

alicia m. barabas

mesianismo chinanteco.  
una respuesta político-  
religiosa ante la crisis

Este trabajo forma parte de una más extensa investigación realizada conjuntamente con el antropólogo Miguel A. Bartolomé, durante el lapso de diez meses, entre los indígenas chinantecos del municipio de Ojitlán, estado de Oaxaca.

Si bien el fenómeno que trataremos de analizar tiene breve existencia (y de hecho no puede considerarse más que en gestación), creemos que su conocimiento es de gran importancia, ya que se trata de una respuesta política del pueblo chinanteco frente a la conflictiva situación generada por la sociedad nacional y regional.

Los movimientos milenaristas y mesiánicos han sido comúnmente considerados como prepolíticos en virtud del carácter religioso a través del que manifiestan crisis de orden económico, político y social y proponen soluciones a las mismas. Nuestra opinión es que el lenguaje religioso no puede separarse, en estos fenómenos, del significado y la intención políticos, implícitos y explícitos. En la base de los movimientos mesiánicos está presente el descontento popular, la protesta ante situaciones conflictivas y la formulación del cambio. De allí que aunque tal formulación provenga de personajes sagrados y su desarrollo social esté impregnado de sacralidad, no pueda considerarse como prepolítica, a menos que restrinjamos lo político a lo expresado en forma secular, olvidando los móviles que la impulsan y los logros que persigue.

Es entonces, como respuesta política del grupo dominado ante la política de la sociedad dominante, que trataremos de analizar el mesianismo chinanteco.

## I. Breve panorama de la etnia chinanteca

La región de la Chinantla, circunscripta al estado de Oaxaca, ocupa un extenso territorio, que se extiende de noroeste a sudeste sobre el límite del estado de Veracruz. Por el norte, colinda con la región mazateca y un pequeño enclave mixteco; hacia el oeste, con los cuicatecos y zapotecos, y por el sur, con los zapotecos y mixes. El **habitat** chinanteco combina las zonas montañosas con las hondonadas y valles. Lo riegan nueve afluentes del río Papaloapan, que en el área de Ojitlán y Usila son el Santo Domingo y el Usila. El clima es moderado en las partes altas y caluroso en los valles. Los suelos, aptos para casi todo tipo de cultivos, son especialmente fértiles en las vegas de río, donde se logran dos cosechas anuales (temporal y tonamil)<sup>1</sup> con los tradicionales métodos de cultivo.

La lengua chinanteca, genéticamente relacionada con el tronco lingüístico otomangue,<sup>2</sup> se encuentra fragmentada en numerosos dialectos más o menos inteligibles entre sí. Por esta razón, en ocasión de fiestas que atraen indígenas de lugares apartados, la población bilingüe usa el español como **lingua franca**. Actualmente los hablantes monolingües del dialecto chinanteco de Ojitlán, donde se realizó nuestro estudio, constituyen alrededor del 57 por ciento de la población total; mientras que del 43 por ciento restante cerca de un 25 por ciento conforma el sector bilingüe (chinanteco-español), que en la mayoría de los casos no supera un rudimentario manejo del español hablado, y el 18 por ciento está integrado por monolingües de español.

De acuerdo con Agustín Delgado,<sup>3</sup> originalmente la Chinantla era un conjunto de pueblos que hacia el 1300 D.C. se dividieron y formaron dos señoríos: el de la Chinantla grande<sup>4</sup> y el de la Chinantla Pichinche,<sup>5</sup> del que formaba parte Ojitlán. En la actualidad esta autodivisión en señoríos se ha perdido, y los pueblos que los formaban se han disgregado pasando a formar parte de unidades económicas, político-administrativas y parroquiales ligadas con la sociedad nacional.

<sup>1</sup> Temporal y Tonamil: cosechas obtenidas en la temporada de verano, de lluvias abundantes, y de invierno, respectivamente.

<sup>2</sup> Mercedes Olivera y Blanca Sánchez, **Distribución actual de las lenguas indígenas de México: 1964**, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965, pp. 30-31.

<sup>3</sup> Agustín Delgado, "La Arqueología de la Chinantla", en **Tlatoani**, segunda época, núm. 10, 1956, p. 29.

<sup>4</sup> Chinantla grande: señorío formado por los pueblos del Valle Nacional, Zacatepec, Chiltepec, etcétera.

<sup>5</sup> Chinantla Pichinche: señorío formado por los pueblos de Ojitlán, Usila, Mayultianguis, Tlacoatzintepec, etcétera.

Como señala Nahmad,<sup>6</sup>

uno de los fenómenos del colonialismo, que sufrieron los grupos indígenas, fue el no permitirles su organización como grupos étnicos, tal como estaban configurados antes de la Colonia.

Estas divisiones, establecidas durante la Colonia para desorganizar a los grupos étnicos y facilitar la dominación, continúan y se acrecientan en la actualidad impidiendo conexiones entre comunidades que de estar autoorganizadas podrían constituir un frente de resistencia a la penetración del sistema nacional.

Se aglutina entonces a una serie de comunidades alrededor de un "centro rector", al que se le da la categoría civil de "cabecera de municipio" y que asume la dirección y el control de los asuntos internos. Tal es el caso de la villa de San Lucas Ojitlán, en rápido proceso de ladinización, que controla a sus "constelaciones" en todos los órdenes y depende, a su vez, de la ciudad ladina de Tuxtepec.

## 1. Economía

La base de la economía ojiteca es la agricultura, complementada en menor escala por la ganadería, la cría de animales domésticos, huerta, frutales, y auxiliada eventualmente por la pesca, caza y recolección. En los últimos años ha cobrado importancia la producción y venta de artesanías (huipiles)<sup>7</sup> como ayuda a la economía familiar.

Los cultivos principales, que dan lugar a la comercialización y que por lo tanto constituyen la principal fuente de ingresos para la adquisición de bienes manufacturados, son: arroz, maíz, ajonjolí y tabaco. La economía de producción-consumo está representada por los cultivos de maíz, frijol y chile; aunque generalmente no cubre las necesidades familiares, porque se dedica mayor extensión de tierra y atención a los cultivos comerciales. De allí que los chinantecos deban adquirir maíz o frijol a precios mucho más elevados, consumir los escasos animales domésticos que, junto con el ganado, constituyen el ahorro familiar y recurrir a la recolección de plantas silvestres. Sin entrar a detallar las técnicas agrícolas y el instrumental utilizado, diremos que, pese a lo rudimentario de éstos, los rendimientos medios son bastantes elevados debido a una excelente adaptación ecológica y a la calidad de los suelos.

<sup>6</sup> Salomon Nahmad, "Gobierno Indígena y Sociedad Nacional", *Estudios Indígenas. Cenapi* 2, núm. 2, 1972, p. 225.

<sup>7</sup> Huipil: indumentaria femenina tradicional, tejida en telar y sobrebordada.

Es principalmente a nivel del sistema crediticio y la comercialización de los productos donde el campesino ve frustradas todas las posibilidades de realizar transacciones equilibradas. El sistema informal generado localmente es el que se conoce con el nombre de "habilitación" y consiste en préstamos en dinero o especies, que los ricos comerciantes y acopiadores (mestizos e indígenas "revestidos") otorgan al campesino con el compromiso por parte de éste de entregar toda la cosecha al "habilitador" al precio que él fije, además de pagar un interés (variable según el tipo de cultivo) sobre el monto total del préstamo. Este sistema crea una cadena de endeudamiento, ya que aunque el precio pagado por el "habilitador" cubre la deuda contraída, raramente deja ganancias al campesino, quien queda entonces sujeto al "habilitador" para la próxima temporada agrícola, donde vuelve a repetirse el proceso.

Muchas veces los "habilitadores" de Ojitlán dependen a su vez de los de Tuxtepec y hasta de Córdoba (Veracruz), fungiendo entonces como intermediarios de la "habilitación". Ésta se otorga sólo para los cultivos comerciales y obliga al campesino a cultivar determinados productos (según la demanda del mercado) que redundan en un empobrecimiento de su tierra, para nombrar sólo uno de los perjuicios ocasionados.

Por otra parte, los poco frecuentes créditos bancarios son otorgados a destiempo y rodeados de un aparato burocrático inaccesible para los indígenas. Además el Banco suele fallar en la comercialización por falta de estudios de mercado para los nuevos cultivos, comprometiendo igualmente al campesino con la deuda adquirida. Éstas y otras razones obligan normalmente al productor a recurrir o aceptar las ofertas del "habilitador" o "habilitador intermediario".

Vemos entonces que el descuido o abandono de la agricultura de subsistencia en favor de la economía de mercado, que se manifiesta especialmente en los ejidos más cercanos al centro rector y mejor comunicados, no es más que consecuencia de la presión económico-social de la sociedad regional, tendiente a controlar no sólo la producción, sino también los medios de producción indígenas.

## 2. Organización socio-política

Según Balandier,<sup>8</sup> la situación colonial impone la coexistencia de un sistema tradicional fuertemente sacralizado y que rige unas relaciones de subordinación directas, que tienen un carácter

<sup>8</sup> G. Balandier, *Antropología política*, 1ª edición, Barcelona, Ediciones Península, 1969, p. 183.

personal, y de un sistema moderno basado en la burocracia, que instaure relaciones menos personalizadas.

Lucy Mair,<sup>9</sup> refiriéndose al grado de diferenciación y de concentración del poder, establece la existencia de tres tipos de gobierno y dice: "En el nivel inferior se halla el Gobierno minimal, y cercanamente el Gobierno difuso". Según la autora,

éste dimana, en principio, del conjunto de la población adulta masculina, pero ciertas instituciones (tales como las clases de edad) y ciertos ostentadores de cargos (que gozan de autoridad circunstancial) aseguran, de derecho y de hecho, la administración de los asuntos públicos. La forma más elaborada, asentada sobre un poder claramente diferenciado y más centralizado, es la del "Gobierno Estatal".

