



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

“COMUNIDAD Y CAMBIO RELIGIOSO EN LAS SERRANÍAS DEL
ESTADO DE HIDALGO. EL CASO DE TEXCACO”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA

ANA VERÓNICA FLORES CASTILLO

ASESOR: DR. RAMÓN RAYMUNDO RESÉNDIZ GARCÍA

MARZO DE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: LA PERSPECTIVA TEÓRICA.....	7
El estado del Arte en materia religiosa para el caso mexicano	9
Las variantes protestantes	11
La conversión religiosa como objeto de estudio.....	14
Los principios Teóricos.....	18
Las comunidades étnicas mexicanas	28
La tradición en el mundo moderno.	36
Los impactos modernizadores: una manera de concepción histórica.....	38
Proyecto de modernidad en curso	39
La construcción de identidad y memoria.	42
La reconstrucción del linaje	45
CAPÍTULO II: TRAZOS PARA UNA GEOGRAFÍA RELIGIOSA EN EL ESTADO DE HIDALGO.....	49
Expansión de protestantismos en el Estado de Hidalgo	53
Categorías y definiciones.....	53
Categorías empleadas en los censos.....	56
Ubicación geográfica de protestantes en el Estado de Hidalgo	58
Presencias religiosas registradas en el año 2000	65
El pentecostalismo en la región	67
La cimentación de la experiencia religiosa	70
La ruptura social y el protestantismo local.....	73
CAPÍTULO III: REGIÓN DE INFLUENCIA PROTESTANTE, REGIÓN DE CAMBIO.....	79
Impactos modernizadores.....	83
La Franja Nahua-Otomí.....	86
México prehispánico	86
Sobre las lenguas	88
Primer bloque: del siglo XVI al XVIII.....	90
La colonia.....	90

Las reformas Borbónicas:	94
La comunidad indígena colonial	96
Segundo bloque: del siglo XIX al XX.....	100
Guerra de Independencia	100
México Independiente.....	103
Gobierno del Estado de Hidalgo en el siglo XIX.....	105
El porfirato y el gobierno de los hermanos Cravioto	106
La reforma religiosa	108
Las comunidades del siglo XIX.....	110
La revolución Mexicana	114
El reparto Agrario	117
La Comunidad en el siglo XX.....	118
Tercer bloque: de 1970 en adelante	120
Cambios estructurales	121
 CAPÍTULO IV: UNA APROXIMACIÓN AL TRABAJO EMPÍRICO (TEXCACO EN LA SIERRA ALTA)	 125
Texcaco en el municipio de Xochicoatlán	129
Medio Ambiente	131
Clima.....	131
Orografía.....	131
Hidrografía	132
Uso del suelo	133
Principales actividades económicas.....	133
Agricultura.....	134
Ganadería	135
Mercados	135
Antecedentes históricos.....	137
Texcaco.....	140
Población	142
Apropiación del territorio de la comunidad	145
Espacio doméstico	146
Las tierras comunales.....	148
Sistema de parentesco	149
Transiciones de vida	150
La familia nuclear.....	151
Familia extensa.....	153
Sistema de cargos	154
Las celebraciones y la estructura de sentido	157
Semana Santa	157
Todos Santos.....	158
Fiesta de San Ambrosio, Fiesta Patronal	160
Estructuras de sentido en el sistema de fiestas	161

CAPÍTULO V: LA IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA PENTECOSTÉS	
“GETSEMANÍ” EN LA COMUNIDAD DE TEXCACO	165
Consideraciones preliminares	167
Los informantes.....	168
Conceptos básicos.....	169
Estrategia de análisis	173
Comunidades de sentido y vida en común.	174
La insuficiencia de los acervos sociales de conocimiento y sentido institucionalizados....	178
La primera conversión	181
El campo religioso.....	184
La crisis de sentido	185
Símbolos Ambivalentes en el proceso de conversión	187
Reconstrucción de una tradición	192
La presencia del espíritu santo	195
El cambio identitario.....	197
Comunidad de sentido y familia	199
El proceso de secularización	203
CONCLUSIONES	205
El cambio social y la comunidad.....	205
Los impactos modernizadores	206
Estructuras de sentido	210
Símbolos ambivalentes de la conversión.....	211
BIBLIOGRAFÍA	215

AGRADECIMIENTOS

Dedico esta tesis a la gente que la hizo posible. En primer lugar a mi tía Cecilia, que al inicio de esta investigación recibió con calor a una sobrina prácticamente desconocida. Gracias por las charlas de la tarde y por el abrigo de tu cocina, por permitir los tímidos intentos de trabajo de campo que al principio llevé a cabo; siempre recordaré con afecto tremendo gesto. En segundo lugar dedico esta tesis a los informantes que me permitieron entrar en sus hogares y me relataron con viva emoción sus experiencias en el evangelio. Estoy en deuda con su hospitalidad y sus atenciones, de todo corazón espero que esta obra sea de su entera satisfacción.

En el terreno personal debo agradecer en primer lugar a mis padres, que se esforzaron para que no perdiera de foco, que me ofrecieron la educación para trascender las limitaciones de mi vida. Después deseo agradecer a todas aquellas personas que estuvieron presentes en este larguísimo proceso que, más que académico, fue una transición hacia la adultez. Gracias a la Dra. Julieta Quilodrán y al Dr. Ramón Reséndiz, quienes en momentos en que me hallaba convencida de la inutilidad de este esfuerzo, estuvieron ahí y me regresaron al carril. A los amigos incuestionables (Jenny, Iván, Gaby, Lorena, Mónica, Omar, Mary y Roberto) quienes me acompañaron incondicionalmente; a mi hermana Yuli que realizó la lectura más atenta y crítica de este trabajo; a mis hermanos, Paco y Hugo, quienes evitaron que me desmoronara en este trayecto que parecía insalvable, y a mis tíos que no dudaron en abrir las puertas de su casa en los momentos difíciles.

Una mención especial merecen mi muy querido Alan, sin él simplemente no estaría escribiendo estos párrafos (gracias por la impecabilidad de tus enseñanzas), y mi preciado Juan, quien no ha parado de alentarme desde que estamos juntos.

INTRODUCCIÓN

Esta tesis nació de una experiencia en la comunidad de Texcaco en el municipio de Xochicoatlán en la Sierra Alta de Hidalgo. Asistí a los funerales de un pariente lejano y pude observar al mismo tiempo, en una vivienda vecina, un funeral evangélico de un grupo de conversos que vive en la comunidad. En primera instancia me sorprendió la falta de elementos tradicionales en el evento mortuario vecino. Regresé un par de meses después para conocer un poco más del grupo en cuestión. A mi regreso note una reticencia de los miembros de la comunidad hacia el cambio de filiación religiosa de aquel grupo. Los conversos pertenecen a la comunidad pero se alejan de ella en la medida en que no participan en la organización de las fiestas comunales.

