profesores Juan Pérez Quijada y Leonardo Tyrntania.

A Carlos Garma Navarro, director de esta tesis, que a través de sus comentarios personales o a través de su producción antropológica ha sido una guía para conformar el presente trabajo, le doy las gracias. A mis compañeros con quienes compartí experiencias de campo cuya convivencia, ahora entrañable, fue el soporte para permanecer con ánimos en la región, gracias. A todos los ancianos, hombres, mujeres y niños mazatecos con quienes, a través de compartir nuestras respectivas subjetividades culturales, finqué lazos que desbordan la frívola relación científica, gracias.

Finalmente, y porque los últimos serán los primeros, externo mi agradecimiento a mis padres a quienes, por su paciencia y apoyo, dedico esta tesis.

II INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo estudiar la irrupción del protestantismo en una comunidad indígena mazateca. Desde hace diez años algunos habitantes de San Felipe Tilpan han experimentado una transformación de su cosmovisión a través de un proceso de conversión al protestantismo. Los conversos han conformado un grupo notorio y diferenciado dentro de la comunidad. Este trabajo trata el proceso de conversión de individuos mazatecos al protestantismo y el efecto que provoca en las estructuras tradicionales de la comunidad.

Las hipótesis que se proponen son las siguientes:

1) La práctica religiosa, de los individuos conversos al protestantismo, impacta en la familia nuclear reestructurando y haciendo más eficientes los mecanismos de sobrevivencia.

2) El protestantismo aumenta la cooperación y cohesión entre los miembros que pertenecen a una misma familia extensa.

3) El grupo protestante forma una institución, la iglesia, la cual afecta las estructuras tradicionales de la comunidad.

Para la obtención de datos utilicé material documentado tanto de la comunidad (censos levantados por maestros bilingües de la comunidad, documentos relacionados con límites comunales, por ejemplo), así como de material bibliográfico relacionado con la región étnica. Utilicé la técnica antropológica de observación participante para obtener datos de primera mano. Las entrevistas abiertas y dirigidas persiguen el mismo fin. Apliqué un cuestionario que mostró la composición social de las familias. Recurrí a la realización de genealogías para reconstruir historias de vida. Durante el proceso de redacción del material se ha utilizado las ventajas que brinda la computación. En fin; considero que el trabajo antropológico es un proceso en el cual se alternan la teoría con los hechos, es pues un trabajo dialéctico. Solo en esta medida pueden obtenerse resultados concluyentes.

El trabajo se estructura en trece capítulos. El tercero de ellos describe el medio físico en que los mazatecos viven. El cuarto describe, de manera resumida, la comunidad de San Felipe Tilpan. El quinto es una revisión de los acontecimientos históricos en los cuales los mazatecos han estado imbuidos. El sexto capítulo se ocupa, históricamente, de las implicaciones sociales en las que el protestantismo se ha involucrado en la sociedad mexicana. Estas cuatro secciones proponen aspectos generales del tema que se trata, y por otro lado, intentan contextualizar al mismo. El capítulo séptimo es un acercamiento a la implantación del protestantismo entre los mazatecos; además señala la controversia generada a partir de las actividades del Instituto Lingüístico de Verano en las comunidades indígenas. El contenido del capítulo octavo demuestra que el protestantismo, en las familias que se han afiliado a este, es una estrategia de sobrevivencia para ampliar y suministrar los recursos económicos de la familia nuclear. La religión es tratada aquí desde su lado objetivo y práctico. El capítulo noveno hace referencia a las causas subjetivas de la conversión. El paralelismo y afinidad que hay entre el protestan-

tismo de corte pentecostal y el ritual de curación shamanístico mazateco se apuntan en esta sección y en general se revisa el proceso sincrético protestante. El capítulo décimo contiene la relación que hay entre el protestantismo y la estructura de parentesco mazateco y finalmente en el onceavo se analiza la actitud de los protestantes, aglutinados como grupo, frente a la sociedad de la que forman parte.

El fenómeno religioso, como parte importante de la cultura, siempre ha sido objeto de estudio de la Antropología. En la sociedad la dimensión religiosa se distingue porque "se ocupa de sistemas de creencias...y de acción" además, "Sus sistemas de acción se orientan hacia entes cuya existencia no es accesible en la observación" (Mair 1984:203). Las creencias religiosas incitan a la acción, crean una religiosidad práctica, una acción simbólica. Ya Weber hizo notar en su "Ética Protestante" cómo la acción simbólica cobraba sentido en un ethos económico distinto al ethos católico. A cada acción simbólica le corresponde un sistema simbólico, la primera solo resulta eficaz (o funcional) en el segundo.

Analíticamente la religión se divide en dos partes: las creencias y las prácticas, ambas partes se sintetizan en la acción simbólica. En otros términos, la religión comprende una dimensión psicológica y otra sociológica, aquí se trata de explicar la primera a partir de la segunda. Se trata de "tomar la religión como variable dependiente que busca ser explicada por variables sociológicas patentes en los individuos y en la sociedad que la sustenta" (Díaz de la Serna 1985:22). También se le considera como variable independiente que explica el comportamiento del hombre religioso dentro de la sociedad. La parte psicológica se expresa en símbolos, estos adquieren sentido en sistemas simbólicos que pueden ser explicados en términos sociológicos que a su vez explica el comportamiento del hombre religioso.

Los estudios sobre la religión han venido desarrollándose desde los mismos inicios de la antropología como disciplina científica. Fueron los antropólogos británicos, desde la óptica evolucionista, quienes hicieron análisis de la religión a inicios de este siglo, sin embargo, en Francia se gestaba otra alternativa teórica, no del todo opuesta al evolucionismo, propuesta por Emile Durkheim. Mientras los evolucionistas se empeñaban en postular fases consecutivas de desarrollo en las que la última fase implicaba un grado de desarrollo superior y más complejo a la que le precedía, la propuesta de Durkheim y de sus seguidores se afanaba en encontrar la función de la religión en la sociedad, pero de antemano se suponía que la función de la religión es el de mantener la integración y el orden en la sociedad a través de los valores éticos que esta internaliza en los individuos. Otra orientación teórica, cuya relevancia en los estudios de religión protestante es trascendente, es la de Max Weber. Weber nos revela la relación entre los valores éticos del protestantismo (calvinista) y la expansión del capitalismo. En este caso el protestantismo es la base ideológica que le corresponde al modo de producción capitalista. O para no generalizar la tesis, sería más correcto

reducirla a ciertas regiones geográficas considerando su desarrollo histórico particular. Por supuesto no se trata con los comentarios anteriores repasar las teorías de la religión, más bien se quiere abrir un preámbulo para exponer el marco teórico en el que se inserta la investigación.

Esta investigación se enmarca dentro de los estudios de antropología simbólica. Pretende contribuir al conocimiento de los procesos sociológicos por los cuales se transforman las sociedades indígenas y si con esto también contribuyo para disminuir las necesidades concretas en las que viven será más que satisfactorio el esfuerzo puesto en esta investigación. La teoría de Clifford Geertz será de utilidad para comprender el fenómeno religioso que se trata.

Para Geertz el concepto de cultura denota "un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" (Geertz 1988:88). Así mismo entiende que "son símbolos o elementos simbólicos porque son formulaciones tangibles de ideas, de abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas de actitudes, de juicios o de creencias" (Geertz, obra citada:90). La cultura es un sistema simbólico que está constituido por subsistemas de la misma naturaleza. Los símbolos, expresados en cualquier actividad social del ser humano, son observables, por lo cual, Geertz pone los estudios de la cultura en el ámbito de la sociología y trasciende, en el caso de la religión, el contexto psicológico. La religión se constituye por símbolos sagrados que "tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo -el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden" (Geertz, obra citada:89). Los símbolos sagrados disponen en el hombre ideas generales de orden social, es decir, hay una correspondencia entre la cosmovisión que sustenta y el modo de desenvolverse y actuar en la sociedad a la que pertenece.

Los símbolos sagrados se estructuran en un sistema cultural, es decir, en el sistema que comprende la religión. La religión es "un sistema de símbolos que actúan para establecer modos y motivaciones poderosos, persuasivos y de larga duración entre los humanos, por medio de la formulación de concepciones de un orden general de existencia, dotándolas de un aura de efectividad que los modos y motivaciones aparecen incomparablemente realistas" (Geertz, obra citada:92). La religión prepara al hombre contra el desorden, contra el caos, contra la anomia que pone en peligro el orden establecido. Geertz dice que hay tres estancias en las que la amenaza del caos existe: el desconcierto, el sufrimiento y la paradoja ética. La religión surge como reguladora de estas amenazas y coloca al hombre en una posición en la cual, por ejemplo, no evita el sufrimiento sino que le enseña como sufrir, como soportar y tolerar el sufrimiento. En este sentido para Geertz los sistemas

culturales como la religión son modelos de la realidad y modelos para la realidad; en el primero, el modelo que propone la religión organiza y ordena la sociedad, es un modelo por medio del cual la realidad es cognoscitiva para el hombre. En el segundo, el modelo proporciona patrones de conducta que se viven cotidianamente. En este momento se puede ligar el segundo marco de referencia teórica. Se trata de la sociología de la religión postulada por Peter L. Berger. Si con Geertz se hizo un acercamiento al simbolismo y sus consecuencias que encierra la religión en la sociedad, con Berger se hará un acercamiento al proceso por el cual el hombre religioso vive asido a un mundo sagrado.

Berger arranca de un principio: la sociedad se construye socialmente. Esta construcción consta de tres momentos: exteriorización, objetivación e interiorización. "La exteriorización es el permanente volcarse del ser humano en el mundo, bien a través de las actividades humanas físicas, bien de las mentales. La objetivación es la consecución a través de la actividad (física y mental) de una realidad que se enfrenta a sus productores originales como si fuera una facticidad que le es exterior y, a la vez, distinta de ellos. La interiorización es la reapropiación de los hombres de esta misma realidad, transformándola una vez más, ahora desde su estado de estructura del mundo objetivo en estructuras de la conciencia subjetiva" (Berger 1967:15). La sociedad es un fenómeno dialéctico que se revierte continuamente sobre su propio causante, esto es, la sociedad es un producto del hombre, pero también él es un producto de la sociedad.

Para el hombre el mundo social equivale a vivir en un mundo normativo y ordenado. El mundo social es un orden (nomos) que se proyecta en el tiempo y en el espacio como cosmovisión, así entre mundo social y cosmovisión hay una correspondencia. Sin embargo, el nomos está continuamente amenazado por la anomia, es decir, por el caos, por lo cual, la sociedad debe estar reforzándose constantemente a través de procesos de nomización y evitar cualquier "situación marginal": aquella donde el individuo está expuesto a la anarquía rompiendo con los valores normativos que se han construido socialmente. "Para asegurarse de ello, cada sociedad desarrolla procedimientos de ayuda a sus miembros a fin de que permanezcan orientados hacia la realidad (esto es, para que puedan volver de las esferas marginales de la realidad al nomos socialmente establecido" (Berger, obra citada: 44).

Berger nos dice que toda empresa de construcción social es intrínsecamente precaria, por lo cual, las débiles construcciones nómicas deben ser reforzadas a través de la correspondencia entre la cosmovisión y el orden social. Es aquí que la religión juega un papel importante en la construcción del mundo social. "El cosmos postulado por la religión incluye y a la vez trasciende al hombre. El cosmos sacro es confrontado por el hombre como una realidad inmensamente poderosa y distinta de él. Sin embargo esta realidad se dirige a él y sitúa a su vida dentro de un orden en última instancia significativa. El cosmos sagrado emerge del caos y continua enfrentándose a éste como su terrible contrario" (Berger, obra citada: 48). Berger coincide con Geertz en que la religión

refuerza el ordenamiento social y exime al hombre del caos fijándolo en un mundo social plausible.

Todo mundo socialmente construido está legitimado para que funcione como tal. La legitimación es "un conocimiento socialmente objetivado, que sirva para justificar y explicar el orden social" (Berger, obra citada: 52). Entre religión y objetivación hay una relación estrecha, la segunda abarca toda la sociedad, sin embargo, la religión ha sido históricamente el instrumento más extendido y más efectivo de legitimación. "La efectividad legitimadora de la religión está en que ésta relaciona las precarias construcciones de la realidad de las sociedades empíricas con la realidad última" (Berger, obra citada: 56). Por último el concepto de plausibilidad implica el mantenimiento del mundo social para el individuo. Cuando la plausibilidad se desquebraja el individuo tiende a buscar un mundo plausible, es decir, un orden social que le sea más significativo, entonces sucede una conversión, esto es, una transferencia individual a otro mundo social más significativo.

Es de utilidad y de complemento a lo escrito arriba el análisis cultural que propone Marshall Sahlins. Este autor al referirse a las sociedades tribales tiene una visión general de la cultura, es decir, "la producción, la forma de gobierno y la religiosidad no están organizadas separadamente" en lugar de dividir la sociedad propone "unidades constitutivas de la sociedad... una serie progresivamente inclusiva de grupos, que van desde la familia unificada hasta el conjunto que abarca toda la tribu" (Sahlins 1984: 30). Los grupos más estrechos, esto es, el familiar presentan mayor interacción social y disminuye en los grupos mayores, es decir, en el nivel comunal. La interacción social en el nivel familiar se proyecta en los otros niveles constitutivos de la sociedad. De lo que se trata aquí es de aplicar el anterior criterio a la dimensión religiosa, observar su manifestación en el nivel familiar y su extensión en el nivel comunal. A propósito de la religión Sahlins escribe: "para apreciar el sistema que hay en ella la práctica religiosa debe descomponerse en sus gradaciones integrantes y relacionarse con la constitución social y los problemas vitales de los grupos que se consideran. Aquí la fuerza de la creencia no es interna, sino, que estriba en su relación con el orden social: su organización en niveles de integración sociocultural" (Sahlins, obra citada: 34-35).

Lo descrito arriba son los rasgos generales teóricos que rigen la investigación. A continuación se presenta el contenido de la misma.

III EL ENTORNO ECOLÓGICO

La etnia mazateca se ubica en la Cuenca del Papaloapan en el norte del Estado de Oaxaca. La Cuenca del río Papaloapan es el área de captación de un sistema hidrológico que abarca partes de los estados de Puebla, Veracruz y Oaxaca, y confluye en la Laguna de Alvarado antes de verter sus aguas en el Golfo de México. "La región ocupada por los mazatecos limita por el oriente con los municipios de Tuxtepec y Ojitlán (este último habitado por indígenas chinantecos), por el occidente con el estado de Puebla, por el norte con los estados de Puebla y Veracruz y con el sur con el cañón formado por la cuenca del río Santo Domingo" (Pozas 1960: 211). El hábitat mazateco tiene una superficie de 2400 km² en el cual se encuentran tres variedades de nichos ecológicos: "tierra caliente (0-800 m s.n.m), la tierra templada (800-1800 m s.n.m) hasta la tierra fría (1800-3200 m s.n.m). En todas las zonas se descarga la humedad que los vientos del norte en invierno y del oriente en verano traen desde el Golfo de México" (Boege 1988: 28). Sin embargo, debido a características geográficas y culturales, el área cultural mazateca se divide en Mazateca Baja y Mazateca Alta. Las comunidades de la Mazateca Alta se incrustan en la imponente Sierra Madre Oriental, mientras las de la Mazateca Baja se asientan en lomeríos y sierras pequeñas de las estribaciones montañosas que colindan con la Presa Miguel Alemán. Estas últimas, como en el caso de San Felipe Tilpan, se ubican en el somontano, entre el alto y bajo Papaloapan, comprendido entre las curvas de 50 y 80 m s.n.m.

"El clima de la Mazateca Baja es cálido-húmedo, con una estación que es corta. Cuenta con lluvias muy abundantes en junio, julio, agosto y septiembre. En los meses de abril, mayo, junio, julio y agosto se pueden registrar temperaturas de 40 grados centígrados a la sombra. La precipitación media anual es de 3800mm, pudiendo llegar hasta los 4500mm. El mes con mayor precipitación es julio con 900mm y el de menor precipitación es abril con 60mm tiempo en que se define la época de sequía o estiaje. Predominan dos tipos de suelos: acrisol ártico y combinación de litosoles y rendzinas. El acrisol ártico es un suelo de textura media en sus primeros 30 cm de profundidad con pendientes que oscilan de onduladas a quebradas. El problema de estos suelos es que carecen de propiedades férricas y de materia orgánica. Si estos suelos se emplean en la agricultura, se generan procesos de una degeneración ambiental tales como: baja fertilidad, acidez acentuada, exceso de humedad en la época de lluvias, además de ser sumamente susceptible a la erosión hídrica eólica. Sin embargo pueden inducirse pastizales. En áreas sin pendientes y con manejos adecuados pueden utilizarse para la siembra de maíz, caña de azúcar, café piña, tamarindo clavo y cacao. Los litosoles son suelos limitados en profundidad, por roca dura. Los factores que limitan estos suelos para la agricultura son: espesor muy delgado, rocosidad, topografía accidentada y gran susceptibilidad de erosión cuando es eliminada su cubierta vegetal. Las rendzinas son suelos con material calcáreo, calcio y alta salinidad. También son altamente erosionables. Pero sobre estos suelos no solamente se ha sembrado caña de

azúcar, sino que se induce la ganadería semiestabulada; el resultado es la degradación ambiental irreversible. Encontramos también Selva Alta perennifolia, que sobrepasa los 30 m de altura, donde destacan especies como la caoba y el cedro. Pero en la zona se ha derribado el 90% de la selva, para permitir el establecimiento de la ganadería, caña de azúcar, mango y piña" (López y Pérez 1994: 19-20).

IV SAN FELIPE TILPAN

El medio ambiente de San Felipe Tilpan está dominado por el medio acuático del lago artificial de la hidroeléctrica Miguel Alemán y el medio terrestre de las estribaciones montañosas y lomeríos de la Sierra Madre Oriental. La comunidad se asienta en terreno accidentado, sólo el centro es plano. Circundada al frente por las aguas de la hidroeléctrica Miguel Alemán; al norte y al sur el paisaje está dominado por los lomeríos y estribaciones de la Sierra y al poniente se levanta la Sierra Madre Oriental. La comunidad se encuentra a una altitud de entre 70 m s.n.m. y 150 m s.n.m. En el somontano, entre el bajo y el alto papaloapan.

Algunas viviendas se han edificado en pequeñas islas dentro de las aguas de la presa. La comunidad presenta un patrón de asentamiento compacto en el centro, pero a medida que uno se aleja hacia los lomeríos o asciende la Sierra el patrón de asentamiento se torna disperso. Debo aclarar que las familias nucleares están aglutinadas en familias extensas (entre dos y seis familias nucleares) y son estos conglomerados de viviendas las que presentan dichos patrones de asentamiento. La vivienda se compone generalmente de una habitación y de una cocina. La cocina y la habitación están divididas por una pared. Los materiales con que se construyen las viviendas son: Tronco de árbol para los postes, caña de otate para las paredes, palma para el techo y el piso es de tierra apisonada. Existen las viviendas construidas con concreto y tabique, pero sólo son 10 de las 204 viviendas que hay en San Felipe.

Durante los meses de marzo, abril y mayo, época de sequía, el ambiente sanfelipeño cambia. Al bajar el nivel de la presa se descubren grandes extensiones de lomeríos que son utilizados como pastizales por los ganaderos. En esta época los cuatro arroyos que atraviesan y fluyen en dirección este hasta desembocar en la hidroeléctrica, se secan. Sin embargo, en los manantiales de donde se alimentan los arroyos, no deja de brotar la suficiente agua para satisfacer las necesidades elementales de la población. El número de habitantes es de 1100 organizados en 204 familias nucleares.

La antigua Selva Alta perennifolia ha sido derribada y en su lugar se han inducido, además de cultivos tradicionales como el maíz, frijol y yuca, pequeños plantíos de plátano, cafetales y últimamente prosperan los pastizales. Sólo quedan, dentro de los límites de la comunidad, algunas pequeñas áreas sin barbechar que esperan su turno para ser trabajadas a través del sistema de tumba roza y quema ya sea para sembrarlos o para convertirlos en pastizales.

El clima de San Felipe Tilpan, como en toda la Mazateca Baja, es cálido-húmedo. La temporada de lluvias inicia a finales de mayo y se prolonga hasta febrero. El ciclo agrícola del maíz se cumple de la siguiente manera: a finales de octubre se inicia el cultivo de tonamil y se cosecha a inicios de febrero. Al iniciar marzo se tumba y roza los acahuals para la siembra de temporal. A finales de mayo y principios de junio se siembra y se cosecha en octubre. El maíz es el principal alimento en la dieta mazateca. Pero en San

Felipe Tilpan el maíz que siembran sus moradores no alcanza. Hay un déficit de maíz el cual se compensa importando el producto de las comunidades cercanas o de ciudades como Tierra Blanca y Tuxtepec. El maíz se compra en las tiendas ya sea en grano o elaborado ya como harina. Otros productos que participan en la dieta de los sanfelipeños son: el pescado, frijol, yuca, chile y arveneces. La recolección, practicada desde tiempos inmemoriales, cumple una función importante en la dieta. Hay tres lugares de donde se obtienen los alimentos: 1) de la presa, 2) del "cerro" y 3) de los terrenos destinados al cultivo. Otro producto que no se come pero es indispensable para los alimentos es la leña con que se cosen. Sólo 17 familias utilizan estufa de gas L.P y no al 100% sino que continúan utilizando leña como combustible para cocer las tortillas que se hacen a mano.

El trabajo está organizado en dos formas: el trabajo de cooperación recíproca y el trabajo asalariado. El primero tiene las siguientes modalidades: convite, ayuda y faena. Los dos primeros se realizan en el marco de las lealtades primordiales y de parentesco y son trabajos particulares. El segundo se realiza en obras públicas para beneficio de la comunidad. La participación en el trabajo está organizada por grupos de sexo y edad. Las actividades que más se practican son: 1) las agrícolas, 2) la pesca, 3) la migración, 4) cafeticultura, 5) comercio, 6) trabajo especializado, 7) ganadería y 8) trabajo asalariado (dentro de la comunidad). La frecuencia de estas actividades, de mayor a menor, corresponden a la forma en que se enumeran. La economía que se practica es la denominada de autosuficiencia junto con la economía de mercado. Ambas se complementan. Los sanfelipeños las practican, no pueden dejar de hacerlo. Una definición de economía tendría que incluir a ambas. Mi interés, en este aspecto, no se enfoca en tal definición, sino, en destacar que existe una relación entre ambas, sin la cual, la comunidad no podría existir.

