

Identidad y tradición festiva entre mestizos e indígenas del sur de Veracruz

MANUEL URIBE CRUZ*

*A la memoria de Manuel Álvarez Boada,
etnomusicólogo veracruzano*

INTRODUCCIÓN

EN ESTE TRABAJO me interesa señalar algunos aspectos del papel que ha desempeñado la tradición festiva en los procesos identitarios de los grupos mestizos, nahuas y popolucas de la región sur de Veracruz. Se describe y analiza, desde una perspectiva etnohistórica, la manera en que se ha expresado la identidad étnica en esos grupos que habitan las ciudades y pueblos de la región frente al proceso de industrialización asociado al petróleo.

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia que se llevó a cabo en el Centro Regional Veracruz del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Centro Regional INAH-Veracruz) entre 1999 y 2002, como parte del proyecto Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio; resultados parciales de esta investigación fueron publicados en un libro coordinado por Alicia Barabas¹ y en mi tesis doctoral.² Mi posterior participación en otros equipos de investigación,³ me

* Dirigir correspondencia al Centro Regional INAH-Veracruz, Unidad Xalapa, Cuauhtémoc 8 (antes Callejón Jesús te Ampare), C. P. 91000, Centro, Xalapa, Veracruz, México, tels. (01) (228) 812-22-97 y 818-73-09, e-mail: muribe_mx@hotmail.com.

¹ BARABAS (coord.), 2003, pp. 101-159.

² URIBE CRUZ, 2002

³ Me refiero a mi participación en los equipos de trabajo que coordinaron Eric Léonard y Emilia Velázquez dentro del proyecto El Istmo mexicano en el contexto contemporáneo de desarrollo, que dirigió el Dr. Hipólito Rodríguez en el CIESAS-Golfo, así como mi participación en el proyecto internacional

condujo a hacer otras lecturas de mi información de campo a la luz de nuevas preguntas de trabajo; así, me propuse indagar la manera en que la tradición festiva seguía jugando un papel relevante en la conformación de la identidad de dichos grupos.

Para la realización de esta investigación se llevaron a cabo cinco temporadas de trabajo campo: octubre-diciembre de 1999, enero-mayo y julio-noviembre de 2005, y enero-abril y julio-diciembre de 2006 en los municipios de Sayula de Alemán y Oluta, con grupos mixe-popolucas; en Cosoleacaque, Ixhuatlán, Moloacán, Zaragoza y Coacotla, de habla nahua, y en las cabeceras municipales de Acayucan, Hueyapan de Ocampo y San Juan Evangelista, habitadas por mestizos principalmente. De la parte serrana se eligieron los municipios de San Pedro Soteapan, de habla zoque-popoluca, y los de Mecayapan, Tatahuicapa y Pajapan, de habla nahua. De igual manera, durante los años de 2009 y 2010 tuve la oportunidad de regresar y recorrer algunas de esas comunidades para otros trabajos de investigación y ampliar algunas de mis observaciones anteriores. La información recabada sobre el campo se ha complementado con la revisión de fuentes de archivo, hemerográficas y bibliográficas de la región.

El estudio de la fiesta ha sido uno de los temas preferidos de la antropología y que con mayor asiduidad ha sido desarrollado desde la perspectiva antropológica. En ella se expone y entreteteje una compleja trama policromática donde “lo lúdico con lo sagrado, lo poético con lo comercial, lo religioso con lo mítico, lo profano con cosmovisiones pretéritas”,⁴ se configuran y reconfiguran permanentemente. La fiesta es imaginada y erigida con la convicción de que la vida evoca el pasado y tiene sentido. Su constitución se basa en un presente fincado en el pasado que establece relación con la memoria y la fantasía; componentes indispensables donde los sujetos festivos se ven a sí mismos como seres con futuro y destino.

Así, y para los fines de este estudio, utilizaremos el concepto de fiesta como una tradición inventada, tal como es utilizada por Hobsbawn;⁵ como un constructo realizado en un momento determinado para fines especí-

ficos que hacen referencia a un pasado, real o inventado. Y en la cual los símbolos, la historia o los rituales antiguos —al ser reelaborados— permiten a los sujetos identificarse entre sí y con otros grupos sociales.

Desde esta óptica, la fiesta puede ser considerada como un catalizador compuesto por diversas mediaciones donde se desarrollan niveles de identidad, cuyos componentes y/o escenarios sirven de plataforma para establecer, reforzar o reactivar vínculos de aceptación, reconocimiento y legitimación de los sujetos que interactúan y participan en la representación festiva.

Con base en lo anterior, la identidad colectiva es entendida aquí como el proceso de construcción de sentido que atiende a un atributo cultural o a un conjunto relacionado de atributos culturales al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido.⁶ Entendiendo por *sentido* la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción, el cual se organiza en torno a una identidad primaria (sea étnica, laboral, urbana, ciudadana, etcétera) que enmarca al resto y que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio.

Si bien desde una perspectiva sociológica y antropológica todas las identidades son construidas,⁷ lo importante es cómo se construyen, por quién y para qué, pues ello determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella.

La cultura, como ha señalado Geertz,⁸ es la expresión simbólica de la sociedad pues constituye un repertorio de pautas de significado que conforman al ser social. Al mismo tiempo es diferenciadora, pues a culturas distintas corresponderán actores sociales diferentes. Así, tanto mestizos como indígenas utilizan, como signos de diferenciación (y por lo tanto, como sustento de sus identidades sociales), elementos considerados como propios, es decir, objetos culturales sobre los que ha habido una reflexión que les concede no sólo valor sino representatividad, como pueden ser las danzas, las mayordomías, la música, la gastronomía, entre otros, donde se evidencia el encuentro de diversas culturas, de distintas formas particulares que a lo largo del tiempo han conformado la cultura regional.

Identidades y Movilidades (IDYMOV), promovido por CIESAS-ICANH-IRD y que estuvo encabezado por Odile Hoffmann y María Teresa Rodríguez.

⁴ SEVILLA y PORTAL, 2005, p. 341.

⁵ HOBBSAWN, 1993, p. 4-6.

⁶ CASTELLS, 2002, p. 28.

⁷ Al respecto, véanse: TOURAINÉ, 1994 y GIMÉNEZ, 1994.

⁸ GEERTZ, 2005.

Pues si bien es cierto, como ha señalado Claudio Lomnitz,⁹ que los sistemas económicos y políticos regionales son las matrices donde se genera la cultura regional, la diferenciación espacial de la cultura, sus patrones de organización y sus ritmos de cambio siguen otra lógica: la de la interacción simbólica de los *significados*. En una región, los grupos culturales pueden distinguirse según sus tipos de interacción simbólica y según su forma de compartir significados.

Así, la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto determinado por relaciones de poder y proyectos culturales, marcados espacial y temporalmente.¹⁰ Contextos que se constituyen en “espacios de luchas en torno a objetivos específicos que implican la activación de estrategias de valoración”¹¹ de algún bien simbólico o material. Estas luchas en torno a objetivos específicos o intenciones sociales en busca de un sentido, en algunos casos pueden ser inducidas por las instituciones dominantes, pero en todo caso, es la manera en que los diversos actores sociales buscan afirmar y legitimar su autoridad.¹²

Por ello, una de las hipótesis centrales que animan a esta presentación es que la tradición festiva constituye, hoy por hoy, uno de los ejes estructurales en torno al cual los valores culturales y la identidad indígena encuentran su continuidad. Refuncionalizan estructuras tradicionales sobre la base de complejos mecanismos de construcción e interacción social en un mundo posmoderno y globalizante, que les ha permitido asumir y redimensionar la modernidad desde su propia realidad social.