Comencé la investigación haciendo una extensa revisión histórica de la región serrana en el Estado de Hidalgo, buscando antecedentes de la pluralidad religiosa. Me encontré con una trayectoria histórica en la que el papel de la religión estaba muy relacionado con la organización comunal. Por tal motivo algunos fenómenos religiosos se presentaban a modo de reacción cuando la estabilidad del sistema de organización se veía amenazada. Llama la atención como este efecto se dio especialmente en las zonas donde la administración colonial tenía poca injerencia; principalmente con respecto a las reformas borbónicas. El mismo fenómeno se presentó cuando el Estado asentado permitió que el Ayuntamiento empezara a tomar fuerza como institución administrativa. Así concluí que la exploración histórica debía remitirse a los puntos de estabilidad y quiebre de la organización comunal, pues, la estabilidad del sistema religioso tradicional estaba íntimamente ligada.

Mientras me encontraba en esta tarea me percaté de que no era posible aplicar los mismos cortes históricos a las comunidades que a la nación. Pues, si bien la historia de esta última se relata de manera ideal a partir de eventos muy concretos, en el caso de las comunidades había una resistencia que nublaba bloques completos de transformación dados para la nación. Las modificaciones, más que de fondo, parecían por impacto por lo que, después discutirlo con el

director de tesis, tomé este término como un modo de corte: la serie de impactos modernizadores que han afectado a la organización comunal, antes que la presencia de un proyecto de modernidad concreto, asumiendo que los principales cambios religiosos se daban en este ámbito. Así el fenómeno religioso que hoy tenemos en puerta es una de tantas respuestas a la descomposición de la estructura comunal como la conocíamos.

Hasta la primera mitad del siglo XX, la estructura de las comunidades se mantenía más o menos bajo los mismos términos de organización, incluso a pesar de la serie de impactos modernizadores que habían sufrido. Por ende no se habían generado instituciones religiosas distintas a la iglesia católica. Pues los modos de producción y organización se mantenían más o menos estables y el eje de organización permanecía. Los fenómenos en el campo de lo religioso se habían dado como reacción y pocas veces como el inicio de una nueva institución.

A partir de la década de los setentas afloran la serie de conflictos y contradicciones internas que venían cocinándose desde el inicio del siglo. Es hasta el siglo XX que se conforma un Estado fuerte, que genera una política que si influye en las comunidades; las campañas de alfabetización y desinidianización, la extensión de un sistema de salud, y la serie de proyectos tendientes a la explotación de los recursos naturales, entre otros.

Con el Estado de Bienestar Hidalgo comienza un proyecto de desarrollo que principalmente va a influir en las comunidades de la zona del Mezquital. Ahí los impactos de lo moderno son más concretos y las formas de dominio más certeras. El crecimiento y desarrollo de una cultura urbana comienza a hacer mella de las estrategias culturales utilizadas hasta el momento. Por ello no es casual que las primeras conversiones religiosas relevantes se den en esta zona, pues, hay ya una tensión que busca válvulas de escape. Retomo por ello el trabajo de Yuasa elaborado en la década de los sesentas, su trabajo describe la *presencia de un carácter “oligofrénico” por falta de desarrollo y “esquizotímico” [...] por funcionar al mismo tiempo en dos culturas*¹.

¹ Yuasa, Key. *Un movimiento cristiano entre los Otomíes en México*. Cuernavaca 1967, versión mimeo, pág. 4. Es posible consultar una versión impresa en *Boletín Teológico* 16(1984), p. 46-64.

Ya en el periodo Cardenista se da entrada a nuevas organizaciones religiosas que se enfocarán principalmente en las comunidades indígenas y mestizas del país. El valle del Mezquital será uno de los lugares de influencia. Mucho se ha criticado sobre las técnicas de expansión que utilizaron, pues se vinculaban al desarrollo de proyectos estatales que ponían énfasis en la educación y traducción de textos sagrados. Los primeros conflictos surgen al interior de las comunidades que comienzan a exiliar a los conversos, quienes fundarán nuevas comunidades ya en la década de los treinta.

Las presencias religiosas disidentes comenzarán a ser relevantes a partir de la década de los ochentas cuando el proyecto de Estado Nación comienza colapsarse. Los movimientos de invasión de tierras que venían dándose desde el final de la revolución en las serranías estallan, el reclamo de la tierra se hace presente de nuevo. A partir de estos acontecimientos comienza una nueva época en la que las pautas de consumo y reproducción social se modifican. Hidalgo se convierte paulatinamente en un Estado expulsor de emigrantes a Estados Unidos.

El fenómeno de la conversión comienza a ser registrado con atención en estos años pero no es hasta el año 2000 que es posible encontrar información más detallada. El crecimiento de los grupos protestantes se enfatiza en las vertientes evangélicas y pentecostales sobre todo en las zonas serranas del Estado, donde las comunidades parecen reconstruir la vieja ruta nahua-otomí constituida a partir de la conquista, reafirmando una zona cultural en medio de los cambios.

La exploración local, que aborda la serie de características de una localidad tipo (Texcaco) donde se da este cambio religioso, no se elabora con el afán de establecer las leyes del fenómeno en cuestión, sino con la intención de explorar posibilidades. Partimos de la hipótesis de que hay cierto nivel de descomposición comunal que motiva de la conversión, sin que ello implique que el conjunto de estrategia de organización comunal sea ineficaz. Por ello buscamos también los modos en los que se construyen los vínculos entre pasado y presente en este proceso.

La organización de los capítulos de esta tesis busca exponer de la mejor manera posible todos los aspectos que hemos esbozado. Los capítulos están dedicados a explorar cada uno de los elementos que a nuestro parecer son fundamentales para comprender la conversión religiosa; los indicadores de cambio religioso, la región de influencia, los equilibrios y desequilibrios de la organización comunal, y el punto de vista subjetivo de los conversos en sus relatos. Todo esto en el marco de una dilucidación sociológica que nos permita dar cauce a los hallazgos encontrados.

El capítulo 1 aborda la perspectiva teórica. Ésta se construye a partir del trabajo de Danièle Hervieu Léger² y la propuesta de Luckmann y Berger³ sobre la distinción entre comunidad de vida y comunidad de sentido. A su vez debo reconocer la utilidad del enfoque de Jean Pierre Bastian⁴ a la hora de abordar la discusión planteada por Max Weber⁵, discusión necesaria e ineludible en el tema del cambio religioso.