Creemos conveniente referirnos a estos conceptos ya que el gobierno tradicional ojiteco —siempre posterior a la Conquista— se sitúa, a nuestro juicio, entre lo que Lucy Mair llama "Gobierno Difuso" y "Gobierno Estatal" y presenta las características notadas por Balandier, de "fuertemente sacralizado" y de "relaciones de subordinación directas"; en tanto que la instalación del sistema de gobierno nacional "basado en la burocracia" instaure relaciones de subordinación "menos personalizadas". Esta burocracia de gobierno, en nuestro caso regional y nacional, no se instala directamente desalojando a las antiguas estructuras, sino que crea (a través de la dinámica expansiva del sistema en todos sus órdenes) una burocracia interna, por lo común de indígenas "revestidos", vinculada al sistema municipal, que va paulatinamente desplazando y limitando las atribuciones y autoridad de los jefes tradicionales y debilitando las organizaciones existentes.

La burocracia indígena (reclutada en el sector bilingüe económicamente sobreelevado) toma el modelo burocrático dominante y separa los papeles políticos de los religiosos, que antes se integraban en un solo sistema de gobierno. A la burocracia indígena se opone una más antigua burocracia mestiza, y sus relaciones son de competición económica y política, de imitación de la primera hacia la segunda y discriminación de ambas hacia el sector indígena trabajador.

En realidad, la burocracia indígena puede ser identificada con una suerte de burguesía formada por propietarios de tierras, comerciantes y habilitadores, que explotan a sus paisanos más pobres y que a través del control económico logrado pueden constituirse en autoridad secular desplazando a las autoridades tradicionales y separando el poder político del religioso.

<sup>9</sup> Citado en G. Balandier, *op. cit.*, p. 53.

La nueva burocracia local detentadora del poder raramente llega a separarse de los papeles políticos establecidos por el estado del que forma parte (Oaxaca), actuando sus representantes en calidad de "mediadores políticos" entre esos niveles oficiales y el pueblo indígena; al tiempo que recluta nuevos elementos de entre la masa indígena más proclive al cambio, a los que destina el papel de mediadores secundarios.

Esta dinámica interna de control genera movimientos de ataque directos e indirectos al sistema tradicional, permitiendo la penetración multidireccional de la sociedad regional-nacional y el surgimiento de formas clasistas de estratificación.

El sistema oficial de organización política, enclavado en la comunidad indígena, radica en una división territorial sobre la base del número de habitantes por unidad poblada. De esta manera nos encontramos con un municipio cuya cabecera es la Villa de San Lucas Ojitlán, que tiene jurisdicción sobre comunidades menores, tales como ejidos y agencias de policía. El municipio en su conjunto forma parte del Distrito de Tuxtepec y éste del estado de Oaxaca.

Las autoridades elegidas a través del sistema electoral nacional son las correspondientes al Estado, Distrito y Municipio, con sus correspondientes cuerpos administrativos. Las autoridades ejidales son designadas por las municipales o elegidas —teóricamente— por la propia comunidad, aunque en realidad estos cargos son cubiertos mediante previas adhesiones políticas partidarias y no representan los intereses de los ejidatarios. Normalmente los comisarios ejidales son los que antes llamáramos "mediadores secundarios", y su función es mediar entre el pueblo indígena de los ejidos y la autoridad municipal; al tiempo que ésta —"mediadores políticos principales"— lo hace entre las comunidades indígenas o sus representantes y las autoridades mestizas del Distrito o el Gobierno Estatal.

Los cargos políticos municipales están en manos de los indígenas que Hunt<sup>10</sup> llama "revestidos"; o sea los que ostentan una posición económica proporcionalmente elevada, y cuyo grupo de referencia social es diferente de su grupo de pertenencia étnico. Estos "indígenas culturalmente mestizos" reúnen en sí los papeles de "mediadores políticos" y "mediadores económicos" y eventualmente disputan estos cargos y actividades a los mestizos arraigados en el lugar desde tiempo atrás.

El sistema de gobierno tradicional estaba en manos de un "Consejo de Ancianos", que reunía el personaje de mayor jerarquía de cada uno de los cinco barrios de la villa (también

<sup>10</sup> Robert Hunt, "Agentes Culturales Mestizos: Estabilidad y Comercio en Oaxaca", *América Indígena*, vol. XXVIII, núm. 3, 1968.

representante de un cierto número de ejidos dependientes), y sus funciones era tanto de orden político como económico y religioso. El "sistema de cargos", a través del cual se accedía finalmente al "Consejo de Ancianos", incluía las siguientes categorías en orden jerárquico creciente: "soltero topil", "fiscal", "contribuyente" (casado), "Diputado", "Mayordomo", "Mesero o semi-anciano" y "Anciano principal". A estas categorías se sumaban los "rezanderos" y "brujos", pero la pertenencia a ellas no implicaba el ascenso en la pirámide de estratificación social que representaba el "sistema de cargos", sino que eran grados terminales de valor absoluto. En los primeros peldaños el "sistema de cargos" se desenvolvía conjuntamente con el "sistema de grados de edad". A partir de la jerarquía de "diputado" ambos se independizaban, y el "sistema de cargos" se fundía explícitamente con el "sistema religioso". Las jerarquías crecientes dentro del "sistema de cargos" estaban determinadas por:

- a) La posición económica y el prestigio social relacionado con la edad y el "casto ceremonial", y
- b) Los méritos acumulados por la actuación en acontecimientos públicos.

La organización social, política y religiosa que permitía el acceso de todos los individuos a una escala de participación religioso-política de prestigio y edad, estaba cimentada en un orden que poco tenía que ver con el posterior (y durante un tiempo paralelo) implantado por la burocracia desacralizada. Los intereses económicos de la naciente burguesía indígena y el poder político adquirido mediante el control del gobierno municipal no congeniaban con el sistema tradicional; y los "cargos" fueron perdiendo vigencia como reguladores de la estratificación social. Desaparecidas las "mayordomías" (1970), ejes del sistema, las fuentes de prestigio se secularizaron y desplazaron hacia la imitación de patrones culturales mestizos, dando lugar a una creciente división entre "indígenas culturalmente mestizos" (revestidos) e indígenas conservadores del orden social tradicional. Los primeros ocuparon la villa, en especial las calles centrales y los centros de los ejidos mejor comunicados, en tanto que los segundos fueron desplazados a las periferias y los ejidos apartados, cercanos a los cerros, aunque de hecho no permanecieron al margen de los cambios.

A la ruptura del "sistema de cargos" se sumó la inestabilización creciente de la organización parental (descendencia patrilineal y residencia virilocal) por la imposibilidad de expansión territorial. La escasez de la dotación ejidal paterna —que no da cabida a los numerosos hijos— y la falta de nuevas tierras, acaparadas por la propiedad privada, provocó la descomposición de las reglas de residencia y trabajo y trajo aparejados múltiples cambios en las

relaciones familiares, el ciclo vital y la socialización de los hijos. En algunos casos el hombre ocupaba parte de las tierras del padre de su mujer o se "avecindaba".<sup>11</sup> A raíz de la intensificación de la economía de mercado, las características individualistas del ejido parcelado y el traslado del excedente del "gasto ceremonial" a la obtención de bienes de consumo, las familias extensas dejaron de funcionar como unidades económicas y se disolvieron en familias nucleares. Es de notar, sin embargo, que estas modificaciones en la organización parental son mucho más frecuentes en las zonas habitadas por los "revestidos", en tanto que los ejidos más aislados conservan la forma de organización tradicional.

### 3. Ideología mágico-religiosa

No nos detendremos muy extensamente en este tema; sin embargo a los fines del posterior análisis del movimiento es interesante notar la importancia y vigencia que tienen ciertos elementos como los **manantiales**, las **cuevas** y los **cerros** en la cosmovisión chinanteca. Asimismo presentaremos el panorama de la aceptación del culto católico y la significación que tienen algunos "santos" en el culto popular.

El poder del "Consejo de Ancianos", antes integral, quedó reducido a la institución shamánica (con su consiguiente nivel de control político y social), que por su ambivalencia específica sigue siendo temida y respetada en todos los niveles sociales de la comunidad. Dentro de esta institución figuran los **sa<sup>2</sup>m'ui<sup>1</sup>**, término genérico con el que se identifican los "brujos" (que a veces son los mismos ancianos). Estos poseen (son) "nahuales", a diferencia de la gente común que posee (es) "tona o doble". Es así que mientras unos tienen la capacidad de transformarse en "su ser animal" (nahual); otros tienen "doble", un ser animal propio en el que no pueden transformarse, al que no conocen o no recuerdan pero al que están unidos por un destino común. Tal como dice Hermitte<sup>12</sup> "...el conocimiento consciente es el control de los nahuales propios, la capacidad de dominar las coesencias animales o celestes propias a voluntad y atacar por medios sobrenaturales". En esta capacidad de "conocer" y "transformarse a voluntad" es donde creemos que puede diferenciarse la "tona" o "doble" del "nahual", distinguiendo a su vez los diferentes **status** sobrenaturales que separan a la gente común de los brujos.

<sup>11</sup> Avecindado: hombre sin dotación ejidal que pide permiso a un vecino para utilizar parte de su tierra a cambio de trabajo o dinero.

<sup>12</sup> Esther Hermitte, "El Concepto del Nahual entre los Mayas del Pinaloa", en *Ensayos de Antropología en la Zona Central de Chiapas*, México, Editado por N.A. McQuown y J. Pitt Rivers, Instituto Nacional Indigenista, 1970, pp. 379-380.



Estos brujos se reconocen por ciertas características físicas que ostentan al nacer y que desaparecen rápidamente. Una señal es, por ejemplo, nacer con la mitad superior del cuerpo de forma humana y la mitad inferior con la del animal, que es el nahual principal (se puede llegar a tener hasta siete). En ellos, el o los nahuales son sólo animales. Estos brujos tienen poderes ambivalentes (daño y curación). Al parecer, el "daño" se realiza a través del nahual y la "curación" mediante la separación del espíritu (*ju<sup>3</sup>gn'ia<sup>2</sup>*) del cuerpo y la comunicación con el mundo mágico.

