



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE HIDALGO
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES ÁREA
ACADÉMICA DE HISTORIA Y ANTROPOLOGÍA

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN HISTORIA DE MÉXICO

"Nuestro Popo es el Gobierno":
respuestas locales a la modernidad en el
Altiplano Mexicano.

Presenta: MARÍA ISABEL MARTÍNEZ FERNÁNDEZ
Director de Tesis: Dr. GABRIEL ESPINOSA PINEDA

Pachuca de Soto, Hgo., Agosto de 2013

ÍNDICE

<i>INTRODUCCIÓN</i>	10
<i>CAPÍTULO I</i>	33
<i>Contextualización</i>	33
<i>Contexto geográfico y físico</i>	38
- <i>Toponimia</i>	38
- <i>Ubicación</i>	39
- <i>Clima y Suelos</i>	40
<i>Actividades económicas</i>	41
- <i>Agricultura</i>	42
- <i>Microindustrias</i>	44
<i>Contexto histórico</i>	44
<i>CAPÍTULO II</i>	50
<i>La cosmovisión nahua contemporánea</i>	53
<i>Los quiamperos: especialistas en el manejo de los fenómenos atmosféricos</i>	56
<i>Don Pedro: "El trabajador por la tempestad de toda la humanidad"</i>	61
<i>Gregorio Chino Popocatepetl</i>	67
<i>"Nuestro Popo es el Gobierno". 1994, reanudación de la actividad eruptiva</i>	70
- <i>Las experiencias de evacuación</i>	72
- <i>La disputa por el agua</i>	74
<i>Conclusión</i>	81
<i>CAPÍTULO III</i>	84
<i>Pluralismo Católico: Religiosidad Popular Católica</i>	84
<i>Alternativas al catolicismo oficial</i>	84
<i>El catolicismo popular</i>	92
<i>La jerarquía cívico religiosa</i>	97
<i>Estudios sobre los sistemas de cargo</i>	99
<i>PARTE 1. Catolicismo popular en Nealtican</i>	104
<i>PARTE 2. Religiosidad Tradicional entre los emigrantes de Nealtican</i>	110
<i>Integración; vulnerabilidad y reconfiguración identitaria</i>	112
<i>Conclusiones</i>	118

<i>CAPÍTULO IV</i>	120
<i>Nuevos Grupos Religiosos en Nealtican.</i>	120
<i>Introducción</i>	120
<i>Los estudios de la diversidad religiosa.</i>	124
<i>Pluralidad religiosa en Nealtican: los mormones</i>	128
<i>Los inicios</i>	131
<i>Causas del cambio religioso según los habitantes de Nealtican</i>	136
<i>Observaciones en la vida cotidiana</i>	141
<i>Las creencias de un mormón.</i>	145
<i>Conclusiones</i>	148
<i>NOTAS FINALES</i>	150
<i>ANEXO I</i>	155
<i>ANEXO II</i>	157
<i>ANEXO III</i>	161
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	172

PRÓLOGO.

El trabajo que presento a continuación viene a ser el intento de plasmar en un texto una investigación donde se conjuga el uso de diversos tipos de fuentes para documentar la historia y vida una comunidad rural mexicana.

La Maestría en Historia de México nos ofreció una visión global de la evolución histórica de este país, explorando sus distintas etapas y a través de su gente. Nos abrió ventanas desde las que podíamos observar el pasado y entender el presente. Con el objetivo de dar un paso más allá de la docencia recibida en Salamanca, decidí enfrentarme a un contexto real para así contemplar, estudiar y analizar –con la metodología apropiada– el escenario contemporáneo donde se ve reflejado su devenir histórico, así como la variada polifonía de voces que se me presentaba ante mis ojos interpretando su propia realidad.

Considero que la visión holística que nos puede ofrecer un estudio a través de las fuentes escritas y orales puede resultar sumamente reveladora para entender lo acontecido a lo largo de los tiempos y de igual modo, comprender el presente de un contexto concreto, en donde además, están en juego diversas fuerzas en continuo movimiento, transformando y reformulando su coyuntura actual. De igual modo, comprobamos que en la medida en la que el presente es cambiante, a través de la tradición oral se evidencia que la explicación del mismo y de la historia, también se modifica.

Dada la complejidad de dicha tarea y la abrumadora situación que suponía en un primer momento la investigación en un marco rural de un país desconocido, usé como *hilo conductor* la religiosidad y su evolución en las dos últimas décadas con el objetivo de poderme orientar en un panorama tan cautivador como desconcertante. Sin embargo,

uno de los primeros errores cometidos fue el de intentar aproximarme con mis propias categorías de los que yo entendía por *religiosidad*. De igual modo, con el tiempo comprendí que impregna y entreteteje prácticamente todas las áreas de sus vidas por lo que el trabajo se complicó mucho más de lo previsto.

En un primer momento, sentí el magnetismo que ejercía sobre mí la figura imponente del volcán Popocatepetl. Quería saber cómo era la vida bajo el volcán. Lo que finalmente hizo que me inclinara por esta comunidad en especial, fue la presencia de una gran variedad de grupos religiosos; protestantes históricos, pentecostales, mormones, Testigos de Jehová, entre otros. Sin embargo, debido a mi estancia en el lugar, a mi observación de todo cuanto acontecía y a la interacción con la gente se fue abriendo ante mí un universo nuevo: la gran variedad de formas de entender el hecho religioso, de narrarlo, de practicarlo fundamentalmente en un contexto de modernidad.

Esa es la razón por la que he titulado esta Tesis: "*Nuestro Popo es el gobierno*"; *respuestas locales a la modernidad en el Altiplano central mexicano*. Durante la investigación en el lugar pude escuchar frases similares cuando les preguntaba por el peligro de la erupción del volcán. Las respuestas se referían a otro tipo de riesgos, que desde su perspectiva, les produce mayores inseguridades.

Así pues, en las siguientes líneas presento una aproximación al tema, un esbozo confeccionado, a partir de lo que he podido observar, escuchar y analizar a través de la experiencia de haber convivido durante largos periodos de tiempo en su contexto.

Igualmente ha venido a ser un ejercicio de percepción a través de los sentidos. Un largo proceso de aprendizaje en el que el tiempo y la paciencia han sido indispensables; donde el desánimo por la inseguridad de haber logrado algo concreto tras una jornada laboral era compensado con creces al día siguiente. Me he sentido en continuo movimiento entre lo idéntico y lo diferente; entre lo familiar y lo *exótico*, todo

ello, a través de una metodología donde las fronteras entre el quehacer histórico, antropológico y sociológico estaban difusas, en un intento de comprender al *otro*, de testimoniar la alteridad.

Este estudio se ha podido realizar gracias al contacto e interacción con otras ciencias sociales. La práctica de la investigación sociohistórica se ha visto fortalecida con la confluencia y apropiación de conceptos, métodos y técnicas de trabajo de otras disciplinas como la antropología. Tanto "la historia oral" como la etnografía aportan una visión humana a las explicaciones macrosociológicas y macrohistóricas. Igualmente, nos proporciona un contexto concreto para intentar comprender las diversas visiones del mundo y del individuo.

En este caso concreto, estaríamos ante una historia local, con las características de la microhistoria mexicana. Reducimos la escala de observación a lo concreto, a lo específico que acontece en una comunidad rural, hacemos visible lo invisible. Representa una historia local que además, traspasa las fronteras físicas del municipio al ser una comunidad transnacional. Al centrar la mirada en el nivel micro nos ofrece una riqueza de información que nos permite construir lo general a partir de lo particular situando de nuevo al individuo en el contexto histórico que le toca vivir y dentro de la sociedad. De este modo, podemos observar las características de los niveles macro en lo micro, en lo local.

La escritura que aquí presento, –con sus muchas limitaciones– invita a escuchar voces que durante mucho tiempo han sido y siguen siendo silenciadas y distorsionadas, como veremos en las siguientes líneas. Viene a ser un intento de relacionar la perspectiva de visión y versión de los propios actores sociales, junto con una descripción desde el exterior. De este modo nos ayuda a trazar contornos más próximos de una realidad, de un momento histórico que difiere de aquél que nos han pretendido

mostrar *a la otredad*. Nos acerca a una situación de transformación, adaptación y reacción de una "comunidad tradicional" en un contexto global, alejándose de los escenarios dramáticos de "aculturación" que son presentados de manera simplificadora y recurrente al espectador occidental.

No resulta novedoso aclarar que soy la única responsable de todos los desaciertos de estas páginas. Por otro lado, nada podría haberse realizado sin la ayuda de muchas personas.

En primer lugar, debo agradecer a la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y a todos los profesores de la Maestría de Historia e Historia del Arte de México, especialmente, al director de este trabajo el Dr. Gabriel Espinosa Pineda por sus valiosas enseñanzas, su gran apoyo y su presencia constante a pesar de la distancia. A la Dra. M^a Carmen Valverde Valdés por su gran amabilidad y por la decisiva ayuda que me ofreció para poder estudiar e investigar en México bajo su amparo en la UNAM. Al "Seminario de Tradición Oral" del Dr. José Alejos García. Al Doctorado de "Antropología de Iberoamérica" de la Universidad de Salamanca, y en concreto, a su coordinador Dr. Ángel B. Espina Barrio. A la Universidad de las Américas-Puebla (México) y al Dr. José Antonio Alonso Herrero. Finalmente, agradezco a las instituciones y programas que me han permitido desarrollar este estudio con las becas concedidas durante todos estos años.

Un apartado especial merece el acompañamiento y apoyo recibido por mucha gente que ha hecho posible mi supervivencia en esta *aventura*, a mi familia y sus grandes esfuerzos por intentar comprender lo que hacía "tan lejos", a todos los amigos y compañeros encontrados por el camino.

A los nealtiqueños por su gran amabilidad, hospitalidad y ayuda. En cierto modo, ésta pretende ser una vaga respuesta a su curiosidad por la razón de mi estancia allí.

INTRODUCCIÓN.

El presente trabajo deriva de una investigación de historia contemporánea sobre la religiosidad, en las dos últimas décadas, de la población de San Buenaventura Nealtican.¹ Esta comunidad rural del Altiplano Central mexicano se encuentra situada a 20 kilómetros del cráter del volcán Popocatepelt, prácticamente la misma distancia que le separa de la ciudad de Puebla.

La imagen que nos ofrece representa por sí misma una metáfora de su propia historia: la ubicación entre dos mundos. El volcán, *centro del universo* de los antiguos nahuas, nos adentra en las profundidades de esta cultura milenaria. En el lado opuesto, Puebla de los Ángeles, ciudad fundada por los españoles, encarna el símbolo de la colonización y evangelización del Nuevo Mundo, así como de la modernización e industrialización del país. A mitad del camino, entre estos dos puntos, en el llamado "Paso de Cortés" por ser la ruta escogida por el conquistador para llegar a la Gran México-Tenochtitlán, se asienta la comunidad de Nealtican.

El análisis se desarrolla en el escenario de la modernización y crisis del México rural. Hay diversos indicadores que evidencian transformaciones en lo que se ha estado denominando "comunidades tradicionales". Se abordan los estudios bajo expresiones de aculturación, urbanización, descampesinización, globalización y secularización, por mencionar algunos términos. Ante tal panorama, la intención de este estudio es observar cómo se enfrentan los habitantes de estos contextos a la metamorfosis acelerada actual,

¹ La información que se expone representa el intento de aportar cierta coherencia a los datos obtenidos a lo largo del estudio y recogida de datos en Nealtican que se inició en el verano del 2003 y que se continuó de manera intermitente en campañas en el 2005, 2006 hasta diciembre del 2007.

al cambio y del igual modo, al *intercambio*, al juego de fuerzas con el exterior. Esas negociaciones se llevan a cabo, asimismo, con su pasado, con su memoria colectiva.

Al hilo del último término mencionado –secularización– vamos a centrar la mirada en la religiosidad de una comunidad en proceso de transformación. En concreto, examinaremos la diversidad religiosa por varios motivos. El primero se debe a que la religión representa uno de los pilares base sobre los que se asienta la vida e historia de este pueblo y de su gente. Viene a representar la filiación con todos sus antepasados. El segundo aspecto se fundamenta en que una de las particularidades destacadas de Nealtican son sus altos índices de pluralidad religiosa, muy por encima de la media nacional.² El fenómeno del cambio religioso³ se ha ligado íntimamente con la modernización y aculturación no sólo de las áreas rurales, sino de México en general. Además se nos presenta como un botón de muestra desde el que observar una nueva realidad que se atisba a nivel transnacional, en toda Latinoamérica.⁴

En el contexto escogido para nuestro estudio, desde sus orígenes y según evidencian los numerosos restos arqueológicos⁵, por su territorio han pasado diversos

² Ver los gráficos que se muestran en el apartado de Anexos.

Además, en el capítulo IV destacaremos la gran importancia del grupo religioso de los mormones. En la reciente publicación del *Atlas de la diversidad religiosa en México*, se hace referencia a Nealtican ya que es considerado el segundo municipio de todo el territorio nacional donde hay una *mayoría relativa* de mormones. Se entiende que es el grupo religioso mayoritario entre las opciones alternativas al catolicismo. (R. De La Torre. y C. Gutiérrez, 2007: 70)

³ En México se cuenta con una amplia historiografía sobre la Iglesia Católica. Sin embargo, la *recomposición de lo religioso*, este fenómeno que está afectando a toda América Latina fundamentalmente en las últimas décadas, ha sido abordado tardíamente por los estudiosos de la historia. Ante esta situación, Roberto Blancarte (1992) apunta que ha podido influir la posición oficialmente anticlerical del Estado mexicano durante la mayor parte del siglo XX; por otro lado, menciona que los científicos sociales centraron en esos años su interés en la industrialización, en la urbanización y secularización del país. Es por ello, por lo que el análisis de la cuestión del cambio religioso ha estado limitado durante mucho tiempo a los estudios antropológicos y de corte etnográfico. Esta es una de las razones por las que diversas etnografías y perspectivas de análisis antropológicas son comentadas y tomadas como referencia a lo largo de nuestro trabajo en Nealtican.

⁴ J.P Bastian (1989, 1994), J. Dow (1994, 2001), D. Martín (1990), D. Stoll (1985, 1990).

⁵ P. Plunket y G. Uruñuela (1998) En base a excavaciones realizadas en el yacimiento de Tetimpa en el Pedregal de Nealtican, hay restos de hábitat y adoratorios del siglo I a.C. Estos asentamientos fueron interrumpidos por una erupción del volcán, como lo evidencian los materiales encontrados en contextos sepultados por materiales volcánicos. Debemos destacar la historia eruptiva del volcán Popocatepetl que en varias de sus erupciones afectó a la comunidad de nuestro estudio. Esto lo tomaremos en cuenta a la hora de abordar el capítulo II.

tipos de dioses. Desde Tlaloc y Chalchiuhtlicue, –dioses del agua a los que todavía hoy se les sigue pidiendo buenas lluvias para el maíz– hasta un Dios temerario que les prohíbe tomar café mientras llega el fin del mundo. Esta devoción convive en el mismo espacio físico y simbólico con el santo protector que les ayuda a pasar la frontera hacia los E.U. y de cuyo manto cuelgan nuevas divinidades estampadas en dólares.

De este modo, en el escenario nealtiqueño actual, continúan reproduciéndose creencias y prácticas de tradiciones religiosas heredadas de época prehispánica o de un catolicismo muy particular surgido a partir del siglo XVI y transformado en múltiples dimensiones nuevas a lo largo de su historia. Asimismo, fundamentalmente en los últimos veinte años, se ha producido el asentamiento de grupos religiosos de las más variadas denominaciones. Mormones, pentecostales, Testigos de Jehová, bautistas y presbiterianos, han sembrado de templos e iglesias todo el paisaje de las faldas del volcán, propagando imaginarios milenaristas y apocalípticos.⁶

El fenómeno reciente de las conversiones religiosas ha sido observado desde la sospecha. Es decir, tanto la opinión pública como instancias gubernamentales y académicas, han acusado a los nuevos grupos religiosos de la aculturación, de los conflictos y segregaciones de las comunidades rurales del país.⁷ De igual modo, se han vertido diversas opiniones sobre el impacto de todo tipo de influencias externas, hegemónicas y globalizadoras en contextos convencionalmente denominados

⁶ En el capítulo IV afinaremos con más precisión estas creencias. En los estudios que tratan este fenómeno, se suelen englobar en un mismo grupo –“protestantes” o “evangélicos” – a grupos muy dispares que poco o nada tienen que ver con dichas categorías. A la hora de abordar su estudio, debemos especificar sus diferencias que son muchas e importantes.

⁷ El protestantismo en América Latina desde los años coloniales fue intransigentemente perseguido. En los siglos posteriores a la Independencia las “sectas protestantes” fueron primero denunciadas por católicos y conservadores y posteriormente durante la Guerra Fría por círculos intelectuales tanto de derecha como de izquierda. Entre las jóvenes generaciones de sociólogos y antropólogos de esos años se forjó la “teoría de la conspiración” que observaba este fenómeno como invasión desde E.U. “*Tal literatura se esforzó por denunciar a las “sectas protestantes”, tildándolas de ser la vanguardia del imperialismo estadounidense, de preparar la anexión de América Latina a los Estados Unidos, de destruir la identidad nacional y la unidad de los pueblos latinoamericanos, de ser el factor de aculturación, de anteceder a la invasión del capital estadounidense, entre otras acusaciones*” (Bastian, 1997: 22)

"tradicionales" de México. Son frecuentes las voces alarmantes que denuncian la "pérdida de la *cultura y costumbres*" de estos pueblos.⁸

Por todo ello y tomando como punto de partida estos pareceres, vamos a proceder con una serie de aclaraciones que irán delineando la orientación que daremos en nuestro estudio a la cuestión de la cultura, de las religiosidades, así como el ángulo desde el que observaremos el contexto escogido.

En primer lugar, consideramos que desde las ciencias sociales nos corresponde suprimir el planteamiento que la concibe a la cultura como un conjunto "cerrado, puro y autocontenido". Estamos ante una suma de símbolos que de manera dinámica se ajustan a una realidad cambiante.

De igual modo, ante el hecho de que se esté acusando que estos pueblos están cambiando, como si estuvieran perdiendo su esencia, comparto lo que plantea la "historia cultural". Defiende la idea de que una sociedad está conformada por distintos grupos que son capaces de crear y recrear sentidos propios a partir de una realidad determinada y de dotar de significados particulares a los objetos y a los discursos, particularmente aquellos de naturaleza histórica. La "historia cultural" fija su atención sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones que construyen para cada clase una identidad.⁹

Retomando el concepto de cultura, nos posicionamos en el término de *culturas híbridas* de García Canclini,¹⁰ ya que consideramos que se ajusta mejor a la realidad de Nealtican. En este espacio convergen y se reproducen elementos asociados tanto a la tradición como a la modernidad. Representa un escenario donde se da lugar a

⁸ Se pueden corroborar este tipo de juicios haciendo un seguimiento de los diferentes medios de comunicación y opinión pública mexicana en las últimas décadas.

⁹ Chartier, 1989.

¹⁰ Para este trabajo nos resulta sugerente toda la obra de N. García Canclini, el artículo "La globalización: ¿productora de culturas híbridas?". Disponible en versión electrónica en <http://hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>, [Consulta 17 de enero de 2008].

reacomodos locales de procesos globales y desde donde se lanzan nuevas respuestas hacia el exterior.¹¹

Las diversas sucesiones de *mecanismos de hibridación* –sincretismos, mestizajes o procesos identitarios de sistemas de sentido– han caracterizado y marcado la idiosincrasia de estas sociedades a lo largo de su historia. Evidentemente, en los tiempos actuales, cuando las negociaciones y apropiaciones de influencias externas son más aceleradas y visibles, se nos presenta el panorama de cambio mucho más notorio, público y evidente.¹²

E. Said (1990) critica la representación occidental de las sociedades no-occidentales porque los contempla como productos estáticos y monológicos. Esbozamos cuadros inmóviles e intemporales, ignorando su naturaleza polifónica. Esta postura muestra a los "pueblos no-occidentales poblados de sujetos pasivos, productos de una larga noche de enfermedad e ignorancia [...] en *procesos de descomposición* y niega que los habitantes, como cualquier otro grupo social, estén en constante cambio y en reinterpretación de su cultura".¹³ Las realidades locales y regionales no son impermeables a los flujos de globalización e internacionalización. Por todo ello debemos dibujar contextos más cercanos a su realidad; la de una nación desigual y desventajosamente inmersa en la *aldea global*.

Sin embargo, no nos podemos quedar en una simple postura paternalista y debemos confiar más en los individuos de las sociedades que estudiamos, donde hay respuestas desde lo local. Tenemos que ser conscientes de que estos contextos están

¹¹ Esta situación es muy evidente en Nealtican. A pesar de que generalmente se etiqueta estos municipios de las faldas de los volcanes como “comunidades campesinas indígenas de origen nahua, de cultura tradicional”, simplemente observar rápidamente su vida material nos hace darnos cuenta de nuestro error. Ni que decir si hacemos una introspección en otros ámbitos como el de las creencias, prácticas religiosas o el de las identidades.

¹² Tenemos el ejemplo de su respuesta de rechazo frente a la Revolución Verde. No vieron beneficios en el tipo de agricultura que se les ofrecía (semillas híbridas, insecticidas, pesticidas, etc.) y no aceptaron las novedades que se les ofrecía (Clawson, 1979)

¹³ (Cantón Delgado, 2001: 163)

compuestos por sujetos activos dueños de su presente, futuro, y por qué no, también de su pasado. No obstante, no podemos obviar una serie de limitaciones estructurales como los desajustes socioeconómicos padecidos por estas poblaciones. Aún así, este aspecto no es el tema central de nuestro estudio por lo que se reflejará colateralmente.

Queremos destacar nuestro interés por mostrar las respuestas locales ya que se van a constituir en el eje vector de la presente investigación. Prestaremos atención a las posturas, reacciones y discursos de los habitantes de Nealtican ante unos casos concretos de influencia externa, es decir, a lo que en principio es ajeno a su comunidad. Entre todas ellas y como veremos más adelante, nos interesa remarcar la gran importancia de los cambios en las prácticas y creencias religiosas en dichos procesos.¹⁴

Es en los contextos locales donde se producen las confrontaciones, rechazos, apropiaciones, reacomodos y "domesticaciones" de lo foráneo. Hay negociaciones de todo tipo: simbólicas, ideológicas, materiales o de prácticas. También se observa la posición opuesta, la del impulso interno e iniciativa local hacia la búsqueda deliberada de cambios y transformaciones. Esto puede deberse a varias razones, y la búsqueda de algún tipo de beneficios, como el prestigio económico, es igual de legítimo allí, como en sucede en cualquier otro grupo social. Tal y como pudo registrarse a lo largo de la recogida de testimonios orales, muchos desean "*modernizarse y abrirse al mundo*".¹⁵

Es en lo local donde se concreta y se hace visible el juego de fuerzas, de tensiones entre las tendencias internas y las del exterior. Por todo ello, proponemos el estudio de Nealtican ya que a pesar de poseer unas particularidades muy propias – resultado de su aparente aislamiento a lo largo de los tiempos– está inmerso y afectado

¹⁴ Los cambios religiosos no siempre implican conversiones, aunque éste es un fenómeno muy presente en Nealtican. En el Capítulo IV se matizará este punto ya que el surgimiento de nuevas formas religiosas no siempre se debe a la llegada externa de otras religiones, sino que muchas nacen impulsadas desde el interior de las comunidades.

¹⁵ Estas palabras pudieron escucharse en numerosas ocasiones entre los entrevistados. Deberíamos reflexionar sobre el origen del interés que mostramos en ocasiones desde nuestra cultura "occidental" en la conservación de "museos vivos" a través de la permanencia de estructuras más tradicionales.

por los diversos procesos macrosociológicos, y se nos presenta como un *escenario de la contemporaneidad*.

Reducir la escala de observación a lo concreto nos permite obtener otro tipo de información y de igual modo, comprobar las tesis elaboradas sobre cuestiones generales. Este es uno de los objetivos de la microhistoria: llegar al nivel micro, a lo local, como lugar de experimentación. De este modo, con un análisis intensivo, una descripción densa de lo concreto, en un contexto muy particular nos permite que se sometan a prueba las tesis e hipótesis macrohistóricas para verificar su validez y matizar sus contenidos y de igual modo, incorporar nuevos elementos con los procedimientos del «análisis microscópico» mediante la "explotación exhaustiva e intensiva de todo el material y de todos los elementos derivados de ese mismo universo microhistórico".¹⁶ La antropología tuvo una gran influencia en la formulación de la metodología de la microhistoria italiana, es por ello por lo que comparten los muchos procedimientos en la investigación como la ya mencionada descripción densa o el uso de fuentes orales, entre otros.

En el caso mexicano, a Luis González y González se le reconoce como el padre de la microhistoria en México. Patricia Arias¹⁷ menciona que su metodología de trabajo "traspasó las barreras tradicionales del mundo historiográfico". Sus obras como *Pueblo en vilo*, *Invitación a la microhistoria* y *Nueva Invitación a la microhistoria* son referencias obligadas para muchos estudios sociales. La autora comenta las características de esta nueva manera de investigar en la que había que "cuidarse de leyes y generalizaciones, pero de igual modo, había que dejar de insistir en las particularidades y minucias extremas que eran tan afectos los que practicaban la historia pueblerina"¹⁸. Las novedades que la autora menciona que aportó Luis González fueron el tratamiento de cuatro elementos: espacio, tiempo, sociedad y vicisitudes. En cuanto al espacio, postuló que se constituía como un elemento clave para comprender a la gente, y por ello se hacía necesario un análisis del ambiente natural donde se desenvolvía el grupo. De igual modo, afirmaba que era de suma importancia prestar atención a las transformaciones que el hombre hace de su entorno, ya que de ahí se deriva cómo significan las sociedades y como la relación naturaleza-sociedad influye en la organización y dinámica social. Por otro lado, sobre el concepto del tiempo afirmaba

¹⁶ (Aguirre Rojas, 1999:226)

¹⁷ (Arias, 2006: 177)

¹⁸ (*Ibid.* 2006: 180)

que la historia era de "espacio corto, tiempo largo y ritmo muy lento"¹⁹. Por otro lado afirmaba que "los hombres de cada momento histórico confrontan, resuelven los desafíos a los que se ven enfrentados de manera inacabable"²⁰ Para Luis González había que prestar atención a lo cotidiano, a las creencias, ideas, devociones, conductas religiosas, fiestas, y otras costumbres sistematizadas y para ello había que agotar todos los recursos de la metodología histórica. Estudiar a la gente común y la vida cotidiana no era nada fácil ya que según él, han dejado escasas huellas por lo que había que trabajar con fuentes escurridizas "cicatrices terrestres, papeles de familia, registros parroquiales, libros de notarios, censos, periódicos y tradición oral"²¹ En el caso que nos ocupa hacemos uso material bibliográfico de diversa índole, de fuentes orales, documentación de archivos, censos, crónicas de los lugareños, noticias de periódicos, observación de la vida material...entre otras, permitiéndonos de este modo una aproximación a la historia y presente de los individuos que habitan en Nealtican.

Luis González mencionaba que había muchos elementos comunes entre la microhistoria que él defendía y la etnografía antropológica, sin embargo argüía que la antropología había privilegiado el estudio en comunidades indígenas olvidando las comunidades rurales mestizas o *hispanorústicas*. Estas poblaciones fueron concretamente su campo de estudio y en el que aplicó todo su arsenal de conocimientos, manejó innumerables fuentes y se sirvió de diversos recursos metodológicos para encontrar lo específico de cada sociedad y comprender las acciones de la gente en su contexto y en su tiempo.

Frente a toda exposición de las aportaciones de la microhistoria mexicana, el historiador Aguirre Rojas aclara que lo que realizó Luis González fue una renovada historia local, muy bien documentada, pero historia local al fin y al cabo. Menciona al respecto que la obra de Luis González representa una "reivindicación saludable la necesidad de regresar a ese plano de la historia local y de ámbitos espaciales más restringidos" y considera que su trabajo se inserta en la renovación historiográfica que vivió México y América Latina después de la revolución cultural de 1968, dando lugar a una gran producción de historia local y regional latinoamericana. Sin embargo, Aguirre Rojas establece una clara distinción entre la historia local mexicana y

¹⁹ En este caso no estamos de acuerdo con esta afirmación de Luis González, ya que en la actualidad tal y como afirma M. Augé en *Los no lugares* se han modificado los parámetros espacio-temporales. El autor francés se refiere a la "aceleración de la historia" "la historia que nos pisa los talones". De igual modo, se ha transformado la percepción del espacio con la ampliación de nuestras fronteras espaciales

²⁰ (Arias, 2006: 181)

²¹ (*Ibid.*, 2006: 183)

microhistoria italiana. Se basa para ello en la misma definición que de la misma hace Luis González "... fluye de manantial humilde; se origina en el corazón y en el instinto. Es la versión popular de la historia, obra de aficionados de tiempo parcial. La mueve una intención piadosa: salvar del olvido la parte del pasado que ya está fuera de uso. Busca mantener el árbol ligado a las raíces. Es la que nos cuenta el pretérito de nuestra vida diaria, del hombre común, de nuestra familia y de nuestro terruño (...) su manifestación más espontánea es la historia pueblerina o microhistoria o historia parroquial o historia *matria*"²² Añade Aguirre Rojas, que el propio Luis González en la *Otra invitación a la microhistoria* establece similitudes entre su forma de hacer historia con la "Local History" inglesa y con la "Petite Historie" francesa²³. Para Aguirre Rojas, la microhistoria italiana "utiliza el nivel de lo local o de lo regional como simple y estricto *espacio de experimentación*"²⁴. Hace alusión a las palabras del historiador Giovanni Levi²⁵ para ejemplificar lo que este fundador de la microhistoria, junto a Ginzburg, entiende por historia local y microhistoria. El autor italiano considera que son dos cosas muy distintas haciendo alusión a sus estudios afirma: "los dos pueblos a los que en particular he dedicado muchos años, son dos pueblos que considero sin ningún interés, de los que no he escrito la historia. He escrito una historia en ellos"²⁶. La microhistoria, menciona Aguirre Rojas, es un nuevo modo de aprehensión de la dialéctica macro/micro y donde se reconstruye "esa conexión y movimiento de una escala a otra, pero respetando y asumiendo a la vez esas especificidades y diferencias derivadas del procedimiento del cambio de escala"²⁷. Se mueven entre distintas escalas buscando la información que no se podrían conocer desde un solo nivel de la realidad. Esta riqueza que ofrece el nivel micro les sirve para reconstruir "un plano macro nuevo, más complejo, rico, desarrollado y lleno de determinaciones"²⁸. De este modo se pretende "avanzar hacia la construcción de modelos más complejos de explicación de lo social y de lo histórico, modelos más desarrollados que sean capaces de recoger y luego reproducir esa multidimensionalidad, flexibilidad, variabilidad y extrema riqueza de las realidades concretas que dichos modelos intentan aprender".²⁹

²² (González y González, 1982:33) Él prefirió el término *matria* en contraposición a *patria* ya que resultaba más cercano y familiar.

²³ (Aguirre Rojas, 1999: 210)

²⁴ (Ibid., 1999:211)

²⁵ Levi, 1994

²⁶ (Aguirre Rojas, 1999: 211)

²⁷ (Ibid., 1999: 223)

²⁸ (Ibid., 1999: 224)

²⁹ (Ibid., 1997: 227)

En nuestro estudio nos acercamos más a las pretensiones de Luis González observando el nivel micro con la información variada que nos ofrece la utilización de distintas fuentes y con la coyuntura que posee con la situación general pero no establecemos esa profunda dialéctica con los niveles macro que experimenta la microhistoria, está fuera de las pretensiones de este trabajo, pero lo que sí que es cierto que dentro de lo micro, está presente lo macro, de igual manera que en lo macro se inserta lo micro. Es una dimensión que forma una parte orgánica de la totalidad global.

El terreno escogido para observar las realidades del municipio es el religioso, un ámbito ciertamente complejo por su gran polifonía. Sumado a esta dificultad se nos presenta el hecho de que resulta artificial sesgar un aspecto concreto³⁰ –la religiosidad– de una visión que pretende ser más global, que explique mejor las interrelaciones de todas las esferas del grupo social, es decir, las relaciones entre los distintos campos. A ello hay que añadirle el hecho de investigar en una realidad que de antemano nos es ajena con los consiguientes desaciertos: apropiación etnocéntrica, sesgos etnoculturales, entre otros.³¹ De igual modo, hacerlo a través de diversas fuentes, entre ellas, las orales resulta complejo, ya que el discurso continuamente se está construyendo y modificando influenciado por el contexto en el que se encuentra y la finalidad que busca. No obstante, no podemos caer en el riesgo de considerar que la historia oral es un conjunto de anécdotas, perdiendo de vista su utilidad como documento histórico, aunque se esté hablando del presente. Todo discurso hunde sus raíces en el pasado, y al transmitir el testimonio, se sigue haciendo historia. Considero que en la construcción de la historia debe participar la voz de quien ha actuado como agente social en el proceso, aunque sea el más humilde componente, porque finalmente ese testimonio forma parte de un entramado mayor.³²

A pesar de las limitaciones que hemos apuntado, consideramos que mostrando el panorama religioso local se evidencian otro tipo de realidades sociales, políticas, económicas o simbólicas que nos pueden ayudar a conseguir una apertura de nuestro

³⁰ Anta, 1997.

³¹ En este caso nos acercamos a las posturas de Bourdieu quien entiende que las sociedades modernas se caracterizan por un alto grado de diferenciación y complejidad, donde el espacio social se presenta como un conjunto de campos relativamente autónomos pero articulados entre sí: campo económico, campo político, campo religioso, campo intelectual...

³² Ésta ha sido una de las técnicas llevadas a cabo en mi investigación, entrecruzar diversas entrevistas y testimonios orales con el objetivo de realizar comparaciones y de elaborar una versión más compleja y polifónica del tema que estamos tratando.

campoperceptivo.

Entendemos que delinear un *boceto* de la situación de las religiones de Nealtican nos resulta sugerente por las aportaciones y comparaciones que podemos establecer con todos los estereotipos que han marcado las investigaciones de estos procesos en ámbitos rurales. Por otro lado, tendremos presente en todo momento las aportaciones de estudios generales que tratan el tema de los cambios religiosos en América Latina.

Cuando se habla de religiones tenemos implícita una serie de relaciones y connotaciones que varían según el ángulo de visión. De este modo, se suele asociar la religión con la tradición y "*conservación de los pueblos*." O, al relacionarla con la modernidad, se liga a la secularización³³ y desacralización del mundo. En ocasiones se habla del *regreso de lo sagrado* o de *religiones a la carta* así como de *mercados de bienes simbólicos de salvación personal*.³⁴

En este punto debemos hacer alusión a la obra de Pierre Bourdieu (1992) y su concepto de campo. Considera que el espacio social está formado por un conjunto de campos relativamente autónomos pero interrelacionados entre sí. En el caso de Nealtican destacamos el campo político, el económico y el campo religioso, ya que tal y como dice la teoría de los campos, existen importantes vínculos entre sí. Por lo tanto el campo religioso vendría a ser una esfera de la vida social que se ha autonomizado a lo largo de la historia en torno a ciertas relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos. Cada campo posee un tipo de recursos concretos: los de naturaleza económica, de naturaleza cultural y social. A estos los denomina capital: económico, cultural, social y simbólico que sólo pueden existir si son reconocidos por los demás. De este modo, el campo se entiende en términos de mercado donde se negocia un capital específico. Establece analogías con los procesos de producción económica y argumenta que los grupos religiosos se convierten en productores, distribuidores y consumidores de esos bienes, según la oferta y la demanda. El campo religioso de Nealtican es un espacio de lucha en el que los distintos agentes no sólo tratan de imponer la definición legítima de lo religioso, sino también el ejercicio legítimo de ese rol dentro de su sociedad. Éste es un campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y el ordenamiento del mundo, donde diversos actores (religiosos, políticos, culturales, etc.) ponen en práctica

³³ Hay mucha bibliografía al respecto pero destacamos el artículo de Estruch J. (1994: 267-281).

³⁴ Estos aspectos serán tratados en el Capítulo IV.

definiciones rivales y antagónicas sobre la salud, la curación, el cuidado del cuerpo y del alma. En este mercado de bienes de salvación, las ofertas y demandas son múltiples y por ende, los procesos de pertenencia, conversión, resignificación e identificación son variados y complejos.

En el caso nealtiqueño, este mercado de bienes resulta muy dinámico, más aún, con el importante antagonismo que existe entre la Iglesia Católica y la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Los discursos de la población se centran en estas religiones, aunque dan cabida a otras agrupaciones religiosas. En muchos casos, algunas de ellas son ignoradas por algunos habitantes por lo que no tienen ni el reconocimientos suficiente ni el capital simbólico ni siquiera para ser estigmatizados.

A estas alturas, debemos definir lo que entendemos por religión. Ciertamente es un fenómeno que impregna todas las esferas de nuestra existencia. Ha sido y es estudiada desde muchas disciplinas. De hecho, a diferencia de otros ámbitos de estudio como por ejemplo la política, o la economía, la religión por su carácter omniabarcador, continuamente se está reformulando. Como bien dice Cantón "la religión es arena para la disputa teórica"³⁵. Resulta así que el estudio científico de la religión resulta ser una tarea compleja, que de hecho, el mismo Weber se negó a elaborar una definición del término.

Desde la historia de las religiones, Díez de Velasco, alude a "los problemas terminológicos que afectan al núcleo mismo del quehacer del historiador de las religiones". Comenta al respecto que todavía no existe un consenso para definir la religión "a pesar de que, por ejemplo, se dedicó el XVI congreso de la Asociación Internacional de Historia de las Religiones (desarrollado en Roma en 1990 y que contó con casi medio millar de participantes) a debatir el tema *La noción de religión en la investigación comparada*"³⁶.

Díez de Velasco³⁷ menciona que la historia de las religiones se basa en que las manifestaciones religiosas son hechos históricos y por tanto susceptibles de ser tratados con los instrumentos habituales del método. La finalidad de la disciplina es comprender el papel que cumplen estas manifestaciones religiosas en la estructura general de la sociedad o sociedades a estudio tanto en un momento dado (análisis sincrónico) como

³⁵ (Cantón, 2001: 13)

³⁶ (Díez de Velasco: 2010 :361-401)

³⁷ *Ibid.*, 2010

en sus modificaciones a lo largo del tiempo (análisis diacrónico), así como en el ámbito más extenso de la cultura humana en general (posibilitándose la reflexión sobre fenómenos religiosos en diferentes culturas y sociedades).

El autor introduce definiciones de la religión que se han elaborado desde la teología, la psicología y por supuesto desde la historia de las religiones, pero por el enfoque de nuestro estudio, ya que entendemos la religión como un hecho social, nos acercamos a las posturas de los sociólogos y antropólogos.

En estas disciplinas, han sido varios los enfoques desde donde se la ha observado y diversas tanto las definiciones que se preguntan el ser de la religión. Por poner uno de los primeros ejemplos destacamos a E.B. Tylor³⁸ quien realizó una definición mínima entendiendo la religión como una "creencia en seres espirituales" aunque en la mayoría de los casos, las definiciones son variantes de la de E. Durkheim³⁹: "una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas referidas a cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas". De igual modo, nos encontramos con todo tipo de enfoques desde los fenomenológicos de M. Eliade o R. Otto, hasta aquellos que han disuelto lo religioso⁴⁰. Resultan muy ilustrativas las revisiones de las distintas definiciones y concepciones que se han hecho sobre la religión en las ciencias sociales por Garma Navarro (1997) y Cantón Delgado (2001)

Nuestra postura se acerca a la de Garma Navarro, quién basándose en las concepciones de Durkheim y Geertz⁴¹ entiende la religión como un sistema de creencias y prácticas compartidas en la relación de lo humano con lo sobrenatural, a partir de símbolos que son significativos para los creyentes. Grama añade a las definiciones de religión como hecho social el factor, muchas veces ignorado, de la existencia de las creencias profundas del creyente. Considera que la religión hace alusión a "una realidad más allá de la existencia humana". En esta relación, los creyentes se relacionan con seres o fuerzas a las cuales se les dota de atributos trascendentales, considerados como sagrados. Es decir, acepta que la religión puede

³⁸ (Taylor, 1981:27).

³⁹ (Durkheim, 1982: 65).

⁴⁰ (Cantón, 2001: 13)

⁴¹ "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único" (Geertz, 1989: 89).

cumplir otras funciones como legitimar sistemas políticos como lo entendió Weber pero defiende que el contenido de las formas simbólicas están dirigidas fundamentalmente a la búsqueda de lo trascendental, estos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas y creencias compartidas. De igual modo, la concepción de lo trascendental y lo sagrado varían según las tradiciones y las culturas en las que están insertos. A todo esto añade: "Como todas las expresiones humanas, éstas varían según el contexto histórico, social y cultural que les ha tocado vivir. El campo religioso se encuentra inserto en los procesos globales que han conllevado modificaciones dentro del fenómeno religioso"⁴².

Para estudiar el fenómeno de la religiosidad en Nealtican optamos por escuchar las opiniones que tenían los habitantes sobre sus propias prácticas culturales.⁴³ De todos modos, en este estudio se podrá entrever la contraposición de fuentes orales y escritas⁴⁴, y las observaciones realizadas en la participación de prácticas religiosas así como en la recogida de todo tipo de material documental que nos ofrecerán una visión más nítida de la situación de Nealtican.