EL CONTEXTO HISTÓRICO Y LA PRÁCTICA FESTIVA

Para el caso que nos ocupa, nuestra región de estudio, denominada Istmo veracruzano o sur de Veracruz,¹³ fue, desde la conquista española hasta el

⁹ LOMNITZ-ADLER, 1987, p. 36.

¹⁰ CASTELLS, 2002, p.30.

¹¹ PRUDHOME, 1998, p. 76.

¹² CASTELLS, 2002, p. 30.

¹³ En este trabajo nos referimos al sur de Veracruz o Istmo veracruzano como al espacio territorial que, de acuerdo con Guido Munch, comprende la planicie que se extiende a partir del volcán de San Martín Pajapan hasta el río Tonalá, el cual limita con la parte occidental del estado de Tabasco. Geográficamente abarca la cuenca del río Coatzacoalcos y comprende los municipios de Acayucan, Coatzacoalcos, Cosoleacaque,

siglo XX, campo de experimentación de los proyectos más disímiles y de aplicación de políticas modernizadoras que, de diferentes maneras, con distintos ritmos e intensidad variable, han modificado y transformado el paisaje natural y cultural.¹⁴

En el siglo XIX, los intentos de colonización y concentración de la tierra, la explotación forestal de maderas preciosas, la producción agrícola para la exportación a través de las plantaciones y la construcción del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec fueron factores decisivos en la conformación y recomposición del espacio regional y en su articulación definitiva al circuito del capitalismo mundial.

A principios del siglo XX, la industria petrolera se constituyó en el principal motor del crecimiento demográfico y la urbanización del eje Minatitlán-Coatzacoalcos. A partir de 1907, con el impulso de las actividades petroleras y la apertura del Ferrocarril Nacional de Tehuantepec, la migración fue constante hacia estas dos ciudades del Istmo veracruzano, lo que explica que entre 1900 y 1930 Minatitlán y Coatzacoalcos casi triplicaran su población, contrastando con el moderado crecimiento demográfico registrado en otros municipios del sur veracruzano. Tal tendencia demográfica continuó en las siguientes décadas, favorecida por la apertura de la carretera del sureste en 1950 y por la construcción de los complejos petroquímicos en los años 1960-1970. Este último evento marcó una segunda etapa de intensa inmigración hacia la región, de tal manera que entre 1950 y 1980 la población de Minatitlán pasó de 44 359 a 145 268 habitantes, y la de Coatzacoalcos creció de 28 347 a 186 129 habitantes (véase Cuadro 1).

Para finales de la década de 1980 existía en el sur veracruzano un importante corredor industrial que funcionaba a toda su capacidad, conformado por la planta de amoniaco de Cosoleacaque (que inició su funcionamiento en 1962); la planta Pajaritos en Coatzacoalcos, a la que se le habían agregado cuatro nuevas plantas; la refinería Lázaro Cárdenas de Minatitlán, donde se instaló un complejo productor de aromáticos (benzeno, tolueno y paraxileno), y la planta de acrilonitrilo de Coatzacoalcos,

Chinameca, Las Choapas, Hidalgotitlán, Hueyapan de Ocampo, Ixhuatlán del Sureste, Jáltipan, Jesús Carranza, Mecayapan, Minatitlán, Moloacán, Oluta, Oteapan, Pajapan, San Juan Evangelista, Sayula, Soconusco, Sotapan, Texistepec y Zaragoza; véase MUNCH, 1994, p. 15.

¹⁴ URIBE CRUZ, 2002, pp. 29-94.

CUADRO 1
LA POBLACIÓN DEL ISTMO VERACRUZANO ENTRE 1900 Y 1995

Municipio	1900	1910	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1980	1990	1995
Acayucan	11 555	14 295	14 476	11 811	9 317	13 188	23 644	34 843	52 106	70 059	79 460
Jáltipan	5 920	6 488	5 267	5 996	6 488	7 230	11 444	19 885	27 986	38 678	39 980
Chinameca	2 476	3 224	2 821	2 909	3 601	3 938	4 821	7 473	11 296	13 067	13 896
Jesús Carranza	1 996	3 415	3 553	3 392	3 548	5 754	6 954	16 565	26 472	28 023	28 911
Sayula	5 594	4 444	3 301	3 943	5 565	6 790	12 877	16 443	15 498	25 501	29 569
S. J. Evangelista	8 105	12 081	10 696	11 527	16 511	18 238	31 781	24 514	34 823	33 117	33 577
Minatitlán	6 126	8 921	10 572	21 273	37 182	44 359	68 314	94 621	145 268	195 523	202 952
Coatzacoalcos	4 487	6 616	7 627	12 271	21 816	28 347	54 425	109 588	186 129	233 115	259 003

FUENTE: Base Sotavento, Sistema de Información Geográfica, CIESAS-IRD, citado en OCHOA, 2000, p. 73.

entre otras. Para 1982 Cangrejera producía 42 productos petroquímicos básicos que constituían 70% de la producción nacional,¹⁵ y hacia 1984 la producción petroquímica sumaba un total de 7 764 904 toneladas,¹⁶ la cual aumentó a 11 162 800 toneladas para 1993.¹⁷

Con la construcción de los complejos petroquímicos en Coatzacoalcos se generaron nuevas oleadas migratorias, cuyas procedencias diferían un tanto respecto a las ocurridas a principios del siglo XX. Según un estudio realizado por Margarita Nolasco en 1977, 64% de los inmigrantes de esa época procedía de lugares y municipios relativamente cercanos a Minatitlán y Coatzacoalcos (Jesús Carranza, San Juan Evangelista, Acayucan, Veracruz, Catemaco y Tesechoacan), en tanto que 31% eran nativos de los estados de Oaxaca y de Tabasco y 9.3% procedían de Chiapas. Se trataba pues, de una inmigración predominantemente regional, cuya composición étnica incluía mestizos, nahuas, popolucas, zapotecas, chinantecos y mixtecos.¹⁸

Las fuentes etnohistóricas¹⁹ hacen evidente que nahuas, zoque-popolucas y mixe-popolucas habían compartido el entorno y mantenido una larga y compleja historia de interacción con otros grupos étnicos —como los chontales o los zapotecas— desde el periodo prehispánico, constituyendo una matriz cultural común.²⁰ Una matriz cultural desde la cual se establecieron relaciones intercomunitarias, que se compenetraron con distinta duración e intensidad para configurar el espacio regional. Las configuraciones étnicas más importantes y antiguas eran las de los zoque-popolucas y mixe-popolucas, en constante interacción con grupos nahuas, zapotecas y mestizos, y a las que se habían agregado, hacia el siglo XVII, grupos de migrantes españoles provenientes de Andalucía y Galicia y de esclavos negros traídos del Congo y Angola, así como algunos “indios de nación de Pampango”²¹ de Filipinas, portugueses, flamencos y otros. Y que, por lo demás, habían coadyuvado a instaurar una cultura popular amalgamada y nutrida por diversas tradiciones culturales que se

¹⁵ URIBE CRUZ, 2002, p. 134

¹⁶ INEGI, 1988.

¹⁷ INEGI, 1994.

¹⁸ NOLASCO, 1979, pp. 19-23.

¹⁹ CANGAS Y QUIÑÓNEZ, 1928; GERHARD, 1986.

²⁰ BÁEZ-JORGE, 1973.

²¹ GARCÍA DE LEÓN, 1996.

reflejaron en la gastronomía, la música, la cosmovisión, organización ceremonial, etc.

