

LUZBEL Y SARGATANACHA ¿DEMONIOS QUE LIBERAN?

Carlos Miranda Videgaray*

* Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia. ENAH/
INAH.

En el mes de mayo de 1989 fuimos invitados a presenciar una ceremonia indígena que se celebra cada año en el interior de una gran cueva en el municipio de Mecatlán, Veracruz, a la que los indígenas llaman "El Desierto".

La visita a esta cueva se hace cada año como una promesa que debe cumplirse siete veces; es decir, siete años al final de los cuales, según la creencia, el beneficiario gozará de buena salud, buenas cosechas y dinero para él y su familia y para toda la vida.

Paso a describir el recorrido que se tiene que hacer para llegar a la cueva, el rezo que tiene efecto en su interior y las peticiones a las deidades que ahí habitan seguidas de una interpretación antropológica de las realidades que dentro del campo simbólico totonaca se encierran al interior de este misterioso Desierto.

Es miércoles tres de mayo, son las cinco de la mañana, de una mañana fresca, limpia. Los habitantes de Mecatlán ya se han levantado; de las tejas y láminas de cartón que cubren los techos de las casas comienza a salir el humo de la cocina filtrándose entre los recovecos. Este parece ser un día común en el pueblo. En la casa las mujeres van por la leña al lugar donde siempre está, ya sea adentro, apilada junto a la pared o bien afuera, recargada en los tarros que conforman la estructura de la casa.

El *clap clap* que se escucha en las manos de la mujeres torteando en la cocina comienza desde muy temprano; el comal ya está listo, encendido sobre las tres grandes piedras que deben rodear al fuego. Una de ellas, la madre, es más grande que las otras dos.

Mientras las mujeres ponen tortillas y preparan el café, ellos comienzan a preparar lo que llevarán de ofrenda; amarran un lazo al cartón de cervezas y le ponen un mecapal para que cuando haya que salir ya esté todo

listo. Ponen junto las ceras y las veladoras y se guardan en la bolsa de la camisola el papel donde tiene escritas sus peticiones. Mientras tanto le arrojan su porción de maíz a los dos o tres puercos que suelen tener en las casas; también lo hacen así con las gallinas y los guajolotes, que algunos tienen en gallineros, y otros le ponen un palo transversal donde hacen esquina las paredes dentro de la casa.

Ya preparado el almuerzo, se sienta toda la familia en la cocina alrededor del fuego a comer su huevo revuelto, sus tortillas y su taza de café para poder aguantar el camino al Desierto, que hace de este día un día especial, diferente a todos los demás, un día de esperanza y de comunión étnica.

Salen de sus casas todavía a oscuras, porque no les gusta que el resto del pueblo les vea pasar, pues no los ven con buenos ojos y no quieren tener problemas. Llevan cargando a lomo, con su mecapal, los cartones de cerveza que allá se ofrendarán, también traen consigo las ceras y las veladoras; en el morral traen un lonche para la comida, pero sobre todo cada uno lleva cargando su propia esperanza en el corazón.

En las orillas del pueblo se adentran en el monte, abriéndose paso con su machete, evitando las veredas y los caminos reales que toda la gente usa para irse a ranchar por temor de que vean que van camino a la cueva. Cruzan por entre los cafetales que ya están floreados, abonados y fertilizados por las cuidadosas manos del campesino cafetero, él está en espera del fruto, mientras hay que estarlo chapeando de tanto en tanto, como acariciando la tierra, como pidiéndole mucho café. El campesino y su cafetal son uno y cada cual depende del otro para salir adelante. Algunas partes del monte todavía están sembradas con maíz, pero cada vez se ven menos milpas y en su lugar se ponen nuevos cafetales, por lo rentable que resulta la producción de este grano.

Después de aproximadamente una hora de camino, dejamos atrás los cafetales y el monte y cruzamos por campos muy grandes que están dedicados al ganado. Potreros que abarcan importantes extensiones de tierra con un número interesante de cabezas de ganado vacuno, que también ha venido a desplazar las tierras dedicadas al cultivo del maíz, sobre todo por vía del robo de títulos de propiedad o de compras engañosas por parte de la población mestiza (proveniente en su mayoría del estado de Puebla) en contra del indígena.