Los sanfelipeños compran alimentos procesados como masa preparada para tortilla, así como una gran variedad de artículos que van desde jabón, dulces, refrescos, cerveza hasta zapatos y ropa. Estos artículos se compran entre las 12 tiendas de la comunidad. Es mediante el trabajo asalariado ya sea dentro o fuera de la comunidad que los habitantes de San Felipe pueden obtener dinero. También mediante la pesca pueden obtener dinero. Otra forma de obtenerlo es a través de los programas crediticios que el Estado implanta en la región.

El sistema de parentesco, aunque no es determinante, sí es fundamental para la continuidad social de la comunidad. Básicamente se estructura en familias nucleares aglutinadas en familias extensas patrilocales y patrilineales. El matrimonio se realiza de manera civil y de manera religiosa. En el nivel comunal hay una tendencia a la endogamia, pero en el nivel de las familias extensas se da la exogamia. La poligamia la practican aquellos hombres cuyas condiciones económicas se lo posibilitan. El homosexualismo no es censurable ni moral, ni socialmente. Se hacen bromas con respecto a los homosexuales, pero de ningún modo son sanciones, tienen aceptabilidad social hasta el punto de permitir el matrimonio entre

homosexuales. En la comunidad son 6 los hombres que tienen el rol de "chotos".

Dentro del sistema de creencias destaca la brujería. Esta es una de las dimensiones culturales más relacionada con la forma de vida mazateca. Es el brujo, el Shuta tshiene, el hombre de conocimiento, el curandero quien sustenta la práctica y el simbolismo ancestral de los mazatecos. Los sanfelipeños al enfrentarse a situaciones en las que se encuentran con enfermedad causada por la malevolencia de sus vecinos no dudan en consultar al especialista, al curandero. Los mazatecos dividen entre enfermedades del alma y del cuerpo. Para las primeras es el especialista quien diagnóstica el tipo de enfermedad a través de un proceso adivinatorio que consiste en "tirar maíces". Después de diagnosticar la enfermedad, el curandero, decide qué tipo de terapia aplicará para que el enfermo sane. Generalmente la terapia consiste en un ritual de hongos donde el enfermo ingiere los hongos o en una limpia. Cuando la enfermedad no tiene causas subjetivas es clasificada como enfermedad ordinaria, entonces se consulta a un doctor.

Las fiestas comunales más relevantes son las religiosas. El 5 de febrero se celebra una fiesta en honor a San Felipe de Jesús, patrono de la comunidad, el primero y aun más el dos de noviembre, día de los muertos y la Semana Santa son las fechas más festivas. En estas fiestas se mezclan elementos propios de la cosmogonía mazateca con elementos que no les son propios, hay una síntesis conocida como sincretismo religioso popular. Con la llegada de grupos protestantes y su implantación, está cambiando la situación religiosa, en la comunidad. Los grupos que sustentan el protestantismo están originando un nuevo modo de percibir la existencia, en otros términos, está originando un nuevo modo de vida mazateco.

Los asuntos de la comunidad están atendidos y supervisados por el sistema de cargos que a su vez está supeditado al municipio, este al gobierno estatal que finalmente está supeditado al gobierno federal. Estas instancias son las que sustentan el poder en la comunidad. Son dos las maneras en que se manifiesta la política: la política informal y la política formal. La primera encarna en el sistema de cargos, en el sistema religioso y en el sistema de lealtades primordiales. La segunda se impone desde el exterior de la comunidad: es la estructura jurídico-política en la que el Estado mexicano hace valer su legitimidad como proyecto de nación.

La lengua mazateca "pertenece al grupo lingüístico olmeca-otomangue, subgrupo otomiano-mixteco, familia popoloca" (Swadesh 1960: 106, en Boege 1988: 9). En San Felipe hay un alto índice de biligüismo, sin embargo, sus habitantes hablan la lengua mazateca exclusivamente y sólo cuando les es necesario hablar español lo hablan, esto sucede cuando tienen contacto con personas no mazatecas. En la comunidad los espacios públicos son: la telesecundaria, primaria, albergue, preescolar, iglesias (una iglesia católica y dos templos evangélicos), un salón social y uno ejidal, la agencia municipal y una cancha de básquetbol. Todo esto se ubica en lo que los sanfelipeños gustan en llamar el centro. En el centro se ubican la mayoría de las tiendas las cuales también son espacios

públicos. Son en estos espacios donde los individuos interaccionan con sus semejantes. El espacio privado corresponde a la intimidad que da el hogar y la milpa. Ambos son vitales. En ellos transcurre gran parte de sus vidas. Los accesos a San Felipe son por vía acuática y terrestre. El primero es una carretera de terracería, a una hora de distancia, que se conecta con la ciudad de tuxtepec principalmente. El segundo acceso es navegando sobre las aguas de la presa durante más de hora y media desde el embarcadero de Temazcal.

Cuando uno llega a San Felipe se percibe un ambiente festivo, mientras la gran mayoría se encuentra en los espacios privados, en las tiendas no falta la música y no faltan los grupos de bebedores de ñarro, vociferando, gesticulando, bromeando, riendo, riñendo y también porque no: llorando.

V ANTECEDENTES HISTÓRICOS

A continuación se presenta una reseña histórica, desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, de nuestra étnia. El fin y lo importante de escribir una pequeña etnohistoria es mostrar una secuencia de hechos trascendentales que a su vez demuestren el camino por el cual una sociedad ha devenido a ser un contexto social particular.

Los datos señalan que para el año 850 d. C, los mazatecos ya estaban ocupando su territorio actual teniendo como "capital" a Mazatlán ubicado en la zona montañosa. Los mazatecos fueron gobernados por una Primera Dinastía (800-1200 d. C.), un interreino (1200-1300 d. C) y una Segunda Dinastía (1300-1450 d. C) Durante el período de la Primera Dinastía son gobernados por nueve reyes de una misma familia y termina con la invasión de los Nonualca, pueblo de habla nahua, en 1200 d. C. en este tiempo los mazatecos se separan en dos reinos: el del sur con su capital Mazatlán y al norte con su capital en Huahutla. Un siglo los mazatecos están bajo el dominio de los Nonualca. Ya para 1300 los Nonualca, antes conquistadores de los mazatecos, se fusionan con éstos y se da cabida para la Segunda Dinastía que concluye con las expediciones militares expansionistas, y su consecuente conquista, en la región en el año 1450 por el Imperio Mexica (López y Pérez 1994).

Los mazatecos pasan a formar parte de los pueblos que tributan al Imperio Mexica. Mazatlán, Huautla, Ayautla, Tenango son algunos pueblos mazatecos que deben entregar tributos en especie al Señorío de Teotitlán y trabajo obligatorio para los señores principales. Un tributo importante que los pueblos de la región alta tenían que entregar era el algodón el cual lo obtenían vía comercio con la Mazateca Baja. A la llegada de los españoles los pueblos mazatecos bajo el dominio del Imperio Mexica vieron una oportunidad de liberarse, así, se ponen en favor de sus futuros "señores" al subordinarse a Hernán Cortés en contra de los mexica (López y Pérez 1994).

Juan Márquez, uno de los capitanes de Cortés, entró en contacto con Ixcatlán en 1521. El primer español que recibió tierras y derechos a servicios fue Juan López de Jimena, cuyos descendientes eran encomenderos de Ixcatlán (McMahon 1967). Como se sabe el sistema tributario prehispánico impuesto por los mexica a los pueblos dominados es recuperado y nuevamente impuesto por los españoles después de la conquista. En los años inmediatos a la conquista se instituyó la Encomienda en la cual estaba al frente el encomendero cuya actividad radicaba principalmente en recoger los tributos indígenas en un área determinada para la Corona española. Otra actividad del encomendero era propagar la Fe Católica y la conversión de los indígenas a la misma en la región que se le había encomendado. Parte de la Mazateca Baja estaba sujeta al encomendero de Ixcatlán. La encomienda es mal vista por la Corona dado que los encomenderos estaban adquiriendo riqueza de manera exagerada y un poder político autónomo en la Nueva España por lo cual a finales del siglo de la conquista estaba extinta.

El área mazateca durante la colonia caía bajo la jurisdicción territorial de la Provincia de Antequera u Oaxaca que era una de las cinco provincias mayores del Reino de México. En lo eclesiástico caía dentro del Obispado de Oaxaca que era sufragáneo del Arzobispado de México. Bajo la colonia se establecen los Corregimientos en 1531. Cada Corregimiento era administrado por su respectivo corregidor que era el intermediario entre la Real Audiencia, esto es, el aparato político-administrativo de la Corona Española en estas tierras, y los pueblos indígenas. Su función era hacer cumplir las ordenanzas reales. "En 1581 el Corregimiento de San Miguel Teotitlán, en lo político-administrativo correspondían la mayoría de los pueblos de la Sierra Mazateca, además de Nanahuaticpac y otros hacia el poniente de Teotitlán. Los únicos pueblos de la Sierra que no estaban sujetos a Teotitlán a partir de los cambios jurisdiccionales fueron San José Tenango, San Bartolomé Ayautla y San Juan Coatzacoahuacán, que pertenecían a la jurisdicción del corregimiento de San Pedro Teutila. Este Corregimiento, hacia 1700, tenía bajo su jurisdicción a todos los pueblos de la parte baja: Ixcatlán, Jalapa y Soyaltepec" (López y Pérez 1994).

Si bien los españoles utilizaron el tributo indígena como forma de dominación económica en un principio, después se modificó cuando la Corona obligó "a las comunidades a entregar dinero (en el área que nos ocupa 60 pesos oro) Para obtener este dinero las comunidades tenían que vender su producción y entrar así al mercado del dinero" (Boege 1988: 47). El tributo decae y ya para el siglo XVII, por lo menos en nuestra área deja de existir. En los inicios del mismo siglo XVII "se había introducido la caña de azúcar y los trapiches en Teotitlán. Para la Sierra se menciona el comercio de la grana en Huehuetlán, Teopoxco, Huautla y Chilchotla. En 1725 se menciona la grana ya como una industria extendida en toda la Sierra. Para Huautla, Chilchotla, Eloxochitlán y San Mateo Tlihuacan se comerciaba además de la grana la sal y las frutas. Los centros comerciales además de Teotitlán, fueron Huautla y Huehuetlán. Para la parte baja en el siglo VXIII, vemos que en Ixcatlán y Soyaltepec los principales aspectos del comercio eran el cacao y algodón" (López y Pérez 1994).

La conquista española "trajo consigo una desestabilización de la organización social, los sistemas jurídico-políticos, la organización económica, la ideología. Las epidemias devastaron el área disminuyendo la población a la décima parte en promedio. De 25000 habitantes sólo quedaron 2500" (López y Pérez 1994).

Durante el proceso independentista los pueblos mazatecos tuvieron cierta participación a "favor del movimiento criollo liberal en contra de la dominación española. En marzo de 1814 se efectuaron operaciones militares en la Sierra: se instalaron guarniciones, apoyados por los pueblos mazatecos, que se encargaban de resguardar el paso de los convoyes militares que la atravesaban. En octubre de 1815 se defendió la plaza de Teotitlán en contra del ejército realista. En la Mazateca Baja, Ixcatlán, Soyaltepec y Jalapa lucharon contra las tropas realistas. En tiempos de la intervención francesa y el Imperio de Maximiliano de Habsburgo hubo enfrentamientos bélicos entre los pueblos del área mazateca y las

tropas europeas que lo respaldaban" (López y Pérez 1994).

"A mediados del siglo pasado, con la desamortización de los bienes comunales, comienzan las haciendas ganaderas a despojar de sus tierras a los mazatecos de la región baja. Para 1890 existía una cadena de haciendas en las cuales los mazatecos de la sierra y los de abajo tenían que trabajar, a veces compulsivamente. En el municipio de Jalapa de Díaz, por ejemplo, los que eran detenidos por las autoridades municipales, por deudas o embriaguez, tenían que desquitar su castigo en la hacienda reproductora de caña de azúcar y de aguardiente para la sierra. Para disponer de fuerza de trabajo permanente en las haciendas, los hacendados, cedían una porción de tierra a los campesinos para que éstos sembraran el maíz y el frijol necesarios para el autoconsumo" (Boege, obra citada: 48).

Otro hecho importante en el área mazateca es la introducción del café a mediados del siglo pasado en la sierra por lo cual las comunidades mazatecas pierden sus tierras a favor de fincas cafetaleras. "Las fincas estuvieron, en parte, en manos de extranjeros, españoles y alemanes, y una, el Faro, pertenecía directamente a Porfirio Díaz" (Boege 1988). Durante la oleada revolucionaria los mazatecos, en la parte baja, empuñan las armas y recuperan las tierras. Con la Reforma Agraria se constituyen ejidos que paralelamente coexisten con pequeños propietarios. Sin embargo actualmente en la Mazateca Baja existen grandes ganaderos, indígenas y mestizos, que sustentan enormes extensiones de tierra donde pastan sus hatos de ganado.

La historia contemporánea mazateca está marcada por la construcción de la Presa Miguel Alemán, en la Mazateca Baja, durante la década de los cincuentas. Si bien los mazatecos estaban al margen de los motivos y fines de la construcción si resultaron afectados de manera negativa irreversible. La decisión e intervención del Estado de construir la presa obedece a la necesidad de controlar el sistema hidrológico de la Cuenca del Papaloapan ya que en la estación de lluvias provocaba inundaciones en el valle del Golfo de México. Las consecuencias eran desastrosas, así, por ejemplo, en 1944 las constantes lluvias desbordaron el caudal del Río Papaloapan provocando casi la completa destrucción de la ciudad de Tuxtepec, devastó sembradíos, produjo cuantiosos daños a la ganadería y plantíos de caña de azúcar en Veracruz (McMahon, obra citada: 1967). En resumen, las inundaciones frenaban el desarrollo económico de la región.

La iniciativa, por parte del sistema, la tomó el entonces presidente de México Lic. Miguel Alemán creando, por decreto presidencial en 1947, la Comisión del Papaloapan órgano semiautónomo cuyo objetivo era el de controlar las inundaciones y coordinar el desarrollo económico de la cuenca (McMahon 1967).

Desde el inicio la Comisión tiene un Departamento de Estudios sociales y Económicos al frente del cual estuvo fungiendo como director el prominente antropólogo Alfonso Villa Rojas. Dicho departamento tenía como fin conocer, en términos sociológicos, la realidad existente en el área que sería inundada por la construcción de la presa. En 1954 desaparece el departamento de Estudios

Sociales y Económicos dentro de la Comisión y pasa a depender directamente del Instituto Nacional Indigenista (INI) como Centro Coordinador cuyo primer director era el antropólogo, no menos prominente, Ricardo Pozas. La tarea principal del Centro Coordinador era planificar la movilización de aquellas familias que, según los cálculos de los ingenieros, estuvieran en el área a inundar. Cabe mencionar que en el Centro Coordinador además de los antropólogos contaba con médicos, maestros, economistas y abogados lo cual hacía que el Centro atendiera aspectos de salubridad, económicos, sociales y políticos.

"La construcción del dique fue de 1953 a 1957. La capacidad total de la cota de la presa es de 8119 millones de metros cúbicos. La superficie inundada a la cota fue de 47763 hectáreas. El total de la población afectada por la presa fue de 22000 personas indígenas (en su mayoría mazatecos), de los cuales se movilizaron 11400 a nuevos poblados, el resto se llevo a poblaciones ya establecidas" (López y Pérez, obra citada: 1994). Los municipios mazatecos afectados fueron San Pedro Ixcatlán, San Miguel Soyaltepec, San Felipe Jalapa de Díaz y San José Independencia. Los cuatro municipios pertenecen a la Mazateca Baja. El municipio más afectado fue San Miguel Soyaltepec siguiéndole, en grado de afectabilidad, San Pedro Ixcatlán.

Es durante la década de los cincuentas cuando se realizan las movilizaciones masivas. Para la década de los sesenta el entorno ecológico se había transformado de antiguas tierras feraces a "un conglomerado de islas e islotes, que se conectan con la Gran Mazateca a través de los restos de pueblos que por estar en las penínsulas de la tierra media, sobresalieron por encima de las aguas. Los mazatecos que no pudieron adaptarse a los nuevos reacomodos regresaron poco a poco a largo de esta década, en busca de lo que quedaba de sus antiguos asentamientos. Esta nueva migración de retorno se acomodó primero en los viejos pueblos donde existían núcleos de población que no fueron afectados por la inundación. Cerro Campana, San Felipe Tilpan y una parte de San Pedro Ixcatlán recibieron de regreso a sus familiares mazatecos. Una vez ocupados los nichos de las estribaciones montañosas, esporádicamente individuos y familias mazatecas regresaron en busca de sus antiguas moradas y se fueron acomodando en forma espontánea en las islas esparcidas por la presa estos asentamientos naturales se realizaron al margen de la Comisión del Papaloapan a lo largo de la década posterior a la construcción de la presa" (Pérez Quijada J 1992:61).

Si los mazatecos en un principio no participaron en la toma de decisiones al construirse la presa tampoco lo hicieron en los "beneficios" de la misma: el sistema de riego, la generación de electricidad beneficia a una región que no es la mazateca. Sin embargo podemos mencionar que durante los setenta surge un "boom" pesquero, un gran número de mazatecos ribereños se convierten en pescadores, pero a finales de los ochenta el auge pesquero cae drásticamente; de ser una actividad que dejaba entrar flujos monetarios y con los cuales una persona podía emborracharse dos o tres días consecutivos en la tienda del cacique, hoy este "privi-

legio" ya no es posible, "en la actualidad la pesca es apenas una actividad para la subsistencia" (Tyrtania 1992: 106). Además durante el auge pesquero los caciques fueron los únicos que se beneficiaron reafirmando su poder económico, otros como en el caso de San Felipe Tilpan emergen como nuevos caciques, al actuar como intermediarios y acaparadores de mojarra.

En la actualidad, a más de 35 años de su edificación, se afirma que la Presa Miguel Alemán tiene dos efectos: cultural y ambiental. En efecto, en el segundo aspecto, para algunos ecólogos culturales "la región parece zona de desastre" (Tyrtania, obra citada: 107). La falta de planeación en ingeniería hidroeléctrica aunada a la ausencia de una política estatal acorde a las necesidades reales de la región han ocasionado depredación del entorno ecológico. En 1988 se inaugura otra presa, la Miguel de la Madrid, en la misma región, pero en este caso los afectados, en su mayoría, son chinantecos, etnia vecina de los mazatecos y todo parece apuntar a que se repita el proceso mazateco. El hecho de que toda la Mazateca Baja este bajo la asistencia del Programa de Solidaridad es indicador de que los proyectos de desarrollo económico incluyendo el proyecto integral de desarrollo rural de la Cuenca del Papaloapan financiada por el Banco Mundial a través de Nacional Financiera asesorada por la Comisión del Papaloapan han fracasado.

La historia de San Felipe Tilpan está inmersa en los procesos históricos acontecidos a lo largo del presente siglo en la Mazateca Baja. San Felipe Tilpan a diferencia de otras comunidades mazatecas como San Pedro Ixcatlán, por ejemplo, no es una comunidad que se remonta a épocas prehispánicas. Podemos apuntar que nuestra comunidad se funda en 1891, era una pequeña ranchería a orillas del Río Tilpan, del cual toma su nombre, dentro de los terrenos de la hacienda El Nazareno que contaba con aproximadamente 5000 hectáreas. Al triunfo de la Revolución, la ranchería de San Felipe Tilpan pasa a formar un pueblo que queda bajo la jurisdicción del municipio de San Pedro Ixcatlán. En 1918 hacen una petición de dotación de tierras al gobernador del Estado, la solicitud se empantana en trámites burocráticos y es hasta 1935 cuando la Reforma Agraria impulsada por el gobierno de Lázaro Cárdenas considera la solicitud y dictamina que "La capacidad del pueblo solicitante para obtener ejidos ha quedado demostrada al comprobarse que en el mismo existen 68 individuos con derecho a dotación los que se dedican y viven exclusivamente de la agricultura y carecen de las tierras indispensables para satisfacer sus necesidades" (Documento de dotación de ejidos: San Felipe Tilpan). Para 1935 la comunidad tenía una población de 291 individuos. La dotación ejidal constó de 688 hectáreas. Hasta aquí estos datos están asentados en documentos a los que se pudieron acceder. En la actualidad San Felipe Tilpan carece de ejidos. La dotación se suspendió debido a "una serie de trámites y malos manejos" entre los cuales podemos mencionar los problemas internos de la comunidad, un grupo pretendió todos los ejidos, hubo pugnas entre los grupos. Uno de ellos se trasladó a las estribaciones montañosas y funda la comunidad de Emiliano Zapata, esta aspira a ser Agencia Municipal

y supeditar a San Felipe Tilpan y las tierras, en algún momento la lucha por la tierra se matiza de violencia, además a la lucha por la tierra se suman otras comunidades tanto de la región alta como de la baja. El conflicto se acentúa después de la inundación. Parte de las tierras que serían repartidas quedan inundadas. San Felipe Tilpan es afectado, sin embargo, sus centros de referencia identitaria locales como la iglesia y el cementerio quedan sin ser afectados y lo único que hace la población afectada es trasladar sus casas unos cuantos metros hacia las estribaciones montañosas. El conflicto agrario se prolonga hasta cuando en 1980 interviene el ejército. Habitantes de San Felipe Tilpan son golpeados con lujo de violencia por miembros del ejército. Finalmente se lotificó la tierra en pequeñas propiedades. La acumulación de grandes extensiones de tierra en unas cuantas familias promueve la escasez de tierra. La escasez de tierra en toda la Mazateca Baja es un problema vigente que puede ocasionar estados de violencia inesperados.

A continuación se escribe información dada por un anciano originario de San Felipe Tilpan que narra los comienzos de su comunidad:

"primero había puro monte, había plantas como cañas. No había agencia, decidieron buscar un lugar donde hacer reuniones, cavaron un lugar para hacer la agencia con la ayuda de todos, se construyó de palma y de caña de otate, pero el comeje se la comía, no duró mucho la construcción, entonces decidieron construir la agencia de piedra. La piedra fue traída de Cabeza Tilpan (comunidad vecina a una hora de camino). Primero eran como 125 personas originarias de San Felipe, después vino gente de Huautla (pueblo, importante de la Sierra). Al principio no tenía nombre San Felipe, entonces decidieron escoger un nombre de santo, lo decidieron las autoridades civiles y religiosas, escogieron el nombre de San Felipe. El Santo lo trajeron de Huautla cargado por personas altas y fuertes que resistieron el camino (el Santo está en la iglesia, mide 1.55m y tiene una placa con fecha de 1934) Este Santo es milagroso, la gente le reza para que llueva, para que haya buena cosecha. Hubo una época de sufrimiento, una plaga devastó los sembradíos y las casas. La gente se unió para acabarla, también ayudaron los pájaros. Los manantiales fueron cubiertos para que no se metiera la plaga.