De ese modo, para aproximarnos en nuestra investigación a un espacio tan complejo, heterogéneo y cambiante como resulta el escenario nealtiqueño de la diversidad religiosa, hemos optado por centrarnos en su aspecto más visible; el de las *prácticas asociadas al terreno religioso*.⁴⁵ Somos conscientes de que dichas acciones no pueden entenderse aislándolas del estudio de las creencias e interiorizaciones de las identidades religiosas de este pueblo. Sin embargo, este hecho requeriría de un esfuerzo mucho mayor y profundo, de un ejercicio de introspección que está fuera de los planteamientos de nuestra investigación. Además, en este trabajo el objetivo no es saber

⁴² (Garma: 2004:24)

⁴³ El sentido que se le da a la religión tiene importantes variaciones, desde la influencia del grupo al que pertenezcan, como a la interpretación individual que cada sujeto le da. Evidentemente, todos ellos tienen un punto de encuentro condicionado por compartir el mismo espacio local simbólico.

⁴⁴ Se han utilizado todo tipo de bibliografía de estudios históricos, sociológicos y antropológicos; se han visitado archivos, se ha recurrido a la documentación de medios audiovisuales como la fotografía, el vídeo y las grabaciones de entrevistas fotográficas. Por otro lado, se ha estado tomando notas de campo de todo tipo de información que se consideraba interesante para el estudio; entrevistas informales, observaciones personales, etc.

⁴⁵ Cuando nos referimos a las prácticas estamos aludiendo a las oraciones, peregrinaciones, devoción a las imágenes, cánticos y bailes, sacrificios de animales, "rituales de petición de lluvias", "siembra de las cruces", "limpias", por mencionar sólo algunas.

cómo *son* sus creencias y el grado de convicción –para ello habrá una breve descripción– sino lo que quieren decir *a través de ellas* y cómo las interpretan, cómo las transmiten y como las transforman y de igual modo como construyen su memoria colectiva a través de la oralidad y como las recrean a través del ritual. Viene a ser una especie de cuadro en el que el grupo reconoce una serie de imágenes sucesivas con las cuáles se identifica.

Para ello, examinaremos como son manejados ciertos aspectos de los rituales y ceremonias por los nealtiqueños, así como la narrativa asociada a ese espacio concreto del ritual como por ejemplo las narraciones míticas, cuentos o leyendas. La hipótesis a lo largo de estas líneas será entender estas acciones como mecanismo de respuesta activa frente a situaciones y presiones desde el exterior. De este modo, el hecho de que diversas prácticas ceremoniales y varios aspectos de la tradición oral estén "vivos" y resignificados en estos nuevos contextos nos evidencian la función que cumplen en la sociedad actual. María Ana Portal⁴⁶ menciona al respecto que las prácticas culturales de un grupo y en este caso, las religiosas, nos evidencian "la capacidad de construir y reconstruir su experiencia social a partir de la recuperación de elementos materiales y simbólicos de diversa índole, correspondientes a distintos momentos históricos" de este modo, menciona, "otorga estabilidad real en el tiempo, pues implica una gran capacidad de adaptación y refuncionalización del entorno, tanto físico como simbólico". A este añade que la necesidad de estudiar las prácticas rituales radica en que es un espacio privilegiado donde se observa cómo "se construyen las identificaciones sociales que una vez creadas en la vida cotidiana, se recrean y confirman en el acto ritual"

⁴⁶ Portal, 1997

Llegado a este punto, resulta obvio aclarar que en estas prácticas religiosas no siempre la finalidad es la *religiosidad*, de hecho, como comprobaremos más adelante, en ocasiones es lo menos importante.

Detenida nuestra observación en las prácticas religiosas, continuamos delimitando nuestro campo de visión y con el objetivo de aprehender una realidad tan compleja y abstracta, hemos distinguido tres unidades de análisis a las que hemos denominado "sistemas religiosos"⁴⁷. Desde este momento aclaramos que son tres categorías realizadas de manera totalmente artificiosa y que sólo recurrimos a esta diferenciación como acercamiento metodológico. Por lo tanto, hemos procedido con una simplificación deliberada.

Entendemos el término "sistema religioso" como lo defiende Masferrer⁴⁸, al diferenciarlo del "religión". Considera que éste último se ha usado como sinónimo de las grandes corrientes religiosas⁴⁹. Lo que le interesa destacar —y es lo que compartimos con su postura— es la búsqueda de la perspectiva del creyente, de los consumidores, productores y reproductores de los bienes simbólicos y religiosos. Menciona⁵⁰ que desde este enfoque comprenderemos realmente es

"la dinámica de los sistemas religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen. Las perspectivas de los creyentes ponen en entredicho los sistemas

⁴⁷ En *La razón hechizada* Manuela Cantón hace alusión a la importancia de estudiar los "sistemas religiosos" por lo siguiente: "La ubicuidad de los sistemas religiosos es empírica (se expresan en la cultura material, en el sistema de valores, en la moral, en la organización familiar, en las reglas de matrimonio, en la economía, los sistemas festivos, la ley, la política, la medicina, la ciencia, la tecnología, y podríamos seguir) y es teórico-disciplinar (compete a historiadores, filósofos, lingüistas, psicólogos, sociólogos, antropólogos, teólogos, además de a creyentes y ateos). Todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores". (Cantón Delgado, 2001:14)

⁴⁸ Masferrer, 2004

⁴⁹ Por ejemplo, Weber entiende por religiones mundiales al confucionismo, hinduismo, cristianismo, budismo, islamismo e incluso el judaísmo.

⁵⁰ (*Ibid*, 2004:50-51)

eclesiales jerarquizados, se configuran muchas veces como sistemas de poder de los laicos, en ciertos casos alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos "iniciados" en los términos institucionales".

Define el sistema religioso como un "sistema ritual, simbólico, mítico, relativamente consistente, desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural" Añadimos que no podemos hablar de sistemas religiosos completos, sino que los entendemos como compuestos por elementos que coexisten en unos y otros sistemas.

Los sistemas religiosos que vamos a manejar en este estudio son; "Cosmovisión nahua contemporánea", "Religiosidad Popular Católica" y "Nuevos Grupos Religiosos".

Evidentemente, las fronteras entre unos y otros están totalmente diluidas –son fluidas y permeables–, fundamentalmente entre la primera y segunda donde existe un discurso de continuidad histórica que justifica la perpetuación de las formas rituales y entre las que se producen reformulaciones constantes. Se establecen entre las tres unidades más contactos y continuidades que las separaciones que imponemos desde nuestra visión externa. Estas prolongaciones entre los sistemas religiosos han dado lugar a personajes locales que ponen de manifiesto las grandes interconexiones entre unos y otros.⁵¹ Sirva de ejemplo la función de *San Buenaventura*, el santo tutelar de Nealtican, que es el encargado de traer el "agua buena". Esta imagen esconde una gran relación con el agua del volcán como comprobaremos en los capítulos que siguen en este trabajo. También entenderemos las apariciones de *Don Goyo*, el volcán, que habla

⁵¹ En los capítulos siguientes se expondrá el caso del Santo Patrón que traza un puente muy ambiguo entre el pensamiento nahua y el católico como observaremos en la primera parte del capítulo III. Otra situación que nos muestra la conexión entre los diferentes sistemas de sentido religioso, es la aparición del volcán a un mormón para hablarle de las ofrendas y evacuaciones por el peligro eruptivo (Glockner, 2001: 328-332) Este caso se mostrará en un apartado concreto dedicado a este caso en el capítulo IV.

a los habitantes de los pueblos asentados a sus pies y les solicita ofrendas; sin que para ello haga distinción al que dirige sus demandas de si es católico, mormón o pentecostal.

Obviamente, y a pesar de las importantes diferencias que caracterizan a cada grupo, se producen intercambios ideológicos, de creencias, y de prácticas en diversos sentidos, ocasionando una mutua alimentación. Sin embargo, esta distinción que establecemos en nuestro análisis entre unas y otras –repetimos, manteniendo una profunda *infidelidad* con la realidad que caracteriza Nealtican– nos interesa en la medida en que ha sido interiorizada por la población para establecer categorías entre legitimados y estigmatizados a nivel comunitario.⁵²

Respecto a la imagen social que proyectan en la comunidad, debemos apuntar que para un futuro sería muy interesante el estudio de discursos hegemónicos y contrahegemónicos, ya que hacen referencia "a las nociones de identidad y alteridad, y constituyen ejes centrales para la entender su cosmovisión. La identidad y la alteridad son elementos nodales en construcciones étnicas y políticas de un pueblo".⁵³ Su estudio puede ser de suma utilidad para la comprensión de esta realidad.

La distinción en tres cuerpos diferenciados ha sido continuamente manejada desde la academia, sin embargo, los habitantes de Nealtican se han apropiado de manera diferentes de esta clasificación.

Respecto al gran caleidoscopio que conforma la agrupación de Nuevos Grupos Religiosos, hay que realizar muchísimas más puntualizaciones y admitir que nos movemos por un terreno en ocasiones un tanto incómodo por las incoherencias,

⁵² Es decir, el sólo hecho de una participación religiosa determinada, llave implícita una serie de categorías para diferenciar a los ciudadanos en el espacio municipal, generando a su vez, discursos hegemónicos y contrahegemónicos. Pertenecer a un grupo religioso u otro, representa un conjunto de indicadores utilizados en la construcción de diferencias y semejanzas entre todos los habitantes. Cada grupo tiene sus legitimados que son ellos mismos y los que se acercan a su corpus doctrinal, al igual que poseen sus estigmatizados, coincidiendo en casi todos los casos los Testigos de Jehová y la Religión de las Siete Mujeres que son comúnmente rechazados.

⁵³ (Estrada, 2007: 1)

contradicciones y diferenciaciones recopiladas a lo largo del trabajo de campo. Estamos englobando en una misma categoría opciones religiosas muy diversas.

Sin embargo, nos interesa agrupar esta pluralidad bajo una única denominación porque es así cómo lo ha establecido la visión mayoritaria de la comunidad. Esta distinción se corresponde con la categoría marcada por la hegemonía tradicionalista y del catolicismo popular. Ellos se refieren a todos los que pertenecen a otras religiones – sin hacer distinciones entre grupos– como los "hermanos separados" o "los de las Capillas". Otras veces los nombran como los "desviados" o "los de las sectas", pronunciando estas palabras con toda la carga peyorativa y estigmatizante que el término conlleva para algunos habitantes.

En el caso que estudiamos es importante destacar el antagonismo que mantienen los católicos con los mormones. Estos últimos se refieren a los católicos como *los de la cruz y la espada*, denominación que sirve también de equivalente para referirse a otras etapas del pasado de su pueblo. O los nombran como *los que toman, los borrachitos*, es decir, los que beben alcohol. Este es un elemento muy importante en cualquier tipo de celebración tradicional y se constituye como el punto de inflexión para diferenciar a los católicos del resto de las nuevas opciones religiosas que distinguen por ser abstemios.

De igual modo hay que puntualizar que difiere la percepción que tienen los tradicionalistas, –es decir, los del *catolicismo de la costumbre*– sobre sí mismos y sobre sus prácticas, de lo que la antropología mesoamericana les otorga. Ésta última vincula a los "pueblos volcaneros" una serie de prácticas y creencias inherentes a su cultura, que sin embargo ellos rechazan por consideradas *brujería* o *leyendas* y por ende, no las reconocen como creencias propias. Sin embargo, esto varía según al interlocutor al que vayan dirigidos estos comentarios. Muchos de estos habitantes reniegan de los elementos que le son atribuidos por el rechazo social que producen. Sin embargo la

valoración de los mismos, dependerá de la defensa que tengan que hacer al interior o exterior de la comunidad. Estos aspectos serán aclarados con el caso que mostraremos en el capítulo II.

Destacamos que se crean profundas dudas acerca de quienes exactamente se hallan dentro de las diferenciaciones que han establecido entre el *nosotros* y el *ellos*. Por ejemplo, hoy en día, se han producido modificaciones en estas categorías entre la población de Nealtican. Antes, el *nosotros* hacía referencia a las personas de su ámbito municipal. Hoy en día este término puede incluir a todos los nealtiqueños que están en E.U., o por otro lado, dentro del *nosotros* se pueden estar refiriendo a todos los *hermanos evangélicos del mundo*. Consideramos que son necesarias estas aclaraciones para comprender la perspectiva que tomaremos en los siguientes capítulos respecto al uso que los habitantes hacen de los discursos para legitimar.

Una vez demarcados nuestros campos analíticos a las prácticas religiosas, extraeremos una serie de indicios que nos ayudarán a inmiscuirnos en estos sistemas de creencias. Para ello, hemos focalizado nuestra mirada en tres situaciones que se han dado Nealtican en los contextos de participación religiosa. Dichos sucesos se caracterizan fundamentalmente por la evidencia de una respuesta activa de la población frente a presiones externas. Dicho de otro modo, lo que caracteriza a los tres casos que se presentan para probar nuestra hipótesis, es que poseen en común la fórmula siguiente; existe una actitud consciente y cargada de sentido entre los habitantes de Nealtican en la reproducción de determinadas acciones religiosas que no siempre poseen una finalidad sagrada. Una de las motivaciones es de reacción frente al influjo de lo foráneo. Ésta puede ser de rechazo, o para catalizar situaciones novedosas, o precisamente, como un medio de búsqueda de elementos externos que no les ofrece su comunidad.

Antes de exponer los casos de estudio que poseen el valor heurístico de permitirnos indagar en las realidades de este pueblo, se realiza una amplia introducción para contextualizar el lugar. Entendemos que es importante describirlo en profundidad ya que los datos que se ofrecen –su historia, su ubicación o sus recursos naturales– están entrelazados con la información que le sucede, formando un tapiz multicolor y con realidades diversas.

El primer caso presentado, correspondiente al Capítulo I, se enmarca en el ámbito de los rituales asociados al culto del volcán. Se sugiere que ante las injerencias por parte del Gobierno y otras instituciones externas entre los "pueblos volcaneros" en el manejo de la contingencia eruptiva y explotación del agua, se ha producido una reacción de rechazo por parte de la población que se manifiesta a través de la reactivación de prácticas de culto al volcán que habían caído en desuso.

El siguiente ejemplo, Capítulo II, se desarrolla en el ámbito de la religiosidad popular católica. Observaremos las adaptaciones de una institución tradicional –los sistemas de cargo– a los nuevos contextos transnacionales. La obligada emigración de la población nealtiqueña, propiciada por las pocas posibilidades económicas que les ofrece su pueblo, ha creado nuevos escenarios de reproducción sociocultural a través de las fiestas religiosas que traspasa fronteras físicas.

Por último, en el Capítulo III, se hace una lectura del gran mosaico de nuevos grupos religiosos, prestando especial atención a los mormones por su importancia en el municipio. En este caso entendemos que la tendencia *moderna* hacia el pluralismo religioso viene a presentarse como una respuesta adaptativa a los cambios económicos del mercado global y transformaciones socioculturales en nuevos contextos.⁵⁴ Se evidencia la búsqueda consciente de algunos habitantes hacia una esperanza en el

⁵⁴ (Dow, 2001:9)

cambio, alejándose de estructuras de control tradicionales, pero sin tener que renunciar a otro tipo de *costumbres propias*. En estos *nuevos sistemas de sentido* una de sus principales características es el rechazo directo a las prácticas que se asocian con la *tradicción o la costumbre*. De igual modo es una búsqueda (consciente o inconsciente) de una transformación en sus vidas a través de un sistema de sentido proveniente del exterior en el que redefinen sus referentes simbólicos ante la necesidad de enfrentarse e integrarse en un nuevo contexto.

En cada capítulo se seguirá la misma estructura. En primer lugar se comentará la bibliografía específica que trate el sistema religioso del caso correspondiente. A continuación se expondrán algunos fragmentos del trabajo de campo y por último la discusión pertinente en cada caso. Esta es la razón por lo que las Notas Finales en la Tesis, a modo de Conclusión, no son tan extensas.

A través de la exposición de estos tres casos, se pretende dar respuesta a los siguientes objetivos:

- 1- Mostrar la contestación activa desde los contextos locales a las presiones externas.
- 2- Evidenciar la gran ductilidad de las prácticas religiosas en un escenario de la contemporaneidad, convencionalmente etiquetado como "tradicional".
- 3- Cómo y sin recurrir a la violencia, en el área rural de Puebla –caracterizada por sus conflictos religiosos–, se produce un clima de equilibrio entre las diferentes opciones religiosas. Dicha estabilidad no evita que cada grupo escenifique y haga visibles sus confrontaciones.
- 4- Observar cómo cada grupo produce hacia el interior de la comunidad, así como hacia el exterior, sus recursos legitimadores a través de prácticas y discursos religiosos.

Se nos puede acusar de estar realizando sesgos etnocéntricos al plantear de este modo la problemática tratada. De hecho, también hay otros casos registrados durante la investigación *in situ* que nos aportan un resultado diferente a lo aquí expuesto. Hasta aquí todo son obviedades. Esto es tan evidente como lo es que estamos ante una superposición de realidades. La realidad de un pueblo diversa y llena de incoherencias y contradicciones. Los casos que proponemos son una muestra evidente de la complejidad de estas sociedades. La mayoría de las veces nos las presentan como sistemas homogéneos en los que encajan perfectamente y de manera coherente los sujetos. Ése es uno de los privilegios de la escritura de la historia, que puede producir ortodoxia. Se permite diluir las diferencias radicales creando para ello modelos más homogéneos. Sin embargo, una historia local a través de la recogida de testimonios, nos da la posibilidad de escuchar y registrar otras "voces silenciadas" –pasadas y presentes– a través de la narración de la historia oral y del discurso de su propia vida. De igual modo, no dudamos que en este relato lineal se paraliza el movimiento y la simultaneidad de las acciones religiosas actuales. Sin embargo, a pesar de nuestras limitaciones intentaremos aproximarnos a un escenario mutante, que sigue en conexión con su pasado en un proceso de larga duración siendo nosotros testigos gracias a los testimonios de las gentes de los "pueblos volcaneros".

Estas observaciones pueden aplicarse al conjunto de las comunidades rurales del Altiplano Central mexicano, elaboradas de cara a un siglo que acaba de comenzar con sus muchas contrariedades. Estas percepciones tendrán por lo demás mucho más de pregunta que de respuesta.

CAPÍTULO I.

Contextualización.

El municipio de San Buenaventura Nealtican⁵⁵ se ubica en la parte centro-occidental del Estado de Puebla, en las faldas del volcán Popocatepetl, que junto con el Itzaccíhuatl⁵⁶ y los volcanes Tláloc, Telapón y Teyotl, forman la Sierra Nevada. Dicha cordillera se encuentra situada en el Eje Volcánico Transversal que atraviesa toda la República Mexicana. De igual modo, delimita al llamado Valle de Puebla, sector principal de la altiplanicie central⁵⁷.

Para asentarnos mejor en el mapa, podemos imaginarnos el recorrido para llegar al municipio desde Cholula. Tomando una de las numerosas combis que salen en dirección a los pueblos asentados en las faldas del volcán, comprobamos cómo van desapareciendo los conjuntos residenciales para dar paso al valle de Cholula. La vista de los grandes terrenos llanos presenta un colorido floral blanco y morado en verano, transformándose en anaranjado cuando nos aproximamos a la Fiesta de los Muertos.

⁵⁵ La cabecera municipal de Nealtican, está formado por la comunidad de dicho nombre y la Colonia Guadalupe Hidalgo. El pueblo adquirió la categoría de municipio el 8 de abril de 1920. Sin embargo, la Colonia fue fundada el 28 de enero de 1917 por tres coroneles; uno de ellos Alfredo Youshimatzi. Dependen de la Presidencia de Nealtican pero poseen su propia Iglesia son su correspondiente sistema de cargos (Rosendo Tlatelpa, 94 años. Comunicación personal; 9-XII.2005)

El municipio posee según datos del INEGI referentes al censo del año 2010, unos 12.011 habitantes. Sin embargo, el área de influencia del volcán Popocatepetl se estima en un millón de habitantes, afectando a los estados de México y Morelos.

⁵⁶ A lo largo de este trabajo aparecerá la forma abreviada que utiliza la población para referirse a los dos volcanes: Popo (Popocatepetl) e Izta (Iztaccíhuatl). De hecho, como se explicará más adelante al referirnos al Iztaccíhuatl, en ocasiones lo haremos en femenino o simplemente, "la volcana".

⁵⁷ Ver mapas de la ubicación en el apartado de Anexos.

Estas flores comparten espacio con el cultivo de un surtido variado de verduras y vertebrado por canalizaciones de agua.

El medio natural parece cambiar justo antes de llegar a Nealtican; la carretera empieza a tomar pendiente y las barrancas y los cerros comienzan a cerrarse, dando paso a la milpa, el frijol, la calabaza y los árboles frutales. A lo lejos, echando la vista en dirección hacia San Nicolás de los Ranchos, que es la cabecera municipal vecina, la vegetación boscosa abunda en las barrancas alternándose con la milpa. Detrás, la figura imponente del volcán con su gran fumarola.

Su localización aporta una serie de rasgos que nos ayudan a dibujar el panorama natural que ha condicionado la historia de las poblaciones que desde época prehispánica se han asentado en este lugar. Los grandes beneficios de las tierras en las faldas del Popocatepetl; los bosques, sus suelos fértiles, las abundantes precipitaciones, los manantiales y arroyos acompañados de la flora y fauna más diversa, debieron ser las razones principales para el asentamiento de los cazadores-recolectores.⁵⁸

La interacción continuada de los habitantes con el medio natural a lo largo de los siglos, ha dotado a su paisaje y a sus gentes de particularidades muy propias, como argumentaremos en las siguientes líneas.

Este espacio es presidido por el volcán Popocatepetl, que ha ofrecido a los "pueblos volcaneros"⁵⁹ una cosmovisión propia, cuya característica principal es que mantiene un vínculo de carácter mágico-religioso con lo que le rodea.⁶⁰ Julio Glockner, uno de los investigadores que más ha tratado este tema en nuestra área de estudio, afirma que se ha producido "*una relación corporal que comprende no sólo todos sus*

⁵⁸ Espinosa, 1996b

⁵⁹ Los "pueblos volcaneros" son todas las poblaciones asentadas en las laderas del Popocatepetl, que hace frontera con los Estados de México, Morelos y Puebla.

⁶⁰ Obviamente se nutre de la tradición mesoamericana compartiendo rasgos significativos con todos estos pueblos, sin embargo, a lo largo de la historia, sus gentes han transformado, reelaborado y conformado un sistema explicativo de su entorno más cercano.

sentidos orgánicos, sino el sentido mismo de la existencia individual y colectiva".⁶¹

Asimismo, fueron determinantes los contactos con otros pueblos por su ubicación estratégica en la vereda entre los dos volcanes; "*el Popo*" y "*la Izta*" –hoy conocida como el "Paso de Cortés"– que da acceso al Valle de México desde la actual ciudad de Cholula. Por este camino se han paseado los chichimecas, los teotihuacanos, diversos pueblos tributarios de los aztecas, las tropas de Cortés en su destino hacia la conquista de la Gran Tenochtitlán, la visión tan particular de Fray Bernardino de Sahagún, los primeros credos de los franciscanos, encomenderos que se dirigían a sus explotaciones de trigo y ganado, los primeros viajeros del siglo XIX con su visión plasmada en grabados, las movilizaciones de las tropas de Zapata e incluso contemporáneos turistas europeos buscando "los hongos mágicos" o escalar los glaciares del Popo.⁶²

Para entender el paisaje cultural y socioeconómico de las faldas del Popocatepetl se hace necesaria una exposición de su descripción geográfica y física que nos puede acercar al medio en el que se han tenido que desenvolver estos pueblos. Desde la antigüedad ha existido una necesidad constante del entendimiento y aprovechamiento de la naturaleza por parte del hombre.

En las siguientes líneas destacaremos la presencia del volcán y los cerros *que le acompañan*, de las importantes precipitaciones de lluvia y aguas subterráneas, de sus ricas tierras y su clima idóneo para el cultivo del maíz. Estos elementos naturales, constituyen aspectos centrales en el corpus cultural de los nahuas. Por ejemplo, el agua

⁶¹ (Glockner, 2001:300).

⁶² Poco a poco se están perdiendo los glaciares de los volcanes. De hecho el titular de Planeación Social del Proyecto Sierra Nevada de la UAM, Jacobo Espinoza Hilario, afirmó al respecto a primeros del año 2011: "*Los glaciares ya se han perdido como tales; en el Popo, ya no existen estas formaciones de hielo con características por su grosor; en el Izta, sólo quedan tres*". Arturo Morales "Popo e Izta pierden sus glaciares, no tienen agua" [en línea]. Milenio, 18 enero 2011 <<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/50a22c5f90a91c7060c4a6dba290fba3>> [Consulta: 27 junio 2011]

es un elemento vital para estas culturas que está cargado de simbolismo. Con el maíz sucede lo mismo, aunque tenemos que matizar que en la actualidad el cultivo de los campos se ha diversificado en aras de un mercado más accesible como el de las flores. El cultivo de la milpa⁶³ ha sido la actividad económica principal de los pueblos mesoamericanos desde épocas milenarias. Sin embargo, desde hace unas décadas esta siembra tradicional y la agricultura de temporal es incapaz de mantener a la población, lo que ha producido importantes transformaciones en la búsqueda de nuevos recursos económicos. Este hecho ha sido elemento clave para comprender los grandes cambios que han acontecido. Algunos de ellos han continuado explotando los recursos naturales de los que disponen, como las canteras, que han dado lugar a procesos locales de industrialización que han desplazado a la agricultura como actividad principal, como la creación de microindustrias de construcción y fabricación de blocks de hormigón y ladrillo. También la producción de maíz se ha transformado en la elaboración de tortillas, que son vendidas en las variadas tortillerías nealtiqueñas distribuidas por el estado poblano. El hecho de las iniciativas autóctonas para la creación de pequeñas industrias es muy valorado entre la población quienes aluden continuamente a este factor para demostrar su desarrollo económico, muy por encima de los lugares colindantes. Para Clawson (1979) está íntimamente relacionado con la llegada de nuevos grupos religiosos. Su argumentación se basa en los principios weberianos de la "ética protestante y el espíritu del capitalismo".

Por otro lado, su historia local se encuentra impregnada de los diversos grupos prehispánicos que la habitaron; por su proximidad a la Ciudad Sagrada de Cholula, —centro ceremonial notable de las culturas del Altiplano—; por ser uno de los primeros lugares en contacto con los españoles, especialmente con los franciscanos y

⁶³ Ver fotografía n° 5 en el apartado de Anexos.

encomenderos; por la cercanía de centros pioneros del país como la Ciudad de Puebla o la Ciudad de México; por sus destacados flujos migratorios a E.U.

Estos hechos han permitido que en este pequeño lugar mexicano se den las paradojas económicas de la tradición y modernidad, donde se combinan en las transacciones la práctica del trueque junto con la distribución de dólares.

A pesar de sus peculiaridades –muy comunes a las de los nahuas del Altiplano de los Estados de Morelos, México y Tlaxcala– comparten con el resto de las poblaciones de las áreas rurales e indígenas del país una historia de dominación, marginalidad y exclusión.

Por dicha razón, nos interesa resaltar que frente a lo que nos ofrece la narración cronológica de la historia oficial, el pasado de los nealtiqueños es descrito y resumido por ellos mismos con dos frases muy repetidas: "*la época de la esclavitud*" o "*cuando la cruz y la espada*".⁶⁴ Evidentemente, se están refiriendo a los dos símbolos que se asocian con la llegada de los españoles. Sin embargo, el fin de esta época de "opresión" se corresponde a tiempos diferentes según quién los narre. Para los mormones la liberación llegó con la llegada de su Iglesia, en los años 30 del siglo XX, cuando surgió otra opción religiosa a la "cruz" de la Iglesia Católica. Para algunos católicos actuales fue en la Independencia (1821) o cuando se refieren a la llegada de "los de la Revolución" (1910). Sin embargo, la postura que muestran respecto a estos últimos resulta ambivalente ya que para unos fue una "*liberación porque les quitaron las tierras a los ricos*" mientras que para otros "*realizaron muchas fechorías y Dios los castigó con el paludismo*".

⁶⁴ Esta es una de las razones principales por las que me propuse utilizar el método de la historia oral para estudiar el municipio. Ya desde el surgimiento de las nuevas corrientes historiográficas en los años sesenta del siglo XX se pone de manifiesto con la "historia de las mentalidades" en el ámbito francés y el "giro lingüístico" en el anglosajón de la necesidad imperiosa de comprender las realidades a través de las interpretaciones que de ellas hacen los individuos.

De igual modo, para referirse a sus antepasados en la historia, suelen variar las afirmaciones que dicen "*antes estaban los aztecas*" o "*eran indígenas*", aunque lo más común es que se refieran a la "*época de los antigiitos o de los abuelitos*", sin saber exactamente a cuántas generaciones se remontan.

En definitiva, pretendemos que por medio de una descripción del entorno y de su historia, podamos proyectar una imagen más cercana del lugar de estudio.

Contexto geográfico y físico.

- Toponimia.

El nombre actual de la población, San Buenaventura Nealtican, es producto de la estrategia de territorialización sagrada realizada por los primeros franciscanos para cristianizar el lugar. Esta unión de nombres, o la sustitución de antiguas deidades por el complejo santoral cristiano, ha implicado en muchos casos la desaparición de las antiguas denominaciones aunque no de sus funciones en relación con el ciclo agrícola.⁶⁵

En el caso que nos ocupa, su nombre sincrético relaciona la onomástica de un Santo asociado a las curaciones y el vocablo náhuatl, *Nealtican*,⁶⁶ que significa "lugar donde se bañan". Según los lugareños, este nombre se debe a la existencia de agua donde la gente iba a curarse, ya que comentaban que era un lugar importante por sus chamanes. Narran el relato de una mujer –generalmente blanca y esposa de un rey–, que al bañarse en el lago provocó la desaparición del agua.⁶⁷ Normalmente en estas narraciones orales el agua aparece en otro lugar, como en este caso, que brotó en el

⁶⁵ (Glockner, 2000:105).

⁶⁶ F.Luna, hombre de 37 años, afirmó que el primer nombre de Nealtican era MALTICA que significa "lugar donde se lava la cabeza", después derivó en ALTILA hasta quedar como NEALTICAN. *Notas de Campo III*. (16-VII-07)

⁶⁷ R. Tlatelpa, hombre de 94 años, narró "*cuando Hernán Cortés se dirigía hacia México-Tenochtitlán, existía en esta zona un manantial de agua cristalina y pura. Atraída por esta belleza, Malintzin que acompañaba al conquistador, se lavó la cabeza y el manantial desapareció. El origen del nombre en náhuatl: OH-MATICAC que se traduce como "donde ella se bañó" y derivó en Nealtican*". *Notas de campo II* (9-XII-05).

pueblo cercano de Santa María Acuexcomac.⁶⁸ Observaremos a lo largo de este trabajo cómo el elemento del agua es muy importante para entender la historia y creencias de este pueblo. Creencias que son compartidas con el resto de los pueblos nahuas.⁶⁹

En otras ocasiones las narraciones se refieren a un baño de sahumero, es decir, de humo. "Pasar el sahumero" es una acción muy común en todo tipo de rituales de estos lugares y es continuamente repetido en la actualidad para cualquier ceremonia que se precie.

- Ubicación.

Se suele denominar a esta área "Micro región Iztaccíhuatl-Popocatepetl", asentada en la parte centro-occidente del estado de Puebla (Muñoz: 2003), zona de alto riesgo de erupción volcánica. Posee una altura de los 2.200 a los 2.400 msnm y se extiende por 18.8 km cuadrados según datos del INEGI del 2010.

Colinda al norte con el municipio de San Andrés Calpan; al sur con San Juan Tianguismanalco; al este con Cholula, San Miguel Papaxtla y San Jerónimo Tecuanipa; y al oeste con San Nicolás de los Ranchos y San Pedro Yancuítalpan.

De igual modo, se encuentra ubicado en la parte occidental de la cuenca del río Atoyac, una de las cuencas más importantes del estado de Puebla, cuyo nacimiento se localiza en la vertiente oriental de la Sierra Nevada.

La presencia de los volcanes condiciona el clima, las precipitaciones y la composición del suelo, siendo lugar de grandes beneficios que han sido aprovechados como fuente de recursos naturales hasta la actualidad. Esto lo observamos en la

⁶⁸ En otra investigación con fuentes orales que pudimos realizar entre los nahuas de la parte occidental de la Sierra Norte de Puebla, en el municipio de Pahuatlán, mencionan que "el agua desapareció porque se fue la sirena, *Atlanchane*, la dueña del agua y se asentó en un nuevo lugar de Veracruz, cerca de La Uno y Álamo". Martínez Fernández, M.I, (2007), *ATLA: fiesta con los manantiales. Notas de campo*.

⁶⁹ El agua, evidentemente resulta imprescindible para el cultivo de la tierra y en este caso, está relacionado con la cosmovisión asociada al volcán, que es concebido como un gran contenedor de agua. De igual modo debemos destacar la pervivencia en la actualidad de los rituales de petición de lluvias en esta área el día de la Cruz del 3 de mayo. También la relación del Santo Patrón como proveedor de este agua.

agricultura, microindustria, extracción de recursos de los bosques como el carbón y roca, entre otros.

Según el arqueólogo Arturo Montero (1999) desde hace aproximadamente 25 mil años, el clima de los valles de México y Puebla ha estado determinado por los volcanes, en cuyas laderas crecía una rica variedad de especies vegetales y animales, que al lado de los numerosos manantiales y corrientes de agua permitieron los asentamientos humanos. Más tarde, hace unos 7 mil 500 años, el surgimiento de la agricultura.

Es por ello por lo que en esta área se encuentran yacimientos arqueológicos de alta montaña que eran dedicados al culto acuático. Son una serie de adoratorios en las altas cumbres y algunos mantuvieron una función astronómica (Montero 1999: 200).

- *Clima y Suelos.*

Posee un clima templado subhúmedo, tendencia al frío en invierno con lluvias en verano abundantes de mayo a octubre. Son numerosas las voces de la población que manifiestan un cambio climático, hecho que ha modificado las fechas de la siembra del maíz.

Los suelos están formados de erupciones volcánicas que dan lugar al "cacahuatillo". Hoy en día este material es usado para la construcción.

Posee arroyos permanentes e intermitentes procedentes de Iztaccíhuatl, afluentes del río Atoyac, destacando el Alseseca, el Xalapesco y el Huilapa; estos dos últimos, al unirse, forman el Nexapa.

Por todos estos rasgos comprobamos que es un lugar de importantes riquezas para el desarrollo de la agricultura. De igual modo, en el momento de la crisis agraria, ante la búsqueda de nuevos recursos, estos pobladores resolvieron la situación de diversas formas fundamentalmente con migración y la creación de microindustrias.

Debemos destacar que hay un desarrollo económico diferenciado de poblaciones vecinas.

Contamos con el único estudio en profundidad realizado en el municipio con una perspectiva histórica y etnográfica por el estadounidense Clawson que nos muestra cómo era la situación en los años 70 y 80. Comprobamos que ha cambiado mucho desde entonces. Para él, este desarrollo que ya se comenzaba a observar en aquellos años se debió a la "ética protestante", es decir, por la llegada de grupos mormones que difundieron una idea del trabajo diferente y de autodesarrollo favoreciendo las cooperativas y las iniciativas personales.

Actividades económicas.

Cuando se llega a Nealtican por la carretera llamada "Paso de Cortés", comprobamos a ambos lados la gran presencia de carteles de mariachis, los grandes tabiques de color grisáceo de las bloqueras así como las tortillerías y restaurantes ubicados en el lugar privilegiado de paso.

Actualmente, podemos apreciar una dinámica social y económica diferente a la que registró Clawson a mediados del siglo XX. Si nos basamos en los parámetros socioeconómicos actuales; servicios públicos, acceso a la educación, tipo de vivienda, hábitos de consumo, economía diversificada, siendo la agricultura la actividad predominante, comprobamos el salto diferencial con otras épocas y con otras áreas rurales mexicanas. Esta diversificación se inició alrededor de 1970, ya avanzado el proceso de industrialización y urbanización en la región.

En 1970 el 90.44% se encontraba inserto en el sector primario y sólo el 2.43% y 2.98% en el secundario y terciario (INEGI, 1970); para el año 2000, el 47.52% de la población se ubicó en el sector primario, el 27.69% en el secundario y el 24.51% en el

sector terciario (INEGI, 2001), finalmente en las estimaciones del 2010 se mantienen las mismas cifras que en el censo anterior; 47.5% para el sector primario; 27.7% para el secundario y 24.5% para el terciario (INEGI 2010).

Resaltamos el aumento de la heterogeneidad socioeconómica y la consiguiente agudización de las diferencias en la posesión de bienes económicos y materiales. De igual modo, es importante señalar que la entrada en el mercado urbano produjo un cambio en las relaciones económicas de reciprocidad.

Se ha producido una carencia en la posesión de la tierra por lo que ha provocado una salida importante de la población –movimientos migratorios⁷⁰ que ha conllevado una ruptura temprana de los grupos domésticos y una alteración de las normas de cooperación en el trabajo. Otra respuesta ha sido la búsqueda de recursos en otros sectores como servicios o pequeñas industrias locales.

En todo el país se presenta una tendencia hacia la descampesinización. Se ha registrado otra consecuencia con esta falta de tierra de cultivo que ha dado lugar a una degradación medioambiental con la deforestación ilegal de los bosques que circundan la población. Asimismo, los altos niveles de pobreza propician las condiciones para la sobreexplotación de los recursos naturales.

- Agricultura.

Esta actividad en nuestra área de estudio se denomina "agricultura de temporal" porque depende del agua de la lluvia. En algunos casos se produce básicamente para la autosubsistencia, aunque también desde hace tiempo se ha orientado al mercado. Los habitantes de esta zona tienen que complementar sus ingresos con actividades fuera de la agricultura. Combinan el trabajo en la tierra con otras ocupaciones en áreas urbanas y con el surgimiento de microindustrias, comercios y establecimientos de distinta índole.

⁷⁰ En el Capítulo III se tratará este fenómeno.

Aunque como hemos apuntado anteriormente existe desde hace años una tendencia hacia el abandono del campo. Se nos presenta una tendencia hacia la transformación en condición urbana con una actividad ocupacional cada vez mayor en los sectores terciario y secundario. Las faldas del volcán están rodeadas de un cinturón de urbanidad e industrialización.

Desde la aplicación de políticas neoliberales, la sociedad rural ha cambiado su estructura. En el actual sistema económico de libre mercado están excluidos; sus productos no tienen comprador; no cuentan con apoyo gubernamental y sus tierras ya no dan para comer pues están sobreexplotadas, erosionadas e infectadas por agroquímicos. Son los productos importados los que inundan el mercado apareciendo los campesinos como *desechables* ante el mercado. Nuestra área de estudio dejó de ser eminentemente agrícola hace unas décadas. Los datos del INEGI correspondientes al año 2010 ponen de manifiesto la disminución de hectáreas cultivadas. El Tratado de Libre Comercio presionó aún más al sector rural de subsistencia, y trajo como consecuencia que la producción del maíz, principal cultivo del país, se viniera abajo. Si el campesino quiere seguir sembrando para el mercado, tiene que ser otro producto ya que la competencia con los productores de E.U y Canadá los posiciona en una importante desventaja.

Se ha dejado de producir el principal grano de consumo en México y el 25 % del maíz consumido es de importación, principalmente, de E.U.

La emigración provocada por la competencia económica en el país, ha provocado la feminización de la fuerza de trabajo que ha tenido que incorporarse al sector productivo modificando las estructuras productivas del campo y necesitando el trabajo asalariado de otros hombres.

La crisis del modelo de sustitución de importaciones derivó en la pérdida de la soberanía alimenticia y la creciente dependencia del exterior. La crisis dejó ver también

una agricultura polarizada y bimodal: un reducido grupo de empresarios agrícolas que produce intensivamente en zonas de riego, mientras se dan otros productores con limitada extensión territorial que mantienen cultivos de subsistencia. En las faldas del Popocatepetl la mayoría de los cultivos pertenecen al segundo grupo, exceptuando los productores de la flor y de hortalizas de los valles de Atlixco.

Generalmente se produce el pluricultivo, combinando al maíz otras especies.⁷¹ De este modo, encontramos en la tierra aledaña a las casas maíz-frijol-calabaza, maíz-frijol-chilacayote o maíz-frijol-calabaza-haba, entre otros. También Nealtican posee un clima idóneo para los árboles frutales.

- *Microindustrias.*

Se inició hace quince años la fabricación de materiales para la construcción, destacando en unidades de producción y en empleados y distinguiéndose de poblaciones vecinas. Es importante la producción de "block" de hormigón y de ladrillos, por la utilización de los materiales del lugar del material volcánico y arcillas de la zona. Es practicada esta industria por las propias unidades domésticas del municipio. Vienen a mostrarnos una vez más, las estrategias a las que recurren estas poblaciones ante las cambiantes condiciones económicas, políticas y ambientales

Contexto histórico.

Esta región de pueblos asentados en las faldas de los volcanes, ha estado muy olvidada en los análisis históricos, y eclipsada por la Ciudad de Cholula. Si bien, en estas líneas, apuntaremos brevemente algunos aspectos.

Destacamos la importancia de la ubicación del área dentro de un contexto geográfico más amplio por su asentamiento estratégico; punto de tránsito obligado de la

⁷¹ Ver foto n° 5 en el apartado de Anexos.