En ese sentido, la permanencia de ciertos elementos culturales, como la tradición festiva y la práctica religiosa, han desempeñado un papel relevante en la configuración de la identidad de dichos grupos. Pues, en lo fundamental, su experiencia estética ocurre en el marco de representaciones de carácter colectivo. Un ejemplo de ello era la festividad y mayordomía de la Virgen de la Candelaria que se celebraba el 2 de febrero en Jáltipan,²² pues era una de las fiestas titulares más antiguas en la región y cuyas raíces históricas se remontaban a la época del virrey Antonio de Mendoza.²³ Esta imagen, según el historiador Joaquín González,²⁴ igual que la de la Virgen del Rosario que se celebra en Alvarado y la de la Concepción de Cosamaloapan fueron traídas a México en el tercer cuarto del siglo XVI en sus respectivas cajas. Entraron por el puerto de Coatzacoalcos con el fin de ser veneradas por colonos andaluces y canarios recién asentados.

Aunque fue en Jáltipan, poblado cercano a Coatzacoalcos, donde la festividad de la Candelaria alcanzó sus momentos más significativos por su carácter religioso y ritual, así como por el intenso comercio regional, de divertimento y de relaciones sociales e interétnicas que conllevaba y dinamizaba; hasta su declinación hacia fines del siglo XIX que coincide con el ocaso de las monterías y plantaciones agrícolas que se habían establecido a lo largo del río Coatzacoalcos. Su referente prehispánico nos remite a una antigua fiesta dedicada a Chalchiuhtlicue, deidad de origen acuático, que se celebraba el 2 de febrero: “Al primer mes del año lo llamaban *Atlacoalco* [...] el día 2 de febrero en cuya madrugada era costumbre celebrar una fiesta dedicada (según opinaban algunos) a los dioses *Tlaloques*, o como otros prefieren, a la hermana de ellos, diosa de la lluvia llamada *Chalchiuhtlicue* o como otros les place al dios de los vientos, *Quetzalcoatl*”.²⁵

Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán²⁶ señala que la Virgen de la Candelaria y la diosa de las Aguas o Chalchiuhtlicue son una misma deidad, cuya imagen era sacada un día al año (el 2 de febrero) para sumergirla ritualmente en el río Papaloapan por ser el agua la sustancia de su ser. En la liturgia cristiana se conoce oficialmente como la fecha que conmemora la presentación del Niño Jesús en el templo. Aunque, en sentido estricto, representa la fiesta de purificación con que la Virgen María concluyó los cuarenta días de reposo después del alumbramiento. Su ubicación en el calendario festivo no sólo la ubica como la celebración más importante entre el periodo que va de la última semana de enero al equinoccio de primavera, sino también como la culminación de un intenso ciclo de celebraciones. En ese sentido la celebración constituye un demarcador estacional que ubica dos ciclos de naturaleza distinta.

A ella concurrían principalmente mestizos e indígenas —nahuas, zoque-popolucas y mixe-popolucas de la región, chontales de Tabasco y zapotecas del Istmo de Tehuantepec— que trabajaban en las monterías y plantaciones agrícolas. Del 30 de enero al 1 de febrero, Jáltipan y Minatitlán se llenaban de forasteros de toda la comarca. Llegaban mestizos e indígenas de los pueblos cercanos, de la ribera de los ríos y de la Sierra de Sotepan, con sus tambores y chirimías, y gente del rumbo de Tabasco.²⁷

Era común que la tarde del 1 de febrero la Virgen de la Candelaria regresara a su parroquia después de haber andado durante varias semanas por los diversos barrios del pueblo, las congregaciones y rancherías de los municipios vecinos, la sierra de Sotepan y demás lugares, donde se le hacían velorios, rezos y alabanzas para recoger las limosnas para su fiesta. Y así, en su entrada por la calle principal, todas las campanas eran echadas al vuelo y una muchedumbre la seguía hasta la entrada de la iglesia. Encabezaba la procesión el *Curro* Matías, un andaluz vecindado en Jáltipan,²⁸ con una banda de piteros y tamboreros, diez, doce,

²² Al respecto véanse: RAMOS, 1998; los artículos que sobre el tema escribió Eulogio Pérez Aguirre, bajo el seudónimo de *Epaloch*, en el periódico *La Opinión* de Minatitlán, Veracruz, 19 y 24 de enero, y 2 y 9 de febrero de 1936.

²³ Eulogio Pérez, *La Opinión* de Minatitlán, 9 de febrero de 1936.

²⁴ GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1999b, p. 8.

²⁵ Francisco Hernández, *Escritos varios*, t. VI, UNAM, México, cit. por GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1999b, p. 11.

²⁶ AGUIRRE BELTRÁN, 1992, pp. 188-189.

²⁷ Eulogio Pérez, *La Opinión*, 9 de enero de 1936.

²⁸ “Este *Curro* era un hojalatero andaluz que servía para todo; se había radicado en mi pueblo. Formó familia y luego fue más jaltipaneco que el mismo mayordomo de La Candelaria. Mentiroso como buen andaluz, tenía la palabra en todas partes, principalmente en los velorios. Si llegaba una compañía de comedia,

veinte, y después, la banda de música de Oteapa tocando la *Marcha de Zacatecas*.²⁹

Ya en el interior, según las crónicas de la época, a todo lo largo y ancho de la espaciosa iglesia, cantaban sus alabados y sus saluciones más de dos mil indígenas al mismo tiempo. En un extremo tocaba la banda de Oteapa, contratada por la junta parroquial exclusivamente para la iglesia, y en el otro, los indígenas tocaban sus silbatos, tambores y chirimías, acto que se prolongaba toda la noche y las siguientes. El baile principal lo constituían los fandangos, donde tocaban los jaraneros con bailadores y bailadoras en tres o cuatro hileras a los lados de la tarima y que duraban hasta que el último de los bailadores se retiraba de la tarima.³⁰

Si bien esta fiesta de la Candelaria nos proporciona un panorama general de estas festividades en la región, un análisis etnohistórico más detallado nos indica que era a partir de éstas donde se articulaba —y se articula hoy día— un complejo sistema de cargos ceremoniales. Estas mayordomías integraban una red social que iba desde los límites del espacio familiar hasta aquéllos definidos por la filiación étnica y social y que configuraban el espacio regional.³¹

o un circo, o cualquiera cosa de diversión, resultaba el representante del empresario, arreglaba el local y el permiso, repartía los programas, traía la música, se encargaba de la venta de boletos y cuidaba que no se metieran los chamacos por debajo de la manta. Estaba pronto para pregonar los remates de la plaza antes de cada fiesta, lo mismo que para acompañar al regidor de ornato a medir solares de los vecinos. Con su eterno cabo de puro en la boca, su cachucha y garrote que usaba como bastón, el Curro era la figura principal en cualquier reunión; y antes que llegara el Alcalde Municipal o el Juez, ya estaba presente Matías. ¡Y con que formalidad se hacía cargo de la comisión que le dieran! Había nacido para hombre público. Cuando la guerra de Cuba, él era el lector público de las noticias; temprano estaba en la casa de tío Gildo para leer el *Diario del Hogar*, el *Siglo XIX*, y cuantas veces llegaba algún contertulio atrasado tantas veces emprendía de nuevo la lectura de los triunfos de Maceo en la manigua”. Eulogio Pérez, *La Opinión*, 6 de enero de 1936.