Hay dueños de las montañas, de los arroyos, de los lugares: son los Chickones, estos son hombres pequeños de piel blanca y cabellos rubios, se aparecen al medio día, si alguna persona los ve el Chickon les roba su alma y la persona se enferma, entonces la persona sin alma tiene que ir con el Shuta tshiene (hombre de conocimiento o curandero) quienes hacen ofrendas al Chickon: plumas de color rojo, cacao y huevo para que le devuelva el alma a la persona y esta recupere la salud. Es por eso que los Shuta tshiene son tan importantes pues gracias a ellos vivieron muchas personas" (Juan Florentino, notas de campo 1992).

VI RESEÑA HISTÓRICA DEL PROTESTANTISMO EN MÉXICO

Los procesos actuales han tenido sus génesis en el pasado. El proceso que me ocupa tiene sus orígenes en el siglo XVI con la llegada de los españoles a estas tierras. En este capítulo doy una visión histórica, mínima, del protestantismo con el fin de rastrear su avance e implicaciones en el contexto social de México primero y después en el caso que me ocupa.

Antes de la llegada de los españoles, durante el período prehispánico, en el actual territorio nacional, existían una diversidad de culturas, todas diferentes desde la forma de vestir hasta en las formas de concebir las acciones religiosas. La conquista material española se justificaba con la conquista espiritual. Es así que el proyecto de conquista español enfatizaba la idea de propagar, utilizando cualquier medio, la fe cristiana. De convertir a los naturales de estas tierras, que profesaban cultos paganos, al cristianismo. Así comienza la era cristiana en el Nuevo Mundo.

En el primer siglo de la conquista además de los misioneros católicos llegaron los primeros inmigrantes europeos protestantes. Los primeros protestantes en la Nueva España no hacían proselitismo religioso sino se mantenía en el anonimato y profesaban su religión en el ámbito familiar. La Nueva España se proclamaba irrestrictamente católica y toda aquella disidencia religiosa era perseguida, reprimida y sancionada a través de la Santa Inquisición. En 1569 se publica en España una versión de la Biblia en castellano, surge un movimiento místico llamado biblismo, aunque la Santa Inquisición prohibió el movimiento la versión castellana llegó a la Nueva España. A pesar de la persecución y represión de la que fue objeto, fue la base de la formación de las primeras congregaciones protestantes (Macín 1979).

Durante el período colonial y los primeros años del período independiente la única religión legítimamente permitida fue la católica, de tal forma que la cosmovisión católica, la forma de asumir la vida mundana, era la dominante. Las disidencias cristianas, aunque presentes desde el período colonial y hasta principios del XIX, no dejaron sentir su presencia en la forma de vida social general de ese entonces (Casillas 1993). La iglesia católica no sólo monopolizó la esfera espiritual sino también la económica y política. Durante los tres siglos de colonialismo la iglesia católica acumuló casi un poder inconmensurable. Meyer nos dice que "la historia del cristianismo en América Latina es hasta el siglo XIX la del Catolicismo Romano; las iglesias protestantes quedan políticamente excluidas hasta los años de la independencia y llegan ya avanzado el siglo, sin morder de veras en esa cristiandad sociológica que no las engloba" (Meyer 1989: 14).

Con la llegada de los gobiernos independentistas se intentó cambiar las estructuras coloniales una de las cuales era la cosmovisión y hegemonía del clero católico. Los gobiernos independientes en busca de nuevas perspectivas en las cuales se realizara un proyecto de nación propio aceptaban aquellas ideas que se opusieran a la fuerza de las ideas monárquicas-católicas. Así es

como algunos personajes políticos liberales influyentes de la época, como el doctor José María Luis Mora, acogen y difunden las ideas protestantes. "El Observador de la República, periódico que dirigía Mora fue la tribuna desde la cual se animó a los lectores a leer y estudiar las Sagradas Escrituras" (Macín, obra citada: 1978). Sin embargo tanto la Constitución de Apatzingán, del 22 de octubre de 1814 y la Constitución de 1824 proclamaban al catolicismo como la única religión nacional (Meyer, obra citada: 1989).

Aunque las primeras congregaciones protestantes que se constituyeron en México lo hicieron después de la independencia, cuyos miembros eran empleados y funcionarios de las compañías extranjeras, particularmente inglesas que obtuvieron concesiones para explotar minas, es hasta que los liberales asumen el poder cuando las congregaciones realmente prosperan. Con las Leyes de Reforma impulsadas por Juárez y su grupo en 1887, hay una apertura para las disidencias religiosas. "En el período 1850-1872 las incipientes congregaciones recibieron el apoyo de los liberales, con quienes coincidían en los siguientes objetivos: nacionalización de los bienes del clero y de los cementerios, separación de los poderes civil y eclesiástico, libertad de cultos, alfabetización, educación científica y laica, y en general libertad de acción y de empresa" (Macín, obra citada: 438). En este período el protestantismo empieza a tener arraigo entre la población. Es en este contexto reformista anticatólico que para "1874 cinco sociedades misioneras protestantes estadounidenses, metodistas, presbiterianas y congregacionalistas decidieron emprender actividades proselitistas en México" (Bastian 1988: 473).

La implantación del protestantismo durante el siglo XIX obedece a ciertos factores exógenos: "desestructuración de la sociedad colonial y de su sistema de valores, neocolonialismo, liberalismo, inmigración europea, acción misionera de las iglesias protestantes" (Meyer, obra citada: 111). Pero no sólo fueron factores externos los que favorecieron al protestantismo, también los hubo internos: "a) el desarrollo previo de la disidencia confesional, b) la existencia de un marco legal propicio, c) las transformaciones sociales que vivía el país bajo el impulso liberal, d) las expectativas socioreligiosas que suscitaban las nuevas organizaciones confesionales, e) la emergencia de nuevos sectores, f) la apertura al exterior y g) las diversas dificultades que enfrentaba interna y socialmente la iglesia católica" (Casillas, obra citada: 558). En 1887 al aprobar la cámara de diputados la instrucción obligatoria acorde a los ideales liberales del porfiriato "las sociedades protestantes tendrán una génesis y un desarrollo inicial de gran trascendencia por la oportuna coincidencia de sus proyectos de educación y evangelización con los propósitos del estado liberal del siglo XIX... sus principales contribuciones a la nueva sociedad que emergió con el Estado Liberal consistieron en el innegable impulso a la educación, en el fomento de una ética cívica secular y en la presentación de formas y prácticas de organizaciones diferentes a las corporativas tradicionales, plenamente identificadas con el antiguo régimen" (Casillas, obra citada: 559-560).

Es en la esfera educativa donde los protestantes dejan sentir más su presencia. En el período que estudia Bastian, 1887-1911, las escuelas protestantes representan el 1.7%, las católicas el 4.8% del total. El bajo porcentaje, 1.7%, tiene trascendencia si se entiende que las escuelas protestantes surgieron cuadros de intelectuales y de maestros que desempeñaron su labor en la educación pública. "Lo que distinguió ante todo la enseñanza protestante fue su acento sobre las prácticas democráticas y su énfasis en el individuo como agente del progreso, en la medida en que su acción se fundaba en una moral cristiana forjadora del carácter y de la responsabilidad individual. Esta pedagogía contrastaba con la visión del mundo y de la sociedad propagada por las escuelas católicas" (Bastian, obra citada: 442). Esta ética de responsabilidad individual ante la sociedad estaba acorde con los proyectos modernizadores iniciales del porfiriato cuyo sustento ideológico era la filosofía positivista.

Para Porfirio Díaz las Leyes de Reforma eran utópicas. Postulaban leyes progresistas y modernas que discrepaban con la sociedad tradicional mexicana. Sin embargo, al promulgarse el Plan de Tuxtepec, con el cual Díaz sube al poder y en el que se oponía a la reelección de Lerdo de Tejada, asume los principios de las Leyes de Reforma para ganarse a los liberales. Pero muy pronto Díaz abandonaría dichos principios. Porfirio Díaz con respecto a la religión fue ambiguo. Llevó a cabo una política de reconciliación con la iglesia católica. Les devolvió algunas propiedades y escuelas, sin embargo, nunca hizo lo que le demandaban los católicos: abolir las Leyes de Reforma. Por otro lado, esto no significaba que las Leyes de Reforma se practicaran o se cumplirían. Así que los grupos protestantes que prosperaron durante el triunfo liberal vieron amenazado el privilegio en que los colocaba las Leyes de Reforma.

Si en 1885 las congregaciones protestantes apoyaban a los gobiernos liberales y exaltaban valores como el patriotismo y la libertad, para 1905 el enfoque cambia. En 1905 los valores que exaltaban eran los derechos de los ciudadanos, las libertades civiles y el repudio al despotismo. El positivismo entra en contradicción con el protestantismo en dos puntos: "en primer lugar los protestantes rechazaron la política de reconciliación con la iglesia católica romana y la endeble aplicación de las Leyes de Reforma. En segundo lugar rechazaron la idea de que el orden y el progreso debía prevalecer sobre la práctica de la democracia" (Bastian, obra citada: 484). Por lo anterior los grupos protestantes practicaron un radicalismo cívico donde exaltaban valores patrios para afirmar la separación Iglesia-Estado. Aunque el gobierno de Díaz también realizaba los festejos cívicos el fin era diferente. Los protestantes lo hacían con el fin de educar al pueblo para que tuviera conciencia de sus derechos, mientras los festejos oficiales intentaban construir una identidad nacional que permitiera la unidad aunque sólo fuera a través de la fuerza y del terror. Las congregaciones protestantes, a través de la prensa liberal, denunciaron el abandono de las Leyes de Reforma por parte de Díaz. En el período porfirista la iglesia católica se fortalece del

descalabro causado por los gobiernos reformistas de Juárez y Lerdo de Tejada. El anticatolicismo de los protestantes es sinónimo de antiporfirismo. Junto con otros grupos radicales liberales los protestantes conforman un frente político común antiporfirista. Fueron los clubes liberales, bajo la dirección del núcleo de San Luis Potosí, quienes aglutinaron a un buen número de pastores y profesores protestantes (Bastian 1988).

Para 1903 los clubes liberales conformados por grupos protestantes, masones y liberales radicales sufren una ruptura interna. El grupo potosino en el exilio fue influido por el anarquismo y sinarquismo, estos asumen la vía de las armas como única solución a la intransigencia reeleccionista de Porfirio Díaz y forman el Partido Liberal Mexicano, mientras, los liberales radicales y protestantes acogen la vía pacífica. El respaldo protestante al movimiento anarcosindicalista (magonismo) fue limitado aunque no deja de ser significativo. Algunos dirigentes protestantes apoyan la insurrección magonista en 1906 y participaron en el movimiento huelguista de Río Blanco. Finalmente en 1909 el apoyo se dirigió a Francisco I Madero quien también proponía una vía pacífica, pero la inercia revolucionaria hizo que finalmente aceptara el derrocamiento por medio de las armas. Madero enarbolaba los ideales de las Leyes de Reforma. Los protestantes y liberales veían en Madero una vuelta al liberalismo puro donde los ciudadanos accederían a sus derechos civiles y una nueva oportunidad para prosperar en la esfera educativa. En el levantamiento armado convocado por Madero para el 20 de noviembre de 1910 algunas congregaciones participan. El más conspicuo fue el de la red congregacional en Chihuahua donde Albino Frías y Pascual Orozco encabezaron con éxito el levantamiento. Otros se dieron en Tabasco, la Huasteca Hidalguense, y el centro sur del Estado de Tlaxcala (Bastian 1988).

Cuando decayeron las relaciones entre México y Estados Unidos después de 1913 por la trágica muerte de Madero en la que el embajador Henry Wilson tuvo ingerencia, la participación social de las misiones protestantes gringas se intensificaron. Las misiones protestantes funcionaron como agentes de reconciliación. "La diplomacia cultural, el aprovechamiento de la cultura para establecer relaciones específicas entre naciones constituyeron la meta de organizaciones privadas norteamericanas antes de 1938. Melinda Rankin, agente de la Sociedad Bíblica Estadounidense y de la Unión Cristiana Extranjera, trabajó en México de 1855 a 1872. Vinieron después muchos otros misioneros, y así, en 1883, a principios del gobierno de Porfirio Díaz había ya 12 juntas misionales y 264 congregaciones" (Baldwin 1986: 287 y 289). Una política de Rankin y de sus seguidores era establecer junto a las congregaciones escuelas donde se impartía educación laica. En las áreas rurales y en las ciudades del norte del país se acentúa más esta política. Para 1913 las misiones protestantes afirmaban tener 614 escuelas que comprendían desde educación básica hasta escuelas normales. Con los gobiernos revolucionarios los protestantes colaboran en planes, programas y con docentes en la educación pública. Destacan varios protestantes en las actividades educativas

oficiales como Andrés Osuna quien llegó a fungir como gobernador interino de Tamaulipas; Moisés Saenz destacado educador fungió como subsecretario de educación.

"Cuando fueron secretarios de Educación Pública Felix Palavicini (1914-1916) y José Vasconcelos (1921-1924) aumentaron el número de ministros que intervinieron en las escuelas mexicanas" (Baldwin, obra citada: 295). Con el gobierno de Carranza los protestantes fincan relaciones de apoyo, por ejemplo, en Monterrey redactaron propaganda en favor del gobierno de Carranza. Durante el período carrancista la participación de los protestantes en la educación oficial alarmó a católicos. Anunciaban que el 50% de quienes ocupaban puestos de importancia en el gobierno de Carranza habían estudiado en escuelas protestantes en México o en Estados Unidos (Baldwin 1986) Las misiones protestantes ponían en práctica un evangelio social acorde a los ideales liberales de la Constitución de 1857 que en época de Díaz se habían abandonado y que con el triunfo revolucionario los protestantes veían la oportunidad de recobrar. "La educación cristiana que impartían las misiones protestantes armonizaba con el criterio de los liberales progresistas mexicanos. La forma en que se hablaba de responsabilidad, democracia y libertad individual ganó el aprecio de los caudillos revolucionarios. A esto debe añadirse que las misiones proporcionaron escuelas y maestros que después de 1917 se necesitaban urgentemente." (Baldwin, obra citada: 316)

La implantación de las misiones protestantes gringas en México no solo obedece a fortalecer las relaciones amistosas bilaterales entre ambas naciones sino a una coyuntura más general. Meyer explica que al entrar Europa en una confrontación bélica en 1914, América Latina ya no puede ser para los europeos. "América Latina es para los americanos". Las potencias europeas dejan de influir en América. Es el turno de una nueva potencia: Estados Unidos. "Por todas partes aumenta la actividad de las misiones norteamericanas, sus colegios, sus obras se multiplican, aplicando una versión programática de la famosa tesis presuntamente weberiana: convencidos de su superioridad y de su derecho gracias a los éxitos económicos y políticos, asimilando el protestantismo a la democracia y a la prosperidad, quieren convertir, civilizar, desarrollar" (Meyer, obra citada: 279). Es esta perspectiva ideológica que el grupo norteño revolucionario en el poder acogen: "Los vencedores, hombres del norte, blancos marcados por la frontera norteamericana, imbuídos de los valores del protestantismo y del capitalismo anglosajones, desconocían el viejo México mestizo, indio, católico" (Meyer, obra citada: 233). El desconocimiento del "México profundo" indio y católico frente al México moderno que proponían les costó una nueva guerra: la guerra de los cristeros.

Para 1939 el gobierno toma la determinación y voluntad de asumir la conducción educativa y cultural nacionales. El Estado cuenta con una infraestructura educativa y los centros educativos protestantes dejan de ser una alternativa para la sociedad. "En otras palabras, mientras los centros educativos protestantes persisten en la difusión de sus principios sociales con mínimas innovaciones y actualizaciones, el Estado Mexicano posrevoluciona-

rio ha logrado avances en la formulación de la civilidad secular acorde a sus planes de modernización industrial, las propuestas de los protestantes quedan, así, subsumidas y superadas" (Casillas, obra citada: 563); por lo cual los protestantes se ven cada vez más recluidos en tareas propiamente confesionales.

El protestantismo de masas, esto es, el que capta no solamente a una clase social específica, como el que se venía desarrollando y prosperó fundamentalmente en regiones mineras, algodonerías con y en las clases medias con arraigo liberal, llega a México en los años cincuenta y avanza en un contexto social "de crisis agraria permanente, industrialización parcial, urbanización acelerada y crecimiento demográfico" (Meyer, obra citada: 293). Por otro lado, el movimiento social católico emanado de la cristiada sino se había abolido por lo menos se había estancado. El protestantismo de masas se repliega en los sectores rurales, indígenas y urbanos de escasos recursos económicos. En la actualidad "A diferencia de las sociedades protestantes del siglo XIX, estas se caracterizan por su antiintelectualismo y, en ese sentido, no cabría esperar aportación alguna, al menos en los senderos trazados por la modernización secularizante" (Casillas, obra citada: 565). La expansión protestante entre las masas marginadas prospera de forma contundente. Uno de los sectores marginados en la sociedad mexicana donde ha logrado implantarse con cierto éxito son los grupos indígenas. La reseña histórica presentada hasta aquí tiene un aspecto general, esto es, trata al protestantismo sin distinguir denominaciones o características particulares de ciertos grupos. Esta línea general se justifica con el propósito del capítulo: exponer históricamente la expansión e implicaciones del protestantismo en la sociedad mexicana.

VII ACCIÓN PROTESTANTE ENTRE LOS MAZATECOS.

Creo necesario, antes de abocarme al tema que propone este capítulo, apuntar algunas consideraciones en torno al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ya que sus actividades en el país, específicamente entre los grupos indígenas, ha desatado una controversia entre un sector académico importante de antropólogos.

El ILV no habría podido lograr su avance sin la ayuda que le ofreció el gobierno del General Lázaro Cárdenas. Otro personaje destacado pero en el ámbito educativo que aportó su apoyo al ILV fue Moisés Saénz, que además prevenía de una familia de filiación presbiteriana y se había formado en escuelas protestantes. Cárdenas y Saénz conocen al predicador y lingüista norteamericano William Cameron Townsend fundador del ILV. Cárdenas y Saénz tienen razones para apoyar a Townsend y a sus misiones protestantes instaladas en el país. La Reforma Agraria, la nacionalización del petróleo emprendidas por Cárdenas significaba una amenaza socialista que afectaba las inversiones gringas en el país. Cárdenas no desea romper relaciones con Estados Unidos. aunque después de la experiencia con los cristeros es receloso de la iglesia organizada tiene dos razones para apoyar a Townsend. Primero, las misiones del ILV "dieron ejemplo de trabajo duro y fuerza de voluntad, lo cual sus recién comunidades agrarias (ejidos) necesitaban para prosperar y crecer. En lugares donde años atrás varios de sus más celosos oficiales de Cárdenas habían cabalgado, quemando imágenes religiosas y destruyendo reliquias, Townsend persuadía a los conversos de abandonar sus santos voluntariamente. Segundo, Townsend mantenía estrechas relaciones con políticos y hombres de negocios de derecha en los Estados Unidos, hombres cuya disposición respecto de Cárdenas no era favorable. Usando sus influencias con estos individuos, se convirtió en uno de los más obstinados aliados y defensores del presidente. Por lo tanto entre sus numerosos trabajos publicados sobre temas religiosos y lingüísticos, no es sorprendente encontrar una cariñosa biografía del hombre que abrió México a la palabra de dios" (Rus y Wasserstrom 1979: 143). Las razones que llevaron a Saénz a apoyar las misiones son científicas. Townsend como lingüista había desarrollado y aplicado con éxito su método psicofonémico el cual sobrepone el uso de la lengua nativa para la enseñanza de la lecto-escritura indígena primero y después del castellano. Saénz precursor ferviente, teórico y practicante de la escuela rural como medio para incorporar al "indio" a la nación, se complace con el método e invita a Townsend a trabajar en las sociedades indígenas. Así inicia lo que actualmente se conoce como indigenismo integracionista mexicano. Con tales apoyos Townsend funda el ILV como centro de reclutamiento y formación de misioneros-lingüistas. La función del ILV es formar misioneros-lingüistas con dos objetivos específicos: evangelizar e inculcar los valores protestantes y realizar estudios de lingüística descriptiva de las lenguas nativas. El ILV inició sus actividades en México en los treinta. Diez años después lo haría en Perú, pero es hasta los cincuenta que el ILV muestra una expansión a escala mundial. En un documento de la Agence Latino- americane d'information (ALAI),

señala que la expansión mundial del ILV obedece a políticas diseñadas en los Estados Unidos para contrarrestar el surgimiento de los movimientos populares con vistas a conformar gobiernos de corte socialista. "Contener las insurrecciones contestatarias, particularmente en las regiones fronterizas, a los nuevos países socialistas, y crear las condiciones óptimas para la inversión de su excedente de capitales, eran dos de los objetivos centrales de esta política. En ese diagrama de dominación mundial, se inscribe la acción del ILV. Si bien esas estrategias se basaban, sobre todo, en el poderío económico y militar, sus diseñadores no podían desprestigiar instrumentos que, surgidos espontáneamente de su propia sociedad, coadyuvaban, con alguna eficiencia, a lograr un nuevo equilibrio mundial favorable a sus intereses. Organizaciones como el ILV realizan, entonces, la parte más sutil del proceso de dominación y norteamericanización de las sociedades subdesarrolladas. Su prédica religiosa conservadora y la transmisión de pautas y valores propios de los Estados Unidos, han ido modelando la conciencia de los distintos grupos indígenas, para facilitar la introducción del capitalismo, cuando no directamente de las transnacionales" (ALAI 1979: 122).

Durante cuarenta años el ILV recibió el apoyo del Estado mexicano mediante instituciones como la SEP y el INI. En 1979 la Comisión del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales para la investigación de las actividades del ILV en México escribe un documento en donde denuncia que "Uno de los casos más comentados y debatidos del uso de la antropología (en este caso concreto, de una de sus ramas: la lingüística), como medio puesto al servicio de la penetración ideológica que acompaña a la acción económica del Imperialismo, lo representa el Instituto Lingüístico de Verano" (en Nueva Antropología 1981: 555). En ese mismo año el gobierno deja de suministrar su apoyo y la SEP revoca los convenios con el ILV.

