

# Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz\*

MARÍA TERESA RODRÍGUEZ\*\*

## Introducción

En este artículo se abordan algunas características de la organización sociorreligiosa de los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica, Veracruz, México, zona montañosa ubicada en los límites con el valle de Tehuacán, Puebla y con la Sierra Mazateca de Oaxaca. Considero que el estudio de este aspecto de la vida social en las regiones indias de México es imprescindible para abordar cuestiones relacionadas con procesos de identidad grupal, comunitaria o étnica. Se tocarán por lo tanto aspectos referentes a la vitalidad y relevancia del sistema de cargos religiosos, así como a la importancia creciente de determinadas denominaciones no católicas en la zona y la problemática derivada de ello para la dinámica de las relaciones sociales al interior de la misma.

El análisis del sistema de cargos, de fiestas o de mayordomía como se conoce a la "jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarcan la administración pública, civil y religiosa de la comunidad" (Chance y Taylor, 1987, cit. De Walt, 1975), ha sido parte imprescindible de los estudios de los pueblos indios de México y Centroamérica a partir de los años cincuenta. Nash equiparó la importancia del sistema con la relevancia del parentesco en las sociedades africanas. El estudio del mismo dio lugar a que se le interpretara como el elemento que definía

la comunidad india. (Cancian, 1976; Aguirre Beltrán, 1973; Dehouve, 1976; Wolf, 1986).

No obstante las diferencias en los enfoques e interpretaciones que se han realizado acerca del sistema de cargos durante varias décadas, existen planteamientos que constituyen aseveraciones comunes y aceptadas por la mayoría de los estudiosos del tema: la determinación de los límites de las comunidades a través del sistema, la adquisición de prestigio a partir de la participación en el mismo y el reforzamiento de la etnicidad a partir de las prácticas culturales que implica.

Más recientemente se ha discutido este tipo de organización bajo una orientación encaminada a entender la relación entre las formas religiosas, el desarrollo capitalista y la formación de clases; el papel del Estado en la determinación de las formas de la religiosidad popular, y las maneras en que las actividades relacionadas con la religión pueden servir como la base de movimientos sociales y de la participación política (Earle, 1990; Greenberg, 1990; Cancian, 1990; Stephen y Dow, 1990). Se sostiene que en México y Centroamérica la religión popular se mantiene como un vital mecanismo en la organización social y política (Stephen y Dow, *op.cit.*). Asimismo se entiende la evolución del sistema de cargos como una respuesta activa hacia las condiciones que han amenazado la supervivencia de la comunidad indígena a lo largo de centurias.

Estas interpretaciones se interesan en mostrar de qué manera los pueblos indios han usado el sistema de cargos religiosos como una forma de insertarse en una posición política en relación con el Estado (Chance, Stephen, Greenberg, en: Stephen y Dow, comps.,

---

\* Ponencia presentada en el XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, agosto de 1995.

\*\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo, Xalapa, Veracruz.

1990), o como una forma de mantener la autonomía local en una jerarquía municipal (Cancian, 1990).

En este trabajo se asume que la institución *sistema de cargos* en las comunidades indígenas del área mesoamericana constituye el vector que refuerza el nivel interno, y opera como contraparte de los vectores que se dirigen hacia la fragmentación. Esta cualidad de los sistemas de cargos religiosos permite que sean interpretados como formas efectivas de mediar las contradicciones entre las normas de reciprocidad y las relaciones de clase y, como consecuencia, el medio para establecer procesos que resultan en formas de resistencia cultural.

Partiendo de este planteamiento general, en el sentido de que los sistemas de cargos religiosos o cívico-religiosos en los espacios interétnicos mantienen una organización que media las contradicciones que resultan de la subordinación cultural y de la asimetría económica, podemos decir que su estudio nos permite acceder a las contradicciones y tendencias presentes en la estructura social de los pueblos indios de Mesoamérica.

### **El contexto regional**

Diseminados en las montañas, los pueblos nahuas de la región de Zongolica han logrado su subsistencia en los parajes fríos y templados de la serranía, a lo largo y ancho de aproximadamente mil kilómetros cuadrados distribuidos en catorce municipios. Su población es predominantemente nahuahablante y sólo un reducido sector es monolingüe de castellano. En las áreas más elevadas de la sierra, la altitud alcanza los 2,800 metros sobre el nivel del mar y se encuentra cubierta parcialmente por bosques de pino y encino, sobre una superficie abrupta conformada por pronunciadas pendientes.