²⁹ “Mi pueblo como casi todos los de la comarca también tenía su música; pero era una música chica, de 6 u 8 músicos, dirigida por los hermanos Pancho y Felipe Carrión, que tocaban saxofón soprano el primero y saxofón tenor el segundo. Los músicos eran labradores del pueblo y tenían de apellido el nombre del instrumento que tocaban: Pancho Bajo, Chico Trombón, Pancho Bombo, Cornelio Requinto, Porfirio Redoblante y otros que no recuerdo. Esta música servía para los días nacionales, el cinco de mayo y el 16 de septiembre, en el paseo cívico y en la ceremonia oficial, así como para los entierros de indios. Cuando se oía de repente en ‘tiempo muerto’ y en día tranquilo el bombo, era que llamaban la música para algún sepelio de indígena varón, pues los de mujeres no eran con música”, Eulogio Pérez, *La Opinión*, 2 de febrero, 1936.

³⁰ Al respecto véanse: RAMOS, 1998; DELGADO CALDERÓN, 1992; Eulogio Pérez, *La Opinión*, 19 y 24 de enero de 1936.

³¹ Para un análisis más detallado, véase mi tesis doctoral: URIBE CRUZ, 2002.

LA ESTRUCTURA COMUNITARIA

A principios del siglo XX, en los pueblos y comunidades de la región, las unidades residenciales se encontraban ubicadas en secciones claramente discernibles llamados barrios.³² Tales unidades seguían patrones muy antiguos que conjugaban residencia y parentesco. El arreglo más frecuente era el que correspondía a una división dual de los pueblos en dos barrios. Los barrios duales tenían —y poseen en la actualidad— la capacidad de polarizar simbólicamente una comunidad sobre la base de una diferencia social estructurada, y atribuir cualidades positivas y negativas a los distintos segmentos. La comunidad y el pueblo se dividían por una línea imaginaria que atravesaba la plaza central en dirección NE a SO y marcaba las oposiciones pertinentes. En casi todos los pueblos del área, como veremos a continuación, la distinción era en “mitades” compuestas por dos o más barrios, uno de “arriba” y otro de “abajo”. Esta dualidad se presentaba como una rivalidad entre hombres de diferentes secciones al competir por las mujeres. Actualmente, como veremos más adelante, en algunas comunidades se muestra cierta preferencia por las mujeres de una u otra mitad, barrio o comunidad, atribuyéndoles ciertas cualidades positivas o negativas. Y, en general, las oposiciones a nivel lingüístico y geográfico se duplicaban en el ámbito simbólico y ritual.

La dualidad prehispánica como concepto y principio básico integrador

Para los mexicas —al igual que para los demás pueblos de Mesoamérica—, tal como lo ha señalado León Portilla,³³ todo cuanto existía se hallaba integrado esencialmente en un universo sagrado. La religión prehispánica, lejos de ser una institución aislada, era el sustrato último en el cual todo tenía su fundamento y explicación. A través de los ciclos de fiestas se vivía de nuevo el misterio de los orígenes y la actuación de los dioses. Los edificios sagrados evocaban, por sí solos, la antigua concepción del uni-

³² Estas forma de organización ya había sido advertido por: GUITERAS HOLMES, 1952; FOSTER, 1966; BLOM y LA FARGE, 1986.

³³ LEÓN PORTILLA, 1966.

verso; el acontecer entero, desde el nacimiento a la muerte, encontraba en lo religioso un sentido unitario, que se proyectó en el arte y en la organización social y política.

Y, para el caso que nos ocupa, tiene que ver con un concepto fundamental en Mesoamérica que, como lo ha sugerido López Austin,³⁴ tiene que ver con la dualidad prehispánica. La división del mundo se hacía a partir de un corte horizontal, donde la parte superior estaba formada por la luz, el calor, la vida, lo masculino, el cielo, con el símbolo del águila; mientras que la parte inferior, la tierra, la conformaban, el agua, la oscuridad, la muerte, el frío, lo femenino, con los símbolos del ocelote y la serpiente. Los hombres, habitantes del punto de unión, habían sido creados por la combinación de esos dos mundos, en las que el cielo engendra y la tierra concibe.

Así, la tierra era el lugar de encuentro y conflicto entre las trece etapas celestes y las nueve etapas del mundo inferior. Cada etapa estaba habitada por dioses diferentes, frecuentemente representados como parejas, a imagen de la concepción cósmica dual original.

El dios supremo se llamaba Ometéotl, el señor de la dualidad. Más que un dios era un concepto. Las fuentes mencionan dos formas de la divinidad dual: Ometecuhtli, la masculina, y Omecíhuatl, la femenina. Esta divinidad doble era el origen de todos los seres y las cosas pero no se le rendía culto: literalmente estaba *más allá*. En la filosofía azteca, señala Michael D. Coe, “ésta era la única realidad y todo lo demás era ilusión”.³⁵ El señor de la dualidad tenía su contrapartida en el inframundo en el señor y la señora de la muerte. Cada dios tenía su doble animal, además de su contrapartida femenina, también doble. Por ejemplo, en el Códice Borgia³⁶ pueden verse, con las espaldas pegadas como siameses, a Mictlantecutli, dios de la muerte y a Quetzalcóatl, dios de la vida. Esta representación —al igual que muchas más— está presentes casi de una manera obsesiva en las figurillas de barro de todos los pueblos mesoamericanos.

Así, Ometéotl, el “hacedor supremo, el señor del cielo y de la tierra”, es invocado en repetidas ocasiones con diversas advocaciones como Quetzal-

³⁴ LÓPEZ AUSTIN, 1989, pp. 53-54.

³⁵ COE, 1984, p. 163.

³⁶ *Códice Borgia*, 1980.

cóatl, Xólotl o Yacatecuhtli por citar algunos; fue el creador de todas las cosas visibles e invisibles. Creó a los primeros padres de los hombres, de donde procedieron todos los demás, y fueron las deidades protectoras que guiaron a los grupos étnicos en su peregrinar por Mesoamérica. Deidades cuyos atributos refieren al principio de la creación y fin, Cristo-Sol, tierra-lluvia, agricultura-producción, vida-muerte, tiempo cósmico y tiempo del hombre, *oposiciones duales* que conformaron la base común de la religión prehispánica.³⁷

No sólo los principios básicos y los mitos fueron los mismos para todos los pueblos de Mesoamérica, sino que también su panteón fue semejante. Con nombres distintos y en lenguas diferentes veneraron a los mismos dioses y diosas con ritos parecidos. Dioses del cielo y dioses de la vegetación, dioses guerreros y dioses de la fertilidad, dioses civilizadores y dioses del placer: Tlaloc, el dios de la lluvia en la altiplanicie y Chac en Yucatán; Chalchiuhtlicue, la diosa del agua y la falda de jade; Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada que reaparece como Kukulcán en Yucatán y asciende por el Golfo soplando un caracol marino y se llama noche y viento (Yohualli Ehécatl), dios del aliento vital y dios destructor de la segunda era del mundo; Estrella de la Tarde y Estrella Matutina. El dios Uno Caña que llegó hasta las costas de Coatzacoalcos para inmolarse y prometer regresar algún día por ese mismo lugar y recobrar su herencia. Una cosmovisión de variado contenido simbólico que, en un largo proceso sincrético con lo católico, dieron origen a un nuevo orden simbólico e ideológico católico.

De igual manera, esta dualidad —tal como lo desarrollo a continuación— también se proyecta en el espacio y transpone la organización social de las comunidades indígenas de la región.

Barrios y mitades

Levi-Strauss³⁸ fue uno de los primeros en advertir que esta forma de organización social estaba presente en formas de organización tribal, clánica o aldeana de Centroamérica, Asia y Oceanía, y que se caracterizaba por la división del grupo social en dos mitades, cuyos miembros mantenían rela-

³⁷ Al respecto, véase LÓPEZ AUSTIN, 1980; también a SOUSTELLE, 1962.