Sin embargo, también existen las apologías para el ILV. Aguirre Beltrán (1981) ha expuesto de manera apologética el aporte científico de los lingüistas del ILV. Este antropólogo dice, con el fin de exaltar el trabajo científico del ILV, que "Los lingüistas aprenden la lengua indígena a la perfección, analizan su estructura, recogen el léxico, la fonética, los significados y le dan al habla una expresión gráfica en signos del alfabeto latino. Además, compilan una impresionante bibliografía compuesta en lo básico por estudios lingüísticos de la más alta calidad académica, que incluye a la totalidad de las lenguas originalmente americanas vigentes en el país. A ello agregan la producción, todavía en marcha, de manuales para el aprendizaje, cartillas para la enseñanza, diccionarios y literatura en lengua vernácula que comprende lo mismo el folleto que divulga una práctica agrícola o sanitaria cuanto el libro voluminoso con la versión del Nuevo Testamento" (Aguirre Beltrán 1981: 49).

Ambos lados de la controversia dejan de lado el punto que realmente interesa. "La mayor parte de los trabajos críticos sobre el ILV no presentaban datos de campo que eran resultado de un estudio profundo sobre el terreno, basándose en su lugar en el análisis de la literatura religiosa producida por o para los

misioneros. Toda la controversia giraba alrededor de las acciones de los misioneros o el mensaje que difundían" (Garma 1988: 61). Es decir, no tocaban el impacto o las consecuencias que la prédica protestante produce en las sociedades indígenas. A 15 años de que el ILV oficialmente no recibe apoyo del gobierno, sus instalaciones permanecen funcionando. Han formado predicadores indígenas quienes se encargan de llevar las "buenas nuevas" a sus comunidades. Pero no solamente el ILV tiene ingerencia protestante en las comunidades indígenas, también otras organizaciones han participado en la expansión de la ética protestante.

La presencia de agentes que promueven la religión protestante data desde las primeras incursiones del ILV en la región mazateca. "En 1940 llegan los primeros miembros del ILV a la región étnica mazateca." Sus actividades proselitistas protestantes se justificaban por "la realización de estudios pertinentes sobre la lengua mazateca, pero el objetivo de su trabajo era otro: traducir el Nuevo Testamento al mazateco" (Pike 1958: 7 en Boege, obra citada: 266). La praxis de los miembros del ILV, Ken Pike, George Cowan, se lleva a cabo en la Mazateca Alta durante los años cuarenta. "En 1956 Sarah Sudschnsky y Eunice Pike son enviados a Soyaltepec" (Aguirre Beltrán, obra citada: 446); pequeña comunidad ubicada en la Mazateca Baja, contratados por el INI para realizar estudios de lingüística. En ambos lugares desconozco el arraigo del mensaje religioso entre la población propuesto por los miembros del ILV. En el caso que me ocupa los grupos religiosos protestantes están desligados, aunque en un Templo el pastor guarda la versión del Nuevo Testamento en lengua mazateca, del ILV.

Actualmente en San Felipe Tilpan existen dos templos protestantes de aspecto pentecostal. Uno pertenece a la denominación religiosa "Bethel y Misiones", y el otro a "Iglesias de Dios". De una población que fluctúa, según las condiciones de migración, entre 1000 y 1100 individuos el 16% está converso al protestantismo. La expansión del protestantismo en la comunidad inició hace diez años. El primer pastor que apareció en San Felipe Tilpan se llamó Tiburcio Vazquez en el año de 1984 y provenía de Jalapa de Díaz, comunidad ubicada en la misma región étnica mazateca. y en donde además existe un Instituto Bíblico en el cual se preparan algunos indígenas mazatecos. Seis años después, el grupo converso decide construir un templo, el cual, pasa a formar parte de los templos establecidos en la región mazateca por la denominación religiosa "Iglesias de Dios". El número de adeptos de la nueva religión, en un principio, eran cinco, sin embargo, fueron aumentando y actualmente los adeptos de este templo llamado "La Hermosa" suman 81 personas. El pastor actual no reside en la comunidad sino en Jalapa de Díaz, por lo cual, sólo visita el templo dos veces por semana, los martes y domingos, pero no siempre sucede así, entonces es sustituido por un predicador de San Felipe Tilpan que carece de formación profesional como pastor. Durante los servicios se leen textos bíblicos y se canta en español, posteriormente el pastor, o quien este predicando, explica los textos en lengua mazateca. El templo se organiza por edades: los jóvenes, aquellos que no se han casado; los adultos, los que están casados

y los niños, para éstos últimos hay servicios especiales los domingos por las mañanas llamados "escuela dominical". Hay una mesa directiva la cual administra los recursos y los eventos del templo. Cuenta con cinco músicos: un violinista, tres guitarristas y un contrabajista. Un hombre joven dirige los cantos de alabanza. Durante las oraciones de sanidad dos hombres adultos, quienes poseen el "Don de sanidad", se dedican a sanar personas a través del poder que han recibido de Dios.

El otro Templo evangélico se llama "Monte Sinai", pertenece a la denominación "Behtel y Misiones", este es un movimiento religioso independiente regional que comprende el área limítrofe de los Estados de Veracruz y Oaxaca. La congregación tiene su sede administrativa en la ciudad de Cozolapa Ver. El primer sanfelipeño, que tuvo membresía en esta congregación, se convirtió fuera de San Felipe Tilpan en 1987 después de haber sido sanado de una enfermedad que lo llevó casi al borde de la muerte. Posteriormente el pastor que lo había convertido lo visitaba en San Felipe Tilpan, hubo otras conversiones y el grupo que se formó decidió construir un templo en 1989, actualmente el número de miembros alcanza los 100 individuos. Desde el inicio y hasta ahora es un mismo pastor quien dirige los servicios. El pastor visita los templos los miércoles y domingos, lo asiste un interprete pues no habla la lengua vernácula, es común, no obstante, que el pastor no visite el templo por dos o tres semanas, entonces quien predica es un miembro del grupo. Durante las ceremonias se leen textos bíblicos en español y después se explica el significado en lengua indígena. El templo con sus cien miembros carece de mesa directiva, cuenta solo con un tesorero. El grupo musical que acompaña los cantos en español lo conforman dos guitarristas, un violinista, un niño ejecuta el güiro y otro el pandero. Dos personas han recibido del Espíritu Santo el "Don de sanidad".

Ambos templos son construcciones tradicionales, esto es, las paredes son de caña de otate, el techo de dos aguas es de palma y el piso es de tierra apisonada. En el interior hay dos filas paralelas de bancas de madera, en medio de las filas hay un pasillo por el cual se camina y se llega hasta el estrado desde donde se predica. En las bancas de la izquierda se sientan las mujeres y en las de la derecha los hombres. En ambos templos se inician los servicios con cantos o coros, después viene una oración y nuevamente coros, esto se repite cuatro veces y en ocasiones más de cuatro veces. Generalmente se realizan cuatro tipos de plegarias: oración de gracias, oración de fe, oración de sanidad y oración especial. Esta última se hace cuando alguien pide al pastor que se ore por algún pariente que se encuentre en problemas económicos o de enfermedad. Las liturgias protestantes duran dos horas y media de las cuales una hora se dedica a la predicación. Económicamente los templos se sostienen por el trabajo físico gratuito de sus miembros: ofrendas (en todos los servicios, al final, los asistentes aportan algunas monedas) y los diezmos que se entregan al pastor en especie cada cosecha. A diferencia de la iglesia católica que se ubica en el centro, los templos se ubican muy distanciados del centro y mientras la primera

cuenta con instalación de luz eléctrica los segundos carecen de ella.

Durante las ceremonias (o cultos) hay una enorme descarga de emotividad. Se canta y se aplaude a ritmo de música ranchera. Se llora sin inhibiciones. Durante las oraciones hay un momento culminante: al inicio las voces de los arrepentidos son apenas susurros, paulatinamente aumentan de intensidad, aparecen lágrimas, de pronto los susurros se convierten en un lamento estridente unísono, fruncen la cara, elevan sus manos al cielo y cierran los ojos fuertemente: es el momento de la efervescencia protestante mazateca.

En los siguientes cuadros y figuras se describen, estadísticamente, características demográficas de los grupos protestantes. También se incluye una muestra aleatoria de 31 familias nucleares no protestantes, que equivalen a las 31 familias nucleares protestantes censadas, en aras de un análisis comparativo.

Del cuadro uno se infiere que la población protestante está constituida por 177 individuos de los cuales 86 son hombres, 48.48% y 91, 51.32% son mujeres. El índice de masculinidad es de 94.5. Mientras que el cuadro dos indica una población no protestante de 182 individuos de los cuales 88 son hombres, 48.32% y 94, 51.5%, son mujeres. El índice de masculinidad es de 93.5. En general ambos cuadros muestran una simetría poblacional en la distribución de los sexos. Esto significa que el protestantismo no ha fragmentado los patrones demográficos de la comunidad.

CUADRO 1. POBLACIÓN POR GRUPOS DE EDAD Y SEXO, PROTESTANTES

Grupo de edad	población		porcentaje	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
0-4	10	11	5.6	.2
5-9	10	17	5.6	9.6
10-14	11	9	6.2	5.1
15-19	14	18	7.9	10.1
20-24	11	8	6.2	4.5
25-29	7	6	3.9	3.3
30-34	6	7	3.3	.9
35-39	5	3	2.8	1.7
40-44	1	3	.56	1.7
45-49	2	3	1.2	1.7
50-54	3	2	1.7	1.2
55-59	-	1	-	.56
60-64	2	1	.2	.56
65-69	1	-	.56	-
70-74	1	-	.56	-
75-79	-	-	-	-
80 y más	2	-	1.2	1.2
Total	86	91	48.48	51.32

Fuente: trabajo de campo, 1994.

CUADRO 2. POBLACIÓN DE GRUPOS DE EDAD Y SEXO, NO PROTESTANTES

Grupo de edad	población		porcentaje	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
0-4	8	10	4.4	5.4
5-9	17	13	9.3	7.1
10-14		12	7.6	.5
15-19	15	9	8.2	4.9
20-24	6	8	3.2	4.4
25-29	4	8	3.1	4.4
30-34	2	6	1.1	3.2
35-39	7	10	3.8	5.4
40-44	1	6	.54	3.2
45-49	6	1	3.2	.54
50-54	3	5	1.6	2.7
55-59	2	1	.1	.54
60-64	1	3	.54	1.6
65-69	-	1	-	.54
70-74	1		.54	.54
75-79	-	-	-	-
80 y más	2	1	.1	.54
Total	88	94	48.32	51.5

Fuente: trabajo de campo, 1994.

A partir de la información de los cuadros uno y dos se han construido pirámides de edad con el fin de mostrar con más elocuencia dicha información. En las figuras uno y dos se destaca que la población de ambos grupos es predominantemente joven. En la población protestante el 74.5% no supera los 35 años de edad, de los cuales, el 35.5% son hombres y el 38.9% son mujeres, sin embargo, en esta población hay una recarga hacia el sexo femenino del 4% sobre el sexo masculino. En los grupos quinquenales de 5-9 y de 15-19 es notoria esta recarga. Después del grupo de edad 30-34 y hasta el de 85 y más hay una distribución de la población por sexo simétrica en cuanto al porcentaje: 12.9% para los hombres y 12.4% para las mujeres. La figura dos muestra que la población menor de 30 años representa el 61.8%, que contrasta con el 74.5% de la población protestante. Esto indica que el protestantismo ha proliferado en familias nucleares jóvenes. Del 68.1% el 31.1% y el 32.9% corresponde al sexo masculino y al femenino respectivamente, lo cual contrasta con la disparidad del sexo femenino con respecto al masculino del grupo protestante, así mientras este último grupo tiene un exceso de población femenina menor de 30 años, en el grupo no protestante la población femenina es inferior al sexo masculino. Finalmente, la figura dos muestra que a partir del quinquenio 30-34 y hasta más de 80 años hay una asimetría de sexos. Los hombres

FIGURA 1. PIRAMIDE DE EDAD. GRUPO PROTESTANTE

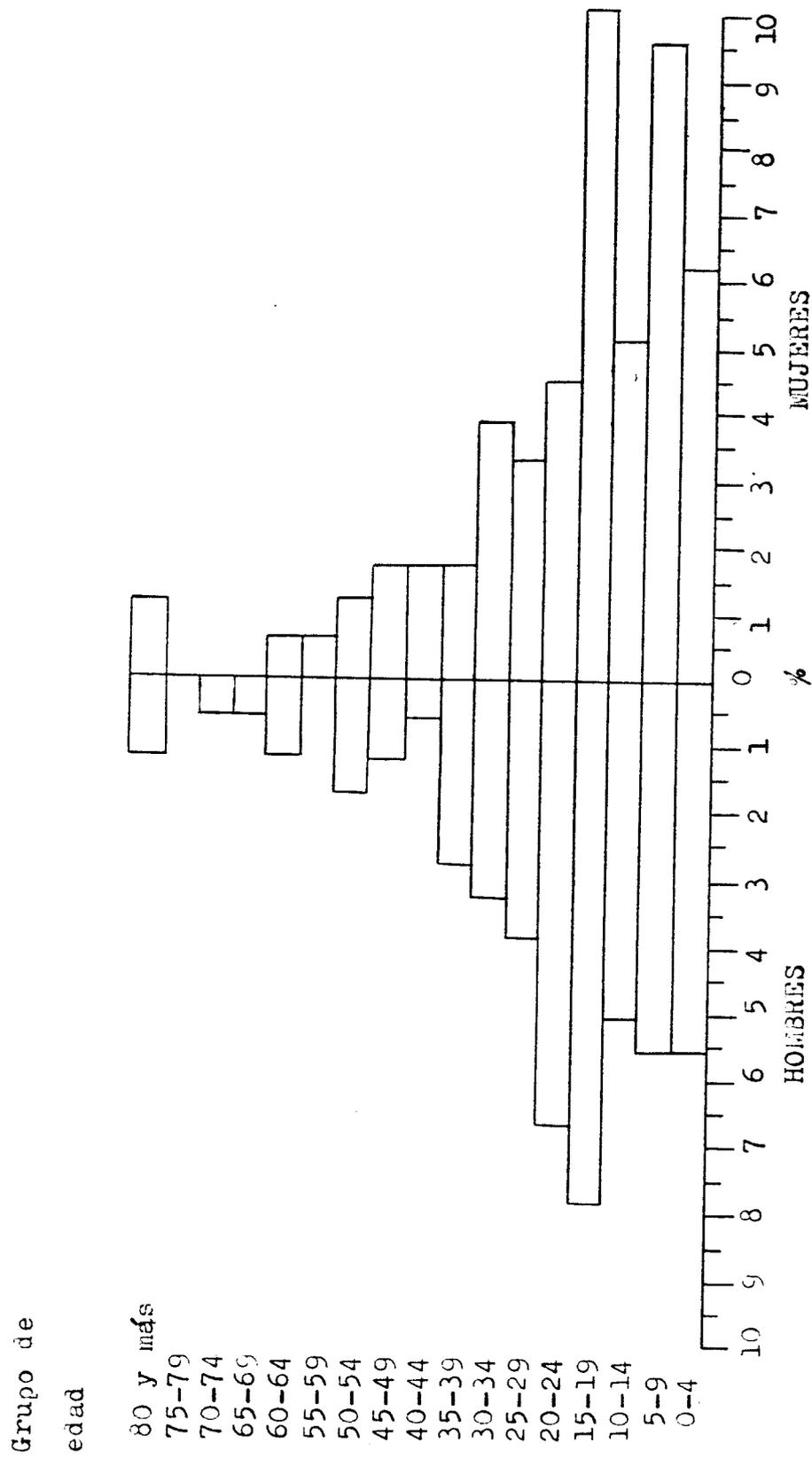
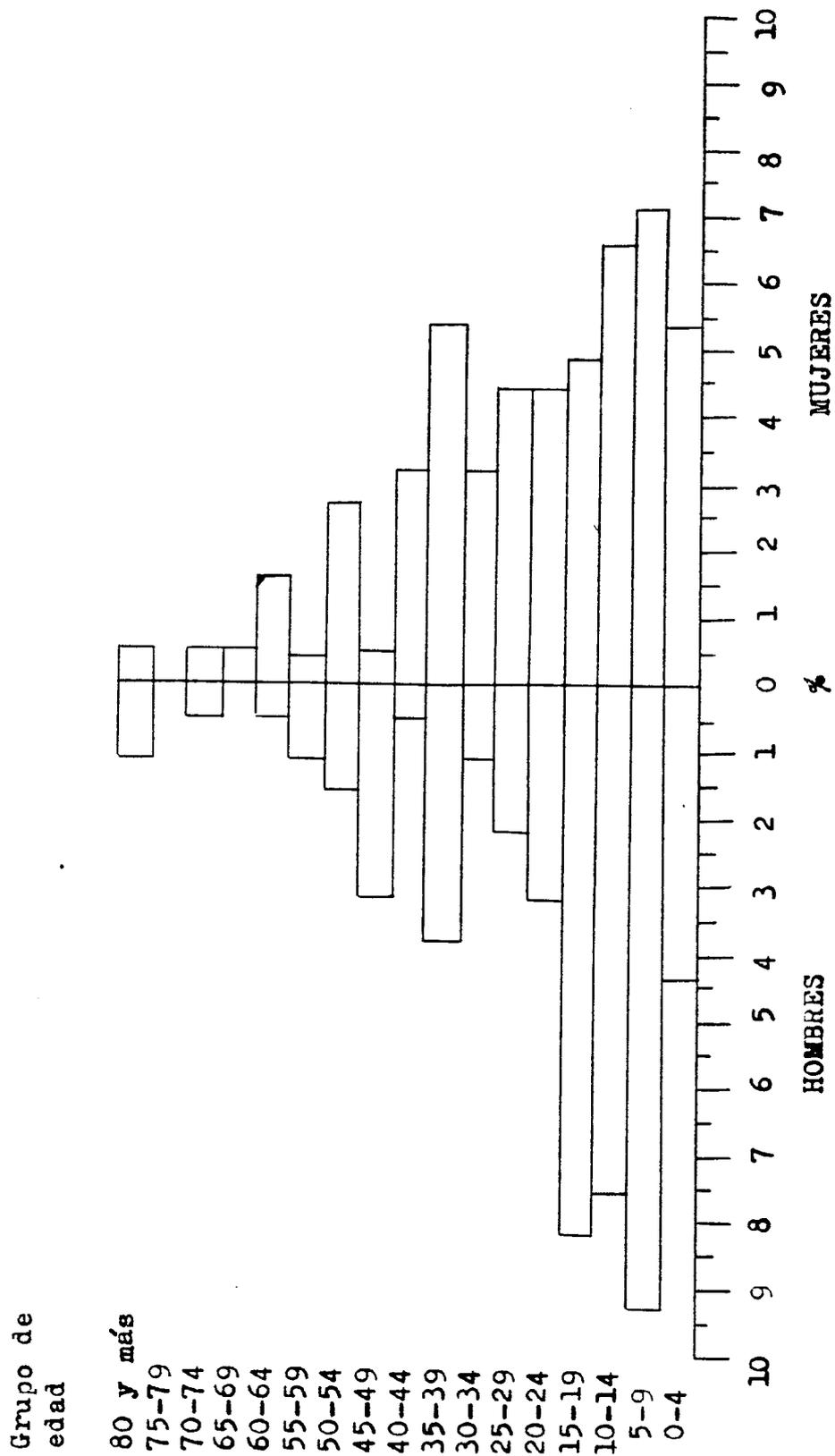


FIGURA 2. PIRAMIDE DE EDAD. GRUPO NO PROTESTANTE



representan el 13.7% y las mujeres el 19.2%. Esto significa que la población no protestante que excede los 30 años es mayor que la protestante. Concluyendo, puede decirse que el protestantismo se ha arraigado en una población predominantemente joven en la cual la mayoría son mujeres.

Eckart Boege (1988) en su estudio realizado entre los mazatecos detecta lo que él llama aparatos de hegemonía, aquellos que median entre la sociedad menor, el grupo étnico mazateco y la sociedad mayor, es decir, la nación. Los aparatos de hegemonía fincan relaciones de poder entre la sociedad menor y la sociedad mayor, la primera queda subordinada a la segunda. Los aparatos de hegemonía son de origen estatal y no estatal. En los primeros destacan instituciones como el INI y organizaciones auspiciadas por el PRI, en los segundos, entre los de mayor impacto, se encuentran los grupos religiosos tanto católicos como protestantes. Boege escribe: "Los aparatos de hegemonía tienen la misión de organizar la transformación cultural en un sentido amplio sobre la base de la estratificación social. Con ello queremos destacar que el aparato de hegemonía organiza y promueve el modo de concebir la política y la cultura de las clases dominantes. Son organismos que implantan una visión y una actitud ético-social adecuadas a la forma de explotación reinante" (Boege, obra citada: 232).

Aunque los aparatos de hegemonía están contra la etnia mazateca algunos, como los grupos protestantes de cariz carismático, reciben el apoyo de ciertos sectores de la población "cuando estos buscan una salida ético-social a una crisis generada por las condiciones de explotación y opresión y que las propias instituciones étnicas no pueden resolver. Así el apoyo masivo a una secta protestante de tipo carismático no sólo se explica por la manipulación de lo religiosos a partir de una voluntad del imperialismo norteamericano para evitar la organización política de todos los trabajadores en contra del capital y del Estado." (Boege, obra citada: 229) Las fuerzas en tensión, etnia/capital, no siempre resultan unidireccionales, del capital hacia la etnia, aquí esta última no es objeto pasivo sino sujeto activo, capaz de sintetizar el mensaje en contra de representantes del capital o del Estado en el nivel local y regional. Sin embargo, para Boege "Las sectas (protestantes) les niegan a las etnias su propia historia como conciencia para combatir como grupo y en ese sentido las sectas se convierten en un aparato de hegemonía desestructurador de las etnias" (Boege, obra citada: 285).

Antes de concluir, junto con Boege lo anterior, considero adecuado no "dejar del lado el contexto específico donde se desarrolla el mensaje religioso, ya que este no es una entidad unívoca que existe por sí sola fuera del ambiente donde se desarrolla" (Garma, obra citada: 64-65). En lo que coincido con Boege es que la oferta simbólica que ofrecen los grupos protestantes es una salida ético-social, a las condiciones precarias de existencia.