Todos estos enfoques se anudan desde el supuesto de la construcción social de la realidad, es decir, la realidad socialmente construida que influye en la creación de las identidades personales y en las representaciones sociales. Trataremos de responder ¿Cómo los acervos de conocimiento y sentido que toda sociedad posee apelan a la reconstrucción de la memoria? ¿Cómo ocurre la selección e innovación de los principios heredados de la tradición? ¿Cuáles son los puntos de equilibrio que permiten la coexistencia de distintas comunidades de sentido al interior de la organización comunal?

El equilibrio es fundamental en cualquier sociedad moderna pero se abreva de la especificidad de los acervos históricos de sentido y de las relaciones de dominación que subsisten en la comunidad. El objetivo de este trabajo ha sido

² Danièle Hervieu Léger, *La religión por mémoire*, Ed. Herder, España 2005, pp. 300.

³ Véase, Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, pp. 125 y, *La construcción social de la realidad*. Trad. por Silvia Zuleta, 1a. Edición, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, 233 págs.

⁴ Véase, Jean Pierre Bastian. *La mutación religiosa en América Latina*. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica, Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 230.

⁵ Véase, Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: COLOFÓN, 2007.

describir el proceso de conversión y el contexto en el que se genera con la finalidad de encontrar valores heurísticos en las comunidades (símbolos ambivalentes en la conversión) que permitan la recomposición del sentido en un nuevo contexto de pluralidad. Se trata de aquellos símbolos que encarnan los puentes culturales para transitar de un estado a otro.

En el capítulo 2 el lector encontrará la descripción cuantitativa y cualitativa de la expansión geográfica de las nuevas denominaciones religiosas en el Estado Hidalgo. En este capítulo ahondamos un poco más en la definición de los grupos protestantes, además de hacer una revisión del material arrojado por los censos en materia religiosa reconociendo el avance de las nuevas confesiones de fe. De igual forma establecemos cuál es la vertiente con más desarrollo y cuáles son sus características principales.

Se trata de reconocer la zona cultural en la que florece con mayor intensidad el cambio religioso y de hacer un esbozo mínimo de las características religiosas que influyen a la región.

El capítulo 3 muestra, a partir de un método histórico, el desarrollo y equilibrio de la organización comunal en esta zona del Estado de Hidalgo. Es aquí donde nuestra definición de impactos modernizadores se vuelve operativa. Aquí establecemos cuál es su importancia para el equilibrio o desequilibrio de la estructura comunal en la región reconocida en el capítulo 2. Buscamos ofrecer un panorama sobre cuáles han sido, hasta el inicio del siglo XX, los ejes más importantes en la organización de las comunidades. De qué forma ésta se ha visto afectada por la serie de impactos modernizadores y qué tipo de cambios pueden ser importantes para que la religión deje de ser el eje de organización social.

El capítulo 4 describe a la comunidad de Texcaco en el municipio de Xochicoatlán, ubicado en la sierra alta de Hidalgo, una de las zonas ubicadas en el capítulo 2 de este trabajo. Esta exploración está hecha con la finalidad de mostrar al lector de qué tipo de comunidades estamos hablando. En este capítulo hacemos algunas reconsideraciones para conceptualizar a la comunidad como objeto de estudio, en primera instancia apelando a la flexibilidad de su estructura, que dicho sea de paso, es una construcción histórica refrendada a partir de

delimitaciones intragrupal⁶ ya sea en el plano de lo organizativo o de lo simbólico.

La intención es mostrar a una comunidad que aún contiene muchos elementos tradicionales y que a la par presenta uno de los síntomas ineludibles de la pluralización; la recomposición de las estructuras del creer. Para nosotros la comunidad de vida que desde tiempos coloniales ha contenido a la comunidad de sentido hoy, a inicios del siglo XXI, comienza a separarse, permitiendo que distintas comunidades de sentido se anuden en un modo de organización que apela a elementos tradicionales para compartir de manera común la vida. En este contexto opera la reinterpretación simbólica de lo religioso, como un *hilo de memoria* si nos atenemos a la propuesta de Léger.

Finalmente el capítulo 5 muestra cómo se ha vivido la conversión y a través de qué símbolos. Este capítulo está elaborado a partir de una serie de entrevistas realizadas en la comunidad a algunos miembros de la iglesia disidente. Su finalidad es mostrar las condiciones en las que se dio el cambio religioso, el modo en el que se dio y la serie de símbolos que anunciaban su llegada. Abordar el proceso de cambio a partir de estas herramientas coloca en juego los puentes simbólicos que conectan pasado, presente y futuro. Aquí tratamos de mostrar cómo se presentan los símbolos ambivalentes de la conversión religiosa.

⁶ Considerando la discusión que se suscita entre la postura clásica de Geertz y la postura, un poco más cercana en el tiempo, de Dietz podemos concluir que no hay adhesiones primordiales o “naturales” debidas a las condiciones dadas en la cultura sino construcciones históricas refrendadas por los miembros de la comunidad. Véase Gunther Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, CIESAS, Granada, 2003, pp. 83-86

CAPÍTULO I: LA PERSPECTIVA TEÓRICA

EL ESTADO DEL ARTE EN MATERIA RELIGIOSA PARA EL CASO MEXICANO

Una parte del análisis de la cuestión religiosa en México se ha dado a los estudios antropológicos y a una visión que destaca el exotismo de las prácticas. Esto se debe a que el Estado mexicano favoreció en su momento este desarrollo en la medida que proveía de elementos para la búsqueda de una identidad nacional. En cuanto a los trabajos de tipo sociológico se pueden encontrar algunos artículos a principios del siglo XX pero su desarrollo real puede ubicarse en la década de los sesentas, cuando apareció lo que puede llamarse una sociología pastoralista⁷ o religiosa. Para 1976 aparece una ola de trabajos redactados por sacerdotes y religiosos, principalmente sobre la teología de la Liberación como; de Jesús García, Miguel Concha, y Enrique Dussell, entre otros⁸.

Posteriormente, en la década de los ochentas, hay un surgimiento de la pluralidad religiosa, por ello los estudios sobre esta área se vuelven un campo específico de estudio y las publicaciones que aparecen son de diversa índole. Una de las principales preocupaciones desde el principio de la década era la presencia de "Sectas"; movimientos religiosos no católicos considerados un instrumento de penetración del imperialismo norteamericano. Fundamentalmente se trata de grupos protestantes de diversa índole. Incluso hubo una demanda del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales solicitando la expulsión del Instituto Lingüístico del Verano en 1979. Instituto que desde la época cardenista había hecho un importante trabajo de traducción de material religioso para algunos pueblos indígenas del país.