Cuenca de México y las tierras del sur (Oaxaca) y de la costa atlántica (Veracruz y el Sureste mexicano).⁷²

La necesidad de su control estratégico motivó una importante densidad de población desde tiempos remotos y la presencia de diversos pueblos y culturas que pugnaban por su dominio. Estos pueblos indígenas del Altiplano central tenían en el *altépetl* una forma de organización social ampliamente desarrollada y se trataba de una organización de habitantes que tenía el dominio en un determinado territorio; de gente asentada en suelo propio. Los llamados "imperios" anteriores a la Conquista eran en realidad grandes conglomerados en los que algunos *altepeme* dominaban a otros, con la particularidad de que tanto la unidad que daba tributo como la que lo recibía se llamaba del mismo modo; *altépetl*. Ésta se traduce como "montaña de agua" y es una palabra nahua compuesta de *in atl*, *in tepetl*, el agua, la montaña. Se representa como un cerro con agua en su interior, una imagen que se difundió en las regiones de Mesoamérica y en clara alusión a la mitología prehispánica del origen de las aguas primordiales. Fray Bernardino de Sahagún (*Historia general de las cosas de la Nueva España*. Libro undécimo, capítulo XII, Tomo III, p. 1134), proporciona la siguiente definición del *altépetl*: "y también decían que los montes [...] están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua [...] y de aquí acostumbraron a llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl*, que quiere decir "monte de agua" o "monte lleno de agua". En el Capítulo II trataremos la creencia en este mito que se mantiene en la tradición narrativa de Nealtican.

La Conquista tuvo como efecto que el conglomerado imperial se fragmentara en sus *altepeme* constitutivos, y pronto fueron reorganizados bajo nociones espaciales y

⁷² (Bonfil Batalla 1989: 22)

administrativas muy semejantes que perduran hasta nuestros días como son el barrio, el pueblo y el municipio.⁷³

El medio poblano-tlaxcalteca se constituye como una de las primeras regiones de la meseta central que se organizó religiosa, económica y administrativamente en la Nueva España. Se puede considerar que para 1580 las poblaciones de esta región ya estaban incorporadas al Imperio Español. La fundación de la Ciudad de Puebla se produjo en el 1531. Para ese momento los señores prehispánicos del valle ya habían sido anulados. La población fue organizada en "Repúblicas de Indios" bajo sistemas de encomiendas y repartimientos.

En fechas muy tempranas se produjo una rápida evangelización a cargo de los franciscanos. Para finales del siglo XVI ya habían construido 14 conventos en la zona de estudio, como el del municipio colindante de Calpan. La mayoría de la documentación de la época hace alusión a las poblaciones más importantes de la zona durante la Colonia como fueron Huejotzingo, Atlixco y Calpan.

La zona de estudio mantenía una gran cercanía al poder político virreinal y una posición geográfica del valle expuesta a las principales rutas comerciales. Por ello, junto con el valle de México, ésta fue una de las primeras regiones donde la cultura indígena y la española comenzaron a fusionarse.

De este modo, culturalmente hablando, el origen de las comunidades campesinas de las faldas de los volcanes, comenzó en el siglo XVI. A mediados del siglo XVII esta sociedad rural ya podía ser considerada una cultura *híbrida*. Entre los archivos más antiguos de Nealtican se encuentra uno en la sacristía de la Iglesia datado en el año 1535 y un auto de posesión del pueblo de 1546.⁷⁴

⁷³ (Gruzinski, 1988: 153).

⁷⁴ De igual modo, en la sacristía se encuentran copias realizadas en el siglo XVIII de documentos relacionados con el rancho Santa Cruz de Rioja del año 1591 (Pérez Macuil: 2007).

Nuestra área de estudio, dada su posición central y una geografía hecha a medida para la explotación agroeconómica colonial, estuvo incorporada a la vida virreinal y nacional. Ahí está la explicación del mestizaje acelerado de la población. Según Nutini, dos hechos motivaron el repliegue de los indígenas. Por un lado, la implantación a comienzos del siglo XVIII del sistema de castas, "*que segrega a los diferentes grupos étnicos de la sociedad colonial*"⁷⁵ y motivó el surgimiento de los grupos raciales cerrados. Esto provocó el rechazo cultural de la población indígena que comenzaba a internalizar muchos aspectos de la cultura española. Otro aspecto decisivo fue el cambio del sistema de encomiendas al de hacienda. Los diversos grupos indígenas perdieron la relativa libertad de la que disponían en sus Repúblicas de Indios. Por lo tanto, se dio lugar a un rechazo consciente de nuevos elementos de la cultura española y a el aislamiento comunal como protección del mundo exterior (Wolf, 1957).

Algunos autores, como los anteriormente citados, opinan que para estas poblaciones apenas hubo diferencia cuando se proclamó la Independencia; continuaron los patrones de rechazo del mundo exterior y afirman que fue la razón que explica la supervivencia de las características tan propias de las comunidades indígenas. Esta situación permaneció prácticamente inmutable hasta los comienzos de la industrialización en las últimas décadas del siglo XIX y con cambios drásticos en la Revolución Mexicana.

Con la Constitución de 1857 la única alteración que se pudo manifestar en esta área fue el tema de la tenencia de la tierra. Afectó con la pérdida de cantidades de tierras comunales indígenas y un crecimiento mayor de las haciendas. También conllevó cambios en la vestimenta y otros elementos asociados a la identidad indígena.

⁷⁵ (Nutini, 1990:121)

Resultó de suma importancia su proximidad a centros urbanos como la Ciudad de Puebla, Texmelucan, Atlixco, que siempre mantuvieron su carácter esencialmente español y un proceso aculturativo nivelado.

Nutini menciona que no había distinción indio-mestizo hasta la llegada de la industrialización, fue entonces cuando la población comenzó a adoptar patrones culturales externos, pero que se reinterpretaron dentro del marco de la cultura indígena tradicional, evadiendo así la dicotomía étnica. No sólo influyó su proceso histórico, sino que estamos ante el resultado acumulativo de una adaptación rural a las exigencias de nuevos modos de producción. Fue muy importante el parentesco y la organización en barrios, patrones de asentamiento, sistema de mayordomías, organización de jerarquías locales civiles y religiosos, ciclo ritual y ceremonial sistema de compadrazgo.

En Puebla se instauraron durante siglos numerosas haciendas por lo que Lázaro Cárdenas llevó a cabo una redistribución de la tierra, lo que favoreció una mayor cantidad de tierras ejidales y un mayor número de tierras cultivables por persona. Los patrones de asentamiento en la zona de los volcanes estaban caracterizados por grupos mestizos que ocupan el centro de los municipios, y los indígenas se replegaban a la periferia.

La actual estructura municipal sigue manteniendo su patrón básico; lo constituye el municipio con su cabecera y un número de asentamientos que pueden ser barrios, rancherías y colonias.

Debemos destacar la división por barrios ya que en Nealtican posee importancia el de San Agustín que se puede corresponder con el sentido sociorreligioso de barrio característico de la región.

A diferencia de otros lugares de patrones de asentamiento disperso, en esta área es una comunidad congregada donde las casas están construidas unas al lado de las otras

en calles trazadas y alrededor de un centro de población, que generalmente posee una plaza o zócalo.

El patrón de asentamiento se basa en antecedentes históricos que se remontan a tiempos prehispánicos. Evidentemente, el patrón actual se debe al éxito que las autoridades españolas tuvieron para congregar a los indígenas en las Repúblicas de Indios.

En cuanto a la casa tradicional, apuntaremos que normalmente lo constituye un solar con planta cuadrangular y con todas las dependencias con acceso a un patio interior. Toda la estructura es rodeada por un muro. Dentro del patio se encuentra el *cuezcomate* o troje y el *temascal*. Aunque hoy en día prácticamente han desaparecido. La cocina se sitúa al fondo o a veces, está separada de la construcción principal. El adobe es el material tradicional de construcción aunque en los últimos años ha caído en desuso por su alto costo y se ha popularizado el uso del ladrillo, bloques de cemento o tabiques.

En los últimos años existe una influencia creciente de patrones que podríamos denominar urbanos y nos encontramos con casas de varios pisos, uso de rejas, puertas de hierro, pintura en las casas, entre otros.⁷⁶

⁷⁶ Ver fotografías presentadas en el apartado de Anexos.

CAPÍTULO II

Voces desde la cosmovisión nahua contemporánea.

El enunciado de este capítulo define la orientación que vamos a tomar para exponer la acción-reacción de un ejemplo de los llamados "pueblos volcaneros"⁷⁷ en un nuevo contexto de vulnerabilidad. Viene a manifestarse como una respuesta local –a través de su cosmovisión– que se enfrenta a las injerencias provenientes del exterior encabezadas, fundamentalmente, por las actuaciones que está llevando a cabo el Gobierno del Estado de Puebla y la industria privada desde hace 30 años, pero fundamentalmente desde 1993.

El historial de desatención, olvido, abusos y control por parte de diversas estructuras de poder sobre estos pueblos se ha evidenciado a lo largo de los tiempos. Sin embargo, la situación se ha agravado en los últimos 18 años por la lucha del control de los recursos naturales del área bajo los volcanes.

Ante esta realidad, han sido numerosas las vías por las que la población ha manifestado su descontento, se ha enfrentado y sigue luchando contra esta explotación desmedida del medio ambiente.

No obstante, debemos aclarar que el concepto que nosotros manejamos como "medio ambiente" tiene otra conceptualización para las poblaciones asentadas en esta área. Hunde sus raíces en una cosmovisión de tradición mesoamericana, en la cual, el

⁷⁷ Los "pueblos volcaneros" se asientan en las laderas del volcán Popocatepétl ubicado en la frontera de los Estados de México, Morelos y Puebla. El área de mayor riesgo es la del Estado de Puebla, donde viven los habitantes de la comunidad de estudio.

vínculo y la percepción que posee el hombre y la naturaleza difiere mucho de la visión a la que estamos acostumbrados. Nosotros, en la mayoría de los casos, poseemos una mirada totalmente desacralizada, que nos ha convertido en meros observadores de lo que nos rodea, dificultándonos la comprensión de otras realidades, como sus explicaciones del mundo y el lugar que ocupa el hombre en relación al universo. En el ámbito rural que tratamos, la intensa relación del hombre con lo que le rodea ha creado un "paisaje ritual", como lo denomina Broda.⁷⁸

Por todo ello, a lo largo de este capítulo vamos a tratar ciertos aspectos del sustrato cultural de Nealtican en un nuevo contexto de modernidad. Son muchos los elementos presentes en la vida cotidiana de estas gentes con una matriz prehispánica; se dejan entrever en ocasiones en sus vidas como presencias insignificantes y en otras de manera más contundente.⁷⁹ Los elementos más visibles –y más estudiados– son los relacionados con las creencias y prácticas religiosas. Es cierto que de manera acelerada se están perdiendo prácticas asociadas a los cultos relacionados con la naturaleza. No olvidemos que las poblaciones bajo los volcanes están situadas próximas a grandes centros urbanos como Puebla, o incluso la ciudad de México. De igual modo, fundamentalmente en los últimos 15 años se ha intensificado la emigración a los E.U., con el consiguiente intercambio cultural. Sin embargo, como veremos a través de la información recopilada en nuestra investigación y en concreto, en el testimonio de un "trabajador del temporal", se están vigorizando prácticas y discursos para denunciar y hacer frente a la explotación que se está haciendo del medio natural; especialmente del bosque, los cerros y el agua.

⁷⁸ Broda, 2001.

⁷⁹ Gabriel Espinosa se refiere a ello como *esferas de diversa rigidez* abarcadas dentro de lo que entendemos como cosmovisión. De este modo, se nos evidencian sectores de diversas duraciones; desde los más resistentes al cambio, dentro del *núcleo duro*, hasta esferas más superficiales y cambiantes. (Comunicación personal, julio 2011).

Sugerimos en este capítulo que la reactivación de rituales y creencias ya casi olvidadas⁸⁰ podrían representar estrategias de reproducción cultural orientadas a la cohesión comunitaria, la reconfiguración de su identidad grupal y la defensa de su entorno. Estos mecanismos, de igual modo, tendrían una orientación contestataria a las presiones externas, es decir, les serviría de *vehículo* para enfrentarse a las injerencias provenientes del *otro* mundo; del urbano, moderno y desacralizado.

Por todo ello, a continuación expondremos brevemente el concepto de cosmovisión con el objetivo de contextualizar algunas narraciones orales registradas en nuestra investigación *in situ*, que nos evidencian la continuidad o revitalización de un universo de filiación prehispánica para denunciar y luchar contra lo que consideran suyo o, cuando menos, bajo su protección.

El testimonio escogido es el de un *quiampero* de Nealtican, debido a que se nos presenta como una vía privilegiada para indagar sobre sus funciones, su discurso, su valoración y significado al interior de la comunidad, pero además, sobre el universo en el que está insertado. Su discurso nos aporta una información excepcional para introducirnos "en la problemática de las continuidades y recreaciones respecto a las representaciones y prácticas existentes en épocas pasadas".⁸¹ Igualmente podríamos analizar los mitos de los que nos habla, pero sin embargo, éste no es el objetivo de este estudio; lo que nos interesa destacar es la interpretación que realiza de la intromisión en el medio natural bajo los volcanes de agentes externos. Para evidenciarlo se expondrá el caso de cómo se está manejando el riesgo de erupción volcánica y su posible relación con la problemática por la lucha del agua.

⁸⁰ Basándonos en nuestros registros, nos estamos refiriendo al abandono paulatino al que estaban siendo sometidos en los últimos treinta años.

⁸¹ (Lorente Fernández, 2009:202)

La cosmovisión nahua contemporánea.

Entre las culturas del Altiplano central mexicano, los nahuas⁸² han sido, y siguen siendo a día de hoy, el grupo étnico mayoritario que más ha influido en la matriz cultural de las comunidades diseminadas por toda esta área.

En la actualidad, sus descendientes, en mayor o menor medida, reproducen en su vida cotidiana y ceremonial una serie de elementos que podemos observar como una especie de *indicios*,⁸³ que nos retrotraen a épocas anteriores a la influencia española; en conexión con el "núcleo duro".⁸⁴ Nos estamos refiriendo a los procesos de larga duración a los que alude López Austin:⁸⁵

[...] la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo.

Como hecho histórico es un producto humano que debe ser estudiado en su devenir temporal y en el contexto de las sociedades que lo producen y actúan con base en él. Su carácter histórico implica su vinculación dialéctica con el todo social y, por tanto, implica también su permanente transformación.

Espinosa⁸⁶ menciona al respecto que debido a la plasticidad de la cosmovisión se da lugar a *sectores de muy diversas duraciones*, es decir, unos son más resistentes al

⁸² Los nahuas son el grupo indígena más numeroso de México, además del más extensamente distribuido en términos territoriales. Esto es si consideramos como grupo a los hablantes de una misma lengua: el náhuatl.

⁸³ Utilizamos el término *indicio* en clara alusión al "paradigma indiciario" de Ginzburg. El historiador los llama *indicios* debido a que propone un conocimiento basado en la recopilación de huellas, rastros o síntomas. Supone que la historia es el estudio de lo concreto, lo irreplicable, lo singular y lo cualitativo. (Ginzburg, 1983).

⁸⁴ Este aspecto será afinado más adelante, ya que no creemos que determinados componentes culturales hayan llegado a nuestros días inmunes a las influencias y transformaciones que se han producido a lo largo de la evolución histórica de estos pueblos. Johanna Broda menciona que hay distintas interpretaciones de una matriz cultural común. (Broda, 2001:18)

⁸⁵ [López Austin A. (1996: 472) en Broda y Báez-Jorge (2001:18)].

⁸⁶ Comunicación personal de Gabriel Espinosa (julio de 2011).

cambio, mientras que otros resultan más volubles, hasta el punto de que puede dar lugar a que "el pensamiento deja de ser parte de la cosmovisión para ser solo un accidente social o incluso individual".

Al tratar el aspecto del pensamiento, la concepción y la relación del hombre con la naturaleza en la cosmovisión nahua debemos atender a los estudios y la definición de la misma que elabora Johanna Broda⁸⁷ concretándola de este modo:

la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre.⁸⁸

Continúa afirmando que se debe incidir en el estudio de la percepción cultural de la naturaleza en donde tienen un papel destacado la astronomía, la geografía, el clima y los ciclos agrícolas, todo ello ligado a las creencias y al ámbito religioso. Para ella la cosmovisión está "ligada a las creencias, a las explicaciones del mundo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de religión".⁸⁹ Destacamos este último aspecto al entender la autora que la cosmovisión es una esfera dentro de la religión, sin embargo para Espinosa resulta ser lo opuesto ya que afirma que "la cosmovisión es más abarcadora y general que la religión".⁹⁰ Lo que he podido percibir a lo largo del proceso de documentación *in situ*, es que el universo cultural de esta población es el resultado de reelaboraciones, apropiaciones e hibridaciones, que han desarrollado generación tras generación, de las diversas maneras de concebir al hombre y de cómo entenderlo en el cosmos. En la actualidad, esta dinámica resulta más acelerada por el continuo contacto

⁸⁷ (Broda 2001:16 y 1991: 462).

⁸⁸ Para el conocimiento de este complejo universo que Alfredo López Austin ha llamado "tradición religiosa mesoamericana", son de lectura obligada las obras de Albores y Broda (1997), Báez-Jorge (1988, 1994, 1998), Bartolomé y Barabas (1990), Bloch (1986), Broda (1991, 2001, 2004), Broda, Iwaniszewski y Montero (2001), Florescano (1994, 1995, 1999), Galinier (1990, 2001), Good (1994, 2001), Kirchoff (1979), López- Austin (1980, 1994, 2001), Medina (1989, 2000, 2001).

⁸⁹ (Broda 2001: 166).

⁹⁰ Comunicación personal de Gabriel Espinosa (Julio, 2011).

con lo exterior y con las nuevas doctrinas religiosas,⁹¹ pero lo cierto es que al acercarme a una cultura tan diferente a la mía, se podía intuir un *todo abarcador* que permeaba varias esferas de la vida cotidiana de estas gentes –evidentemente también se producían expresiones individuales de la conciencia colectiva– Pero, en numerosas ocasiones, me encontraba con dificultades para *aprehender* esa realidad, aspectos que mi sistema cognitivo no podía traducir, como cuando hablaban de lo caliente y frío, de los sueños, o –haciendo alusión a la temática de este apartado– cuando se referían a la naturaleza. No importaba qué tipo de religión profesara esa persona, era una concepción del mundo, un imaginario y una memoria colectiva que formaba parte de su médula espinal.

Su cosmovisión, legado de sus antepasados, transmitida y reformulada a lo largo de generaciones, les aporta una percepción de todo cuanto les rodea de interacción, dependencia mutua y reciprocidad con la naturaleza renovada año tras año. En palabras de Julio Glockner⁹² "una relación corporal que comprende no sólo sus sentidos orgánicos, sino el sentido mismo de su existencia individual y colectiva [...], un vínculo mágico-religioso entre ellos". La naturaleza no sólo es entendida como proveedora de recursos, sino como alteridad donde residen de igual modo múltiples alteridades que son concebidos como interlocutores. Es así por lo que tanto ella, como todos los elementos que la forman poseen vida, tienen espíritu o seres que los habitan, con los que se pueden comunicar. Los hombres establecen relaciones dialógicas con los aires, las nubes, el agua, el granizo, el arco iris, los cerros y especialmente con el volcán. En estas relaciones priman valores de respeto y reciprocidad. Para que todo siga su ciclo y se mantenga en equilibrio son necesarias una serie de acciones religiosas; oraciones, cánticos, bailes ofrendas y sacrificios de animales. De este modo, la naturaleza continuará *cumpliendo*, es decir, dándoles buen clima, buenas cosechas y protección.

⁹¹ En este aspecto se profundizará en el último capítulo dedicado a los Nuevos Grupos Religiosos en Nealtican.

⁹² (Glockner 2001:300).

Los quiamperos: especialistas en el manejo de los fenómenos atmosféricos.

Las prácticas religiosas asociadas a los cerros, a los aires y al agua –en el área bajo los volcanes–, pueden realizarse de manera individual, aunque la mayoría de las veces son desarrolladas en grupos dirigidos por especialistas. Es por ello por lo que se les denomina "especialistas del tiempo".

Bonfil Batalla (1968) fue uno de los primeros investigadores que habló de unos personajes que tenían el *don* para manejar el clima. Son los llamados quiamperos, tiemperos, graniceros, "conocedores del temporal", entre otros muchos nombres.⁹³

Estos personajes que suelen encontrarse en los pueblos próximos a los volcanes, unas veces más visibles que otras, son entendidos como los herederos de los chamanes de época prehispánica y colonial. Llevan a cabo rituales de culto al volcán y de petición de lluvias. También hacen conjuros para alejar los granizos y las malas aguas de sus tierras y poseen conocimientos para curar. Otra actividad que realizan es la de dirigir los rezos, oraciones, cantos y ofrendas de los habitantes, como por ejemplo, cuando suben a llevar los "regalos" en los cumpleaños de los volcanes o para la petición de lluvias el día de la Cruz de Mayo.

En el Atliplano, los mexicas tenían especialistas dedicados al culto oficial a Tláloc. Había una serie de jerarquías sacerdotales muy complejas. En lo más alto se encontraba el *Tlalocan tlenamacac* y le sucedían una serie de sacerdotes de rango menor "sometidos a ayunos y a trabajos duros, aprendiendo los mitos, los libros sagrados y el calendario adivinatorio".⁹⁴ David Lorente hace una genealogía de los

⁹³ Dependiendo de la región del volcán, poseen nombres diferentes; "en Puebla tiemperos, quiatlazques, cuiltamas, quiamperos, conjuradores, y conocedores del tiempo; en el estado de México, graniceros, trabajadores temporales, ahuaques, aureros, ahuzotes; en Morelos, quiapequis, misioneros del temporal, rayados, claclazques; en Tlaxcala, quiatlaz, teztlazquez e hijos del rayo, sin que esta división excluya la coexistencia de términos en los distintos estados". Glockner (2008:69). En el caso de Nealtican, D. Pedro se autodenominó quiampero.

⁹⁴ [Soustelle, J. (2004:37) en Lorente Fernández D.(2009:203)]

estudios sobre el origen de los actuales quiacperos o graniceros.⁹⁵ En este estudio se expone el debate existente entre los que opinan que había diferentes categorías de sacerdotes mayores y menores, así como los que creen que eran chamanes locales ajenos al aparato estatal. Espinosa⁹⁶ comenta que los orígenes son diversos ya que había que distinguir los distintos tipos de capas sacerdotales o de personajes dedicados al ámbito religioso. Por un lado, la capa alta sacerdotal se dedicaba fundamentalmente a conocer el cielo, a observarlo y, poder así predecir fenómenos transregionales. Con la observación de la troposfera y otro tipo de fenómenos como el arco iris, los halos solares y lunares, las diferentes tonalidades del cielo, podían conocer lo que iba a suceder. Además no debemos olvidarnos de otro tipo de funciones más cercanas a la curación, a la celebración de ceremonias y sacrificios, a aconsejar a los reyes y príncipes, entre otros. Sin embargo, a nivel local se daba lugar a una serie de brujos o chamanes, al margen del sistema, que se encargaban de conjurar y predecir basándose en el conocimiento de su microecosistema, y es por ello, por lo que hoy en día, estos especialistas del tiempo, difieren en sus prácticas y métodos según su contexto local.

Este tipo de prácticas y conocimientos pasaron a la marginalidad y al sincretismo y sólo fueron efectivos en el ámbito local. De este modo, defiende el autor, se explica que las observaciones a nivel más general de la capa alta sacerdotal hayan desaparecido casi por completo ya que fue un estrato social completamente aniquilado por la llegada de los españoles.

En la actualidad, algunos quiamperos están organizados en cofradías de conocedores del tiempo, tal y como lo registra Glockner. Sin embargo, en algunos casos, "hay disputas entre congregaciones de tiempersos de la misma zona, porque tienen interpretaciones

⁹⁵ (*Ibid.* 2009: 223)

⁹⁶ Espinosa G, 1997.

simbólicas diferentes de diversos elementos que intervienen en el ritual, como el uso de las flores o los listones de colores que representan el arcoiris".⁹⁷

Dejando de lado los pequeños conflictos, estos especialistas igualmente se comunican de manera individual con *las alteridades*, bien a través de sueños o personificándose los espíritus, como sucede con el volcán Popocatepetl, al que también llaman *Don Goyo*. Reciben mensajes que posteriormente transmitirán al resto de la población cuando sea necesario. La mayoría de las veces, las comunicaciones son para la petición de ofrendas. Éstas se suelen depositar en el campo, en el monte, o en los diferentes adoratorios del volcán.⁹⁸ Sin embargo, "las visitas" a dichos santuarios, en la mayoría de los casos, ya están establecidas con fechas concretas. Por ejemplo, el 12 de marzo que se corresponde con el día de cumpleaños del volcán; se le lleva tequila, mole, tacos y cigarros. También es muy frecuente que le suban ropa o sombreros. Todos estos presentes son entregados respetando con gran seriedad las pautas de la ceremonia. Los habitantes de los pueblos volcaneros piden primero permiso para visitarle, y luego, con mucha reverencia le hacen entrega de los mismos. Le llevan música, bailan y rezan. Todas estas prácticas tienen una única finalidad, para que "Don Goyo esté contento".⁹⁹

Otras visitas se realizan el 2 y 3 de mayo, para las ceremonias de petición de la lluvia. El volcán es concebido como un gran contenedor de agua que "será distribuida para toda la humanidad". El objetivo de estos rituales es "para alimentar la tierra y los manantiales".¹⁰⁰ Con este sistema de reciprocidad, el ciclo de temporada de lluvias se mantendrá en equilibrio. Como en muchos pueblos campesinos, la partición del ciclo

⁹⁷ (Glockner 2008: 73)

⁹⁸ Estos adoratorios suelen situarse por encima de los 4.000 msnm; cuando se llega al límite de la zona boscosa y comienzan los arenales.

⁹⁹ Resulta de lectura obligada la obra coordinada por Albores y Broda, (1997).

¹⁰⁰ D. Severo, 70 años (28-VIII-2007). *Notas de Campo III*.

anual en tiempo de lluvia y secas, pauta las prácticas rituales. Durante los meses de secas, los rituales suelen tener un sentido propiciatorio.¹⁰¹

En los tiempos actuales, son pocos los habitantes que hablan de los tiempos con total claridad. Asimismo, cuando hacen referencia a las ofrendas al volcán, gran parte de los habitantes más jóvenes de los pueblos volcaneros destacan que eso lo hacían los abuelitos o los antigüitos. Los mayores afirman que ya se han olvidado los jóvenes del volcán.

Lo que nos interesa aquí destacar es que ha sido silenciado durante mucho tiempo la figura del tiempoero, como nos lo hizo saber el de Nealtican. De hecho, en cierto modo se sienten estigmatizados y es por ello por lo que necesitan autoafirmarse y defender que su labor es muy importante *para la humanidad*. A pesar de esta situación, la figura del tiempoero adquiere otros tintes cuando se confronta con lo que comenta el Gobierno o instituciones científicas encargadas de analizar al volcán sobre su peligrosidad. Es entonces cuando se comprueba que el resto de los habitantes invierten su discurso otorgándole prestigio a la figura del tiempoero y de sus conocimientos sobre el volcán. Paralelamente desacreditan los estudios realizados desde fuera; desde la *alteridad cultural* que para ellos es la que representa los de la ciudad, y por ende, los de la racionalidad científica.

Considero que debo reproducir un encuentro que tuve con el quiampero de Nealtican, ya que resultó muy significativo; en primer lugar, porque evidencia la continuidad de una cosmovisión nahua heredada, reproducida y transformada; por otro lado, destacamos el mensaje que nos quiso transmitir y finalmente, nos muestra la imagen y concepción que poseen de esta figura en la comunidad.

¹⁰¹ Sin embargo tenemos que tener en cuenta lo afirmado por Espinosa (1996b) cuando apunta que los rituales propiciatorios para el agua y la distinción en ciclo de secas y lluvias, no se originó con las sociedades campesinas, sino que previamente, cuando los cazadores-recolectores se asentaban en las orillas de los lagos su vida, igualmente, se veía trastocada con los cambios de estación.

En la actualidad, son pocos los que dicen creer en él. Sin embargo, fuera de los comentarios que hacen en público negando estas creencias y prácticas por temor a ser tachados de supersticiosos, algunos nealtiqueños recurren a esta figura para que se les ayude en sus campos y a sus animales, o les haga una limpia porque "se les agarró un mal aire al pasar delante del Panteón o en una cueva", o incluso, puede llegar a sanar a los que están "al otro lado" es decir, los que han emigrado a E.U. Tal y como menciona Glockner¹⁰² al referirse a las comunidades vecinas de nuestro lugar de investigación "en cada pueblo la fortuna del conjurador será distinta, puede vivir amenazado como en San Mateo Ozolco, o tener el prestigio suficiente para contar con el apoyo anual de dos mayordomías [...] como acontece en Santiago Xalitzintla, o bien realizar su trabajo en medio de una tolerancia proveniente más de la indiferencia que de la simpatía como sucedía con el tiempero de San Buenaventura Nealtican, recientemente fallecido". Glockner probablemente se refería a D. Macías, el antecesor de D. Pedro. Tal y como me comentaron durante el proceso de documentación "el que le entregó la llave a D. Pedro"¹⁰³. En otra ocasión mencionaron que "el tiempero de ahora era el apadrinado del de antes.... le enseñó en náhuatl [...] parece que heredó algo".¹⁰⁴

En la región de la Malinche y en la de los volcanes de la Sierra Nevada, los concedores del temporal se inician por varias vías; en unos casos nacen con poderes inmanentes y posteriormente en la madurez tienen revelaciones oníricas; en otras ocasiones son instruidos por otros especialistas, aprendiendo de este modo el oficio; finalmente están aquéllos a los que les cae un rayo, es decir, son "exigidos desde arriba". Posteriormente recibirán revelaciones oníricas. "Los que desempeñan el cargo por voluntad propia mediante un aprendizaje, invariablemente ocupan un lugar

¹⁰² (Glockner 2003: 519)

¹⁰³ De este modo lo describe Fernanda, de 10 años, (25-VIII-07) *Notas de Campo III*.

¹⁰⁴ (15-VIII-07) *Notas de Campo III*. En este caso se refirieron al anterior tiempero, D. Santiago. Puede darse el caso hoy en día de que haya más de un tiempero o quiampero en Nealtican.

secundario, pues se considera que no han sido endonados." ¹⁰⁵ En el caso de D. Pedro, afirmó que "es su destino desde que nació y que no se puede aprender en los libros". Se definió como un trabajador por la tempestad de toda la humanidad. ¹⁰⁶ Cuando hicimos referencia a su trabajo con el volcán, comentó que él sabe lo que necesita y al tener "el *don* que Dios le dio... tiene que hacerlo". De igual modo mencionó que tiene unos apoyadores que le ayudan en su labor y contactos con personas que también tienen el mismo don. Sin embargo, estas confesiones no me las realizó hasta muy avanzada nuestra plática. Al principio se defendía diciendo que no estaba loco y que podía haber esa clase de trabajadores pero que pueden estar "escondidos".

Don Pedro: "El trabajador por la tempestad de toda la humanidad"¹⁰⁷

Tras varios intentos frustrados, D. Severo consiguió que pudiera encontrarme con D. Pedro en su casa. Había tanteado en distintas ocasiones acercarme al hogar de D. Pedro, pero él había rechazado hablar conmigo. Era "sábado de Gloria" y la gente estaba jugando con el agua por las calles. Se presentó en casa de D. Severo acompañado de su esposa ¹⁰⁸ e iba ataviado con un crucifijo, de grandes dimensiones, colgado al cuello. Se mostraba muy desconfiado a la hora de hablar. A medida que avanzaba nuestra conversación sentía la necesidad de autoafirmarse diciendo que él no estaba loco. De

¹⁰⁵ (Glockner 2008:70)

¹⁰⁶ Nos encontramos con la concepción de "toda la humanidad", no se limita a lo local a su comunidad. En palabras de Glockner (*Ibid.*) "esta idea ha sido inducida por los noticieros de televisión, donde aparecen imágenes de desastres naturales, lo mismo en el continente americano que en Europa a Asia, sin que los viejos tiempos tengan noción alguna de las distancias o la ubicación geográfica de los lugares devastados".

¹⁰⁷ Fue muy difícil poder encontrarme con él. Hubiera resultado muy enriquecedor haber contactado en otras ocasiones y así seguir profundizando en su discurso, pero se mostró muy parco en palabras y controlando hasta dónde quería contar. No pude grabar su testimonio por lo que probablemente haya cometido errores a la hora de transcribirlo. Por otro lado, sería muy interesante poder analizar su discurso; el orden de la narración, las intenciones de la misma, los nombres en náhuatl que utiliza, el contenido de su relato, etc.

¹⁰⁸ *Ibid.* El oficio de especialista del tiempo es exclusivamente masculino en la región de la Malinche, sin embargo, en la región del Popo y la Izta "también las mujeres desempeñan el cargo de trabajadoras del tiempo".

igual modo, se quejaba de la cantidad de gente que quería hablar con él para filmarlo, pero a él no le gustaba porque "eso es para sacar dinero".

Mi interés giraba en torno a los volcanes, le comenté. De ese modo él empezó a narrar no sin antes puntualizar y dejarme claro que "los cerros tienen vida". Sus primeras palabras fueron "el volcán y la volcana –que son pareja– son los meros, mandan por toda la humanidad". Considero que es importante recalcar que hace alusión a toda la humanidad; no se limita sólo al ámbito local o regional, sino que el imaginario geográfico de Don Pedro va más allá de lo local.¹⁰⁹

El volcán y la volcana fueron guerreros y les perseguían. Ganaron la batalla y desaparecieron. Al momento aparecieron como cerros grandes. Fueron los ganadores, –aclaró– igual que los niños héroes.

A continuación comenzó a explicarme los cerros de las proximidades de Nealtican, en un relato mítico, convertidos estos en los participantes de un matrimonio; el del volcán y la volcana.

Hubo un casamiento y se hicieron cosas; para las presentaciones de boda como ramilletes fueron los cerros Teoton y Tiatolo.¹¹⁰ Esos cerros son para pedir a la novia.¹¹¹ [...] El XALTEPEC es el intérprete, el que hace las invitaciones; le dan su bebida, y sus ceras para donde haga la invitación. También tiene el nombre de AJECOATEPETL¹¹², eso es debido a un grado que tiene¹¹³. Puede enojarse y sacar víboras¹¹⁴. Se defiende solo.

Interrumpimos el testimonio de D. Pedro al hacer alusión a este cerro y a su modo de defenderse, para invocar palabras en otro momento de D. Severo sobre el cerro XALTEPTL;

¹⁰⁹ *Ibid.*, 72. Menciona que los medios de comunicación y la situación de interconexiones con otras culturas ha transformado el imaginario de los especialistas del temporal.

¹¹⁰ En los mapas del INEGI no he localizado ningún cerro con ese nombre. No obstante, aparece uno muy cerca del Teotón nombrado Tlaltorre.

¹¹¹ Me lo explicaba con palabras en náhuatl; me comentaba los dos nombres y hacía las traducciones. La esposa escuchaba atentamente y asentía. También hizo algún comentario

¹¹² No tengo la certeza de que pudiera apuntar correctamente este nombre. Lo que se puede constatar es que hay un paraje muy próximo al cerro que se llama El Ajalanti. De este modo, una hipótesis podría ser que fuera una combinación de los dos nombres "Ajaltepec", por ejemplo.

¹¹³ Podemos extraer de sus palabras que hay una jerarquía, unos grados entre los cerros.

¹¹⁴ En este relato las víboras se asocian con el mal, aunque en gran parte de la bibliografía se argumenta su carácter dual.

Antes había monte porque tenía pinos, pero vino una plaga y ya metieron el tractor [...] Están sacando tierra, como el cacahuatillo. Como los cerros están vivos, se enojan porque los desbaratan. Por ejemplo, en los cerros de cacahuatillo blanco se está sacando,[...] y ya ha atrapado a un niño.¹¹⁵

Estas últimas anotaciones nos interesarán para continuar con nuestro discurso en este capítulo sobre las injerencias de agentes externos sobre la naturaleza y los seres que la habitan.

Tras este inciso, continuamos con el testimonio de D. Pedro: "Otro cerro es el TIOTZI¹¹⁶ que sirve de XICAPEXTLE, es decir, para dejar las tortillas". En este momento interrumpió su narración para aclarar que "esto es una leyenda".

Otro cerro es el TECAJETE, TECAXTLI, (cajete de piedra), es una base de piedra [...] hace las veces de sahumero con lumbre, copal e incienso, para cuando se da la bendición a los novios. Pasan a la casa para la bendición, primero con la mano y después con el sahumero más sagrado" [...] "lo están excavando y va a hacer un desastre. Tiene mucho agua y como se rompa... va a perder. El gobierno ha dado permiso¹¹⁷, [...] pero va a ocurrir algo porque tiene vida... ya ha muerto uno.¹¹⁸

Hay otro cerro que está entre María¹¹⁹ y el Depósito del agua¹²⁰, ese es el Cántaro del Pulque porque es un envase de barro¹²¹. También estaba destinado para la boda y se lleva cuando se va a ver al padrino. Otro cerro está donde se encuentra el Panteón de María, ese es la botella de vino. Hay otro que se encuentra más abajo; el XAPOLCHIHUITE¹²². Este elemento también es cuando se va a ver al padrino o se entrega a los novios el CHIQUIHUIE.¹²³

A continuación, enlazó la narración de los cerros con los volcanes próximos;

¹¹⁵ D. Severo, 70 años (2- IX- 07). *Notas de Campo III*.

¹¹⁶ Se referirá al cerro ubicado en los terrenos de San José Pinillos Tiotzi. Estos terrenos fueron comprados por Nealtican en 1974. (Estos datos aparecen en los apuntes de Rosendo Tlatelpa, 1997)

¹¹⁷ En esta afirmación se puede estar refiriendo a la extracción del agua por parte del Gobierno de Puebla o a la extracción de piedra pómez para la construcción por parte de empresas privadas.

¹¹⁸ En otra ocasión D. Severo me lo confirmó y dijo que "dicen que es porque el cerro está enfadado". Es la misma historia que con el cerro Xaltepetl; ya ha muerto gente porque están haciendo daño a los cerros.

¹¹⁹ Santa María Acuexcomac, el municipio más próximo. Lo mencionan continuamente para afirmar que el agua que se fue de Nealtican apareció allí.

¹²⁰ Según la tradición mesoamericana, los cerros son "depósitos de agua".

¹²¹ En los códices, como el *Códice Florentino*, los cerros están representados como ollitas de barro.

¹²² Tampoco lo hemos localizado en el mapa.

¹²³ D. Severo me dijo al respecto que el nombre Chiquihuite es del cerro "Tzapotecas".

(El cerro Tecajete y Tzapotecas limitan Nealtican con la región de San Pedro Cholula). Y añadió que es "una palangana porque lleva fruta (manzana, piña, sandía), pan y botellas". (15-VIII-07). *Notas de Campo III*.

El Pico de Orizabal y la Malinche son pareja también. El Pico de Orizabal no se lleva con el Volcán. Éste quería tener dos mujeres y se arrimó un poco a la Malinche. Hubo una pelea por ella. Fue muy fuerte y en el monte hay muestras; las piedras grandes que se tiraban¹²⁴ [...] la Malinche es como la amante del Volcán, pero su esposo es el Pico de Orizabeño. [...] Otro cerro es el San Lorenzo¹²⁵. También es un volcán; suelta nube... casi suelta agua. NAHUALTEPEME son varios cerros que están agarrados. Se juntaron como primos, aunque hacen una pareja porque se enamoran. Son nahuales. Se ve muy mal porque se juntaron entre familiares. Éste también manda. Todos los volcanes están entendido, pero el Popo es quien manda.

Tras hacer una introducción tan descriptiva de los cerros y volcanes de los alrededores de Nealtican, dio paso al Popocatpetl y la Iztaccihualt: "su nombre es Gregorio, cuyo cumpleaños es el 12 de Marzo. María Nicolasa es la volcana IZTACCIHUALT, y su cumpleaños es el 6 de Diciembre¹²⁶. De regalos se le lleva pastel, fruta, pan, bebida, mole además de mariachis, banda de viento, norteños". Estos regalos se los llevan a los volcanes cuando ellos se comunican para pedírselos. D. Pedro "habla con los espíritus, al viento... y se entienden". Por ejemplo, le piden su ropa, su calzado, su sombrero o un cigarro o una copa y D. Pedro se lo lleva con sus apoyadores.

Prosiguió con su narración haciendo alusión al municipio:

Nealtican significa que hay agua. Detrás de la Iglesia nacía agua y le hicieron daño; la religión católica abusó del agua. Era agua milagrosa. Se bañaron ahí personas y

¹²⁴ En otro relato que pude recoger el origen de la pelea entre el Popo y el Pico de Orizabal se produjo porque el segundo le quería quitar a la Itza al volcán.

¹²⁵ Desconozco un cerro con nombre similar en las intermediaciones de Nealtican. No obstante Glockner transcribe una narración de un curandero de Tlaxcala que dice así "ahí está San Lorenzo Cuatlapanga que es ese cerrito chaparrito que está junto a la Malinche [...] y ahora es el marido de la Malinche [...]popocatéptl, les pegaba a los dos (a La Malinche y al San Lorenzo). Por eso en 1922 hubo la guerra de rayos y centellas. Entonces fue donde le quitaron el gorro al volcán, porque antes no tenía cráter." (Glockner, 1996:21)

¹²⁶ Hasta ahora he podido registrar varias fechas de cumpleaños, así como diversos nombres para la volcana. Por ejemplo, durante mi estancia de campo en el 2007 se celebró el 31 de agosto. Lamentablemente no fui invitada a la ceremonia.

se secó el agua¹²⁷. El agua se fue para otra parte, fue a salir a TECUANIPAN y en María¹²⁸, ya que hay agua bajo el cerro TECAJETE.