Cuando el enemigo al que se pretende dañar es también nahual, la lucha se entabla entre éstos, y el resultado es la muerte de uno u otro nahual y la posterior descomposición del cuerpo humano con el que coexistía. Sin embargo la muerte sobreviene sólo cuando muere el nahual principal; la muerte de uno de los secundarios implica enfermedad pasajera o debilitamiento. Cuando se trata de hacer un "daño" como castigo a una infracción al orden religioso, político o social establecido, o sea, un "daño" entendido como control social, los ancianos acuden a un brujo (o actúan ellos mismos) y le dan la "orden". La **petición** de "daño" puede también ser solicitada por un individuo común al anciano o al brujo. En una u otra alternativa, el nahual lleva la enfermedad a la casa de la familia acusada. Cuando el castigado o alguien de su familia (aquel que tenga "doble" más débil) enferma, recurre el anciano de su barrio y éste reúne al Consejo, allí se dictamina si el castigo es justo o injusto. Si lo es, la persona "dañada" morirá al morir su doble; y si no lo es, los ancianos ordenan al brujo que revierta el "daño" al que lo pidió.

Al mismo tiempo, estos brujos tienen la capacidad de "curar" enfermedades mediante su vinculación con el mundo mágico, al que tienen acceso a través de la potencia de su espíritu. Los poderes de curación de los brujos abarcan las enfermedades no producidas por agentes naturales, tales como "daños", "espantos", "malos vientos", etcétera. Las enfermedades naturales competen a los curanderos (yerberos, hueseros, culebreros, etcétera), cuya iniciación se da a través de la revelación o de la enseñanza de otro curandero.

Cuando el brujo diagnostica la enfermedad, lo hace mediante una "limpia" con huevo o ramas de plantas consideradas potentes. Los signos que forma el huevo al ser roto después de la "limpia" indican la fuente de la enfermedad. Luego el brujo se dirige al **manantial** llevando la ropa del enfermo y ofrendas para el "dueño" del manantial. Una vez allí recita una fórmula, recoge algo de agua y la da a beber al enfermo o lo frota con ella. Esta práctica está apoyada en la creencia de que todos los chinantecos tienen su espíritu viviendo en el manantial, ya que al nacer cada uno de ellos

bebe su agua o es frotado con ella por el brujo, quedando desde entonces ligado a ese manantial.

En el manantial habitan los "remolinos", fuerzas ambivalentes que cuidan a los espíritus que habitan en él y que también pueden ocasionar males cuando escapan al control del "Dueño o Señor del Manantial". Cuando dos o más espíritus habitantes del manantial se pelean dentro de él, uno de ellos puede ser expulsado provocando la enfermedad del cuerpo del poseedor de este espíritu. El brujo pide entonces al "Señor del Manantial" su reaceptación y si no lo logra va a otro manantial hasta que consigue que el espíritu del enfermo sea aceptado en alguno y sane. En todos los casos de enfermedad que se cree no causada por agentes naturales, el espíritu del brujo se introduce en el manantial para comunicarse en el mundo mágico con el "señor del manantial", al tiempo que recita una fórmula ("Jesusa, Jesusa...") y ofrece presentes para halagar al "Señor".

La otra categoría de "brujos", de mayor **status** sobrenatural (de la que también pueden formar parte los ancianos), es reconocida por características corporales que desaparecen con rapidez, pero que no conllevan la mostración del nahual animal, sino otras señales (gorros, cornetas, etcétera) que indican que el nahual principal es un fenómeno celeste, como rayo, ventarrón, cometa o bola de fuego.

De estos brujos, unos poseen también un poder ambivalente (daño y beneficio), aunque no curan ni provocan enfermedades, sino que prevén peligros que acechan a la comunidad, protegen los espacios habitados y revierten el "daño" hacia el pueblo del o los atacantes; y otros son exclusivamente maléficos.

Entre los primeros están los llamados "Espíritus Cuidadores de la Raya" (fronteras entre pueblos) o "Caballeros" y los "Hombres del Cerro", cuyos nahuales principales son las bolas de fuego y cuya única función es provocar "daños" y matar personas o animales.

El poder de los brujos de la primera categoría es altamente significativo, ya que puede ser utilizado contra enemigos (brujos) de pueblos rivales. Los "Cuidadores de la Raya" son nahuales rayos o ventarrones, e impiden que otros espíritus de fuera de "la raya" introduzcan enfermedades o amenazas a la seguridad del pueblo, al tiempo que revierten el "daño" a sus causantes. Los "Hombres del Cerro" o "Espíritus del Cerro" (cuyo nahual puede también ser el rayo) habitan en los cerros vecinos, cuevas y grandes ciudades dentro de los cerros que albergan manantiales, animales y metales preciosos (por ejemplo, Cerro de Oro). Al mismo tiempo son los "Dueños o Señores de los Animales" y su función es cuidar los manantiales, las cuevas y evitar que los animales que viven en los cerros queden a merced de la caza

descontrolada; especialmente porque muchos de ellos son "dobles o nahuales", y otros tantos son personas transformadas en animales como castigo por no aceptar el bautismo cristiano.

El **catolicismo** ha dado lugar a la formación de una estructura religiosa sincrética, que combina las creencias y prácticas antes citadas con el ritual católico instituido desde los primeros contactos con la Iglesia. Tal vez la importancia mayor del catolicismo resida en contar con un centro ceremonial (espacio sagrado) que les brinda nuevas formas de protección y amparo en sus relaciones con lo sagrado y con el universo; y con personajes sagrados (santos y vírgenes) que asimismo brindan protección individual, familiar y barrial. Entre estos personajes sagrados el de mayor importancia (como en casi todo México) es la Virgen de Guadalupe, para cuya celebración se efectuaba la mayordomía más importante.

La figura del sacerdote católico es siempre extraña y aun repudiada cuando interviene en la modificación de las formas que adopta el culto popular, pero como de alguna manera se le reconoce dominio sobre lo sagrado, se busca su aprobación y aun su mediación.

La burocracia indígena que conoce y teme, pero que comúnmente no participa de esta religión sincrética, la debilita a través de su acción secularizante y cuenta para ello con la ayuda de los sacerdotes que ven al culto católico "impregnado y deformado por el paganismo".

## II. La problemática actual chinanteca

Debido a la importancia que tiene para México el control hidráulico, como factor principal de su desarrollo socio-económico,<sup>13</sup> se crearon una serie de comisiones dependientes de la Secretaría de Recursos Hidráulicos (SRH), que tomaron el control de las cuencas de los más importantes ríos del país.

En 1947 se creó la Comisión del Río Papaloapan, entre cuyos objetivos figuraba la planificación y ejecución de un programa de desarrollo integral, que vendría a incorporar a un área atrasada al crecimiento económico nacional. Esta área abarca una superficie de 46 517 kilómetros cuadrados y comprende el sur del estado de Veracruz y partes de los estados de Oaxaca y Puebla.

El núcleo fundamental de las actividades de este organismo radicaba en la construcción de dos grandes presas; para la regulación de crecientes y protección de inundaciones provocadas

<sup>13</sup> Alicia Barabas y Bartolomé M. "Desarrollo Hidráulico y Etnicidio en México: el Caso de los Mazatecos y Chinantecos", en **International Work Group for Indigenous Affairs**, Documentos, núm. 15, Copenhague, 1973, p. 2.

por el río Papaloapan, para la generación de energía eléctrica y para la apertura de distritos de riego.

La primera presa (Miguel Alemán) sobre el río Tonto fue llevada a cabo entre 1949 y 1955, desalojando de sus tierras a más de veinte mil indígenas mazatecos. Hacia 1972 resurgió el proyecto —largamente pospuesto— de construir la presa Cerro de Oro sobre el río Santo Domingo. La urgencia de su construcción se debía a la necesidad de detener las tradicionales inundaciones que afectaban al Bajo Papaloapan (en el estado de Veracruz), proveer de energía eléctrica a las nuevas y más modernas industrias en creación y de formar un extenso distrito de riego.

Para construir la presa Cerro de Oro debían ser desalojados cerca de veinte mil indígenas chinantecos (ojitecos principalmente) y algunos mazatecos (todos ellos residentes en el estado de Oaxaca), ya que sus tierras quedarían bajo las aguas del lago artificial formado por la presa. El problema que ocupaba al indígena era doble; por qué debían ser ellos los afectados si las inundaciones no perjudicaban a Oaxaca, sino a Veracruz, y no serían ellos los beneficiados con ninguna de las obras posteriores a la presa; y si los desalojaban qué tierras les darían en compensación por las pérdidas, y de qué vivirían en ellas.

A partir de 1970 se fue desarrollando en la zona un complejo juego político en el que participaban, conflictivamente, la burguesía indígena, los capitalistas mestizos de la región, las instituciones oficiales de desarrollo (SRH, Comisión del Papaloapan, DAAC, INI, etcétera). Los partidos políticos (PRI y PARM) y las asociaciones agrarias (CNC y CCI) proponiendo alternativas diversas y contradictorias a los indígenas afectados.

El conflicto de intereses desatado localmente por el proyecto Cerro de Oro entre burguesía indígena (Ojitlán) y mestiza (Tuxtepec) puede plantearse de la siguiente forma. La burguesía indígena no aceptaba desprenderse de la posibilidad de explotación que significaban los chinantecos que serían trasladados a áreas alejadas de su influencia. Ojitlán perdería su papel de "Centro Rector"; "La Villa sería la cabecera de un Lago".

Otra circunstancia, de mayor peso aún, que predisponía a la burguesía local contra el proyecto Cerro de Oro, era que los ranchos ganaderos serían cubiertos por las aguas y las tierras perdidas no les serían compensadas por el gobierno.

Los mestizos, en su mayor parte representantes de los intereses desarrollistas regionales, nacionales y de la Comisión del Papaloapan, trataban de minar el poder de la burguesía indígena, a través de la captación de nuevos agentes de mediación reclutados en Ojitlán, entre las autoridades de los pueblos y los promotores del Centro Coordinador Indigenista, con el objeto de evacuar a los indígenas fuera del marco del proyecto de desarrollo.

El antagonismo de los grupos de poder se situaba también en torno a la elección de la zona de reacomodo; mientras unos se inclinaban en favor del futuro distrito de riego creado por la presa; otros pretendían reacomodar a la población indígena en una alejada zona no apta para la agricultura; algunos se decidían por las áreas libres que quedarían dentro del vaso, y otros más por regiones que ni siquiera estaban incluidas dentro de los límites de la Cuenca del Papaloapan.<sup>14</sup> Cualquiera de estas decisiones perjudicaba los intereses de unos y otros. Estaba a la vista que habría muchas discusiones y serían necesarias nuevas formas de control a fin de evitar "requerimientos inoportunos" de la masa indígena. Surgió entonces una nueva categoría de mediadores que vino a completar a las ya existentes. Así a los "mediadores indígenas revestidos" y a los "mediadores mestizos" se sumaron los "mediadores tecnócratas". Estos entraron en el escenario chinanteco directamente a través de las instituciones nacionales o regionales. El "ingeniero", el "licenciado" y el "residente" de la Comisión se disputaban la primacía o la efectividad en la manipulación del indígena.