El suelo, de escasa vocación agrícola, es utilizado en el cultivo de maíz y en cultivos de invierno, en predios minifundistas de propiedad privada. Las condiciones ambientales y socioeconómicas obligan a los nahuas a combinar su actividad como agricultores con el peonaje tanto rural como urbano, con la carpintería rústica y con la elaboración de carbón. En las partes menos frías, ubicadas entre los 500 y los 1,500 metros sobre el nivel del mar, las condiciones resultan relativamente más benignas: se cosecha café, frutales, maíz y, eventualmente, caña, productos con mejores opciones de mercado.

En este trabajo se parte de la experiencia en Atlahuilco, municipio de la zona fría cuya población es nahuahablante en su totalidad, pero ilustra en términos

generales la situación del resto de los municipios de esta zona, distantes y a la vez alienados de la sociedad hegemónica.

### **Sistema de cargos y movilización social**

En los pueblos nahuas de la serranía zongoliqueña la organización religiosa constituye lo que podríamos llamar una concreción del espacio social. Es un fenómeno socioestructural que selecciona, orienta y delimita los usos sociales del espacio comunitario. El sistema de cargos religiosos permite el funcionamiento de sistemas inclusivos y yuxtapuestos de relaciones sociales: hogar-hogares, círculos de parientes, alianzas matrimoniales, agrupaciones residenciales y comunidad local. De modo que cada plano del sistema permite una objetivación territorial, la cual se manifiesta a partir de normas y prácticas compartidas con cierto rigor por los demás miembros de la comunidad.

El sistema de cargos en esta zona no constituye una jerarquía cívico religiosa. En términos formales la separación entre las esferas civil y religiosa es contundente. Es un sistema del tipo *no alternante* en términos de Buchler (1967). Se trata de un modelo intermedio entre un sistema de comunidad amplio en el que el soporte para la celebración de los cultos es comunal y un sistema sostenido por hogares individuales. Las celebraciones son realizadas, en parte, mediante la colaboración recíproca entre las unidades domésticas participantes y, en otra medida, mediante la aportación estrictamente a costa del responsable del cargo.

Esta estructura de participación en la vida ceremonial mantiene la interacción entre el centro ceremonial y los parajes y rancherías, refuerza la densidad de relaciones en el nivel del paraje y entre parajes y rancherías entre sí. Hacia el exterior, enfatiza la delimitación de las fronteras de la comunidad, es decir, del municipio. Representa pues, un mecanismo capaz de dinamizar focos dispersos a lo largo y ancho del municipio.

Hasta hace unas cuentas décadas, en Atlahuilco como en el resto de los pueblos de la Sierra de Zongolica, Veracruz, los cargos civiles y religiosos formaban parte de un mismo sistema de servicio obligatorio, en el cual debían participar todos los hombres adultos de la comunidad y sus respectivos grupos domésticos. Las autoridades del ayuntamiento intervenían de manera directa en la organización religiosa. El registro de los mayordomos estaba a cargo del juez municipal, hasta que este ámbito pasó a manos del presidente eclesiástico, puesto concebido explícitamente

para coordinar los asuntos concernientes al sistema de cargos religiosos.

A medida que los cargos religiosos y los asuntos de la política dejaron de constituir una sola esfera de participación, el prestigio de un hombre y su grupo doméstico ha dejado de fincarse en el valor total de su actuación. Si bien el sistema de cargos cívico-religiosos se ha transformado en fechas relativamente recientes en un sistema de cargos religiosos, esta transformación ha dado lugar a una forma de organización comunitaria no menos relevante. En su modalidad actual, el sistema se caracteriza por una gran complejidad.

Constituye un fenómeno socioestructural que otorga prestigio, porque para poder acceder a él es preciso contar con un status económico que permita al grupo doméstico solventar los gastos mínimos requeridos para la realización del compromiso. En un contexto de bienes escasos, y donde la precariedad es una constante que alcanza todos los resquicios de la forma de vida de los pueblos nahuas de la montaña, el sistema de cargos, de consumo suntuario y gasto dispendioso, continúa con vitalidad gracias a una imbricación de las redes de reciprocidad e intercambio de bienes de consumo ritual. En Atlahuilco, este sistema se sostiene, por tanto, gracias a esta red social delimitada por los linderos municipales y que incluye a la mayor parte de la población.