Este hecho despertó el interés del Estado por los asuntos religiosos, por lo que se destinaron recursos a tres instituciones para que realizaran investigaciones sobre los grupos cristianos no católicos:

⁷ A partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en donde se ocupó por primera vez el análisis sociopolítico aplicado a la realidad de la iglesia católica.

⁸ La información se ha tomado principalmente de Armando García Chiang. "Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión", en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. VIII, Núm. 168, 1º de julio de 2004. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.htm>

- CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo), realizó una *Encuesta sobre la penetración de grupos religiosos en comunidades con cursos comunitarios*, llevada a 20 estados del país. El resultado fue un panorama general sobre el grado de difusión de las asociaciones protestantes y paracristinas que habían desplazado a las iglesias protestantes históricas.
- El Colegio de la Frontera Norte, realizó un estudio sociográfico sobre la frontera norte de México; la intención era crear un inventario y levantar un registro de actividades y características de las nuevas confesiones de fe.
- CIESAS, en coedición con CONAFE y el Programa Cultural de las Fronteras, en 1989, publicó una serie de trabajos bajo el nombre de *Religión y Sociedad en el Sureste de México* bajo la coordinación de Gilberto Giménez.

A partir de estos hechos los estudios sobre religiones disidentes, como las llama Bastian, han ido avanzando cada vez más, sin que ello signifique que hay trabajos suficientes. La mayoría de las publicaciones aún son compilaciones, resultado de mesas redondas y coloquios, trabajo etnológico, y revistas que aparecen periódicamente. Sin embargo, hay importantes esfuerzos que en los últimos años han dado resultados, aunque parciales, fantásticos.

Recientemente se han publicado algunas cartografías⁹ de las distintas denominaciones religiosas que existen en el país. Es la primera vez que de un sólo vistazo podemos ubicar las regiones de cambio en materia religiosa basados en el material de los censos. Arrojando como resultado un rápido avance de las variantes protestantes en los últimos años del siglo XX e inicios del XXI. Tal vez la contribución en este nivel no aporta información sobre los procesos que se dan al interior de estas nuevas denominaciones o las categorías para la clasificación aún

⁹ Alberto Hernández y Carolina Rivera (coordinadores), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, 1ª edición, Colef, CIESAS y El Colmich, México, 2009, 304 págs.

son confusas, por lo que hay límites muy claros, pero es innegable su aporte en el campo de estudio.

Las variantes protestantes.

Uno de los principales conflictos a los que se enfrenta el investigador en este terreno es la diversidad de variantes que puede haber entre los grupos que se denominan protestantes. No obstante casi siempre se echa mano de una definición operativa. En nuestro caso la definición de protestante puede enunciarse de manera escueta diciendo que *se trata de aquellos individuos u organizaciones religiosas que niegan la autoridad universal del papa y aceptan los principios de la reforma del siglo XVI; la justificación por la sola fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la Biblia como la única fuente que revela la verdad que guían el sentido de los actos*¹⁰. A partir de esta definición inicial se pretende identificar grupos diversos que a pesar de compartir esta raíz tienen características diferentes, según el tiempo y espacio, y según la trayectoria histórica de los grupos.

Los primeros brotes de grupos protestantes en México están asociados al surgimiento de los grupos liberales. Estos grupos heredaron la tradición protestante de la reforma religiosa encabezada por Lutero y Calvino en el siglo XVI, razón por la cual se les clasifica como protestantes históricos. Los primeros grupos de este tipo en el Estado de Hidalgo se deben a la presencia de mineros ingleses que, como necesidad social, establecieron una iglesia metodista en la región en el siglo XIX. En el proceso, más que el impacto, llama la atención el contexto de tolerancia por el que fueron admitidos en territorio nacional.

El México del siglo XIX se caracterizó por la presencia de dos polos ideológicos que se disputaban la dirección de la recién creada nación. Conservadores y Liberales se enfrentaban a raíz de los sistemas distintos que proponían para gobernar. Una vez terminada la guerra de Reforma, en la que los Liberales culminaban con el triunfo (al margen de la invasión francesa posterior),

¹⁰ Patricia Fortuny Loret de Mola. "Diversidad y especificidad de los Protestantes", *Revista Alteridades*, núm. 22, 2001, págs. 75-92

se implementaron una serie de leyes dirigidas a la conformación de una nación moderna, en la que la tolerancia religiosa se concibió como un paso necesario, tal como ocurrió en las sociedades occidentales del primer mundo.

En este contexto el deseo de incluir nuevas confesiones de fe tiene un tinte más práctico que teológico. Ya el mismo Juárez expresaba: *Desearía que el protestantismo se mexicanizara conquistando a los indios, éstos necesitan una religión que los obligue a leer y no los obligue a gastar sus ahorros en cirios para los santos.*¹¹ Lamentablemente para Juárez la sociedad no estaba lista para tal adopción. Tal situación se ve reflejada por Van Oss en su recuento de edificios religiosos ubicados en la nación en 1930. En su texto podemos ver que no sólo hay pocos edificios nuevos dedicados a cultos distintos al católico, sino que, es posible observar que la mayoría de los edificios son pequeños y son administrados de manera local por la organización comunal.

La mayor parte de los hidalguenses concurría a iglesias humildes. Hidalgo era una tierra de capillas, la mayoría de ellas edificios bajos, blanqueados, en forma de cajón, con techos de paja, rara vez más elaborados que las casas de los propios fieles que a ellas concurrían. Cuatro quintas partes de las construcciones religiosas de Hidalgo eran capillas en 1930. El mayor número de capillas se concentraba en el norte, donde, como se ha visto, había muchos pueblos pequeños. En la diócesis de Huejutla más del noventa por ciento de los edificios eran capillas¹².

De tal forma que la religiosidad popular del siglo XIX, y principios del XX, no era administrada del todo por las jerarquías católicas. La cimentación de la experiencia religiosa tenía hondas raíces precolombinas que generaban cierta diversidad al interior de las prácticas católicas y un arraigo muy fuerte debido a los procesos de identificación local que se generaban con el culto.

Durante el primer tercio del siglo XX surgen de manera incipiente algunos grupos protestantes distintos a los de tradición histórica ya que estuvieron más familiarizados con la época de reavivamiento religioso en Estados Unidos. Una

¹¹ Luis González y González, "El subsuelo indígena", en Daniel Cosío Villegas, *et al.*, *Historia moderna de México*. 5 vols., México, Hermes, 1956, vol. 3, págs. 147-325.