Transcurridas casi dos horas de camino, llegamos a la cueva que emerge de uno de estos potreros, en las orillas de un arroyo. Los asistentes se em-

piezan a congregarse, se saludan, platican y se comienzan a organizar. Algunos concentran la carga en un lugar, otros consiguen bejucos, jonotes y flores para adornar la cueva.

La entrada es adornada por dos arcos de palma con flores entrelazadas a lo largo de ellos. Uno es colocado en el umbral de la cueva y el otro en su entrada. Esto es así porque en su interior hay dos entradas, dos momentos que pasar: el altar de *LUZBEL*, que es el primero, y el de *SARGATANA-CHA*, el segundo, y a cada uno se le debe poner su entrada. Ponen también una pequeña cruz sobre una roca que se halla en la entrada y otra más adornada con grandes flores, donde comienza la oscuridad, en las inmediaciones de la nada.

Mientras unos adornan y colocan todo lo necesario sentados en círculo frente a la cueva; los demás esperan platicando entre sí el momento para entrar o simplemente ensimismados en sus pensamientos, atentos a todo lo que está pasando. Hay un ambiente cordial, los que recién llegan nos saludan con gusto unos, otros con curiosidad de saber quiénes somos y cómo supimos de la cueva y de la ceremonia. Aquéllos tienen ya un trato familiar con nosotros; éstos era la primera vez que nos veían en la región. Cada uno nos saludó y nos regaló una sonrisa cargada de sinceridad, de curiosidad y de sorpresa y las bromas y los albures hacia nosotros no se dejaron esperar.

Estábamos ya dispuestos a entrar a la cueva cuando uno de ellos nos dijo que teníamos que esperar nuestro turno, pues no se debe entrar "en bola", hay que esperar a que el rezandero le indique a uno cuando le toca. Aprovechamos la espera para platicar con la gente; uno de ellos, de pantalón, nos comentó que era la primera vez que venía, que Antonio (el rezandero) lo había invitado, que venía de Dimas López, una rancharía del estado de Puebla. Le dijo además que era muy bonito, que era para la buena fortuna. Otro de ellos, éste de calzón, nos platicó que ésta era ya la quinta vez que asistía, que tenía promesa de siete años y que de no cumplirlos las peticiones y las posibilidades de que se cumplan se le irían de inmediato, así como el agua se va de nuestras manos cuando intentamos robarle un puñado a los arroyos. Por ello, nuestro amigo nos contaba con una gran confianza que ya estaba a dos años de encontrar la paz tan esperada y tan ausente en la región. La plática seguía este tenor cuando vimos salir de la cueva al rezandero, con una sartén en la mano, agujereada y humeante. Al vernos nos saludó con gran gusto y nos indicó que en breves momentos podríamos pasar, indicándonos a los siguientes que pasaran. La entrada se hace por familias y nosotros no les pegamos a ésta, que entró con sus ofrendas, un cartón de

cervezas (24 botellas), doce ceras, medio litro de refino (alcohol de caña), cuatro veladoras y las peticiones escritas en un papel. Anteriormente se acostumbraba llevar gallinas, mole y huevos, como parte de la ofrenda, además de lo anterior, y los músicos tocaban adentro huapangos; pero el decrecimiento económico tan acelerado que viven los indígenas de la sierra, los ha obligado a reducirlo a tan sólo una cerveza y unas ceras.

Gracias a la luz que despiden una gran cantidad de velas colocadas a la mitad de la cueva en una de las paredes, pudimos ver en dónde estábamos parados. Es un espectáculo impresionante. Toda la cueva llena de humo crea un ambiente turbio, cargado de misticismo. Las velas encendidas alrededor del rostro de Luzbel (una figura caprichosa que asemeja un gran rostro con grandes colmillos y que está formada naturalmente en la pared de la cueva), le da a uno la sensación de estar parado frente a un altar. Es aquí donde se debe hacer la primera parada. Hay que pedirle permiso a Luzbel para seguir adelante; él es el dueño de la tierra y a él se le leen las peticiones antes que a Sargatanacha. El rezadero se sube a una escalera para estar frente a frente y comienza a leer el papel que contiene las peticiones, las susurra y susurra también el rezo.

