

Actualidad de la religiosidad en el México rural

*Pedro Arrieta Fernández**

Mi artículo trata de exponer algunas reflexiones basadas en el ejercicio de investigación de campo. Son observaciones de situaciones que no esperaba encontrar, es decir, no eran acordes con mis hipótesis¹. Voy a referirme aquí a dos situaciones de este tipo:

1. La religiosidad y su manifestación colectiva en el medio rural actual.
2. La persistencia y el cambio religioso en un proceso concreto de modernización.

Quiero resaltar que mis observaciones hacen referencia al medio rural mexicano y en "situaciones de contacto"²; además, se vinculan con lentos procesos de modernización y participación en el mercado que caracterizan la vida del campo en México. ¿Cómo se transforma la religiosidad de un pueblo ante los cambios exigidos por la progresiva modernidad? Sigue siendo esta una cuestión central en la antropología.

* Profesor-Investigador del CIESAS.

1 Esperaba encontrar:

- a) Individualización progresiva de las prácticas religiosas.
- b) Superior conciencia doctrinal con desaparición de organizaciones y devociones anteriores.

2 Las *situaciones de contacto*, en oposición a "regiones de refugio" (AGUIRRE BELTRÁN 1973) se establecen por la interacción permanente de grupos de población pertenecientes a sistemas culturales distintos, con estructuras sociales divergentes, y forman parte activa en el devenir de la vida nacional inmersos en el sistema sociopolítico dominante.

Son muchos los antropólogos que han puesto énfasis en el cúmulo de rituales públicos y ceremonias ostentosas que caracterizan las prácticas de la religiosidad popular en México y, en general, en Latinoamérica³. Algunos han afirmado que se trata de una religión fundamentalmente ritualista, sin doctrina, sin teología y con escaso compromiso moral. Otros prefieren clasificarlo como sincretismo (Signorini 1979), fenómeno paralelo al de aculturación (Gonzalo Aguirre Beltrán y Milton Gordon). Ciertos autores hacen referencia al mismo fenómeno llamándolo simplemente religión *tradicional*, término que, en tanto opuesto al concepto de modernidad, resalta la persistencia de prácticas ancestrales, como fuera de época.

Con frecuencia, a esta actuación religiosa se le ha denominado “religiosidad popular”; concepto equívoco inspirado en Gramsci, que hace referencia a:

- prácticas desviadas de la religión oficial, del férreo control de los especialistas y del clero (González, J. L. 1989: 110);
- o a la oposición del pueblo frente a las instancias del poder doctrinal (Antes 1991: 36);
- o a la cultura laica, “la historia de las masas encerradas en el molde de las instituciones cristianas”⁴ (Desroche 1972);
- o a una subcultura campesina local con influencia prehispánica en oposición a la cultura religiosa nacional (Carrasco 1976: 15).

Es decir, de una u otra forma el concepto de religión popular pone en relieve la presencia de una cultura laica frente a la clerical.

Con el objeto de evitar esta oposición, que aporta poco de novedad en una sociedad de clases, y para no caer en la simplificación de considerar tradicional lo que no se practica en el primer mundo, aquí uso el término “religiosidad popular” como un método, un punto de vista, propio de la investigación antropológica: detectar la acción y la visión de la población; en términos de Desroche (1972: 31): “se ha estudiado la historia religiosa

3 Con un énfasis teórico diferente, distintos antropólogos señalan la importancia y multiplicidad de prácticas religiosas; entre otros: BRANDES 1988; CANCIAN 1965; CARRASCO 1976; CHANCE y W. TAYLOR 1987; CIRUELO 1986; FOSTER 1972; GIMÉNEZ 1978; GONZÁLEZ 1989; GREENBERG 1981; HANGER 1978; SEGATO 1991; DE LA SERNA 1953; CANCIAN 1965; NUTINI 1967 y BELL 1980...

4 “La vida del pueblo cristiano al nivel de la vida diaria, al ritmo de las estaciones del año o de las estaciones de la vida e incluso al de las estaciones de la historia” (DESROCHE 1972: 28).

desde el exterior: historia de las ideas, de instituciones, de terrenos, de almas excepcionales, de grandes peregrinaciones, pero no de lo común, de la masa de los fieles”.

En cuanto tal, lo “popular” no se opone ni a la autoridad ni a lo oficial, ni a la jerarquía católica, ni a la cultura clerical. La mayor parte de las creencias y prácticas religiosas del pueblo fueron acordes con la enseñanza del cristianismo en la época colonial, en el siglo pasado y durante la mayor parte del siglo actual⁵; incluso corresponden a la forma de actuación de la jerarquía católica, fueron fomentadas por las autoridades religiosas y responden a enseñanzas papales ampliamente difundidas en periodos pasados. Esta práctica concuerda con la experiencia histórica de la religión cristiana, que desde sus inicios ha incorporado la tradición conforme a circunstancias locales. Por lo mismo, el adjetivo “popular” se refiere a “*la forma de selección y adaptación de creencias y prácticas religiosas por parte de la población y que constituyen elementos básicos de la organización económica y política de la sociedad*”.

En el mismo sentido prefiero hablar de religiosidad, en lugar de religión, para poner énfasis en “*las prácticas y actitudes sociales, impregnadas de sentimientos y de referencias míticas, relativas a un orden fuera (o distinto) del natural, imagen y norma de valoración de la naturaleza y de la razón*”⁶. Es una actuación con sentido, en términos de Weber (1973), con “sentido religioso”, que centra la atención en la participación del pueblo en la vida religiosa y en la participación de la religión en la vida popular (Desroche 1972: 31), sin pretender marcar distinción entre lo religioso y lo social. Siempre queda la duda de si lo que medimos es

5 En épocas anteriores la insistencia en las indulgencias, obras de misericordia, escapularios, ayuda a las ánimas, leyendas piadosas, representaciones y danzas moralizantes en que el bien se enfrentaba al mal, etcétera, fue una estrategia oficial para fomentar la vida de piedad.

6 La religiosidad, en tanto elaboración sociocultural, presenta las siguientes características:

- La actividad religiosa es fuente de valores compartidos por la colectividad.
- El conjunto de prácticas y ritos forman parte de un ceremonial que, para su eficacia, sanciona acciones y actitudes y les imprime un sentido colectivo.
- El asumir “un orden externo” como norma de valoración de la naturaleza (socialmente construida) provoca un sentido de dependencia de un poder moral ubicuo.
- Este orden externo es punto de referencia para generar un cuerpo de creencias, mitos, leyendas adoctrinadoras y una tradición útiles para regular el orden social.
- La posesión, conocimiento especializado, del ceremonial confiere prestigio, poder delegado y, con frecuencia, cercanía a la divinidad.

lo religioso en una práctica social o bien lo social en una práctica aparentemente religiosa (Desroche 1972).