Ante un testimonio así debemos ir por partes; por un lado afirma que "la religión católica abusó del agua". Se evidencia la contradicción de imaginarios sobre el agua con la llegada de los españoles, la denominada *evangelización del agua*.¹²⁹ La cosmovisión mesoamericana se enfrentó al imaginario español sobre el recurso. Dicen algunos autores que los españoles consideraron "los ríos y embalses como *infestos* y *peligrosos*, llegando incluso a tratar de sanear el ambiente a través del desagüe de las cuencas".¹³⁰

Por otro lado destacamos el enunciado: "el agua se fue para otra parte, fue a salir a TECUANIPAN y en María". En este caso no es un mito acerca del origen del agua, sino sobre su escasez. Estos mitos además de reflejar el contexto físico, social y cultural son una reflexión de las realidades del pensamiento indígena. Este relato me recordó a otro testimonio que me realizaron varias personas en Atla, del municipio de Pahuatlán, en la Sierra Norte de Puebla, cuando estuve haciendo un registro de testimonios orales de la Fiesta de la Cruz. En este relato, hablaron que el agua desapareció porque la Sirena que estaba en el lago les pidió una serie de regalos; entre ellos un peine, pero no se lo hicieron. Y por la noche se llevó el agua. Al hacerle este comentario, D. Pedro mencionó algo acerca de la relación de la Sirena con el agua:

Hay espíritu vivo de los cerros. La Sirena no hace daños, el agua es suya. Es un espíritu, es una persona. Yo he hablado con ella, igual que con Don Goyo. Hay que saber entenderla.¹³¹

¹²⁷ Se refiere a la leyenda de cuando se bañó la Malinche y secó el agua de Nealtican.

¹²⁸ Santa María Acuexcomac y Tecuanipan, pueblos ubicados en la orilla de la carretera del Paso de Cortés, antes de Nealtican.

¹²⁹ Musset, 1992.

¹³⁰ (Peña 2000:28)

¹³¹ Es muy recomendable la lectura de Lourdes Báez (2004)

A continuación habló de los tiemperos, aunque él los denominó quiamperos. No dijo que él lo fuera, aunque se autodefinió al describirse como uno de ellos. Se defendía diciendo que la gente no lo comprende.

Los quiamperos son los que manejan el agua porque pueden venir buenas y malas aguas... airones. Ellos (los tiemperos) trabajan allí [...] Puede haber aquí, pero trabajan secretamente (tras una pausa)...Yo trabajo.

Ellos –los quiamperos– defienden para que no se maltrate, y defienden la siembra. Pueden hablarles para que se vayan¹³² [...] Es un trabajo blanco, diferente al trabajo negro. También curo a enfermos"–puntuatizó–.

Finalmente se refirió a la reciente actividad del volcán.

Cuando sucedió la fumarola de D. Goyo, me avisó dos días antes y me dijo lo que iba a hacer. La echó –la fumarola– cuando todo el mundo dormía. No me asusté. D. Goyo me dijo que se estuviera tranquilo. Llovió, pero no agua, sino ceniza.

D. Pedro puso punto y final con "hasta ahí puedo contar" a un testimonio tan extraordinario.

Lo que nos interesa de este encuentro no es analizar la figura de estos especialistas del tiempo ya que han sido ampliamente estudiados. También resultaría muy interesante analizar la narración mítica que realiza de los cerros y de los volcanes y compararla con otras narraciones registradas en comunidades próximas. En los estudios que se han llevado a cabo se comprueba diferentes versiones según el propio narrador. Sin embargo estos análisis no son por el momento la intención de este trabajo, sino destacar dos aspectos fundamentales; el primero de ellos es el aviso previo que el volcán le transmite a Don Pedro antes de que se produzca la erupción con un mensaje de tranquilidad advirtiendo que no les va a hacer nada. Por otro lado, la advertencia de D. Pedro advirtiendo que con las perforaciones los cerros se están enfadando –"los cerros tienen agua"– y ya "están haciendo cosas", es decir, ya ha muerto alguien. Nos quedamos con estos dos episodios que son los que vamos a exponer en las siguientes

¹³² Entendemos que se está refiriendo a las entidades que habitan las aguas, el aire, etc.

líneas. Por lo tanto, del encuentro con esta figura, quiero subrayar esos dos aspectos ya que pueden resultar relevantes para comprender la situación de los habitantes en un contexto de influencias e intromisiones externas. Empezaremos hablando del volcán.

Gregorio Chino Popocatépetl.

El volcán, conocido cariñosamente entre la población como el Popo o Don Goyo no sólo se aparece a los tiemporos, sino que también son numerosos los habitantes de las laderas del volcán quienes dicen haber hablado con él en su mundo onírico o cuando estaban por el campo o monte.

Generalmente lo describen como un anciano vestido de manera muy humilde quien les pide algo para comer o cerillos¹³³. Cuando el que se lo ha encontrado está dispuesto a entregarle lo solicitado, él responde que allí abajo no, que tienen que subírselo allá arriba, es decir, a los diferentes adoratorios que se encuentran en el mismo volcán.

También suele pedir ofendas para su esposa la Iztaccíhuatl. Este es el otro volcán con el que forma la llamada Sierra Nevada. También es llamada la mujer dormida por la forma que tiene.

Lo que nos interesa destacar es la diferencia de géneros que han establecido los pueblos volcaneros, así como los nombres que han utilizado para denominarlos. Este hecho que puede entenderse como antropomorfización de los volcanes o de trato de cercanía para su interacción, nos indica también el día de su cumpleaños. Dicha fecha tan señalada entre estas gentes, les ordena el día que deben subir a los adoratorios para hacerles entrega de sus regalos –más adelante describiremos estas ofrendas–. Es así como el santo del volcán es el día de San Gregorio, 12 de marzo porque su nombre es

¹³³ También se escuchan los que lo describen como un charro con su sombrero y subido a un caballo

Gregorio Chino¹³⁴ Popocatépetl y el de su esposa difiere según la nombren los habitantes de las faldas del volcán. En las zonas próximas a Nealtican se han escuchado las denominaciones de Rosita, Manuela o Genoveva. Esto condiciona también las fechas de subida de sus regalos.

El 31 de agosto es el cumpleaños de la esposa de Don Goyo, es decir, de la Iztaccíhuatl por lo que suben a llevarle de igual modo sus ofrendas.

A estas visitas anuales, hay que añadirle la fecha reciente del 21 de diciembre. Fue precisamente a partir del acontecimiento de reactivación de la contingencia eruptiva lo que motivó a que numerosas personas subieran a llevarle unas ofrendas. Este hecho es muy destacado ya que nos evidencia una reactivación actual de prácticas religiosas que ya se estaban olvidando.

Estas ceremonias se han realizado en algunos casos por peticiones de la población al tiempero y en otras por las sugerencias que hace de que no se deben olvidar del volcán porque se puede enojar.

El Popo está activo a diferencia de la Iztaccíhuatl. En ocasiones aumenta el riesgo, como sucede en la actualidad a partir del 21 de diciembre de 1994 cuando reanudó su actividad eruptiva, quedando nuestro municipio en la zona de mayor riesgo de contingencia. Según datos del CENAPRED¹³⁵, son más de un millón los habitantes que están habitando en el área de mayor riesgo de influencia del Popo.¹³⁶

La gran chimenea exhala humo, lanza cenizas y piedras continuamente, lo que confiere una particularidad especial a este espacio. Paisaje que en palabras de Glockner puede entenderse como "paisaje sagrado".

¹³⁴ Chino se debe a los bucles que hacen las fumarolas al salir del cráter.

¹³⁵ Centro Nacional de Prevención de Desastres. En el caso de Puebla, a nivel local y universitario se encuentra el CUPREDER; Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (www.cenapred.unam.mx)

¹³⁶ Aunque tenemos que tener en cuenta que los escenarios de influencia son mayores, llegando incluso a afectar a la Ciudad de México. En el año de 1997 se produjo una explosión de mayor intensidad que causó una lluvia de ceniza en el D.F. y durante unas horas tuvo que cerrar el aeropuerto internacional Benito Juárez.

Tras nuestra estancia de campo, se ha podido observar que se ha producido la reactivación de una serie de prácticas asociadas al culto del volcán Popocatepetl. Puede entenderse que es manejada por la población como un discurso de rechazo frente a la intromisión externa. De igual modo, esta reacción contra la llegada de opiniones y acciones exteriores, es manifestada y reproducida tanto por los que siguen participando en las ceremonias y prácticas de la cosmovisión nahua contemporánea, como por los que rehúsan de ella. Estos últimos se mueven en la ambivalencia de la estigmatización a nivel interno de la comunidad –ya que lo asocian al retraso del que siempre se les ha acusado–, pero en el momento en el que tienen que hacer frente a las intromisiones de los de fuera, dotan estos saberes ancestrales de un gran reconocimiento.

Añadido a la situación de pobreza, marginación, sobreexplotación ecológica o políticas neoliberales salvajes, que ahogan día a día a estos habitantes, se nos presenta un riesgo potencial de erupción volcánica, con el agravante del manejo que se hace de esta situación por las autoridades competentes. Michael Foucault (1991) al respecto discute la gobernabilidad y explora las formas en que el Estado y los aparatos de gobierno trabajan para controlar y regular a la población por medio de estrategias y del discurso del riesgo. Es de conocimiento general la vulnerabilidad de México y sobre todo de las poblaciones y regiones más desfavorecidas a los desastres naturales. Esta situación adquiere otra tesitura cuando se está conviviendo con esa "amenaza constante".

De este modo, nos encontramos con diferentes visiones de la percepción del riesgo de amenaza entre los vulcanólogos, las autoridades e instituciones, protección civil, que difiere significativamente a cómo es vivido por sus propios habitantes.

Desde los estudios socioculturales, Mary Douglas (1996) menciona al respecto que la noción de riesgo es un concepto construido culturalmente y que esta "cultura del riesgo" varía de acuerdo a la posición social de los actores.

Por otro lado, en el ámbito de la psicología, Taylor y Brown (1988, 1994 citado en Sánchez 1998) mencionan que se producen sesgos cognitivos como una estrategia adaptativa de los individuos. El sentimiento de invulnerabilidad puede ser un mecanismo de defensa para el manejo de la ansiedad de la presencia constante del riesgo.

En el caso que presentamos, podemos entender estas observaciones si nos acercamos a través de la cosmovisión nahua que todavía impregna y condiciona la vida de algunos de estos habitantes. Muestra de ello es la emisión de mensajes de tranquilidad que hace llegar el volcán Don Goyo, advirtiéndoles a estas poblaciones que a "ellos no les va a ocurrir nada si se portan bien". Son continuos los comentarios que afirman "Don Goyo se está echando un cigarrito" o "no va a pasar nada, porque está respirando, es como una ollita de frijoles que no se derrama".

Para tener una comprensión mayor de este suceso actual y de la actitud de rechazo de la población, vamos a hacer un seguimiento de lo sucedido entre las comunidades a raíz de la reanudación de la contingencia eruptiva.

"Nuestro Popo es el Gobierno"¹³⁷. 1994, reanudación de la actividad eruptiva.

A partir de los acontecimientos del año 1994 se intensificaron, o por lo menos tuvieron difusión pública a través de los medios de comunicación, las referencias de

¹³⁷ Comentario que le hizo al sociólogo José Antonio Alonso un campesino de San Nicolás de los Ranchos, municipio colindante a Nealtican. Aludía, obviamente, al verdadero temor de las poblaciones de las faldas del volcán. (Comunicación personal, mayo 2006).

campesinos que comentaban las apariciones del volcán, de Don Goyo¹³⁸. Se difundieron rápidamente los mensajes destinados a los habitantes, en muchos casos apocalípticos y de enfado, en otras sugiriendo que no se movieran de sus casas porque a ellos no les iba a hacer nada. Este hecho fue y sigue siendo manejado de diferentes formas y bajo fines diversos; para unos como elementos tal vez románticos y conservadores, o como sustrato destacado para los movimientos de revitalización cultural, pero en la mayoría de los casos, como muestra más de la "ignorancia" de estas gentes que vienen a ser un obstáculo para el desarrollo de la Nación. Unas veces de una manera disfrazada, otras abiertamente y sin pudor, se escuchaba que "por ser campesinos" eran un problema para diseñar y llevar a cabo operativos de prevención y evacuación, aunque se adornara el discurso con diferentes retóricas de compasión o de irritación. Glockner (1998) dijo al respecto "anoté la declaración de un funcionario en una entrevista por radio durante los días en que se efectuaba la evacuación: "por tratarse de población rural –dijo– nos ha costado mucho trabajo hacerles entender que deben salvar sus vidas". El etnocentrismo que expresa esta frase subestima en principio a la gente del campo, al grado de creerla incapaz de pensar y valorar su propia vida".

Se muestra una vez más, cómo permea la sombra de las relaciones desiguales del país y la continua reproducción de las categorías de ciudadanos de segunda. En este caso, la cultura es instrumentalizada desde el poder hegemónico como signo de atraso.

Esta postura de incompreensión y de actitud etnocéntrica a la hora de valorar esta situación, es la excusa de autoridades para llevar a cabo políticas no ya sólo parternalistas, sino totalmente autoritarias y verticales sobre ellos, pero sin ellos. A veces es ocultada con una oratoria de inclusión falsa cuando se comenta que hay que

¹³⁸ Para elaborar este apartado, nos hemos basado en gran parte de la obra de Julio Glockner, quién lleva años de experiencia trabajando en estos pueblos y posee un amplio y preciso conocimiento de su realidad.

tener en cuenta los elementos culturales de estas personas, pero a la hora de la verdad, es negada y despreciada.

- *Las experiencias de evacuación.*

Podemos entender mejor los mensajes de tranquilidad que emite Don Goyo o de advertencia de no moverse de sus casas si atendemos a los errores que se cometieron en las evacuaciones del año 1994 y 2000. Es así, por lo que intentando interpretar estos relatos, se observan como discursos de resistencia, en el que se pone la cultura en funcionamiento para proteger su identidad y resistir por sus intereses.

El 21 de Diciembre de 1994 en mitad de la noche sorprendió a los pueblos de las laderas del volcán la llegada de militares que con bocinas y golpeando a sus puertas con armas instaban a la población a que abandonaran sus casas porque "el volcán iba a explotar"¹³⁹. Esta evacuación, que más parecía un desalojo por la gran confusión e inesperada situación tanto para las autoridades como para la población, continuó produciendo turbación con la situación de desconcierto y falta de información en los albergues. Después de unos días, cuando las autoridades pertinentes consideraron que ya había pasado lo peor, continuó el trauma para estas poblaciones al comprobar que parte de sus animales domésticos, que es un importante elemento de su economía familiar, habían muerto. De igual modo, al dejar sus casas abandonadas se produjeron casos de saqueos y robos.

Este descontento de la población por cómo se desarrolló la situación y por las pérdidas e incomodidades sufridas, se puso de manifiesto en la siguiente evacuación en el 2000 cuando fueron pocos los que participaron y se movieron de sus hogares. A esto debemos sumarle la puesta en evidencia de la descoordinación entre diferentes

¹³⁹ (Glockner 2001:328).

autoridades y la opinión de los expertos que calificaron de innecesaria esta medida de protección¹⁴⁰.

Todo este acontecimiento recibió una atención y seguimiento mediático destacado que hacían llegar a la población todas estas ideas contradictorias y las propuestas de una reubicación¹⁴¹ de sus comunidades en lugares fuera de peligro.

Estas acciones desacertadas sobre ellos, a los que apenas se les ha tenido en cuenta, ha aumentado la desconfianza y desacreditación sobre las autoridades, así como la sensación de abandono¹⁴², produciendo un reforzamiento del discurso de erupción volcánica por voluntad divina.

Obviamente, no todos los habitantes creen en el espíritu del volcán, y muchos luchan y se defienden con métodos muy variados. Pero debemos destacar que en los últimos cuarenta años en el área de Puebla, en los pueblos localizados entre Cholula y el Paso de Cortés que corren el mayor riesgo, se han propagado de manera considerable el fenómeno de las conversiones religiosas. Como comprobaremos en el último capítulo, numerosos grupos protestantes, pentecostales, mormones, Testigos de Jehová han sembrado de iglesias y templos estos pueblos propagando imaginarios milenaristas y apocalípticos.

Este hecho nos debe hacer reflexionar. De qué sirve que se invierta numerosas cantidades de dinero y esfuerzo en monitorear el volcán¹⁴³, de elaborar mapas de escenarios de riesgo, de instalar sistemas de alarma, de realizar todo tipo de estudios y

¹⁴⁰ En el periódico *La Jornada de Oriente* del 5 de enero del 2001, Claus Siebe del Instituto de Geofísica de la UNAM comentó que había sido de mayor riesgo la actividad de 1997, pero dado que hubo un mayor seguimiento de los medios de comunicación en el 2000 probablemente fue la causa de la evacuación.

¹⁴¹ Resulta interesante al respecto el caso estudiado de la reubicación por el volcán de Colima de la población de la Yerbabuena en 1999. Cuevas y Seefoó (2005) muestran las medidas aceleradas tomadas por el Gobierno para “proteger” a la población reubicándolos en otra zona, mientras que paradójicamente reinvertía en la infraestructura hotelera para turismo rural a los pies del volcán.

¹⁴² Las rutas de evacuación en muchos casos desatendidas.

¹⁴³ En el Popo se hace desde los años 60

análisis geofísicos, si no se trabaja con lo más importante que son las poblaciones cercanas.

Tenemos el drama del Nevado del Ruiz en Colombia¹⁴⁴ donde se llevaron a cabo todo tipo de estudios, para dentro de la imprevisibilidad de lo que es la naturaleza, pudiera pronosticarse una situación de riesgo gracias a los avances técnicos y de la ciencia. En el momento en el que se dio la voz de alarma, por fallos humanos de descoordinación y desinformación, murieron 23.000 personas.

La situación hoy en día en el Popocatepetl es parecida en cuanto a la falta de entendimiento entre los habitantes y los encargados de gestionar desde las instituciones gubernamentales el riesgo del desastre natural, que no está de más recordarlo, puede transformarse en social.

- La disputa por el agua.

Nos interesa exponer a continuación la problemática del agua ya que nos hace sospechar que puede darse el caso que mantenga alguna relación con la presencia de militares en la zona bajo el Popocatepetl. Según instancias gubernamentales, su permanencia en la zona desde 1994 se debe a la situación de riesgo volcánico, pero de igual modo, con una presencia constante se puede intuir que se benefician de una información privilegiada y un control eficaz en toda el área y sobre sus gentes.

Nealtican posee importantes recursos hidrográficos debido a su situación excepcional bajo los volcanes. Se asienta en la cuenca alta del río Atoyac, la más importante del estado de Puebla. Igualmente el municipio está bañado por arroyos cuyas aguas proceden del deshielo del Popocatepetl e Iztaccíhuatl¹⁴⁵. De norte a oriente

¹⁴⁴ Sucedió el 13 de Noviembre de 1985 y murieron 23.000 personas por un lahar catastrófico en Armero y Chinchina. En palabras de J. Carlos Carracedo fue una "tragedia provocada por la acumulación de errores humanos" (Carracedo, 2002: 295)

¹⁴⁵ En una ocasión D. Severo me comentó que San Pedro y San Nicolás se admiraban porque el agua que bajaba de los volcanes se quedaba en Nealtican "¿quién sabe dónde se quedaba?". Continuó diciendo "la

fluyen por estas tierras los afluentes Alseseca, Xalapesco y Huilapa, que al unirse forman el río Nexapa. El agua de Nealtican, codiciada por Puebla, ha sido uno de los recursos más importantes a lo largo de su historia y aún continúa siendo el sostén de la cultura, del universo simbólico y de la economía local. De hecho, la utilización del agua es el resultado de "una construcción social que en su aspecto político, su manejo y control, representa una forma de ejercicio del poder y dominio".¹⁴⁶ En el seno de la comunidad hay establecidas hasta 14 sociedades de riego. Durante años se ha logrado un equilibrio, a pesar de la existencia de conflictos internos y con comunidades vecinas. Sin embargo, la mayor problemática se ha producido con la extracción del agua –de manera autoritaria– a la que se han visto sometidos desde 1993 por el gobierno de Puebla. En la actualidad, se ha llegado a una situación alarmante por el agotamiento de las posibilidades hidrográficas del subsuelo y la mala explotación de los mantos acuíferos. Esta nueva forma de control sobre este recurso rompe de manera drástica con las modalidades en las que se habían dado el uso a nivel comunitario. Ante esta situación, se producen mayores conflictos intra e intercomunitarios por el acceso a los recursos hídricos, dando lugar a diferenciaciones sociales al interior del municipio. Veamos a continuación cómo se originó el conflicto.

Desde tiempos milenarios, un recurso tan necesario y vital como el agua ha sido controlado y gestionado por las generaciones de poblaciones que han sucedido en esta área; en un primer momento por los cazadores-recolectores y posteriormente,

lluvia estaba en el Popo y el agua se atajaba por las tierras y se compusieron así las tierras gruesas. Ahora cambia porque la suben con bombas y con motor".

¹⁴⁶ (Ramírez Juárez y Campos Cabral, 2006: 171)

sociedades campesinas.¹⁴⁷ Se asentaron en las orillas de los lagos y en las faldas de las montañas aprovechando los escurrimientos de las aguas.

Este recurso natural ha sido codiciado para el abastecimiento de la Ciudad de Puebla –fundamentalmente en los últimos 30 años– debido al acelerado crecimiento poblacional en la Ciudad de Puebla, a la mala gestión de los servicios y, a una evidente preferencia por el uso industrial del agua –sobre todo para el sector textil y automotriz–. A esto hay que sumarle los cambios en los niveles de precipitación pluvial, el deterioro ambiental propiciados por la deforestación y el cambio de usos del suelo.

Ya desde 1976, la Secretaría de Recursos Hidráulicos prohibió la perforación de pozos en el Valle de Puebla por el grave peligro del agotamiento de los mantos acuíferos. Sin embargo, comprobamos cómo en el marco del llamado Proyecto de Desarrollo Regional Angelópolis¹⁴⁸ a mediados de los años 90 se perforaron pozos en Nealtican y otras comunidades próximas para abastecer el sur de la Ciudad de Puebla. Ahí comenzó una lucha que a día de hoy todavía no se ha resuelto ya que los campesinos que se negaron a que se llevaran el agua han comprobado que se les ha ignorado, manipulado y explotado. El conflicto por la perforación de pozos no sólo sigue vigente sino que se ha agravado.

El llamado *Acuaférico* fue promovido por el gobernador Manuel Bartlett (1992-1998), cuando Mario Marín era Secretario de Gobernación. Las comunidades escogidas para la explotación del agua en la primera fase del proyecto fueron Xoxtla y Nealtican. Desde 1994, el gobierno estatal suscribió un convenio con las autoridades de Nealtican para extraer el agua que abastece a parte de la Angelópolis. En ese documento se estableció que tomarían el agua a cambio de un paquete de obras básicas para mejorar el

¹⁴⁷ Espinosa G., (1996) El autor propone que en la cuenca de México el agua y todo el universo de flora y fauna asociada a ella sedujo a las sociedades cazadoras-recolectoras produciendo una sedentarización anterior -o paralela- a la domesticación de las plantas.

¹⁴⁸ Castillo, 2002

desarrollo del municipio: les prometieron infraestructura eléctrica, clínicas, escuelas y un largo etcétera que, a día de hoy, siguen sin haber cumplido. En estos papeles, además, se apuntaba que cuando la población del sitio de extracción careciera de agua, se le daría prioridad en el abasto de la misma, hecho que no ha ocurrido.

Rosendo Tlatelpa¹⁴⁹ me narró cómo sucedieron los hechos desde el punto de vista de la gente de Nealtican:

El 10 de julio de 1993 el Presidente Municipal de Nealtican comunicó al pueblo que había mantenido una reunión con representantes del Gobierno con el objetivo de hacer un convenio para llevar agua a Puebla con 12 pozos. Ante el descontento general en octubre del mismo año, unas 2.000 personas, entre autoridades y vecinos de Nealtican, viajaron a la ciudad de Puebla para concentrarse frente al Palacio del Gobierno en un claro rechazo a que se llevaran el agua. En el mes de mayo de 1994, en una junta general de Nealtican se denunció que 9 personas pertenecientes al P.R.D habían entregado junto con el gobierno documentos falsos en donde se mencionaba que el pueblo y los socios de los pozos estaban de acuerdo en que el agua se llevara a Puebla. De este modo, dos días después, los representantes de los pozos y el pueblo en general se dirigió al Gobierno de Puebla para hacer un *plantón* y desmentir que los que habían firmado –miembros del P.R.D¹⁵⁰– no son los representantes de los pozos. Sin embargo, por el camino la policía les intentó impedir el paso, aunque finalmente lograron continuar su marcha hacia la ciudad. A la llegada a Puebla, de nuevo la policía les estaba esperando pero esta vez con gases lacrimógenos y violencia. Algunos campesinos fueron detenidos y el juez los mandó a prisión. A cambio de su liberación firmaron los acuerdos para la explotación de los pozos.

De este modo me describió D. Rosendo cómo se produjo el desenlace. El gobierno de Puebla ejerció su poder corporativo de corte autoritario sobre la población para conseguir el agua. Igualmente en un número del periódico *La Jornada de Oriente*

¹⁴⁹ Este hombre casi centenario, hoy mormón, ha actuado a nuestro criterio, como un verdadero cronista de su pueblo. Sus informaciones han resultado valiosísimas para esta investigación.

¹⁵⁰ También en otra ocasión se menciona a un miembro de la CROM en la falsificación de estos documentos

se hace alusión a los inicios del conflicto del agua en los mismo términos que utilizó D.

Rosendo. El artículo dice así:

los pobladores de esa comunidad cercana al Popocatepetl se opusieron de inmediato a que se explotaran sus pozos, pues se sentían agraviados; era un pueblo abandonado cuya carretera había desaparecido por su mala calidad; la mayoría de la gente no tenía acceso a servicios médicos y, vaya ironía, en muchos hogares no tenían agua potable. La Secretaría de Gobernación en ese entonces, no tuvo la capacidad de negociar con los habitantes y éstos se manifestaron en la ciudad de Puebla [...] fueron reprimidos por los granaderos varios manifestantes, quienes eran líderes religiosos del pueblo y fueron detenidos. Posteriormente, la Segob negoció liberar a los dirigentes religiosos a cambio de que la gente de Nealtican aceptara que se explotaran sus pozos.¹⁵¹

Nos interesa destacar de este lamentable suceso que fueron unas personas pertenecientes a los partidos minoritarios en el gobierno local los que falsificaran unos documentos haciéndose pasar por los representantes de las sociedades de riego para las negociaciones con el gobierno estatal. Ante este revuelo, las medidas que tomó el gobierno de Puebla fueron la de aprovechar la pugna política del municipio entre CROM, CNC, PRD y además, paralelamente filtrar declaraciones en los medios de comunicación para confundir a los campesinos inconformes aludiendo a la explotación irregular de pozos por algunas sociedades de riego, y, en el último de los casos, obligándolos a aceptar por la vía de la represión policiaca sobre sus manifestantes y encarcelamiento de líderes. Resulta revelador que los que lideraron las protestas para frenar la explotación de los pozos y que, posteriormente tras su detención fueron utilizados para el chantaje, eran líderes religiosos católicos y mormones. En estos momentos decisivos fueron capaces de movilizar a la población en una acción política unitaria y en defensa del control de sus recursos.

¹⁵¹ Martín Alcántara registra en un artículo periodístico la situación de Nealtican en la Jornada de Oriente el 9 enero 2009.

La carencia de este elemento tan codiciado, dramáticamente, es un rasgo común en algunas regiones mexicanas. Gran parte de las mismas comparten este escenario problemático que ha originado fuertes conflictos intercomunitarios por el acceso a los recursos forestales e hídricos.¹⁵² La escasez del agua y la modificación del ciclo hídrico da lugar a nuevas estrategias de control sobre este recurso. Ante esta delicada situación se han producido en el ámbito rural diversas respuestas. Según menciona Patricia Ávila en el mejor de los casos las instancias gubernamentales locales han sido capaces de negociar y garantizar el abastecimiento de agua, sin embargo, en otras ocasiones estos poderes han sido transferido casi por completo a otros poderes públicos o privados. O en el caso de Nealtican, les han sido arrebatados bajo imposición y sin negociación.

En la actualidad se viene denunciando en algunos medios de comunicación que la explotación del agua para abastecer a la Ciudad de Puebla está provocando carencias importantes en el suministro de agua para las familias de Nealtican. En un editorial de *La Jornada de Oriente* de primeros del 2009 se informa de la falta del agua para familias ubicadas en el poniente del municipio. También se ha hecho público que las aguas del río Nexapa, están contaminadas y ya ni siquiera son aptas ni para el riego de cultivos. De igual modo, se pone de manifiesto que se está llevando a cabo una explotación irracional de los recursos naturales de la zona, que puede dar lugar a importantes conflictos sociales. Un ejemplo es la extracción del cacahuatillo o "la piedra pómez y roca destinadas para la industria de la construcción, que son elementos que contribuyen a la acumulación de agua en los mantos acuíferos de la zona".¹⁵³ En particular hacemos alusión a la extracción en el cerro Tecajete, como se ha comentado unas líneas más arriba. Finalmente, no podemos desligar esta situación con la imparable

¹⁵² Ávila, 2002.

¹⁵³ Editorial "Inequidad y abandono en Nealtican" [en línea]. *La Jornada de Oriente*. 9 enero 2009, <<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2009/01/09/puebla/editorial.php>> [Última consulta: 24 junio 2011]

deforestación ilegal que se está produciendo bajo los volcanes. Se ha configurado en escenario de lucha por la explotación sin control de los recursos del entorno por algunos habitantes del área, pero fundamentalmente por agentes externos con importantes intereses económicos.

Otra situación alarmante para la población de Nealtican es la planificación de dos nuevos cinturones carreteros para la zona centro del estado de Puebla y parte de Tlaxcala; cinturones que pasarán, según se proyecta, por tierras de cultivo, cuyos dueños ven en estos planes un nuevo despojo. Otra vez, la gran contradicción de la modernidad, obligando a vender y participar en desiguales condiciones frente a los inversionistas del gobierno o extranjeros. Ante este escenario, nuevos y viejos actores emergen y toman posiciones de resistencia; son los movimientos en defensa de tierra y agua, que articulan redes, se defienden entre sí y van pagando también costos personales por ejercer su derecho a la no exclusión. Desde hace 30 años, comunidades campesinas que rodean a la ciudad de Puebla han tenido que padecer el acoso de una urbe que crece desordenadamente y a pasos agigantados, devorando sus tierras y extrayendo recursos invaluable. El desarrollo urbano y la *modernización* han servido de pretextos para que gobiernos estatales y federales promuevan obras magnas como carreteras, con la consiguiente enajenación de tierras campesinas con "fines de utilidad pública" y que en algunos casos, se ha comprobado que terminan utilizadas para edificar centros comerciales o zonas residenciales.

Este panorama que desfavorece claramente a las gentes del área rural y a su entorno más próximo, resulta ser un foco considerable de conflictos sociales; otro problema más añadido a la crisis coyuntural que está viviendo el campo. Para lograr encauzar mejor esta situación, y para favorecer a todos los sectores involucrados que se benefician de este recurso tan preciado, finalizamos suscribiendo las palabras de

Arturo Argueta y Aída Castilleja¹⁵⁴ al tratar la situación de los p'urhépecha de Michoacán:

[...] estamos obligados a incorporar la dimensión cultural; no se trata de destacar aspectos que, en una mala lectura, sean vistos de manera folklorizante, sino de aprender de la cultura de estos pueblos para comprender las múltiples relaciones que entretengan una visión del mundo en la cual el entorno natural no está dissociado de la vida social y en la que la vida comunitaria y los patrimonios colectivos son también elementos rectores. La solución de la problemática del agua no provendrá sólo de los saberes técnicos ni de los saberes locales, sino de ambos, no sólo de la inversión foránea o local, sino de ambas y, sin duda, debe dejarse atrás la imposición y la exclusión, para dar paso al acuerdo, los consensos y la suma de voluntades, los cuales pueden ser la clave de un desarrollo sociocultural de largo plazo.

Conclusión.

El resurgimiento de prácticas y creencias relacionadas con la naturaleza como el culto al volcán tras la reactivación eruptiva en el año 1994, o la lucha por el agua de los pozos, evidencian una búsqueda primaria del hombre de refugiarse en el ámbito sagrado y en su tradición en momentos de incertidumbre humana. Pero no sólo eso, este hecho puede observarse como un mecanismo de rechazo ante las intromisiones externas hegemónicas con un discurso urbano y modernizante. Además, estas injerencias foráneas opinan e intervienen sobre algo que los habitantes de los pueblos volcaneros consideran sagrado y propio. Incluso llegan a actuar sobre los propios lugareños de manera totalmente autoritaria con la excusa de la peligrosidad del volcán o por la necesidad del agua para todos.

Toda esta lucha de fuerzas se hace visible a través de los medios de comunicación, componente nuevo en este escenario de diversidad de imaginarios y que

¹⁵⁴ Argueta y Castilleja, 2008.

ha modificado la percepción del riesgo, muy diferente de la que tenían anteriormente los habitantes de las faldas del Popocatepetl.

Las intromisiones del Gobierno, de determinadas instituciones científicas y de empresas privadas en el área de los "pueblos volcaneros", ha despertado una gran desconfianza entre la población y por ello han respondido con un lenguaje al que la sociedad moderna no estaba acostumbrada. Se escuchan voces de habitantes que dicen recibir visitas del volcán que les pide que no se olviden de él, que no le abandonen. Asimismo les solicita que le sigan subiendo sus ofrendas, ya que si eso no sucede les castigará. Por otro lado, les hace ver que tienen que seguir respetando la naturaleza, en clara alusión a la tala ilegal del monte y a los incendios provocados (dicen que se queja que le están *quemando los pies*). También se manifiesta en numerosas ocasiones contra la extracción de piedra realizada por las canteras en los cerros sagrados, ya que para algunos, estos "tienen vida". De igual modo los cerros están molestos por la extracción de su piedra y la extracción del agua como algunos habitantes mencionan. En cierta manera con estos mensajes se recuerda al interior de la comunidad y de cara al exterior que su entorno natural sigue siendo su protector ante el abandono y abuso al que han estado sometidos de manera continuada por los diferentes gobernantes. Estos han perdido credibilidad entre la población como consecuencia de las acciones desacertadas tomadas últimamente. Tampoco ha ayudado mucho las informaciones aportadas por los científicos con equipos muy sofisticados para el análisis de la situación de riesgo eruptivo, si hasta ahora, "los únicos que ha acertado han sido los tiempers que decían que no iba a pasar nada". De igual modo, ha aumentado la confianza en las ofrendas realizadas al volcán, "para alimentarlo y que esté contento".

Los pasos que se siguieron tras la reactivación eruptiva del volcán en 1994 con la consiguiente presencia militar y policial en la zona para prevenir a la población ante

el riesgo, instintivamente nos hace recordar la problemática por el control del agua que desde 1993 ha provocado numerosos conflictos entre la población y el Gobierno de Puebla. Es cierto que la situación de peligrosidad del volcán es evidente si prestamos atención a sus fases eruptivas y a los diferentes sucesos de riesgo observados en la actualidad. Aunque aún más peligroso resulta la falta de entendimiento de la población con los organismos encargados de tomar medidas de prevención y solución de conflictos. La problemática clave que subyace en todo este caso es que para beneficio los sectores que están implicados, es necesario estar por encima de las diferencias culturales y lograr un entendimiento entre todos para que funcionen como un organismo vivo.

CAPÍTULO III

Pluralismo Católico: Religiosidad Popular Católica.

Alternativas al catolicismo oficial.

El catolicismo llegó a Nealtican de la mano de los primeros evangelizadores en el siglo XVI. Como testimonio de aquella época encontramos las crónicas de los frailes Bernardino de Sahagún y Diego Durán, así como del mestizo Diego Muñoz Camargo, que aunque tlaxcalteca, ha legado valiosa información de nuestra zona de estudio.

La Iglesia dedicada a San Buenaventura data del siglo XVIII. No se tiene datos precisos sobre su construcción, pero está documentado que se finalizó en 1739 ya que formó parte de los esfuerzos que hicieron los franciscanos en el Valle de Puebla durante esa época como lo podemos comprobar con la serie de iglesias que hay asentadas en el Paso de Cortes entre las poblaciones de Cholula y San Nicolás de los Ranchos. La mayoría de las iglesias fundadas después del siglo XVI eran llamadas *iglesias de visita*, visitadas por clérigos de localidades cercanas, como San Juan Tianguismanalco. En Nealtican, fueron varias las personas que me indicaron que la *primera iglesia* se ubicaba en el lugar que ahora ocupa una gran cruz de piedra, en el lateral de una de las calles principales. Otra persona relacionó la cruz con el "origen del centro de la población".¹⁵⁵

De cualquier modo, este catolicismo se ha ido reformulando mediante un proceso sincrético dando lugar al tipo de religiosidad que practican hoy en día sus gentes; lo que se denomina *catolicismo popular*¹⁵⁶. Su análisis va a constituirse como el

¹⁵⁵ (16-XI-2003) *Notas de Campo I.*

¹⁵⁶ Algunos autores lo llaman "cristo-paganismo" (Madsen, 1967) o religión popular (Giménez, 1978) como menciona James Dow (2005).

eje vector de este capítulo con la intención de observar cómo se desenvuelven las prácticas religiosas en conexión con las transformaciones de la coyuntura actual.

Queremos aclarar en este punto que el uso controvertido del concepto *catolicismo popular* o *religiosidad popular*¹⁵⁷ no lo consideramos como término peyorativo en contraposición con lo oficial, sino que en nuestro caso lo entendemos como la explicación más próxima para dar cuenta de la realidad social que se vive en un grupo subalterno inserto en un contexto social más amplio y que incorpora ciertos elementos de la oficialidad —tanto eclesial como estatal— que le son impuestas, pero que de igual modo, son reformulados hasta el punto de que se convierte en un ritual acorde con su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente que les ha tocado vivir. La entendemos como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad a nivel popular cumpliendo como intermediador. Ramiro Gómez Arzápalo¹⁵⁸ menciona al respecto:

se constituye como un fenómeno sumamente complejo en el cual convergen elementos religiosos, económicos, políticos, sociales e identitarios, donde se pone en juego la relación dialéctica entre grupos culturales minoritarios frente a las hegemonías política y religiosa del Estado mexicano. La organización social que se entreteje en las prácticas religiosas populares, posibilita la continuidad de cosmovisiones ancestrales y refuerza los lazos identitarios regionales.

De igual modo, bajo los mismos términos entendemos que dentro de la religiosidad popular se encuentran los protestantismos autóctonos o también denominados *protestantismo popular* y los pentecostalismos, que han reelaborado bajo sus propios parámetros nuevas concepciones de relación con lo sagrado. En nuestro

¹⁵⁷ Algunos autores prefieren en contraposición al término religión popular preferir denominarlo como "experiencia religiosa ordinaria o sistema religioso de denominación católica" (ver Masferrer, La antropología de las religiones. Aportes para su desarrollo en América Latina. en http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/estsoc/pdf/estsoc_4/Secciondebate.pdf)

¹⁵⁸ (Gómez Arzápalo, 2009:21)

caso hemos querido especificar que en esta apartado tratamos el catolicismo popular para diferenciarlo de otras religiosidades populares.

En contraposición a lo anotado, Masferrer¹⁵⁹ menciona que de igual modo las clases altas también generan sus propias construcciones religiosas, y éstas no tienen que ser las mismas que las "oficiales".

Antes de abordar en profundidad este aspecto resulta necesario para comprender la realidad del intrincado espacio religioso de Nealtican aludir a otras opciones dentro del *pluralismo católico*.

La Iglesia Oficial sigue en su proceso de doble *lucha* en esta área rural procurando encarrilar a sus fieles en un intento de *purificar de ideologías paganas* y así poder *evangelizar* a sus fieles y, por otro lado, evitar la fuga de su feligresía hacia las otras opciones religiosas. Esta función la está desempeñando el nuevo párroco quién, desde que llegó en el 2007¹⁶⁰, está procurando como objetivo prioritario evitar la amplia concentración de poder que ostentan las *autoridades del templo* y de paso, contabilizar las adscripciones a los nuevos grupos religiosos de Nealtican. A los tres meses de llegar al municipio ya había iniciado su proyecto de realizar un censo de población y religión¹⁶¹. Por lo observado en la investigación de terreno, no posee mucha legitimidad entre la comunidad¹⁶² y de igual modo, tampoco representa un verdadero poder en el

¹⁵⁹ Elio Masferrer hace alusión al desarrollo de la Nueva Era o la Teología de la Prosperidad, como ejemplo de su hipótesis. (Masferrer,2004:51)

¹⁶⁰ Este es el primer sacerdote que vive y trabaja por primera vez en Nealtican. De hecho la Iglesia estuvo unos años cerrada debido a la restauración después del temblor. Una de las razones que exponían algunas personas al hablar de la conversión religiosa se centraban en el abandono por parte de la Iglesia Católica.

¹⁶¹ Para ello había dividido el municipio en cuatro barrios y así llevar a cabo con sus ayudantes la contabilización de la gente.