VIII PENTECOSTALISMO Y CONVERSIÓN

En este capítulo demuestro la primera hipótesis, esto es: la practica religiosa, de los individuos conversos al protestantismo, comprendida como estrategia de sobrevivencia. Sin embargo, el avance de la investigación y la problemática general que guía a este estudio, han provocado tocar algunas relaciones no consideradas. Una relación que sobresalió cuando se investigaba el vínculo entre el individuo converso y su práctica que sustenta fue la del mismo individuo protestante y su antiguo sistema de creencias y prácticas. Pero primero es útil acotar ciertas características del pentecostalismo para entender su aceptación entre los san felipeños adscritos a él.

El protestantismo, especialmente el protestantismo pentecostal, muestra un crecimiento poblacional tanto en áreas urbanas como en rurales. "En los años ochenta las iglesias pentecostales representaban el 70% de todos los protestantes en México. El número total de protestantes en 1980 era de más de cuatro millones o el seis por ciento de la población total" (Barret 1982 en Fortuny 1994: 52-53). Población que seguramente debe haber aumentado actualmente. Parte de la explicación de este crecimiento se encuentra en las características intrínsecas del pentecostalismo: "a) es una religión oral; b) tiene una teología narrativa y de experiencia; c) permite una amplia participación en los niveles de reflexión, oración y toma de decisiones, lo que la transforma en una comunidad de tipo conciliatoria; d) los sueños y visiones son parte de la devoción personal y públicas; e) existe una relación cuerpo-mente de entendimiento y de armonía que se da a partir de las experiencias de correspondencia entre una y otra. La curación por la fe es un ejemplo de esto" (Hollenweger 1991: 1 en Fortuny, obra citada: 50). Estas características hacen del pentecostalismo una propuesta religiosa atractiva para cualquier sector social. El mensaje religioso pentecostal es resimbolizado, revalorado y ajustado por los actores sociales que a su vez lo aceptan a sus condiciones históricas y sociales en los que viven.

Las características propias del pentecostalismo no son suficientes para explicar la difusión que ha tenido. La otra parte de la explicación se encuentra en los actores sociales conversos, es decir, en las condiciones sociales internas de la comunidad en donde el individuo existe y se implanta el nuevo mensaje religioso. A continuación expongo una causa de carácter objetivo o práctico por la cual un sanfelipeño opta por la conversión al protestantismo (en el siguiente capítulo se expondrán las causas subjetivas).

La considero de carácter práctico en el sentido de que la religión protestante es utilizada para enfrentar la precariedad de la sociedad sanfelipeña. No se trata de que la utilicen en el nivel psicológico o subjetivo, esto es, para satisfacer necesidades irrealizables en el contexto real, sino, precisamente, en este contexto real, objetivo, concreto.

Como ya apunté, el nivel económico comunal se encuentra relacionado con una dinámica económica más general: el modo de producción capitalista. En la Mazateca Baja el capitalismo presenta

un intenso desarrollo. "Fundamentalmente se desenvuelve el capitalismo de Estado representado por las empresas TABAMEX, PROQUIVEMEX, INMECAFE, INGENIOS, COFRINSA, pero también existen empresas capitalistas privadas que tienen importancia, como en el caso de la piña, la caña, la ganadería las empresas ICA, NESTLE, etc. Al parecer hay un predominio del capitalismo de Estado que ha combatido a los acaparadores y se ha opuesto a empresas transnacionales" (Boege 1979: 54). El interés del Estado queda mostrado en 1975 cuando "se llevó a cabo el primer proyecto integral de desarrollo rural en la Cuenca del Papaloapan con financiamiento del Banco Mundial a través de Nacional Financiera asesorada por la Comisión del Papaloapan. El calendario para la elaboración del proyecto se inició en 1971 y el proyecto se inició en 1975. En 1980 finalizó con pobres resultados" (Pérez y López, obra citada: 10).

En los últimos años la política económica impulsada por el Salinismo ha dado marcha atrás a las políticas subsidiarias que se venían dando a las empresas paraestatales. También desmenbró el monopolio de Estado vendiendo paraestatales no estratégicas. De tal modo que, en la apertura económica, el Estado participa menos mientras que la iniciativa privada nacional y transnacional ha aumentado considerablemente sus inversiones. Aún cuando el capitalismo de Estado actuaba, quizá, de buena fe una gran parte de la riqueza generada, como en el caso del café, o de obras de infraestructuras (la hidroeléctrica Miguel Alemán), era subcionada hacia el exterior. La mínima parte que se quedaba era acumulada por los caciques de cada comunidad lo que provocó una polarización económica entre un puñado de familias y el grueso de las familias. En San Felipe Tilpan, de las 204 familias nucleares con que cuenta la comunidad sólo 12 están en posición económica privilegiada. Estas 12 familias acumulan tierras, ganado, tiendas; en otras palabras, sustentan los medios de producción. Actualmente la polarización económica se ha exacerbado. Las políticas económicas neoliberales han acentuado la pobreza y fortalecido el poder económico de un mínimo sector privilegiado tanto en el exterior como en el interior de la comunidad. Cuando México optó por la industrialización, en la década de los cuarenta, el sector industrial se vio favorecido por las inversiones, el sector agrario quedó desde entonces marginado. En el campo sólo se invierte cuando se garantiza la ganancia, esto es, en agroindustrias o en productos comerciales por ejemplo. Las comunidades indígenas que practican rasgos de una economía de subsistencia han quedado en el olvido.

En San Felipe Tilpan la polarización económica es tajante y dramática. mientras una persona posee más de 30 hectáreas de pastizales para mantener 120 cabezas de ganado bovino, otra carece de tierra para edificar su casa. Mientras una persona puede viajar en su lancha de motor de borda hacia Temazcal para transportar su mercancía que venderá en su tienda, otra ve morir a un miembro de su familia por no poder pagar un "viaje especial" (que cuesta entre 70 y 100 mil viejos pesos) para trasladar a su familiar enfermo.

La relación que guarda la comunidad indígena mazateca con el capitalismo genera procesos ambivalentes. Por un lado, la comunidad se fortalece y por el otro se desarticula. "La estructura producti-

va de las unidades domésticas tienden hacia la proletarización vía la venta de mercancía-trabajo o por el control de los recursos significativos en manos de nuevas estructuras formales de poder tanto públicas como privadas (Estado y mercado) La articulación económica con el sistema capitalista es casi total hacia los sectores agrícolas capitalistas y las estructuras privadas del mercado capitalistas" (Pérez y López, obra citada: 22-23). Es en este aspecto, a través de la proletarización o articulación con el sistema capitalista que la comunidad, su economía de subsistencia basada en la unidad doméstica de producción, se ve atacada y desfavorecida. Hay un intercambio económico desigual donde la economía de subsistencia es expoliada por la economía de mercado.

Si bien la expansión capitalista ha logrado desarticular los procesos productivos en la comunidad, también, es un hecho palpante que la comunidad ha logrado seguir existiendo como comunidad mazateca. Los mazatecos han desarrollado estrategias para fortalecer su sociedad frente a las acometidas del sistema capitalista. Han ampliado sus formas productivas para sobrevivir en un entorno social y físico adverso. En este aspecto las estructuras comunitarias se fortalecen y otras aparecen. En San Felipe Tilpan los medios de sobrevivencia se han diversificado. En 1950 la estructura productiva centrada en las unidades domésticas "tenían un mayor autoabasto de valores producidos en la unidad doméstica misma y de mercancía en el mercado que eran predominantemente sobre la venta de mercancía-trabajo. Había poca dependencia del mercado capitalista, dado que el mercado regional satisfacía las necesidades. El proceso de acumulación de capital tendía a una articulación hacia el sector mercantil de manera débil. La articulación entre las unidades domésticas y la comunidad campesina con la estructura de mercado se da a través de intermediarios acaparadores y comerciantes en pequeño" (Pérez y López, obra citada: 22-23).

Actualmente la estructura económica de la comunidad se ha flexibilizado, (aunque el eje sigue siendo la unidad doméstica) adoptando nuevas prácticas, como la migración temporal o permanente. A través de la migración temporal un miembro de una familia obtiene ingresos para invertirlos en la unidad doméstica y de esta forma dar continuidad a la comunidad. En San Felipe Tilpan hay por lo menos nueve actividades económicas. (sin contar el tequio y el convite que también son formas económicas, estos se tratarán en otro capítulo) Los siguientes datos son una muestra; es el resultado de un cuestionario aplicado a 85 familias, tanto católicas como protestantes, que constituyen 478 individuos, los cuales corresponden al 45% de la población total (1044 individuos) durante el período de investigación.¹

¹La recopilación de los datos que se presentan se realizó conjuntamente con Héctor Acuña Granados con quien levanté un censo sociodemográfico de San Felipe Tilpan.

CUADRO 3 FRECUENCIA DE LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN SAN FELIPE TILPAN.

ACTIVIDAD	FRECUENCIA	PORCENTAJE
"cocina"	112	28.9
cultivos tradicionales	81	20.9
pesca	49	12.6
migración	43	11.1
cafeticultura	31	8
comercio	21	5.4
trabajo especializado en la comunidad	14	3.6
trabajo asalariado (mozos)	13	3.3
ganadería	13	3.3

Fuente: trabajo de campo: 1994

Se incluyó a las mujeres cuyo trabajo en lo que ellas llaman "la cocina" contribuye de manera importante al mantenimiento de la unidad doméstica. Así mismo, también se incluyó a aquellos miembros de la unidad doméstica que manifestaron realizar alguna de las nueve actividades sin importar su edad. De los 478 individuos de la muestra, 265, el 55.4%, participa en la manutención de la unidad doméstica, de los cuales, 130 son hombres y 135 mujeres. Es importante anotar que cada individuo labora en más de una actividad.

La actividad con mayor frecuencia fue el trabajo que desempeña la mujer en la cocina, seguida de las actividades agrícolas tradicionales, esto es, la siembra de maíz, de yuca, de frijol, por ejemplo. Estas dos actividades las clasifiqué como propias de la unidad doméstica, es decir, están desligadas del modo de producción capitalista. Es obvio que actualmente las dos actividades son insuficientes para reproducir la unidad familiar en San Felipe Tilpan. Las otras siete actividades, de alguna forma, están articuladas con las estructuras capitalistas. Algunas actividades como la cafeticultura y el comercio no son recientes como la migración y la ganadería. La expansión del capitalismo provoca en la comunidad heterogeneidad al desmoronar la unidad de producción, o, la heterogeneidad es la respuesta de la comunidad para que continúe su proceso histórico. La relación es dual, como ya mencione más arriba. Aquí, en esta misma relación, entra el protestantismo, no como mera operación psíquica, sino como una operación práctica.

No es mi interés postular una relación causal weberiana, sino, destacar la operacionalidad práctica de la religión protestante entre los mazatecos. La intromisión protestante, y con ella sus símbolos correspondientes, logra arraigar una orientación de conducta y de orden que se vive cotidianamente. El ethos protestante mazateco es una experiencia que se aplica para lograr más rendimiento económico, y de esta manera, ser vehículo de sobrevivencia de la unidad familiar.

Este ethos protestante mazateco se observa en los hábitos de trabajo, en el ahorro y en la visión o racionalización moral de la sociedad, en la cual, el converso se da cuenta de que hay ciertas actitudes que debe evitar, por ejemplo, embriagarse y fumar. Se da cuenta de que son perniciosas, pero sobre todo, se da cuenta de que económicamente son ventajosas para su familia. Son las mujeres conversas quienes mejor se dan cuenta de estas ventajas. En San Felipe Tilpan hay 34 familias protestantes. En 31 realicé entrevistas, principalmente a los jefes de familia. A continuación transcribo, parcialmente, una de ellas.

Tengo cinco años aceptando la palabra de Dios. Sí porque yo pensé, porque yo pasando mucho sufrimiento, mucha aflicción y ya hice muchos problemas. Cuando yo comencé de tomar, pues nadie me da ni una doctrina, cuál son buenos y cuál son malos. Cuando yo llegué a mi casa, patear la mesa, patear la silla y echo bronca con mi esposa. Si alguna cosa no haga rápido, pues a qué hora, apurate. Estoy bravo por que estoy de borracho ¡Santo! Y yo pequé luego ya... Luego pensé yo comprar una Biblia, la Biblia que tengo yo escudriñé, escudriñé la Biblia. Pues yo le dije al Señor: Señor tú mismo que me ayude, cómo voy a ser, cómo voy a quitar esos problemas, cómo voy a dejar este vicio, cómo voy a dejar de todo ese pecado... Me sentí feliz y acepté a Cristo. Yo llamé a ese hermano (Francisco), le dije: Francisco, tengo una Biblia, ya la leí pero quiero saber más. Cuando venga el hermano (el Pastor) dile que venga a mi casa. Vino, le dije que había leído la Biblia y todos mis problemas. Dijo que no se lo contara a él sino a Dios. Yo todavía bebía. Que aceptara a Jesucristo como Dios y salvador. Así yo acepté a Cristo. Respeté mi casa, familia, esposa, mis amigos, a todos y acepté y ya no tomo... Y hasta mi esposa se sintió feliz... Cuando vieron a mi familia que ya no hacía como antes, me vio amigo, cualquier amigo, tengo muchos amigos de ñarro antes, me dijo: ¿por qué ya no tomas ahorita, no quiere? No. Y ¿Cómo lo quitó? Pues el Señor lo quitó, el Señor me ayudó. Y ¿Ya no lo quiere? No, tengo miedo. Pero si tú también crees en la palabra de Cristo vas a ser feliz, Cristo te va a salvar. También va a estar feliz tu familia. Porque cuando nosotros hacemos esas cosa (embriagarse), la casa está vacía. Cuando nosotros hallamos algo de dinero nosotros andamos gastando de fuera, con otra gente. En su casa está vacío, mis hijos están sufriendo de comer, no hay pan, no hay de beber, nosotros estamos aquí haciendo buena, hacemos botana, comprando cualquier cosa, lo que nosotros queremos, y en la casa están sufriendo... Gracias al señor ahora yo se cuál es lo bueno y cuál es lo malo... No. A la fiesta del pueblo voy a vender, para buscar de vivir. (Pablo Caciano, notas de campo 1994)

Esta narración ayuda a ejemplificar la operacionalidad práctica de la religión. Ahora que ya no bebe ñarro hay más ingresos al hogar y más estabilidad. El converso y su familia se da cuenta de esta ventaja, además su actitud está legitimada por el

nuevo ethos que sustenta, por lo cual, será una experiencia cotidiana. Sin embargo no es tanto el ahorro del gasto que hacía embriagándose, sino, el hábito de emprender trabajos. El mismo entrevistado hace cuatro años se dedica a vender ropa en las comunidades vecinas. Las nuevas creencias que sustenta no se quedan en lo abstracto, "se emplean en las actitudes cotidianas, (en formas variadas), con alguno de nuestros semejantes (no con algún semejante abstracto), en los contextos de situaciones cambiantes enfocadas sobre una diversidad de actitudes sociales" (Worsley 1980: 207). Para Clifford Geertz también es notable el sentido práctico de la religión. Entre ethos y cosmovisión, "entre el estilo de vida aprobado y la supuesta estructura de la realidad" hay una congruencia mediada por los símbolos sagrados. Aquí el ethos, es decir la moral, "tiene el aire de un simple realismo, de un saber práctico, la religión presta apoyo a la conducta apropiada al pintar un mundo en el cual dicha conducta es sólo producto del sentido común" (Geertz 1990: 120). Varios conversos mazatecos han manifestado su interés en el protestantismo porque aprenden español a través de los cantos y los versículos que el pastor insiste en que los memoricen. Saben que ejercitar el español es ventajoso para cuando se vean obligados a emigrar. Es útil para relacionarse fuera de la comunidad, con el México Mestizo, desenvolverse en él y sacar la mayor ventaja posible. A manera de conclusión puedo decir que los mazatecos de San Felipe Tilpan se apropian de los valores protestantes, los adoptan a sus necesidades materiales como estrategia para reproducir la unidad familiar.

En los cuadros cuatro y cinco se resumen las actividades económicas de las 31 familias nucleares protestantes censadas, además se contrastan con un número igual de familias no protestantes. Insisto en no proponer, en lo que sigue, una relación de tipo weberiano entre protestantismo y capitalismo.

El resumen económico está basado en la distribución de frecuencias de cada actividad económica, con esto se indica la participación de los protestantes en la dimensión económica de la comunidad. De los 177 individuos protestantes 105, 59.32% de la población total, contribuyen a la manutención de la unidad doméstica, de los cuales, 55, 31.07% y 50, 28.24%, son hombres y mujeres respectivamente. Las mujeres protestantes sólo participan notoriamente, además en la actividad propia de ellas, en la migración. Por otro lado, el grupo no protestante está constituido por 182 individuos, de éstos, 115, 63.18% de la muestra, participan en las actividades económicas, de los cuales, 49, 26.92%, son hombres 66, 36.26%, son mujeres. Las mujeres de este grupo participan, con excepción de la pesca y el trabajo asalariado, en todas las actividades, siendo la de mayor frecuencia la del comercio. Además resulta significativo que las mujeres participen más en la economía en contraste con las mujeres protestantes.

CUADRO 4. FRECUENCIA DE ACTIVIDADES ECONÓMICAS, PROTESTANTES

ACTIVIDAD	FRECUENCIA		PORCENTAJE	
	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES
"Cocina"	-	39	-	25
Cultivos tradicionales	42	3	26.95	1.92
Pesca	26	-	16.16	-
Migración	13	10	8.35	6.51
Cafeticultura	11	2	7.05	1.27
Comercio	3	-	1.94	-
Trabajo especializado	1	-	.65	-
Trabajo asalariado	5	-	3.22	-
Ganadería	1	-	.65	-
Subtotal	102	54	65	35
Total	156		100%	

Fuente: trabajo de campo: 1994

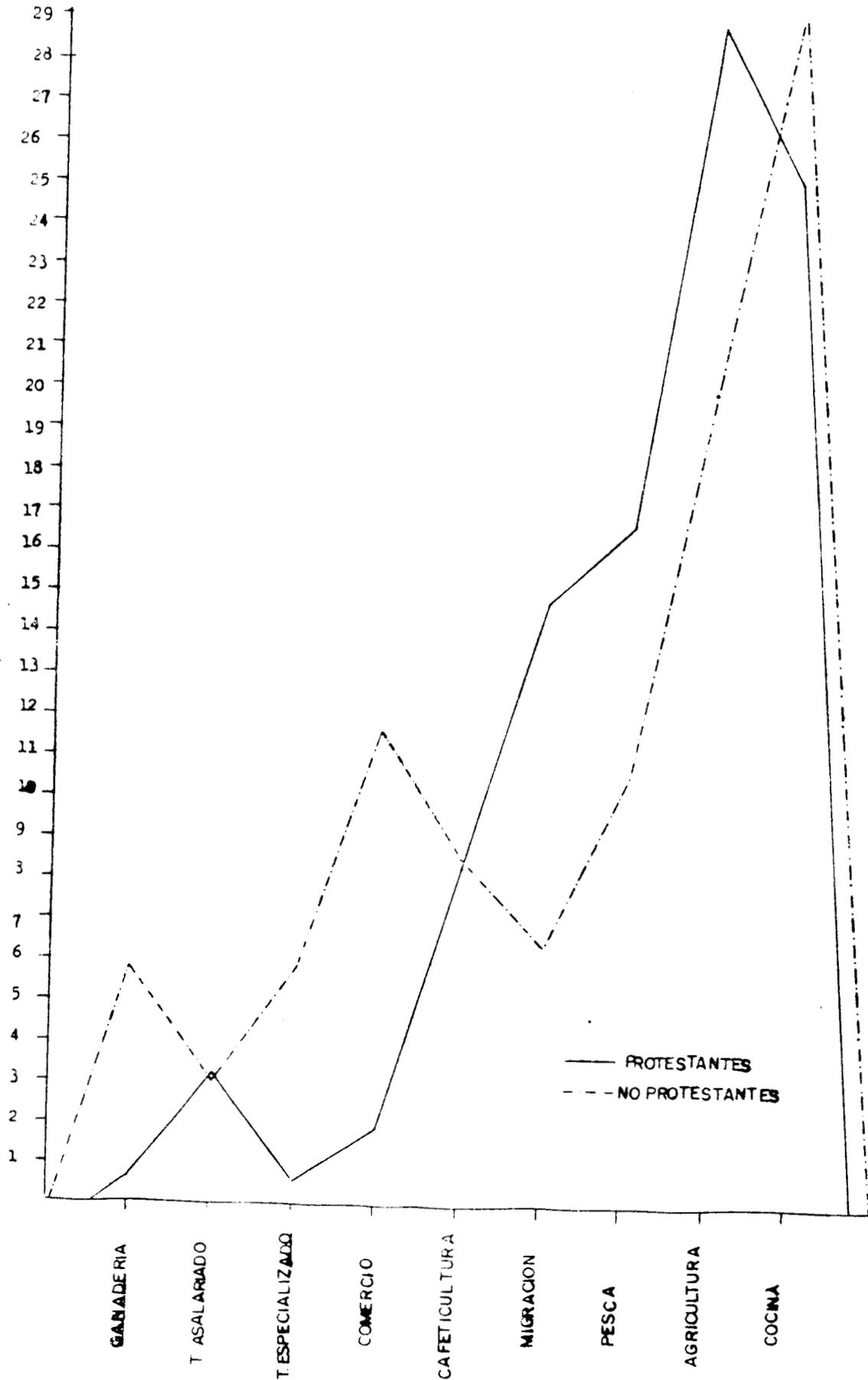
CUADRO 5. FRECUENCIA DE ACTIVIDADES ECONÓMICAS, NO PROTESTANTES.