Para dar sustento a mis observaciones anteriores voy a referirme a un caso concreto, al de Xico, antiguo Xicochimalco⁷, un municipio del estado de Veracruz enclavado en las laderas del Cofre de Perote, entre el Golfo y el Altiplano Central de México. Su territorio se extiende entre los 900 y 4 282 msnm con límites similares a los que poseyeron los antiguos xicochimalcas en la época prehispánica. Su población rebasa los 25 mil habitantes. Las actividades ocupacionales están ampliamente diversificadas por su cercanía a Xalapa, capital del estado; predominan la cafecultura (abajo de 1 400 m) y la ganadería, y el cultivo de papa por encima de este nivel.

Como características de la economía actual en el municipio de Xico, pueden destacarse:

- la *diversificación* de productos y empleos,
- una *complementariedad* de actividades productivas a partir de un cultivo rector (el café), y
- una relativa *modernización* tecnológica que impone condiciones estrictas para la organización productiva.

En Xico no hay grandes diferencias sociales por razón del tamaño de las parcelas de cultivo, pero sí en relación con los ingresos económicos; los ricos usan peones y asalariados para la ganadería y para la cafecultura (producción, corte, beneficio y exportación); las clases medias combinan el cultivo de café con otros oficios (maestros, carpinteros, sastres, electricistas, etcétera); los pobres complementan sus cultivos de autoconsumo como empleados o migrantes temporales (cortadores de café, albañiles, carboneros, sirvientas domésticas, etcétera) Las relaciones entre las distintas clases sociales están matizadas por un sistema de patrón-cliente ampliamente difundido.

Pero la diferencia más notable, más visible en la estructura social (sobre todo en los días festivos), se da entre *neocriollos* y *auténticos xiqueños*. Aquellos son descendientes de emigrantes europeos durante el siglo pa-

7 Xicochimalco, plaza fuerte perteneciente a Moctezuma y centro ceremonial rodeado de alquerías y aldeas, con cinco o seis mil hombres de guerra, según Hernán Cortés (1983: 34).

sado con fuerte influencia en la vida política local; los segundos son mestizos, resultado de antiguas uniones matrimoniales de la población local con personas de fuera (del estado de Veracruz, de México o del extranjero). Todos hablan español.

DINÁMICA RELIGIOSA EN XICOCIMALCO

La rectoría de la cafecultura como eje económico, en la etapa actual, integra a la población a un sistema de ámbito mundial y los recursos obtenidos son utilizados tanto para superar-modernizar las condiciones materiales de vida como para fortalecer y renovar rituales y símbolos de carácter tradicional, con multiplicación de festividades ostentosas.

En Xico siguen vigentes tanto el sistema de fiscalía y mayordomías (del que tenemos noticias desde los primeros años de la colonia), como las asociaciones religiosas y cofradías que en diferentes periodos históricos se fueron creando.

Desde 1560 cuatro religiosos franciscanos se dedicaron a difundir desde Xalapa la doctrina cristiana por los pueblos de la comarca, entre ellos Xicochimalco⁸. En 1601 los frailes colaboraron para realizar la “Congregación de Pueblos” y facilitar así la doctrina. De esta manera se constituyó un solo centro habitacional, actual Xico, mientras el antiguo centro aparece con el nombre de San Francisco⁹.

La labor evangelizadora de los franciscanos iniciada en estas latitudes enseguida de la conquista produjo honda huella en la vida de los pueblos indios sometidos, y no solo por sus actividades de conversión religiosa, sino también por la participación de los seráficos padres en la reordenación de la población, en trabajos de construcción de vías, templos y viviendas, en la enseñanza de nuevas técnicas de producción y, en general, en la implantación del sistema de dominio colonial.

8 Desde antes –hay constancia de 1542– habían sido bautizados sus barrios como San Miguel, Santa María y San Marcos; en 1563 el actual pueblo de Xico aparece ya como Santa María Magdalena Xicochimalco.

9 *Primordial*, libro manuscrito, copia hecha en 1876 de los documentos anteriores sobre tierras correspondientes a Xicochimalco; contiene entre otros documentos la congregación de pueblos, el otorgamiento de una merced por los virreyes, la “composición de tierras” en 1716 y los pleitos mantenidos por el pueblo con el Mayorazgo de La Higuera (Archivo Municipal de Xico).

La iglesia de Xicochimalco pasa a ser administrada por el clero secular en 1660¹⁰. La sustitución de los franciscanos parece que trajo consigo un incremento de las actividades alrededor del templo: especialmente la década de 1660 a 1670 reporta un crecido número de presbíteros que atienden la parroquia desde Xalapa e inusitada dinámica en obras de construcción y otras obras materiales¹¹.

Al frente de la iglesia, en ausencia del sacerdote, se encontraba el “Fiscal” (con sus tenientes, ayudantes, tequitlatos y topiles); este organizaba las actividades del templo, administraba las limosnas y aparece, junto con el Gobernador del Común de Naturales, como personaje importante en representación del pueblo durante los siglos de la colonia.

Al igual que en el mundo mediterráneo, una de las formas predilectas del clero novohispano, para fomentar la devoción cristiana, organizar sectores de población y asegurar el sustento del clero, fue la creación de *cofradías* que con sus aportaciones a un fondo común se ejercitaban virtuosamente en obras de misericordia, daban esplendor a las festividades patronales y estimulaban el culto. En Xicochimalco ya en 1664 existía una cofradía con cuyas limosnas se elaboró un tabernáculo a la virgen con un costo de 130 pesos. “Desde tiempo inmemorial” también existía la “Hermandad de San José”; con licencia del prelado diocesano, en fecha desconocida se fundó la cofradía de las “Benditas Ánimas del Purgatorio” y ya tardíamente, en 1766, el párroco fundó la “Hermandad del Santísimo Sacramento”¹².

Pero hay en Xicochimalco otra *institución anterior* a las cofradías y hermandades, y de ello hay constancias en los documentos de la época; el motivo era la celebración de las fiestas patronales del “común”, sea el barrio o el pueblo. Diversos documentos relatan la existencia de terrenos de cultivo dedicados exclusivamente a obtener recursos para los gastos festivos y otros requerimientos del común. Por rotación¹³, uno o varios jefes de familia cultivaban tales terrenos; eran denominados *mayordomos*.

10 Como efecto de la política iniciada por el obispo de Puebla don Juan de Palafox y Mendoza en 1640 a fin de que paulatinamente las órdenes regulares, que ya habían acumulado poder en demasía, fueran relevadas por curas diocesanos en las parroquias establecidas.

11 Archivo Parroquial de Xico, *Libros de Bautismo*.

12 Archivo General de la Nación, Ramo Cofradías, vol. 314, exp. 6, fs. 4-7.

13 Por la práctica actual, podemos suponer que la rotación era cada tres años.

No hay evidencias de cómo se organizaban anteriormente, pero los relatos de ancianos, con testimonio válido para mediados del siglo pasado, informan que el mayordomo era responsable, durante el tiempo de su mayordomía, del cultivo del terreno o las parcelas correspondientes; tenía ayudantes o subalternos que cooperaban en el cultivo y la cosecha. La duración del puesto (cárgo) era de un año, al final del cual podía comprometerse por dos más, o sea tres años. El día primero de enero había cambio de mayordomos y ayudantes, momento en que se presentaba información de gastos habidos, pero no de ingresos; parece ser que importaba poco el cómo se obtenían los recursos o era algo bien conocido por todos.