El sistema de cargos se extiende a casi la totalidad de las localidades del municipio; la iglesia católica ubicada en la cabecera municipal constituye el centro organizacional del mismo, aun cuando gran parte del ceremonial se realiza en el seno de los hogares de los mayordomos, en ocasiones a dos o tres horas de distancia del centro ceremonial.

Las parejas cuya unión es reciente, generalmente se ven obligadas a esperar un cierto número de años antes de lograr reunir los recursos suficientes que requiere su participación en el sistema. Pero una vez

integradas a él, su grupo doméstico habrá de desempeñar distintos cargos a lo largo de su ciclo de desarrollo. Sin embargo, todo grupo familiar responsable de un cargo, cualquiera que éste sea, no afronta el gasto ni el trabajo requerido de manera individual, ni siquiera en exclusividad con su parentela, sino en una asombrosa interacción con el resto de la comunidad, inmerso en un sistema de reciprocidades que involucra de manera constante a todos los participantes en el sistema.

La celebración de las distintas fases del ceremonial de la mayordomía implica dos niveles de organización: aquel que se desarrolla en torno a los altares domésticos y que involucra al grupo de parientes y compadres de la pareja de mayordomos, y otro de carácter más público, en el que participa el resto de la comunidad. El sistema, por lo tanto, integra a la vecindad del mayordomo, su grupo doméstico y su parentela, quienes cooperan económicamente y con fuerza de trabajo para el banquete ceremonial de entrega del cargo. Mediante la actuación en la esfera pública que supone todo cargo religioso, el individuo y su grupo familiar adquieren personalidad social, al otorgar un servicio a la colectividad y ser respaldados por un sector de la población que avala su participación formando parte de su comitiva.

En contraste con otras situaciones descritas en la etnografía de México —por ejemplo entre los nahuas de Guerrero, según el trabajo de Catherine Good (1988)— donde los pobladores requieren de la creación de nuevas formas para emplear su excedente monetario, en la Sierra de Zongolica los grupos familiares deben idear las maneras de solventar el sistema de cargos en condiciones sumamente precarias. Ello contribuye —entre otros factores— a la restricción paulatina del número de familias comprometidas en la realización de los rituales y en la asistencia a sus fases de celebración en los hogares.

Esto significa que el sistema, al mismo tiempo que cumple una función integradora, establece niveles y delimita sectores. La estratificación se expresa en el hecho de que la gente con más recursos sea quien lleve a cabo las celebraciones a las imágenes más importantes dentro del calendario anual. Sin embargo, el desempeño de las obligaciones rituales exige una comunidad de mayordomos lo suficientemente integrada, de modo que las fondos estrictamente individuales de los participantes no constituyan la base económica para el funcionamiento del sistema. Puede afirmarse que las alianzas entre los distintos grupos domésticos, que conforman una única y entrelazada urdimbre, son el fundamento de su actuación dentro de la organización religiosa.

La participación en el sistema de cargos religiosos se funda en una racionalidad económica en la que se minimiza, en la medida de lo posible, el desembolso de dinero, siempre que no sea para cumplir con algún compromiso de carácter ritual. Es decir, una proporción considerable de los ingresos adquiridos a partir del trabajo en las plantaciones, o de la venta ambulante de muebles rústicos, se destina al fondo ritual que el grupo doméstico habrá de movilizar dentro de la estructura ceremonial comunitaria, mientras que, en el tiempo "ordinario", se reduce al máximo una serie de objetos y bienes de consumo considerados suntuarios.

El fondo ritual tiene la finalidad de cimentar las alianzas entre los habitantes de uno y otro punto del municipio. Las normas de la convivencia social obligan entonces a los grupos domésticos a participar en una intensa circulación de bienes de consumo ceremonial. El acatamiento de esta normatividad exige que uno o más miembros del grupo doméstico busquen fuera del espacio local las formas de solventar estos gastos. Lo determinante en la intensidad y frecuencia con que se recurre al trabajo fuera de la región pareciera ser, más que la reproducción de cada grupo doméstico, la reproducción social de la comunidad. El punto de partida no es la acumulación individual, sino la participación en un sistema de reciprocidades.