¹² Adrian Van Oss, "La iglesia en Hidalgo hacia 1930". *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 2 octubre - diciembre, 1979 pp. 301-324.

mezcla en la que la vertiente emocional se hace enfática. La facilidad con la que estos grupos se asentaron se debe a que después de la dictadura de Díaz, el Estado retomó la lucha contra las estructuras eclesiásticas. La guerra cristera y la admisión de grupos misioneros protestantes en las tareas de alfabetización fueron algunos hechos que marcaron la nueva relación de la iglesia con el Estado, permitiendo que grupos distintos a los católicos tuvieran mayor influencia.

En este nuevo contexto aparecen los grupos pentecostales y paraprotestantes. En el primer caso se trata de una gran variedad de organizaciones que tienen en común una experiencia religiosa llena de emotividad, donde la tradición oral, los sueños y las revelaciones tienen gran importancia, sin perder de vista la centralidad de la Biblia como eje rector. Con el tiempo los grupos pentecostales han ido cambiando a tal punto que han flexibilizado mucho sus reglas y prohibiciones, sin perder sus características esenciales, por lo que a las vertientes más recientes de este tipo se les llama neopentecostales.

En el caso de los grupos paraprotestantes se trata de vertientes muy cercanas al protestantismo anglosajón renovado en Estados Unidos en el Siglo XX. Muchos de estos grupos tienen gran éxito en México pero se dirigen a grupos poblacionales muy específicos. Se les reconoce principalmente porque además de la Biblia han incorporado otros textos en su doctrina religiosa como el libro del mormón o la versión propia de la Biblia que utilizan los testigos de Jehová.

La corriente con mayor desarrollo e impacto entre los sectores populares desde entonces, es el pentecostalismo. Mucho de este éxito se atribuye a la facilidad de adaptación que tiene su culto, la facilidad con la que adopta las creencias populares de cada localidad. Sin embargo, lo más importante es que más allá del número de adherentes que se conozca dentro de tal o cual denominación religiosa, se trata procesos de conversión que nos hablan de una situación más amplia de cambio social, por lo que en el siguiente capítulo ahondaremos un poco más en los indicadores de cambio que hay en el Estado de Hidalgo.

LA CONVERSIÓN RELIGIOSA COMO OBJETO DE ESTUDIO

En la expansión de las conversiones religiosas del último tramo del siglo XX hay una parte muy significativa entre las clases desprotegidas y marginadas. No olvidemos que en este mismo contexto, el de la segunda mitad del siglo, se dieron las rupturas más importantes con la institución católica, que vio crecer entre sus filas a sacerdotes partidarios de la liberación de los pobres; la parte reflexiva de la teología, que surgió del Concilio II del Vaticano, que se integraba a las luchas sociales latinoamericanas. Esta ruptura interna fue sofocada en pro de la jerarquía tradicional ocasionando que la parte más innovadora e incluyente fuera eliminada de las filas católicas.

Al mismo tiempo el Estado de Bienestar como proyecto fue cuestionado y en el escenario aparece la flexibilización laboral y la percepción de un mundo global que de manera paralela incrementan la migración y los cambios en la forma de vida tradicional de la gente.

El ejercicio de esta tesis de licenciatura es una oportunidad para explorar las posibilidades que ofrece el cambio religioso en un lugar y tiempo definido; la sierra alta y huasteca del Estado de Hidalgo. Nuestro trabajo aborda un espacio social, con una trascendencia histórica y con un territorio geográfico muy claro, en el que hay una reconstrucción del imaginario colectivo que al mismo tiempo se da en el ámbito personal. Este imaginario traspasa las fronteras de la identidad y la memoria de tal suerte que recompone la convivencia social.

Hasta la década de los ochenta los investigadores podían percibir la conversión religiosa como una respuesta ante la crisis de sentido que se generó en los lugares de transición a la urbe, incluso podía suponerse que no duraría demasiado o que resultaría irrelevante. Pero hoy ya firmes en el siglo XXI hemos de asumir que estos cambios han llegado para quedarse y expandirse más allá de estos supuestos, pues se trata de un proceso de avance constante.

Según José Luís Molina,¹³ (quién ha realizado un análisis sobre la relación región, territorio y religión en México, retomando los datos disponibles en los

¹³ José Molina, “Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000”, *Frontera Norte*, vol. 15, No. 030, julio-diciembre, 2003, págs. 1-45.

censos desde la segunda mitad del siglo) el fenómeno de la conversión está relacionado con las características regionales que conforman al país. Desde esta perspectiva se pueden señalar tres regiones; el centro, de filiación y tradición católica; el norte, que cambia de manera paulatina y sostenida; y el sur, que se caracteriza por una transformación religiosa que alcanza grandes proporciones. La conversión parece avanzar en forma de anillos concéntricos que envuelven, desde los extremos del país, a la región más católica, curiosamente la zona importante durante la guerra cristera.

En esta perspectiva el Estado de Hidalgo se considera dentro de una región intermedia, de transe, como parte de la región de cambio moderado que intensifica su avance en detrimento de la influencia católica. Se trata de una región donde encontramos sectores tradicionales que lentamente integran el cambio religioso que asciende desde las zonas bajas de la sierra; que dicho sea de paso, es una de las zonas de mayor migración a Estados Unidos en el Estado de Hidalgo.

La cultura de la región que en esta investigación exploramos es muy antigua, en ella se han conservado rasgos muy tradicionales, propios de las sociedades étnicas mesoamericanas. Al final de esta región (o al inicio, según se quiera ver) encontramos al Valle del Mezquital que es la región que experimenta los impactos modernizadores más fuertes ya desde el inicio de la época de las reformas. Los resultados de estos impactos pueden ser la condición del territorio, los proyectos de desarrollo que se han puesto en marcha, y la creciente migración de finales del siglo XX. Esta situación ha generado familias en continuo movimiento y ruptura. Es aquí donde encontramos las primeras conversiones y la fundación de comunidades evangélicas completas en franco enfrentamiento con las autoridades locales.