¹⁶² Según las palabras del párroco que es "el primero que llega a vivir y trabajar en este pueblo, fue bien recibido por la gente, no así por los señores serviciales del templo, sacristanes, cofradía y padres de los acólitos" (20-VIII-2007) *Notas de Campo III*.

seno de la Iglesia local, ya que éste lo ostenta todo aquél que pertenece al complejo entramado de *Servidores del Templo*.¹⁶³

Asimismo, otra alternativa surgida en el seno del catolicismo, son los "grupos juveniles". Una serie de educadores sociales y catequistas, comprometidos con la transformación social, ligados a corrientes renovadoras de la Iglesia Católica y seguidores de la pedagogía de Freire, están desarrollando trabajos en las comunidades bajo los volcanes. Están logrando integrar grupos juveniles y conquistar espacios *en la otra iglesia católica*, identificada como una teología liberadora.¹⁶⁴ Las pautas generales que siguen en las acciones que llevan a cabo en las dinámicas con los jóvenes es enseñarles a los jóvenes a autovalorarse como sujetos activos, a desarrollar un conocimiento crítico del contexto y la sociedad donde les toca vivir y orientarles hacia la transformación social. Neptalí Ramírez,¹⁶⁵ basándose en su trabajo de psicología social en Nealtican, menciona al respecto de estos grupos:

Se apropian de espacios institucionales alternativos para convivir, tejer redes, fortalecer vínculos afectivos y lazos comunitarios que permiten encauzar transformaciones con respecto al bienestar local en el ámbito político, social y cultural. La estrategia es una enseñanza alternativa, desde abajo [...], lo construido se gesta en un plano informal, pese a que en Nealtican e Izúcar de Matamoros han sido actores centrales de procesos que han sentado precedentes de una forma de gobernar muy diferente a la oficial [...] En la esfera política, la juventud indígena fomenta una ciudadanía intercultural, "comunalicrática" y ha conquistado espacios en los partidos políticos oficiales, tal es la experiencia desarrollada en Izúcar de Matamoros y Nealtican a principios del siglo XXI. La experiencia sentó precedente en torno a cómo cogobernar en el municipio, retomando las voces de las personas de las localidades [...] la construcción de Comités Ciudadanos que articulan un discurso crítico, propositivo y cimentado en asambleas comunitarias, alterno a la estructura gubernamental y los partidos políticos, como en Coronango y Nealtican o Atempan y Huitzilán.

¹⁶³ De hecho, en la entrevista con el párroco se quejaba de que no disponía de todas las llaves de la Iglesia, sino que había estancias a las que no podía acceder.

¹⁶⁴ (Ramírez Reyes, 2010: 31)

¹⁶⁵ (*Ibid.* 2010: 26)

Estas palabras están íntimamente relacionadas con lo tratado en el capítulo anterior ya que el Proyecto Nealtican está asociado a la lucha por la defensa del agua. Durante los acontecimientos de 1993-1994 con la defensa del agua por parte de la gente de Nealtican, se visibilizó el surgimiento de líderes religiosos que encabezaban la protesta de los inconformes. Destacaron los líderes mormones y católicos, quienes fueron detenidos en Puebla. Nos interesa destacar el tipo de dinámicas internas que han generado las nuevas agrupaciones religiosas encaminadas a la defensa de lo que consideran legítimo y la creación del campo de abono propicio para el surgimiento de líderes, como sucede en estos grupos católicos alternativos o en la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. De este modo, destacamos el sustancial aporte de estas agrupaciones para la toma de conciencia y decisiones en una búsqueda activa de la esperanza en el cambio. De hecho, tal y como apunta el autor, en el caso de Nealtican se han conseguido pautas de organización y administración a nivel municipal que les ha ayudado a coordinarse para luchar contra agresiones foráneas y para recomponerse de ciertas dificultades que están padeciendo algunos sectores de jóvenes como consecuencia de la crisis que están padeciendo. En su trabajo analiza esta delicada situación que ha dado lugar a un alarmante alto índice de suicidios entre los adolescentes –aunque el autor puntualiza que esta opción no figura entre los indígenas, ya que poseen raíces más arraigadas que les otorga un sentido de pertenencia–. Son numerosas las noticias en los periódicos que tratan estos casos preocupantes de jóvenes que optan por la vía rápida y dolorosa del envenenamiento. Esta difícil situación se origina en el estado de abandono de muchos jóvenes y niños debido a que muchos padres emigran a la Ciudad de México o los E.U., dejándolos en el mejor de los casos con sus madres o abuelos. Otro factor es la falta de sentido en sus vidas, la carencia de relaciones interpersonales, la imposibilidad de acceder a un trabajo bien remunerado, la

limitación que poseen para el acceso a estudios universitarios, y otros aspectos igualmente necesarios como los espacios públicos. Es en los escasos parques el ámbito en el que se mueven. La ocupación y apropiación de esos espacios está gestando movimientos que hacen uso de la violencia, no sólo simbólica sino física, ya que ha habido asesinatos entre las bandas por la defensa de su espacio.¹⁶⁶ En la mayoría de los casos "la migración se convierte prácticamente en la única opción de desarrollo".¹⁶⁷ Sin embargo, los "grupos juveniles" intentan inculcar una conciencia crítica para que se logre llegar a la acción, como por ejemplo, tal y como afirma Neptalí:¹⁶⁸

[...] en el ámbito social los grupos juveniles han priorizado la actuación o incidencia desde el ámbito civil, en temas diversos como la ecología, las cooperativas, la implementación de proyectos psicopedagógicos, como el Proyecto Nealtican. En el ámbito cultural, los jóvenes han creado grupos que organizan y promueven eventos musicales, teatrales, lúdicos y de danza, actuando así en defensa de la diversidad sociocultural.

Gracias a la alternativa de las nuevas agrupaciones religiosas ligadas a la Teología de la Liberación, se les dota de un sentimiento de pertenencia y de esperanza, se les dota de líderes, se convierten en el acompañamiento necesario y en el catalizador de los procesos de transformación generando experiencias alternativas desde la vida cotidiana. Ayuda a fortalecer los lazos comunitarios y están buscando soluciones para situarse activamente en la realidad y en el momento coyuntural actual.

Asimismo, debemos hacer mención a otro fenómeno alternativo, o por lo menos, no reconocido claramente por la Iglesia Oficial –de hecho el párroco me habló de ese

¹⁶⁶ Adelantándonos en el desarrollo de este estudio, debemos hacer mención a la ayuda que ofrecen otras agrupaciones religiosas como los mormones o los bautistas que poseen un sistema de becas para facilitar el acceso a sus jóvenes a los estudios universitarios. De igual modo, hemos comprobado que la carencia de espacios públicos en el municipio es resuelta, en la mayoría de los casos, por las canchas de baloncesto, áreas de recreo y salones para el tiempo de ocio que se han construido en las cinco capillas mormonas y en el recinto de la iglesia presbiteriana de Nealtican.

¹⁶⁷ (*Ibid.* 2010: 30)

¹⁶⁸ (*Ibid.* 2010: 35)

episodio de manera jocosa– como es el de las apariciones de la Virgen de Guadalupe y la del Rosario en áreas próximas al municipio de Nealtican. Estos sucesos quizás, podían tener alguna relación con la negación y los ataques constantes que los grupos mormones, pentecostales y de tendencia protestante hacen a la Virgen, aunque sería interesante poder hacer una lectura más profunda de este fenómeno.¹⁶⁹ Los que me narraron el suceso mencionaron que se produjo a mediados de los ´90, casualmente en un momento crítico para la población, ya que Don Goyo había *despertado* y todavía no se había resuelto la problemática del agua. A lo largo del trabajo de campo fueron varias las personas que afirmaron que la Virgen se les apareció a los canteros cuando estaban trabajando en el monte. En un momento dado, comprobaron que en una piedra las vetas dibujaban a la Virgen: "partieron una roca y ahí salió la Virgen".¹⁷⁰ Tras la aparición los canteros tallaron una imagen de la Virgen de Guadalupe, la cual, ahora está colocada y protegida en una urna en el monte. De hecho algunos informantes se refieren al lugar donde se encuentra de esta manera: "*la capilla de la virgen aparecida* está al otro lado del río".

Asimismo, estos pasajes los podemos observar dentro de la lógica de la territorialización sagrada de un espacio ajeno –el monte– y que ahora lo dotan de valores semánticos al socializarlo y culturalizarlo. Alicia Barabas¹⁷¹ al tratar el caso de las apariciones milagrosas menciona que "son irrupciones de lo sagrado en el territorio", de este modo, "el espacio no sólo es geográfico sino también sacrificial". Hay muchas leyendas relacionadas con el lugar donde trabajan los canteros y los que hacen el carbón, espacio apartado que da lugar a imaginarios relacionados con *el mal*.

¹⁶⁹ Lamentablemente no pude entrevistar a ninguno de los canteros que estuvieron presentes en ese momento de la aparición. Tampoco pude registrar ningún milagro asociado a la imagen. Tras la aparición los canteros tallaron una imagen de la Virgen de Guadalupe, la cual, ahora está colocada y protegida en una urna en el monte.

¹⁷⁰ Mujer, 40 años. (16-XI-2003) *Notas de Campo I*.

¹⁷¹ (Barabas, 2002: 26)

En el monte y en el bosque son varios los que apuntan que se suele aparecer el anciano, los muertos¹⁷², el charro o el gato montés y que en las cuevas te puede *agarrar el aire*.

En Mesoamérica la geografía simbólica se construye en gran medida, mediante la sacralización de determinados espacios realizada por las apariciones milagrosas de santos y vírgenes, muchas veces consustanciados con las entidades territoriales tradicionales, llamados Señores o Dueños del Lugar, con los antepasados tutelares y con los nahuales protectores. Los lugares más proclives para las apariciones son de fisonomía singular: rocas de raras formas y texturas, cuevas y manantiales sombríos y húmedos, altos cerros solitarios; lugares considerados "pesados" porque son propicios a la manifestación de lo sagrado [...] El patrón conocido como mariano y guadalupano que pueden identificarse en las apariciones actuales incluidas las de los santos, es recurrente; se presentan o son hallados, dan señales del lugar donde quieren quedarse [...] son fenómenos de creación religiosa asociados a situaciones de crisis social, de formación de identidades y, sobre todo, de (re)fundación de comunidades territoriales [...] Como fenómenos colectivos las apariciones impulsan la cohesión del grupo de creyentes."¹⁷³

Nos apoyamos en esta argumentación, ya que consideramos que con este hervidero de creencias religiosas, de juego de fuerzas entre creyentes católicos o de otros grupos religiosos y de tradiciones muy arraigadas es proclive a la creación de un escenario favorable para el surgimiento de estas *creaciones religiosas*, como denomina Barabas.

Ambos fenómenos dentro del *pluralismo católico* de Nealtican resultan de suma importancia para entender cómo se configura el panorama actual en el seno de la Iglesia Católica. Nos podrían aportar datos reveladores de las estrategias que se van encontrando para actuar ante las nuevas circunstancias; migración, luchas por los recursos naturales, nuevos grupos religiosos, etc. Sin embargo, vamos a dar paso al

¹⁷² Cuando mencionan al anciano se refieren al volcán; de los muertos comentan que si pasan por el puente, *los otros*, lo tienen que hacer por el agua.

¹⁷³ (*Ibid.*, 2002:27-28).

análisis de la estructura más sólida, por su gran tradición y poder, dentro de la Iglesia de Nealtican: el catolicismo popular.

El catolicismo popular.

A día de hoy y a pesar del avance continuo de las conversiones religiosas en Nealtican, el catolicismo popular sigue siendo la opción mayoritaria y hegemónica entre sus habitantes.

Este tipo de religiosidad ha sido practicada y adaptada a lo largo de su trayectoria histórica. Respecto a estos procesos de larga duración Nutini lo ubica en un denominado "continuo etnocultural".¹⁷⁴ Dicho corpus religioso ha sido resultado de la articulación de diversas creencias y prácticas asociadas al terreno de la cosmovisión mesoamericana y a su vez, reproducidas en el marco del catolicismo. Es lo que se ha venido a designar con el término tan cuestionado de sincretismo¹⁷⁵.

Báez-Jorge y Gómez¹⁷⁶ comentan al respecto:

Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la Corona Española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer caso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambos matices.

En sociedades culturalmente agrarias –como podemos clasificar a Nealtican a pesar de su actual diversificación económica– el ciclo agrícola estaba, y todavía hoy se

¹⁷⁴ (Nutini 1989: 431-442)

¹⁷⁵ Para profundizar en este asunto son de lectura obligada las obras de S. Gruzinski, (1991, 1994).

¹⁷⁶ (Báez-Jorge y Gómez, 2001:391-392).

mantiene, íntimamente relacionado con la vida ceremonial. Ésta a su vez, constituye el sustento base que ha organizado la vida cotidiana de sus gentes.

En este contexto se inserta el culto católico a los santos patronos, advocaciones de las comunidades rurales mexicanas que ocupan un lugar protagónico en los complejos procesos sincréticos surgidos tras la conquista. De ese modo, los santos venerados se imaginaron vinculados a las entidades sagradas autóctonas como el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, o el volcán. Gabriel Espinosa menciona al respecto:

Tras la Conquista, algunos de los santos impuestos por la evangelización se convirtieron en el nuevo rostro de antiguas deidades. Con el tiempo se puede decir que ya no son ni unos ni otros, sino entidades nuevas, particulares, que a veces presentan propiedades del todo semejantes con los dioses prehispánicos (entre otras, esta capacidad de desdoblarse en un par) (Espinosa, 2008: 165).

Recordemos que para nuestro lugar de estudio el santo Buenaventura estaba asociado a las curaciones y que según la tradición, Nealtican se caracterizaba por esas mismas cualidades. Me resultó muy significativo cuando me comentaron por primera vez que *San Buena* solía "aparecer con los zapatos desgastados y manchados con arena –del volcán– en los mismos". Esta afirmación me sorprendió de tal manera que tardé en reaccionar hasta preguntar a qué se debía esa situación. La respuesta me asombró aún más, con toda la naturalidad me aclararon "es que tiene que subir a *romper el agua*".¹⁷⁷

En este punto tenemos que hacer referencia a la memoria colectiva reproducida a través de la tradición oral. Portal Ariosa menciona, basándose en Giménez (1978), que el "archivo" de la memoria está constituido por relatos orales, proverbios, máximas,

¹⁷⁷ Hay que destacar este aspecto porque dentro de la cosmovisión contemporánea nahua, mantienen la creencia de que el Popo, además de ser el centro del universo, es también un gran depósito de agua que riega el mundo. En este caso, mantienen la creencia y transmiten la leyenda de que el santo es quien hace que salga el agua del "gran depósito".

poemas y cantos socialmente reconocidos. Dentro de esos relatos se destaca el mito ya que representa "un espacio simbólico privilegiado que sintetiza la cosmovisión del grupo". De igual modo, hace alusión al estudio de López Austin para mencionar las *dos caras del mito*: el mito-creencia y el mito-narración. La primera cara se refiere a las narraciones del tiempo primordial, mientras que la segunda aparecen como "leyendas o cuentos que explican y definen los vínculos con el santo, pero estrechamente articuladas al contenido profundo de las narraciones míticas"¹⁷⁸ De este modo, en Nealtican nos encontramos con las narraciones que se refieren al santo patrón y que están estrechamente vinculadas con las narraciones míticas. María Ana Portal, retomando a López Austin, menciona que es "a través de la compleja red de ceremonias rituales de las comunidades donde se dramatiza y experimenta el mito-creencia (...) es en el ritual donde se actúan los elementos centrales del mito-creencia y del mito-narración" Este espacio se constituye como lugar privilegiado para aproximarnos a la cosmovisión y así observaremos el entramado complejo donde se enlaza el presente, pasado y futuro.

En la tradición mesoamericana cada cerro se constituía en sagrado porque en él moraba el dios protector del pueblo.

“Cada cerro sagrado es, además, la gran bodega donde se almacena la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de los vegetales, el crecimiento de las plantas y animales... y el poder de la multiplicación del dinero. El dios patrono es el distribuidor de los bienes encerrados en la bodega; es el ser que administra el tesoro de sus protegidos, que premia o castiga su devoción aumentando o disminuyendo los dones. La montaña cumple otra importante función: es un espacio sagrado paralelo al pueblo, una especie de espejo sobrenatural en el que se dan los mismos sucesos que en el pueblo donde viven los hombres protegidos por el guardián divino” (López Austin, 1993 en Portal, 1995:45).

¹⁷⁸ (Portal Ariosa: 1995- 45)

De igual modo, María Ana Portal relaciona la memoria colectiva y las prácticas sociales, en este caso los rituales, con los procesos de construcción de las identificaciones. El ritual nos dota de un espacio y de un tiempo acotado, en la relación con lo sagrado, con unas reglas muy claras y donde se recrean referentes simbólicos. Las prácticas culturales de un grupo y en este caso, las religiosas, son importantes porque nos evidencian la capacidad de construir y reconstruir su experiencia social a partir de la recuperación de elementos materiales y simbólicos de diversa índole, correspondientes a distintos momentos históricos.

La memoria colectiva, fundamentalmente lo que concierne a nuestro estudio (cuentos, narraciones de cerros, santos, volcán e incluso el agua), así como la significación de elementos materiales que rodean al grupo, están vivos precisamente porque tienen un sentido en la situación actual. El hecho de que en el momento presente se esté denunciando un abuso de la explotación de los recursos naturales, la narración y los ritos asociados a los cerros o al agua cobran un nuevo sentido. El hecho de que estas narraciones y prácticas estén vivas, nos ayudan a comprender su presente con sus problemáticas y sus juegos de fuerzas.

Hoy en día resulta muy complejo rastrear la trayectoria seguida por estos imaginarios religiosos y debemos reconocer las importantes adaptaciones y transformaciones que han sufrido desde el siglo XVI. Sin embargo, todavía siguen reproduciéndose culturalmente y es en estos procesos donde la vida ceremonial juega un papel fundamental. En este ordenamiento, constituye un pilar base y vertebrador el "Sistema Jerárquico de Cargos cívico-religioso" (mayordomos, fiscales, etc). En el caso de Nealtican son conocidos como los "Serviciales" o "Servidores del Templo".

Abreviando a modo de introducción lo definimos como la institución tradicional encargada del culto a los santos y de las festividades a ellos asociadas, sin embargo, su práctica y reproducción está cargada de significantes.

Dado que esta organización tradicional ha sido un foco importantísimo de observación dentro de los estudios sociales que pretendían comprender el funcionamiento de las poblaciones rurales a través de ellas, vamos a hacer una breve referencia a las aportaciones que se ha hecho en este ámbito. Para ello rastreamos las reflexiones y estudios sociales que han tratado los sistemas de cargos en gran parte de la geografía mexicana.

Destacaremos las perspectivas funcionalistas que han marcado durante mucho tiempo las opiniones de los estudios antropológicos y lo compararemos con lo observado en Nealtican. Adelantamos el hecho significativo de que gran parte de los investigadores que han estudiado esta área, auguraban un debilitamiento y desaparición del sistema de mayordomías con la llegada de la "modernidad".

Una vez expuestas las opiniones de los estudios etnográficos sobre las amenazas actuales que actúan contra este sistema, mostraremos las dificultades con las que se encuentra esta institución en el municipio de nuestro estudio. Se encuentran abiertos varios frentes: por un lado la acción evangelizadora emprendida por el Catolicismo Oficial y personificada en la figura del actual párroco de Nealtican; la otra contienda resulta de los ataques directos hacia sus creencias y prácticas por parte de los disidentes conversos. Entre estos destacamos al grupo de los mormones que juegan un papel fundamental en la deslegitimación de las prácticas religiosas tradicionales.

A continuación expondremos las características de los "Servidores de la Iglesia" en Nealtican.

La jerarquía cívico religiosa.

Representa una institución característica de la religiosidad de América Latina, producto de la organización del siglo XVI. Esta estructura se encuentra apoyada en un "sistema de cargos" asociada a los cultos católicos. En su origen se reproducía en dos tipos de oficios: los cívicos, que se encargaban de la administración de la comunidad y los de las fiestas y rituales dedicados a los santos de cada comunidad. Estas dos esferas civil y religiosa estaban íntimamente relacionadas. Hoy en día, en gran parte del Altiplano Central mexicano su campo de acción se ha limitado al espacio religioso, como sucede en Nealtican.

Suele participar gran parte de la comunidad que reproduce este sistema año tras año. Se llama "jerarquía" debido a que mantiene una estructura piramidal, empezando por un rango inferior y en la que se va accediendo cumpliendo con diversos servicios a lo largo de la vida. Hoy en día, para ostentar el puesto mayor, es decir, el Principal, no es indispensable realizar esta carrera, sino que una buena solvencia económica les ayuda a ser elegidos.

Los "cargueros", es decir, los que ostentan el "cargo" dentro de esta estructura tienen una serie de obligaciones y privilegios con la comunidad, con los santos y con la Iglesia. En esta actividad, que se completa pasado el ciclo de un año, invierten grandes cantidades de dinero, tiempo y esfuerzo personal.

Para ello se apoyan en una serie de ayudantes que generalmente son los "compadres" y familiares, quienes de igual modo, se involucran en la organización, funcionamiento y gastos de todo lo que concierne a la actividad y obligaciones del cargo. Dicha red de solidaridad también ha sido muy estudiada en la etnografía ya que cumplen un papel destacado en la articulación de las comunidades mexicanas. Se ha denominado "parentesco ritual" o "redes de compadrazgo". En relación al tema central

de nuestro estudio, debemos apuntar que la llegada de nuevos grupos religiosos ha modificado de manera considerable esta red de parentesco. Una investigación detallada de las transformaciones y adaptaciones de esta peculiar red de solidaridad en los nuevos contextos sociorreligiosos podría revelarnos datos claves para ayudarnos en la comprensión del objetivo principal de nuestra pesquisa.

Participar en el sistema, supone un gran gasto económico y de tiempo invertido. Sin embargo, para muchos constituye un instrumento de reconocimiento y respeto al interior de dicha microsociedad, y además, transversalmente en algunas ocasiones, se puede convertir en una vía de ascenso al poder civil de la comunidad. La cúspide de estos objetivos sería alcanzar la Presidencia Municipal, aunque en la actualidad son muy escasos los casos registrados. En Nealtican, los candidatos para el Ayuntamiento son propuestos desde la capital del Estado y la mayoría de las ocasiones son personas foráneas al municipio por lo que la jerarquía religiosa municipal tendría una nimia influencia para obtener el poder de la Presidencia.

Las observaciones registradas durante la investigación en el terreno nos evidencian que los miembros que participan en el sistema de cargos religiosos son elegidos, es decir, que muy pocos se ofrecen. De hecho hay gente que puede estar esperando toda su vida para ser elegido. También hay que destacar que una vez escogidos para desempeñar esta función, no suelen rechazar el cargo a pesar de que en algunos casos no estén de acuerdo por las dificultades para sufragar los gastos. Todavía hoy en día representa un honor y si a eso se le añade que el elegido es joven, obtiene un mayor reconocimiento entre sus conciudadanos. Esto se debe a que anteriormente los puestos principales eran ocupados únicamente por los *mayores*.

El discurso continuamente repetido entre los habitantes de Nealtican para justificar su participación en este sistema es que lo hacen "por el bien del pueblo", "por seguir con *el* costumbre" y "porque es la tradición".

De este modo, aunque los "cargos" exigen estar presentes en todos los actos religiosos y actividades relacionadas con el puesto desempeñado durante un año completo –aunque estos coincidan con las épocas de mayor labor en el campo o trabajo en industrias–, tienen la obligación de *cumplir* y de llevar a cabo *el convive* con la comunidad.

Estudios sobre los sistemas de cargo.

En el caso mexicano, son numerosos los investigadores que han reflexionado sobre esta institución. Algunos autores mencionan que sus orígenes hay que buscarlos en la herencia de los linajes prehispánicos que se remontan a la época prehispánica (Aguirre Beltrán, 1952). Otros se refieren a la época colonial (Harris, 1964),¹⁷⁹ y por último algunos argumentan que se trata de un producto del periodo posterior a la independencia del siglo XIX (J. Chance y B. Taylor, 1987). Lo cierto es que la mayoría coinciden en que se trata de una estructura fruto de la época colonial al haber antecedentes de las dos en las instituciones prehispánicas y españolas.¹⁸⁰ Lo que nosotros podemos reconocer en base a lo observado, es que en la actualidad conserva una gran vigorosidad, no sólo en los ámbitos rurales y campesinos, sino en sociedades proletarias y urbanizadas como demostró Bonfil Batalla (1988) al realizar sus estudios en la vecina ciudad de Cholula.

¹⁷⁹ Harris afirmó que son sistemas de auto-explotación heredados de la colonia, que fueron impulsados en un primer momento por la Iglesia Católica y continuado por los hacendados y encomenderos.

¹⁸⁰ (Carrasco 1990: 324).

Los inicios en las investigaciones de esta jerarquía fueron a partir de los estudios realizados por Sol Tax (1969) durante los años treinta y cuarenta en las tierras altas de Guatemala. Comenzó una discusión acerca de la distribución de riquezas entre los habitantes de las comunidades, mediante la imposición de gastos importantes a los hombres más ricos en los sistemas de cargos. De igual modo, afirmaba que había un interés por parte del que quería ostentar dicho puesto para mejorar económicamente y así poder acceder al poder cívico-religioso. Como señala Oswaldo Romero,¹⁸¹ hay una contradicción en sus posturas. Sin embargo, nos resulta importante destacar las observaciones de Sol Tax al advertir que se percibía un cierto debilitamiento en la integración de estas estructuras por el impacto del fraccionamiento político y religioso protestante.

En lo referente al tema económico, Pedro Carrasco (1990) comparte la misma postura argumentando que es un método de nivelación económica pero matiza que el hecho de que los más ricos de la comunidad participen en los cargos más altos no significa que se empobrezcan, sino que "los ricos costean los puestos más gravosos a la vez que conservan su superioridad económica, de modo que el patrocinio sirve de convalidación y demostración pública de su status".¹⁸²

Eric Wolf (1955, 1957) concibe estas comunidades como "comunidades corporativas cerradas" que viene a ser una comunidad de campesinos o agricultores de auto-abasto donde los derechos sobre las instituciones comunales, como la tenencia de la tierra, están restringidos sólo a los miembros de la comunidad, y por ende, limitada a la influencia desde afuera.

Este sistema religioso lo observaba como una de las costumbres o de características sociorreligiosas en este tipo de sociedad que tiene la función de *redistribuir las riquezas*

¹⁸¹ (Romero 2002:25).

¹⁸² *Ibid.* (1990:311).

por el resultado de acumulación individual. Una comunidad donde había reciprocidad e igualdad. Así se impedía la diferenciación de clase que perjudicaría la integridad comunal. En consecuencia, afirmaba que cumplía con la *redistribución y nivelación de riquezas*, partiendo de la idea de sociedad campesina igualitaria.

De igual modo comparte con Nash la idea de que es un mecanismo de defensa frente a la intrusión exterior. Por ello mencionan que proporciona una *democracia de los pobres* en la que no se permite a ningún individuo monopolizar el poder, por lo tanto impidiendo una distinción de clases y manteniendo el *status quo*.

Para estos autores el sistema actuaría como termostato y los protegería de la intromisión de instituciones económicas capitalistas.¹⁸³

Dehouve¹⁸⁴ en sus estudios en el Estado de Guerrero afirma que se ha dado lugar a "una destrucción de los bienes en nombre del prestigio, impide la acumulación de sumas de dinero que podrían utilizarse en el comercio y permitir la consolidación de una capa privilegiada de la comunidad".

F. Cancian en los estudios que realizó a comienzos de los años 60 entre los tzotziles de Zinacatán en Chiapas, no rechaza la postura de la nivelación de riquezas, pero se posiciona argumentando "que el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen, y así impiden la *envidia disgregadora*". Hay por lo tanto suficiente nivelación –resultado de la distinta distribución económica para el servicio del cargo– como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea.¹⁸⁵

¹⁸³ (Romero 2002:37)

¹⁸⁴ (Dehouve 1976: 231)

¹⁸⁵ (Cancian, 1989:173).

Las interpretaciones que realiza W. R. Smith¹⁸⁶ del mismo se basan en que la concepción de Cancian sobre este sistema es de estar ante un instrumento de aislamiento social que conserva la integración de la comunidad indígena "en Zinacatán el sistema de cargos proporciona un aislamiento esencial contra las presiones del ambiente que incitan al cambio"

Estos enfoques funcionalistas donde dan prioridad a la influencia económica entienden este tipo de instituciones como unidades cerradas dentro de comunidades homogéneas y a sus componentes, como totalmente coherentes con el sistema. Sin embargo, nosotros no compartimos esta idea. Ni lo son hoy, y nos permitimos dudar que otras veces hayan sido sociedades igualitarias y totalmente aisladas.

Wasserstrom (1983) y Greenberg (1981) serán los primeros que hagan referencia a la importancia de la influencia externa fundamentalmente en los ámbitos económicos y políticos. Consideran que para hacer frente a esas presiones foráneas, el sistema de cargos cumpliría con la función de mediación entre la comunidad y lo de fuera, como una especie de catalizador.

Chance (1990) mostró que los estudios y conclusiones que se habían extraído del sistema de cargos fundamentalmente se correspondían con lo que sucedía en Oaxaca y Chiapas, pero que por el contrario, en el Altiplano mexicano y las comunidades nahuas del mismo, únicamente conservaban el sistema de cargos asociado al ámbito religioso, como hemos comprobado en Nealtican. Esto se debe a las presiones externas que ejerce el Estado para controlar el espacio cívico. Ante esta situación, afirma Chance, la comunidad ha reaccionado y ha mostrado su autonomía en el ámbito religioso creando así una identidad comunal.

¹⁸⁶ (Smith, 1981:36).

Stephen (1990) menciona como respuesta interna ante las fuerzas externas, que los procedimientos de la jerarquía cívico religiosa de antes, se ha traspasado a las fiestas en el terreno familiar de las bodas, los quince años o bautizos. En el caso de Nealtican se ha apreciado que existe una importante ritualidad en lo que concierne a las redes de parentesco y compadrazgo.

Sin embargo, lo que nos interesa de lo que sucede en la actualidad, es el hecho de observar cuál es la situación de dichas instituciones tradicionales en un contexto donde se mezclan elementos simbólicos, culturales, y materiales propios de la modernidad.

Destacamos para ello los escasos trabajos realizados en la zona de las faldas de volcán como el de Bonfil Batalla (1988) y Nutini y Barry (1989) que trataron estas instituciones en relación con la modernidad.

En la investigación realizada en Cholula, Bonfil Batalla muestra cómo permanecen dichas organizaciones tradicionales en sociedades que en muchos aspectos han dejado de ser indígenas y se incorporan a la urbanidad e industrialización. Pone de manifiesto que se mantienen para organizar la vida de los barrios y para gestionar los bienes materiales y espirituales eclesiásticos. De igual modo habla de estratificación social para coordinar la propia vida de los barrios que forman entes homogéneos.

Por otro lado los estudios realizados por Nutini y Barry en la zona de Tlaxcala, lugar próximo a la comunidad de estudio, mencionan que dichas instituciones desaparecerán a medida que los individuos pasen a formar parte de la cultura nacional. Señalan que hasta entonces se había producido un continuo etnocultural, pero que en la actualidad estamos asistiendo a un momento de ruptura con las nuevas diferenciaciones económicas o la mejora de niveles educativos.

Destacamos de las dos posturas anteriores el pronóstico para estas estructuras tradicionales en la modernidad; o bien sus funciones se transforman o bien tienden a extinguirse. Observaremos lo que sucede en nuestro caso de estudio.

PARTE I. Catolicismo popular en Nealtican.

Las características en cuanto a la estructuración de los sistemas de cargos en Nealtican no difieren del resto de las comunidades del Altiplano por lo que nos centraremos únicamente en sus rasgos específicos.

En primer lugar su ciclo ceremonial se articula de acuerdo a las cuarenta mayordomías que existen alrededor de los diferentes santos y vírgenes de su Iglesia. En todas ellas se hace una gran celebración que incluye una misa, procesión y una comida. Para ello hay que sufragar todos los gastos de la Iglesia, de los cohetes, flores, toldos, alimentos y música para los que son invitados. También es cierto que según nos informaron participantes destacados en este sistema, "hoy no se gasta mucho dinero". Esta respuesta se puede deber a las acusaciones realizadas desde los nuevos grupos religiosos. Lo que sí que se ha podido constatar es que hay importantes ayudas tanto económicas como en especie de toda su parentela ritual.

Como en todo sistema jerárquico que se precie, también hay diferenciaciones entre unas y otras, destacando la celebración de la Virgen de Guadalupe, la Asunción y la de San Agustín. Pero la más importante, a la que aspiran la mayoría de los nealtiqueños es a la mayordomía del Santo Patrón o "patroncito" San Buenaventura, también *San Buena*, dicho de forma cariñosa y cercana.

El párroco de Nealtican comentó al respecto: "*al Santo Patrón se le da el mismo trato que a Dios y a veces hasta superior*".¹⁸⁷ Continuó "*a los santos se les tiene como pequeños dioses a quienes hay que tenerlos de su parte para que ayuden y protejan. Estos santos tienen sus especialidades, unos sirven para una cosa y otros para otra*". Respecto a las prácticas rituales de los nealtiqueños el párroco los acusó de que "*no van*

¹⁸⁷ (20-VIII-07) *Notas de campo III.*

*a misa” o no atienden, ya que gran parte de ellos esperan en la puerta de la Iglesia mientras se desarrolla la misa”. Añadió al respecto "no saben rezar, ni persignarse, ni tienen sentido de conversión, de penitencia y confesión (...) en el templo no hay confesionario ni lugar para ello pues todo el espacio lo ocupan las imágenes y sus flores".*¹⁸⁸

En un intento rápido de brindar una explicación provisional, podría observarse una ausencia de creencia y participación religiosa en los términos estipulados por la Iglesia Católica, salvo la gran veneración que puedan mostrar por el Santo Patrón San Buenaventura, la Virgen de Guadalupe y el Señor de Chalma. Aunque debemos apuntar que la devoción que tienen por ellos se aleja de manea evidente de las pautas católicas oficiales. Es por ello por lo que tal y como afirmó el cura tiene "*mucho trabajo por realizar*". Fuimos testigos de las acusaciones que les realizaba desde el púlpito. Por otro lado y como ya se apuntó en la introducción de este capítulo, los conversos a otras iglesias les acusan de los "gastos excesivos que se realizan para venerarlos" reprobando la ingesta de alcohol y la veneración que realizan a "ídolos de barro." Ciertamente este culto y ritualidad se desarrolla también en el ámbito privado del hogar. En las casas se levantan altares domésticos con las imágenes a las que más devoción les tiene cada familia. Durante todo el año no les pueden faltar ni flores ni comida. En el mismo lugar y al mismo nivel se encuentran referencias a sus antepasados muertos más directos. Hoy se han podido registrar en estos altares domésticos que junto a los santos y familiares fallecidos se cuelgan fotos de las torres gemelas de Nueva York.

Realizando un breve inciso destacaremos la gran devoción que los pueblos nahuas tienen a los muertos. A finales del mes de octubre y a principios de noviembre se preparan para su recibimiento. Les construyen nuevos altares con comida, bebida,

¹⁸⁸ Comentarios realizados por el vicario de Nealtican en agosto del 2007. Constituyen las primeras observaciones tras su llegada en abril del mismo año.

cigarros y sobre todo tequila. También les hacen caminitos con pétalos de *cempaxochil* que se caracterizan por ser una flor muy olorosa y por su color anaranjado para que los *difuntitos que tienen poco desarrollados los sentidos*, puedan guiarse hacia sus casas. Suelen dejar esos días las calles vacías, con la finalidad de *que se muevan tranquilamente los muertos por su pueblo*. Esta tradición tan arraigada en estos pueblos, también ha sido objeto de muchos ataques por los nuevos grupos religiosos. Sin embargo, en algunos casos hemos podido comprobar que fundamentalmente los conversos de mayor edad, siguen en la privacidad de su hogar practicando esta serie de rituales y ofrendas.

Alimentar a los antepasados, al igual que a los santos, es una costumbre muy arraigada en Nealtican. Sin embargo, han sido numerosos los testimonios que manifiestan su preocupación por las importantes transformaciones que están sufriendo en la actualidad estas "costumbres".

Pasemos a continuación a describir la "costumbre" de celebrar el *cumpleaños* de San Buenaventura.

El día del "santo" o cumpleaños del Patroncito es el 14 de Julio y es la fiesta principal del pueblo. Acuden personas de alrededores o del pueblo que viven en otros lugares, por las promesas y agradecimientos que le deben. Le consideran muy "milagrero" fundamentalmente en lo que concierne a las curaciones realizadas. No olvidemos que su principal atribución es la de "doctor". También ayuda a los que van de *mojados* a los E.U. "*si le avisas, llegan a los dos días, pero si no le dices nada, tardan un mes o no llegan*"¹⁸⁹.

San Buenaventura está representado a través de cuatro imágenes exactamente iguales pero de diferentes tamaños. Cada una cumple su función; la imagen mayor es la

¹⁸⁹ (5-V-05). *Notas de campo II*.

que preside el altar de la Iglesia y pocas veces sale de la de la misma. Sólo la mueven el día de su santo para que le hagan entrega de las flores todo el pueblo –de hecho gastan cantidades ingentes de dinero en ellas–; los mariachis le cantan todo tipo de canciones, incluidas las mañanitas que empiezan a las 12 de la noche que va del 13 al 14 de Julio. Sale en procesión el día 14 al igual que el día de la fiesta del pueblo, el *Altépetl* que es el domingo siguiente a la celebración. Ese día el Mayordomo Principal da comida a todo el pueblo. Con el objetivo de alimentar a toda la comunidad se matan 15 marranos para la preparación del mole. Además de dar de comer a todo el pueblo, a la salida de la celebración se hace entrega del *itacate* que llevan las mujeres, es decir, comida para llevar. Según nos informaron, se puede llegar a gastar el mayordomo 200.000 pesos para la fiesta. Sin embargo, se hace rodear de una red segura que le apoya. A pesar de estos grandes gastos y de las fuertes críticas que reciben de los de otras religiones, hay listas de espera de hasta 10 años para poder ser mayordomo.

Este sistema como ya se ha comentado, se apoya y reproduce en las redes de compadrazgo que se mantienen con una gran ritualidad; practican una gran solemnidad para dar gracias y pedir permisos. Son agradecimientos en los que siempre se nombra a Dios o "Diosito". Los compadres que participan en estas celebraciones van *acompañar* y hacen entrega de importantes presentes; comida, bebida que generalmente es tequila y dinero en cantidades generosas. Hacen presentaciones en las que colabora toda la familia. En la mayoría de los casos son invitados los compadres y familias pero de una manera u otra, participan casi toda la comunidad porque están implicados por alguna vía; familias extendidas o redes de compadrazgos.

Siguiendo con las atribuciones a cada imagen, distinguimos otra de tamaño mediano, el "Santo Niño". Es a la que más cariño le tiene la población porque es el "Parrandero", es decir, que siempre está de un sitio para otro. Es el que se pasea por las

casas recogiendo regalos y obsequios para el grande. De él dicen que se le desgastan los zapatos. Mencionan que, a veces, aparece con arena de los volcanes en los zapatos de las salidas que hace cuando nadie le ve, "*porque sale y rompe el agua*".¹⁹⁰ Al "Parrandero" le gustan mucho las celebraciones y "convives" y por ello suele presidir todos estos rituales. Por supuesto, como a todos los demás invitados, él también recibe sus regalos y comida. Generalmente suele ser balones y coches "*porque es un niño*". De igual modo le ponen globos con forma de corazón por su cumpleaños. También es muy milagroso y hay que darle un cuidado especial cuando hace mucho calor, porque como dicen los habitantes, "*lo han visto sudar*". Es por este motivo por lo que le ponen una sombrilla cuando lo sacan por la calle.¹⁹¹ Suele ser cuidado por el Sacristán, mientras que "al grande" lo cuidan los Fiscales.

También hay otras dos imágenes más pequeñas; una de ellas es "el Niño de la Alcancía" y es la que pasa de mayordomo a mayordomo cada año. Durante ese ciclo ritual permanece en el altar doméstico del mayordomo. La forma de adorarlo es similar a la manera de proceder de todas las familias que continúan siendo católicas en Nealtican. Poseen en sus casas altares domésticos con las imágenes que más veneran y respetan, como la del santo patrón, y las acompañan con diversas ofrendas. Allí le dan sus golosinas, regalos y comida. Por supuesto no deben faltar las flores y veladoras.

El día de la víspera del cumpleaños del "Santo Patroncito", se lo entregan en un acto muy ceremonioso al nuevo Principal Mayordomo. Le piden de forma muy formal llevarse al Santo Patrón porque "*así es la costumbre*."

¹⁹⁰ Escuchar esta frase pronunciada con total normalidad en un contexto relajado donde se da lugar a los "*hidden transcripts*" (Scott, 1990) fue para mí como una sacudida, después de estar preguntando en numerosas ocasiones -sin éxito- acerca de la relación del Santo con el volcán. Estaba dotando al Santo Patrón de los poderes de Tlaloc.

¹⁹¹ (Glockner 2000:59) menciona un episodio similar para evidenciar el trato que se les da a las imágenes: "El extremo cuidado que los mayordomos brindan a las imágenes de los santos no está exento de hilarantes detalles de humorismo involuntario, como sucede en Ocuituco, donde el señor Santiago Caballero ostenta, montado en su caballo con burlada gallardía, un par de tenis azules".

Por último, la otra imagen más pequeña, se corresponde con la que la gente suele pedir para que vaya a sus casas. Quien lo desee puede solicitar la salida de "San Buena", por ejemplo para pedir lluvias. Otras veces es invitado por otros pueblos para que asista y participe en las ceremonias de sus correspondientes patronos. De igual modo, estas imágenes o santos serán invitados el día 14 de Julio a Nealtican como comitiva que acompaña al santo por las calles llevando colgados los productos típicos del pueblo. Tal y como afirma la gente "*hay que sacar a pasear a los santitos*". Para ello en muchas ocasiones les hacen sus caminitos de flores. La salida de esta comitiva de santos se corresponde con "el día del pueblo" o Altépetl.

Al día siguiente del Altépetl le corresponde al Presidente Municipal pagar la misa para el Santo Patrón y dar una comida para el pueblo. Éste es el único vínculo que hemos encontrado entre el poder civil y el religioso. De hecho se dio una situación durante nuestra estancia de campo que evidenció este hecho. Se escuchó que en la festividad de San Buenaventura del 2007 el mayordomo iba a ser el Presidente Municipal. Este comentario me fue negado rotundamente por su secretario quien afirmó "*hay muchas religiones y no puede casarse con una*". El Presidente elige a los miembros de su gabinete, es decir, los corregidores, profesando cada uno de ellos tal y como se pudo constatar diferentes religiones.