Pasando de aquí seguimos caminando; el agua de la cueva nos llegaba a las rodillas y la oscuridad nos cubrió nuevamente; tuvimos que encender nuestras linternas y tan sólo podíamos ver hacia donde mandábamos nuestro pequeño círculo de luz. El camino se hacía más angosto y más pequeño y luego otra vez más grande y más ancho hasta que por fin llegamos al final, en donde pudimos apagar las linternas, estábamos ya frente al altar de Sargatanacha, más conformado que el anterior y rodeado de ceras y veladoras, con un pequeño arco (como los de la entrada) hecho con flores de colores y con tres pequeñas cruces formadas en horizontal, alrededor de las cuales ponen como ofrenda café, maíz y frijol para que cuando sea tiempo de recogerlos de la tierra, ésta les dé buenas y abundantes cosechas.

Es en este lugar que se hace el rezo de las peticiones ya en forma. Un trueque de bienes con las divinidades, en donde de una parte se da de la comida y bebida su esencia, y de la otra la salud, el dinero y el bienestar.

El rezadero coloca los envases de las cervezas frente al altar, formando un triángulo; todas las botellas están cerradas. Saca el papel de las peticiones y comienza el rezo. Murmura, susurra frases en totonaco y en español apenas perceptibles al oído, hecha copal a los carbones y sahuma su ritual. De repente se queda callado para indicarnos que a partir de aquí no debemos hablar

ni de tener las luces encendidas "ora si vamos a hacer petición –nos dijo– *LUZBEL, LUZBEL, LUZBEL...*" repite en voz baja varias veces. Pide por la persona (da su nombre) y por cada uno de sus familiares (también da los nombres). Invoca a otras divinidades y, sorpresivamente, caen las botellas de cerveza ocasionando un gran estrépito en la cueva seguido de un frío silencio largo; solamente se escucha la espuma de las cervezas derramadas en el suelo absorbidas por la tierra.

El rezandero enciende nuevamente las ceras ayudado por los que están adentro y recogen los envases de cerveza que no se rompieron. Iniciamos el regreso con mucho cuidado, intentando recordar nuestras pisadas y apoyándonos huraños en las paredes de la cueva metiendo, reticentes, los pies en el agua y alumbrando nuestro andar hasta la entrada.

"¿Ora si ya?", nos preguntaron los que afuera esperaban su turno. "¿'ta bonito?", dijeron otros y nosotros, en nuestro asombro, solamente pudimos contestar "ora si ya", sin saber a ciencia cierta a lo que nos referíamos.

Por fin, todos entraron. El rezandero salió de la cueva y nos dijo que ya había terminado, que ya era todo y se sentó con nosotros. Todos sacaban de sus morrales el lonché y se convidaban entre sí tortillas remojadas en frijoles, o bien gorditas de frijol con chile envueltas en hojas de plátano, que las conserva frescas y calientes. Las cervezas que quedaron son repartidas entre todos y todas se tienen que terminar. Es el momento de la comida: el rito de agregación en el que comparten el comer y el beber dentro de una especie de sacramento de comunión (A. Van Gennep, 1969).

A lo largo de su historia, las poblaciones de la sierra norte de Puebla han vivido, desde la expansión colonial –tanto civil como eclesiástica– hasta la época contemporánea, fuertes transformaciones geográficas y estructurales que han permitido la consolidación de una sociedad mestiza que controla a la población indígena de la región.

Este proceso de dominio y subordinación ha obligado al indígena a adaptarse a las normas que rigen las estructuras del grupo mestizo y que ocasionaron grandes cambios en la producción, la economía, la organización política y la ideología, causales de la ruptura de la antigua organización totonaca, agentes de la decadencia y el aislamiento de los totonacas de la sierra.