³⁸ LÉVI-STRAUSS, 1969, pp. 10-11.

ciones recíprocas que podían extenderse desde la más íntima colaboración hasta una hostilidad latente. Las mitades eran exógamas al tener como finalidad la regulación de los matrimonios o su papel se limitaba a actividades religiosas, políticas, económicas, ceremoniales o simplemente deportivas.

De igual manera, esta forma de organización puede resultar por la llegada o invasión de un grupo de inmigrantes o de su división por crecimiento demográfico; de la fusión de dos grupos territorialmente vecinos o por la repartición de las actividades ceremoniales. También por la existencia de dos tipos de actividades económicas o la existencia de dos fracciones de la población que, inclusive, pueden ser antitéticas o políticamente contrarias pero que son juzgadas igualmente necesarias para el mantenimiento del equilibrio social.

Así, por ejemplo, en Sayula y Oluta (mixe-popoluca) el pueblo se dividía en dos secciones: el barrio de arriba, llamado *copagam* (que se deriva de *copak*, cabeza) y el barrio de abajo o *tá'namgam* (de *tá'nam*, pie), separados por una línea imaginaria que cruzaba por un centro cívico-religioso (parque con ayuntamiento e iglesia) en dirección NE a SO. Según Calixta Guiteras, entre 1901 y 1902 los barrios de arriba y de abajo de Sayula fueron abolidos para dar paso a la división del pueblo en cuatro manzanas. La lealtad al barrio persistió, a pesar de su abolición, y se manifestó en la violenta confrontación política entre los miembros de los dos barrios en 1917-1918. Los del barrio de abajo eran seguidores del jefe Pedro Gómez y los de arriba de Marcelino Reyes.³⁹

La composición quedó establecida de la siguiente manera: cada barrio estaba compuesto por dos manzanas, en el caso del barrio de arriba se encontraban la primera y segunda manzanas, mientras que en el barrio de abajo, la tercera y cuarta. Cada barrio tenía su jefe o principal, que tenía como función cuidar la limpieza del barrio, apoyar la construcción de aquello que fuese para beneficio de la comunidad, como caminos, escuelas, puentes, etc., cuyo trabajo, obligatorio, era realizado por todo el pueblo bajo la dirección de cada jefe.⁴⁰

³⁹ GUITERAS HOLMES, 1952, pp. 112-113.

⁴⁰ Y aunque “nunca fueron el poder, eran los que mandaban, como consejeros del alcalde”, en GUITERAS HOLMES, 1952, p. 112.

A diferencia de otros pueblos de la región, Oluta está dividido por cuatro barrios. Al sur, los barrios primero y segundo, y al norte, el tercero y cuarto divididos por la calle Morelos. En la actualidad no se manifiesta una rivalidad entre los barrios de arriba o de abajo sino más bien de éstos contra (por así decirlo) los ganaderos del centro. El origen de ello se debe a que éstos últimos ganaron una resolución donde obtuvieron dos mil hectáreas de tierras ejidales durante los años de 1939 y 1949 en detrimento de los barrios indígenas.

En el caso de Soteapan, éste se divide en tres barrios: el de arriba, el de abajo y el centro. En su investigación realizada a fines de los años sesenta, Félix Báez-Jorge señalaba que la organización en barrios de Soteapan implicaba “fenómenos de índole tempororo-espacial, económico, parental, ceremonial y político, así como otros que tienen que ver con los grados de aculturación advertidos entre la población de la comunidad. Todos ellos [...] interfuncionales”.⁴¹ Si bien Guiteras fue la primera en descubrir en los barrios funciones políticas, Báez-Jorge fue más allá al correlacionar las múltiples funciones sociales, políticas y económicas de éstos. Considera a los barrios de arriba y de abajo como aquéllos donde se concentra el uso de la lengua nativa, hay menos participación política y se realizan las actividades agrícolas, en oposición al centro, donde la lengua franca es el español, existe mayor participación e interés político y se concentran el comercio y los servicios. Para el conjunto del barrio de arriba y de abajo, las relaciones parentales son importantísimas en el desarrollo del quehacer económico y de su conducta ceremonial. El barrio media pues, entre las unidades domésticas y formas organizacionales más amplias, en particular el pueblo, y la categoría política más inmediata a la que se refieren las secciones y las pequeñas comunidades que es el municipio.

De igual manera, Cosoleacaque,⁴² Zaragoza y Coacotla (municipios de origen nahua) poseen su división por barrios. En el caso de los municipios de Pajapan y Tatahuicapan (nahuas), la división se daba entre el barrio de arriba ubicado en la parte norte de la comunidad y el de abajo en la parte sur, de manera análoga al cuerpo humano: cabeza (*Zontegon*) para indicar

⁴¹ BÁEZ-JORGE, 1973, p. 212.

⁴² CRUZ MARTÍNEZ, 1993.

el barrio de arriba y pies (*Tochi*) para el barrio de abajo, así como *Toche* u ombligo para indicar la parte del centro. Asimismo, la mano izquierda representada con el Este y la derecha con el Oeste, expresaban la idea de una jerarquía entre los barrios y un sentido cósmico de los mismos.

Jáltipan y Acayucan,⁴³ con población urbana importante, poseían hasta hace algunos años su división por barrios. Debido a su crecimiento urbano, algunos barrios indígenas se han conurbado y convertido en colonias o nuevos asentamientos. En algunos casos, han surgido de la segmentación de grupos familiares que ya no pueden acceder a las tierras de los pueblos, o por migrantes recién llegados que se instalan en terrenos expropiados, en nuevas dotaciones o como “paracaidistas” en terrenos todavía no expropiados o dotados. En estos casos, encontramos una actitud ambivalente hacia el centro, ya que algunos barrios antiguos pueden tener sus propios santos y festividades y que no celebran necesariamente en el centro.

En todos estos casos existe una tensión política entre los nuevos asentamientos y las diversas instancias oficiales. Al mismo tiempo manifiestan cierta identificación con su lugar de origen, a cuya cabecera asistirán a celebrar las fiestas y ritos religiosos, hasta que no construyan su nueva capilla y tengan un santo patrón propio.

La estrecha relación que guardaban los barrios, como unidades territoriales, con las reglas matrimoniales establecía relaciones de alianza entre grupos de residencia y de parentesco. Las reglas de residencia patrilocal y las reglas matrimoniales de exogamia, a nivel de los barrios, mantenían la cohesión y la reproducción de la comunidad. Sin embargo, hace falta más investigación al respecto para entender mejor las reglas de residencia patrilocal y las reglas matrimoniales de endogamia al interior de la comunidad y la exogamia a partir de los barrios y mitades, tal como lo desarrollo a continuación.⁴⁴

En la actualidad, estas reglas matrimoniales de exogamia —aunque no son generalizables y se basan en mis observaciones y entrevistas de campo— siguen operando en algunas comunidades. Por ejemplo, en la población nahua de Coacotla los hombres del barrio de abajo prefieren a las mujeres del barrio de arriba, porque son más “comunicativas”, son más