Era evidente que la intrusión de esta nueva categoría de mediadores, con más amplia información y sin intereses locales específicos, crearía conflictos en las ya existentes. Pero la estrategia total consistía justamente en crear diferentes **fuentes y calidades** de mensajes referentes a los mismos asuntos (construcción de la presa y zona de reacomodo), que al ser contradictorios provocarían nuevas disensiones entre los grupos de poder y confusiones en la masa indígena, hasta que uno de los grupos impusiera su alternativa.

Era una estrategia de encubrimiento destinada a seguir dominando al indígena; y los mediadores eran los vehículos transmisores de los mensajes para la manipulación. Ocasionalmente las respuestas del pueblo indígena parecían dirigirse en forma directa a los niveles superiores de poder, pero siempre eran encaminadas, fomentadas o deformadas por los mediadores; e inversamente, los grupos de poder oficiales establecían comunicaciones "directas" contando con la preparación previa y la intervención de sus mediadores.

Los canales de comunicación, abiertos a través de la mediación, tuvieron una única dirección, en la que los mensajes no contemplaban las preguntas ni las respuestas de los indígenas a la conflictiva situación, sino que eran fabricados o distorsionados por los grupos de poder que, de esta manera, competían por el papel de "defensores de la auténtica opinión del pueblo".

<sup>14</sup> A. Barabas y Bartolomé M., *op. cit.*, pp. 12-17.

En estas circunstancias, el pueblo indígena comenzó a darse cuenta de que sus representantes —elegidos o voluntarios— no tenían en cuenta su destino. Si ellos mismos no hacían algo, se perdería su tierra, sus cerros y manantiales. Muchos ancianos morirían de tristeza al partir y las familias se separarían aún más. Sus preguntas iniciales aún no tenían respuesta.

La mediación había dado claras pruebas de sus intenciones. No se discutía la validez de los mediadores ni el papel de la mediación en el proceso, sino que éstos no habían escuchado lo que el pueblo quería decir. Habían sido sólo transmisores personalmente interesados. Al fracasar la comunicación establecida, ellos serían los propios productores de sus mensajes y con su propio poder harían frente al caos social que llegaba a la culminación.

### **III. La respuesta mesiánica**

Los textos que reproduciremos a continuación nos fueron entregados por el receptor de los mensajes, a mediados de abril de 1973. Los mensajes fueron recibidos por Andrés Felipe Rosas en dialecto chinanteco-ojiteco, ya que él no habla español; relatados a su hija Rosa Felipe Montor, quién pidió al maestro de Potrero Viejo que mecanografiara el relato e hiciera copias del texto. Estas fueron repartidas entre las autoridades de Ojitlán y a algunos peregrinos que no comprendían el dialecto.

Si bien ésta puede considerarse la primera respuesta organizada por la masa indígena ante el problema, debemos referirnos a ciertos hechos (conocidos en todas las comunidades) ocurridos poco antes de que se conociera el primer mensaje. Se decía que varios ingenieros de la Comisión del Papaloapan habían desaparecido dentro del Cerro de Oro, y que éste no tardaría en abrirse y tragar a todos los que estuvieran trabajando para la presa. Al mismo tiempo, los ancianos ordenaron a los brujos (Cuidadores de la Raya) que mandaran sus nahuales (rayos) a matar al presidente de la República. Éste era identificado como un brujo cuyo nahual trataba de introducir calamidades y desgracias de “este lado de la raya” (Ojitlán). Los brujos no pudieron cumplir su cometido, ya que, según se comentó más tarde, el presidente estaba muy protegido por sus espíritus guardianes, a los que ellos identificaban como “Cuidadores de Raya” de otro pueblo (México).

#### **1. Texto y análisis de los mensajes**

a) Andrés Felipe Rosas es ejidatario de Potrero Viejo, municipio de Ojitlán, distrito de Tuxtepec, estado de Oaxaca. Nacido en el

mismo ejido, de 46 años de edad; casado por lo civil y por la iglesia, ha procreado doce hijos con su esposa María Montor. A él nunca se le ha tenido por testimonio como hombre falso.

b) Él trabajaba en la tarde del **10 de septiembre** (1972), como a las cinco de la tarde, cuando se le presentó un desconocido, le habló y le dijo:

—¡Oiga mire como se ve desde aquí hasta el Cerro de Oro, ya hay muchas brechas!, ¿Usted dice que se llevará a cabo el trabajo de la presa Cerro de Oro?

Y contestó Andrés:

—Yo creo que no, porque este río corre mucho.

Andrés le preguntó al desconocido:

—¿De dónde viene Usted?

Y contestó el desconocido:

—Yo me llamo Ingeniero el Gran Dios. Yo vivo aquí.

c) El **15 de septiembre**, siendo como las nueve de la mañana, volvió el Señor diciendo a Andrés:

—Jesucristo ya por poquito quería abrir y partir con un rayo el Cerro de Oro para que saliera toda esa agua que hay debajo, dentro del Cerro; no se partió porque la Virgen del Carmen intervino y defendió por el bien de todos sus hijos, por la niñez inocente y porque se va a perder toda la región de Tuxtepec y Veracruz. Jesucristo va a respetar lo que defendió la virgen del Carmen y va a dejar otra Virgen de Guadalupe más arriba (de) donde se encuentra la otra, (para que) en esa forma haya más fuerzas.

d) El **17 del mismo mes** (septiembre), como a las doce del día, se apareció el Ingeniero El Gran Dios diciendo a Andrés:

—Ve a ver el lugar donde va a quedar (la gente) si se hace la presa por capricho del Gobierno.

Después de esto le preguntó a Andrés:

—¿Crees que sería bueno formar el pueblo en el Cerro?

Y dijo Andrés:

—No hay agua aquí en el cerro.

Y respondió el Gran Dios:

—Sí hay agua.

Y dijo también:

—No se vayan ustedes porque corren gran peligro.

e) El **día 10 de noviembre** (1972) el Ingeniero El Gran Dios le dijo a Andrés:

—El señor presidente Echeverría tiene un serio compromiso, y si acepta que no se haga la presa, saldrá bien, ya que el Presidente está equivocado porque hace caso al Estado de Veracruz y no toma en cuenta a esta región. La señora Echeverría sí ha pensado mucho por la familia mexicana.

Y agregó:

-Estoy de acuerdo con el crédito que ya se abrió para los campesinos.

f) El día 20 de noviembre Andrés Felipe Rosas fue a ver su semillero de tabaco en el cerro. El Señor Ingeniero El Gran Dios ya estaba cuando llegó Andrés a ese lugar, y le dijo:

-Desde ayer te andaba buscando.

Y le preguntó a Andrés:

-¿Cómo está el asunto, ya está anotado?

El Ingeniero que dice que es el Gran Dios, volvió a insistir a Andrés:

-Ve a decirles a las autoridades de Ojitlán sobre este mismo caso, para el bien del pueblo en que vivimos.

Y le dijo a Andrés:

-¿No se acuerda el gobierno que hubo un anciano que defendió a México con un estandarte de la Virgen de Guadalupe?

El señor Andrés Felipe Rosas dice que el Ingeniero El Gran Dios trae una Virgen de Guadalupe en la espalda y que cuando se va, desaparece, a unos quince metros de su vista, cada vez que habla con él en el Cerro.

g) El día 5 de enero de 1973 ya no fue el Ingeniero El Gran Dios, sino la propia Virgen de Guadalupe la que apareció, y dijo:

Habla con Diego y dile que como quería una prueba, me presento yo; y que procure hablar con el presidente municipal de Tuxtepec para que la presa no se haga, porque no va a aguantar el Cerro y al poco tiempo se va a reventar; y muchos hijos van a morir, y eso me va a dar mucha pena, y eso es lo que no quiero; por eso nombro a Diego, para evitar la catástrofe.

Y afirmó también:

-Don Benito Juárez hizo las leyes para que no se molestara a los mexicanos ni que se fueran a otra parte. Igual don Lázaro Cárdenas, que repartió la tierra para que no se sacara de su lugar a los campesinos ni se les echara agua.

Y agregó:

-Que se vea al presidente de la República para que no se haga la presa; y si no se puede evitar, que se hable al presidente de Tuxtepec para que eche una barda desde la casa de Emilio Patatuchi hasta el barrio de abajo para que así cuando ceda la presa no se pierda toda la parte del estado de Veracruz y Tuxtepec.

Y señaló:

-Por eso el cura Hidalgo, al ganar la lucha, fue lo primero que sacó (el estandarte) para la defensa de los mexicanos y anduvo con generales y soldados, cuando cayó en México.

Luego su pie sangró (de la Virgen de Guadalupe) y le enseñó la sangre a Andrés Felipe, y dijo:

-Me da mucha pena porque un hijo no nace en un mes, sino que a la madre le cuesta mucho tiempo y trabajo, y por eso hago esto



Y luego comenzó a llorar, y dijo la Virgen:

-Si el presidente de la República me hace caso, yo misma salvaré al presidente, y al presidente Municipal de Tuxtepec si me presta atención y se puede publicar en el periódico de Tuxtepec, en el **Acción**.

**h) El día 8 de marzo** de 1973 llegó el Ingeniero El Gran Dios y dijo:

-El presidente de la República dijo lo que dijo Benito Juárez: "entre los individuos como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz", porque dijo cuando llegó haciendo gira, cuando no estaba en la presidencia, que "presa no", y dijo también: "tengo que ayudarles a ustedes con carreteras, luz eléctrica, drenaje, agua potable, etcétera.

Y dijo el Ingeniero El Gran Dios a Andrés:

-No tengan ustedes cuidado, no les va a pasar nada. Si te meten en la cárcel las autoridades competentes, yo te prometo ayudarte por orden de la Virgen de Guadalupe. La Virgen me dijo que ella está conforme con todas las cosas que dicen arriba; pero eso nomás de la presa no está de acuerdo.