Desde esta perspectiva, resulta quizás más apropiado analizar la organización ceremonial como factor de cohesión horizontal que como jerarquía de prestigio. Si bien los grupos domésticos adquieren prestigio y reconocimiento social en la medida en que movilizan bienes a través del sistema, lo relevante no es tanto el intercambio en términos del valor monetario, sino —como afirma C. Good, 1988: 172— el elemento de solidaridad social que se genera. Las relaciones recíprocas se refuerzan a través de la vida ceremonial y constituyen la esencia de la identidad comunitaria.

En la fiesta de recibimiento de una imagen se in-

vierten alrededor de siete días, mientras que en la entrega se invierten diez; de manera que un mismo santo es festejado en dos hogares cada año. De la multiplicación de estos diecisiete días de fiesta para cada una de las 42 mayordomías que se celebran en Atlahuilco, resultan 714 días anuales invertidos en el culto a los santos; de tal modo que se realizan simultáneamente distintas fases del ceremonial de cada imagen a lo largo y ancho del municipio. Más de dos mil personas participan cada año activamente dentro del sistema de cargos en Atlahuilco, considerando el promedio de participación (cincuenta individuos), únicamente en el ámbito doméstico de cada mayordomía.

La capacidad de movilización y entrelazamiento de las lealtades y alianzas familiares depende de su continua afirmación entre los grupos domésticos participantes. Por ello, las relaciones de reciprocidad sostienen el sistema en la medida en que se afianzan constantemente y, tanto los ahorros —invertidos en la cooperación para alguna fiesta— como las deudas, pueden ser transferidos de una generación a otra.

La comunidad ha establecido las normas para involucrar a los miembros participantes en el sistema de cargos en esta red de reciprocidades. Si bien ello había permitido la perpetuidad de los nexos entre todos y sostenido una red comunitaria que involucraba a la mayoría de los habitantes del municipio, hoy en día nos encontramos con la disidencia del sistema por parte de determinados sectores de la población que han decidido integrarse a nuevas denominaciones religiosas.

¿Cómo influye este hecho en la dinámica de las relaciones centro-comunidad y al interior de cada paraje y ranchería? Desde mi perspectiva, el sistema de cargos religiosos, las agrupaciones residenciales basadas en el principio de patrilocalidad y la dinámica de las interacciones entre la cabecera y las pequeñas comunidades, habían contribuido a conformar un sistema comunitario eficaz para hacer frente a una serie de presiones relacionadas con la escasez de recursos y de alternativas de supervivencia

Estas instituciones habían hecho posible, al mismo tiempo, la clara delimitación de los miembros del grupo social, puesto que normaban las formas de interacción e identificaban a sus participantes mediante símbolos comunes. Además, debemos destacar que actualmente en los pueblos de la Sierra de Zongolica se presenta un proceso de agudización de las diferencias entre los estratos sociales existentes, al tiempo que se recrudece una heterogeneidad socioeconómica antes sólo latente. Es decir, podemos afirmar que presenciamos el inicio de una cierta transformación de la racionalidad socioeconómica basada en el apoyo material entre todos los miembros de la comunidad. Si

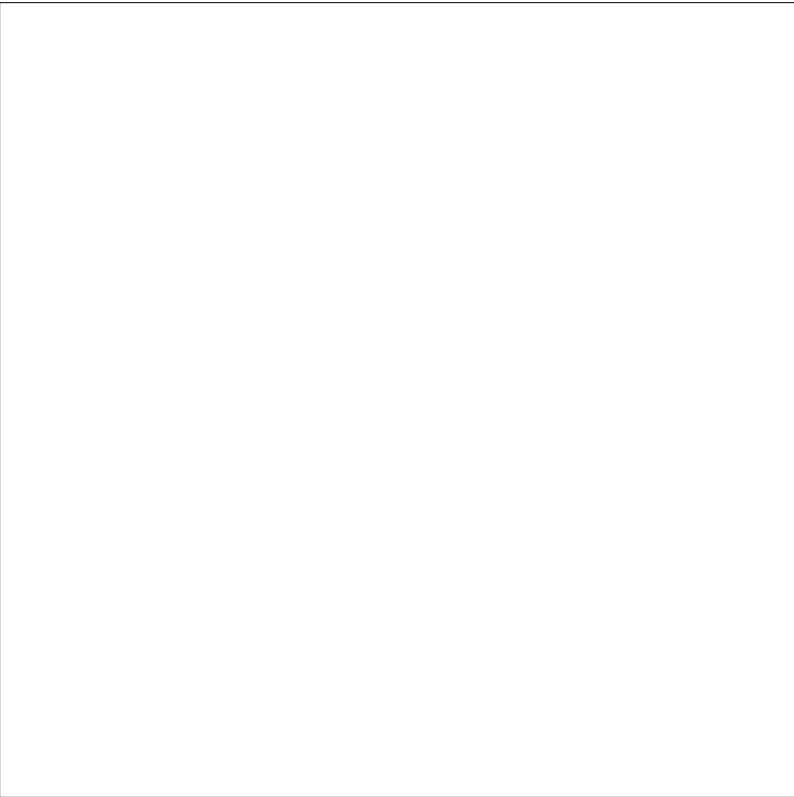
bien el movimiento hacia las plantaciones en la búsqueda de un salario no es un fenómeno reciente, la moneda adquirida de esta manera había servido casi exclusivamente para sostener una frugal agricultura de autoconsumo y los requerimientos indispensables para el desempeño ceremonial de los grupos domésticos.