El indígena ha sabido encarar esta realidad creando estrategias mediante las cuales adaptarse a las normas que le son impuestas desde afuera. Dolidos

y hastiados del despojo, el dominio y la subordinación, han encontrado en su universo simbólico un espacio propicio para la creación de códigos y categorías de adscripción que les permiten organizarse entre sí y frente a la otredad, y reproducirse biológica y culturalmente.

El recurso mítico-ritual, con toda su carga simbólica y la polivalencia de sus significados, conforma en la mente del indígena la concepción de su desarrollo histórico, en una amalgama de glorias o rupturas que buscan asegurar la existencia del grupo. Con este recurso se recrea el pasado y se establece un nuevo orden, rompiéndose así con lo establecido.

Los totonacas de Mecatlán viven sus creencias de acuerdo con su vida cotidiana, se explican en la religión lo que en la realidad no comprenden y recuperan lo que se les ha arrebatado. Sus formas de interpretación de la religión, la práctica misma y la fuerte relación que existe de ambos con los problemas político-económicos prevalecientes en la comunidad, como son: el despojo de tierras en favor de una ganadería extensiva; la pérdida del control político de la comunidad; la situación obligada de vender su fuerza de trabajo, etc.; ocasionan en el indígena, etnia oprimida desde siempre y en forma sistemática, estrategias y artimañas simbólicas que le permiten asirse a una realidad forzada y salir adelante defendiendo su significado de existir y reforzando, a través de la socialización de sus valores, una identidad étnica propia.

Es el rito el determinante de la eficacia de la celebración misma. Las características propias de aquél son las que marcan la unidad y la especificidad de la ceremonia y de los asistentes. Cazeneuve habla del rito como una acción que provoca consecuencias reales y subraya su condición individual o colectiva para buscar cierta eficacia a través de la repetición, condición necesarísima en todo ritual. Lo anterior le significa al indígena un mecanismo que garantiza la eficacia simbólica del rezo al interior de la cueva. La repetición del ritual cada año hace que en los asistentes permanezca latente no sólo la fecha para asistir; sino, por el contrario, todos los factores culturales que reflejan una moral y una cosmovisión del mundo milenarias, propias de la cultura local.

El rito resulta el espacio perfecto para llevar a cabo las ceremonias de magia y contramagia y dar satisfacción a las inconformidades latentes; es la fuente de información más reveladora para toda la comunidad; es un conglomerado de símbolos que transmiten normas y valores rectores de una conducta particular, al mismo tiempo que reproducen significados emocionales. El ritual es, entonces, un medio de comunicación y de transmisión

de códigos simbólicos, perfectamente estructurados, que hacen referencia a un conjunto de significantes que proporcionan modelos de y modelos para, dentro de su sociedad y frente a las adversidades.

La ceremonia en la cueva encierra tres niveles de interpretación:

—El primero hace referencia a un ritual ascético que abre el ciclo agrícola para la siembra del maíz. Es una celebración secreta que agrupa a una serie de individuos identificados entre sí y con un lenguaje ritual que posee sus propias reglas gramaticales, que reflejan una cultura propia.

—El segundo nivel nos devela una paráfrasis en la que Luzbel encarna a *Chichiril*, Sol; y Sargatanacha a *Papa*, Luna.

—Por último, es una celebración que rebasa los niveles de adquisición material y adquiere otros que buscan la liberación que resocialice al grupo, reforzando reciprocidades y generando elementos de identificación.

Paso a desarrollar cada uno de los tres puntos citados.

1) El indígena vive su religiosidad como una religión subordinada. Sus estructuras simbólicas de organización y entendimiento del mundo han sido satanizados desde la época colonial; por ello, para celebrar sus ceremonias religiosas se ve obligado a refugiarse en los lugares más inaccesibles de sus localidades, como son las partes altas de la sierra o bien, como es el caso, en cuevas alejadas de la población y cuyo acceso resulta muy difícil, santuarios perdidos en la montaña que congregan a los indígenas más necesitados, peregrinos que se escudan de su propio bagaje cultural, que eligen como intermediarios aquellos santos que responden a las exigencias simbólicas y materiales de su vida cotidiana, santos que muchas veces ni siquiera aparecen en el santoral oficial.