Lo que nos interesa mostrar en este caso es el hecho de que se haya asociado el sistema de mayordomías y todas las prácticas del culto a los santos con la vida tradicional. Recordemos el destino que se le auguraba con la llegada de la modernidad. Sin embargo en Nealtican, lejos de desaparecer o de debilitarse, comprobamos que posee una gran vigorosidad.

Queremos dar un paso más en nuestro análisis y para ello observaremos la religiosidad tradicional a través de uno de los rasgos distintivos de la modernidad; la migración.

PARTE 2. Religiosidad Tradicional entre los emigrantes de Nealtican.

Dentro del despliegue de amenazas que podrían debilitar la religiosidad popular, el más comentado por las ciencias sociales ha sido el de las influencias de la modernidad. Por ello nos centraremos en el fenómeno de la migración, factor de suma importancia para comprender las transformaciones actuales en Nealtican. Lo abordaremos en relación a las prácticas de religiosidad popular desde la perspectiva que observa los sistemas de cargo como estructuras tradicionales de control social. De ese modo, podría resultarnos ilustrativo lo que sucede con las creencias y rituales religiosos de los que están fuera de la comunidad y por ende, lejos de los "mecanismos de control social tradicionales", desde los más sutiles a los más explícitos. Dichos dispositivos en consecuencia, dejarían de tener eficacia o de ser operativos en los nuevos contextos estadounidenses.

En Nealtican se dan varios flujos migratorios: la emigración temporal o definitiva a ámbitos urbanos como Puebla o la Ciudad de México; o la más reconocida entre la población como es la de E.U. hacia Nueva York, Los Ángeles, Chicago y Philadelphia. Suelen referirse a esta movilidad como "pasar al *otro* lado" o "ir pa'l norte". Este hecho ha conllevado alteraciones notables que han afectado a los más diversos aspectos de la vida de esta comunidad. Las más destacadas han sido las aportaciones de remesas que se manifiestan en un desarrollo económico destacado. De hecho, aunque esto hay que estudiarlo con mayor profundidad, se constituye como la principal fuente de recursos del municipio.

El dinero enviado es reinvertido en la industria de bloques de hormigón, en tortillerías y en negocios de flores. Se comprueba con las grandes construcciones de casas de estética claramente estadounidense y de camionetas último modelo. En el interior de las casas tienen su lugar destacado impresionantes equipos de música y televisiones de plasma. Los jóvenes visten con la estética de las bandas estadounidenses.

Es decir, son palpables las transformaciones materiales que se han producido. De igual modo sucede con las fronteras identitarias, ideológicas y simbólicas.

No sólo hay cambios entre los que pasan "al otro lado", sino que para entender la dinámica de los nuevos flujos migratorios hay que considerar que la comunidad de origen desarrolla una serie de adaptaciones y transformaciones.

Frente a la idea *tradicional* del Popo como centro del mundo, pasamos a lo que se ha denominado *comunidad transnacional*.

En este momento coyuntural de destacados cambios en el municipio, nos interesa la presión que ejerce sobre la estructura tradicional religiosa.

Para ello observaremos lo que sucede con los que emigran a los E.U. –la emigración a Canadá es un fenómeno reciente¹⁹²– y cómo tanto ellos como los que se quedan en Nealtican, adaptan sus prácticas a los nuevos contextos de la modernidad.

Expondremos en primer lugar lo que han opinado diversos autores acerca de la estructura base de la religiosidad popular y cómo se expresa ésta en Nealtican destacando la gran devoción que tienen al Santo Patrón.

Por otro lado, teniendo en cuenta las investigaciones recientes sobre la religiosidad entre los emigrantes a los E.U., extraeremos unas conclusiones provisionales entre los nealtiqueños que decidieron salir a probar suerte. Hay que apuntar que hoy en día, hay

¹⁹² Según los que toman la iniciativa para ir al otro país estadounidense indican que el gobierno les pone muchas facilidades, pero que las condiciones de habitabilidad no son tan buenas. Se refieren al tipo de vida y al clima.

una gran infraestructura de redes de migración entre los poblanos y Nueva York, llegando incluso a denominarla *Puebla York*.

Integración; vulnerabilidad y reconfiguración identitaria.

Los problemas que conlleva la integración en su nuevo hábitat se resumirían en la redefinición de identidades respecto al lugar al que llegan y del que dejan atrás, su hogar.

Con esta movilidad tienen que adaptarse, transformarse, o reforzarse, para dar nuevas explicaciones a su nueva vida. De igual modo, se transforma el espacio físico de su universo religioso. No está de más recordar que lo religioso es un eje importante para configurar las identidades individuales y colectivas. Hasta aquí todo demasiado evidente. Dentro de estos mecanismos de definición del sujeto, las prácticas de religiosidad popular adquieren un nuevo sentido tanto en E.U. como en Nealtican, ya que ha dado lugar a un culto de la comunidad que supera las fronteras territoriales.

El perfil del emigrante es muy variado ya que hasta hace poco tiempo estaba formado por varones con edades comprendidas entre los 14 años hasta los 50 aproximadamente. Hoy en día las mujeres participan en estos flujos desde muy temprana edad ya que forman parte de una tradición migratoria que ha involucrado a varias generaciones. La mayor parte lo realiza de manera clandestina, aunque cada vez es más frecuente la obtención de los permisos de residencia por la importante infraestructura desplegada durante generaciones.

Allí se insertan en uno de los grupos mayoritarios de las minorías estadounidenses. Se desarrolla un sentimiento de vulnerabilidad y la necesidad de la búsqueda de espacios para socializar. Uno de los más recurridos es el de las prácticas religiosas del catolicismo y fundamentalmente las que se realizan en español. Ahí

encuentran a gente como ellos con los que se producen intercambios de información valiosa; desde trabajos a lo que significa ser emigrante y pautas para reconfigurar su identidad. Ahora *es un hispano*. Además en las parroquias católicas de mexicanos —en esos contextos de socialización— la recreación de sus prácticas religiosas, no son estigmatizadas. Dotan de gran importancia a elementos de la religiosidad popular como a la Virgen de Guadalupe y a los Santos Patronos. Diversos investigadores de las ciencias sociales lo han denominado el "*catolicismo de la mexicanidad en E.U.*" (Vila, 1996). Hay una clara reivindicación de su identidad local. Ahora las prácticas pueden tener un nuevo sentido al que tenían en la comunidad de origen. Por ejemplo, rezar en Nealtican es sólo rezar, pero en E.U. es hacerlo en español. También destacan las celebraciones de la fiesta de los XV años en las parroquias estadounidenses. Podemos entender que las intenciones se encaminan para hacerse visibles porque constituyen un grupo minoritario, y en ocasiones estigmatizado. El catolicismo que encuentran en E.U. no se ajusta a sus creencias y costumbres por lo que se produce en ocasiones una cierta segregación. Olga Odgers (2007) lo denomina "*etnización de las adscripciones religiosas*".

Ser devoto de San Buenaventura en la comunidad mexicana significa participar en las creencias hegemónicas y en la veneración del santo patrón, pero hacerlo en E.U. es trazar lazos de unión con los nealtiqueños que viven en el mismo lugar, reivindicando una identidad local creando una especie de "trinchera identitaria". Es decir, que el sentido mismo puede ser más identitario que religioso.

Se reproducen nuevas formas de devoción que pueden constituir la semilla de prácticas sociales transnacionales sustentadas en construcciones identitarias transnacionales.¹⁹³

¹⁹³ Levitt, 2004.

Es decir, la migración y el nuevo contexto para reestructurar la vida del emigrante se erigen como espacio favorable para el cambio religioso –aunque no necesariamente para la conversión– porque su sistema de creencias es fuertemente movilizado y reinterpretado.

La mayoría de las investigaciones recientes del fenómeno y estudios de caso muestran cómo la experiencia de la migración dio lugar a procesos de conversión religiosa.¹⁹⁴ Este cambio se produciría tanto entre los que están en los E.U., como en la comunidad de origen. Pero de igual modo, en estas investigaciones se menciona cómo en el retorno de los emigrantes a su lugar de origen se contribuye a conversiones familiares y de amigos. Víctor Espinoza (1999) afirma que en los años veinte a la Iglesia Católica le preocupaba del fenómeno migratorio que la gente cayera en las garras de alguna Iglesia Protestante y menciona que algunos sacerdotes acompañaron a los emigrantes hacia el norte para protegerlos de *las trampas* de otros grupos religiosos. Además entendía la Iglesia Católica que la amenaza se extendía no sólo a los que se iban sino a los que le rodeaban tanto en los E.U. como en su lugar de origen. El regreso de los emigrantes era observado como una vía de entrada de nuevas creencias religiosas.

Olga Odgers (2007) apunta al respecto que no hay evidencias reales para tales afirmaciones. Se basa para demostrarlo en censos y estadísticas, y concluye que a nivel general en las tendencias generales no hay una relación correlativa entre estados con gran diversidad religiosa y migración a los E.U.

La transformación del campo religioso mexicano presenta características regionales diferenciadas, y para las regiones donde el cambio religioso es más acelerado, la migración a los E.U. no constituye un factor explicativo.

¹⁹⁴ Hernández Madrid, 2000.

Para analizar la situación de Nealtican no disponemos de datos empíricos sobre las conversiones de los que se fueron *al otro lado*. Por el momento podemos mencionar las opiniones de la población que habla de una continuidad en el culto a su Patrón en los E.U.

Pasar la frontera, es pasar de un lugar donde el catolicismo era mayoritario para ser minoritario. En el nuevo contexto se le añade que hay una gran visibilidad pública de la diversidad religiosa "mercado de bienes simbólicos de salvación". De igual modo se produce un debilitamiento de mecanismos de control social tradicionales. Hernández Madrid, (2000 y 1999), estudió a las mujeres que se convirtieron a Testigos de Jehová en E.U., a las que influyó de manera considerable alejarse de los mecanismos de control social.

En los nuevos contextos es muy fácil el contacto con otras opciones religiosas ya que les ofrecen ayuda directa e inmediata que se concreta en las necesidades cotidianas más apremiantes.

De igual modo, cuando el individuo desarrolla una sensación de vulnerabilidad por llegar a sitio nuevo, una normatividad clara y rigurosa, justificada a partir de una ética religiosa, puede constituir un marco de referencia para quien se encuentra en una fase de crisis de referentes de identidad. Cuanto más riguroso sea el código de conducta impuesto, más nítidas serán las fronteras que definan al grupo, es decir, las identitarias.

Olga Odgers, (2007) expone una serie de características que relacionan el fenómeno de la migración con el cambio religioso. Advierte de la existencia de un contexto de diversidad religiosa en la esfera pública, es decir, que se hace visible. Este hecho posibilita al individuo una reflexión crítica sobre su sistema de creencias interiorizado durante el proceso de socialización primaria. Sin embargo, menciona, el

que hay una amplia oferta no es explicación suficiente para que los individuos cambien sus "patrones de consumo".

Por otro lado apunta que estar fuera de mecanismos de control social tradicional de su comunidad puede favorecer la búsqueda en otras opciones religiosas. Poseen el anonimato y no hay censura por interactuar con los "otros". Sin embargo a día de hoy no existe tal anonimato ya que existen redes de migración sólidas que facilitan la llegada a los E.U y la integración.

Menciona la vulnerabilidad y la búsqueda de redes de socialización, así como nuevas formas de alteridad que lleva a la inercia de reestructurar su identidad y el medio religioso es una opción.

Respecto a la comunidad de origen, sin duda son muy numerosos los trabajos que enfatizan la creación y recreación de vínculos entre las comunidades de emigrantes y sus lugares de origen. Entre ellos destacan, por la gran importancia atribuida a dichos vínculos, los autores que postulan la creación de comunidades transnacionales, o cuando menos, de prácticas transnacionales que mantienen el nexo entre quienes se van y quienes permanecen.¹⁹⁵

A día de hoy, la migración a E.U. posee una gran infraestructura, por lo que hay conexiones y prácticas sociales transnacionales en "comunidades transnacionales". Se construyen prácticas religiosas transnacionales que ayudan a estructurar una nueva reelaboración de la identidad colectiva. Kurtz (1995) afirmará al respecto "aunque la Iglesia Católica funciona como institución supranacional, los sistemas religiosos se han adaptado en cada ocasión a los contextos locales en donde deben cristalizar en ritos y normas específicas". Es decir, "ser católico a la mexicana".

¹⁹⁵ Ver por ejemplo las obras de Basch, 1994; Mummert, 1999; Levitt, 2001y Pries, 2001.

Se recrean nuevas identidades comunitarias a través de la identidad religiosa.¹⁹⁶ Destaca la importancia de la devoción a sus santos patronos porque produce una revitalización de lazos de identidad con paisanos sin importar la ubicación geográfica y nexos con sus antepasados. Lo hacen con participación "virtual" enviando dólares y "promesas" o celebrando simultáneamente el festejo donde se encuentren.

Estos referentes religiosos resignificados en el espacio social transnacional aportan nuevas orientaciones prácticas que les indica lo que la comunidad espera de ellos, y les aporta elementos para redefinirse en el contexto multiétnico y multirreligioso nuevo. Son creaciones estratégicas para mantener los vínculos identitarios con las comunidades de origen. Algunas de ellas son las prácticas religiosas. Un ejemplo se nos pone de manifiesto en las procesiones del Santo patrón por las calles de Nueva York. Es decir, lo pasean con orgullo por los espacios públicos para hacerse visibles en la sociedad de destino y para revitalizar vínculos con la comunidad de origen.

Destacamos el importante papel que juegan los emigrantes en la celebración de las fiestas en la comunidad de origen –en Nealtican– ya que se les toma muy en cuenta para el funcionamiento y la toma de decisiones en sus fiestas. Suelen mandar mucho dinero para financiar las celebraciones. Eso las veces que no pueden viajar para asistir. Cuando regresan al pueblo para el 14 de Julio hacen visible su llegada colgando dólares en el manto del Santo y filman con sofisticados equipos de grabación todo el ritual para los que no han podido viajar.

Olga Odgers lo sintetiza de este modo:

la participación de los emigrantes en la organización de las fiestas patronales es posiblemente una de las expresiones más claras de la asociación entre la devoción al santo y el sentimiento de identidad local-transnacional. (Odgers, 2007:57)

¹⁹⁶ Rivera Sánchez, 2004.

Conclusiones.

Con las reflexiones vertidas en este capítulo hemos podido constatar que no sólo existe una pervivencia de las prácticas religiosas tradicionales, sino que se han producido destacadas transformaciones y reacomodos a los nuevos contextos de la contemporaneidad. De igual modo, ante la situación socioeconómica alarmante en la que muchos intentan luchar desde el interior de la comunidad –agrupaciones católicas de acción– o desde *el otro lado*, buscando mandando dinero y manteniendo los lazos con la comunidad, comprobamos la importancia de la infraestructura que les aporta la religión.

Frente a las previsiones de otros autores que auguraban el debilitamiento y desaparición de estructuras y prácticas religiosas asociadas al catolicismo tradicional con la llegada de la modernidad, en el caso de Nealtican, comprobamos que este sistema lejos de desintegrarse, posee una gran vigorosidad y se ha adaptado a las circunstancias de la "comunidad trasnacional"; tanto las de los que se quedan en el lugar de origen como a las de los que "están en el norte".

La religiosidad popular de Nealtican, con su sistema de cargos y fiestas a los santos, disfruta de una gran vitalidad a pesar de las críticas recibidas por los disidentes religiosos o del mismo catolicismo oficial. Incluso se ha advertido un reforzamiento en el sistema de mayordomías gracias al dinero enviado desde los E.U. para estas celebraciones. Es así como hoy en día para la continuidad de este ciclo ceremonial no se toman decisiones sin haberse consultado previamente con los que se encuentran "en el otro lado".

De igual modo, su identidad de católicos y devotos del Santo Patrón se ha reformulado frente al "otro", es decir, en oposición a la diversidad religiosa del

municipio. Las ceremonias y rituales se han transformado en espacios de resistencia y de confirmación de su poder hegemónico a nivel comunal.

En cuanto a la comunidad de nealtiqueños en contextos estadounidenses, comprobamos que a través de la reproducción de algunas prácticas asociadas al culto y devoción del Santo Patrón y de la Virgen de Guadalupe, se han reforzado los lazos de la comunidad, mudando para ello las fronteras identitarias.

Asimismo, el hecho de reproducir en un nuevo escenario sociocultural los rituales asociados a la religiosidad popular, ya no sólo se fundamentan en el cometido de "seguir con la tradición" o "porque así es *el* costumbre" –que son las respuestas que suele dar la población al sentido de las fiestas del Santo Patrón–, sino que han adquirido nuevos significados y funciones, entre las cuáles, las religiosas, quizás no sean las más importantes.

De este modo, las prácticas en este marco de devoción, les ofrece un puente de conexión con su lugar de origen, de configuración de una nueva identidad o incluso de "trinchera identitaria" en una nueva sociedad en la que forman parte de la "minoría".

Por último, destacaremos el poder mediador y catalizador que cumplen las prácticas religiosas en momentos de vulnerabilidad y de cambio sociocultural. El emigrante padece episodios de inestabilidad social. Es por ello, por lo que en muchos casos, la búsqueda de reconfiguraciones identitarias y redes de socialización se realiza a través de prácticas religiosas tradicionales. Resulta ser la opción más recurrida para lograr una mejor integración. Sin embargo, este hecho produce casos de *hiperintegración*, en los espacios cerrados de las parroquias católicas hispanas e impiden al individuo incorporarse a una sociedad receptora mayor.

CAPÍTULO IV

Nuevos Grupos Religiosos en Nealtican.¹⁹⁷

"Nuestro Reino no es de este mundo".

Introducción.

¿Qué significado encierra la frase que encabeza el capítulo? ¿Qué implicaciones conlleva la pronunciación de estas palabras por algunos nealtiqueños?

En primer lugar, existe un sentimiento diferencial en relación al resto del mundo. Se corresponde con aquellos que se proclaman *salvos*; de ser los "elegidos para la salvación eterna en el momento en el que llegue el fin de los tiempos". Por otro lado, y en lo que concierne a este trabajo, nos interesa destacar el discurso de renuncia a un orden establecido, así como el sentimiento de pertenencia a "*otra* comunidad" y con "*otros* hermanos".

Para poder acceder a un cambio de vida que permita tener esa "gracia divina", hay una transición que es explicada en muchos casos como *conversión religiosa*. Estos procesos se han ido produciendo en Nealtican desde los años treinta, pero fundamentalmente y de forma muy acelerada en las últimas dos décadas, dando lugar a un panorama de gran pluralidad religiosa.

Los discursos de conversión son continuamente repetidos entre los disidentes religiosos con mucha alegría y emoción. Lo constituyen narraciones que hablan de una transformación total en su existencia vital. Con la "conversión" han establecido un

¹⁹⁷ Cuando mencionamos Nuevos Grupos Religiosos, nos estamos refiriendo a la novedad que supone su existencia en el contexto de Nealtican. Aclaremos que en el municipio también se han desarrollado en los últimos años pequeños grupos de una tendencia catalogada como "protestantismos históricos". Aún así, en este trabajo los entendemos como un fenómeno "nuevo".

marcado *antes* y un *después*, así como un presente y futuro "lleno de sentido y esperanza". Pero esta metamorfosis en su vida a través de la religión, ¿hasta qué punto les permite no seguir perteneciendo *a este mundo*? Y en el caso que nos toca, ¿cómo logran mudar su vida por completo, permaneciendo en el mismo lugar, con la misma gente y realizando actividades similares?

La perspectiva que sigue este estudio, lejos de secundar los planteamientos que explican el surgimiento de los Nuevos Grupos Religiosos como respuestas a la anomia social, a la desestructuración económica o a la pérdida cultural, plantea una interpretación de la conversión religiosa como motor de cambio y transformación. Consideramos que existe una búsqueda consciente de nuevas maneras de vivir, que afectan al mundo de la espiritualidad, a su cotidianeidad, así como a su sentimiento de pertenencia a un nuevo orden global. Esas oportunidades las pueden obtener a través de nuevas religiosidades. En algunas ocasiones, ésta es la vía única o la más accesible para romper con estructuras que ya no cumplen con sus expectativas, que las oprimen, o en las que no se ven representadas como sucede con la religiosidad tradicional. Sin embargo, el fenómeno de las conversiones religiosas debe ser observado como un asunto multicausal. Son muy variadas las razones que motivan un cambio de grupo religioso; desde las psicológicas a las teológicas, desde las económicas a las redes de poder local, o desde las sociales a las reconfiguraciones identitarias. Asimismo, debemos destacar que entre los fieles hay distintos niveles de eficacia simbólica y práctica; es decir, nos encontramos con diversos grados de convicción, implicación o interiorización del nuevo discurso religioso. Sin embargo, frente a esta situación, las narraciones de conversión resultan muy similares entre todos los habitantes, sin

importar el grupo religioso al que han accedido.¹⁹⁸ También comparten una visión catastrofista del mundo, haciendo en numerosas ocasiones referencia a los desastres naturales –como la actividad eruptiva del Popocatepetl– para evidenciar "las señales de la llegada del fin de los tiempos". Paradójicamente, este sentimiento de lamento sobre el mundo en general, es compatibilizado con una vida individual llena de esperanza.

Son muchas las dificultades con las que nos encontramos a la hora de abordar esta temática realmente compleja, heterogénea y cambiante. El asunto, además, produce variaciones destacadas según el grupo religioso o la interpretación personal que hace el sujeto de su sistema de creencias. Esto se debe a que carece de una doctrina unificada y férreamente establecida como puede suceder con el catolicismo oficial.

Para abordar este fenómeno tan reciente y mutable, podríamos fijar nuestra mirada en determinados aspectos como por ejemplo las dinámicas de cambio, análisis de los discursos religiosos o cambios socioculturales. Sin embargo, continuaremos centrando nuestro interés en la actitud activa del actor social, en este caso, del converso. Ésta se manifiesta con una postura contrahegemónica respecto a la estructura socioreligiosa legitimada.

En lo que concierne a las prácticas religiosas, lo más destacado del grupo que expondremos –los mormones–, es que rechazan tajantemente la adoración a las imágenes y la ritualidad que caracterizan a las otras religiosidades.¹⁹⁹ Sus cultos han pasado por un proceso de desacralización. Sin embargo, frente a este aspecto que es muy visible y continuamente verbalizado –con el objetivo de mostrar sus diferencias

¹⁹⁸ Añadimos que sucede algo muy parecido entre todos los sujetos que mudan de religión sin importar el contexto cultural. Por ejemplo de los pocos estudios realizados en España destacamos el trabajo sobre los gitanos pentecostales en Andalucía de Manuela Cantón (2004).

¹⁹⁹ Hasta el momento, es lo que hemos podido observar entre los miembros de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Sin embargo, no ocurre con otros grupos religiosos asentados en Nealtican, ya que hay reelaboraciones de prácticas religiosas tradicionales desde el credo y ritual protestante. Debemos destacar los grupos pentecostales que poseen una dinámica muy sincrética con los elementos autóctonos. (Garma Navarro, 2004).

respecto al grupo que abandonan²⁰⁰, hay elementos que se escapan de la rigidez de su nueva religión y que evidencian "su gran proximidad al universo de Nealtican". Esta afirmación tiene que ver con lo que sucede en el ámbito privado, donde muchos continúan tomando alcohol, colocando ofrendas a los "aires malos", o incluso narrando las apariciones del volcán *Don Goyo* para solicitarles ofrendas. Estos casos que se producen entre los nuevos conversos, públicamente son desaprobados y rechazados en sus nuevas doctrinas religiosas.

Sostenemos que lo que se produce entre los fieles de Nealtican son apropiaciones estratégicas del discurso religioso. Cada cual realiza un *filtro* y *selección* de las ideas emanadas de su nueva Iglesia, apropiándose de ellas de acuerdo a sus necesidades personales. Esta visión será argumentada a lo largo del capítulo con las observaciones realizadas en su vida cotidiana, fundamentalmente en lo que concierne a los aspectos socioeconómicos, culturales y de relaciones de género.

También pretendemos contrastar la situación de los fieles de Nealtican con las tendencias que observan a los conversos como víctimas de misioneros extranjeros, abocados a la alineación y aculturación. Esta exposición puede ofrecernos nuevas luces para entender en un contexto conocido el fenómeno global del cambio religioso.

Durante nuestra investigación prestamos atención a la naturaleza de la diversidad religiosa en la comunidad, a las causas y discursos de conversión y a las prácticas asociadas a esta nueva condición. Hasta donde sabemos, no se ha realizado ningún estudio de nuevas religiosidades en el área de nuestro estudio, salvo las investigaciones en los años sesenta y setenta de un antropólogo estadounidense –de religión mormona–, David Clawson.²⁰¹

²⁰⁰ En este trabajo nos referiremos a los nuevos conversos. La Iglesia Mormona se estableció hace más de setenta años en el municipio, por lo que han nacido varias generaciones familiares en el seno de esta religión.

²⁰¹ Clawson, 1984.

Antes de abordar el caso concreto de Nealtican, introduciremos la perspectiva que se ha tomado en las ciencias sociales para estudiar estos procesos de cambio en México. En un principio el enfoque dado a la situación mexicana se analizó asociándolo al avance del protestantismo en América Latina. El término "protestante" o "evangélico" ha sido durante mucho tiempo el más utilizado para abarcar un mosaico totalmente heterogéneo de grupos muy variados. Esta categoría no recoge –entre otros grupos– a los Testigos de Jehová o a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, más conocidos como mormones. Estas dos religiones, junto con los pentecostales, son las preferidas de los que deciden abandonar el catolicismo en Nealtican. En el ámbito antropológico han sido muy poco estudiadas y casi siempre las referencias a las mismas han estado impregnadas de estereotipos. Sin embargo, las cifras de fieles de estas dos religiones en las faldas del volcán, día a día van aumentando. Para concretizar nuestro estudio sin perdernos en el complejo escenario religioso, nos referiremos principalmente a la situación de los fieles de la Iglesia Mormona de Nealtican.

***Los estudios de la diversidad religiosa.*²⁰²**

Los primeros estudiosos del fenómeno relacionaron las conversiones religiosas con causas externas. Es decir, asumieron que la llegada de nuevas religiones estaba impulsada por una estrategia de los E.U., que ante el peligro de una América Latina de izquierdas, vieron México como el tapón para frenar dicha expansión. De este modo, se

²⁰² El estudio más reciente sobre la diversidad religiosa en México es el coordinado por De La Torre y Gutiérrez Zúñiga (2007). Sin embargo se pueden encontrar muy buenas síntesis de la evolución de las perspectivas de las ciencias sociales para abordar esta problemática en México en los siguientes estudios: Rivera Farfán, García Aguilar, Lisbona Guillén, et al. (2005), Cap. I “*Debates en torno a la conversión religiosa en Chiapas*” y en Casillas (1996). Entre los estudios que se han realizado en España, es muy sugerente la revisión bibliográfica que se ha realizado sobre la naturaleza y razones del nuevo paisaje socio-religioso en Cantón, Prat y Vallverdú (1999).

entendió que el surgimiento de grupos protestantes de origen estadounidense y las consiguientes conversiones religiosas, respondían a una estrategia de penetración ideológica extranjera que pretendía controlar a la población, fundamentalmente a la indígena.

Estos estudios pretendieron demostrar la actividad aculturadora del Instituto Lingüístico de Verano²⁰³ (ILV) para evangelizar a poblaciones rurales e indígenas y así producir importantes transformaciones. Forma parte de la llamada "Teoría de la Conspiración".²⁰⁴ A pesar de que esta línea argumentativa ha sido superada, se sigue comprobando que en estudios actuales se mantiene la idea de aculturación externa. De igual modo, se sigue reproduciendo este discurso entre los medios de comunicación y opinión pública.

El siguiente paso que dio la academia fue abordar esta temática buscando razones endógenas. Para ello, en algunos casos, ubicaron el fenómeno de movilización religiosa en un contexto de crisis sociopolítica y económica.²⁰⁵ De igual modo, se trató la crisis desde el punto de vista del individuo observado en un estado de *anomia*.²⁰⁶

²⁰³ ILV es una institución misionera que ha estado estudiando en las últimas décadas las lenguas indígenas en México, al igual que en el resto de América Latina. Han llevado a cabo numerosas publicaciones de la Biblia en lenguas autóctonas y han sido uno de los principales focos de introducción de estos grupos protestantes en la primera mitad del siglo XX. Para un seguimiento de sus acciones y su relación controvertida con la investigación de las ciencias sociales y en concreto, con los antropólogos ver Ochoa (1975), Rus y Wasserstrom (1979), Hernández Del Castillo (1993), Casillas (1996).

²⁰⁴ Esta teoría que fue muy difundida en los medios académicos para explicar el fenómeno de las conversiones protestantes, se produjo a raíz de la Guerra Fría. Se entendió que formaba parte de una estrategia impulsada por los E.U. para hacer frente a la ideología izquierdista que caracterizaba el clima político de América Latina. Es decir, por medio de la financiación económica y logística de Iglesias evangélicas se pretendía usar la religión como "calmante ideológico", "neutralizar el comunismo" y así "evitar una nueva Cuba". De este modo se lograría una anexión económica y política a la organización neoconservadora de los E.U. gracias a la difusión de un "evangelismo politizado". Diversos autores mencionan la existencia del "Informe Rockefeller" y de "Santa Fe" que sugería una "iglesia evangélica contra una iglesia católica radicalizada". (Bastian, 1994: 243) Sin embargo, estas teorías no explican que continuaran las conversiones masivas desde los '60 hasta el día de hoy, o no da respuesta a la existencia de un pentecostalismo autóctono o el surgimiento de líderes latinoamericanos. También desde los '80 ha habido un aumento considerable de clase media y alta en las filas pentecostales que por medio de diezmos y donaciones han logrado una base financiera propia, por lo que son independientes de los E.U. (Stoll, 1990).

²⁰⁵ Bastian, 1997.

²⁰⁶ Término de Durkheim, retomado por Berger (1967). Ver también, Giménez, (1988) y García Méndez, (1996).

La religión se entendía como creadora de orden, dadora de sentido y significación en sociedades e individuos en crisis.²⁰⁷ Se trataba a los conversos como "presas fáciles" en un contexto de inestabilidad social. Se les concebía como sujetos pasivos e indefensas comunidades inertes o desvigorizadas culturalmente. De este modo los estudios antropológicos los han estado mostrando como víctimas de fuerzas externas.

Posteriormente se optaron por nuevos enfoques. Uno de los cuáles fue ver al individuo como sujeto activo que decide su destino y con sus propias estrategias²⁰⁸ Mostraron la religión como instrumento para el cambio social, político y económico. De este modo proporcionaría reconocimiento social, nuevos liderazgos políticos y nuevas redes de apoyo, un control social y serviría para enmascarar conflictos políticos. Se presentó como un camino para dejar de participar en los mecanismos tradicionales de control, como los sistemas de cargos y las celebraciones a los santos. La religión serviría de rechazo a estructuras impuestas "contra el mecanismo de coerción de la fiesta político-religiosa" y como un medio de expresión de conflictos sociales. Bastian lo denomina "modernidad india" aunque también lo presenta como un "espacio para mostrar la diferencia étnica frente a la sociedad global."²⁰⁹

Por otro lado, nuevas orientaciones entendieron que en un contexto de cambios acelerados por la modernidad, la religión se mostraría como espacio catalizador entre sociedades tradicionales y el mundo externo.

Otro abordaje que se hizo al tema fue desde la perspectiva del manejo en la reconfiguración de identidades. Por un lado, como se ha demostrado en importantes estudios, las nuevas religiones ofrecen espacios de resistencia indentitaria tradicional

²⁰⁷ Debemos destacar que gran parte de los estudios sobre conversiones religiosas se han realizado en áreas económicamente marginales, como ámbito rural e indígena y barrio periféricos de las ciudades

²⁰⁸ Durán, 1988.

²⁰⁹ (*Ibid.*, 1997: 56).

con el uso de lenguas indígenas, música y elementos culturales propios²¹⁰. Sin embargo, en otras investigaciones se hace patente la eliminación y hasta el rechazo de aspectos de la cultura tradicional como el uso de ropas, de hábitos culinarios o lenguas. De nuevo estamos ante una visión que nos presenta a los individuos como víctimas del sistema o como estrategias que negocian con su identidad. Hernández Castillo²¹¹ menciona al respecto que son los sujetos sociales los que dan contenido a las doctrinas, afirmación con la que estamos muy de acuerdo.

Otra tendencia en estos estudios ha sido la de analizar el fenómeno de las conversiones buscando la causa en el abandono e inconsistencia de la Iglesia Católica.²¹²

Por otro lado, se afirma que una de las razones del éxito de las nuevas religiones es debido a las novedades de un nuevo discurso religioso adaptado a las realidades sociales; como la revalorización de la tradición cultural, a los reconocimientos sociales por participar en un grupo, nuevos liderazgos, nuevos espacios de cohesión grupal o soluciones a problemas interétnicos entre otros.²¹³

Desde nuestra experiencia etnográfica, podemos afirmar que ni hay una sólo causa por la que las personas se convierten a otras religiones, ni hay una sola consecuencia o transformación en dicha conversión.

A continuación expondremos el contexto que se produjo en Nealtican para dar lugar a la diversidad religiosa que la caracteriza en la actualidad. En la mayoría de los casos es muy complicado rastrear este proceso. Se pierde en el tiempo el momento coyuntural que favoreció el surgimiento de disidentes religiosos y es reelaborado en la

²¹⁰ (Hernández del Castillo, 2001).

²¹¹ (*Ibid.*, 2001: 58).

²¹² Giménez, 1988 y Cruz Burguete, 1989.

²¹³ Casillas, 1996.

memoria colectiva de muy diversas maneras.²¹⁴ Sin embargo, intentaremos mostrar la situación de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Nealtican para explicar las condiciones que se fueron produciendo para que hoy en día se pueda hablar de una ausencia de conflictos intracomunitarios.

Pluralidad religiosa en Nealtican: los mormones.

Al referirnos a los nuevos grupos religiosos en Nealtican, merecen un lugar destacado los fieles de la *Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días*, comúnmente conocidos como *mormones*.

Este grupo originado en el siglo XIX en los E.U.,²¹⁵ posee unas características extraordinarias no sólo al nivel local de las faldas del volcán, sino como comprobaremos más adelante, en toda la República mexicana.

La información sobre las cifras de sus adeptos varía de manera considerable según quien lleve a cabo el registro. El último censo de afiliaciones religiosas elaborado por gente del mismo pueblo, fue realizado por el párroco católico entre abril y agosto del 2007. Basándonos en sus encuestas se estima que este grupo estaba constituido por 3.000 personas. Los números que ofrece el último Censo General de Población y Vivienda²¹⁶ correspondientes al año 2011 aluden a la cifra de 2.095 personas mientras que el censo del año 2000 apuntaba 1.448 seguidores. También es cierto que los datos oficiales consideran que Nealtican tiene alrededor de 12.000 habitantes, mientras que los datos aportados por la parroquia de Nealtican se aproximan a los 13.000.

²¹⁴ En estas narraciones hay varias posturas; desde los habitantes que lo entienden casi como un milagro de Dios, quien hizo que aparecieran unos señores de E.U. y Guatemala en Nealtican; hasta los que mencionan la llegada indeseada de unos extranjeros a los que “les recibieron con balas”. Es decir, tardaron unos cuantos años en ser aceptados sin violencia en el municipio.

²¹⁵ “Esta Iglesia es considerada parte del Gran Despertar estadounidense de los primeros años del siglo XIX, que consistió en el surgimiento de numerosas iglesias que buscaron la restauración de la primitiva iglesia de los apóstoles cristianos. Fue fundada por Joseph Smith en 1830 cuando publicó el *Libro del Mormón*, en cuyas páginas escribió las revelaciones que dijo haber recibido del Ángel Moroni. Los primeros misioneros llegaron a México en 1876, y los primeros conversos fueron en localidades pequeñas del centro del país. Sin embargo, la actual tendencia de crecimiento de esta Iglesia —tanto en México como en Latinoamérica— se encuentra en el ámbito urbano (Matín, 1990, Bastian, 1997, Garma, 2004 y Knowlton, 2006)”.

²¹⁶ (INEGI) Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática; www.inegi.gob.mx

De cualquier modo, debemos destacar la referencia que Gutiérrez Zúñiga hace a la peculiar situación de los mormones de Nealtican en el reciente *Atlas de la Diversidad Religiosa en México*. Comentaré al respecto:

[...] los lugares en donde este grupo religioso ha logrado tanto mayor presencia relativa como concentración numérica, son municipios que, de acuerdo con índices oficiales, se caracterizan por un bajo porcentaje de población indígena, baja intensidad migratoria, baja marginación y alto desarrollo urbano. **La excepción es el municipio de Nealtican, Puebla**, lugar habitado en 40.83% por población indígena, con niveles medios de marginación, y en donde la preferencia religiosa mormona alcanza 16.51% de la población, la segunda más importante después de Galeana²¹⁷. (De La Torre, y Gutiérrez Zúñiga, 2007: 70)

Es decir, si tenemos en cuenta lo afirmado en dicho estudio, Nealtican se posicionaría como el segundo municipio de todo el territorio mexicano con mayor presencia relativa de mormones. Para comprender su singularidad debemos apuntar que generalmente la existencia de esta Iglesia es muy marginal en las áreas rurales. A esto se le añade que en la expansión de sus iglesias han evitado deliberadamente aquellos lugares caracterizados por conflictos e intolerancia religiosa, como lo son en Chiapas, Puebla y Oaxaca.²¹⁸ A pesar de todo esto, en el municipio de nuestro estudio presenciamos un gran respeto en cuanto a la pluralidad de afiliaciones religiosas.

Sería interesante rastrear el origen y desarrollo de las múltiples agrupaciones en las últimas décadas de la historia de Nealtican para comprender su particularidad actual²¹⁹. Para ello contamos con los trabajos de David L. Clawson, que hasta ahora representaba el único estudio antropológico sobre religiones en Nealtican. Por otro lado, merecen un lugar especial, los comentarios realizados por los habitantes para aludir a estos momentos iniciales.

Las observaciones de Clawson se realizaron entre los años sesenta y setenta, por lo que los últimos años que se corresponden con los de mayor auge en el surgimiento de nuevas religiosidades, serán reconstruidos con los breves fragmentos que nos ha brindado la población.

²¹⁷ Galeana, según el *Atlas de la diversidad religiosa*, es el municipio mexicano con mayor concentración relativa de población mormona.

²¹⁸ Christofferson y Kradolfer, 1997.

²¹⁹ Ver los gráficos que se presentan en el apartado de Anexos.

En 1975 el antropólogo citado²²⁰ apuntaba que existían tres grupos religiosos disidentes de la Iglesia Católica; los mormones, otro grupo surgido de un cisma en el interior de la Iglesia mormona, y una Iglesia pentecostal denominada *Iglesia de Dios en la República Mexicana*²²¹. Hoy en día, además de los grupos mencionados, el espacio nealtiqueño está sembrado de templos, salones, capillas e iglesias bautistas, presbiterianas, de los Testigos de Jehová, los de La Luz del Mundo,²²² La religión de las Siete Mujeres,²²³ Templo Betel y Adventistas del Séptimo Día.²²⁴

Dentro de estas agrupaciones religiosas, también se han producido escisiones por lo que se pueden encontrar pequeños grupos reorganizados por desavenencias con la anterior congregación. A pesar de ello, los que se denominan pentecostales²²⁵ cuentan con gran número de fieles, siendo tras los mormones la opción más deseada por los que abandonan el catolicismo.

Esta gran diversidad, por encima de los porcentajes nacionales y estatales se desarrolla sin problemas y avanza día a día. Puede que haya influido la temprana llegada de los mormones y sus éxitos en la expansión y convivencia entre los habitantes de la comunidad si lo comparamos con lo sucedido en áreas próximas.

Hoy en día es muy común observar otras tendencias religiosas en ámbitos rurales y urbanos del territorio mexicano, sin embargo en los años treinta y concretamente en el área de nuestro estudio, era muy inusual. De igual modo, se presenta como un hecho extraordinario la transigencia de la población con las otras adscripciones religiosas, a diferencia de las actitudes de violencia que ha registrado la antropología sobre esos años.²²⁶

²²⁰ Clawson, 1984.

²²¹ Esta iglesia fue fundada por misioneros del cercano pueblo de San Gregorio (*Ibid*, 1984, 505).

²²² El nombre completo es *Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La Luz del Mundo*.

²²³ En las siguientes líneas se explicará mejor este curioso grupo.

²²⁴ Las cifras correctas en base al Censo de Población del 2010 son: 25 personas consideradas no católicas pertenecientes a Iglesias Protestantes y Evangélicas Históricas; 217 pentecostales y neopentecostales; 69 de La Luz del Mundo; y en el apartado "Otras evangélicas" donde no se especifican 145 personas. En la categoría "Bíblicas diferentes de Evangélicas"; 4 personas son Adventistas; 2. 095 mormones; 52 Testigos de Jehová.

²²⁵ Los pentecostales doctrinalmente se centran en el bautismo del Espíritu Santo que se manifiesta frecuentemente entre los creyentes a través de la glosolalia o el don de hablar lenguas; sus rituales se caracterizan por un intenso emocionalismo y espontaneidad; se les atribuye gran capacidad para adaptarse a las realidades locales (Garma Navarro, 2004).

²²⁶ Los casos de violencia de Chiapas y Oaxaca son muy explícitos al respecto. Sin embargo durante mucho tiempo se ha instrumentalizado el fenómeno de las conversiones religiosas para explicar estos episodios de tensión social. Las teorías actuales en los estudios sociales se posicionan afirmando que se han enmascarado conflictos políticos y de redes de poder bajo la religión (R. Hernández, 2001).

Los inicios.