Desde hace unas dos décadas se restringen paulatinamente las áreas destinadas a la agricultura de autoconsumo y la población ha echado mano del bosque de una manera insospechada hace veinte años. Ello ha dado lugar a la entrada inmediata en el mercado urbano y, como consecuencia directa, a relaciones económicas que dan un giro a la ideología de las relaciones de reciprocidad. En todo ello, el cambio religioso ha tenido un papel relevante en este proceso de ruptura de la participación plena.

### El cambio religioso y las relaciones sociales

Durante las últimas dos décadas se gesta un paulatino movimiento de cambio religioso en la Sierra de Zongolica. Aguirre Beltrán (1986) lo hizo notar hacia mediados de la década pasada, entonces se preguntaba por qué estaban teniendo tan considerable aceptación el protestantismo y la teología de la liberación, de propósitos coincidentes en cuanto a la negación del culto a los santos, al consumo y la embriaguez, cimiento de la cohesión de la comunidad india.

Quizás, decía, los indígenas se vuelcan en la organización religiosa como única tabla de salvación, toda vez que sienten obstruidos todos los caminos de expresión política y de control de sus propias comunidades. Señalaba que la secularización de la vida indígena es un proceso irreversible y que el sistema religioso tradicional, basado en el culto a los santos y el desempeño de cargos como medio de alcanzar prestigio y poder, está llegando probablemente a su fin.



De manera que resulta pertinente replantearse las atribuciones del sistema de cargos religiosos como mecanismo central para normar las dinámicas de interacción, y con una función eminentemente integrativa. Como se mencionaba líneas arriba, en los pueblos de la Sierra tienen lugar la conformación de organizaciones locales heterogéneas, en las cuales la ideología del prestigio, basada en la edad y en el intercambio de bienes de consumo ritual, carece en algunos casos del consenso necesario. Un resultado de estas contradicciones se expresa en la expansión de las distintas denominaciones religiosas.

El censo oficial de 1970 registró que la población no católica en la Sierra representaba menos del uno por ciento, en 1980 había ascendido a un cuatro por ciento y en 1990 a un seis por ciento.<sup>1</sup> Según nos indican estas fuentes, en este proceso de cambio religioso, se distinguen algunos municipios donde la población que ha adoptado un culto distinto al catolicismo tradicional llega a aglutinar desde un diez hasta un 24 por ciento —la cifra más elevada corresponde al municipio de Astacinga— en otros, por ejemplo en Soledad Atzompa, Magdalena y Tequila, oscila entre diez y trece por ciento, mientras que en los restantes el porcentaje va de uno a seis por ciento. No obstante que no se cuenta con un censo o diagnóstico que revele cuáles son las agrupaciones no católicas con presencia en la zona, aparentemente la denominación

que ha alcanzado una mayor expansión es la Luz del Mundo (observación personal), considerada un movimiento pentecostal (García Méndez, 1993: 224), de tendencia fundamentalista (Fortuny, 1989: 17; Vázquez, 1991: 147). También se nota la presencia de otras agrupaciones pentecostales y de testigos de Jehová, una de las sectas más anticatólicas según Giménez (1989: 7).

El incremento del número de adeptos a nuevos cultos es paulatino y sostenido, y aunque la población que practica la religiosidad tradicional

sigue siendo la predominante, la relevancia del proceso es indiscutible en términos de la dinámica de las relaciones sociales al interior de las comunidades.