En este tipo de ceremonias, la discreción es un elemento importantísimo, ya que se están transgrediendo los marcos oficiales de lo sagrado; por eso, es necesario no hacer mucho ruido sobre la celebración a la cual, aunque es ya conocida por toda la población, solamente un sector indígena —el más pobre y el más apegado a "el costumbre"— asiste. El temor al ridículo está latente sobre todo si se trata de hacerlo frente al mestizo, quien controla el poder político y económico de la región, y al que en muchas ocasiones los indígenas se ven obligados a solicitar favores y a vender su fuerza de trabajo.

Estas razones: la incredulidad y la mofa de la mayoría del pueblo, la satanización de su prácticas religiosas y su condición subordinada obligan a que salgan rumbo a la cueva por la madrugada para no llamar mucho la atención, recorriendo caminos que nadie frecuenta dentro del monte. La forma clandestina de organización o movilización es una manera viable que el indígena ha encontrado para burlar y burlarse de los marcos organizacionales que se le han venido imponiendo desde siempre. Por ello, considero a esta ceremonia una *subversión simbólica*, en donde, sin necesidad de recurrir a la fuerza física y a la violencia, el indígena rompe con las cadenas que lo mantienen subordinado y se alía con sus deidades ancestrales buscando unir sus fuerzas y renunciando con ello a su condición india, a los cuadros y al sistema establecido; se aparta de la norma, colocándose dentro de lo que los tabúes (occidentales) rechazan (la recuperación del poder político, económico e ideológico por parte de la población indígena).

Desde la implantación del sistema colonial —como parte de la dominación totalitaria—, lo satánico ha sido entendido como una transgresión de los límites (religiosos, políticos, económicos) del nuevo orden establecido. Rezar en una cueva e invocar a los demonios significa que el diablo está presente como principio de insubordinación política. Maximiliano Salinas comenta que "la demonología eclesiástica (en el siglo XVIII) asoció fundamentalmente la presencia de Lucifer a la experiencia de rebeldía ("Demonología y Colonialismo: historia de la comprensión folklórica del diablo en Chile", *Raíces de la Teología Latinoamericana*. Richard P., editor, CEHILA/DEI. San José, Costa Rica, 1985).

Si bien durante el proceso colonial las deidades prehispánicas totonacas fueron transformadas en seres demoniacos. Abriendo paso a los dioses vencedores y a una nueva moral, el brujo quedó reducido a sacerdote de la religión de los oprimidos (M. Mauss, 1977) y sin él todo ritual sería inútil; él es el eje catalizador del cambio, representa un contenido antisocial, ya que no solamente trae la salud a la comunidad sino que también trae consigo las enfermedades y la muerte; él es el intermediario entre las divinidades del mundo sobrenatural y el grupo. Para que su presencia sea trascendente, debe existir, en primer lugar, la creencia del rezandero en la eficacia de sus técnicas; en segundo lugar, la creencia de los asistentes en el poder del rezandero; y, en tercer lugar la confianza y las exigencias de la opinión colectiva (Levi-Strauss, 1984). Sin estos tres momentos, el ritual mismo no tendría sentido alguno. En el ritual que se lleva a cabo en la cueva, aparecen estos elementos claramente. El rezandero está convencido de su capacidad mediadora con los seres sobrenaturales; es algo que le transmitieron su padre y su abuelo —dice él—. Sabe crear la ambientación que, en términos