La diferencia fundamental de la institución de la mayordomía con respecto a la cofradía (o hermandad) estriba en que esta exige una adhesión personal explícita, mientras que en la organización de las fiestas del barrio o del pueblo intervienen quienes pertenecen por nacimiento o por residencia (socialmente reconocida) encabezados por su respectivo mayordomo.

Durante el siglo XIX se introducen nuevas prácticas religiosas como el ejercicio de la Hora Santa ante la Eucaristía (6 de octubre de 1881), las misiones (cursos intensivos emotivos de religión), devoción al Sagrado Corazón de Jesús, y aparecen nuevas asociaciones que se suman a las cofradías y mayordomías existentes. De este siglo datan la Hermandad de la Virgen del Carmen, el Apostolado de la Cruz, las Asociaciones de Hijos e Hijas de María. En 1904 ya existían la Vela Perpetua del Santísimo, Escapulario Azul de la Purísima y Apostolado de la Oración. La Hermandad de Mujeres Veladoras del Santísimo Sacramento data de 1907. Se desconoce la antigüedad de la Venerable Orden Tercera de San Francisco (Terciarios Franciscanos), de los Caballeros Guadalupanos, de la Hermandad Guadalupana (hombres y mujeres), de la Hermandad del Perpetuo Socorro y de la Hermandad del Rosario.

No obstante el surgimiento de nuevas asociaciones y otras formas de apostolado durante el siglo pasado e inicios del presente, las antiguas organizaciones seguían vigentes; simplemente había un acopio de prácticas rituales y actos píos que ampliaban las opciones de afiliación para la manifestación de la religiosidad popular.

Sin embargo, ello no significa que las viejas cofradías y mayordomías permanecieran estáticas: tuvieron que acoplarse tanto por dinámica propia como por presiones externas. Las cofradías, en particular las gremiales y las terratenientes, fueron fustigadas desde fines del XVIII por la corona española con la exigencia de autorización real y aplicación de alcabalas.

Para las mayordomías el más duro golpe provino de las "leyes de desamortización de bienes de comunidad" a partir del gobierno juarista (mediados del XIX): varias familias xiqueñas se beneficiaron con las adjudicaciones de tierras del común, entre ellas también las tierras de los santos; la población todavía clasifica la apropiación como un robo imperdonable. Ello, aunado a las tensas relaciones entre los gobiernos juaristas (excomulgados) y el clero, a la expulsión de sacerdotes en las épocas del gobernador Tejada (1920-1924 y 1928-1932) y a la persecución religiosa del presidente Elías Calles (1926-1929), significaron golpes discontinuos que afectaron seriamente al sistema de mayordomías en Xico; durante varios años no pudieron celebrarse las procesiones y los festejos acostumbrados. Durante la suspensión del culto público, la población acudía al atrio del templo y desde las puertas cerradas oraban y danzaban.

Entre finales del siglo pasado e inicios del presente continuó cosechándose cítricos en los terrenos inmediatos al templo, pero una familia se apropió de la superficie en que estaba asentado el campanario; el cultivo de frutales en poco terreno fue haciéndose no redituable y finalmente las mayordomías quedaron sin ninguna fuente de abastecimiento.

Hacia 1937 comienza a regularizarse la vida religiosa y se restablece la antigua fiscalía, ahora llamada Junta Parroquial¹⁴. Esta ha tenido que adecuarse a las nuevas condiciones; en concreto, a la presencia permanente del sacerdote, a quien ahora, al igual que antes, debe dar cuentas de su actuación y trabajar de forma acorde. Su papel es de intermediación. Los ocho sacerdotes que han fungido como párrocos en el presente siglo se encontraron con dificultades diversas en su relación con las mayordomías, sea por tratar de implantar un nuevo tipo de pastoral, por intentar controlar los ingresos y las donaciones que estas reciben o por prohibir "costumbres poco ortodoxas"... La Junta Parroquial (en particular su presidente) siempre ha gozado de respeto y prestigio ante el pueblo; una de sus atribuciones

14 La Junta Parroquial se actualiza con diez miembros: presidente, secretario y tesorero (con sus respectivos suplentes), inspector y tres vocales. Al comparar las funciones de la actual Junta Parroquial con la tradicional Fiscalía se hallan diferencias poco notables que no van más allá del cambio de nombre de los puestos. Esto llama la atención, máxime al considerar que la Fiscalía del templo fue durante muchos años la cabeza de un sistema de cargos religiosos que suplía la falta de sacerdotes permanentes y, no obstante la presencia de estos (Xico tiene párroco permanente desde hace setenta años), el sistema conserva vitalidad.

es nombrar mayordomos para las fiestas patronales y para cada santo (imagen) que hay en el templo parroquial¹⁵.

LA RELIGIOSIDAD ACTUAL

A partir de los años cuarenta aparece un repunte de las mayordomías que del cincuenta en adelante no ha dejado de ir en aumento. De hecho, tras los años de la llamada persecución religiosa y con motivo de la reorganización de la "Fiscalía" se produjo un auge en las actividades rituales, una efervescencia religiosa similar a la que Pedro Carrasco (1976) encontró en Michoacán: se erigieron capillas en los lugares que había cruces deterioradas, se introdujeron danzas de otras regiones del país, se multiplicó la variedad de máscaras, aumentó el número de mayordomías y procesiones, se popularizó la donación de regalos y vestidos a la Santa Patrona... Todo este fervor religioso coincidió con un mejoramiento económico y la divulgación de la cafeticultura entre pequeños agricultores.

En coincidencia con el desarrollo y la generalización de la cafeticultura, a la par que aumentaba el esplendor de las festividades, fue incrementándose el número de mayordomías. Especialmente se ha dado un incremento notable de mayordomías en los calvarios¹⁶, capillas de los diecisiete barrios de la cabecera municipal. Pero también los católicos han visto proliferar distintos ceremoniales que, bajo un credo común, reflejan ciertas "verdades" doctrinales y conllevan ritual y moralidad muy similares a las de algunos grupos protestantes. Tal es el caso del "movimiento cristiano de renovación en el Espíritu Santo" con sesiones equiparables a los grupos pentecostales, o el "movimiento bíblico" que resalta el conocimiento de la palabra de Dios y una vivencia personal (individualista) de la fe, o "los cruzados", colectividad con decidida actividad catequética y moral estricta que condena vicios de la sociedad dominante (ritualismo, santoral, alcoholismo...).

Varias iglesias protestantes han hecho intentos por ganar adeptos con poco éxito; no han logrado establecerse. Los Testigos de Jehová han

15 En Xico se afirma categóricamente que ningún santo puede quedarse sin atención, especialmente en el día de su fiesta, equivalente al cumpleaños de las personas. Descuidar a un santo es exponerse a sus represalias o castigos.