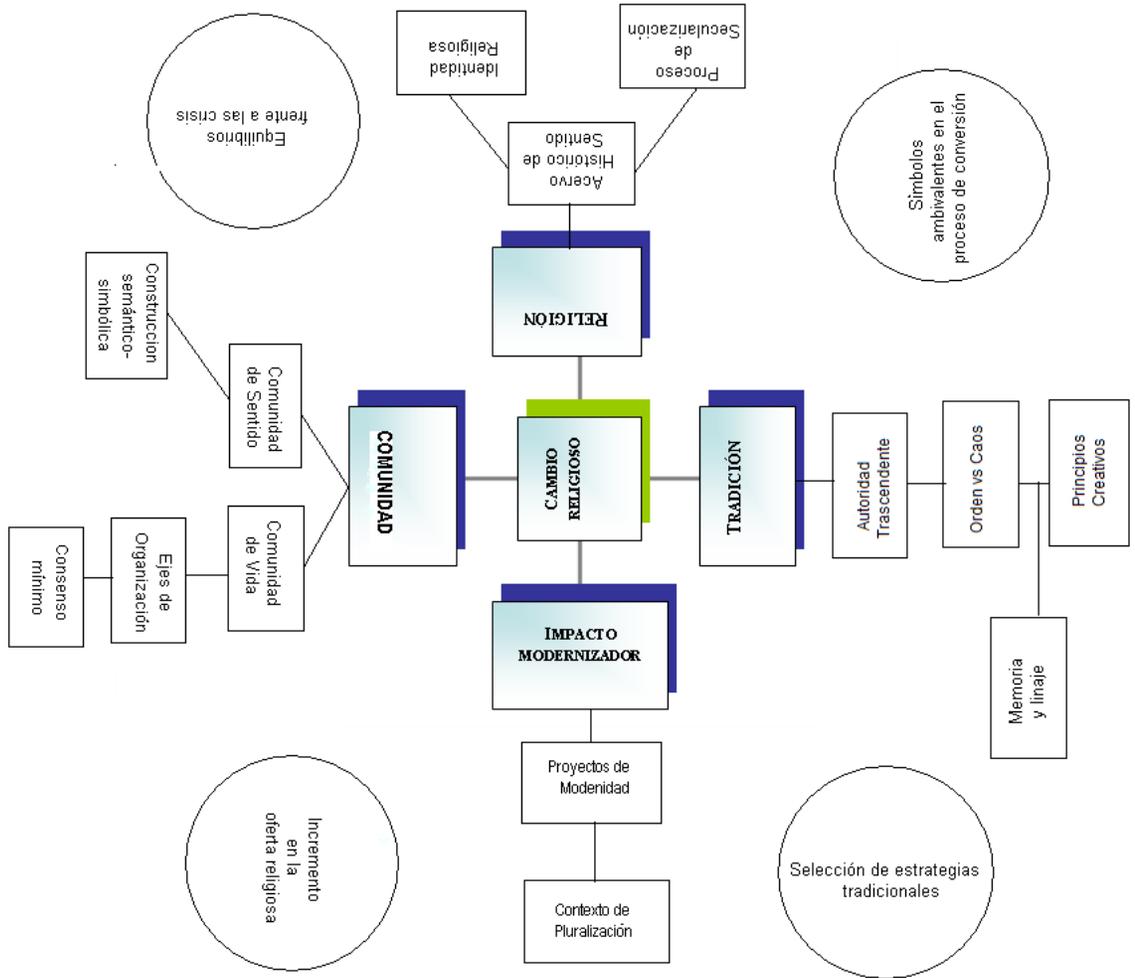
Algunas familias de la zona del Mezquital abrieron la senda para la pluralidad religiosa en esta región. Los métodos que emplearon en la defensa de sus nuevas creencias, que han costado vidas, hoy pasan a una etapa de expansión donde la región de influencia es la sierra alta y la huasteca del Estado, reafirmando así los lazos culturales que unen a estos pueblos. En estas sociedades étnicas el fenómeno religioso ha impulsado formas de diferenciación y organización al interior de las comunidades, otorgando a los individuos la capacidad de discernir

en cuanto a su papel en el espacio social, apropiándose de un discurso de sentido y resignificación, que permite movilidad y adaptación en un medio ambiente cambiante, que es distinto al que enfrentaron “los de antes”.

La singularidad de las conversiones en las serranías es el tono pacífico en el que se han dado, sin afectar a las estructuras comunales básicas. Nuestro trabajo está enfocado a comprender el fenómeno de la conversión religiosa en esta región desde una perspectiva sociológica, haciendo uso de herramientas históricas y empíricas. En el primer caso hacemos un recuento de los contextos de cambio en los que se ha dado la conversión religiosa desde los primeros siglos de la estructura comunal que conocemos. En el campo de trabajo empírico nos allegamos de herramientas metodológicas cuantitativas y cualitativas; explorando el panorama que ofrece el censo de 1970 a 2000, además de una breve exploración en una comunidad de la región, cuyas características distan del abandono poblacional paulatino, que comienza a ser un panorama amenazador en el resto de las comunidades vecinas.

Los supuestos teóricos de los que este trabajo parte son muy básicos, pues, coloco en juego sólo aquellos conocimientos que a mi parecer comprendo mejor. Por tal motivo el siguiente apartado construye la perspectiva teórica desde la que abordo el objeto de estudio en cuestión. Los conceptos básicos se esbozan en el Diagrama 1 que pueden ser releído a la luz de los elementos teóricos que se despliegan en el apartado siguiente.

Diagrama 1



LOS PRINCIPIOS TEÓRICOS

Tratar el tema de la conversión religiosa necesariamente nos remite a discusiones añejas sobre el curso de la modernidad. No hace mucho se pensaba a la modernidad como la tendencia del mundo a incluirse en el marco civilizatorio de occidente. Una línea de progreso que llevaba a las sociedades desde un estado simple de organización a otro complejo donde la especialización del trabajo era la característica principal. De tal forma que el escenario podría describirse en términos de lejanías y cercanías con las sociedades occidentales “más desarrolladas”. El proceso de secularización era entendido como paso necesario en esta carrera. Sin embargo, el siglo XX con sus diferentes facetas mostró una multiplicidad de escenarios que han llevado a la reformulación de estos supuestos, a tal grado que hoy no es posible pensar de una manera lineal y uniforme la trayectoria de las sociedades, pues no existe una línea de progreso definida que se establezca como ley para medir el avance de estas.

Algunas interrogantes que parecían satisfechas vuelven a ponerse sobre la mesa. Así, el caso de las recurrentes conversiones religiosas acaecidas en todo el mundo en este último siglo es reexaminado y la noción de secularización es recompuesta. Si bien se trata de un proceso en el cual las estructuras religiosas ya no son el eje de la organización social, no se trata de la desaparición completa de la religión en un estadio dominado por la razón y la ciencia. Las nuevas perspectivas entienden a la secularización como un proceso de recomposición de las estructuras del creer en un contexto de pluralización. Para Hervieu Léger las estructuras religiosas se rehacen en organizaciones regidas por un linaje fundado a las que los individuos se integran de manera voluntaria, haciendo uso del libre albedrío, más allá de la imposición de una autoridad tradicional, con la plena consciencia de que es necesario reafirmar los vínculos de manera duradera y constante.