ACTIVIDAD	FRECUENCIA		PORCENTAJE	
	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES
"Cocina"	-	43	-	27.92
Cultivos tradicionales	28	3	18.18	1.94
Pesca	16	-	10.58	-
Migración	4	6	2.59	3.89
Cafeticultura	10	3	6.49	1.94
Comercio	11	7	7.14	4.54
Trabajo especializado	3	6	1.94	3.89
Trabajo asalariado.	5	-	3.24	-
Ganadería	7	2	4.54	1.29
Subtotal	84	70	54.7%	45.41%
Total	154		100.1%	

Fuente: trabajo de campo: 1994

En la figura tres se ha graficado simultáneamente la distribución de frecuencias de las diversas actividades económicas que practican protestantes y no protestantes. En la gráfica se observa que en la actividad ganadera la participación protestante es casi nula, en tanto que los no protestantes tienen una importante participación. En la venta de fuerza de trabajo hay una igualdad entre ambos grupos. En los trabajos especializados (carpintería, albañilería, maestros bilingües, por ejemplo.) el grupo no protestante tiene mayor participación. En el comercio sucede de la misma manera, y en la cafeticultura hay casi una igualdad. Ya en la

FIGURA 3. GRAFICA DE VELOCIDAD DE ACTIVIDADES ECONOMICAS.
PROTESTANTES Y NO PROTESTANTES



migración se observa una mayor frecuencia de los protestantes. Lo mismo ocurre en la actividad pesquera y en la agricultura tradicional. En la actividad propia de la mujer, la "cocina", el grupo no protestante tiene mayor frecuencia. Resumiendo, puede anotarse que los protestantes participan con mayor frecuencia en la migración, pesca y agricultura tradicional. Las mujeres protestantes participan menos en la dimensión económica. Por otro lado, los no protestantes tienen mayor ingerencia en la ganadería, trabajo especializado, comercio y económicamente las mujeres tienen mayor significancia.

IX SINCRETISMO MAZATECO PROTESTANTE

Este capítulo es una continuación del anterior, aquí se buscan causas de carácter subjetivo que intervienen en el proceso de conversión al protestantismo.

Lévi-Strauss ha escrito que las "sociedades humanas no están jamás solas". En otras palabras, no existen sociedades humanas aisladas, ensimismadas, la condición de existencia de las sociedades humanas es la diversidad que presentan y el contacto o "coalición" entre ellas. "En las sociedades humanas operan simultáneamente fuerzas que trabajan en direcciones opuestas: unas tienden a mantener, e inclusive a acentuar, particularismos, otras actúan en el sentido de la convergencia y de la afinidad" (Lévi-Strauss 1990: 307). El contacto entre culturas es un hecho social contundente que se ha venido realizando durante toda la historia de la humanidad. Pero también la historia muestra que el contacto cultural no siempre ha sido accidental y gratuito, sino que está enmarcado en situaciones bien intencionadas. Recordemos el contacto del Viejo con el Nuevo Mundo donde el primero impone sobre el segundo, las más de las veces a sangre y fuego, su visión del mundo.

En lo religioso el contacto entre la religión occidental cristiana y las religiones indígenas americanas adquirió formas inusitadas y novedosas. Las nuevas formas religiosas surgidas del contacto entre dos formas religiosas distintas se le designa con el término de sincretismo religioso, esto es: "La formación a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto de un nuevo sistema, que es producto de la integración dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (las creencias, formas de organización y normas étnicas)" (Marzal 1986: 30 en Garma 1988: 92). En San Felipe Tilpan imperaba hasta hace diez años el catolicismo sincrético, es decir, donde elementos cristianos son reinterpretados desde la óptica religiosa indígena mazateca y viceversa. Sobre este catolicismo el protestantismo se implanta. Debo anotar que el pentecostalismo protestante también es una religión sincrética, formada a partir de elementos religiosos de los esclavos negros africanos acantonados en el sur de los Estados Unidos y el protestantismo propio de la Reforma. (Garma 1988) En San Felipe Tilpan al entrar en coalición el pentecostalismo protestante con el catolicismo hay un nuevo proceso sincrético. Entre ambos hay una convergencia y afinidad estructural dando origen al protestantismo mazateco. Es en esta afinidad y convergencia donde encuentro un elemento clave para la expansión protestante en la comunidad. Hay una convergencia entre el catolicismo mazateco y el pentecostalismo. Como se verá, algunos de sus elementos se funden, otros se sustituyen y otros quedan supeditados en un orden jerárquico en la nueva cosmovisión.

Primero describo las prácticas y creencias que concurren en el catolicismo mazateco. No se trata aquí de hacer un inventario exhaustivo de estas, tarea que requiere de mucho más espacio, se trata más bien de apuntar aquellas de suma importancia para el caso que me ocupa. Es una práctica muy arraigada aquella relacionada con

los rituales de curación con psicotrópicos. Por otro lado, los fuertes vínculos que los mazatecos guardan con su entorno natural está mediado por seres sobrenaturales que lo habitan y del cual son dueños: éstos son los Chikones; Chikon Nanguí (Dueño de la Tierra), Chikon Nindo (Dueño del Cerro) y Chikon Dujua (Dueño del Agua). Ellos rigen y controlan la naturaleza. Para que el mazateco acceda a la naturaleza y la transforme en su beneficio debe primero pedir permiso al Chikon, es así que el Chikon no sólo rige la naturaleza sino también media la organización social de la comunidad. El Chikon puede ser benefactor o maleficiente con el pueblo mazateco. Algunos lo describen como una persona alta, rubia ataviada con ropa elegante y otros como enanos rubios y barbudos. "Es a través de sus prácticas cotidianas como los mazatecos producen y reproducen su concepción del mundo religioso y material. En el camino a los cerros, en el trabajo de sus campos, atraviesan lugares sentidos y considerados vivencias mágicas religiosas que les conectan con los chiconindús dueños de cada lugar. Según sea la actitud y relación de cada uno con la entidad, así será el resultado que redundará en un beneficio o en una enfermedad. Ganancia o pérdida obtiene el mazateco en su vida diaria, en su trabajo y al regresar a su casa" (Pérez 1994: 29 en Pérez y López, obra citada). Un individuo no está exento de obtener pérdidas, esto es, de ser objeto de la maleficencia del Chikon, este puede robarle el alma, entonces, el individuo está en peligro de morir. Pero entre los hombres de carne y hueso también existe la meleficencia. Los hechizos, brujerías y envidias están a la orden del día. Aquí, cuando una persona es objeto de brujería, la consecuencia inmediata es que se enferme. La consecuencia psicosomática de la brujería trasciende al individuo enfermo y adquiere resonancias sociales. Para la comunidad, una persona embrujada equivale a una persona que ha perdido su personalidad social. "La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social" (Lévi- Strauss 1973: 195). En otros términos, un embrujado o alguien a quien el Chikon le ha arrebatado su alma se encuentra en una esfera marginal.

Este aspecto marginal se constató en San Felipe Tilpan. Un joven soltero sufría de un dolor en el pecho que lo mantenía en cama por períodos de dos a seis días. Ya había acudido a doctores en la ciudad de Tuxtepec sin que le diagnosticaran mal alguno, a no ser un estado de crisis nerviosa para lo cual le recetaron algunos calmantes. El mal lo venía padeciendo desde algunos meses. Desde el inicio acudió a los curanderos quienes le diagnosticaron brujería. Padecía, según los curanderos un mal que si no se curaba moriría irremediadamente. Un curandero, el más prestigiado en la zona, a cambio de sanarlo le pedía una cantidad considerable de dinero, a la cual el enfermo se rehusó a pagar. Cuando no sufría los dolores podía integrarse a sus actividades cotidianas, sin embargo, el estado de embrujado en el cual él mismo se daba cuenta que estaba y que la comunidad le reconocía lo obligaban a recluirse en casi una total inactividad. Era común observarlo jugar básquetbol sólo, poco antes que los jóvenes lo hicieran en equipos. Al llegar éstos a la cancha él se retiraba. Cuando les pregunté a los jóvenes por

qué él no jugaba con ellos, contestaron que él no podía porque estaba enfermo, que estaba muy débil y no podía correr. Cuando le pregunté al enfermo por qué no jugaba con los demás, contestó que se sentía cansado porque estaba enfermo. Inclusive, antes de su enfermedad, había formalizado su matrimonio pero no podía concretarlo hasta haber recuperado la salud. En su casa no se le permitía realizar actividades propias de su sexo y edad. El enfermo se encontraba, pues, al margen de la comunidad. La enfermedad se agudizó y finalmente accedió a pagar la cantidad de dinero que le pedía el curandero. Recuperó la salud y su rol de marginado social se invirtió. Actualmente juega en el equipo de básquetbol de la comunidad, contrajo nupcias y ya es padre.

Un personaje clave en el proceso de recuperación de la salud es el curandero, él es quien puede traer de las esferas marginales, mediante un ritual de curación, a los enfermos. Los rituales de curación mazatecos "ocurren en un estado alterado de conciencia inducido bajo la dirección del curandero con las plantas potenciadoras de la percepción y manteniendo a través de las oraciones y cantos y toda una serie de acciones dramáticas. Bajo estas condiciones, podemos considerar a los curanderos mazatecos como shamanes y a las sesiones como rituales de curación shamánicos, ya que todos los participantes se interrelacionan en un mismo nivel de conciencia alterado, que les da acceso a los mismos símbolos" (Pérez 1990: 275). Una característica específica del ritual de curación shamánico es el estado extático en el que el shaman y el enfermo son inducidos por la ingestión de psicotrópicos. Durante los rituales el enfermo debe ser acompañado por dos familiares quienes también, por lo general, ingieren alucinógenos.²

La eficacia de las creencias mazatecas dependen precisamente de que curan. El sistema de creencias curativas entre los mazatecos se adecua a lo que Lévi-Strauss apunta acerca de la eficacia simbólica, en donde se presentan tres aspectos complementarios: "la experiencia del shaman mismo que experimenta ciertos estados específicos, de naturaleza psicosomática; la del enfermo, que logra o no una mejoría; la del público, en fin, que también participa de la curación, y para quien el entusiasmo que experimenta, la satisfacción intelectual afectiva que obtiene determina una adhesión colectiva que inaugura a su vez un nuevo ciclo" (Lévi-Strauss 1973: 206). El shaman conceptualiza, más que ningún otro, sistemáticamente la visión del mundo. Conoce y manipula la cosmovisión de su pueblo, conoce la materia mítica la cual hace operar durante el ritual. Los shamanes mazatecos ocupan un lugar importante como agentes que vuelven a restablecer, cohesionar y ordenar situaciones conflictivas que ponen en peligro la organización social, mediante la incorporación de aquellos individuos que se encuentran en las esferas marginales. En la curación shamanísti-

²Para más detalles sobre los Chikones remito al lector a Inchaustegui, 1977 y 1984; para los curanderos o brujos a Boege, cap. 4, 1988 y sobre el ritual de curación shamánico a Pérez Quijada, 1990.

ca "se trata de suscitar una experiencia y, en la medida en que esta experiencia se organiza, ciertos mecanismos colocados fuera del control del sujeto se regulan espontáneamente para llegar a un funcionamiento ordenado" (Lévi-Strauss 1973: 179).

Los elementos decisivos en las creencias y prácticas mazatecas son los siguientes: el Chikon, el shaman, el enfermo y la comunidad. Cada uno tiene una posición estructural dentro del sistema de creencias. Con estos elementos se amalgama el sistema de creencias pentecostal. En este último los elementos estructuradores son: Dios o Jesucristo o el Espíritu Santo, el pastor, el enfermo y la comunidad protestante. Otra característica específica del pentecostalismo es que "Su doctrina pone el acento en la experiencia llamada del Testimonio o bautismo del Espíritu Santo. Los cantos, los testimonios y las predicaciones son la base del culto. El clímax ocurre cuando algún creyente cae en trance y empieza a hablar de manera esotérica" (Macín 1978: 442). La experiencia del éxtasis en el pentecostalismo es la manifestación y la sustentación de las creencias. Algunos elementos de ambos sistemas se fusionan, se sustituyen y otros quedan supeditados al nuevo orden religioso. En el siguiente cuadro intento mostrar aquellos elementos que se fusionan, se sustituyen y se supeditan.

PROTESTANTISMO	DIOS		PASTOR	ENFERMO	GRUPO PROTESTANTE
RITUALSHAMÁNICO		CHIKON	SHAMAN	ENFERMO	COMUNIDAD

Ahora trataré de explicar esta correspondencia a partir de la relación entre pastor/shaman. aquí la relación es de afinidad, en principio, pero finalmente es de sustitución. Hay afinidad en cuanto a que el pastor o cualquier persona del grupo protestante, que halla recibido del Espíritu Santo el Don de sanidad, ofrece a su comunidad, al igual que el shaman, una serie de técnicas curativas basadas principalmente en la oración. Entre los nuevos especialistas de la salud y el shaman surge una competencia (que puede desembocar en conflicto) En San Felipe Tilpan existen en cada templo dos personas que se han convertido en especialistas de la salud. Estas cuatro personas han asumido su "complejo shamánico", es decir, creen en los poderes curativos que les confirió Dios porque los han probado y experimentado en ellos mismos y en enfermos a quienes les han devuelto la salud. El éxito que han logrado en devolver la salud a los enfermos es un factor clave para el éxito de la expansión protestante. Es interesante observar que durante las oraciones de sanidad, el enfermo es quien solicita la oración y además que se haga acompañar de por lo menos dos de sus parientes, que muchas de las veces ya han sido convertidos. Si bien el estado extático del enfermo no se logra en la primera oración de sanidad muy pronto, si se convierte, comenzará a "ver" durante sus oraciones personales y con el grupo. Cuando realicé entrevistas en 31 familias protestantes, todos los entrevistados, a excepción de uno, manifestaron haber acudido a un shaman y

participado en un ritual de curación con la ingestión de algún alucinógeno. Lo cual significa que la mayoría de los conversos poseen el bagaje cultural del éxtasis, sólo que en la nueva religión adquiere nuevos contenidos y formas.

Ambos, el shaman y su homólogo protestante cumplen la función de incorporar al orden social a aquellos que, por diversas causas, socialmente están suspendidos. Sin embargo, el primero incorpora al enfermo a la sociedad con su antiguo status, en cambio, el segundo los incorpora a un nuevo orden con un nuevo status. Para el converso hay una discontinuidad del tiempo y se incorpora a un nuevo tiempo social. "Puesto que toda discontinuidad en el tiempo social es el final de un período y el inicio de otro y puesto que nacimiento/-muerte son una representación natural evidente de comienzo/fin, el simbolismo de la muerte y nacimiento es apropiado a todos los ritos de paso" (Leach 1989: 109). Estos ritos de paso por los que transcurre la conversión han sido analizados por Garma (1988) entre los totonacas, el esquema que utiliza se adecua perfectamente a los conversos mazatecos. Aquí se reproduce el esquema. Me he permitido añadir algunas consideraciones para ejemplificar el cambio de status.

	CONVERSIÓN		OBRAS BENÉFICAS Y ESTADO DE BIENESTAR (+)
	ETAPA LIMINAL	ETAPA LIMINAL RECUPERACIÓN DE LA SALUD (+)	
ESTADO DE MALDAD=OBRAS MALÉFICAS (-)	ENFERMEDAD Y PÉRDIDA DE LA SALUD (-)		
INDIVIDUO EN EL STATUS A. FASE TEMPORAL 1.			INDIVIDUO EN EL STATUS B. FASE TEMPO- RAL 2.
	CONDICIÓN MARGINAL		

El converso es incorporado a un nuevo orden social. El grupo protestante acoge al nuevo integrante, forman una comunidad dentro de la comunidad. No obstante el paralelismo entre los dos especialistas de la salud al final, dentro de los grupos protestantes, el shaman queda erradicado como poseedor de fuerzas sobrenaturales que las utiliza para sanar y en cambio las utiliza para hacer el mal. Es un personaje que entra en contradicción con los valores protestantes. En esta medida el shaman queda sustituido y supeditado al orden moral protestante como un personaje indeseable.

El sincretismo protestante mazateco puede ser representado en la siguiente pirámide.



Con la suspensión de ingerir psicotrópicos, los grupos protestantes han erradicado el ritual de curación shamanístico y con el establecimiento de la oración como técnica de curación hay una ruptura de la continuidad cultural mazateca. Con la pérdida del ritual de curación entre los mazatecos protestantes también hay una pérdida cultural que afecta a toda la comunidad. Se pierde un fondo simbólico irrecuperable que no sólo era relevante en el plano metafísico sino que permeaba toda la vida concreta de la comunidad. De la misma manera que el shaman, los seres sobrenaturales que habitan la montaña, en el cerro quedan jerarquizados en un nivel inferior. Para los protestantes estos seres sobrenaturales no dejan de existir, continúan creyendo que existe el Chikon y el brujo, pero ahora el Dios protestante es omnipoderoso.

X PROTESTANTISMO Y PARENTESCO

En este capítulo explico la relación que hay entre el protestantismo y el sistema de parentesco mazateco. La descripción de la estructura parental que se presenta se limita a esbozar elementos importantes para el fin de este capítulo. El objetivo es señalar el efecto que tiene la nueva religión en la estructura parental, cómo se reorganiza el sistema de parentesco en las familias protestantes.

Antes de aludir a la estructura parental mazateca es necesario mencionar qué se entiende por esta. "El parentesco es sencillamente las relaciones entre parientes, es decir, personas emparentadas por consanguinidad real, putativa o ficticia" (Fox 1985: 30). En cada cultura varía quién es y quién no es pariente consanguíneo, este no está en relación directa con el parentesco genético. "Un consanguíneo es alguien a quien la sociedad define como tal, y el vínculo consanguíneo, en sentido genético, no tiene necesariamente nada que ver con ello, aunque en general tiende a coincidir en la mayoría de las sociedades del mundo" (Fox, obra citada: 30). Falta considerar la afinidad. Los parientes que se vinculan a los consanguíneos a través del matrimonio son afines. "Afinidad es la relación de parentesco surgida del matrimonio de dos personas, que no sólo vincula a los cónyuges, sino también a sus respectivos parientes consanguíneos (abarcando un ámbito cuya extensión varía de sociedad en sociedad). En la actualidad es más adecuado referirse a la consanguinidad con el concepto de descendencia y a la afinidad con el de alianza" (Jáuregui 1982: 184).

Durante el desarrollo de nuestra disciplina las descripciones de las relaciones de parentesco han ocupado un lugar destacado. No se debe a una simple atracción exótica de parte de los investigadores, sino, que la estructura de parentesco constituye un cúmulo de relaciones sociales específicas y de suma importancia para la reproducción, tanto biológica como social de cualquier sociedad. "Las relaciones de parentesco constituyen el ámbito social-cultural que ordena y reubica, en primer instancia, la reproducción de la vida humana" (Jáuregui, obra citada: 183). Es claro que el parentesco desborda el nivel biológico y se establece en la sociedad. Adquiere funciones en la infraestructura principalmente como proveedor de las fuerzas de trabajo productivas, y como superestructura funciona dando orden e integración al universo simbólico humano a través del lenguaje, por ejemplo. "regulan, en efecto, el acceso de los grupos y de los individuos a las condiciones de producción y a los recursos, regularizan el matrimonio, proporcionan el marco social de la actividad política-ritual y funcionan, por último, como esquema ideológico, como código simbólico para exponer a la vez las relaciones entre los hombres entre sí y con la naturaleza" (Godelier 1985: 236).

Un sistema de parentesco tiene tres aspectos o subsistemas, en términos analíticos distinguibles pero en los hechos sociales son indisolubles y complementarios, no son independientes sino que guardan una correspondencia funcional. Los tres subsistemas guardan una interdependencia: "en primer lugar, un sistema de denominacio-

nes (una terminología o conjunto de designaciones) que divide a los miembros de una sociedad en parientes y no-parientes, y clasifica a los parientes en diferentes grados, logrando por este mecanismo entre otros efectos, la definición de los cónyuges prohibidos y los cónyuges posibles. En segundo lugar, incluye una regla de descendencia (de reconocimiento social de la progenie como hijos de determinados padres), una regla de matrimonio (derivado de las clasificación terminológica parental) y una regla de residencia (que sanciona tanto las relaciones de consanguinidad como las de afinidad): estas reglas, en cada sociedad, pueden ser explícitas o implícitas. Finalmente, todo sistema de parentesco incluye un (sub) sistema de actitudes institucionalizadas -un conjunto de derechos y obligaciones complementarios- que regulan la conducta entre cualquier par de individuos definidos como parientes entre sí, a pesar de que se tratan de relaciones diádicas (entre dos personas), solo tiene sentido en el interior de un conjunto de actitudes institucionalizadas, exigidas y establecidas por el sistema de parentesco como un todo" (Jáuregui, obra citada: 1985).

Debe entenderse que el sistema de parentesco no es autónomo, es parte integral e interdependiente de las relaciones sociales en conjunto que constituyen una sociedad. No obstante, el parentesco en algunas sociedades es plurifuncional, es decir, la estructura parental es también la estructura política, económica y religiosa, en este sentido se dice que el parentesco es una institución dominante (Godelier 1985). En San Felipe Tilpan no se puede aseverar que el parentesco sea una institución dominante, sin embargo, sí participa, aunque no las sustituye, en las instancias política, económica y religiosa. El parentesco en San Felipe Tilpan es una institución que señala la identidad étnica mazateca, por lo cual, es importante saber en qué medida el protestantismo afecta esta institución.

El subsistema de designaciones o terminología de parentesco en San Felipe Tilpan es el siguiente.

Naen	padre	Tsini	Tío
Naa	Madre	Nchikjuan	Tía
Nd'i	Hijo	Najun	Madrastra
Nd'ina	Hija	Naenjun	Padrastra
Ndts'e	Hermano	Naenchuba	Abuelo
Ndicha	Hermana	Naxchá	Abuela
Ndts'e xt'jio	Primo	Naenchuba xchá	Bisabuelo
Nd'ichio xt'jio	Prima	Xti Kjamé	Sobrino (a)
Chjúna	Esposa	Kindi chacujna	Ahijado (a)
Xi in	Esposo	Cumare	Comadre
Xkjanda	Yerno	Cumbe	Compadre
Kjandá	Nuera	Naminda	Padrino
Xungó	Cuñada	Na chacun	Madrina
Chja	Cuñado		

Fuente: Datos proporcionados por los Profs. Bilingües Juvenal Moreno y Adelina López.

En San Felipe Tilpan la descendencia es trazada por ambas líneas de los cónyuges, es decir, es bilateral, a través del primer apellido del padre y de la madre. De tal manera que si Felipe Maximiano Andrés y Virginia Martínez Bacilio son esposos, su hijo se llamará según el nombre que hallan escogido, por lo general un nombre que no existe en la comunidad, y los apellidos Maximiano Bacilio. Además de esta forma de descendencia coexiste otra, en la cual, el nombre del padre será el apellido de la prole. Así los hijos e hijas de Maximiano Antonio llevarán por apellido Maximiano. En este caso podría haber una tendencia patrilineal, tendencia que actualmente está muy desvanecida y corresponde a la segunda generación ascendente de EGO.