16 Calvario se denomina en Xico a las capillas (diecisiete en total) que fueron sustituyendo a las antiguas cruces localizadas en las salidas del pueblo y al final de las calles.

realizado cursos y campañas; solo lograron que la casa rentada permanezca cerrada como "lugar maldito".

El abanico de opciones y modalidades que el catolicismo popular actual ofrece es notable, aunque en Xico la mayor parte de la población reconoce estar confundida al no saber distinguir cuándo un 'movimiento' es conforme a la iglesia católica y cuándo no; no se alcanza a discernir las peculiaridades y diferencias doctrinales entre los franciscanos, los bíblicos, los protestantes, los Testigos de Jehová, los carismáticos, los catecúmenos, los metodistas, los cursillistas, etcétera. Dos tipos de prácticas religiosas son admitidas como católicas y no están en discusión: las celebraciones en la iglesia parroquial y las correspondientes a festividades organizadas por mayordomías.

En el esquema adjunto sintetizo la variedad de mayordomías (de la iglesia parroquial y de las capillas o calvarios) coordinadas por la Junta Parroquial y de asociaciones religiosas que incluyen tanto las antiguas cofradías, como las posteriores organizaciones de devotos y los más actuales grupos o movimientos religiosos.

Para los efectos sociales conviene resaltar dos características:

- a) *La diversificación de asociaciones*: cada una presenta una peculiaridad de las múltiples facetas de la religiosidad; corresponden a épocas distintas y formas diferentes de entender la piedad cristiana. Sin embargo, se superponen; no constituyen etapas sucesivas de organización superior, pero sí entran en competencia por atraer miembros y obtener el esmero del párroco como cabeza preeminente.
- b) *La membresía no es exclusiva*: lo más frecuente es pertenecer a dos o tres al mismo tiempo, incluso a las de carácter y época diferentes; es común por ejemplo estar afiliado a la tercera orden franciscana (que supone la intermediación e imitación del santo), participar en el movimiento carismático (que implica una relación directa con el Espíritu Santo, sin necesidad de intermediarios) y a la vez ser mayordomo (lo que conlleva priorizar la atención a una imagen y su exaltación). Doctrinalmente no es fácil compaginar tres pertenencias simultáneas.

Las mayordomías (más de cuarenta) también han ido formándose en distintos periodos y hay una jerarquización entre las mismas. Todas conllevan un sacrificio económico y una relativa obtención de prestigio conforme

Sistema de cargos y asociaciones religiosas en Xico

Mayordomías parroquiales	Mayordomías de calvarios	Asociaciones y cofradías
[JUNTA PARROQUIAL]	BARRIO TÍO POLI: May. de La Magdalena May. de San Juan May. de La Preciosa Sangre May. del Niño Dios	Círculos Bíblicos
May. de Santa María Magdalena (Patrona Principal)		Comunidades de Base
May. del Arco	BARRIO EL LLANITO: May. de La Magdalena May. de la Santa Cruz	Movimiento Familiar Cristiano
May. de San Miguel (Co-Patrono)	BARRIO DEL BUEN VIAJE: La Divina Providencia	Movimiento Renovación en el Espíritu Santo (Carismáticos)
May. Domingo de Ramos	BARRIO LOS CARRILES: May. Cruz de la Misión	Adoración Nocturna
May. del Santísimo Sacramento	BARRIO DE CHAUTLA: May. de Santa Cecilia	Apostolado de la Oración
May. de Jesús Nazareno	CAPILLA LA MOSCA: May. del Divino Redentor	Cruzados de Jesús Sacramentado
May. Virgen de la Soledad	BARRIO EL TAPANCO: May. de la Virgen del Carmen	Escuela de la Cruz
May. del Santo Entierro	BARRIO GPE. VICTORIA: May. Virgen de Guadalupe	Vela Perpetua de Jesús Sacramentado
May. de San Isidro Labrador	BARRIO TOLINTLA: May. de Santa Teresita	Terciarios Franciscanos
May. de San Juan Bautista	May. del Barrio de San Felipe	Cofradía de San José
May. de San Pedro Papa	May. del Barrio de San José	Caballeros Guadalupanos
May. de la Purísima Concepción	Comité del Barrio San Isidro	Hermandad de la Virgen del Perpetuo Socorro
May. de la Virgen de Guadalupe	May. Barrio del Salvador	Hermandad Virgen de los Dolores
May. del Niño Dios	May. Barrio Santa Elena	Hermandad Guadalupana
Comité del Panteón	May. Barrio del Perpetuo Socorro	Hermandad de la Virgen del Carmen
	May. Barrio de Cristo Rey	Hermandad Virgen de La Merced
	May. Barrio de La Purísima	Hermandad de la Virgen del Rosario
	XICO VIEJO Y VARIOS EJIDOS: May. de la Virgen de Guadalupe	Hermandad de las Benditas Ánimas

con su categoría. Esta categorización, por supuesto, influye en que unas mayordomías sean altamente cotizadas y que exista una larga fila de jefes de familia que esperan su turno, en tanto que otras son verdaderos compromisos que hay que cumplir y se valoran como acciones que incrementan los méritos para obtener puestos de mayor jerarquía. El ser mayordomo no supone una moralidad cristiana especial, aunque sí exige un “comportamiento ético” ejemplar durante el desempeño del cargo.

Los mismos procesos apuntados, es decir la superposición de prácticas religiosas de diferentes épocas y de carácter doctrinal distinto, se repiten en los niveles familiar e individual de la vida de piedad. Hay prácticas individuales que siguen vigentes como el uso de escapularios, rezar el rosario, hacer promesas y peregrinaciones... que se combinan con el estudio de la Biblia o la comunicación directa con el Espíritu Santo. El altar familiar y la herencia de patronos y cuadros a los hijos sigue teniendo mucha importancia en los grupos de parentesco; con ello se heredan también fotografías y pertenencias de los antepasados.

Respecto a la religiosidad individual y familiar, es importante observar no tanto su persistencia cuanto el hecho de que progresivamente estas prácticas están evolucionando en las últimas décadas hacia una manifestación externa y pérdida de intimidad de las mismas. Los altares familiares ahora se colocan en la sala principal con imágenes y adornos de mayor lujo; en las fiestas correspondientes al santo se abren puertas y ventanas, se iluminan y engalanan los accesos, para que todos vean. Lo mismo sucede con los altares de muertos. Las promesas o mandas más frecuentes tienen que ver con participar en danzas, ofrecer vestidos, toros de fuego o adornos a la santa patrona, vestir un hábito talar, construir una capilla o comprar una imagen nueva de un santo... promesas que tengan una manifestación y un reconocimiento público.

Esta tendencia concuerda bien con la evolución de los rituales en las festividades públicas; progresivamente se suplanta la intimidad, la devoción y el apego a un rito por la ostentación, el desbordamiento y la búsqueda de la magnificencia del ceremonial.

Tal orientación, que pudiera parecer obvia en una economía próspera, no se ha dado de tal forma en otros países del mundo donde los procesos de modernidad y capitalización han acarreado desacralización de la vida social y familiar, secularización y disminución del gasto en manifestaciones sacras.