psicológicos, resulta propicia para influir en los asistentes; es decir, sabe provocar en sí mismo y en los demás un estado de ánimo especial que es necesario para la magia: el estado de encantamiento; en él concentra toda su voluntad con la certeza de lograr el resultado deseado (A. Castiglioni, 1947). Los adornos en la cueva, las velas al interior (que dan un ambiente extático), el mismo hecho de saberse frente a la divinidad, la profundidad y la oscuridad de la cueva, el estrépito ocasionado por las botellas y las monótonas repeticiones de sus fórmulas crean en él y en los asistentes mismos una creencia y una seguridad mutuas. Por último, el hecho mismo de que ambas partes conocen la mala reputación de que es víctima el rezandero frente al grueso de la población reafirma su poder y su eficacia. La comunidad se retrac, se aleja de él, pues es considerado maldito y se refieren a él como si se tratara de una fuente de peligro, su salida del pueblo es deseada por el bien de la población (Levi-Strauss, 1984): no obstante, alrededor de Mecatlán goza de buen prestigio como rezandero y es muy solicitado por parte de la población indígena de otras comunidades.

2) Al mismo tiempo, el revestimiento ritual es una paráfrasis y refleja la manera en que el totonaca interpretó y asumió la religión impuesta por los misioneros españoles, la cual redujo a sus divinidades y dueños a tan sólo aparecidos, diablos, brujas y demás endemoniados que alteran y castigan las vidas desviadas de los incrédulos y pecadores. Los demonios son entendidos como los rebeldes, en contraposición a los ángeles, que representan a los obedientes. En los primeros, el indígena concretó la expresión de lo diabólico real como limitación concreta de la vida, como la muerte de su mismo pueblo. Al ser despojados de su ideología, de sus estructuras simbólicas, de sus deidades y dueños, el totonaca quedó muerto en vida sufriendo las injusticias de un dios completamente ajeno que le ha venido prometiendo una gloria eterna a cambio de una vida de sacrificios, vejaciones y privaciones, entre muchas otras injusticias.

En este sentido podemos ver que Luzbel encarna a *Chichini*, el dios Sol, aquél que calienta, de *Chichi*, caliente. El es el gran dios totonaca; está relacionado con el dios del maíz, que es considerado el dueño de nuestra carne. Por eso, se hace la ceremonia en el mes de mayo que es cuando se comienza a preparar la tierra para sembrar el maíz. Los totonacas –dice Alain Ichon– consideran que *Chichini* creó al mundo y que el dios del maíz lo organizó, y como el primero Luzbel es el Emperador, jefe de los espíritus de todo en este mundo (sic), es el dueño de la tierra, de la totalidad.

Sargatanacha, que en realidad es una deformación léxica de Sargatanás, según cita Enzo Segre sobre el libro de San Cipriano: "Neberos Mariscal

es uno de los principales espíritus infernales. Primero están Lucifer Emperador, Balzabet Príncipe, Astaroth Gran Duque, , Lucifuego Primer Ministro, Satanás Gran General, Sargatanás Brigadier, Agaliareth Gran General, Fleuttery Teniente General y Nebiros Mariscal de Campo" (Enzo Segre, 1987, p. 168). Sargatanacha es, pues, *Papa*, Luna, que es un hombre viejo. El es el dueño de las mujeres; como Sargatanacha, él rige su ciclo menstrual, por eso su color es el rojo. Si no hubiera Luna no habría mujeres, dice un mito totonaca. La luna interviene en la formación del feto para determinar el destino del niño, es dueño de los animales salvajes, es una deidad acuática asociada a la fertilidad. Su ofrenda es un gallo colorado y está ligada a las ideas de magia y contramagia.

La cueva es, por su parte, la hierofanía de la casa habitación totonaca, y las pautas de comportamiento que en ésta se deben observar son transportadas a la cueva. Luzbel, como el hombre de la casa, está al frente, en el principio del trayecto, es a quien se le pide la autorización para entrar. El está en el espacio amplio donde se establecen las relaciones sociales (ahí se hacen las peticiones de novia, entre hombres; las mujeres están aparte), es el lugar de estar.

Sargatanacha está al fondo, en la cocina, en el lugar más sagrado de la casa, es ahí donde reside el Dios del Fuego, es el espacio sagrado donde la mujer no se puede ver. Ella está protegida por Luna (que en algunos lugares está relacionado con el fuego), no puede ser vista hasta que el hombre lo autorice.