Esta adopción de una religiosidad distinta amenaza directamente el sistema de relaciones de reciprocidad que involucraba —mediante el sistema de cargos religiosos— en una misma lógica de participación a los habitantes de todo el municipio.

Propongo que el cambio religioso es, actualmente, uno de los factores que inciden en la transformación de las dinámicas entre las distintas instancias territoriales y entre los grupos domésticos entre sí, a la par de factores relevantes como la diversificación de estrategias de subsistencia, la alteración de las pautas de residencia y de los patrones de migración. La escasez de tierras de labranza ha dado lugar a un proceso de alteración de las pautas residenciales basadas en la patrilocalidad; los grupos domésticos se ven compelidos hacia la búsqueda de nuevas opciones de subsistencia, favoreciendo la escisión temprana de los grupos domésticos y la alteración de las normas de cooperación para el trabajo.

Un examen de las relaciones sociales tomando como punto de partida la organización municipal y la dinámica centro-comunidades, nos lleva a asignar al proceso de cambio religioso un papel relevante en la transformación de esta dinámica.

El caso de Atlahuilco es ilustrativo de este proceso, similar al que se manifiesta en otros municipios de la Sierra. En 1973 se establece un ministro de la Luz del Mundo en la congregación de Quechulingo, la cual se ubica a dos horas de camino de la cabecera municipal y consta de aproximadamente 250 habitantes, hablantes todos del náhuatl como primera lengua y con diferentes grados de bilingüismo en función de grupos de edades y de género. La conversión de los nuevos feligreses es lenta y paulatina. Mediante el establecimiento en la comunidad y su participación en labores de beneficio colectivo, el ministro logra hacer oír su mensaje. Levanta un rústico templo al que empiezan a asistir unas cuantas familias, gradualmente el número de fieles se incrementa hasta aglutinar en la actualidad a más de la mitad de la población del lugar.

Lo interesante en este proceso de cambio religioso es que, aun cuando una porción considerable de los habitantes de la pequeña comunidad de Quechulingo se mantiene ajena al culto profesado por la Luz del Mundo, ellos han desertado del sistema de cargos religiosos que anteriormente los involucraba como miembros del municipio. El movimiento de Renovación del Espíritu Santo también ha atraído a algunas familias, de modo que la congregación completa ha asumido un comportamiento religioso que incide en su po-

sición dentro de la estructura social, es decir comporta modelos de conducta y de organización que están conformando un proceso social muy específico y que en conjunto expresan la disidencia del sistema global. Si bien este movimiento no niega explícitamente el sistema de cargos, se aprecia en sus miembros una clara tendencia hacia una forma menos comprometida con la intensidad y frecuencia de participación en los elaborados rituales de la mayordomía.

En la cabecera del municipio el movimiento de cambio religioso es aún más incipiente, sin embargo, los pobladores le asignan una valoración significativa. Expresan su visión del proceso como la fragmentación de la unidad de autoidentificación a partir del santo patrono del pueblo y de la participación conjunta en el mantenimiento de la secuencia ritual. Es decir, a pesar de que como todo cuerpo social, la comunidad de Atlahuilco —entendida como el conjunto de localidades delimitadas por los límites municipales— no ha constituido una entidad estática, ausente de conflictos y de heterogeneidad socioeconómica, se podía decir que la observación de los rituales religiosos compartidos involucraba de manera total a los grupos familiares y revelaba una red definida de comportamientos y obligaciones sociales.

El cambio religioso expresa una transformación en la forma de entender el mundo y de relacionarse con él. Al mismo tiempo muestra la toma de las opciones que se presentan ante los habitantes del municipio quienes, al aceptarlas, asumen los cambios en su estructura y en su dinámica de interacción con el resto del municipio.

Es decir, el hecho de que no solamente quienes se han convertido a la Luz del Mundo, sino también el resto de la congregación de Quechulingo autorreconocida aún como católica hayan decidido abandonar la participación en el sistema de cargos y la asistencia a las celebraciones litúrgicas de la cabecera, revela la presencia de las tensiones sociales que facilitaron la conversión de un cierto número de fieles y permitieron que el resto de la comunidad adoptara una opción de religiosidad distinta.