LA FIESTA RELIGIOSA, ÁMBITO DE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS

Las asociaciones y las mayordomías se hacen presentes sobre todo en los días de fiesta, que en Xico son numerosos: más de setenta al año además de domingos y otros eventos como bodas... En los días festivos la participación ritual, las danzas autóctonas, las reuniones familiares y diversas actividades ponen en evidencia a una sociedad integrada por dos sectores: uno con honda raigambre, apegado a un ceremonial rico en significados colectivos, con comidas y festejos bien regulados y organizados por las mayordomías; y otro sector de la población que celebra la fiesta con cierto rechazo al ceremonial popular: “antes, cuando éramos chamacos, salíamos a bailar con máscaras y disfraces, nos gustaba, como niños no nos dábamos cuenta, pero ahora ya no, somos diferentes”, dicen algunos neocriollos. Aparece una sociedad constituida en grupos étnicos; los naturales y los de origen foráneo, aunque todos son nacidos en Xico.

En algunos rituales y eventos festivos participan ambos sectores; en otros, hay exclusividad o prohibición para uno de ellos. Cuando xiqueños y nuevos criollos desarrollan eventos o festejos comunes, se procura poner de relieve la existencia de sentidos peculiares. Por ejemplo, para los nuevos criollos una procesión tiene el significado de desfile triunfal de un santo venerable e imitable y pierde interés el realizar catorce procesiones en que el santo interviene en ceremonias ajenas a la religión, como despedir o recibir a los encargados de la flor, cambiar de mayordomo, visitar a las familias... Para los xiqueños de antiguo asentamiento, para quienes su tierra tiene sentido de territorio propio, heredado a la Magdalena¹⁷, quien lo defiende y se pasea por él (simbólicamente) antes y después de su fiesta, las procesiones encierran un intercambio entre la santa y su pueblo, una renovación anual de un convenio, una antigua alianza como pueblo elegido. En tal caso los rituales forman parte de esa relación.

La diferencia estriba no tanto en una doctrina oficial, cuanto en la representación que unos y otros tienen del santo y en la forma en que se establece esa relación: para los nuevos criollos la Magdalena es un *santo universal*, para los xiqueños es *algo propio*. Para aquellos es el *santo*

17 Una antigua leyenda, que sigue relatándose (aunque se afirma no creer en ella), asocia al territorio de Xico con Magdala y, por lo mismo, con la herencia que María, hermana de Lázaro y Marta, recibió. Estos y otros personajes trascendentes (todos ellos bíblicos) residen bajo la gran pirámide Yoctipac, en Xico Viejo.

escogido como patrón del pueblo, para éstos es el santo que *los ha elegido como pueblo*.

Las mayordomías están vedadas a los neocriollos. Las mayordomías organizan e intermedian la relación entre el pueblo y sus santos; los xiqueños consideran que conocen cómo debe hacerse esta intermediación, porque es un legado de sus antepasados. Las mayordomías no pueden encargarse a los nuevos criollos “porque no saben cómo”, no respetan el ritual. Aceptan la mayordomía como un puesto honorífico, no como una carga delegada por el pueblo. La comida debe ser una parte ritual y los nuevos criollos la convierten en una comida festiva; la diferencia es intangible, pero real.

Lo que tuvo mucho sentido para los neocriollos fue el ambiente taurino que traían las fiestas en Xico. Era parte complementaria del ceremonial. Para su realización y auge cooperaron voluntariamente, luego invirtieron capital y, finalmente, se apoderaron de su administración. De su calidad de festejos de segundo orden en el día de la santa patrona, la pamplonada¹⁸, el encierro y la corrida de toros pasaron a ser la principal atracción de fuereños y turistas. Actos desacralizados, rentables y, sin duda, un componente indispensable de las fiestas patronales en nuestros días.

En días de fiesta popular hay múltiples referencias a la tradición y a los antepasados porque la festividad genera un espacio simbólico, en cierta medida ficticio, como parte de la realidad social de los ancestros. Y es un espacio social, imaginado e instituido colectivamente, donde es necesaria la participación social, que retoma vestuarios, instrumentos, filosofías, creencias, leyendas... de conocimiento común o que socialmente se van racionalizando conforme a las nuevas condiciones sociales. Este espacio es el receptáculo de la historia propia; forma parte de la realidad social actual, que deja de ser historia objetiva por la permanente transformación y reinterpretación del pasado.

Por su carácter simbólico, este espacio es adaptable a diversas circunstancias; es con frecuencia fuente mítica y puede ser foco de referencia para

18 Se le da el nombre de pamplonada al acto lúdico de encerrar una sección de la calle principal donde la gente juega con unos becerros sueltos. El “encierro” consiste en acompañar a los toros de lidia desde los camiones que los traen (antes desde la estación del tren) a los corrales de la plaza de toros. Hasta la construcción de la carretera, el encierro era un acto litúrgico; la patrona, Santa María Magdalena, era conducida hasta la estación del tren para recibir a los toros y, a continuación, se organizaba la procesión hasta la plaza de toros en medio de danzas y cohetes.

proyectos colectivos de liberación, revitalización o resistencia social. Solo lo reconocen aquellos que lo consideran parte de su pasado. Es importante para mostrar la propia identidad el tomar, escoger o fabricar símbolos propios; y los momentos festivos, de reunión, son propicios para ello. Esto se da en Xico anualmente cada mes de julio, en que se celebra la principal fiesta patronal. El pueblo se transforma realmente en un reducto de tradicionalismo y constituye así un espacio para la representación de la propia historia. Pero dado que no todos los actuales xiqueños reconocen esa historia de los antepasados, como resultado, la fiesta y el espacio en el que se desarrolla tienen sentido diverso y por lo mismo la participación es distinta.

Dicho de otra manera, la participación en la fiesta fortalece la identidad de aquellos que comparten símbolos comunes y conceptos similares en la visión de sí y del mundo, principalmente de la propia historia. El poner en juego un ámbito cultural compartido confiere pertenencia y da identidad (Bonfil 1987: 23-43). En este sentido, la desigual participación en las celebraciones xiqueñas, recrea la diversidad existente. El rito, observa Calvo Buezas (1981: 137), socializa, enfatiza las peculiaridades étnicas y crea un orgullo grupal.

ARTICULACIÓN DE FORMAS DE RELIGIOSIDAD

Al analizar en perspectiva los diversos momentos importantes de la historia religiosa y de la situación actual en Xico se encuentran serias dudas para tratar las manifestaciones religiosas como persistencias culturales; más bien se pone en evidencia a una sociedad dinámica que no se entiende al considerarla como reminiscencia ancestral, sino como generadora de nuevas culturas dinamizadas por la interacción social. La progresiva modernización de la economía local ha venido acompañada del éxito de manifestaciones religiosas colectivas.