Y agregó:

-No te olvides lo que te dije ese día que fui yo a enseñarte esa parte en que se hace un puente para sacar los productos de los pobres de este lado de Santo Domingo entre los Cerros altos de las Pochotas a Potrero Viejo.

**i) El día 30 de marzo** volvió a aparecerle el Señor a Andrés en su casa, como a las ocho de la noche y le habló diciéndole:

No va a dar ninguna prueba porque el cura dijo: "quiere ser más grande que yo".

Y dijo:

-No tengas cuidado, si el cura no quiere venir, ella (la Virgen de Guadalupe) misma buscará la forma de que venga el cura. Es para el bien del cura si quiere venir a la cueva, no se obliga a la fuerza.

Muchas de las aclaraciones e interpretaciones que aquí haremos, nos fueron proporcionadas o sugeridas por Don Andrés Felipe a través de su hija; y demuestran el carácter encubierto de los mensajes y la asimilación de los personajes del culto católico con los del culto tradicional.

**a.** La primera parte es la presentación del receptor de los mensajes, necesaria para darlo a conocer, tal como el Ingeniero El Gran Dios había indicado. En ella se lo identifica como un miembro común del grupo chinanteco, campesino, respetuoso de las leyes y la religión católica; elementos que serán importantes para que su mediación no tenga obstáculos.

El receptor de los mensajes no es un **sa<sup>2</sup>m'ui<sup>1</sup>**, pero sí lo es su

suegra, quien vive en el mismo ejido. Como los brujos son siempre conocidos fuera de su comunidad y por los ancianos de Ojitlán, se menciona el apellido de la esposa para establecer indirectamente la vinculación de Andrés Felipe con la institución shamánica, vinculación que tendrá gran relevancia en el desarrollo del movimiento, ya que su suegra es la encargada de la curación de las enfermedades de los "fieles".

b. La primera aparición fue en la milpa (parcela cultivada), en el cerro. La respuesta de Andrés Felipe representa la opinión de casi todo el pueblo indígena, que ve irrealizable la tentativa de controlar las fuerzas del río y del cerro de Oro, espacio controlado por las fuerzas mágicas. Su conceptualización de la relación "fuerza humana-fuerza del medio natural" es básicamente diferente a la de la sociedad tecnológica; de allí que la presencia del Ingeniero El Gran Dios venga en apoyo de sus propias creencias contrapuestas a las manejadas por los ingenieros de la Comisión del Papaloapan. El Ingeniero el Gran Dios, personaje poseedor del conocimiento técnico, es el que viene a informar a los indígenas sobre lo que ellos no conocen y a confirmar sus opiniones. Los nuevos elementos del mundo moderno, con el que toman contacto, sirven a sus intereses, al pasar a formar parte de la conocida y garantizada estructura religiosa, en términos favorables para sí mismos.

Los ingenieros, en la realidad profana, son personajes de **status** elevado, que en su papel de técnicos o de mediadores tecnócratas mantienen relaciones frecuentes con los indígenas, y su influencia—especialmente en este proceso conflictivo— es visualizada como determinante. Estos personajes revisten características ambivalentes (daño-beneficio); a veces ayudan a los indígenas con indicaciones para el mejoramiento de los cultivos, proporcionan agua para las viviendas; y otras, sus consejos hacen perder las cosechas o niegan el agua que se necesita. Construyen puentes y caminos que intercomunican ejidos, pero también construyen presas. A los ingenieros (especialmente en su papel de mediadores) se les atribuye el poder de impedir la construcción de la presa Cerro de Oro, sin embargo resulta claro a los indígenas que ellos han apoyado el proyecto.

A este papel "maléfico" de los ingenieros en la realidad profana contraponen el "benéfico" del Ingeniero El Gran Dios en la realidad sagrada. Siendo los ingenieros personajes de tan gran importancia, es clara su decisiva participación en la manifestación religiosa. Esta vez el ingeniero es un ser sobrenatural (de mayor poder, incluso, que los otros ingenieros) que se presenta para defender a los indígenas e impedir que sean engañados. Es así que el código cultural tradicional incluye nuevos personajes extraídos de una realidad que los indígenas no pueden manejar de acuerdo a

sus tradicionales pautas de acción, y les otorga un carácter divino que posibilita la suplantación de la fracasada mediación política secular.

La presencia del Ingeniero El Gran Dios implica el comienzo de una nueva etapa, favorable esta vez para los indígenas. Como su morada es el cerro, es un "Hombre del Cerro" (especialmente por el control que tiene sobre este espacio y que manifiesta en otras apariciones) y al mismo tiempo es Dios (el Dios cristiano), lo que no establece contradicción en el seno de la estructura religiosa sincrética elaborada.

c. La nueva aparición del Ingeniero El Gran Dios trae consigo el primer mensaje (aunque la anterior comporta un mensaje en sí misma). Dentro de lo sagrado parecen no existir jerarquías definidas, ya que tanto Jesucristo como la Virgen del Carmen y luego la Virgen de Guadalupe se presentan como potencias absolutas y al mismo tiempo relativas unas respecto a otras. En este mensaje el Ingeniero El Gran Dios aparece como un transmisor de los mensajes emitidos por Jesucristo y la Virgen del Carmen, quienes están siendo perjudicados. Jesucristo hace una amenaza directa, que implica una ruptura al establecido sistema de conciliación. Su vinculación con el rayo le convierte en un brujo reconocido como "Cuidador de la Raya", cuya función es impedir la entrada del "daño" a su pueblo (la presa) y revertirlo al causante. Mediante su nahual quiere partir el Cerro de Oro y desparramar el agua que contiene, provocando inmediatamente el cataclismo vengador. La Virgen del Carmen aparece como moderadora y da una posibilidad de coexistencia pacífica entre los indígenas y los pobladores de Tuxtepec y Veracruz, en este caso castigados por Jesucristo junto con los responsables, y cuyo destino sería desaparecer bajo las aguas.

En este mensaje se manifiesta la disyuntiva entre la reforma o reajuste del orden establecido y la ruptura de este orden y la creación de uno nuevo en el que ya no existan los causantes del conflicto; y es el único que restringe la salvación sólo a los indígenas y escinde radicalmente a los "Justos" de los "Injustos".

La amenaza de destrucción cede lugar a un reforzamiento del poder divino, que al tiempo que advierte está destinado a otorgar confianza a los elegidos e inquietar a los culpables. A la Virgen de Guadalupe (cuyo valor protectivo es fundamental), colocada sobre el Cerro de Oro por Jesucristo, le acompaña otra "cuidadora" en el cerro Santa Rita. En esta oportunidad el Ingeniero El Gran Dios transportó a Andrés Felipe (sin que éste lo advirtiera) hasta el cerro Santa Rita, en el ejido de Potrero Viejo, y le mostró una cueva hasta entonces desconocida. En el interior, sobre las paredes y el piso, aparecían las figuras de la Guadalupana, la Virgen de los Milagros y Santa Rosa. Desde este momento comenzaron las

peregrinaciones diarias a la cueva, conocida por los “fieles” del movimiento como “la iglesia” (**ru<sup>1</sup>kua<sup>3</sup>**), donde se desarrolló el ritual de salvación que posteriormente describiremos.

d. En la siguiente revelación, el Ingeniero El Gran Dios aparece directamente como un mesías. En su carácter de “Hombre del Cerro” tiene dominio sobre estos espacios y conocimiento de sus riquezas ocultas. Este mensaje contiene explícitamente la **promesa de salvación**, representada por la tierra (que es la misma tierra de sus antepasados) y por el sustento, ya que allí pueden crecer sus milpas y obtener el agua que será proporcionada por el Ingeniero El Gran Dios, a fin de que su pueblo pueda subsistir y mantener su modo de vida tradicional, separados de los extraños. El problema básico de la vida en el cerro es el agua, de allí que el Ingeniero sea el personaje adecuado para proporcionarla, en su calidad de “Hombre del Cerro” que controla los manantiales; y de Técnico, encargado normalmente de la distribución del agua.

La promesa de salvación trastoca el orden establecido, ya que si se construye la presa, los indígenas subsistirán al cataclismo y lograrán independencia de las decisiones del gobierno. La solución que no llegó de la realidad profana llega de la realidad divina y adquiere fuerza rápidamente. Para este tiempo, muchos indígenas de los ejidos del municipio de Ojitlán comenzaron a construir canoas, reunir armas y alimentos para trasladarse a la “Tierra prometida” (cerro Potrero Viejo), elegida por el Ingeniero El Gran Dios, y permanecer allí hasta que pasado el cataclismo (ruptura de la presa e inundación de la tierra) pudieran atreverse a bajar al valle. Junto a la promesa de salvación va la advertencia del peligro que implica para los chinantecos abandonar sus tierras (aceptar el desalojo), un peligro que no es sólo de supervivencia física, sino cultural.

Aquí el Ingeniero El Gran Dios adquiere plenamente el carácter de mesías, que llega para reestablecer la justicia y salvar a su pueblo de la destrucción. En este caso –a diferencia de otros– **el mesías es sagrado** y permanece dentro de la realidad sagrada sin entrar en contacto directo y permanente con los “fieles” ni con el mundo terreno. Toma como su representante terrestre a un individuo que no es shamán (aunque está relacionado con la institución shamánica), ni un antepasado del grupo que regresa para salvar a su pueblo, ni un héroe cultural; y le revela sus propios mensajes para que él los transmita. Aunque este individuo sirve de ligazón entre el mundo de lo natural y lo sobrenatural al recibir los mensajes, no es él quien ha de instaurar la nueva sociedad, de allí que no pueda ser confundido con el mesías.

e. En la siguiente revelación vuelve a atacarse la construcción de la presa, y se manifiestan veladas amenazas al responsable de los conflictos, que son entendidos por los “fieles” como un “daño”

que le harán los brujos y especialmente el Ingeniero El Gran Dios al presidente de la República si insiste en inundar la tierra de los chinantecos. Sin embargo el castigo no se extiende a su esposa, quien apoyó la creación de una cooperativa de huipileras, beneficiando así a la economía familiar. Se hace referencia a Veracruz porque la presa beneficiará principalmente a ese estado, impidiendo las tradicionales inundaciones. También se da conformidad a la reapertura de los créditos oficiales para la agricultura, suspendidos desde comienzos de 1972 a raíz de la indecisión oficial acerca de la presa, y que habían obligado a los campesinos a recurrir más que nunca a los "habilitadores".