El 16 de Agosto de 1931 es una fecha muy recordada por los fieles mormones porque representa la primera organización y oficialización de su grupo en Nealtican. Pero, ¿cómo llegaron en estos años misioneros estadounidenses a un pueblo del que no se había oído hablar y que tenía un solo camino de terracería como acceso? Es conocida la misión evangelizadora de diferentes grupos religiosos, hecho que en muchos casos se convierte en un proselitismo agresivo, tal y como denuncian algunos habitantes de Nealtican. Sin embargo, una de las razones más poderosas que atrajeron a los mormones²²⁷ para evangelizar México fue la existencia de indígenas. Su doctrina considera a los indios americanos descendientes de una de las tribus de Israel que huyeron de la Torre de Babel.²²⁸

La otra razón de los mormones fue el interés por explorar nuevas tierras para colonizar que pudieran utilizarse como refugio debido a la atmósfera de persecución que vivían en los E.U. en estos tiempos²²⁹.

Este hecho se conjugó con la coyuntural situación religiosa del país tras Independencia caracterizada por las diversas acciones llevadas a cabo por los

²²⁷En *El Libro del Mormón*, fuente narrativa principal de su religión, aparece la historia religiosa de América precolombina. Según este libro, los pobladores del continente americano salieron desde la torre de Babel en barcos. De ese viaje, sólo sobrevivieron Mormón y su hijo Moroni, quienes enterraron las planchas de oro con las sagradas enseñanzas en el año 385 a.C.(Fortuny Loret De Mola, 1996, 175-211). Es por ello por lo que según nos han comentado algunos entrevistados, pretenden realizar un super-árbol genealógico de todos los habitantes de América Latina para llegar a los descendientes directos. Este hecho les ha motivado a digitalizar gran parte de los archivos parroquiales mexicanos y poseen información privilegiada de los lugares más recónditos de la República. Es por ello por lo que en ocasiones se les ha acusado de ser el brazo derecho de la CIA. Por otro lado, también comentan que la intensa búsqueda de sus sagradas escrituras es la explicación para las financiaciones que están realizando en excavaciones del área maya de la Península de Yucatán. Creen que incluso en el juego de pelota de Chichen- Itzá aparece representado un mormón con barba. En realidad no tenemos más fundamentos para hablar de estas explicaciones que los comentarios que hacen al respecto los habitantes de Nealtican. Así que lo dejamos como una mera anécdota.

²²⁸Apuntamos en este caso una similitud paradójica con las palabras de fray Diego Durán cuando aseguraba en el siglo XVI que las tribus de los chichimecas eran descendientes de las diez tribus perdidas de Israel (Durán, 2008).

²²⁹ [Tullis, (1987: 13), citado en Fortuny Loret de Mora (1996: 181)].

gobernantes para el debilitamiento del poder de la Iglesia Católica. Ya desde el mandato de Benito Juárez se sabe de la llegada de protestantes procedentes de E.U. para introducir nuevos credos que atacaran a la religión hegemónica.²³⁰ Estos misioneros eran escoceses, ingleses y estadounidenses pero no lograron muchos adeptos salvo por pueblos mineros y localidades cercanas al ferrocarril. La Constitución de 1917 mantenía una orientación marcadamente anticlerical y prohibía la actividad política de sacerdotes y ministros de culto²³¹. Sin embargo la presencia de personalidades de religión protestante entre los políticos, favoreció de manera considerable la llegada y establecimiento de nuevas iglesias. Los gobiernos posrevolucionarios, como el de Álvaro Obregón y políticos protestantes destacados del panorama nacional como Andrés Osuna y los hermanos Aarón y Moisés Sáenz favorecieron que las iglesias metodistas y presbiterianas mantuvieran importantes relaciones con el Estado.²³²

Mientras tanto en Nealtican, Clawson (1979, 1984) narra cómo la Revolución Mexicana de 1910 produjo importantes transformaciones entre los habitantes del municipio. Una de ellas fue la eliminación del "sistema de hacienda" entre los habitantes, permitiéndoles obtener mayor libertad política y económica. Este hecho, según el autor, dio lugar a iniciativas de búsquedas religiosas diferentes a la católica. Según sus fuentes, la evangelización fue llevada a cabo por Pedro Castillo, natural de Nealtican, que había sido bautizado en la Iglesia mormona diez años antes en la ciudad próxima de Cholula, a través de un amigo. Esta Iglesia a su vez, había sido fundada por misioneros estadounidenses. Sin embargo, por lo que narra el autor, en el caso de Nealtican en un primer momento el proselitismo fue llevado a cabo por un vecino del pueblo, entre familiares y vecinos.

²³⁰ Garma, (2004, 48-56).

²³¹ Meyer, 1989.

²³² Bastian, 1983.

La inicial prosperidad de esta congregación la atribuye a la muerte en los años treinta del padre Rendón, que era el párroco católico. Este cura era muy estimado por la población, pero tras su muerte, la Parroquia de Nealtican pasó por una época de grandes ausencias y visitas irregulares de diferentes párrocos, lo que muchos habitantes lo interpretaron como una falta de interés por la comunidad.²³³

A pesar de ello, a finales de los años treinta y fundamentalmente en la década de los años cuarenta, la congregación mormona no avanzó en su proselitismo ya que se vio afectada por cismas internos. Dentro de esa división la más destacada es la de 1936 que dio lugar a una nueva agrupación que hoy en día sigue funcionando en Nealtican y que no es nada común en México.²³⁴ Por lo que hemos podido averiguar, la agrupación que surgió tras la división interna de los mormones, podría tratarse de la Iglesia denominada de "Las siete mujeres". También los habitantes se refieren a ellos como los "mormones viejos" porque entre otras características, mantienen la poligamia. Se registran algunos casos en los que un varón puede tener varias mujeres, si su economía se lo permite, pero son caos muy aislados. De hecho, en el trabajo de campo que realicé en la comunidad de Atla, en la Sierra Norte de Puebla, pude constatar por la entrevista con uno de ellos que a medida que iba abriendo un negocio nuevo podía mantener a una nueva mujer; una llevaba la panadería; otra la tienda de abarrotes; otra los cochinos y otra las tareas del hogar. De hecho, ahora que estaba iniciándose en el negocio de *los taxis*, estaba pensando en otra mujer.

En el caso de Nealtican no tuve la oportunidad de hablar con ninguno de los feligreses de esta particular Iglesia. De hecho, la gente del pueblo no me supo ubicar su lugar de reunión y culto, aunque varias personas me hablaron de ellos de manera jocosa. Comentaron que viven en casas comunales y la primera mujer elige a las restantes.

²³³ Este hecho se puede escuchar todavía hoy en día como motivo de numerosas conversiones. De igual modo, el actual cura nos pudo confirmar que es el primero que se instala a vivir en esa parroquia. Lo hizo en abril del 2007, por lo que han tenido una gran ausencia de padres católicos, hecho que la Diócesis de Puebla quiere sanar en estos tiempos, programando misiones evangelizadoras a estos ámbitos rurales.

²³⁴ Hasta el día de hoy no hemos encontrado ninguna referencia a dicho cisma mormón ni a la denominada por los nealtiqueños como "Iglesia de Las Siete mujeres".

Entre los habitantes del pueblo se manejan muchos estereotipos simpáticos para referirse a ellos, donde destacan el libertinaje sexual de sus miembros.

En 1975, Clawson (1984) registró 30 miembros. Hoy en día no hemos podido contabilizar el número de fieles de la religión de "Las siete mujeres", pero parece que no posee muchos seguidores. De hecho, los nealtiqueños que hacen alusión a ellos, advierten en referencia a la poligamia y la feligresía que "no les tiene que ir muy bien porque hay más hombres que mujeres" Aunque también añaden que sienten curiosidad "por conocer" ya que han oído hablar que en un momento del culto, "se apagan las luces y ahí cada uno agarra a quien puede".²³⁵

Este aspecto es rechazado por los *mormones nuevos* ya que para que la Iglesia fuera aceptada por la legislación mexicana, debió adaptarse a una serie de requisitos, entre ellos la monogamia.

Otro factor que destaca el autor estadounidense es lo influyente que fue para el municipio que saliera como Presidente Municipal Pascual Méndes, de religión mormona. Muchos católicos que habían participado abierta o encubiertamente en la persecución de estos grupos, temieron las represalias. Sin embargo, el nuevo Presidente tomó ventaja estableciendo un clima de tolerancia religiosa donde primaba el respeto y la cooperación por el bien de la comunidad²³⁶. Por lo que respecta a este asunto y en base a nuestras observaciones, en la actualidad no se ha observado una destacada colaboración entre católicos y mormones, aunque sí prima el respeto con los consabidos discursos deslegitimaciones entre unos y otros.

²³⁵ Varón, 38 años. *Notas de Campo II* (24-XI-2005).

²³⁶ (Clawson: 1984, 505-507).

En cuanto a la situación actual de los mormones en Nealtican hoy cuenta con gran prosperidad y dejó de ser rama para ser la *Estaca de Sión* de las doscientas estacas que hay en México.²³⁷

De esta exposición de los inicios, queremos destacar el dato de que el impulsor de la evangelización fue un vecino de la comunidad, "no un extraño forastero que llegó a engañarles". Entendemos que el siguiente paso para formalizar la Iglesia en Nealtican fue la de pedir ayuda financiera y logística a una estructura mayor asentadas en ciudades próximas como Cholula o Puebla, y de este modo, se explica la llegada posterior de los misioneros estadounidenses. A pesar de que lo que caracteriza estas agrupaciones protestantes es la ausencia de una gran estructura, como puede suceder con la Iglesia Católica, la cierta autonomía de cada denominación o agrupación religiosa está insertada en una red nacional y mundial con los que mantienen grandes interconexiones.

Un ejemplo claro se pudo observar en Nealtican el verano del 2007, cuando la Iglesia Evangélica Bautista Beth - Shalom fue sede nacional de la formación de misioneros para todo el mundo.²³⁸ El curso se llamó "Visión misionera mundial" y asistieron *hermanos* de todo el mundo. De este modo, en el mes de julio del 2007 llegaron jóvenes de toda la República mexicana a escuchar la enseñanza de evangelizadores de todas las regiones que son prioritarios en su misión, entre los que había de España, Corea o E.U. Desde Nealtican también han salido misioneros para "llevar su palabra" a destinos como Nicaragua o Bangladesh.

La fundación de esta Iglesia como sucedió con tantas otras del municipio se originó con la conversión de un nealtiqueño cuando estuvo en el ejército nacional. Ahora es pastor del pueblo, al igual que su hijo.

²³⁷ La organización de las capillas mormonas adquieren nombres de las partes de un árbol.

²³⁸ Ver fotografía n° 17 en el apartado de Anexos.

Causas del cambio religioso según los habitantes de Nealtican.

Son diversas las motivaciones por las que los individuos deciden optar por otras asociaciones religiosas. Esta movilidad se produce por dos acciones fundamentalmente; una por parte del actor social que busca nuevas opciones en su vida a través de novedosas religiones; y otra por la actividad proselitista tanto de individuos que desarrollan su labor misionera o por la influencia que ejercen colectividades en determinadas áreas como en los barrios, en las actividades económicas, políticas o culturales.

En el caso de Nealtican se han podido registrar numerosas opiniones al respecto tanto de disidentes religiosos como de los que continúan en la religión "firme" o la "verdadera" es decir, los que se dicen católicos. Además de los que narran el recibimiento de una llamada divina para su conversión, se dan otra serie de explicaciones:

1. Una de las razones más recurrida es la responsabilidad que se le otorga a la propia Iglesia Católica.

Durante más de diez años el templo católico ha permaneció cerrado recibiendo sólo visitas esporádicas de párrocos desde otras localidades y únicamente para celebraciones destacadas como bodas, bautizos, comuniones, fiestas de quince años o defunciones. En la actualidad la situación es muy diferente ya que se ha registrado un gran reavivamiento de la actividad en la misma. Se ha vuelto a crear estructuras socio-religiosas que se habían descuidado como grupos de catequesis y oración. Se ha redecorado el interior de la Iglesia²³⁹, con una cuantiosa inversión económica por parte

²³⁹ Se han añadido profusas decoraciones barrocas de las que antes carecía. Este hecho puede resultar curioso si prestamos atención a la coyuntura histórica de los orígenes del Barroco en Europa surgido

de los nealtiqueños. Gran parte del capital ha sido enviado por los que están "al otro lado", en los E.U. Al reabrir la Iglesia de nuevo se comenzó con actividades religiosas para todos los días y con lecturas de la Biblia –siguiendo el ejemplo de los nuevos grupos religiosos– e incluso en los últimos meses se han aumentado los horarios de las misas. También son significativas las apariciones de la Virgen entre la población en los últimos años y los milagros del Santo Patrón, que atrae a poblaciones vecinas por sus importantes concesiones. Esta gran actividad actual contrasta con el abandono al que se sometió a la población durante mucho tiempo. Consideramos que este factor es decisivo por la ausencia de un ciclo ritual institucionalizado o de una estructura de socialización e integración, provocando una sensación de vacío que puede remediarse en los nuevos espacios que les otorgan otras agrupaciones religiosas. También puede entenderse la gran vigorosidad de los sistemas de cargos que funcionan de manera totalmente autónoma del párroco, al que no tienen en cuenta salvo para officiar alguna misa.

Para una informante católica de Puebla²⁴⁰ la sustitución de una adscripción religiosa por otra es debido a que el ámbito social de la parroquia no satisface las demandas de algunos ("*decepción con el círculo de la parroquia*") y buscan un grupo más afín en otras propuestas o con una mejor acogida.

Otra de las opiniones que se manejan es la de la sensación de desencanto hacia una Iglesia que no puede renovarse, que "no sabe estar en los nuevos tiempos".

También consideran decisiva la actitud de los párrocos ya que para algunos *cometen muchos errores*. Es curiosa la asociación que establecen entre las conversiones religiosas de la actualidad y los inicios de la evangelización llevada a cabo por los españoles en el S. XVI. Un señor de San Nicolás de los Ranchos, municipio vecino de Nealtican, afirmó acerca de la pérdida de feligreses de la Iglesia Católica que se debe a

como propaganda de la Iglesia de la Contrarreforma frente a la austeridad y sencillez que defendía el protestantismo.

²⁴⁰ (16-XI-2003), *Notas de campo I*.

"las fechorías que cometen los padres, sobre todo en la época de la esclavitud²⁴¹".

Consideran que se han aprovechado durante mucho tiempo y que ya están cansados de su *"prepotencia y aires de superioridad, predicando una cosa y haciendo otra"*.

Permanece también la idea de la existencia de curas católicos que no pertenecen a su sociedad, que paradójicamente contrasta con la idea de la invasión de "sectas" extranjeras. Son muchas las afirmaciones que muestran un rechazo hacia los párrocos *"porque no son como ellos"*. Para un ama de casa, mormona, –de la Colonia Guadalupe, perteneciente al municipio de Nealtican–, mencionaba con gesto de desaprobación que los párrocos son *"güeros y de cincuenta años para arriba. No tienen nada que ver con nosotros"*.

2. La labor proselitista de determinados grupos religiosos es una constante en su actividad diaria, de modo, que la perseverancia en la misma y el saber estar en los momentos más críticos de los individuos, facilita las conversiones. Son numerosas las opiniones al respecto que afirman la importancia de estar cerca de la gente que vive momentos difíciles. Es así cómo *"la palabra de Dios les salva"* de esa situación. Suele atraer de estos nuevos cultos la gran emotividad utilizada²⁴², el discurso adaptado a su situación real, el que sea realizado por hombres que mantienen sus propias familias y los nuevos espacios de socialización, en los que, aparentemente, no tienen gastos como sucede entre los de la tradición²⁴³.

3. Se destaca la ayuda prestada y la red de solidaridad en el seno de estas agrupaciones religiosas.

²⁴¹ (30- X- 2003) *Notas de campo I.*

²⁴² Sobre todo se ha observado entre los pentecostales y presbiterianos, no sucede entre los mormones.

²⁴³ Por lo que se pudo observar en estas Iglesias se pide el diezmo. El dinero debe ir acompañado de un papel donde debe aparecer la identificación y dirección del que lo deposita para que las autoridades tengan pleno conocimiento de las *donaciones* que hacen sus feligreses.

Respecto al tema del dinero hay varios puntos que deberían ser tratados. Clawson (1984) mostró cifras de progreso económico, de mejoramiento de nivel educativo, y del surgimiento de líderes agrarios así como cooperativas entre los mormones de Nealtican. Para este autor se debió a la existencia de la Iglesia en el municipio que ha logrado difundir una "ética protestante y el espíritu del capitalismo";²⁴⁴ una gran capacidad de ahorro; una mejora de la autoestima y del reconocimiento social por la participación que realizan en las capillas. Esta actividad suele desempeñarse por cualquiera que lo desee, aunque se suele sugerir a las personas para que participen de manera activa comentando el *Libro del Mormón* o determinados pasajes de la *Biblia*. También hay una red de ayudantes en los cultos; desde los que tocan música, hasta los que reparten el agua²⁴⁵ y el pan en una especie de eucaristía. Asimismo, hay trabajo para las mujeres en las enseñanzas de la Escuela Dominical o a lo largo de las actividades de la semana.²⁴⁶ De esta manera, gran parte del horario de ocio de sus fieles se puede desarrollar en el ámbito mormón.

En el caso de Nealtican se menciona que casi toda la industria de la construcción es de los mormones. Es por ello por lo que para captar prosélitos les ofrecen ayuda gratuita para la construcción, así como el material. También les ofrecen ropa nueva si se convierten a su Iglesia; a los hombres les dan pantalón y corbata negra con camisa blanca, a las mujeres vestido. Es un modo de distinguirse con la vestimenta del resto de la población.²⁴⁷ Ofrecen becas de estudio o préstamos de dinero para los jóvenes y enseñan inglés para todos los que quieran emigrar a los E.U. Existe una idea

²⁴⁴ Obviamente se basa en las tesis weberianas.

²⁴⁵ El agua simboliza al vino, y este a su vez a la sangre de Jesús. El motivo es por la prohibición explícita de no tomar alcohol, al igual que ningún alimento o bebida estimulante o que pueda ser un vicio. Tampoco está permitido entre los mormones una actitud festiva.

²⁴⁶ Hasta donde nos han informado, estos trabajos en la Iglesia son retribuidos. De hecho una mormona nos explicó la existencia de varias capillas en Nealtican porque necesitaban "más puestos de trabajo" para los habitantes. (30-X-03) *Notas de campo I*.

²⁴⁷ Por ejemplo en el caso de los Testigos de Jehová se les ofrece un traje verde.

generalizada entre la población que considera que los mormones como "altruistas" que han tenido tanto éxito en el lugar por la ayuda de material, de comida y de dinero.

4. También la pertenencia a estos grupos conlleva una supuesta mejora en la vida cotidiana y relaciones de género. Un ejemplo es de la resolución de los problemas domésticos. Se considera a la familia nuclear "semilla de orden moral universal". Exhortan a los hombres a que se porten con respeto con sus parejas, les prohíben ser padres irresponsables y les impiden cometer adulterio. Las nuevas reglas de vida transforman las obligaciones masculinas de satisfacer las necesidades económicas básicas en deberes más íntimos y emocionales. En el caso de que el hombre falle en su respuesta a los requisitos públicos de la masculinidad, mientras cumpla con su papel del buen esposo y padre, estos grupos religiosos les recompensan con la estima intracomunitarias. Por su lado a las mujeres se les indica a que adopten una conducta reconciliadora hacia sus parejas argumentando para ello que el mal proceder de su esposo se debe a la acción del diablo.

El hecho de que el hombre deje de gastar en vicios, en alcohol o en infidelidades, mejora de este modo la economía familiar. De igual modo, se reducen los malos tratos en las relaciones de pareja.

Un ejemplo claro lo podemos comprobar en la construcción del nuevo templo presbiteriano con un gran auditorio para 2.000 personas, acompañado de la Casa de Rehabilitación de drogadictos y alcohólicos.

Otra de las razones por las que muchas mujeres se acercan a estos nuevos grupos religiosos es debido a las consecuencias en la familia de la migración masculina. Son numerosas las mujeres que se quedan solas al cuidado del hogar, el campo y de sus hijos. En numerosos casos registrados, estas mujeres han sido olvidadas y abandonadas

por sus parejas por lo que el apoyo recibido por estas iglesias representa un modo de supervivencia.

Observaciones en la vida cotidiana.

Nos interesa resaltar esta serie de comentarios ya que fundamenta nuestro enfoque de las apropiaciones estratégicas de los nuevos sistemas de sentido religioso. Un ejemplo claro es el de la directa ayuda económica, material y de servicios. Son varios católicos los que afirman que cuando hay personas que no disponen de recursos para la nueva construcción de su hogar, recurren a los mormones. O las familias que desean que sus hijos estudien –porque la tierra no da trabajo para todos ellos– buscan las ayudas y becas que les ofrecen en esta Iglesia. O piensan en las opciones de salir hacia los E.U., una buena oportunidad se les ofrece en las Capillas por todas las redes que poseen en dicho país.

Varios hombres y mujeres conversos mencionan el tema de la prohibición del alcohol como hecho decisivo para convertirse. Son numerosos los testimonios recogidos entre mujeres mormonas cuya motivación principal fue la de buscar "un esposo bueno". Una mujer de 43 años²⁴⁸ con más de veinte años en la Iglesia mormona, confesaba que estaba cansada de ver y sufrir los malos tratos en su familia por los problemas que tenía su padre con el alcohol y otras mujeres. Este factor fue el que la motivó para asistir a esta Iglesia.

También hay personas que después de pronunciar un "discurso oficial"²⁴⁹ de los principios de su Iglesia, de todo lo que le aporta espiritualmente que se corresponde con lo que se escucha desde el púlpito en el culto, hay un segunda narración cuando se

²⁴⁸ (21-XI-03), *Notas de campo I.*

²⁴⁹ Podríamos definirlo como un "discurso envoltorio" que es el que muestra su condición de "salvos" y de ser diferentes respecto al resto del mundo. Es la narración que se espera de un converso y la que van a dar a una persona foránea que les pregunta sobre su religión.

refieren a su vida cotidiana. En estos momentos confiesan que asisten a la Capilla en algunos casos por obligación y en otros "*porque gustan de estar con la otra gente*".

Lo observado durante nuestro proceso de documentación es muy diferente a la idea de una doctrina férrea y de individuos sujetos a una religión. Por el contrario, durante nuestras asistencias a los cultos en dichas Capillas, poca gente prestaba atención a lo que se pregonaba, sino que había muchos fieles dormidos, hablando, moviéndose o jugando con los niños.

En lo que se refiere a su cotidianeidad no se han advertido diferencias respecto a católicos o seguidores de otros grupos. Es muy mencionado entre los nealtiqueños que los mormones siguen bebiendo alcohol, pero que lo hacen a escondidas. No sabemos si esto forma parte de un discurso deslegitimador de los católicos, o si es muy común entre estos fieles. Aunque en contrapartida, con este hecho, es muy habitual escuchar que son trabajadores y puntuales, lo que se han ganado muy buena fama para ser contratados en cualquier labor dentro del municipio o en lugares próximos como Cholula o Puebla.

En las áreas rurales de México, se suele acusar a los conversos de que ya no participan en las obligaciones comunitarias y crean grandes conflictos hasta llegar a episodios de violencia, asesinatos y expulsiones. En nuestro lugar de estudio esta situación es negada rotundamente, tanto por los de la tradición como por los que profesan nuevas religiones. Hacen alusiones a que en épocas anteriores hubo problemas de este tipo, pero que ahora hay una plena colaboración entre todos, excepto en lo que concierne a los temas de la Iglesia Católica como los arreglos o el aportar dinero para las mayordomías. Incluso, hay un rechazo por parte de otras religiones a participar en las fiestas religiosas tradicionales. Si bien es cierto, que se ha registrado un hecho interesante ya que poco a poco se comienza a aceptar la idea de asistir a las comidas, es decir, participan en la red de parentesco ceremonial.

Otro hecho destacado viene a ser las Fiestas Patrias, que se inician el 13 de Septiembre. Dado que no es una fiesta religiosa participan *todos los habitantes*²⁵⁰ y se hace una comida para "el convive" de todo Nealtican. El Comité de Fiestas y su correspondiente Presidente se encargan de cocinar el mole para todos, en un espacio en el que en principio no hay diferencias religiosas. Es decir, lo que antes realizaban el Día del Santo Patrón, ahora es el 15 de Septiembre, fiesta sin titularidad religiosa. Como nos confirmó un pastor bautista "somos muy fiesteros y a fuerza teníamos que tener nuestra fiesta".²⁵¹ Apreciamos de este modo que se buscan adaptaciones a la nueva situación de Nealtican. Este hecho nos puede inclinar a pensar que hay posibilidades de que se extienda esta actitud de acomodación a las nuevas circunstancias en otras esferas de la vida de los pueblos volcaneros como los aspectos económicos, políticos, ideológicos o culturales.

Sin embargo, Garma Navarro (1984), basándose en los estudios realizados en la Sierra Norte de Puebla (México) señala que la llegada de este fenómeno ha cambiado las relaciones sociales en el interior de la comunidad, impactando en las relaciones políticas y afectando en los patrones tradicionales de poder, así como la creación de grupos autónomos alrededor de los templos. De igual modo, ha ocasionado la creación de nuevos roles de liderazgo como presenta en su etnografía donde se comprueba cómo se hace uso del poder religioso para alcanzar el poder político.²⁵² En el caso de Nealtican como ya se ha mencionado en capítulos anteriores, cuando la problemática

²⁵⁰ Hay que aclarar que los Testigos de Jehová son una excepción.

²⁵¹ (24-XI-05), *Notas de campo II*.

²⁵² Garma Navarro (1984:127) expondrá en su estudio los movimientos para acceder al gobierno municipal por parte de líderes religiosos que aspiran a obtener poder y ascenso social a nivel comunal "el 15 de Febrero de 1984 un grupo de indígenas totonacos afiliados al PSUM, entre los cuales había protestantes pentecostales, cafecultores y jornaleros agrícolas, tomaron el edificio de la presidencia del Municipio de Ixtepec en político, ya que es atractivo para ellos el poder de toda la comunidad. Son gente que conoce los mecanismos del el Estado de Puebla".

del agua, líderes mormones y católicos fueron decisivos para la movilización y organización de los campesinos inconformes.

Otro estudio al que queremos hacer referencia por tratar el mismo tema de la diversidad religiosa en el ámbito rural mexicano es el realizado por Peter Cahn (2003). Sin embargo, su estudio muestra una visión contraria a la que defiende Garma Navarro cuando argumenta cómo influyen a la comunidad las diferentes religiones existentes en Tzintzuntzan. Afirma que las gentes de este municipio "intentan utilizar la religión para encontrar un significado a su existencia y para negociar transiciones y crisis de la vida".²⁵³ Mencionará que a diferencia de los choques de fe, en ocasiones con violencia, que se producen en América Latina a causa de la llegada del Protestantismo, en el caso que él ha estudiado, sólo ha provocado armonía. Tanto para católicos como para evangélicos, "todas las religiones son buenas". Así como no han traído enfrentamientos tampoco han traído prosperidad económica, como ha podido ocurrir en otras comunidades de México y de Latinoamérica. También afirma que los evangélicos siguen participando en la vida comunal, de modo que no hay ningún problema.

Por otro lado incluye este caso dentro del proceso globalizador en el cuál esta comunidad está integrada en las redes económicas, lo que provoca un sentimiento de preservación de la identidad de la comunidad e impulsa el respeto e intercambio mutuo entre las distintas posturas religiosas.

Para él la superación de las diferencias religiosas, mina el potencial de cambio social de la religión.

²⁵³(Cahn, 2003: 17).

Las creencias de un mormón.

Las lecturas de *El libro del Mormón* y en algunos casos fragmentos de la *Biblia* constituyen las bases doctrinales de su creencia. De igual modo son leídas las revelaciones divinas de sus Presidentes-Profetas, que generalmente heredan este cargo por su descendencia directa con el fundador de la Iglesia.²⁵⁴

Estas revelaciones divinas de los "Presidentes mormones" van añadiendo nuevas leyes a los fundamentos de la Iglesia. Algunas de ellas resultan favorecedoras para que su doctrina sea mejor aceptada en los nuevos contextos donde se van a extender. De cualquier modo, a pesar del supuesto férreo adoctrinamiento de los fieles en manos de agencias misioneras extranjeras, en las faldas del Popo se suceden casos ilustrativos como el que narra Julio Glockner.²⁵⁵ Detalla la curiosa aparición del Popocatepetl como un anciano a un joven mormón a las afueras de Xalitzintla, pueblo vecino de Nealtican. Este hecho sucedió a pocos días de las evacuaciones de la población en el año 1994 cuando se reanudó la actividad eruptiva. El hecho de profesar una religión que rechaza todo tipo de aspectos relacionados con la religiosidad tradicional resulta cuanto menos peculiar. Según registró el antropólogo, un anciano apareció en la noche llamando al joven mormón. Le pidió unas cerillas pero no tenía. Entonces ante la sorpresa el anciano le dijo "*Mira, no te espantes, yo no soy cualquiera, yo soy el volcán, Gregorio Chino Popocatepetl. Yo te estoy hablando. Ya pasé a buscar a tu presidente pero no hay nadie, está solito l'edificio, no hay nadie, ni quien me encuentre, ni quien saludar. Entonces vámonos, a ver dónde compras los cerillos*".²⁵⁶ A continuación, el joven también le entregó algo de comida, de la cual guardó la mitad para su esposa Genoveva Iztaccíhuatl. Después le dijo "*avísales que los espero allá, que me vayan a visitar y que me lleven ropa. Hace siete años que no me llevan ropa. Que no se olviden de mí. Y tú*

²⁵⁴ Sucede algo similar con la Iglesia pentecostal mexicana "La Luz del Mundo".

²⁵⁵ (Glockner, 2001: 229-334).

²⁵⁶ (*Ibid*, 2001: 329).

muchacho, cuando vayas por allá y veas un venado, ése soy yo". También dijeron después los habitantes de estos pueblos que el volcán le había preguntado que si había sido de los que se habían "largado" cuando la erupción. Otro añadido es la curiosidad de la paradoja de que el tiempero, que en numerosas ocasiones tiene que defenderse frente a los que desconfían que se le aparezca el volcán para hablarle, en este caso, él desconfió de la aparición al mormón.

Otro aspecto interesante que registra Glockner²⁵⁷ es la participación de evangélicos y pentecostales en los rituales propiciatorios de agua y en las ofrendas de agradecimiento.

A lo largo de mi recopilación de datos en el terreno, pude atestiguar entre feligreses de otras profesiones religiosas como bautistas y mormones²⁵⁸ la importancia que le dan a los "seres que habitan en la naturaleza" y a los sueños. Lo que queremos destacar con este hecho es la posibilidad de una convivencia de diferentes religiosidades, o de apropiaciones personales de los discursos, a pesar de que siempre se ha responsabilizado a la Iglesia Mormona de llevar a cabo un intenso adoctrinamiento y aculturación entre sus fieles. En este caso, no creemos que se esté dando el fenómeno que Rodríguez Brandão (1999) menciona como de múltiples pertenencias religiosas. Consideramos que es más influyente el contexto donde el joven mormón interiorizó una educación, una cultura, un imaginario y que a pesar de su nueva religiosidad, pueden aflorar aspectos que no están tan controlados entre los disidentes de la religiosidad tradicional. Esos aspectos no están contemplados en las nuevas creencias religiosas, es más, pertenecen a su cosmovisión, que es más abarcadora que el término religión.

Son espacios abiertos en los márgenes de las religiones. Es en estas áreas, en las que el individuo lleva a cabo sus apropiaciones y reelaboraciones. De este modo, es en

²⁵⁷ (Glockner, 2000:143).

²⁵⁸ *Notas de Campo II y III* (2005 y 2007).

su vida cotidiana, donde observamos estos elementos, donde se visibilizan los rasgos de su cosmovisión y su permanencia en nuevos contextos sociorreligiosos.

Nos apoyamos para concluir en lo que Gabriel Espinosa afirma al respecto:²⁵⁹

Realmente todo es cuestión de definiciones. Si entendemos por religión un conjunto de prácticas y concepciones reunidas en torno a un culto colectivo, provisto de un cuerpo de oficiantes o especialistas y saldado en instituciones sociales (o aún sin estos últimos requisitos), podemos tener más de una dentro de grupos humanos que tienen la misma concepción básica del cosmos: consideremos por ejemplo, dentro del catolicismo la multitud de variantes heréticas a lo largo de la historia; dichas herejías a veces consistieron tan solo en diferencias relativamente menores respecto a la verdad oficial; el universo era el mismo, su dinámica, su contenido... pero a veces diferencias en la composición exacta de la deidad principal (Espinosa, s/f: 9).

Así mismo Montserrat Camacho (2010) basándose en estas concepciones lo describe con estas palabras:

La cosmovisión se plasma en prácticas tanto religiosas como no religiosas [...] La cosmovisión no es esas prácticas, pero las prácticas se estructuran determinadas por ella y las prácticas sociales la retroalimentan: la cosmovisión queda plasmada en imágenes, utensilios, prácticas cifradas (religiosas o no), procedimientos de todo tipo en todas las esferas de la actividad humana, individual y social.

Añade: en las culturas tradicionales, la cosmovisión es totalmente abarcadora, y en principio, en una misma sociedad, una cosmovisión podría contener incluso diferentes religiones.²⁶⁰

²⁵⁹ Camacho, 2010. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

²⁶⁰ (*Ibid*, 2010:4)

Conclusiones.

Entre las nuevas religiosidades de Nealtican existe una gran variedad de prácticas religiosas que difieren considerablemente de unos grupos a otros. Sin embargo, hay que destacar que entre algunos –como los mormones– dichas acciones, paradójicamente, se han desacralizado. De este modo, las influencias y cambios entre la población de la *nueva religión* se manifiesta en las apropiaciones estratégicas que realizan del discurso religioso y que pauta las acciones de su vida cotidiana. La gran mayoría están relacionadas con la moralidad y se *escenifican* con nuevos modos de vestir, de alimentarse, de educar, de trabajar y socializar.

Hay que distinguir –como repetidas veces hemos comentado– unos grupos de otros. Destacamos la diferencia del modo en el que se producen las prácticas religiosas como sucede con el pentecostalismo, donde se "vive lo sagrado", donde practican la glosolalia y por lo que muchos afirmaron, se sienten "libres". También llevan a cabo prácticas curativas y de sanación física y emocional, aunque el modo para realizarlas no difiere de las que realizan los tiempers o los curanderos.

Por otro lado, el hecho de asistir al culto de otro grupo religioso diferente del católico, en muchos casos se constituye como una manifestación de rechazo hacia algo que es considerado como impuesto. Viene a ser un ejercicio de liberación y de búsqueda de nuevas alternativas, entre las cuáles, las identitarias juegan un papel destacado.

Son nuevas vías de entender y vivir en este mundo. Es la posibilidad de tener otras opciones; nuevos modos de ver, de socializar, de entender al hombre y lo que le rodea. Son oportunidades buscadas que se alejan de las pautas establecidas e

interiorizadas durante años. El anhelo de algo diferente que ha sido encontrado a través de las nuevas religiones.

Practicar otras religiones es en cierto modo, tener un espacio para reproducir discursos contrahegemónicos.

En estos "discursos oficiales" destaca el importante papel que juega el pastor ya que alienta, sanciona o distribuye dichos "bienes de salvación". Estas narraciones son repetidas entre los fieles, pero detrás de este discurso, se escapan otros elementos que nos pueden ayudar a entender la pervivencia de otro tipo de creencias o apropiaciones estratégicas.

En los márgenes no codificados de estas religiosidades se deja un espacio de iniciativa para el individuo o el grupo. Casualmente es en estos escenarios donde se evidencian las motivaciones reales de la movilidad religiosa de Nealtican.

NOTAS FINALES

Llegados a este punto debemos terminar con unas ideas generales a modo de cierre provisional. Con esta exposición es difícil que podamos llegar a unas conclusiones generales. En cualquier caso, éste no es nuestro interés, sino que por el contrario, buscamos subrayar pequeños fragmentos que nos ayuden a plantear nuevos interrogantes para abordar la problemática tratada.

En cierta medida, lo que se ha pretendido a lo largo de estas líneas, ha sido mostrar una vía de aproximación más cercana a la realidad de las comunidades rurales de México, así como a la situación de cambios acelerados y agresiones externas que hoy en día les caracteriza.

Con todas nuestras limitaciones y sin la intención de una sistematización, hemos tratado de eliminar etiquetas convencionales o cuando menos, intentado matizarlas. De ese modo, rechazando los estereotipos de "pueblos aislados, inmóviles y víctimas de un avance destructor externo", hemos ejemplificado algunos medios por los que habitantes de contextos locales concretos muestran sus múltiples respuestas y recursos. En el estudio que nos ocupa, para abordar esta situación, se ha optado por una aproximación al terreno de las diversas prácticas religiosas.

En esta ocasión, hemos dado cuenta de la complejidad de las dinámicas internas existentes en estas comunidades, y de las relaciones con lo que sobreviene del exterior; de cómo se reinventan y de cómo buscan estrategias. Unas veces con la reactivación de prácticas ya casi olvidadas con un claro objetivo legitimador de la protección de su entorno y sus grupos sociales, con la persistencia de un derecho consuetudinario, de conceptos locales de propiedad y de control de recursos. En otros casos se han producido acomodaciones de las estructuras tradicionales a los nuevos contextos

transnacionales. De ese modo, lejos de "perder la tradición," estamos asistiendo a una metamorfosis de la misma, que no ha logrado otra cosa que un reforzamiento de las prácticas e identidades asociadas a la religiosidad local en escenarios globales, elementos que no estaban contemplados en las teorías de la modernización.

Gran parte de las observaciones de los estudios sociales que se están realizando en estos pueblos, poseen en común una inclinación hacia la postura de la "pérdida de las tradiciones". Es por ello por lo que destacamos la importancia de analizar el modo en el que se están reelaborando todas las creencias y prácticas, y de cómo se presentan nuevas alternativas desde el ámbito local, como hemos mencionado con los "grupos juveniles" de la Acción Católica. En lo que respecta al ámbito de los Nuevos Grupos Religiosos, nuestro caso de estudio viene a representar un ejemplo que intenta mostrar que este cambio se está realizado de forma consciente y voluntaria por estos actores sociales, y que hoy por hoy, elementos que eran ajenos "a su historia" ya forman parte de su identidad y de su *cultura*. Se constituyen como respuestas a "nuevas propuestas" en las que se da lugar al rechazo, a las apropiaciones, a reformulaciones y reidentificaciones. Hemos presentado por ello una serie de fenómenos clave para estudiar la dinámica social de estas gentes y para evaluar la capacidad de la *religión* como gestora de la acción social y como aglutinadora de colectividades que buscan la concreción de expectativas muy diversas como por ejemplo, salvación y liberación de dominaciones que les están asfixiando.

Hemos observado cómo de diversas maneras se han manifestado y están luchando para buscarse un hueco y para que se les escuche en las nuevas circunstancias actuales. Un ejemplo claro lo hemos observado a través de la problemática del agua.

Es pertinente aclarar que la temática del agua no estaba entre mis objetivos de análisis. Cuando se está realizando el trabajo de campo, en numerosas ocasiones se nos

escapa numerosísima información que puede resultar clave. Una de estas situaciones la sufrí en carnes propias al pasar inadvertido en un primer momento el tema de la problemática del agua. Comprobé cómo surgía de manera informal el tema del agua. De hecho, en ocasiones me incomodaba ya que consideraba estaban desviándose del tema que estábamos tratando; que intentaban eludir hablarme de lo que les había preguntado, hasta que comprendí la necesidad que tenían de hacerme saber lo importante que era para ellos la protección y defensa de sus recursos naturales y en concreto el agua. De este modo, comencé a profundizar en el tema y pude comprobar cómo por distintos medios, que casualmente todos han sido a través de la identidad de grupo que les ha dotado la religión, han luchado por la preservación de *su agua*: unos lo han hecho a través de discursos vinculados a creencias de matriz prehispánica, otros gracias a las agrupaciones, coordinación y líderes políticos surgidos en los grupos católicos y mormones y otros continuando sirviendo al pueblo y a su santo para que les siga protegiendo. En fin, comprobamos la gran plasticidad que posee la religión como reproductora y transformadora de realidades.

En cuanto a los enfoques que están tratando la nueva diversidad religiosa, debido a la maleabilidad de los datos, de los cambios ideológicos y los cambiantes sistemas de sentido religioso, las categorías de "mayoría religiosa" y minoría, plausiblemente pueden intercambiar su lugar. Es por ello por lo que nos apoyamos en un estudio del presente mutable y de una historia dinámica ya que estamos en continuada y acelerada transformación. Cuando hablamos de la tranquilidad aparente y "convivencia interreligiosa", debemos tener presente que esta situación puede tornarse, ya que lo que en un principio pueden parecer diferencias menores, podrían convertirse con el tiempo en las menos aceptadas y dar lugar a conflictos intracomunitarios. El hecho del

surgimiento de *minorías*, es un síntoma, dado que la diversidad religiosa escenifica diferencias internas.

La llegada y aceptación de nuevos grupos religiosos forma parte del dinamismo de su propia historia y del importante papel de los actores sociales para decidir sobre su realidad. No podemos subestimar la capacidad de estas gentes, que como cualquier otro grupo social, está expuesto a los cambios, y que en última instancia, son ellos los que deciden qué es lo que quieren y qué no. Tal y como reaccionan ante estos nuevos fenómenos –aceptándolos, rechazándolos, reelaborándolos– nos indica y evidencia una vez más, la gran complejidad de estas realidades.

Hoy, como ayer, y tal y como menciona Gruzinski²⁶¹ para explicar el fenómeno del sincretismo religioso del siglo XVI mexicano "se han inventado adaptaciones y combinaciones que toman las formas más diversas". Así es cómo podemos entender el fenómeno religioso actual de Nealtican, como una serie de adaptaciones estratégicas y nuevas resignificaciones de los sistemas de representación y sentido.