El caso de Xico no parece representar una situación insólita en el modelo de desarrollo de las comunidades rurales de México, en particular en lo concerniente a la relación entre los lentos procesos de modernización y su coincidencia con el fomento de actividades religiosas colectivas para fortalecer una simbólica continuidad con el pasado. Mientras en occidente los niveles de modernización eran acompañados por una desacralización y secularización de la sociedad (Dobbelaere 1994), en las zonas rurales de Mesoamérica las manifestaciones religiosas de tipo colectivo han ido enriqueciéndose en esplendor y variedad.

Algunas observaciones de interés pueden deducirse del caso de Xico:

- a) Respecto a la diversidad de asociaciones: los estudios antropológicos sobre las mayordomías o el patronazgo individual de las fiestas religiosas (Chance y Taylor 1987) relacionan con frecuencia a estas con las cofradías, considerándolas bien una fusión o bien una derivación acaecida a través de los años, principalmente durante el siglo XIX. Si bien es cierto que el sistema de cargos, al igual que el ceremonial de las fiestas patronales, ha experimentado grandes transformaciones a través de su existencia y como tal debe analizarse, ello no justifica confundir dos instituciones de naturaleza diversa que solo tienen en común la devoción a una advocación religiosa y su celebración y enaltecimiento en su día. Ambas instituciones se han desarrollado de forma paralela manteniendo sus características esenciales e, incluso, prosiguiendo una diferenciación evidente ante el pueblo.

En términos generales las cofradías y hermandades se resisten a ser igualadas con las mayordomías, pues consideran que estas practican una “falsa” religión dado que no hay una imitación del santo, no hay un influjo en la moralidad y solo se emplea al santo para festejos, borracheras y diversión. (Esto no es obstáculo para que algunos de los cófrades participen también en un cargo de mayordomo.) La mayordomía reiterativamente ha evitado confundirse con las hermandades y cofradías; la opinión generalizada es que los miembros de estas son unos “beatos”, rezan mucho y su religiosidad no los conduce a un mejor comportamiento con sus semejantes fuera del templo, están muy ligados al cura, carecen de ingenio para otras actividades que no sean unas opacas ceremonias dentro del recinto sagrado. En general los mayordomos consideran a las cofradías como simples servidoras del cura sin compromiso social.

- b) Mientras que los aspectos doctrinales y morales son de poco interés y están repletos de contradicciones, los festejos y el ritual en la actualidad se ven henchidos de participación, entusiasmo y dedicación.

Lo religioso, así entendido, no es solo un ámbito ideológico originado en los requerimientos del hombre como parte de su naturaleza (Lowie, Taylor, Hanger) o como ser social (Marx, Levy-Bruhl, Stuart Mill) con funciones útiles para la buena marcha del sistema. La religión tiende a crear integración social (Durkheim, Radcliffe-Brown), pero no

es ese su fin y propósito. En las prácticas de la religión, con su proverbial arraigo en un pasado (real o mítico), encontramos factores que dan forma peculiar a la organización de un determinado conjunto social (Malinowski), o normas concretas de comportamiento interno del grupo y con relación a "otros" (Greenberg); también proveen criterios para sopesar requerimientos y necesidades. Incluso son origen de actividades económicas nuevas y, por lo mismo, refuerzan los procedimientos vigentes en los ámbitos socioeconómico y político (Brandes). Aun más: la religión de un pueblo, como sistema de significaciones y referencia cultural, conlleva una serie de prácticas socio-rituales que con frecuencia presentan entre sí desfases o discontinuidades, muestra patente de la dinámica y el cambio social (Geertz).

En occidente las iglesias cristianas han realizado una labor histórica importante para dar coherencia teórico-doctrinal a las prácticas religiosas acumuladas por siglos. La coherencia doctrinal y moral es fruto de los especialistas, no de la religiosidad popular. En Xico las prácticas sociorreligiosas responden mal a estas coherencias doctrinales.

Lo que distingue precisamente a estas prácticas y actitudes sociales con sentido religioso de otras normadas por el derecho, el parentesco, etcétera, es la relación con un orden extramundano, pero de determinadas características. Lo que para Stuart Mill (1986) es fundamentalmente una referencia a principios y valores trascendentales, objetos ideales, en el medio rural mexicano aparece como la presencia de seres, personajes y misterios personificados que interactúan con la población. En las prácticas religiosas sociales y en la vida de piedad siempre están presentes o dioses, o santos, o patronos, o la eucaristía (el sacrificio del dios-hombre), o antepasados... Las promesas, la ofrenda, la acción de gracias, los actos propiciatorios y expiatorios... siempre tienen un referente personificado; incluso los principios morales tienen valor por el emisor o por el destinatario (dios lo manda, los antepasados así lo hacían, hay que ayudar al pobre...) no por un valor abstracto de utilidad universal en sí. La referencia a *personas* es una constante.

Las formas de la relación con "las personas" del orden extranatural pueden darnos la pauta para establecer modelos de representaciones útiles para interpretar académicamente los fenómenos sociorreligiosos. Al decir: "para los neocriollos la Magdalena es un *santo universal*

elegido como patrono y para los xiqueños es la *Santa que nos eligió como su pueblo*", el investigador está elaborando modelos interpretativos para reflejar la realidad observada (Leach 1976: introducción).

c) Pueden observarse dos formas fundamentales de relación con los personajes de la religión o seres extra-naturales. Son la base de *dos tipos de religiosidad* de naturaleza distinta, que en Xico se superponen o sincretizan.

- Un tipo de relación se establece (entre los hombres, la divinidad y los santos) sobre la base de la *perfección y poder de estos*. El Padre Eterno prácticamente es inaccesible; su manifestación es a través del Hijo y de su Espíritu, que son guía y ejemplos. Los santos, las ánimas, las vírgenes, etcétera, son partícipes limitados en cuanto a poder y a perfección. El hombre se relaciona con ellos en busca de *mediación* y de su *imitación*. La manera peculiar de comunicarse con tales seres puede ser a través de la oración repetitiva, monótona e insistente, o por la imitación del santo en su forma de vida y vestimenta. Las promesas de dinero u objetos utilitarios tienen sentido en tanto contribuyen a la *exaltación y veneración* del santo; con tal fin tiene sentido, también, la propagación de la devoción y el proselitismo o la atracción de mayor número de fieles seguidores. La imagen de un santo sin devotos puede ser retirada o sustituida.
- Otro tipo de relación se caracteriza por establecer lazos de *familiaridad y vecindad* con los seres extra-naturales, incluidos los antepasados. Estos se destacan no tanto por su perfección o poder cuanto por su *trascendencia y experiencia* (conocedores del hombre y la naturaleza). Se les ubica en un espacio inaccesible, pero están presentes entre la población a través de signos y manifestaciones cotidianas: imágenes, pinturas, fotografía, etcétera; excepcionalmente se manifiestan a los hombres a través de muestras de poder sobre la naturaleza. La imagen parece adueñarse del ser sobrenatural y en vez de símbolo se convierte en el santo mismo (Carrasco 1976: 61). El comportamiento humano hacia los seres sobrenaturales, lejos de buscar la imitación de estos, consiste en aceptar su presencia y darles un tratamiento de *respeto y buena voluntad*. Es fundamental establecer una actitud propiciatoria y de gratitud, más bien que impetratoria. No tiene sentido, en este

modelo de relación, la propagación proselitista por tratarse de “seres vecinos” presentes en cada poblado; tampoco tiene sentido la oración repetitiva capaz de molestar al personaje. La protección de este no depende de su imitación, sino de un trato afectuoso y esmerado; la comunicación es más familiar y cercana: felicitarlos en el día de su santo, sacarlos a pasear o cuidarlos en su morada; tan importante es atenderlos durante el año (limpiar su lugar, poner flores...) como honrarlos en su día. Es inadmisibles retirar la imagen de un santo o arrinconarlo; más que imitar la vestimenta de un santo es preciso vestirlo y adornarlo; el regalo de un nuevo traje o unas cortinas es siempre bienvenido y agradecido.