La vinculación estrecha entre los acontecimientos seculares y los designios del mensaje sagrado, demuestra la naturaleza sociopolítica del movimiento. Tal como señala Bastide, "lo religioso es una metáfora de la vida social",<sup>15</sup> expresada en un lenguaje que da cabida a todas las imágenes.

f. La nueva aparición es en el semillero de tabaco; allí el Ingeniero El Gran Dios transportó a Andrés a "la iglesia". La referencia a la anotación del mensaje justifica el desarrollo paralelo en el movimiento, ya que Andrés hizo copiar los mensajes para difundirlos entre las autoridades locales y regionales que no comprenden el dialecto, en tanto que los "fieles" lo reciben del propio Andrés. Se ve, entonces, el papel de mediador del receptor de los mensajes, que se asimila al modelo prevaleciente en el proceso político, ya que —excepto en las alusiones a la destrucción— se busca continuamente la solución por la mediación.

Los personajes sagrados se dirigen a los grupos en conflicto a través de Andrés Felipe, el **mediador de lo sagrado**. A nuestro parecer se da una inversión de los canales de comunicación existentes en el nivel político secular. Los personajes divinos tienen en sus manos la decisión última; los indígenas gestionan esta solución en la tierra dirigiéndose al gobierno regional y nacional a través del mediador de lo sagrado. Un proceso es secular, el otro sagrado, y como tal garantiza a los indígenas el triunfo y los coloca en un plano de igualdad y aun superioridad con respecto a los grupos de poder.

En este mensaje se hace referencia a un personaje histórico (posiblemente identificado con el cura Hidalgo) que tuvo participación en la gestación de la Independencia Mexicana, enarbolando un estandarte de la Virgen de Guadalupe como símbolo de unificación nacional.

La figura de la Virgen de Guadalupe, que lleva en su espalda el Ingeniero El Gran Dios cuando aparece en "la iglesia" y que

<sup>15</sup> Bastide, citado en María Isaura Pereira de Quiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, 1ª edición, México, siglo XXI, 1969, p. 11.

desaparece cuando éste se aleja, es una prueba de que la Virgen, "La Cuidadora", habita en ese lugar, y en él están los símbolos creadores de la ritualización.

g. La aparición de la Guadalupana es resultado de las presiones de las autoridades de Ojitlán y Tuxtepec y del sacerdote católico, que exigen una prueba de autenticidad de los mensajes. La Virgen, siempre presente en "la glesia", aparece ahora en un árbol (a veinte metros de la entrada de la cueva) ante Andrés Felipe. La prueba es una marca en el árbol, que reproduce su imagen. La Virgen pide a Andrés Felipe que dé esta prueba de su aparición a Diego Lorenzo, presidente municipal de Ojitlán, para que éste la comunique a Tuxtepec, a fin de que, corroborada la autenticidad de los mensajes, se desista de la presa y se evite la destrucción del mundo más allá de Cerro de Oro.

En este mensaje se suceden varias referencias históricas, ligadas a los personajes más conocidos por los chinantecos, y que al igual que la anterior no se ubican en una secuencia temporal lineal, sino que salen del tiempo histórico para hacerse presentes y actuantes —a través de sus actos o palabras— en esta realidad, conformando de esa manera un solo tiempo sincrético. Por lo común, la mención de los personajes históricos (Benito Juárez y Lázaro Cárdenas) está vinculada a la Virgen de Guadalupe, reforzándose aún más el carácter sagrado de éstos y su vivencia ahistórica. Los mensajes reproducen antiguos sucesos, rescatándolos del pasado, y haciendo posible su repetición fundan un plano de extrahistoricidad. Los personajes extrahistóricos impregnados de sacralidad dan las bases para una crítica social; permiten la identificación de las necesidades y objetivos actuales con los de otras situaciones; les revelan el aspecto revolucionario de su acción, y les sirven como modelo actualizado al formar un solo grupo reivindicativo con otros campesinos e indígenas colocados también en un plano extrahistórico.

Creemos que este mensaje es una revivencia actual de los acontecimientos de la revolución mexicana, cuya señal (la sangre del pie de la Virgen) indica la atemporalidad de los sucesos en el dominio de lo sagrado y la posibilidad de la recreación metahistórica de la lucha. Sin instigar —ni abierta ni veladamente— a los indígenas contra el poder establecido, recuerda que ese pasado puede volver para castigar a los culpables, aunque también puede ser evitado si el mensaje es escuchado por el gobierno.

Junto a esta alternativa, en cierto modo violenta, es evidente la recurrencia de las categorías de mediación establecidas en el proceso político, ya que los mensajes deben pasar por los "mediadores políticos" para llegar al presidente de la República, considerado responsable del conflicto; mediación que ofrece una nueva posibilidad de salvación. Sin embargo esta vez no va dirigida a los

indígenas (cuya incuestionable salvación está en el cerro Potrero Viejo), sino a los campesinos no indígenas, que sin ser responsables de la construcción de la presa desaparecerían bajo sus aguas si ésta se hiciera. Para ello recomienda la construcción de un muro de contención que retendrá las aguas cuando la presa se rompa.

Como hemos dicho anteriormente, el código cultural tradicional asimila la nueva realidad en una estructura sincrética; en este caso, los medios de comunicación de masas (publicación de los mensajes en el periódico) son utilizados para dar a conocer las decisiones divinas, fundiendo de esta manera los medios seculares y religiosos para dar solución a un conflicto socio-político. La resolución –tal como muestran los mensajes– es prerrogativa divina. Los indígenas no toman en sus manos la acción para la salvación –si se entiende ésta como una rebelión masiva–, sólo les corresponde el cumplimiento del ritual de salvación y a Andrés Felipe la guía de la ritualización y la mediación entre lo sagrado y lo secular; mediación que siempre es dirigida por los personajes divinos. Esta participación restringida en la realidad secular se activa en lo sagrado a través del ritual, que va conformando la actual manifestación mesiánica en un movimiento que aglutina gran parte de la dispersada Chinantla.

h. En este mensaje se refuerzan las razones de los indígenas para oponerse a la presa, aludiendo a las promesas anteriores hechas por el actual presidente, que decidieron el apoyo político de los chinantecos. Esos beneficios prometidos son los únicos bienes que los indígenas quieren recibir del gobierno.

Aparece nuevamente el Ingeniero El Gran Dios, respondiendo a las inquietudes del mediador de lo sagrado y de los fieles y garantizando la invulnerabilidad de sus seguidores a las presiones de las autoridades.

i. El último mensaje –hasta donde los hemos constatado– adquiere un tono menos conciliatorio. Ante la infructuosidad de la mediación, se rompe el pacto y la Virgen decide no proporcionar pruebas de su aparición.

Es probable que la continuación de los mensajes presente características más definidas, aunque puede suponerse que persistirá el modelo de mediación establecido.

Si bien consideramos que el Ingeniero El Gran Dios es el mesías, el que instaurará la nueva sociedad para los indígenas, es de notar que la Virgen de Guadalupe, a la que el Ingeniero anuncia, desempeña también el papel de mesías, ya sea para mostrar el camino de la salvación a los campesinos no indígenas, ya sea para guiar personalmente el proceso de mediación continuamente obstaculizado por las autoridades civiles o eclesiásticas. En su papel de “Cuidadora”, de guía del proceso y de símbolo de justicia social cuando se vincula con los personajes extrahistóricos, es un

mesías que recreará la justicia y el orden, perdidos en el conflicto político.

## 2. El movimiento

Aunque éste está contenido y cuidado por los mensajes, su concreción en el ritual ha cobrado cierta independencia.

Casi conjuntamente con el primer mensaje, la noticia de la aparición se, extendió más allá de los límites del ejido Potrero Viejo, nucleando a otros ejidos (algunos de ellos tradicionalmente rivales) del municipio de Ojitlán, del de Usila y Valle Nacional. Gran cantidad de "fieles" acudieron desde entonces a la casa de Andrés Felipe para escuchar el mensaje, y poco después comenzaron a prepararse para ir a vivir al cerro elegido por el ingeniero El Gran Dios, cuando él lo señalara. Cuando Andrés Felipe descubrió "la iglesia", comenzó a desarrollarse el ritual. Las revelaciones sólo eran recibidas por Andrés, pero la confirmación de éstas estaba en la "iglesia". Allí acudían más de cien fieles cada día desde el 15 de septiembre de 1972. Andrés Felipe permanecía en "la iglesia" durante todo el día, junto con su hija o su hijo, esperando la llegada de nuevos fieles que, debido a la popularidad de los mensajes, acudían hasta de Veracruz. No todos ellos eran indígenas (aunque sí los más), sino que llegaban campesinos de la región a curar sus enfermedades en "la iglesia" y a orar para que la presa no se construyera. Es evidente que un conflicto que hasta ahora no les preocupaba, en el que no se sentían involucrados, se hizo presente a través de los mensajes divinos, advirtiéndoles que ellos también corrían peligro e indicándoles el camino de su salvación.

El grupo de fieles más allegado a Andrés Felipe acude a "la iglesia" dos o tres veces por semana para escuchar nuevamente los mensajes y llevar ofrendas que colocan ante el "altar" de "la iglesia". Muchos permanecen allí día y noche orando a la Virgen y al Ingeniero El Gran Dios para que traigan la felicidad y la justicia a los chinantecos, salvándolos del cataclismo y guiándolos a la tierra prometida. Desde el comienzo, la *sa<sup>2</sup>m'ui<sup>1</sup>* llevó a cabo sesiones de cura dentro de "la iglesia", haciendo limpias con ramas recogidas en la ascensión al cerro Santa Rita, consideradas potentes por pertenecer al amplio espacio sagrado, y trazando cruces de "lodo bendito" sobre las partes dañadas del cuerpo, mientras recitaba las fórmulas sagradas tradicionales.