“instruidas” en contraposición a las de su barrio que son más “tradicionales” pero que, a su vez y debido a ello, son apreciadas por los hombres del barrio de arriba. El intercambio matrimonial entre nahuas y popolucas no se da a nivel de cabeceras pero sí en el ámbito de las localidades, sobre todo si son colindantes; los hombres nahuas de Ocotál Tezizapan prefieren mujeres popolucas de Ocotál Grande. Si bien el matrimonio entre nahuas es generalizado, los nahuas de la cabecera municipal de Tatahuicapan muestran mayor interés en casarse con mujeres mestizas que con mujeres popolucas; por el contrario, los hombres popolucas gustan de las mujeres nahuas por su carácter suave y trabajador. Los mestizos que viven en las localidades muestran preferencia por las mujeres indígenas nahuas, popolucas o zapotecas, sobre todo en las localidades debido a la escasez de mujeres mestizas en tales asentamientos; no así en las cabeceras donde los mestizos prefieren casarse con mestizas. En lo que tanto nahuas como popolucas están de acuerdo es que con las mujeres zapotecas es casi imposible la relación matrimonial porque “son muy escandalosas y luego, luego, quieren controlar todo”.⁴⁵

Al nivel de los barrios tradicionales las alianzas matrimoniales pueden servir de mecanismo de ascenso social: miembros de alguna etnia considerada inferior se casan con mujeres de grupos de mayor estatus, pero no al revés. Un efecto importante de estas alianzas matrimoniales es la posibilidad de que un hombre alcance un *status* pleno, como miembro de la comunidad, con todos sus derechos y obligaciones. Tal *status* le permite acceder a los escalones más elevados de prestigio social, reservados sólo a los miembros casados. De entre éstos sobresale el mayordomo (y su esposa), como el principal organizador de las fiestas de los santos y la fiesta patronal.

Ahora bien, ¿cómo se articulan entre sí los barrios, como unidades territoriales, y las comunidades en el ámbito regional? Esta división del territorio encuentra un eje de integración en las mayordomías que circulan a través de los barrios de la comunidad y también en otras comunidades. Las mayordomías muestran su expresión en las fiestas patronales de dos maneras. Una relacionada con los santos principales o mayordomías mayores y la otra con los demás santos del ciclo festivo o mayordomías menores.

⁴³ DELGADO CALDERÓN, 1989.

⁴⁴ URIBE CRUZ y MORALES, 2002.

⁴⁵ Información de trabajo de campo durante el mes de septiembre de 2002 en Tatahuicapan y Pajapan.

Anteriormente las primeras solían durar hasta tres semanas, como en el caso de La Candelaria (o más días dependiendo del santo), y las segundas, un periodo de tres días, por lo que se les ha denominado “micro mayordomías”. Así, por ejemplo, en Pajapan el ciclo festivo ceremonial estaba conformado por una mayordomía mayor donde se festejaba a San Juan de Dios (del 5 al 15 de marzo) y por nueve mayordomías menores, como la de San Antonio de Padua (13 de junio), la de la Virgen de la Asunción (15 de agosto) o la del Señor de las Animas (1 de noviembre). Al igual que otras localidades como Tatahuicapan o Huazuntlán.

FIESTAS PATRONALES Y MAYORDOMÍAS

El ciclo festivo de los santos está bajo el cuidado y supervisión de las juntas parroquiales. Los mayordomos son elegidos el último día de celebraciones. El aspirante o los aspirantes se presentan ante la junta parroquial, la cual escoge, basada en méritos, al nuevo mayordomo. Una vez elegido se hace el recuento de todos los gastos y de los sobrantes de la mayordomía saliente. Se realiza un balance general de caja y se le entrega al mayordomo recién electo, empezando así formalmente los preparativos de la fiesta. En el caso de las mayordomías mayores, como la de San Juan de Dios (Pajapan) y la de San Pedro en Soteapan (28 de septiembre), el nuevo mayordomo elige a sus “deputados” o ayudantes (cuatro y dos respectivamente), quienes se encargan de apoyarlo en los gastos y demás actividades como la de llevar en procesión al santo a otros municipios y localidades. Además, realiza, con los integrantes de las juntas parroquiales, colectas a lo largo del año para sufragar gastos no previstos.

En algunas comunidades, como Piedra Labrada o Mezcalapa, donde se festeja a San Gabriel Arcángel, sucede lo contrario, pues ahí el mayordomo se autopropone y se presenta ante la junta parroquial para que ésta lo apruebe y se coordine con él. A diferencia de las mayordomías mayores de Pajapan y Soteapan, en la de Tatahuicapan el mayordomo nada más cuenta con la ayuda de sus familiares y amigos, así como de los integrantes de la junta parroquial. Esta diferencia en la participación se debe fundamentalmente a que no existen muchos candidatos que quieran tomar el cargo pues representa un desembolso fuerte para la economía familiar.

Casi todos los santos poseen una réplica de la imagen, por lo general un poco más pequeña. Esta imagen es, como en el pasado, la que sale para ser velada o en procesiones. En conjunto a estos santos se les conoce como “peregrinos”.⁴⁶ Además, cuando se festeja a un santo en una mayordomía mayor, se celebra también una mayordomía menor (un día antes o después, según el santo); así, por ejemplo, a San Pedro en Soteapan se le festeja junto con San Pablo (28 y 29 de septiembre, respectivamente) y a San Gabriel Arcángel junto con el Señor de la Buena Suerte en Tatahuicapan (24 y 23 de marzo, en el orden que se les mencionó).

En las mayordomías los cargos superiores suelen guiarse por un principio de intercambio y reciprocidad que integra a los barrios y comunidades. San Juan de Dios (el peregrino), por ejemplo, sale de Pajapan en romería por diversos poblados como Oteapan, Cosoleacaque, Chinameca, Zaragoza, Coacotla y el Kilómetro 25, hasta su regreso a la parroquia (5 de marzo), donde se realizan las ceremonias de la mayordomía.⁴⁷ Cada vez que el peregrino permanece en un pueblo, con bastante anticipación algunas de las familias lo solicitan para ser velado en sus casas. La velación consiste en una serie de cantos, oraciones y rezos.

Las comunidades que solicitan al santo para su velación lo hacen hasta con un año de anticipación. De tal forma que en un año les toca a algunas comunidades y después a otras, según consta en los oficios de velación que obran en poder de las juntas parroquiales. Futuras investigaciones que tomen como punto de partida el análisis de esos oficios que obran en poder de las juntas parroquiales —en periodos de, por ejemplo, 10 años—, nos revelaría con mayor precisión el flujo de las peregrinaciones, su delimitación y apropiación simbólica en un antiguo espacio etnoregional. Aquí sólo apuntamos las características generales para los fines de nuestra investigación.

La organización, los preparativos y los gastos de una mayordomía como la de San Juan de Dios recae en el mayordomo que, además de contar con la ayuda de los “deputados” y sus esposas, es apoyado por familiares

⁴⁶ Esto debido a que se han perdido algunos santos “originales”. Cada vez que se incorpora un nuevo santo al ciclo festivo ceremonial, como recientemente San Judas Tadeo en Tatahuicapan, el mayordomo que lo solicita debe dejar el original en la iglesia y resguardar la réplica.

⁴⁷ Es importante aclarar que la peregrinación del santo es cíclica: el mismo día que el “peregrino” sale en romería, comienzan los festejos con el santo “original” en la iglesia y en la casa del mayordomo.

y amigos o por otras personas que, por alguna paga (en dinero o especie), realizan diversas actividades. Durante los días que perdura la fiesta algunas personas se ofrecen voluntariamente para la leñada (cortar leña en el monte); asimismo, algunas mujeres llegan a la casa del mayordomo con “ofrendas”: canastas con arroz, frijol, café, azúcar, sal, especias y pollo, o bien para ayudar a echar las tortillas, hacer la comida o servir las mesas.