Sin embargo, no hay razón para pensar en la tradición como una etapa distante, lejana de lo que solemos llamar modernidad. Es en la tradición donde encontramos las semillas fundadoras, los valores heurísticos, que nos permiten

abordar la realidad cambiante que nos ofrece la modernidad, en ella se fundamentan los elementos de las nuevas creencias religiosas.

En el caso de América Latina algunos investigadores, como Jean Pierre Bastian, han documentado el avance de las nuevas confesiones religiosas, mostrando diferencias significativas con los casos europeos. De ahí que Bastian al reconocer un cambio en las estructuras del creer duradero en el tiempo, aún sin comprender el horizonte al que se dirigen, haya decidido llamarlas mutaciones religiosas¹⁴.

Los investigadores se han visto en la necesidad de volver a los estudios clásicos como una herramienta metodológica en el planteamiento de estos nuevos dilemas. La obra de autores como Max Weber y Émile Durkheim se complementa con los aportes de algunos estudios contemporáneos. El asunto está en que, si bien no nos referimos a la misma sociedad en tiempo y espacio, hay en su obra un aporte metodológico incuestionable para fundamentar el problema sociológico.

En el caso de Émile Durkheim la naturaleza del hecho religioso está íntimamente ligada a la conciencia que en colectivo una sociedad tiene de sí misma; una conciencia que separa a lo sagrado de lo profano, donde lo sagrado refleja la imagen sublimada de la sociedad. A partir de este ideal es que se forman los elementos de cohesión y básicamente las máximas morales. Un cambio en el terreno de lo religioso estaría mostrándonos a una sociedad que se reinventa a sí misma, pues el orden que justificaba su manera de autocomprenderse ha sido trastocado.

Este nuevo ideal que se recompone, podría ser una estrategia de orientación, como respuesta a los impactos modernizadores; a la vez que es el método por el que un grupo social reinventa su manera de creer. Sin embargo, en este trabajo no se aborda la cuestión de lo religioso desde la dualidad sagrado/profano¹⁵, sino desde las estructuras del creer que dan sustento a la

¹⁴ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 230.

¹⁵ Este sesgo está influenciado por el trabajo de Danièle Hervieu Léger, quien encuentra cierta complicación en el empleo de esta dualidad (sagrado/profano). Para esta autora los estudios basados en este supuesto entran en un plano demasiado amplio, en donde incluso actitudes seculares, como

religión; es decir, este análisis no se apoya en el contenido de creencias sino sobre las nuevas formas en las que éstas se estructuran; mostrando la forma en que la religión deja de ser el centro organizador de la vida colectiva, a la vez que continúa siendo parte de la construcción social de sentido y de la recreación de valores que guían el actuar de los individuos.

Es Max Weber quien nos introduce en la materia. En su obra sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁶ hace referencia a los principios históricos de la conversión y a la importancia de la reforma religiosa en el proceso de consolidación del capitalismo; no como necesidad imperiosa, sino como un hecho posible que reafirmó la vía de los acontecimientos dados. En su teoría la importancia del cambio religioso está en la construcción de un nuevo *leit motiv* que replantea los eventos históricos en curso y contribuye al proceso de desencantamiento del mundo, apuntalando la racionalidad instrumental característica del capitalismo moderno.

A pesar de ello no hay en la teoría sociológica de Weber anhelos de predicción concluyente sino la construcción de escenarios posibles generados a partir del sentido de las acciones adoptadas por los actores principales del contexto social, pues asume que la acción está orientada a valores. Su teoría de la acción comprende distintas formas de racionalidad que guían a los actores. El proceso de racionalización se construye en torno a un “valor supremo” que puede ser distinto según el caso del que se trate.

Por supuesto existe toda una teoría en torno a los valores en la obra de Weber. En este sentido, por cuestiones prácticas, entenderemos “valor supremo” como aquel que representa el faro en el proceso de racionalización, el valor último al que apela todo grupo de acciones, ya sea en el terreno axiológico, institucional,

el deporte, podrían considerarse religiosas. Véase Danièle Hervieu Léger. *La religión, por memoria*. 1ª edición, Ed. Herder, España, 2005, pp. 304

¹⁶ Cito a Weber, aun cuando su trabajo no es el que más se utilizó en esta tesis. Sin embargo, fue la lectura de este texto la que dio pie a esta investigación. Mi testaruda inmadurez no me permitió comprender en su teoría la multiplicidad de significados que puede adquirir el concepto de racionalización y tuve que hacer un doble viaje para comprender que hay en la teoría de Weber una beta muy importante por seguir explorando. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: COLOFÓN, 2007.

moral o personal.¹⁷ *La ética protestante* nos muestra cómo un cambio en las prácticas religiosas genera con el tiempo un cambio en el tipo de valores que orientan el actuar. Este cúmulo de nuevos valores opera en un contexto en el que la pluralidad religiosa se va abriendo paso, de tal forma que los distintos modos de pensamiento religioso deben encontrar tregua en el terreno de la vida cotidiana. El modo de producción capitalista, que a la par se va desarrollando, coloca en el terreno de la efectividad a este nuevo cúmulo de valores surgidos en el campo religioso, de tal forma que pasan como legítimos al terreno de lo social y lo ético.

Por otro lado, Weber describe el cambio religioso como una ruptura en el ámbito personal y grupal; que sin embargo no generó una institución nueva, de grandes dimensiones y jerarquías, paralela a la institución predominante. Buena parte de la conversión religiosa atañe principalmente al ámbito de lo privado, donde se inicia el proceso que dará pie al *desencantamiento del mundo* y que terminará en la racionalización propia del capitalismo. Es el cuestionamiento individual, el que caracteriza el inicio de la ruptura, el que posteriormente formará grupos religiosos.

Debido a las características de la práctica protestante y a las constantes rupturas internas en sus grupos (Weber señala principalmente las iniciadas por Lutero y Calvino) se genera la idea de que la ascensión está más allá de las jerarquías eclesiásticas de los monasterios y de los actos mágicos que los intermediarios con Dios puedan realizar. El plano cotidiano de la vida social se convierte en un espacio donde fieles e infieles comparten la vida, logrando que el misterio de lo divino se mezcle con la impecabilidad de la profesión. Lo que se considera sagrado y profano se encuentra en el mismo plano social y el ascetismo sale de los monasterios para integrarse en la práctica del cristiano converso medio. Queda en manos de los particulares la posibilidad de “tomar el pulso” a la santidad que se traduce en actos y en la pulcritud de estos, con la convicción de ser parte del pueblo elegido por Dios.