En este tipo de religiosidad, los santos, imágenes vivientes de otros “verdaderos” ubicados en un lugar inaccesible, están tan próximos al hombre que requieren un trato humano y mostrarán sentimientos de gratitud, conmiseración, contento o enojo similares a los de los hombres. Son un reflejo de los requerimientos sociales y su imagen (física o conceptual) cambia conforme a las necesidades sociales, a diferencia del santo del primer tipo que no se transforma, sino que es imagen del hombre que ha sabido superar las debilidades y necesidades humanas y de ahí su poder de intermediación.

No se da dentro de la comunidad la separación entre sagrado y profano (Eliade 1992), sino la convivencia de los seres sobrenaturales y la población, cada quien en su casa. Pueden hacerse visitas mutuas; el santo puede asistir a una verbena popular, salir a recibir los toros o presenciar una sesión de fuegos pirotécnicos, al igual que recibe en su casa mariachis, danzantes... siempre con muestras de *respeto* y *honra*.

Este segundo tipo de religiosidad se observa principalmente en las actividades del sistema de mayordomías, pero no debe olvidarse que los mismos mayordomos y sus familiares participan también en otros rituales correspondientes al otro tipo. Ambas formas de religiosidad conviven en momentos determinados y en otros se entremezclan. En ambas formas los personajes sagrados tienen los mismos nombres, quizá porque “los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen con el culto a los santos de la hagiografía católica” (Aguirre Beltrán 1986).

¿Cómo pueden convivir dos formas de religiosidad en la misma sociedad? E incluso, ¿cómo es posible que los individuos y grupos

familiares participen en actividades religiosas que implican relaciones divergentes con el orden extranatural? Ello no sería posible si las acciones religiosas y rituales fueran fruto de una creencia, de una doctrina o una referencia mítica. Pero sí es factible cuando el comportamiento religioso proviene de prácticas sociales diferentes que tienen elementos comunes; el principal, como se apuntó arriba, es la referencia a “personajes” de un cosmos considerado externo al hombre, donde el espacio y el tiempo son de menor consideración; lo importante es la ordenación de tales “personajes” (con su jerarquía, articulación y opositores) y su relación con los hombres y la sociedad. Cada circunstancia de la vida y cada acto de culto exige una forma (ceremonial) de trato con ese cosmos religioso; por lo tanto no hay contradicción en relacionarse de forma diferente con los seres extranaturales.

* * *

Considero que las observaciones apuntadas tienen profunda importancia para la “Acción Pastoral”. Me gustaría resaltar:

- a) La religiosidad popular está conformada principalmente por una selección de prácticas y rituales íntimamente ligados a la vida social de la colectividad. En el medio rural mexicano, al menos, esta selección no es normada por un cuerpo doctrinal, ni por la necesidad de implantar una moralidad pública. Tampoco responde a una contradicción entre la cultura laica y la cultura clerical o una oposición entre pueblo y clero. Más bien se observa una conjugación de prácticas ancestrales y nuevas que no siempre corresponden a las preferencias del clero actual.

Falta elaborar una “racionalización”, una *religiosofía*, a partir del universo de prácticas, actitudes y rituales acumulados a través de siglos. El dar coherencia y dirección es una tarea de los pastores, del clero, de especialistas; no de los fieles. “El pueblo” ha demostrado una tendencia hacia el incremento de la religiosidad incluso en periodos de bonanza económica y desarrollo.

- b) La multiplicación de prácticas de piedad y de asociaciones religiosas ha permitido un abanico de opciones y oportunidades con resultados positivos en el incremento de la religiosidad y, al parecer, ha sido un

factor decisivo para evitar la deserción y las conversiones a otros tipos de religión o sectas. En cambio, la desclasificación de grupos por razones doctrinales no ha favorecido en nada la dinámica religiosa popular; se ignora por qué una agrupación es católica y otra no, sin embargo esto ha contribuido a fomentar odios y malquerencias.

- c) El conocimiento profundo de las “prácticas y sentidos” religiosos de la población puede facilitar el diseño de una pastoral acorde (no destructora). Por ejemplo, el reconocimiento de la comunicación familiar con la divinidad, los santos y misterios protectores implica valores superiores a la insistencia en la vida íntima, personal e individual con Dios; el reconocer el liderazgo y sacrificio social de los mayordomos facilita la intermediación del pastor con su feligresía, etcétera. La orientación que han mostrado las cofradías y mayordomías hacia el fomento del bien común puede ser la base para impulsar una nueva moralidad.

En resumen, lo que aquí estoy proponiendo es una reorientación de las prácticas pastorales que el clero ha venido implementando en las últimas décadas basadas en la “evangelización”, entendida esta como la difusión doctrinal, teórica y coherente de principios de vida cristiana. Mi propuesta consiste en retomar las grandes experiencias reconocidas en la historia del cristianismo (su difusión en el imperio romano, en el norte de Europa y en la cristianización del continente americano) cuando hubo necesidad de reconocer prácticas culturales preexistentes para conformar una teoría y una pastoral que hiciera racional la intercomunicación entre el mundo social y su mundo sobrenatural, mundos separados en la civilización romana entre lo sagrado y lo profano. En Mesoamérica no hay tal oposición entre lo sacro y lo profano; los dioses mesoamericanos exigen un trato familiar, de convivencia vecinal.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1994 *El pensar y el quehacer antropológico en México*, México, Universidad de Puebla.

1986 *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

1982 *El proceso de aculturación*, México, Ediciones de la Casa Chata.

1973 *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI.

ANDERSON, Benedict

1985 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

ANTES, Peter

1991 "Los estudios de la religión/Religiosidad popular en Alemania", en *Religiones: cuestiones teórico-metodológicas*, México, ENAH-INI, pp. 25-42.

ARRIETA FERNÁNDEZ, Pedro

1992 "Situación étnica y desarrollo en Veracruz", en *América Indígena*, Instituto Indigenista Interamericano, vol. LII, N° 3, jul.-sep., México, pp. 105-120.

BANTON, Michael

1983 *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge, Cambridge University Press.

1980 "Ethnic groups and the theory of rational choice", en *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Unesco, pp. 475-499.