Cuando le preguntamos al rezandero por qué primero se reza con Luzbel, nos contestó: "se le pide el servicio para llegar hasta el altar. Por ejemplo, como usted, llegas en una casa, ni modo que luego te va a contestar una mujer sino que te tiene que contestar primero el hombre, ya después ya se puede platicar con la mujer, pero si el dueño de la casa no quiere ¿cómo le vas a hacer?" (sic).

3) El totonaca a través de la memoria colectiva redefine sus espacios; es éste el único camino para salvar del pasado lo que aún está vivo. A través de su mitología, lo mantiene latente y dentro de su práctica ritual lo recupera cotidianamente traspolando su pasado en el presente, reviviéndolo en la conciencia del grupo que lo sustenta descubriendo, así, las imágenes que recrean su identidad.

La ceremonia de la cueva, como ya se mencionó, es una subversión simbólica en la que se trae al mundo profano a *Chichini* y a *Papa* buscando

con ello romper con la realidad constituida para que resurjan los elementos conformantes de su propia cultura. El ritual rebasa los límites de adquisición material (como el pedir por una buena cosecha, por salud, por dinero, etc.) para entrar en otros niveles que buscan la liberación que resocialice al grupo reforzando sus reciprocidades con el grupo, y con las divinidades y reproduciendo cíclicamente los elementos de identidad.

La preparación del lugar y de cada uno de los asistentes constituyen una purificación real y simbólica con respecto a sus condiciones de existencia. Esta purificación y la consecuente separación y ruptura con el mundo terreno y la vida mundana resulta una mascarada en la cual hay un rechazo y una burla de su realidad y del opresor en busca de una recuperación de la cosmogonía totonaca.

La religión es, pues, el sistema que aglutina todos los elementos simbólicos que han ido conformando y reforzando una identidad. Ella además de reflejar muy claramente los problemas socioeconómicos que vive la región, encuentra un sentido de la vida, del trabajo, del matrimonio, de la familia, del sufrimiento y de la muerte misma (E. Dussel, 1976). Con ella crea un campo religioso, que funge como frontera étnica y que tiene como sujeto al pueblo que actúa, reproduce y distribuye los bienes simbólicos de salvación con significados que describen una experiencia práctica, inmersas en la problemática que se genera dentro de la comunidad de Mecatlán.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, Santaló. et. al.
1989 "La Religiosidad Popular I", en *Antropología e Historia ANTHROPOS*. Editorial del Hombre, España.
- BARABAS, Alicia
1987 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Ed. Grijalbo, México.
- CAZENEUVE, Jean
1971 *Sociología del Rito*. Amorrortu Editores, Argentina.
- CASTIGLIONI, Arturo
1947 *Encantamiento y Magia*. FCE.
- DUSSEL, Enrique
1976 "Religiosidad Popular Latinoamericana", en *Cristianismo y sociedad* No. 88, año XXIV, México.
- ELIADE, Mircea
1974 *Herreros y Alquimistas*, Alianza Editorial.
- GARCIA M. Bernardo
1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios de la Sierra Norte de Puebla hasta 1700*. El Colegio de México, México.
- GEERTZ, Clifford
1989 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- ICHON, Alain
1973 *La religión de los totonacas de la sierra*. INI, México.

- LEVI-STRAUSS, Claude
1984 *Antropología Estructural*. EUDEBE, Argentina.
- MASFERRER, Elio
1982 *Relaciones geográficas y memorias del Totonacapan*. Serie Papeles de Totonacapan (2 tomos), mecanografiado, México.
- MAUSS, Marcel
1971 *Sociología y Antropología*. Editorial Tecnos, Madrid.
- RICHARD, Pablo (editor)
1985 *Raíces de la teología latinoamericana*. CEHILA/DEI, San José, Costa Rica.
- SEGRE, Enzo
1987 *Las máscaras de lo sagrado*. INAH, México.
- VAN GENNEP, Arnold
1976 *Los ritos del paso*. Taurus, Madrid.
- VOGT, Evon
1976 *Ofrendas para los dioses*. FCE, México.