Los mazatecos de San Felipe Tilpan realizan sus matrimonios a temprana edad, entre las mujeres se observa más esta tendencia, así la edad para contraer matrimonio en las mujeres es de entre 15 y 20 años, mientras que en los hombres la edad oscila entre los 18 y 25 años. Por supuesto que existen excepciones, sin embargo, aquellos cuyas edades rebasan los parámetros establecidos socialmente son censurados y presionados a contraer matrimonio. El matrimonio, como en todas las sociedades, está institucionalizado por reglas bien precisas que establecen con qué individuos debe hacerse alianza, esto es, con quien sí y con quien no se debe contraer matrimonio. En San Felipe Tilpan son muy respetuosos de la regla que establece la prohibición de alianza entre parientes, la prohibición alcanza a todos los parientes de EGO tanto de su padre como de su madre, lineales y colaterales próximos y de la primera generación ascendente y hasta la segunda generación descendente. Los individuos que han contraído nupcias siendo parientes son censurados moral y socialmente, en lengua mazateca se les designa con el término "dire" cuyo significado entre los mazatecos connota una de las mayores ofensas. En los grupos familiares se observa la exogamia mientras en el nivel comunal hay una tendencia hacia la endogamia. El matrimonio monogámico es predominante. Durante mi estancia en la comunidad pude constatar 10 casos de poligamia y un caso en donde un "choto" (homosexual) cohabitaba con su "esposo". La poligamia es, generalmente, de tipo sororal.

El intercambio de mujeres se da de manera restringida y generalizada. En el primer caso las dos familias no emparentadas realizan intercambio de mujeres. Esto se esquematiza de la siguiente manera: A B, donde A y B son las familias no emparentadas. En el segundo caso el esquema queda de la siguiente manera: A B C, donde la familia C cederá una mujer a una posible familia D o a la familia A (Lévi-Strauss 1988). Hay una preferencia por lo hijos que por las hijas. Al hijo se le hereda a la hija no. Las mujeres salen del seno familiar al contraer matrimonio para ser integradas a la familia de su esposo, de aquí que la residencia sea patrilocal fundamentalmente. Para la prole se observa algunos casos donde reside en la casa de los abuelos y tíos paternos, inclusive algunas familias adoptan a niños con los cuales no tienen ningún vínculo parental. Cuando un hombre contrae matrimonio construye su hogar cerca de los hogares de sus parientes, así se observan conglomerados de casas, de dos a seis, donde

sus moradores están unidos por el parentesco. Estos conglomerados constituyen la familia extensa.

Aquí se da por supuesto que hay una correspondencia entre los términos lingüísticos y la actitud social. En otras palabras cada término lingüístico contiene una relación social. Básicamente son relaciones sociales de prescripción y de prohibición. Señala un orden en el matrimonio. La regla de exogamia inevitablemente vincula a dos familias, tanto a la nuclear como a la extensa. Una familia al donar una mujer, acto obligado por el tabú del incesto, realiza una relación negativa. Por otro lado, la familia receptora, quien tiene el derecho digamos de recibirla, realiza una relación positiva. Esta operación la realiza la familia receptora pero inversamente ya sea con la familia donadora o con otra familia. "La prohibición del incesto se reduce a la donación de una mujer y la espera de una contradonación: constituye, por tanto una regla de reciprocidad" (Jáuregui, obra citada: 190).

La regla de reciprocidad enraizada en la estructura inconsciente de la sociedad tal y como la concibe Lévi-Strauss (1988) es la base para dar inicio a una serie de relaciones sociales. Las relaciones sociales que se dan dentro de la estructura de parentesco de San Felipe Tilpan están determinadas por el principio de reciprocidad. Dichas relaciones son más tangibles en las transacciones económicas. Debe recordarse que el grupo doméstico nuclear es pilar de la economía mazateca. Aquí se realiza el proceso de aprovisionamiento material de toda la comunidad. Sahlins apunta que existe una relación de correspondencia entre condiciones materiales o condiciones económicas y relaciones sociales. A una transacción económica (corriente material) le corresponde una relación social (Sahlins 1977).

En general, dice Sahlins, las transacciones económicas en las culturas primitivas³ se dividen en dos: la reciprocidad y redistribución. Ambas se fusionan ya que la redistribución es una organización de reciprocidades. La redistribución es una relación dentro, la acción colectiva de un grupo; la reciprocidad es una relación entre la acción y la reacción de las partes. La redistribución es un complemento de la unidad social y de la centralidad. La reciprocidad, en cambio, es una dualidad y una simetría social. La redistribución establece un centro social, donde los

³Sahlins en este texto, **Economía de la edad de piedra**, advierte que se refiere a sociedades primitivas, ie, culturas sin Estado político, "Y que sólo es aplicable en la medida en que la economía y las relaciones sociales no hayan sido modificadas por la penetración histórica de otros Estados." Sin embargo, creo que sus señalamientos pueden ser aplicados a culturas que si bien ya han sido alteradas por la intervención de otros Estados aún conservan, en sus estructuras, elementos que no han sido alterados del todo, por ejemplo, la estructura de parentesco y ciertas formas de cooperación comunal, Es decir, en culturas donde aún existe una economía la cual adquiere relevancia a través del esquema de reciprocidades.

bienes se reúnen y de donde fluye hacia afuera, y también una frontera social dentro de la cual las personas (o los subgrupos) se relacionan cooperativamente. Pero la reciprocidad puede establecer relaciones solidarias en la medida en que la corriente material dé idea de beneficio o asistencia mutuos. La redistribución es el aspecto material de la colectividad y la centricidad. El intercambio redistributivo cumple dos funciones alternadas: a) una función práctica, mantiene a la comunidad, en un sentido material y b) una función instrumental: como ritual de comunión y de subordinación a la autoridad central, la redistribución mantiene a la misma estructura corporativa, es decir, la mantiene en un sentido social. La reciprocidad comprende un espectro donde los extremos son positivos y negativos en un sentido moral, los intervalos de ambos polos representan grados de sociabilidad (Sahlins 1977).

En San Felipe Tilpan no solamente en el grupo familiar nuclear se encuentran los lazos más fuertes de cariño y las lealtades más exaltadas, sino, también se observan entre familias nucleares emparentadas. La unidad doméstica o familia nuclear como unidad económica de producción y consumo se mantiene autónoma mientras sus necesidades de consumo no superen su producción. Comúnmente consume más de lo que produce por lo cual debe apelar a sus parientes para cubrir el déficit de productos. La estructura de parentesco al prescribir derechos y obligaciones, permite exigir a aquellos parientes ayuda para el aprovisionamiento de la familia nuclear. Al recibir ayuda también está en posición de que le exijan ayuda en algún otro momento. La ayuda es en especie y en trabajo físico gratuito. Considérese en el primer caso el siguiente ejemplo: un hombre, jefe de familia, decide salir por la madrugada a pescar. Posee chalupa y remos propios, sin embargo, carece de tindal y atarraya (redes) para pescar. Recurre a su hermano y al esposo de su hermana. Su hermano vive en la misma unidad residencial y el esposo de su hermana fuera de esta. Del primero obtiene prestado el tindal y la atarraya; al segundo le hace una invitación para salir a pescar juntos (en la oscuridad ningún sanfelipeño se aventura a salir solo), por supuesto, no rechaza la invitación. Al final la pesca ha sido exitosa. El dueño de la chalupa y el remo se queda con la mayor parte, otra parte se la obsequia a su hermano y otra al esposo de su hermana. También obsequia pescado a su padre y a sus hermanos.

Esta corriente material (el pescado) pone en operación la organización de reciprocidades y desata relaciones sociales. Cuando el pescador recurre a su hermano y cuñado no sólo solicita las herramientas y fuerza de trabajo que necesita sino, que para llegar a esto, antes se convive, se intercambian impresiones acerca de los acontecimientos dentro y fuera de la comunidad, de las actividades políticas de los líderes, de los cultivos, pero sobre todo se pactarán futuras cooperaciones, lo cual, permite que el esquema de reciprocidades quede operando permanentemente, refrendando también continuamente la cooperación y solidaridad del grupo parental. Cooperación y solidaridad necesaria para satisfacer el aprovisionamiento de la unidad doméstica. La actividad pesquera es solo una instancia donde el esquema de reciprocidades, a través del

parentesco, se activa.

En el segundo caso, cuando la reciprocidad se manifiesta en trabajo físico el mejor ejemplo es el Convite. El Convite es una forma de trabajo colectivo privado enmarcado en el ámbito del parentesco. En el Convite participan todos los hombres y mujeres capacitados para prestar su fuerza de trabajo gratuitamente con el fin de dedicarlo a obras útiles en favor de una familia nuclear. El Convite se convoca por el jefe de familia cuando se enfrenta a un trabajo cuyo requerimiento de fuerza de trabajo sobrepasa la dispuesta en la familia nuclear. Sólo convoca a sus parientes, ya sea por descendencia o por alianza. También se convoca a los parientes rituales, pero los protestantes ya suprimieron el parentesco ritual; sobre este aspecto me referiré más adelante. El trabajo por sexos tiene gran relevancia aquí, las mujeres se dedican a las actividades de la cocina y los hombres a las actividades agrícolas o en la construcción de nuevas casas. El convite se lleva a cabo principalmente cuando se siembra y cuando se construye o remodela una casa, es decir, el convite se realiza en los espacios más importantes de la vida mazateca: el hogar, espacio donde se reproduce la especie y la cultura, y la milpa o el campo, espacio donde se reproduce el sustento material. El jefe de familia comunica personalmente a sus parientes qué día va a sembrar (en ocasiones el Convite desborda la estructura de parentesco y surte efecto en los amigos íntimos) El número de asistentes varía, hay Convites en los que participan siete personas y los hay donde participan 15. El número de asistentes está en proporción a las posibilidades del jefe de familia para invitar una comida después de haber terminado el trabajo y también del mismo trabajo, por ejemplo, si el área que se va a sembrar es demasiado grande se requerirá de mayor número de asistentes.. El ofrecimiento de una comida al finalizar la jornada de trabajo debe consistir en un guiso preparado con carne de pollo, de guajolote, de cerdo, de borrego o de vaca, generalmente consiste en carne de pollo. Son guisos preparados por la esposa del jefe de familia y por las esposas de los que acudieron al Convite. Usualmente en la construcción de una nueva casa para algún miembro de la familia, varón, recién casado se realiza Convite. Al Convite no solamente se va a trabajar y a comer, también se va a beber ñarro o cerveza. Esto último los protestantes lo han suprimido. Cuando los hombres han terminado el trabajo, el anfitrión pronuncia unas palabras de agradecimiento y los invita a comer, no sin antes que las mujeres proporcionen agua a los hombres, en una cubeta que colocan a la entrada de la casa, para que se laven las manos. Generalmente cada hombre se lava las manos, aunque en ocasiones alguna mujer u hombre le ayudará a vaciarle el agua sobre las manos. Al terminar de comer, los invitados darán gracias a las mujeres que los atendieron y platicarán un rato. Después se retirarán junto con sus esposas, si asistieron, sabiendo que cuando ellos requieran de un Convite también acudirán sus parientes a ayudarlos.

Nuevamente la unidad familiar nuclear no es autoficiente. Para su existencia y reproducción necesita de otras familias. El sistema de parentesco permite una interdependencia entre familias.

Así, en este aspecto, destaca más la familia extensa como unidad social dentro de la comunidad. La interdependencia entre familias tiene su fuente en las alianzas (que puede reducirse al intercambio de mujeres o al esquema de reciprocidades) La exogamia implica integración, cooperación, obligaciones y derechos entre familias nucleares. En una primera observación parecería que al casarse los hijos e hijas, la familia nuclear entra en un proceso de desintegración. Sin embargo no es así. La residencia patrilocal provoca que el hijo construya su hogar en la unidad residencial, lo cual, mantendrá los vínculos afectivo y los lazos sociales de reciprocidad; las esposas sustituirán a las hermanas garantizando la reproducción biológica. La alianza garantiza, en caso de necesidad, que por cierto siempre la hay, el suministro de fuerza de trabajo para el aprovisionamiento material de la familia nuclear.

Las consideraciones anteriores se observan en familias extensas protestantes y en familias extensas no protestantes. Esto significa que el protestantismo, en San Felipe Tilpan, no desarticula el sistema de parentesco de la comunidad. Los protestantes no pueden desarticular, en la situación actual, la estructura de parentesco, en la medida en que lo hicieran estarían actuando en detrimento de relaciones sociales que les son de suyo provechosas, y en este sentido, estarían actuando en detrimento de su propio aprovisionamiento material lo que supone su extinción social, cosa que no sucede.

Lo que se puede decir es que el protestantismo utiliza la estructura de parentesco. Como grupo, los protestantes son endogámicos y exogámicos. En la exogamia es más común que sean los hombres quienes escojan a mujeres no protestantes (en cuanto a las alianzas los protestantes y los no protestantes son flexibles y permiten el matrimonio entre sí), si la situación económica lo permite habrá fiesta -recuérdese que se esta refiriendo a un protestantismo sincrético-, inclusive habrá bebida embriagante que los protestantes no beberán. Las mujeres son integradas a la unidad residencial patrilocal. La sociabilidad de la esposa con sus parientes afines hará que acepte la nueva religión. Por otro lado, cuando un pariente consanguíneo de la esposa se enferma, esta pide a su esposo, al hermano de su esposo y al pastor que acudan a orar para que recupere la salud. De esta manera, la alianza, sirve para llevar el mensaje religioso más allá de la unidad residencial patrilocal. También cuando un miembro de la familia nuclear es convertido (con más razón si es el jefe de familia), poco a poco la familia entera se convertirá. La expansión protestante inicia en el nivel individual, después, casi automáticamente cuando es el jefe de familia, en el nivel de la familia nuclear, posteriormente prolifera en la familia extensa, finalmente se constituye el grupo protestante. Lo anterior es muy notorio en el templo "La Hermosa", donde sus miembros pertenecen a cuatro familias extensas.

Faltaría comentar la relación que guarda el protestantismo con el matrimonio poligámico y el homosexualismo. De entrada están en contradicción con los valores protestantes. La poligamia y el homosexualismo son moralmente censurados por los conversos. Un invertido que intentó obtener membresía en el templo "Monte Sinai",

en principio fue aceptado, pero finalmente fue rechazado por no cambiar su rol sexual. De la misma manera, un hombre que vive en concubinato está siendo presionado para que viva con una sola mujer.

Por último, como ya mencioné más arriba, el parentesco ritual ha sido erradicado de los grupos protestantes. El parentesco ritual funciona paralelamente al sistema de parentesco real. "Determinados procesos rituales establecen vínculos análogos a los lazos de parentesco, esto es, la relación es asimilada a la del parentesco, pero no se confunde con él" (Jáuregui 1985). En San Felipe Tilpan el parentesco ritual se establece por el compadrazgo y es el bautizo sacramental, ritual perteneciente a la liturgia católica, quien instituye el compadrazgo. El compadrazgo vincula a dos familias, generalmente sin parentesco consanguíneo. En este sentido, y puesto que el parentesco ritual es socialmente análogo al sistema de parentesco (lo cual significa que el compadrazgo fortalece y amplía el sistema de reciprocidades), cabría esperar, entonces, que los mazatecos protestantes no suprimieran, como el sistema de parentesco, el compadrazgo. La explicación de tal supresión radica en que el grupo protestante conforma, en cada templo, una comunidad (o congregación) en la cual se sustituyen las relaciones sociales que prescribe el compadrazgo. Los derechos y obligaciones que estipula el compadrazgo son trasladados a la comunidad. Las lealtades primordiales, el sistema de reciprocidades, la ayuda mutua, se concretizan con la participación de los miembros del grupo protestante, por lo cual, el sistema social que echaba a andar el compadrazgo ya no es necesario.

XI PROTESTANTISMO Y SOCIEDAD

El título de este capítulo hace alusión a la implicación que los grupos protestantes tienen en el contexto de la sociedad sanfelipeña. Cómo participa o qué actitud tienen los grupos protestantes frente y en la organización social de San Felipe Tilpan. Para este objetivo primero es útil saber cómo está socialmente organizada la sociedad.

En la comunidad habitan 1044 individuos organizados en 204 familias nucleares. En promedio cada familia nuclear se integra por cinco miembros. La familia nuclear representa la unidad social más pequeña de la sociedad, su significancia social está determinada cuando se integra, vía alianza o por descendencia, a otras familias. Entonces son las familias extensas patrilocales, y sus alianzas con otras, las que constituyen la organización social fundamental en San Felipe Tilpan. Ahora, cómo es que las familias extensas dan forma a la comunidad. Son elementos históricos, culturales y territoriales los que hacen posible la existencia social de San Felipe Tilpan. Los habitantes de la comunidad comparten una historia común (ver capítulo I de este trabajo). También los límites territoriales, imaginarios y reales, fijan un espacio específico el cual se llama San Felipe Tilpan. Son los elementos culturales los que posibilitan que las familias extensas se organicen y constituyan la comunidad. Uno de estos elementos culturales es el sistema de cargos.

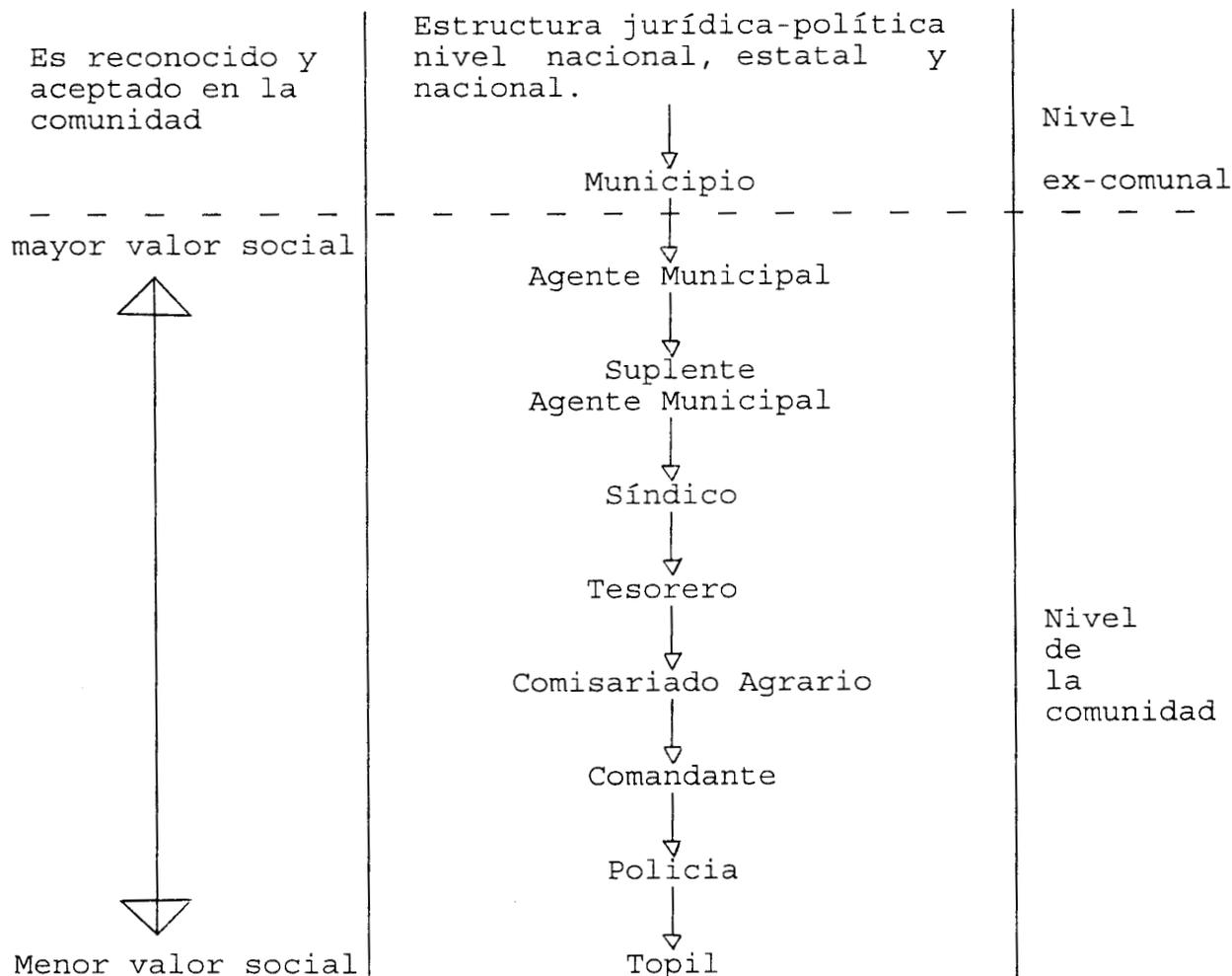
El sistema de cargos es una instancia social en la que se sustenta el poder. En la Mazateca Baja son dos formas en que se manifiesta el poder: la política informal y la política formal (López 1993). La primera se manifiesta en las lealtades primordiales al rededor de un cacique (o un líder) y en el sistema de cargos. La segunda se impone desde el exterior de la comunidad, es la estructura jurídico-política que rige las cuestiones nacionales. Los mazatecos, en San Felipe Tilpan, tienen bien presente que están subordinados políticamente al Gobierno Federal establecido en Oaxaca y en la ciudad de México al que reconocen y temen. La política formal es la forma en que el Estado Mexicano hace valer su legitimidad en la comunidad como proyecto de nación.

El sistema de cargos es una escala jerarquizada de actividades públicas, que tiene la función de atender y resolver los conflictos que suceden en la comunidad, de organizar las faenas, de solicitar al municipio beneficios para la comunidad; también como intermediario de los programas políticos, económicos y sociales que el Estado Mexicano, emprende en el área mazateca. Es importante señalar que en San Felipe Tilpan el sistema de cargos está completamente desligado del sistema religioso. Los cargos son únicamente de carácter cívico-político. "El consejo de ancianos o Shuta chinga (o chontag chinka en el mazateco de Huautla) es la forma de gobierno original del grupo étnico mazateco. Se compone de los ancianos shuta chinga tenghi, el anciano principal: Shuta chinga ditho, están omnipresentes los Shuta chinga cotzeh, es decir, los ancianos antepasados" (Boege 1988: 73). En la comunidad jamás ha existido un consejo de ancianos. Los ancianos gozan de

respeto pero no forman un grupo ni intervienen en la cuestión política. Puesto que nunca existió el consejo de ancianos tampoco pudo haber sido sustituido por el caciquismo y los aparatos priístas como señala Boege (1988: 73) No obstante, el caciquismo es una de las formas en que el poder se manifiesta en la comunidad, pero no por sí solo sino que encarna en el sistema de cargos. El poder de un cacique es canalizado vía el sistema de cargos.