### a) La identificación de los símbolos sagrados

En las primeras peregrinaciones se identificaron los símbolos sagrados dejados por la divinidad dentro de "la iglesia". Estos son:



la figura de la Virgen de Guadalupe, la Virgen de los Milagros y Santa Rosa, que aparecen sobre las paredes rocosas de la cueva en pequeños montones de piedras.

La identificación personal de estos símbolos con que se manifiesta la divinidad —o la identificación de otros nuevos— es la principal forma de adhesión al grupo y al movimiento. Aquél que “ve”, queda inmediatamente imbuido de sacralidad y pasa a formar parte de la colectividad que espera la salvación.

Pasada esta primera y definitiva prueba, los fieles se purifican para despojarse de sus imperfecciones y pasar del estado profano al sagrado. La purificación es indispensable para integrarse completamente al grupo de “los justos”, los que serán salvados. En los primeros tiempos el rito de purificación se efectuaba lavándose o bebiendo el agua de un pequeño manantial interno de la cueva; donde estaba el “altar”. Al terminarse el “agua bendita”, debido a que muchos la llevaban en botellas a sus casas para darla a beber a los parientes que no habían ido a “la iglesia”, la purificación se lograba frotando el cuerpo con el lodo que había quedado y que la humedad interna mantenía continuamente.

Tanto la identificación de los símbolos como el rito de purificación define a “los justos”, y la participación (así como la cura shamánica) en el grupo incluye a todos los que cumplan con ambos requisitos, sean indígenas, campesinos o fuereños.

La aceptación de fuereños (visitantes llegados de México y otros estados) —según se nos informó— responde a la necesidad de respaldo para la mediación. Se sabe que su participación en el grupo es accidental y generalmente efímera; pero si cumplen con las reglas antedichas, se les transmiten los mensajes y se les permite entrar en “la iglesia”, esperando con ello lograr una mayor difusión y aceptación a nivel de las autoridades que verían con más interés lo dicho por un capitalino que por un indígena.

En el caso de los campesinos de Veracruz y Tuxtepec, que ahora se sienten en peligro si se hace la presa, su apoyo tiene gran relevancia para los chinantecos, que ven en ellos una nueva fuente de respaldo y aun de mediación para sus intereses. Estos campesinos no forman un mismo grupo con los indígenas y no comparten las mismas expectativas de salvación, pero se hallan más involucrados en el ritual que los visitantes. Unos, los visitantes, son admitidos temporalmente si se muestran favorables a las soluciones aportadas por los mensajes; los otros, los campesinos no indígenas, comparten un conflicto y una salvación que será factible sólo si la mediación de lo sagrado triunfa.

Un hecho muy importante, a nuestro parecer, es la reunión de fuerzas que implica; por un lado, el amplio reforzamiento de la identidad étnica de los chinantecos lograda con los mensajes y su concreción en el movimiento, y la adhesión de los campesinos a la

lucha por los intereses de justicia, que podría –en este caso– ser el comienzo de la gestación de una conciencia de clase. A los indígenas les toca llevar a cabo la mediación sagrada, a los campesinos reforzar los requerimientos de los destinatarios principales de la preocupación divina, y mediante su acción solidaria lograr su propia salvación.

## **b) Los espacios sagrados**

Los espacios en los que se desarrolla el ritual tienen diferentes grados de sacralidad que conllevan actitudes diferenciales por parte de los fieles.

1. **El camino.** Este espacio de preparación va desde el cruce del río; o sea, que comienza en el ejido de Potrero Viejo. En el trayecto (dos kilómetros y medio) se van reuniendo los fieles peregrinos llegados desde diferentes lugares. Se comentan los acontecimientos ocurridos desde el comienzo de la revelación; se conjetura sobre la destrucción de la presa y el castigo de los culpables; se planea la vida de los chinantecos en el cerro, y se enumeran las curaciones llevadas a cabo en “la iglesia”. Cada repetición de estos hechos –muchas veces comentados por las mismas personas y con las mismas palabras– es una reiteración actualizada en la vivencia de lo sagrado, una especie de letanía que congrega a los peregrinos con sus esperanzas compartidas.

2. **La cruz.** Al terminar el camino está la cruz. Éste es el primer umbral, y más allá de él, el espacio está cargado de sacralidad, que aumenta a medida que los fieles se acercan a “la iglesia”. En esta cruz, rodeada permanentemente de flores y velas encendidas, cada persona se detiene para persignarse y dejar –si quiere– cualquier objeto que porte. Desde aquí “puede dejarse cualquier cosa sin que nadie la toque”, dicen los fieles.

Es importante notar cómo la sacralidad y purificación, de las que está imbuido cada fiel (y aun el peregrino que todavía no se ha incorporado al grupo) al transponer este umbral, imprimen un sentido de justicia y honor al grupo. Desde aquí los hombres dejan de ser individualidades para convertirse en una colectividad unida en la expectativa de salvación.

3. **La ascensión al cerro.** Durante la ascensión, que dura de una a dos horas, los fieles permanecen en silencio, formando pequeños grupos que avanzan juntos ayudándose o esperándose. La solidaridad del grupo se fortifica preparándose para la entrada a “la iglesia”. La separación por sexos, edades, pertenencia étnica, deja

de existir, marcando una notable diferencia con las costumbres cotidianas existentes fuera del espacio sagrado. Sin embargo los lazos creados entre los fieles dentro de él se mantienen fuera, diferenciándolos del resto, de "los otros", los que no serán salvados por la divinidad.

En cada hoquedad a lo largo del camino se colocan velas y flores. Éstos son también recintos sagrados, ante los que los fieles oran y se persignan. En cada pequeña cueva está presente el "Hombre del Cerro", el mesías.

4. **La iglesia.** Este recinto es el que contiene el más alto grado de sacralidad. Dentro, los fieles queman copal, ofrendan velas y flores que llevan cada día y que colocan frente al "altar". Éste es una pequeña estructura rocosa, donde antes estaba el manantial y en derredor del cual aparecen las imágenes. Allí está la *sa<sup>2</sup>m'ui<sup>1</sup>*, rodeada por otras ancianas que la ayudan en el ritual. Dentro de "la iglesia" los fieles oran durante horas, en silencio. Tal como dijera uno de ellos: "aquí no es como en la iglesia del cura, donde todo es bulla y chisme, aquí es serio".

Inmediatamente fuera de "la iglesia" hay un gran espacio, donde Andrés Felipe narra a los fieles —una y otra vez— el contenido de la revelación.

5. **El tronco.** En él apareció la Virgen de Guadalupe, dejando como prueba su figura marcada en el tronco. Este sitio está también rodeado de flores y velas, y los fieles se acercan a él para orar.

Este movimiento, tanto en el aspecto del ritual como en el de la mediación, ha despertado diferentes reacciones entre los mediadores indígenas y mestizos y los mediadores tecnócratas. Los primeros se rehúsan a aceptar la autenticidad de las revelaciones y atribuyen los mensajes a la manipulación política de algún sector, de allí que llamen a la Virgen de Guadalupe "La Virgen de la política" y traten de desmerecer la figura de Andrés Felipe, el receptor de los mensajes. Sin embargo ven en la efervescencia de los indígenas un serio peligro para la perduración de su control político. Ni ellos ni el sacerdote católico quieren acercarse a "la iglesia", a pesar de los reiterados llamados, ya sea por temor, por incredulidad o para no confirmar la validez de los mensajes y el movimiento a través de su presentación.

La tecnocracia local y el gobierno regional-nacional ignoran o aparentan ignorar el naciente movimiento político-religioso creado a partir de los mensajes, así como las amenazas y las peticiones dirigidas a los grupos de poder. Esta actitud desinteresada ante el papel que desempeñan las manifestaciones religiosas como respuestas a conflictos socio-políticos, sirve frecuentemente para agudizarlas hasta su eclosión.

### 3. Una tentativa de caracterización teórica

Entre muchos otros autores que han formulado conceptos y elaborado tipologías acerca de los movimientos religiosos, podemos mencionar a Linton (1943), Voget (1956, 1959), Wallace (1956), Clemhout (1964), Lanternari (1965), René Ribeiro (1968), Balandier (1963), Hobsbawn (1968), Schaden (1965), Worsley (1967), Pereira de Queiroz (1960, 1969, 1971). Estos autores han abordado el tema de los movimientos religiosos desde diferentes perspectivas –según las situaciones contextuales de sus manifestaciones– y han establecido categorías o tipologías que pretenden aglutinar diferentes tipos de movimientos religiosos, bajo los términos de “nativistas”, “de revitalización”, “movimientos religiosos de liberación”, “proféticos”, “milenario” o “mesiánicos”.

En este caso nos basaremos principalmente en las aportaciones de María Isaura Pereira de Queiroz, aclarando aquellos conceptos expuestos por la autora, que a nuestro parecer no son aplicables al proceso gestado en la sociedad chinanteca.

Según María Isaura Pereira de Queiroz<sup>16</sup>

los movimientos milenario son definidos como la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste, todos los entuertos serán corregidos, todas las injusticias reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenario ser al mismo tiempo religioso y socio-político y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano. Los movimientos mesiánicos constituyen una rama de los movimientos milenario y se caracterizan por la presencia de un mesías formulador del milenio, que tendrá por misión instaurar en el mundo la sociedad perfecta.

El movimiento chinanteco puede ser caracterizado como un movimiento mesiánico en el sentido de que existe la formulación del milenio reparador, y éste no constituye una espera diferida indefinidamente, sino presente a través del mesías que lo formula, y cuya misión será reparar las injusticias, solucionar los conflictos y reorganizar la sociedad.

No discutiremos sus características sagradas y a la vez profanas, porque es bien claro que los movimientos mesiánicos tienen metas terrenas, ya que formulan objetivos socio-económicos y políticos valiéndose de un lenguaje religioso. Como dice Pereira de Queiroz,<sup>17</sup> “los medios sobrenaturales no sólo garantizan la renovación pretendida, sino que tornan trascendente el nuevo mundo creado.

<sup>16</sup> María Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, p. 20.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 71.

Las catástrofes anunciadas son el aviso de la transformación del mundo...". La división entre sagrado y profano deja de existir en este tipo de movimientos; el contenido de los mensajes, la colectividad que será salvada, el ritual de entrada al grupo de los elegidos, los espacios compartidos por los fieles y la nueva sociedad prometida, todo es un conjunto imbuido de sacralidad, al igual que los objetivos y acciones llevadas a cabo para remediar los conflictos.