BARBA, Enrique; PÉREZ PRENDES, Uslar Pietri et al.

1989 *Iberoamérica, una comunidad*, Madrid, Ed. de Cultura Hispánica.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

BAUER, Otto

1979 *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México, Siglo XXI.

BERMÚDEZ GORROCHOTEGUI, Gilberto

1987 *El mayorazgo de la Higuera*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. IX, México, pp. 105-124.

1991 *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial. [ojo; TEXTO 1987].

BRANDES, Stanley

1988 *Power and Persuasion. Fiestas and Social Control in Rural Mexico*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

CALVO BUEZAS, Tomás

1981 *Los más pobres en el país más rico*, Madrid, Ed. Encuentro.

CANCIAN, Frank

1965 *Economics and Prestige in a Maya Community: The Religious Cargo System in Zinacantan*, Stanford University Press.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1976 *Identidade, Etnia e Estrutura Social*, Sao Paulo, Ed. Pioneira, Sao Paulo.

CARRASCO, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los Tarascos*, México, SepSetentas.

- "La jerarquía cívico-religiosa de las comunidades mesoamericanas: antecedentes prehispánicos y desarrollo colonial", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM, Inst. Invest. Históricas, vol. XII, México, pp. 165-184.
- CHANCE, J. y W. TAYLOR
1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Anales de Antropología* N° 14, may-jun, México, pp. 1-23.
- COATSWORTH, John H.
1976 *El impacto económico de los ferrocarriles en el porfiriato*, México, SepSetentas.
- CORTÉS, Hernán
1983 *Cartas de relación*, México, Porrúa.
- DE LA MOTA Y ESCOBAR, Alonso
"Memorias del Obispado de Tlaxcala", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, SEP, vol. I, México.
- DESROCHE, Henri
1972 *Sociología y religión*, Barcelona, Península.
- DEWALT, Billie R.
1975 "Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica", en *Anthropological Quarterly*, Catholic University of America Press, vol. XLVIII, N° 2, abril, Washington, pp. 87-105.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal
1977 *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, México, Porrúa.
- DOBBELAERE, Karel
1994 *Secularización: un concepto multi-dimensional*, México, UIA.
- DURKHEIM, Emilio
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- ELIADE, Mircea
1992 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Col. Labor.
- ESTADO DE VERACRUZ
1986 *Informe de sus gobernadores 1826-1986*, Veracruz, Gob. del Estado, vols. I-XXII.
- FALCÓN, Romana
1977 *El agrarismo en Veracruz: la etapa radical (1928-1935)*, México, Colmex.
- FARRISS, Nancy
1980 "Propiedades territoriales en Yucatán en la época colonial", en *Historia Mexicana*, N° 2, oct.-dic., México.
- FOSTER, George M.
1972 "Cofradía and Compadrazgo in Spain and Spanish America", en *Southern Journal of Anthropology* vol. IX, N° 1, pp. 1-28.
- FOWLER SALAMINI, Heather
1979 *Movilización campesina en Veracruz (1920-1938)*, México, Siglo XXI.
- GEERTZ, Clifford
1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco
1957 *Xalapa, breve reseña histórica*, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- GONZÁLEZ, José Luis
1989 *El Huanca y la Cruz*, Lima, Edit. Idea.
- GORDON, Milton M.
1975 "Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations", en Nathan Glazer and Moynihan: *Ethnicity Theory and Experience*, Harvard University Press, pp. 84-110.
- GREENBERG, James B.
1981 *Santiago's Sword: Chatino Peasant Religion and Economics*, University of California Press.

- GRUZINSKY, Serge
1985 "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM-IIH, vol. III, México, pp. 175-201.
- 1986 "La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México Colonial (siglos XVI-XIX)", en *América Indígena* vol. XLVI, N° 18, jul.-sep., México.
- HANGER, Waltrau
1978 *El pensamiento religioso. Intento de una interpretación de elementos religiosos en relación con determinados sistemas socioeconómicos*, Xalapa, Universidad Veracruzana (mecanografiado).
- 1992 *Religión y vida económica*, México, Culturas Populares.
- HOBBSAWM, E.J.
1992 "Ethnicity and Nationalism in Europe Today" en *Anthropology Today* vol. VIII, N° 1, febrero, pp. 3-13.
- IZAGUIRRE VIRUÉS, Amado
1983 "Xico: típico y hospitalario", *Rev. Cronos* vol. V, Xalapa, pp. 18-25.
- LEACH, E.R.
1976 *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.
- MATTHES, Joachim
1971 *Introducción a la Sociología de la Religión: religión y sociedad*, Madrid, Alianza Editorial.
- MILTON YINGER, J.
1970 "Types of Religious Organization", en *The Scientific Study of Religion*, París, The Macmillan Company, pp. 250-279.
- NOLASCO, Margarita
1985 *Café y sociedad en México*, México, Cecodes.
- NUTINI, Hugo G.
1967 *A Synoptic Comparison of Mesoamerican Marriage and Family Structure*, *Southwestern Journal of Anth.*, XXIII, N° 4, New Mexico, pp. 383-404.
- PALERM, Ángel
1967 *Introducción a la teoría etnológica*, México, UIA.
- 1980 *Antropología y marxismo*, México, CISINAH-Nueva Imagen.
- PALERM, Angel y Eric WOLF
1972 *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SepSetentas.
- PUECH, Henri-Charles
1982 *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, México, Siglo XXI.
- REYES GARCÍA, Luis
1988 *Cuahtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo histórico de un señorío prehispánico*, Puebla, CIESAS-FCE.
- ROSEBERRY, William
1984 *Coffee and Capitalism in the Venezuelan Andes*, Austin, University of Texas Press.
- SANDERS, W.T.,
1968 *Mesoamerica. The evolution of a civilization*, Nueva York, Radan House.
- SCHMIDT, Guillermo
1941 *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SCHWIMMER, Erik
1982 *Religión y cultura*, Barcelona, Anagrama.
- SEGUY, Jean
1986 *Religion, modernité, secularisation*, París, Arch.Sciences Soc. des Religion, N° 61/2.
- SMITH, Anthony D.
1981 *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press.

- 1976 *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península.
- SMITH, Waldemar R.
1977 *The Fiesta System and Economic Change*, Columbia University Press.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1976 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI.
1984 "Notas sobre la cuestión étnica", en *Estudios Sociológicos*, COLMEX, vol. II, N° 4, ene.-abr., México, pp. 135-167.
- THOMAS, Hugh
1994 *La conquista de México*, Barcelona, Planeta.
- VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, Joseph Antonio
1952 *Theatro Americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional.
- WEBER, Max
1974 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. I-II, México.
1973 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.
- WILLIMAN, John B.
1976 *La Iglesia y el Estado en Veracruz, 1840-1940*, México, SepSetentas.
- WOLF, Eric R.
1960 "Kinship, Friendship and Patron-Client Relations in Complex Societies", en Michael Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies*, London, Tavistoch Publications, 1969, pp. 1-22.