De igual manera, son fundamentales aquellos elementos rituales, simbólicos y escénicos por los cuales se realizan las ceremonias domésticas de aceptar las llaves de la iglesia, la comida que ofrece el mayordomo y el conjunto de invitados cuidadosamente seleccionados conforme a maneras y formas de etiqueta aceptables. El mismo orden y jerarquía de las mayordomías no es inocente, sino que juega con el relativo poder político e importancia de los pueblos. Se organizan 42 mayordomías en la cabecera municipal de Pajapan y ocho en una congregación.

Es de destacarse la entrada victoriosa del mayordomo en la iglesia del pueblo, exhibiendo el prestigio adquirido y medido por la magnitud de su comitiva. Para entonces ya es de dominio público la cantidad de comida y bebida que ha de ofrecer y su solvencia al sufragar los gastos de la misa. El mayordomo y su grupo doméstico aprovechan esta oportunidad para exhibir el prestigio adquirido ante su comunidad y recibir el debido reconocimiento.

La mayordomía es parte constitutiva de una extensa red de relaciones de reciprocidad, sin la cual no sería posible llevar a cabo tales rituales. Configuran un apretado nudo de reciprocidades, por el cual cada individuo que ha solicitado un servicio tiene el derecho de recibir otro en reciprocidad. Tales servicios de reciprocidad no son arbitrarios, sino que obedecen a redes precisas y detalladas de relaciones que se apegan, en gran medida, al lenguaje de las relaciones rituales. Estas relaciones de reciprocidad les dan sentido, configuran o refuerzan relaciones políticas, económicas o sociales y las hacen viables dentro de cauces definidos y preestablecidos.

En el ámbito regional existen dos santuarios católicos de influencia cuyas áreas devocionales son visitadas cada año por diversos grupos de mayordomías y peregrinos. El primero es un santuario mariano dedicado a la Virgen del Carmen, localizado en la ribera de la laguna de Catemaco, y el segundo está dedicado al Cristo Negro de Otatitlán, asentado en las márgenes del río Papaloapan; ambos configuran una especie de unidad

regional de carácter religioso. El santuario de la Virgen de Catemaco, situado en la parte alta de la sierra de Los Tuxtlas,⁴⁸ constituye una especie de “mundo de arriba”, mientras que el de Otatitlán, situado en la parte baja del Papaloapan, correspondería al “mundo de abajo”. Al respecto Joaquín González señala:

[...] tanto el bajo Papaloapan como el macizo de Los Tuxtlas ofrecen una continuidad con respecto a deidades relacionadas con el agua, tanto femeninas como masculinas. Las deidades femeninas del culto católico más importantes las constituyen la Virgen de la Concepción de Cosamaloapan, la Virgen de la Candelaria en Tlacotalpan y la Virgen del Rosario en Alvarado. La continuidad se establece en Los Tuxtlas con la Virgen del Carmen, punto culminante en el conjunto regional. Las deidades masculinas cierran por el sur a la Cuenca con el Cristo Negro de Otatitlán y San Juan Bautista en Tuxtepec.⁴⁹

La vinculación entre ambos mundos se establece por las corrientes de peregrinos que bajan de la sierra entre abril y mayo a Otatitlán⁵⁰ o suben en julio a Catemaco

En esos meses de intenso calor y furiosas “suradas” (vientos del sur), cuando todo es reseco y quemante, cogen camino desde los límites de Tabasco las tribus de fiesteros que van “a pagar una manda” y cruzan por los pueblos de la ruta, en caravana sudorosa y desvelada, cantando “alabados” que dirige algún viejo de voz muy gruesa y de buena memoria para decir versos. Antes de que existiera el Ferrocarril de Veracruz al

⁴⁸ El eje volcánico de Los Tuxtlas tiene una altura máxima de 1600 metros sobre el nivel del mar (volcán San Martín), conformando una unidad regional que limita al noreste con el bajo Papaloapan y posee un paisaje pedregoso y suelos volcánicos muy fértiles regado por muchas corrientes de agua que fluyen al Papaloapan por el sur y el oeste, al Golfo por el norte y al Istmo por el oriente. Su vegetación de selva tropical —ahora afectada por la acción humana— está conformada por valles, hondonadas, cuevas y laderas. Su población se concentra en tres ciudades importantes: San Andrés, Santiago Tuxtla y Catemaco, sede el santuario, que se dedican básicamente a la agricultura, la cría de ganado y la producción de tabaco y caña de azúcar. A su vez, el bajo Papaloapan, también llamado los llanos del Sotavento o la Cuenca, conformada por suelos aluviales de aproximadamente 17 000 kilómetros cuadrados, se extiende desde las estribaciones de la Sierra Juárez hasta la costa del Golfo de México, teniendo como límite noroccidental el pueblo de Tinajas y el sudoriental en la ciudad de Acayucan. El paisaje es plano, contrastando visiblemente con el macizo de Los Tuxtlas, cuyo origen volcánico guarda una relación recíproca e inversa respecto a la tierra baja, no sólo en lo que atañe al fenómeno religioso sino también a los aspectos económicos y socioculturales. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1999a, pp. 17-20.

⁴⁹ GONZÁLEZ MARTÍNEZ, 1999b, p. 7

⁵⁰ Al respecto, véase VARGAS MONTERO, 1997-1998, pp. 119-144.

Istmo esos viajes tenían un aspecto hierático y solemne. Los que iban a Catemaco o al “Santuario” parecían prepararse a otro mundo.⁵¹

La división del territorio en una virtual “mitad” de arriba y una “mitad” de abajo, refleja —de acuerdo a nuestra observación etnográfica— a nivel comunitario la estructura de los barrios, de tal suerte que tanto la región como la comunidad responderían a un mismo orden cosmogónico que le da sentido al espacio.

En efecto, un sentido y una dinámica étnica que a lo largo de la historia de los pueblos indios encontró su base de apoyo y punto de partida en la organización familiar. Un lugar especial lo sigue ocupando el altar familiar, donde se encuentran los santos y santas que corresponden a la deidad o deidades protectoras del grupo doméstico.

Y así, en el caso de las mayordomías actuales entre nahuas, popolucas, y mestizos, su desarrollo gira en torno a una fecha central indicada en el calendario de santos o santoral que corresponde a un santo patrón. Se requieren de amplios preparativos y de múltiples participantes que entran en escena desde un año antes. Aquéllos que patrocinan y encabezan la fiesta son los mayordomos, que pueden ser un matrimonio, una viuda acompañada por su hijo, algún familiar o, en algunos casos, un homosexual, ya sea hombre o mujer, que son quienes asumen su responsabilidad públicamente ante las juntas parroquiales o los directivos de las sociedades encargadas del festejo, los cuales, al término de la fiesta, harán entrega de esta responsabilidad a su sucesor.

La participación en el sostenimiento de éstas continúa siendo una fuente de adquisición de prestigio que implica la disposición de un cierto capital económico, así como un acervo mínimo de relaciones interpersonales. La celebración de las fiestas requiere la imbricación de redes de apoyo mutuo entre los grupos domésticos participantes. Estas redes de intercambios recíprocos fomentan y dinamizan la interacción de las diversas comunidades en la región, posibilitando que el sistema de fiestas funcione como un elemento importante de cohesión.

⁵¹ Eulogio Pérez, *La Opinión*, 7 de abril de 1940.

Estas festividades hacen posible y ponen en movimiento complejos mecanismos y códigos culturales que tienen que ver fundamentalmente con la delimitación de un territorio y, sobre todo, con la recreación de un fundamento sagrado —objetivado en el respectivo santo patrón—, a través del cual no sólo se establecen y se recrean los vínculos entre los hombres y las divinidades, el hombre y la naturaleza, sino también la organización de una intrincada red de relaciones sociales a nivel regional.