Este cambio de comportamiento ceremonial ofrece posiblemente alternativas socioorganizativas que facilitan el manejo de la realidad bajo una lectura distinta, ampliando los marcos de referencia hacia una forma más funcional. El fenómeno señala que los pobladores de la Sierra están adoptando maneras distintas de relacionarse con la modernidad. La diversificación religiosa ofrece otros lenguajes y formas de asimilar la realidad, que están probando tendencias de disgregación del sistema comunitario que se están produciendo en Atlahuilco. Este proceso da un conte-

nido a los flujos de transformación que existen en la comunidad. El cambio en los patrones y modalidades de los movimientos migratorios, constituye otra respuesta hacia la problemática derivada de la escasez de recursos y de opciones de supervivencia al interior mismo de la región.

Sin embargo, no debemos perder de vista que la vitalidad del sistema de cargos religiosos es aún de considerable relevancia para la organización intramunicipal. No es posible pronosticar la forma en que los pueblos nahuas de la Sierra de Zongolica continuarán respondiendo a las presiones que conlleva la escasez de recursos y la carencia de alternativas de supervivencia. Es factible que logren ajustarse a las condiciones del medio ambiente conservando la interdependencia y el compromiso común entre sus miembros. Este proceso estará determinado por las opciones que puedan surgir para reemplazar a las variables que han permitido, hasta hoy, el mantenimiento de las relaciones sociales a través de un sistema de participación amplia. La organización en torno a las prácticas religiosas tiene en ello, como hemos visto, un papel relevante.

## Notas

- <sup>1</sup> *X Censo General de Población. 1970.* Estado de Veracruz, México, 1971, Secretaría de Industria y Comercio, Dirección Gral. de Estadística; *X Censo General de Población y Vivienda, 1980.* Estado de Veracruz, México, 1984, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI); *XI Censo General de Población y Vivienda.* Veracruz, México, 1991, INEGI.

## Bibliografía

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO  
1986 *Zongolica: Encuentro de Dioses y Santos Patronos*, Xalapa, Universidad Veracruzana.  
1987 *Regiones de Refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- BUCHLER, IRA  
1967 "La organización ceremonial de una aldea mexicana", en *América Indígena*, vol. XXVII, núm. 2, pp. 237-263.
- CANCIAN, FRANK  
1976 *Economía y Prestigio en una Comunidad Maya*, México, Instituto Nacional Indigenista.  
1990 "The zinacantan cargo waiting lists as a reflection of social, political, and economic changes, 1952 to 1987", en Stephen y Dow (eds.), pp. 63-76.
- CHANCE, JOHN  
1990 "Changes in twentieth-century mesoamerican cargo systems", en Stephen y Dow (eds.), pp. 27-42.
- CHANCE, JOHN Y WILLIAM B. TAYLOR  
1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Boletín oficial del INAH*, Nueva Época, n. 14.
- DE WALT, BILLIE R.  
1975 "Changes in the cargo systems of Mesoamerica", *Anthropological Quarterly*, núm. 48, pp. 87-105.
- DEHOUE, DANIELLE  
1976 *El Tequio de los Santos y la Competencia entre los mercaderes*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- EARLE, DUNCAN  
1990 "Appropriating the enemy: Highland maya religious organization and community survival", en Stephen y Dow (eds.), pp. 115-142.
- FORTUNY, PATRICIA  
1989 *Religión y sociedad en el Sureste de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata núm. 165, vol. V.
- GARCÍA MÉNDEZ, JOSÉ ANDRÉS  
1993 *Entre el apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, tesis de licenciatura.
- GARMA, CARLOS  
1987 *Protestantismo en una Comunidad Totonaca de Puebla, México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- GIMÉNEZ, GILBERTO  
1989 "La Iglesia católica y las sectas en reciprocidad de perspectivas", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Cuadernos de la Casa Chata, vol. VII, pp. 1-22.
- GOOD, CATHERINE  
1988 *Haciendo la Lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GREENBERG, JAMES  
1990 "Sanctity and resistance in close corporate indigenous communities: coffee, money, violence, and ritual organization in chatino communities in Oaxaca", en Stephen y Dow (eds.), pp. 95-114.
- STEPHEN, LYNN Y JAMES DOW (EDS.)  
1990 *Class, politics and popular religion in Mexico and Central America*, Society for Latin American Anthropological Publication Series, vol. 10.
- VÁZQUEZ, FELIPE  
1991 *Protestantismo en Xalapa*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, Col. V Centenario.
- WOLF, ERIC  
1986 *Pueblos y Culturas de Mesoamérica*, México, Ed. Era.