Tener cargo en San Felipe Tilpan implica contraer obligaciones y derechos, responsabilidad y prestigio. Son los varones quienes pueden acceder a un cargo. Los cargos están jerarquizados, a cada cargo le corresponde una actividad. Hay una correspondencia entre la jerarquía de cargos y las edades de los hombres que los sustentan. Cada cargo, según su posición en la jerarquía, se le asigna un valor que la comunidad reconoce. Los cargos de menor valor les corresponde, por lo general, a los varones adolescentes y el de mayor valor debe ser desempeñado por un varón adulto quien debe gozar de prestigio y respeto.

SISTEMA DE CARGOS



Las personas que ocupan un cargo son elegidas en una junta general en la cual asisten (o deben asistir) todos los jefes de familia de la comunidad. Se proponen candidatos (ninguno se autopropone), no más de dos, cada candidato ya tiene un grupo que lo apoya, así el candidato con mayor apoyo es elegido. La elección es una vez al año, en enero. La persona elegida debe poseer ciertas cualidades, entre ellas, haber desempeñado con anterioridad algún cargo, esto es, debe tener experiencia (el único cargo que no requiere de experiencia es el de topil), los hombres que sustenten cargos de mayor jerarquía deben dominar el idioma español. Para el cargo de Agente Municipal, además de las anteriores cualidades, se requiere de disponibilidad tanto de tiempo así como de dinero para poder viajar al municipio. Esta última cualidad hace que el reducido grupo acaudalado sustente y se rola los cargos de mayor jerarquía. Cuando la comunidad ha elegido a una persona para algún cargo, ésta siempre desdeña el cargo, sin embargo la presión social es intensa y termina aceptando. Hay una actitud ambivalente frente

a los cargos: son desdeñados, pero también son deseados. El sistema de cargos se legitima por el número de jefes de familia asistentes al momento de ser elegido y a las faenas. Cuanto más numerosa sea la asistencia mayor será la legitimidad. Recientemente hay una renuencia de los habitantes aptos para asistir a las faenas, cuando sucede esto, el Agente Municipal recurre a las fuerzas policiacas del Municipio para obligar a los renuentes a asistir a las faenas. La administración de los cargos puede iniciar con el apoyo de la mayoría, pero si no funciona y según el juego político, puede ser abolida o reemplazada. El sistema de cargos sintetiza los intereses generales de la sociedad, y en este sentido representa a la sociedad. El sistema de cargos vincula al individuo a la vida pública y social. Por ejemplo, en la faena el individuo muestra su responsabilidad y obligación para con la comunidad.

Dicho lo anterior respecto al sistema de cargos, ya es oportuno considerar la implicación de los grupos protestantes en este ámbito. Los trabajos cuya problemática son los grupos protestantes abordan necesariamente el problema de las sectas. Aquí se entiende por secta una "microsociedad que practica internamente una contracultura" cuyos rasgos son los siguientes: "el carácter voluntario de la adhesión. En principio se nace dentro de una iglesia o de una denominación; pero no se nace dentro de una secta, sino que se llega a ser miembro de la misma voluntariamente, por una experiencia de conversión. La secta se presenta también como depositaria de verdades absolutas, cuya clave se encontraría en las Sagradas Escrituras según la exégesis exclusiva y excluyente de la propia secta. De aquí su antiecumenismo, su intransigencia ética y doctrinal, su frecuente intolerancia y su tendencia a designar a sus adversarios como heréticos, encarnación del mal absoluto. Idealmente hablando, todo adherente tiene que ser necesariamente miembro activo. De aquí su notable activismo proselitista y la expansividad que caracteriza a la secta. Por último, la secta pone énfasis en la ética: antes que una doctrina, ella propone un modo de vida y un conjunto de reglas cuyo respeto absoluto exige so pena de exclusión" (Giménez 1989: 10). Los dos grupos protestantes pentecostales de San Felipe Tilpan encuadran en los anteriores rasgos, por lo cual, se puede afirmar que se trata de sectas. No todas las sectas siguen el mismo patrón ideológico y de conducta frente a la sociedad, en esta inteligencia, los estudiosos de las sectas las han ordenado bajo tipologías. En este caso se pone atención a la tipología de las sectas propuesta por Wilson (1988), quien distingue siete tipos de sectas: conversionistas, revolucionarias, introversionistas, manipulacionistas, taumatúrgicas, reformistas y utópicas. Wilson señala que "Toda tipología de las sectas debe señalar, y no ocultar, el hecho de que las sectas sufren procesos de cambio" (Wilson 1980: 338). Esto último hace posible que las sectas en San Felipe Tilpan, puedan ser clasificados por lo menos en

dos tipos de sectas: en conversionistas y taumatúrgicas. Las primeras ponen énfasis en que el mundo está corrompido porque el hombre está corrompido. Por lo tanto para cambiar el mundo hay que cambiar primero el hombre y se caracterizan por la descarga emotiva

en sus reuniones. La segunda se caracteriza por la experiencia de lo sobrenatural como medio para devolver la salud física y mental. Antes de seguir avanzando debe aclararse que el término secta comúnmente está cargado de una connotación, a priori, negativa y nefasta; como en este trabajo se acogió el término de grupo religioso, en adelante se continuará utilizando este último término, no sin antes concebirlo con las características de las sectas.

Así pues, los grupos protestantes en San Felipe Tilpan deben ser considerados como microsociedades que practican internamente una contracultura. Una contracultura dirigida hacia la sociedad más amplia, es decir, la sociedad sanfelipeña. Ya se advirtió que, aunque sea un protestantismo sincrético, el grupo converso repudia las prácticas shamánicas y el parentesco ritual lo han erradicado. Además no participan en la festividad ritual más importante: el culto a los muertos (día de muertos) Es una microsociedad que ha desarrollado un orden social interno diferente al orden social mayor. Los individuos afiliados a la nueva religión han desarrollado una identidad colectiva, "pues los individuos constituyen un grupo, en principio, por el mero hecho de referirse recíprocamente a un nosotros, de sentirse pertenecientes a un nosotros, provocando la existencia de un ellos cuando se relacionan entre sí y un ustedes cuando se relacionan con los otros" (Pérez-Agote 1986: 83); la identidad necesariamente invoca a la otredad, es un proceso de exclusión y de inclusión, de pertenencia y no pertenencia. Los grupos protestantes de San Felipe Tilpan marcan su pertenencia a través de elementos manifiestos y no manifiestos, entre los primeros la palabra "hermano" es clave para señalar la pertenencia al grupo. Se autonombran "hermanos" (el hermano Felipe, la hermana Victoria) los conversos y son nombrados "hermanos" por los no conversos, por el grueso de la sociedad. Para la sociedad amplia los "hermanos" ya no son sus iguales y les asigna un nuevo status.

El proceso identitario se cumple en la interacción social, es decir, la interacción circula en doble sentido, de los grupos protestantes hacia la sociedad y de la sociedad hacia los grupos protestantes. En la interacción recíproca se moldean y se transforman los grupos y su identidad. En esta situación los grupos protestantes se colocan. En su interior, la contracultura que practican tiene su fuente en la interpretación de los textos bíblicos. Es interesante observar el acento que ponen en pasajes bíblicos que desdeñan la vida en este mundo y el aprecio por el "otro mundo". A un culto al que asistí, la predicación versó sobre los capítulos 21 y 22 del libro de Apocalipsis. El contenido gira al rededor de la Nueva Jerusalén. Se describe un modelo de ciudad y de sociedad en las cuales, las penalidades, sufrimientos, contingencias del destino y carencias materiales son superados. La Nueva Jerusalén es la ciudad prometida por Dios para sus seguidores. En esta predicación, el pastor hacía una comparación con las condiciones de precariedad en la que viven los mazatecos.. La estancia en este mundo es transitoria e ilusoria, la estancia definitiva y real está en el "otro mundo". Para los protestantes hay una inversión de contextos, en este sentido desdeñan la

sociedad en la que viven y cabría esperar su separación de la misma, sin embargo, no sucede así. Los grupos protestantes existen en una sociedad y forman parte de ella. La organización social de la comunidad actúa coercitivamente sobre los protestantes para que participen pública y socialmente en ella. La organización social comunitaria exige responsabilidad y obligación de los individuos. Los grupos protestantes participan y forman y forman parte constitutiva de la organización social de San Felipe Tilpan, en el momento de elegir a una nueva administración que sustente los cargos y en las faenas (es común que desde el púlpito se les exhorte para que acudan a las faenas). Actualmente ningún protestante sustenta un cargo.

Es notable que el pastor profesional, en cada templo, reitera la negativa de que el grupo intervenga en los asuntos políticos de la comunidad. En una plática que sostuve con un miembro joven del templo "Monte Sinai" manifestó su aspiración por organizar un comité o mesa directiva ya que el templo con más de 100 miembros carece de ella. La iniciativa de este miembro ha sido obstaculizada por el pastor. El joven ha logrado conseguir el apoyo del grupo lo que ha ocasionado una confrontación, sin llegar a la ruptura, entre el pastor y el grupo (Cabe anotar que dicho joven, antes de ser convertido, fungió como Suplente de Agente Municipal y como Agente Municipal. También, era iniciado en las técnicas shamanísticas de curación mazatecas, en este caso, su conocimiento le provenía de revelaciones y visiones durante sueños y cuando se encontraba en estado de conciencia alterado, en los cuales, la Virgen María, según él, se le aparecía para indicarle como debía de curar. Todo esto le había configurado un status de prestigio y de líder). Por otro lado, en las ausencias del pastor quien asume la predicación es un miembro del grupo. El grupo adquiere autonomía y puede tomar decisiones que sólo competen al pastor tales como organizar salidas a otras comunidades con fines proselitistas (o admitir a un antropólogo en sus reuniones) Lo anterior indica que el grupo protestante no necesita de agentes exógenos para su organización. El nuevo mensaje religioso ya está implantado y es reinterpretado desde la óptica mazateca.

Los grupos protestantes están incrustados en las relaciones de poder. El hecho de que practiquen una contracultura significa que han optado por una postura ideológica que contradice elementos decisivos de la organización social comunitaria. Las relaciones de poder guardan conflictos sociales. En San Felipe Tilpan el conflicto social generado por la diversidad religiosa no ha transmutado en conflicto económico (por ciertos recursos) o políticos (que los protestantes pretendan cargos para beneficiar a su grupo) como en otras áreas del Estado de Oaxaca (ver Marroquín 1992 Y Ramírez Gómez 1991), se mantiene en los márgenes del conflicto religioso. Los protestantes han transgredido, violado y rechazado valores sagrados de la sociedad sanfelipeña, por eso son agredidos y censurados por la sociedad de la que forman parte. Como grupo, a diez años de su gestación, no han logrado desarrollar una alternativa política.

XII CONCLUSIONES

Las líneas precedentes se han referido a hechos sociales que se constataron en San Felipe Tilpan, unos han sido revisados de forma general y otros de forma particular. Dicha generalidad fue necesaria para introducirse al objeto de análisis particular del presente trabajo. De tal suerte que fue necesario referirse al proceso histórico de la etnia mazateca y de San Felipe Tilpan; a considerar la situación ecológica; a describir, someramente, la comunidad de San Felipe Tilpan. Este trabajo no pretende ni puede ser una investigación monográfica. Los datos monográficos se utilizan donde las necesidades de la investigación los requieren.

Las hipótesis propuestas son las siguientes:

1) La práctica religiosa, de los individuos conversos al protestantismo, impacta en la familia nuclear reestructurando y haciendo más eficientes los mecanismos de sobrevivencia.

2) El protestantismo aumenta la cooperación y cohesión entre los miembros que pertenecen a una misma familia extensa.

3) El grupo protestante forma una institución, la iglesia, la cual afecta las estructuras tradicionales de la comunidad.

Los mazatecos no han permanecido aislados. Forman parte constitutiva de un sistema más amplio que los abarca y los absorbe: el sistema económico capitalista. Frente a este, las estructuras económicas tradicionales mazatecas, basadas principalmente en una economía de subsistencia, están en una relación desigual y de desventaja. La economía tradicional está siendo minimizada por la penetración capitalista en la zona, de tal forma que la economía de subsistencia ya no es suficiente para cubrir las necesidades de manutención de la familia nuclear. En estas circunstancias los habitantes de San Felipe Tilpan alternan actividades económicas tradicionales con actividades económicas no tradicionales como estrategia para hacer más eficiente la sobrevivencia. En este sentido, la religión protestante es canalizada por los conversos para operar en la instancia de la precariedad concreta mazateca. El protestante mazateco vive su nueva religión cotidianamente y racionaliza su conducta según el ethos de su nueva cosmovisión. Así como la migración es una actividad cuya finalidad es obtener recursos para la manutención y continuidad social de la familia, de semejante forma debe contemplarse la aceptación del protestantismo entre los mazatecos, esto es, como una estrategia económica de sobrevivencia. Esto no significa que los protestantes estén en una posición económica más favorable al resto de la población, sino que indica todo lo contrario. Al ampliar las familias nucleares sus medios de sobrevivencia optando por el protestantismo lo hicieron precisamente por estar en una aguda precariedad económica. En esta lógica y conociendo las condiciones de existencia ínfimas en las que viven la gran mayoría de los mazatecos, puede esperarse un aumento considerable del número de conversos.

La expansión protestante está condicionada por la afinidad entre factores exógenos y endógenos del contexto social de la comunidad. La exaltación de las emociones, los estados extáticos y la curación por la fe son elementos del pentecostalismo protestante

que convergen con elementos del ritual de curación shamanístico de los mazatecos, tal convergencia es determinante para el éxito del proceso de conversión al protestantismo. Los conversos no practican un protestantismo puro sino que es un protestantismo mazateco, es decir, elementos del culto protestante son refuncionalizados desde la óptica indígena mazateca originando un proceso religioso sincrético.

En la organización social de la comunidad existen estructuras sociales que favorecen al protestantismo. La estructura de parentesco es una de ellas. El parentesco funciona bajo el principio de la reciprocidad. La reciprocidad genera lazos de solidaridad y de cooperación. Así, el parentesco genera solidaridad y cooperación económica mutua entre los miembros de familias nucleares que constituyen familias extensas. Es en el ámbito del parentesco donde se manifiesta las lealtades más respetadas y la cooperación económica más eficaz para enfrentar tareas que requieran de una mayor fuerza de trabajo que la dispuesta en las familias nucleares. En estos términos la hipótesis 2 se refuta puesto que la solidaridad social y cooperación económica es preexistente al protestantismo. No obstante, dicha solidaridad facilita el camino al protestantismo. A través de los lazos parentales, el nuevo mensaje religioso, poco a poco, se extiende. En la situación actual, la estructura de parentesco permanece casi intacta, siendo esta una instancia de gran valía económica los protestantes no pueden prescindir de ella, hacerlo sería contraproducente para suministrar y compensar fuerza de trabajo que constantemente demandan las familias nucleares.

Sin embargo elementos de la estructura de parentesco son repudiados por entrar en contradicción con los valores éticos protestantes, estos elementos son: el compadrazgo, el homosexualismo y la poligamia. Si bien Eckart Boege (1988) les confiere importancia económica y ritual, los protestantes como grupo los han sustituido por la cooperación entre ellos mismos. El compadrazgo es sustituido por la cooperación y la responsabilidad moral entre los miembros del grupo.

El protestantismo ha logrado unificar a individuos conformando un grupo social que se distingue del resto de la sociedad por practicar una contracultura. Sin embargo, los grupos protestantes forman parte de la organización social comunitaria y continúan participando en ella. La contracultura que practican los protestantes está dirigida a aquellas instancias sociales tradicionales que entran en contradicción con los valores éticos del protestantismo, es así que han erradicado de sus prácticas los rituales de curación shamanística y son sustituidos por nuevas técnicas de curación taumatúrgicas que se apoyan principalmente en la curación por la fe. Es en este aspecto de las creencias tradicionales mazatecas que el protestantismo, como institución, afecta de forma contundente. El protestantismo mazateco hace estragos sociales ahí donde tropieza con elementos tradicionales que obstaculizan su avanzada y acoge y refuncionaliza aquellos que les son provechosos para su proliferación. Del mismo modo que los protestantes repudian prácticas tradicionales, los no protestantes repudian las prácticas

de éstos por entrar en contradicción con los valores éticos de la comunidad. Los protestantes como grupo no proponen una alternativa política contestataria que se oponga al poder caciquil. En todo caso, proponen una alternativa política enmohecida en la utopía de un orden social extramundano y que en la realidad concreta se pierde y se traduce en un impasse político.

XIII BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Beltrán G. **"EL Instituto Lingüístico de Verano"** en América Indígena. Vol XLI, núm 3, Méx, 1981.
- ALAI. **"El Instituto Lingüístico de Verano, instrumento del imperialismo"** en Nueva Antropología. Núm, 9, Méx, 1978.
- Boege, Eckart. **Los mazatecos ante la nación.** S XXI, Méx, 1988.
- (Coord) **Desarrollo del capitalismo y transformación de la estructura de poder en Tuxtepec, Oaxaca.** INAH-ENAH, Méx, 1979.
- "Mujeres, Comunidad Campesina y Estado" en Cuadernos Agrarios. Núm, 9. UACH, Méx, 1979.
- Baldwin, Deborah. **"Diplomacia cultural: escuelas misionales protestantes en México."** en Historia Mexicana. Vol XXXVI, núm 2 COLMEX, Méx, 1986.
- Bastian, Jean Pierre. **"Las sociedades protestantes y la oposición a Porfirio Díaz, 1877-1911."** en Historia Mexicana. Vol XXXVII, núm 3, COLMEX, Méx 1988.
- Berger Peter l. **Para una teoría sociológica de la religión.** Edit Kairós, Barcelona, 1967.
- Casillas, Rodolfo. **"Aportaciones de la disidencia cristianas a la cultura mexicana."** en Simbiosis cultural.(Comp.) Guillermo Bonfil Batalla. F.C.E. Méx, 1993.
- Comisión del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales para la investigación del ILV en México. **"Ideología y política en Antropología: el caso del ILV en México."** en América Indígena. Vol XLI, núm 3, Méx 1973.
- Díaz de la Serna, Cristina. **El Movimiento de la Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta.** UAM-I, Méx, 1985
- Fortuny Loret de Mola, Patricia. **"El pentecostalismo, su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán."** en Nueva Antropología, núm 45, Méx, 1994.
- Fox, Robin. **Sistemas de parentesco y matrimonio.** Alianza Universidad, Madrid, 1985.
- Geertz, Clifford. **La interpretación de las culturas.** Gedisa, España, 1990.
- Garma Navarro, Carlos. **"Los estudios antropológicos del protestantismo en México."** en Revista Iztapalapa. UAM-I, Méx, 1988.
- "Conversión y los poderes de curación entre los protestantes totonacas." en Iztapalapa. UAM-I, núm 12-13, Méx, 1990.
- "Evangelización y sincretismo: la cruz católica y la prédica protestante." en Anuario de Antropología.. UAM-I, Méx, 1988.
- "Protestantismo en una comunidad totonaca." INI, Méx, 1987.
- Giménez Montiel, G. **Religión y sociedad en el Sureste de México.** Cuadernos de la Casa Chata. CIESAS núm 161, Méx, 1989.
- Godelier, M. **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.** S XXI. Madrid, 1985.
- Inchaustegui, Carlos. **Figuras en la niebla.** Premia, Méx, 1984
- "Relatos del mundo mágico mazateco." SEP-INAH, Méx,

- 1977.
- Jáuregui, J. **"Las relaciones de parentesco."** en Nueva Antropología núm 18, México, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude. **"raza e historia"** en Antropología estructural II. S XXI, Méx, 1990.
- **"El hechicero y su magia"** y **"La eficacia simbólica"** en Antropología estructural I. EUDEBA, Argentina, 1973.
- **Las estructuras elementales del parentesco.** Paidós, España, 1973.
- Leach, Edmund. **Cultura y comunicación.** S XXI, España, 1989.
- López Córtez, E. **"Política informal y caciquismo en la mazateca baja."** en Etnia y Sociedad en Oaxaca. UAM-I. Méx, 1992.
- López Córtez y Pérez Quijada. **Monografía de los mazatecos.** Ms 1994
- Macín, Raúl. **"protestantismo"** en Enciclopedia de México Tomo X, Méx, 1978.
- Mair, Lucy. **Introducción a la Antropología Social.** Alianza Universidad. Madrid, 1984
- Marroquín, E. **"El conflicto religioso en Oaxaca."** en Argumentos núm 15, Abril. UAM-X, Méx, 1993.
- McMahon, David. **Antropología de una presa: los mazatecos y el proyecto del papaloapan.** INI, Méx, 1973.
- Meyer, Jean. **Historia de los cristianos en América Latina.** Ed. Vuelta, Méx, 1989.
- Pérez-Agote, A. **"La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología."** en Revista de Occidente núm 56, enero, Méx, 1986
- Pérez Quijada, J. **"Reacomodos: treinta años después."** en Alteridades. UAM-I, Méx, 1992.
- **"Peregrinaciones mazatecas."** en Alteridades. UAM-I, Méx, 1990.
- Pozas, Ricardo. **"Etnografía de los mazatecos."** en América Indígena. Méx, 1967.
- Ramírez Gómez, A. **"Protestantismo y conflicto social en una comunidad indígena."** en Etnia y Sociedad en Oaxaca. UAM-I, Méx, 1992.
- Rus, J y Wasserstrom R. **"Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México."** en Revista Mexicana de Ciencias Sociales, UNAM, Méx, 1992.
- Sahlins, M. **Economía de la edad de piedra.** Akal. Madrid, 1977.
- **Las sociedades tribales.** Edit, Labor S.A. Barcelona, 1984.
- Tyrntania, Leonardo. **"La evolución de los lagos artificiales: el impacto ecológico de la presa Miguel Alemán."** en Alteridades. UAM-I, Méx, 1992.
- Weber, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo.** Premio, Méx, 1993.
- Wilson, B-R. **"Una tipología de las sectas."** en Sociología de la Religión. (Comp) Roland Robertson. F.C.E., Méx, 1980.
- Worsley, P. **"La religión como categoría."** en Sociología de la religión. (Coord) Robertson Roland. F.C.E, Méx, 1980.