La *identidad religiosa* ha salido no sólo ilesa, sino reforzada de la experiencia *moderna* en un contexto híbrido como el de Nealtican. Nos demuestra que el fenómeno religioso posee una gran plasticidad, poder de creación y de diferenciación, que hoy en día todavía nos sorprende.

²⁶¹ (Gruzinski, 1991:277).

Anexo

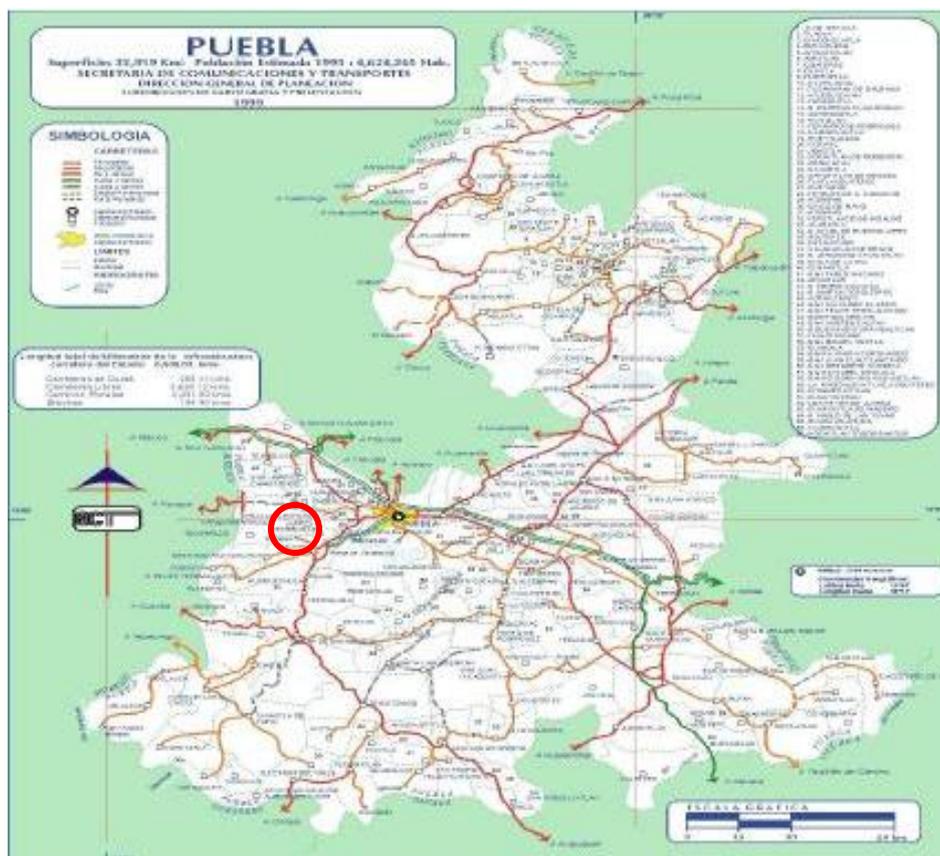
ANEXO I

(Mapas)

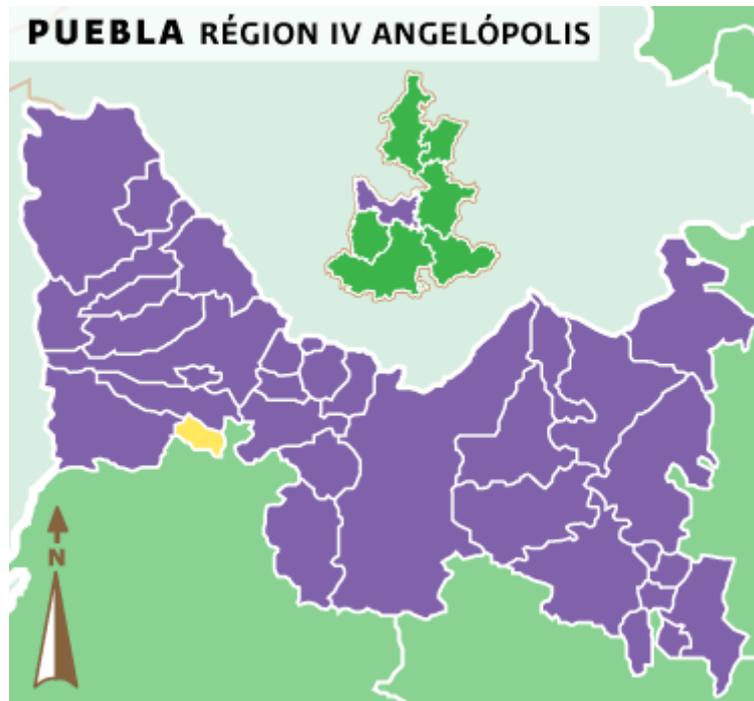
Mapa 01. Situación del Estado de Puebla en la República Mexicana



Mapa 02. Ubicación de Nealtican, Puebla.



Mapa 03. Ubicación de Nealtican, en la Región IV. Angelópolis. Puebla.

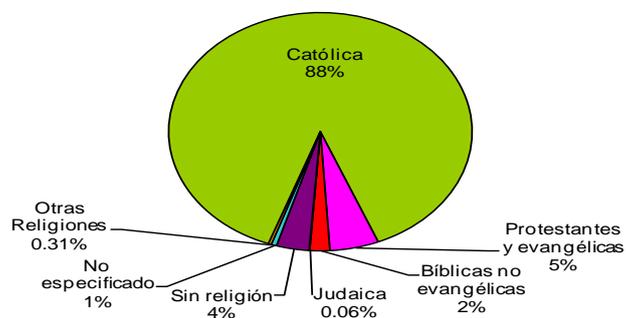


Mapa 04. Poblaciones aledañas a Nealtican y los cerros que las acompañan.



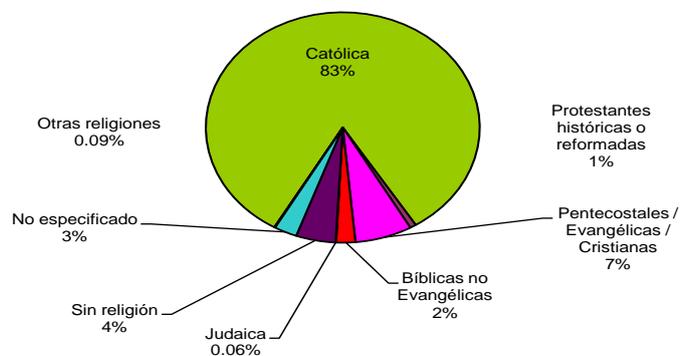
ANEXO II (Gráficos de diversidad religiosa)

Gráfico 01. Religiones en los Estados Unidos Mexicanos (Año 2000).



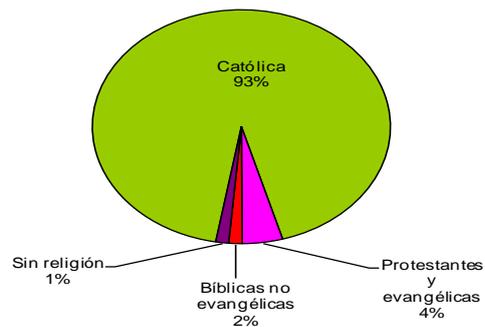
Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000

Gráfico 02. Religiones en los Estados Unidos Mexicanos (Año 2010).



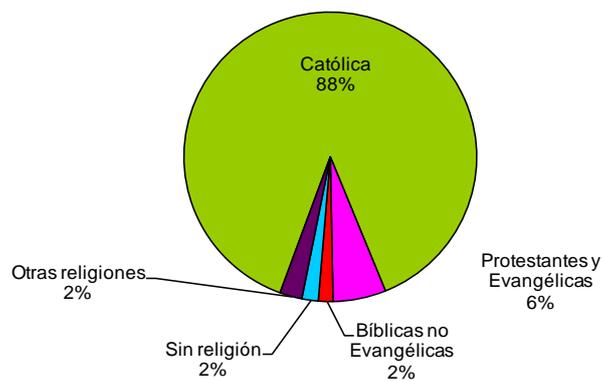
Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2010

Gráfico 03. Religiones en el Estado de Puebla. (Año 2000)



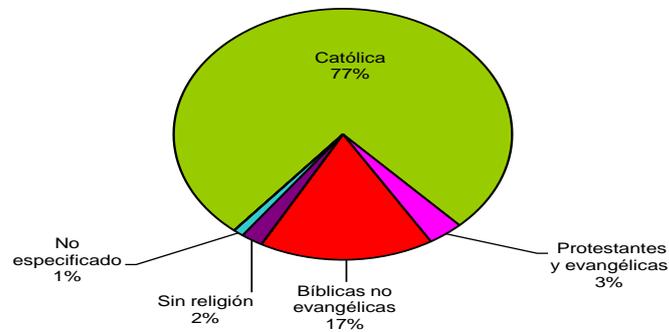
Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000

Gráfico 04. Religiones en el Estado de Puebla. (Año 2010)



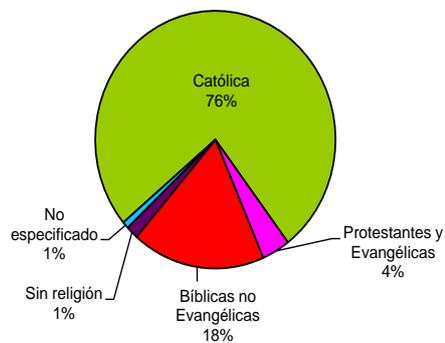
Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2010

Gráfico 05. Religiones en el municipio de San Buenaventura Nealtican. (Año 2000)



Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000

Gráfico 06. Religiones en el municipio de San Buenaventura Nealtican (Año 2010)



Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2010

Como podemos observar en estos gráficos correspondientes a La República Mexicana, al Estado de Puebla y al municipio de Nealtican, la comunidad de nuestro estudio posee altos índices de pluralidad religiosa, por encima de la media nacional y estatal. Comprobamos también que se desarrolla un alto porcentaje de habitantes que profesan las religiones catalogadas como "Bíblicas no evangélicas", entre las que destacan los mormones. A continuación se especificará la pertenencia a las minorías religiosas.

ANEXO III

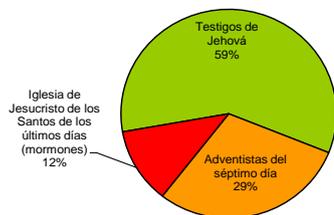
(Gráficos de minorías religiosas)

Gráfico 7. Religiones Protestantes y Evangélicas en la República Mexicana.



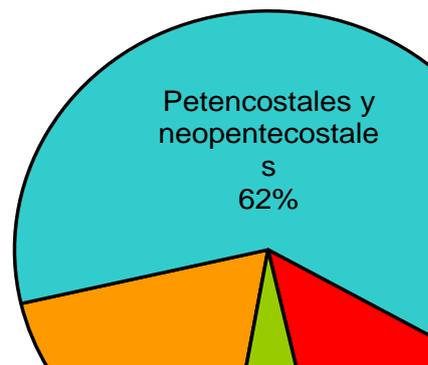
Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000

Gráfico 08. Religiones Bíblicas no Evangélicas en la República Mexicana

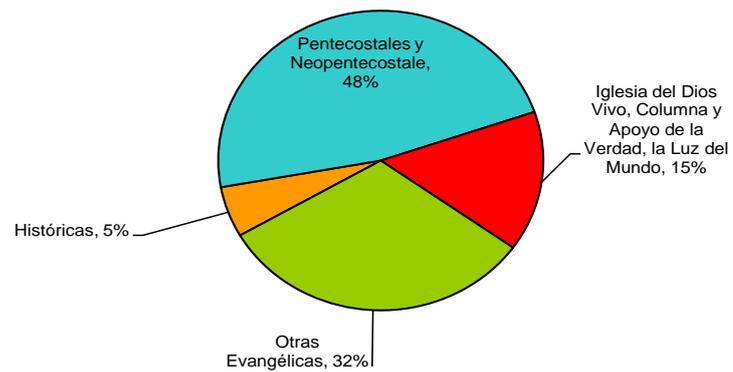


Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000

Gráfico 09. Evolución de las Religiones Protestantes y Evangélicas en el Municipio de San Buenaventura Nealtican. (Año 2000 y 2010)

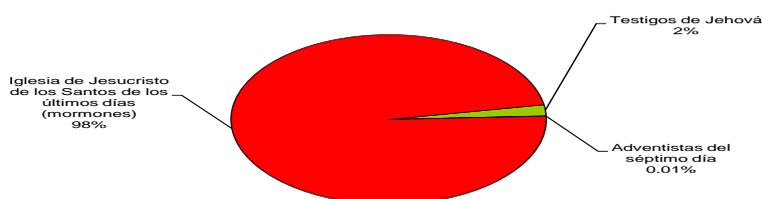


Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000



Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2010

Gráfico 10. Religiones Bíblicas no Evangélicas en el Municipio de San Buenaventura Nealtican (Año 2000 y 2010)



Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2000



Fuente: Elaborado por M^a Isabel Martínez, a partir de los datos del Censo Nacional de Población y Vivienda. INEGI. 2010

En los gráficos 7, 8, 9 y 10 quedan reflejados los grupos de minorías religiosas en "Protestantes y evangélicos" y "Bíblicas no evangélicas". Los dos primeros representan las categorías de religiones a una escala nacional, mientras los dos últimos a escala local.

Se evidencia cómo destaca el grupo de Petencostales y Neopetencostales en el municipio de Nealtican con un 62 %, frente al 33% que supone en toda la República de México. La segunda agrupación más destacada en Nealtican son las Históricas con un 19%, le sigue la "Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la verdad, la Luz del Mundo", 13%, y por último Otras evangélicas, 6 %.

En cuanto a la representación de Bíblicas no evangélicas sobresale la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, más conocidos como mormones, con un 98% del total.

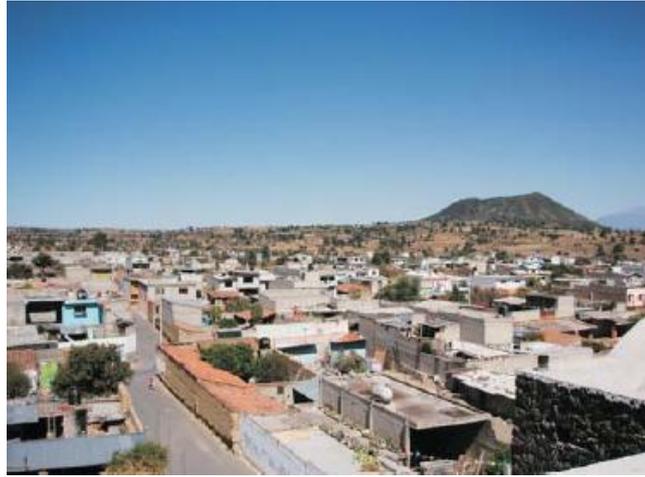


01. Vista de Nealtican en las faldas del Popocatépetl.



02. Carretera del Paso de Cortés que atraviesa la población. Al el volcán exhalando fumarolas.

03. Vista actual de Nealtican con las construcciones de hormigón que las caracterizan en la actualidad. Este material es extraído de los cerros que circundan como el Tecajete.



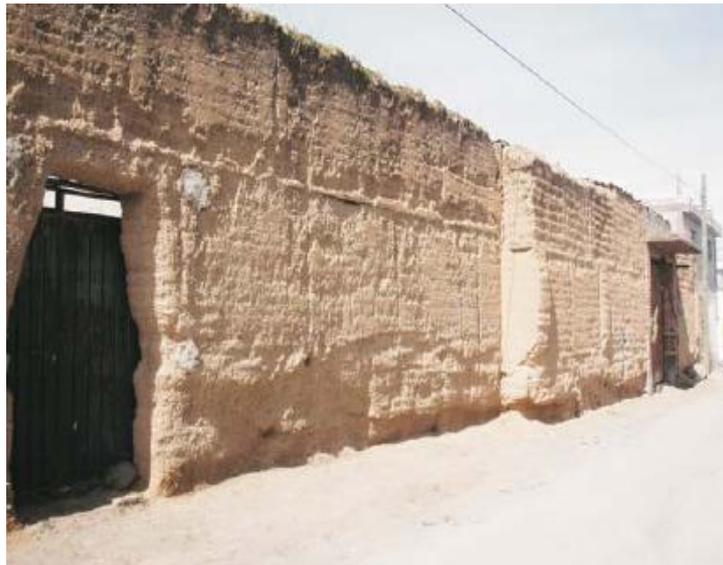
04. La ex-Hacienda San Benito evidencia el antiguo sistema socioeconómico de los habitantes de Nealtican y alrededores hasta la llegada de la Revolución Mexicana.



05. Milpa de maíz, frijol y calabaza. Es la actividad económica más importante de estos pueblos y que conserva un gran simbolismo.

06. Vista de una de las muchas ladrilleras ubicadas en Nealtican. Esta actividad económica está favoreciendo el desarrollo económico de algunas familias como puede verse en la construcción de las casas aledañas.

07. Tipo de construcciones tradicionales en el que vivía las familias extensas.



08. Construcción moderna con influencias estéticas de E.U. Estas viviendas son financiadas con dinero procedente de la emigración.



09. El paso de la tradición a la modernidad; del adobe al hormigón, de los caballos al gasoil.





10. Celebración del Altepétl, la fiesta del pueblo el 14 de Julio.



11. Ritual que se realiza en el Atrio de la Iglesia Católica, por el cuál, los apulines o demonios cargan un burro con carbón procedente de la carbonera levantada días previos a la fiesta del Altepétl el 14 de Julio.



12. Altar doméstico dedicado al Santo Patrón. Allí le obsequian con dulces y juguetes porque según dicen los neltiqueños es un niño. Todos los actos son grabados para los de E.U.



14. Durante las celebraciones, el pueblo le da de comer al santo los mismos alimentos que ingieren durante la fiesta.

13. Imagen de San Buenaventura durante la procesión del 15 de Julio. Los habitantes le han colocado una sombrilla para que no vuelva a sudar por el calor.





15. Imagen mayor del Santo Patrón. De su manto penden billetes para peticiones y agradecimientos. Es muy común que cuelgue dólares y en ocasiones euros.



16. Iglesia Bautista Beth-Shalomon de Nealtican. Allí se desarrollan cursos de preparación para misioneros que van a evangelizar por diferentes partes del mundo.



17. Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días en Nealtican.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1952), "El gobierno indígena en México y el proceso de aculturación" en *América Indígena*, Vol.XII, no.4, octubre, México, pp. 271-297.

——— (1982), *El proceso de aculturación*. La Casa Chata, México.

ACEVES, J. (1996), *Historia Oral e Historias de Vida. Teoría, Métodos y Técnicas. Una Bibliografía Comentada*, CIESAS, México.

——— (1998), "La Historia Oral y de Vida: del Recurso Técnico a la Experiencia de Investigación" en GALINDO CÁCERES, J. (ed.), *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*. Pearson Educación, México, pp.207-276.

——— (2000), "Introducción. La Historia Oral Contemporánea: una Mirada Plural", en ACEVES, J. (coord.), *Historia Oral. Ensayos y Aportes de Investigación*. CIESAS, México, pp.9-20.

AGUIRRE ROJAS, C., (1999) "De la «microhistoria local» (mexicana) a la «microhistoria de escala» (italiana)". *Prohistoria*, III, 3, pp.207-229, Rosario.

ALBORES, B. y BRODA J. (Coords.), (1997), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, México.

ANTA J.L (1997), "Contacto con el otro. Antropología y sincretismo en Atacama (Chile)" en *Gazeta Universitaria*, Universidad de Granada, Granada, pp. 32-47.

ARGUETA, A. y CASTILLEJA, A., (2008), "El agua entre los p'urhépecha de Michoacán". En: *Cultura y representaciones sociales, año 3, no. 5*. IIS, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Mexico. Acceso al texto completo: <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num5/Argueta.pdf>

ARIAS, P. (2006), "Luis González. Microhistoria e Historia regional" en *Desacatos*, mayo-agosto, n° 21, pp.177-186, México.

ASPE ARMELLA M, (2008), *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Universidad Iberoamericana, México.

ÁVILA, P. (ed.), (2002) *Agua, cultura y sociedad*, El Colegio de Michoacán / Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.

BÁEZ CUBERO L. (2005) *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo de vida entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Conaculta/ Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.

——— (2004), "Nahuas de la Sierra Norte de Puebla". Pueblos Indígenas del México Contemporáneo. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

BÁEZ-JORGE, F. (1992), *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

——— (1998) *Entre los nahuales y los santos*. Universidad Veracruzana, Xalapa.

BARABAS, A. (2002), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Plaza y Valdés, México.

——— y BARTOLOMÉ M. (1981), *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*. Centro INAH Morelos (Cuadernos de los Centros Regionales), Cuernavaca.

BASTIAN, J.P. (1989), *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, México.

——— (1994), *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1997), *La mutación religiosa de América Latina*. Fondo de Cultura Económica, México.

BERGER, P. (1981), *Hacia una teoría sociológica de la religión*. Ed. Cairos, Barcelona.

BLANCARTE, R. (1992), *Historia de la Iglesia Católica en México*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— y CASILLAS R. (comp). (1999), *Perspectivas del fenómeno religioso*. Secretaría de Gobernación: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México.

BONFIL BATALLA, G. (1968), "Los que trabajan con el tiempo" en *Anales de Antropología*, vol. V, IIA, UNAM, México, pp. 101-128.

——— (1988), *Cholula. La ciudad sagrada en la era industrial*. UAP. Puebla.

BRODA, J. (2007), "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días". En *Diario de Campo*, n° 93, México, pp. 68-77.

——— (coord.), (2009), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, ENAH, México.

——— y BÁEZ-JORGE, F. (2001), *Cosmovisión, ritual e identidades de los pueblos indígenas de México*. CONACULTA y Fondo de Cultura Económica, México.

———, IWANISZEWSKI S. y MONTERO A. (coords.), (2001), *La montaña en el paisaje ritual*, BUAP, CONACULTA y UNAM, México.

——— y GOOD ESHELMAN, C. (coords.), (2004), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH y UNAM, México.

BOUDEWIJNSE, B. (1991), *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Ed. DEI, Costa Rica.

BOURDIEU, P. (1987) "La disolución de lo religioso" en Bourdieu, *Cosas Dichas*. Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 17-20.

BRANDÃO, C. R. (1980), *Os Deuses do Povo*. Brasiliense, São Paulo.

——— (1999), "O Mapa dos Crenças. Sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje". En M. Cantón, J. Prat y J. Vallverdú (coords.) *Nuevos Movimientos Religiosos, iglesias y "sectas"*, FAAEE/AGA, Santiago de Compostela, pp. 23-52.

——— (2005), *Os rostros do deus do outro. Mapas, fronteiras, identidades e loares sobre a religião no Brasil*, Ediciones Loyola, São Paulo.

CAHN, P. (2003), *All Religions Are Good in Tzintzuntzan. Evangelicals in Catholic Mexico*. University of Texas Press, Texas.

CAMACHO, M. (2010), *Estudio comparativo de tres cosmogramas prehispánicos*, Tesis de Maestría en Historia de México, UAEH, México.

CAMPICHE, R. (1987), "Sectas y nuevos movimientos religiosos: divergencias y convergencias", en *Cristianismo y Sociedad* 93, 3.

——— (1990) "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso" en *Cristianismo y Sociedad* 104.

CANCIAN F. (1989), *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*. CNCA-INI. México.

CANTÓN, M. (1998), *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política guatemalteca (1989-1993)*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala.

——— (2001), *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Ariel Antropología, Barcelona.

——— (2004), *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica de la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Signatura Demos, Sevilla.

——— PRAT J. y VALLVERDÚ J. (coords.), (1999), *Nuevos movimientos religiosos, iglesias y "sectas"*. FAAEE y AGA, Santiago de Compostela.

CARLOS CARRACERO, J. (2002), "La erupción del Nevado del Ruiz y el Lahar catastrófico del 13 de noviembre de 1985" en AYALA-CARCEDO, F.J y OLCINA CANTOS J., *Riesgos naturales*, Ariel Ciencia, Barcelona, pp. 295-305.

CARRASCO, P. (1971), "Los barrios antiguos de Cholula" en *Estudios y Documentos de la Región de Puebla-Tlaxcala*. Vol III, Instituto Poblano de Antropología e Historia. México.

——— (1988), "¿Convertir para no transformar? La noción de conversión en los protestantes de América Central. Estudio de una muestra de relatos de conversión" en *Cristianismo y Sociedad* 95.

——— (1990) "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas" en Universidad Iberoamericana (comp.) *Historia, antropología y política. Homenaje Ángel Palerm I*. Alianza Editorial. México, pp 306-326.

CASSARETTO, M. (1956), *El movimiento protestante en México, 1940-1955*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CASILLAS, R. (1996), "La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes" en GIMÉNEZ, G (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. UNAM, México.

CASTILLO, J. (2002), "Gestión del agua y poder local en Puebla" en *Agua, Cultura y Sociedad en México*, en ÁVILA GARCÍA P. (ed.) El Colegio de Michoacán: Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.

CEBALLOS RAMÍREZ M. (1990), "La historiografía mexicanista y la Iglesia católica (1968- 1988)", en *Memorias del Simposio de Historiografía Mexicanista*, Comité

Mexicano de Ciencias Históricas/Gobierno del Estado de Morelos/Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, México, pp.416-425.

——— (1991), "La vida de los vencidos: los orígenes del catolicismo social mexicano", en HERNÁNDEZ CHÁVEZ A. y MIÑO M. (coords), *Cincuenta Años de Historia en México*. El Colegio de México, México, pp. 371-395.

——— (1992), "Iglesia, Estado y sociedad en México: una visión histórica del presente", en MARTÍNEZ ASSAD, C., (coord.), *Religiosidad y política en México*, Cuadernos de Cultura y Religión, n°2, Universidad Iberoamericana, México, pp. 117-132.

——— y GARZA RANGEL, A., (coord.), (2000), *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, Academia de la Investigación Humanística, Monterrey.

——— (2000) "La historiografía de la Iglesia católica en el siglo XX", en RAMOS, M., (comp.), *Quehaceres de la historia*, Academia Mexicana de la Historia, Centro de Estudios Históricos CONDUMEX, México, pp. 213-240.

CLAWSON, D., (1976), *Religion and Change in a Mexican Village*, University of Florida. PHD, Florida.

——— (1984), "Religious allegiance and economic development in rural Latin América" en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 26, N° 4, noviembre, pp. 499-524..

CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (1991), *Retóricas de la Antropología*. Ed. Jucar, Barcelona.

COMAROFF, J. Y COMAROFF, J. (1991), *Revelation and revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. University of Chicago Press, Chicago.

——— (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Boulder.

CUEVAS MUÑIZ A. y SEEFOO LUJÁN J.L, (2005), "Reubicación y desarticulación de la Yerbabuena. Entre el riesgo volcánico y la vulnerabilidad política". En *Desacatos*, nº 19, septiembre-diciembre, CIESAS, México pp. 41-70.

CHARTIER, R. (1999), *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Gedisa, Barcelona pp.13-44.

CHANCE J.K. y TAYLOR B. (1987), "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana". En *Antropología: Suplemento, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nº 14, Nueva Época, mayo-junio, INAH, México.

DE CERTEAU, M. (1985), *La escritura de la historia*. Universidad Iberoamericana, México.

DE LA PEÑA, G. (2004), "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México" en *Relaciones*, nº 100, vol. XXV, otoño, pp. 22-71.

DE LA TORRE R. y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA C. (coords), (2007), *Atlas de la diversidad religiosa en México*. CIESAS, México.

DÍAZ SALAZAR R., GINER S. y VELASCO F. (1994), *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid.

DÍEZ DE VELASCO F. (2002): "El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad" en F. Diez de Velasco, F. García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Ed. Trotta, Madrid, pp. 371-384.

DOUGLAS, M. (1996), *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Paidós, Barcelona.

DOW, J. (1994), *Santos y supervivencias*. INI, México.

——— (2001), "Protestantism in Mesoamerica: The Old within the New" en J. DOW y A. SANDSTROM (eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. Praeger, Westport, Connecticut.

——— (2005) "The Expansion of Protestantism in Mexico: An Anthropological View." en *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 4, pp. 827–851.

DURÁN, F.D, (2005), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante. Documento electrónico: <http://www.cervantesvirtual.com/materia/aztecasusos-y-costumbres--0/>

DURKHEIM, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ed. Akal, Madrid.

ESPINA BARRIO, A.B. (ed.) (1998), *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*. Ediciones Universidad de Salamanca, Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León, Salamanca.

——— (2004), *Las raíces, culturas tradicionales de España e Iberoamérica*, Salamanca, Centro de Cultura Ángel Carril, Diputación de Salamanca.

ESPINOSA PINEDA, G. (1994), "Las aves acuáticas, un medio prehispánico de interpretación del cosmos" en *Ciencias*, nº 34, abril-junio, Facultad de Ciencias-UNAM, México pp. 17-22.

——— (1996), *El embrujo del Lago. El sistema lacustre de la Cuenca de México en la Cosmovisión mexicana*, IIE IIA-UNAM, México.

——— (1996b), "El medio natural como estructurador de la cosmovisión: el caso mexicana". En *Cuicuilco*, nº 6 enero-abril, México.

——— (1997), "Hacia una arqueoastronomía atmosférica" en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense/IIE-UNAM, México.

——— (2008), "El aspecto masculino del arcoíris prehispánico" en *Cuicuilco*, Vol. 15, Núm. 43, mayo-agosto, pp. 159-184. ENAH, México.

ESTRADA, A. (2007), *Los existentes*. Seminario de Tradición Oral de Posgrado de Estudios Mesoamericanos de la UNAM. Inédito.

ESTRUCH J. (1994), "El mito de la secularización" en DÍAZ-SALAZAR R, GINER S. Y VELASCO F. (eds), *Formas modernas de religión*. Alianza Editorial, Madrid, pp. 267-281.

FÁBREGAS PUIG, A. (1998), "El mundo de los nahuales: un rasgo de religiosidad popular en el centro de México" en ESPINA BARRIO A.B. *Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. I Aspectos generales y religiosidades populares*, Dirección General de Universidades e Investigación, Junta de Castilla y León, Salamanca.

FLORESCANO, E. (1994), *Memoria mexicana*. Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1999), *Memoria Indígena*. Taurus, México.

——— y MENEGUS M. (2000), *Historia General de México: Versión 2000*. El Colegio de México, México.

FOUCAULT, M. (1981), «La gubernamentalidad», en *Espacios de poder*. La Piqueta, Madrid.

——— (1991), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.

GARAVAGLIA, J.C y GROSSO, J.C. (1986), "La región Puebla/Tlaxcala y la Economía Novohispana (1670-1821)" en *Historia Mexicana*, n° 35 (4), México, pp.549-600.

——— (1996), "Atlixco: el agua, los hombres y la tierra en un valle mexicano (siglos XIV-XVII)", en TORTOLERO VILLASEÑOR, A., (coord.), *Tierra, agua y bosques. Historia y medio ambiente en el México central*, Instituto José Ma. Luis Mora / Centre Français d'Etudes Mexicaines et Centramericaines / Universidad de Guadalajara / Pobrerrillos, México, pp. 69-126.

GARCÍA CANCLINI, N. (1991), *Culturas híbridas*. Grijalbo, México.

——— "La globalización: ¿productora de culturas híbridas?". Disponible en versión electrónica en <<http://hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>> [Consulta 17 de enero de 2008].

GARCÍA CHIANG, A. (2004), "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión". *Geo Crítica / Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de julio de 2004, vol. VIII, núm. 168. <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-168.htm>> [Consulta el 8 de agosto de 2011].

GARMA NAVARRO, C. (1986),"Organización tradicional y protestantismos" en *México Indígena 10*. México.

——— (1987), *"Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla"*. Ed.INI, México.

——— (1988), "Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México" en *Iztapalapa, 14-15*, México.

——— (2004), *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. UAM, México.

GARRARD-BURNETT, V. y STOLL S. (1993), *Rethinking Protestantism in Latin America*. Temple University Press, Philadelphia.

GEERTZ, C. (1989), *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona.

——— y CLIFFORD J. et al, (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona.

GIMÉNEZ, G. (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México.

——— (1996), *Identidades religiosas y sociales en México*. UNAM, México

——— y GENDREAU, M. (2001), *The effects of Economic and Cultural Globalization on traditional rural communities in Mexico*. Documento electrónico: <<http://isanet.ccit.arizona.edu/archive/GimenezGendreau.html>> [Consulta el 08 de mayo de 2011].

GINZBURG, C. (1983), "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en Aldo Gargani (Comp.) *Crisis de la razón. Nuevos modelos en la relación entre saber y actividad humana*. Siglo XXI, México.

GLOCKNER, J. (1996), *Los volcanes sagrados, mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*. Grijalbo, México.

——— (1997), "Los sueños del tiempo" en ALBORES B., BRODA J. (Coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, México.

——— (1998), "El sueño y el sismógrafo" en *Elementos*, Vol.5, n° 30, abril-junio, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.

——— (2000), *Así en el cielo como en la tierra: Pedidores de lluvia del volcán. Grijalbo, México.*

——— (2008), "Las nubes y el sueño" en *Ciencias*, n° 90, abril-junio, México.

GÓMEZ ARZÁPALO, R (2009), "Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular" en BRODA J. (Coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

GONZÁLEZ Y CONZÁLEZ, L. (1982), *Nueva invitación a la microhistoria*. Fondo de Cultura Económica, México.

GRUZINSKI, S. (1988), *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación española*, INAH (Col. Biblioteca del INAH), México.

——— (1991), *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1994), *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica, México.

HERNÁNDEZ ALCÁNTARA, M. (2009), "Denuncian habitantes escasez de agua en el poniente de San Buenaventura Nealtican" [en línea]. *La Jornada de Oriente*. 9 enero 2009 <<http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2009/01/09/puebla/jus203.php>> [Última consulta: 24 junio 2011]

HERNÁNDEZ DEL CASTILLO, R.A (2001), *La otra frontera. Identidades múltiples en Chiapas poscolonial*, CIESAS, México.

INEGI. (2010) *Tabulados Básicos. Estados Unidos Mexicanos. XIII Censo General de Población y Vivienda*. INEGI y Gobierno Federal, México.

Documento electrónico: <http://www.censo2010.org.mx/>

——— (2011) *Mapa Digital de México V5.0*.

Documento electrónico: <http://gaia.inegi.org.mx/mdm5/viewer.html>

KIRCHOFF, P. (1943), “Mesoamérica” en *Acta Americana*, Vol. I, México.

KROTZ, E. (1988), “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos” en *Nueva Antropología*, Vol. IX, No. 33. pp. 17-52.

KRÜGGELER, T. y MÜCKE, U. (eds.), (2001), *Muchas Hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*. Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt.

KUPER A. (2001), *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona.

LALIVE D'ESPINAY, C. (1968), *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Editoriales Pacífico. Santiago de Chile.

LEVI, G (1994), "Sobre microhistoria", en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid.

LÓPEZ AUSTIN, A. (1980), *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. IIA-UNAM, México.

——— (1996), "La cosmovisión mesoamericana" en LOMBARDO S. y NALDA E. (eds.) *Temas mesoamericanos*, INAH, México, pp.471-507.

——— (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en BRODA J. y F. BÁEZ-JORGE (coord.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, F.C.E., CONACULTA, México. pp. 47-65.

——— y LÓPEZ LUJÁN, L. (2001b), *El pasado indígena*. Fondo de Cultura Económica. México.

LORENTE FERNÁNDEZ, D. (2009), "Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía" en *Cuiculco*, vol.16, n° 47, septiembre-diciembre pp.201-223, México.

MALINOWSKI, B. (1974) *Magia, ciencia y religión*. Ed. Ariel, Barcelona.

MARTIN, D. (1990). *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell.

MARTÍNEZ ASSAD, C. (1997), "¿Existe la diversidad religiosa en México? ", en *Eslabones, revista semestral en estudios regionales*, No. 14, julio-diciembre pp.4-15, México.

MARZAL, M. (1988), *El Sincretismo Iberoamericano*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MASFERRER, E. (2004), *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Plaza y Valdés-CIICH-UNAM, México.

MEYER, J. (1980), *La cristiada, 2. El conflicto entre la Iglesia y el Estado, 1926-1929*, Siglo XXI, México.

——— (1989), *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*. Vuelta, México.

——— (1993), "Una historia política de la religión en el México contemporáneo" en *Historia Mexicana*, Vol. 42, No. 3, México e Hispanoamérica. Una reflexión historiográfica en el Quinto Centenario. II enero-marzo, pp. 711-744.

MONTERO GARCÍA, A. (1992), "Arqueología de los volcanes" en ZAVALA M. (ed.), *Los volcanes: símbolo de México*. Ciudad de México Librería y Editora, S.C., México.

MORALES, A., (2011), Entrevista a Jacobo Espinoza sobre los glaciares: "Popo e Izta pierden sus glaciares, no tienen agua" [en línea]. *Milenio*, 18 enero 2011 <<http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/50a22c5f90a91c7060c4a6dba290fba3>> [Consulta: 27 junio 2011].

MORRIS, Brian (1995). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Ed. Paidós, Barcelona.

MOTOLINÍA, T.B, (1969), *Historia de los Indios de la Nueva España*. Edición de Edmundo O'Gorman. Ed. Porrúa, México.

MUSSET, A., (1992), *El Agua en el Valle de México, siglos XVI-XIX*. C.E.M.C.A. Pórtico de la ciudad de México, México.

NUTINI H. y BELL B., (1989), Parentesco ritual, estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en Tlaxcala rural. FCE, México.

——— y BARRY I. (1989b), Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla. CNCA-INI, México.

PARKER, C. (1994b). "La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkheimianas desde América latina". En *Revista Mexicana de Sociología*, No. 4, octubre-diciembre, pp. 229-254.

PENTON, M. (1965), *Mexico's reformation: a history of Mexican protestantism from its inception to the present*, Tesis doctoral, State University of Iowa.

PEREIRA, C. *et al.* (1982), "Historia ¿Para qué?", Siglo XXI Editores, México.

PÉREZ MACUIL, M.A (coord.), (2007), *Inventario del archivo municipal de San Buenaventura Nealtican, Puebla*. ADABI, México.

PIÑA C. (1988), "Historias de vida y ciencias sociales". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 34, n°. 132, abril-junio, México pp. 125-148.

PLUNKET P. y URUÑUELA G. (1998b), "Preclassic Household Patterns Preserved under Volcanic Ash at Tetimpa, Puebla". En *Latin American Antiquity* n° 9, pp. 287-309.

PORTAL ARIOSAS, M.A. (1994): "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F." en la *Revista Alteridades*, n°.7 año 4, pp.37- 44

——— (1995) "Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta" *Revista Alteridades* n° 9, año 5, pp. 41-50.

——— (1997), *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y práctica religiosa en San Andrés Totoltepec, Tlapan D.F.* Culturas Populares/UAM-I. México.

PRAT, J. (1997) *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas.* Ed. Ariel, Barcelona.

RAMÍREZ JUÁREZ, J., CAMPOS CABRAL, V. y CAMPOS CABRAL, V. (2006), "Territorialidad y conflicto por el agua en Apocopan, Atlixco, Puebla" en *Gestión y Cultura del agua*. T.1 Instituto Mexicano de Tecnología del agua/Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas, México.

RAMÍREZ REYES, N. (2010), "Praxis de las juventudes indígenas" en *Aquí estamos. Revista de Exbecarios Indígenas del IFP- México*. CIESAS. n° 13, julio-diciembre, pp. 25-37.

RIVERA FARFÁN, C., GARCÍA AGUILAR, M.C., LISBONA GUILLÉN, M, *et al.* (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades.* UNAM, México.

RODRÍGUES BRANDÃO, C. (1980), *Os Deuses do Povo.* São Paulo, Brasiliense.

——— (1999), "O Mapa dos Crentes. Sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje". En CANTÓN M., PRAT J. y VALLVERDÚ J. (Coords.) *Nuevos*

Movimientos Religiosos, iglesias y "sectas". Santiago de Compostela, FAAEE/AGA, pp. 23-52.

ROSEBERRY, W. (1989), *Anthropologies and Histories: Essay in Culture, History, and political Economy*. Rutgers University Press, New Brunswick.

SAID E. (1990), *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid.

SAHAGÚN, F.B. (1988), *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol.1, Alianza Editorial, Madrid.

SCHÄFER, H. (1988) "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica" en *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. nº 45.

SMITH, W.R. (1981), *El sistema de fiestas y el cambio económico*. F.C.E. México.

STOLL, D. (1985), *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperios*, Centro de Estudios y Promoción del desarrollo. Quito.

——— (1990), *¿América Latina se vuelve protestante?*, University of California Press, California.

TAX, S. y HINSHAW R. (1969), "The maya of the Midwestern High-lands" en VOGT E., (ed.) *Handbook of middle american indians*, Vol. 7, Austin, University of Texas Pres, pp 69-100.

TLATELPA, R. (1997), *Municipio de Nealtican. Una breve historia; la fundación del pueblo y sus crónicas*. Inédito, Nealtican.

WEBER, M. (1989), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editores Península, Barcelona.

——— (1992), *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ed. Taurus, Madrid.

WILSON, B. (1970), *Sociología de las sectas religiosas*. Ediciones Guadarrama, Madrid.

WOLF, E. (1955), *The Mexican Bajío in the Eighteenth Century. An Analysis of Cultural Integration*, Tulane University, Middle American Publications, Nueva Orleans.

——— (1957), "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java." *Southwestern Journal of Anthropology*, nº 13, pp. 1-18.

——— (1987), *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

——— (1999), *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. University of California Press, Berkley.

ARCHIVOS CONSULTADOS:

- Archivo Municipal de San Buenaventura Nealtican.
- Archivo Parroquial de San Buenaventura Nealtican.