De tal suerte, que en esa región los indígenas continúan privilegiando el papel socializante de esas fiestas comunitarias —con sus densas y complejas redes de intercambio— y de las peregrinaciones a los santuarios, algunas de honda raíz mesoamericana, para delinear una geografía sagrada que mantiene vigente una cosmovisión de variado contenido simbólico, la cual, en un largo proceso sincrético con lo católico, dio origen a un nuevo orden ideológico.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como he tratado de demostrar a lo largo del trabajo, la tradición festiva y las mayordomías siguen representando uno de los ejes centrales —ciertamente no el único— a través de los cuales las comunidades étnicas reproducen su identidad y mantienen el control del espacio. Y no sólo se trata, como hasta ahora se ha considerado, de una mera reproducción de sus fiestas de mayordomías, sino que éstas refieren más bien a procesos mucho más complejos de una nueva organización étnica que está inmersa e incide en los diversos ámbitos de la sociedad regional.

Sustentadas en una organización comunitaria que va del espacio doméstico a los barrios y colonias, persisten como aquellas prácticas que son capaces de asegurar la perpetuación de las comunidades indias ante los procesos de modernización capitalista. La respuesta de las comunidades indias ha sido la de permanecer y adecuar sus estructuras y elementos culturales a tales presiones e influencias.

El espacio regional encuentra un eje de integración en las mayordomías que circulan a través del espacio familiar a los barrios (o colonias), y de éstos a otras comunidades, pueblos o ciudades. Estas reafirmaciones del espacio como propio, tienen que ver con la manera en que los grupos nahuas, popolucas y mestizos conciben y representan —real y simbólica-

mente— su territorialidad; formas de organización espacial que se han mantenido a lo largo del tiempo y que constituyen la base material de la identidad y la memoria histórica; estructuras espaciales que se encuentran articuladas a estructuras sociales de larga duración, haciendo posible la permanencia de ciertos elementos culturales en la dinámica social de las comunidades y el cambio social contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
 1992 *Pobladores del Papaloapan. Biografía de una hoya*, CIESAS/Ediciones de la Casa Chata, México, 245 pp.
- BÁEZ-JORGE, Félix
 1973 *Los Zoque-Popolucas*, INI, México.
- BARABAS, Alicia M. (coord.)
 2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, col. Etnografía, INAH, México.
- BLOM, Frans y Oliver la FARGE
 1986 *Tribus y templos*, INI, México.
- CANGAS Y QUIÑÓNEZ, Suero de
 1928 “Descripción de la Villa del Espíritu Santo”, *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. II, núm. 6., noviembre-diciembre, México, pp. 260-302.
- CASO, Alfonso
 1962 *El pueblo del sol*, FCE, México.
- CASTELLS, Manuel
 2002 *La era de la información. Vol. II. El poder de la identidad*, Siglo XXI, México.
- Códice Borgia*
 1980 FCE, México.
- COE, Michael D.
 1984 *México*, Museo de Nueva York, Nueva York.
- CRUZ MARTÍNEZ, Florentino
 1993 *Zaragoza, Ver.*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sur (Acayucan), México.
- DELGADO CALDERÓN, Alfredo
 1989 *Acayucan: tierra sublevada. La rebelión indígena de 1787*, col. Documentos, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional del Sur de Veracruz, Acayucan.

- 1992 *La Candelaria, una fiesta que enaltece*, Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional Sur, Acayucan.
- 2004 *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, Conaculta, México.
- FRITH, Simon
 1987 “Towards an esthetic of popular music”, en Richard Leppert y Susan McClary (eds.), *Music and Society. The Politics of Composition, Performance and Reception*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 133-149.
- FOSTER, George M.
 1966 *A primitive Mexican Economy. Monographs of the American Ethnological Society*, University of Washington Press, Washington, D. C.
- GARCIA DE LEÓN, Antonio
 1996 “Son de una tierra fertilísima”, *Son del sur*, Chuchumbé, A. C., Coatzacoalcos, Ver., febrero, núm. 2. pp. 29-32.
- GEERTZ, Clifford
 2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GERHARD, Peter
 1986 *Geografía Histórica de la Nueva España (1519-1821)*, UNAM, México.
- GIMÉNEZ, Gilberto
 1994 “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, col. Pensamiento social, UNAM/Instituto Francés de América Latina, México, pp. 254-272.
- GUITERAS HOLMES, Calixta
 1952 *Sayula*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Joaquín
 1999a *Deidades femeninas del agua. Aspectos iconográficos* (Primera Parte), serie Conferencias magistrales, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 1999b *Deidades femeninas del agua. Aspectos iconográficos* (Segunda Parte), serie Conferencias magistrales, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- HOBBSAWN, Eric
 1993 “Introduction: Inventing Traditions”, en Eric Hobsbawn y Terence Ranger (coords.), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Inglaterra, pp. 39-53.
- INEGI
 1988 *Anuario Estadístico del Estado de Veracruz*, INEGI/Gobierno del Estado de Veracruz, México.

- INEGI
1994 *Anuario Estadístico del Estado de Veracruz*, INEGI/Gobierno del Estado de Veracruz, México.
- LEÓN PORTILLA, Miguel
1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.
- LÉVI- STRAUSS, Claude
1969 *Antropología Estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, Argentina.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio
1987 *La cultura regional en las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México.
1989 *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México.
- MUNCH, Guido
1994 *Etnología del Istmo Veracruzano*, UNAM, México.
- NOLASCO, Margarita
1979 *Ciudades perdidas de Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque*, CECODES, México.
- OCHOA G., Rocío
2000 “La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán-Coatzacoalcos”, en Eric Leonard y Emilia Velázquez (coords.), *El Sotavento veracruzano. Proceso sociales y dinámicas territoriales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de Recherche pour le Développement, México, pp. 63-81.
- PRUDHOME, Jean Françoise
1998 “Identidad social y representación política en la obra de Pierre Bourdieu”, *Revista Sociológica*, UAM-Azcapozalco, México, primavera, pp. 72-83.
- RAMOS, Anatolio
1998 *Viñetas del pasado, relatos*, Unidad Regional de Acayucan de Culturas Populares/Casa de Cultura de Minatitlán, Ver., Minatitlán.
- SEVILLA, Amparo y María Ana PORTAL
2005 “Las fiestas en el ámbito urbano”, en Nestor García Canclini (coord.), *La antropología urbana en México*, serie Biblioteca mexicana, Conaculta/UAM/FCE, México, pp. 341-376.
- SOUSTELLE, Jacques
1962 *El universo de los aztecas*, FCE, México.
- TOURAINÉ, Alain

- 1994 *Crítica de la Modernidad*, FCE, México.
- URIBE CRUZ, Manuel
2002 *Identidad étnica en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecas del Istmo veracruzano en el siglo XX*, tesis de Doctorado en Historia y Estudios Regionales, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.
2009 “Tres formas de apropiación del espacio urbano industrial del sur de Veracruz en el siglo XX”, en “Dossier”, *Contrapunto*, año 4, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, septiembre-diciembre, vol. 4, núm. 12, pp. 54-63.
- URIBE, Manuel y Luis J. MORALES
2002 “Organización social y estructura comunitaria en el Istmo veracruzano”, proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, INAH (mcs.).
- VARGAS MONTERO, Guadalupe
1997-1998 “El santuario del Cristo Negro de Ocotlán. Los peregrinos de oriente y sus líderes espirituales”, *Sotavento. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, IIH-S, Universidad Veracruzana, invierno, año 2, núm. 3, pp. 119-144.