En otro aspecto, Pereira de Queiroz<sup>18</sup> dice que "la situación genética parece formar un conjunto con la dinámica reformista o revolucionaria adoptada por el movimiento", y agrega,

así como algunos movimientos responden a una desorganización o anomia cultural, otros responden a una situación colonial; o sea, la situación de una previa autónoma sociedad que es brutalmente integrada a la sociedad occidental.

En el primer caso, los movimientos serían reformistas y tratarían sólo de mejorar la situación existencial; en el segundo, de transformación estructural, serían revolucionarios y tratarían de fundar una tercera sociedad, incluyendo todo lo viejo y lo nuevo, y por lo tanto una formación diferente de ambos. Las situaciones coloniales generarían movimientos de liberación, en tanto que las de anomia cultural darían lugar a movimientos de reforma. En uno u otro caso el estilo de la respuesta ante la crisis es esencialmente religioso, aunque la dirección que toma está determinada por la situación social en la que se origina.

Pensamos que una situación colonial no es, en modo alguno, independiente de las situaciones que genera internamente a lo largo de la dominación; y que el sometimiento (brutal o gradual) conlleva en sí mismo la desorganización o anomia cultural; de tal manera que no podrían separarse categóricamente ambos factores<sup>19</sup> genéticos ni, en consecuencia, su dinámica funcional.

Como hemos demostrado en la primera parte del trabajo, la sociedad chinanteca es un ejemplo de los efectos del colonialismo interno; y la dominación (suplantación de las formas tradicionales de gobierno indígena, ruptura del grupo étnico, explotación económica, desmembramiento de la familia, manipulación por parte de los grupos de poder, etcétera) ha dado lugar a un estado de anomia o desorganización que abarca todos los niveles de la sociedad

<sup>18</sup> Ma. Isaura Pereira de Queiroz, "On Materials for a History of Studies of Crisis Cults", en *Current Anthropology*, vol. XII, núm. 3, Estados Unidos, 1971, p. 389.

<sup>19</sup> Pereira de Queiroz establece la distinción entre una y otra situación genética y dinámica funcional, ateniéndose principalmente a los movimientos mesiánicos guaraníes.

indígena en mayor o menor grado. Nos encontramos entonces ante los dos factores genéticos de Pereira de Queiroz, que forman en este caso una única situación contextual, y vemos que el movimiento se desenvuelve alternativamente en el plano de la "reforma" y la "revolución". Tal como indican los mensajes, se pretende mejorar la situación existencial, pero también se prevé (si falla la mediación divina) una transformación estructural del orden existente a través del cataclismo.

A nuestro juicio, este movimiento responde entonces a una única situación genética (que engloba la dominación y la anomia) y oscila entre la reforma del orden existente y la instauración de un nuevo orden. Es a la vez un movimiento de liberación y de reorganización social.

Como hemos visto, se trata de un movimiento sincrético, que conjuga las tradiciones y personajes shamánicos (implícitos en los mensajes) con los personajes explícitos del culto católico. Aquellos son asimilados a éstos y toman en sus manos la salvación del grupo, a la vez que anuncian las catástrofes y proveen a la colectividad de un salvoconducto para la salvación: el ritual; también sincrético, en el que la cueva es "la iglesia", el manantial el "agua bendita", las flores y velas las "ofrendas" y la persignación y la oración los signos adecuados para la transposición del espacio profano al sagrado.

Por otra parte, el rito de purificación, la identificación de símbolos y la cura shamánica que inician una era de salud, son elementos propios de muchos de estos movimientos, que permiten una separación definitiva de "los justos" y "los injustos". El tema de "los justos", los fieles que han logrado trascender el orden común para insertarse en la espera sagrada, y "los injustos", los violadores del orden establecido, toma en este movimiento características especiales. Los "injustos" no son los "no indígenas" en bloque, sino los grupos de poder y la burocracia indígena. De allí que —como dijimos antes— el movimiento permita el acceso de campesinos no indígenas tan pobres y perjudicados como ellos por la presa y que no son responsables del conflicto. Es un movimiento étnico porque ha reagrupado a los miembros de una etnia separada arbitrariamente por la sociedad dominante y ha cohesionado a los indígenas ojitecos ante un problema común a pesar de las divisiones internas creadas por la mediación política. Sin embargo incluye a todos los reconocidos como perjudicados sin importar su pertenencia étnica. Claro está que existe una discriminación en la forma de salvación ofrecida a uno y otro sector de la colectividad oprimida. Unos tendrán una "tierra prometida", su salvación es incuestionable; los otros se salvarán sólo si la mediación sagrada tiene resultados positivos y permanecerán en la tierra que ahora ocupan.

Creemos que, aunque de reintegración étnica, el movimiento extiende sus fronteras dando lugar a una incipiente adhesión de clase, que crecerá –en este caso específico– si los campesinos aliados logran crear cierta presión sobre los grupos de poder. Hasta el momento son sólo intentos de lograr respaldo para el triunfo de la mediación; intentos y respaldo que tienen su origen en los mensajes sagrados.

En otro aspecto, Pereira de Queiroz<sup>20</sup> dice que

en el mesianismo, alguien –un héroe, un mensajero divino– tendrá por función instaurar en el mundo la sociedad perfecta... no será mesiánico si no es dirigido por un jefe sagrado en contacto directo con el más allá. La creencia mesiánica no imagina únicamente el mundo futuro, sobre todo describe al jefe sagrado que debe venir a instaurarlo, a fin de que los fieles puedan reconocerlo y seguirlo,

y agrega

la divinidad no entra en contacto directo con los fieles, se sirve del mesías para hacerlo. El mesías es el intermediario indispensable que reúne divinidad y fiel, su función es siempre la de intermediario de los dioses...

El mesianismo chinanteco no se adapta estrictamente a esta conceptualización, que considera al mesías como un mensajero divino que viene y permanece en la tierra para instaurar el mundo nuevo por voluntad de los dioses. Comúnmente el mesías es un enviado de los dioses a la tierra, su papel es eminentemente activo, aunque guiado, y su persona es sagrada porque así lo han decidido los dioses.

En este caso, los mesías son personajes sagrados en sí mismos que permanecen siempre en el mundo de lo sobrenatural. Actúan como mensajeros de sus propios mensajes o como mediadores uno de otro, pero existen en un plano extraterrestre. Son al mismo tiempo mesías y dioses, deciden la salvación y la ejecutan. Los mensajes describen a los mesías que salvarán a “los justos” y su reconocimiento permite la elaboración del ritual y la separación que existe entre ellos y su intérprete, que participa de la sacralidad como todos los fieles, pero no es sagrado en sí mismo.

De los dos mesías, el Ingeniero El Gran Dios y la Virgen de Guadalupe, el “Hombre del Cerro” y la “Cuidadora”, el primero parece dirigirse más a los indígenas, ya que toma en sus manos la salvación de éstos en el cerro, en tanto que la Guadalupana abarca

<sup>20</sup> Pereira de Queiroz, *Historia y...*, op. cit., pp. 21-22.

a todo el grupo de "los justos", se vincula con los personajes extrahistóricos e indica —a veces a través del Ingeniero El Gran Dios— el camino que ha de seguir la mediación sagrada.

Como decíamos, el receptor de los mensajes no es confundido con el mesías, aunque sólo él recibe los mensajes, porque no está en sus manos instaurar la nueva sociedad ni redimir a la colectividad. En este sentido podríamos decir que es un profeta para el grupo, ya que anuncia la presencia y los designios del mesías, adoctrina a los fieles y guía el ritual de salvación mediante el conocimiento de los símbolos divinos; y es un mediador de lo sagrado cuando remite los mensajes a los grupos de poder.

Como dice Balandier,<sup>21</sup> "los movimientos religiosos manifiestan nítidamente las rivalidades políticas, a las que suministran un lenguaje y unos medios de acción...". Siendo el enraizamiento a la tierra uno de los elementos actuantes en la gestación de un movimiento mesiánico, ante la amenaza —ahora clara— de desposesión, la quebrantada sociedad chinanteca hace uso de sus tradicionales medios de acción, los religiosos, para oponerse a los poderes políticos dominantes. No representados por la mediación secular, recurren a la mediación sagrada, reinterpretando este modelo y dotándolo de una nueva vida social.

#### IV. El bloqueo de la respuesta mesiánica

Los esfuerzos político-religiosos del pueblo chinanteco por romper la red de mediación y manipulación que rodeara desde el principio el proyecto de la presa Cerro de Oro, no tuvieron el resultado por ellos esperado.

Poco después de nuestra partida de Ojitlán (abril de 1973) supimos que el movimiento comenzaba a desmembrarse, debido a la interferencia intencional de los mismos mediadores, las mismas instituciones y organizaciones que habían sembrado la confusión durante todo el proceso.

La respuesta mesiánica era un intento de crear un ámbito social y político propio, fuera de los alcances de la sociedad dominante, desde el que la mediación fuera gestionada por los mismos afectados. Sin embargo la posibilidad de gestión fue nuevamente bloqueada por la sociedad dominante al manipular los símbolos religiosos, quitándolos de la esfera de control de los indígenas.

La Virgen de Guadalupe fue transformada en "La Virgen de la política", los mensajes de salvación fueron reducidos a "invencio-

<sup>21</sup> Balandier, *op. cit.*, p. 139.



nes sin sentido", y el receptor de los mensajes pasó a ser "un instrumento de la CCI".

El movimiento mesiánico fue entonces atribuido a las maquinaciones de uno de los grupos de presión, considerado como una nueva estrategia política ajena a los indígenas; y de esta manera la efectividad reivindicatoria del movimiento se diluyó en un mar de rumores y desvirtuaciones.

No es extraño que, ante el fracaso de su gestión, los chinantecos se resignaran a aceptar el destino asignado: la expropiación de su tierra, la separación de sus familias y la destrucción de su forma de vida.

Este dramático episodio no es más que una nueva muestra del dominio ejercido sobre la etnia chinanteca, pero es una de las ocasiones en que se ha podido constatar cómo, hasta la capacidad creadora del oprimido, puede ser instrumentalizada por el opresor para continuar oprimiéndolo.