Esta es la semilla del sectarismo descrito por Weber; el impulso a una especie de lógica que se convertirá en la predominante en el contexto del

¹⁷ Véase: <http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/valores.htm>

desarrollo capitalista. Se trata de una revolución en el campo de los valores que es evidente a partir del cuestionamiento a las prácticas religiosas tradicionales. De tal forma que al correr de los años es posible concebir una ética como la de Benjamín Franklin, que se acopla muy bien con la acumulación del capital.

Para Weber existía un contexto histórico; un capitalismo presente en muchas sociedades. En este escenario surgió una especie de racionalidad que no necesariamente es resultado del capitalismo imperante; muchas otras sociedades plenamente capitalistas no dieron pie a este tránsito. Esta forma de racionalización no nació de manera instantánea entre los hombres que empezaron a cuestionar las prácticas para alabar a Dios. Weber examinó cómo el culto pasó de Lutero a Calvino y cómo la sistematización de la práctica que alcanzó este último decantó en muchas vertientes. El logro de Calvino, a diferencia de Lutero, estriba en su capacidad para formular un ascetismo que incluso trasciende el temor a la predestinación, pues el conocimiento de la salvación está en los actos, en la seguridad con que se ejecutan. La salvación se convirtió en un asunto que se racionaliza en el terreno individual y que se mide en la vida práctica de los hombres. De tal forma que las nuevas prácticas reconstruyen las estructuras del creer y les dan intrusión en los distintos espacios de vida social.

En el proceso apareció lo que Weber llama el espíritu del capitalismo.

Si, a pesar de todo, utilizamos provisionalmente la expresión “espíritu del capitalismo (moderno)” para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima como se expuso en el ejemplo de Benjamín Franklin, es por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso espiritual.¹⁸

Así pues, la importancia de la recomposición del campo religioso es tremenda en combinación con todos los demás procesos que a la par siguen su curso. El cambio de prácticas reconstruye el ideal que de sí mismos tienen los hombres y matiza otros aspectos del cambio social. A su vez, el sectarismo se acopló a las diversas capas sociales, de tal forma que naciones como la inglesa

¹⁸ Weber, *Op., Cit.*, pp. 68

podían lidiar con una divergencia religiosa que en el fondo tenía elementos comunes (una racionalidad práctica, ascética, sistemática, que permitía la acumulación y la planeación profesional), que incluso se convertirán en valores morales y éticos más allá del aspecto religioso. Este es el principio de aquel *desencantamiento del mundo* que según Weber caracteriza a occidente, una recomposición religiosa que no sólo se acopló a la diferenciación de las esferas sociales sino que se convirtió en un impulso para reconstruir el sentido de los actos en la vida moderna de los hombres.

Desde esta perspectiva el tránsito de las sociedades occidentales hacia la modernización tiene que ver con el proceso de racionalidad instrumental. En sus estudios sobre las distintas regiones del mundo Weber buscó homologías estructurales entre las distintas formas sociales buscando modelos que permitieran al investigador tener puntos de partida para comprender y discernir sobre su objeto de estudio.

La labor de Weber llevó a la curiosidad de otros investigadores sociales a trabajar sobre el sentido de los actos, sobre la importancia de las relaciones intersubjetivas, de la construcción social de las instituciones, de los niveles en los que se construye y consolida el mundo social. En algún plano del mundo intersubjetivo el cambio social es integrado y desarrollado hasta que es capaz de afectar a las instituciones, al orden socialmente construido e institucionalmente cimentado¹⁹. El asunto perturba a la forma de organización, a los significados que se generan a partir de las relaciones entre los sujetos, y a la manera en que se establecen instituciones que a su vez marcarán el contexto en el que las siguientes generaciones establecerán sus vivencias y contribuciones a este sistema socialmente construido.

Para nosotros la discusión está en torno a *la construcción social de la realidad*. La serie de valores que para Weber se refleja en la profesionalización de los individuos, para nosotros se encuentra en el reavivamiento de ciertos elementos propios de un sistema de organización comunal que ha sido exitoso

¹⁹ Entre las observaciones de Weber es importante retomar las diferencias que anota con respecto a las distintas ramas que de esta especie de racionalización se dan en occidente. No fue el mismo asunto en Inglaterra que en Alemania. Sólo una vertiente decantó en la forma económica imperante.

durante casi cinco siglos. Nos interesa saber cuál es la estrategia de convivencia entre las distintas comunidades de sentido sin que medien fracturas importantes en la comunidad de vida, pues suponemos hay valores compartidos por todos los miembros en este terreno, es decir, suponemos la existencia de un acuerdo mínimo que permite la coexistencia.

De esta forma parte de las vertientes que animan este análisis se encuentran en el trabajo de Luckmann y Berger; quienes en su obra sobre la *construcción social de la realidad*²⁰ describen los mecanismos por los que, a partir de cúmulos de vivencias, los hombres conforman una conciencia compleja y generan fórmulas para resolver los conflictos de la vida inmediata. Estas fórmulas se heredan a las siguientes generaciones creando los cimientos de instituciones que objetivarán la información para devolverla a los individuos como algo ajeno, propio del contexto social en el que nacen.

Así pues, la comprensión del fenómeno religioso y de sus estructuras del creer está dada como parte de una realidad socialmente construida, de un universo coherente de significados que requiere de legitimación constante (sobre todo en las etapas de crisis y transición que vive el hombre). Un cambio en el eje de organización y representación no puede ser comprendido sin identificar la crisis en la estructura social, en las estructuras de plausibilidad que ya no corresponden con los valores socialmente construidos.

Desde esta postura teórica asumimos que las respuestas a las situaciones de crisis se abrevan principalmente de un acervo histórico de sentido que está a disposición de todos los miembros de la comunidad pero que es administrado por instituciones centrales. Este conocimiento de dominio común se recombina y reconstruye constantemente con la serie de estrategias integradas desde la vida cotidiana por cada individuo, sin embargo la parte creativa se limita por las estructuras mayores que administran el acervo común.

El caso que abordamos comprende pueblos originarios con acervos sociales de conocimiento y sentido que se han enriquecido a lo largo de una

²⁰ Peter Berger y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Trad. por Silvia Zuleta, 1a. Edición, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, 233 págs.

historia particular. Hay en su trayectoria una serie de estrategias probadas ante las posibles crisis de sentido causadas por las innovaciones propias del cambio social y los distintos impactos del proyecto moderno en curso. La diferencia estriba en que las instituciones centrales que hasta siglo pasado administraban este acervo poco a poco van dejando de ser el eje de organización social.

En el caso de *la ética protestante* descrita por Weber el peso de la creencia pasa de la institución al individuo, reconstruyendo la concepción que este último tenía de sí mismo. El fenómeno además se acompaña por el contexto histórico de un capitalismo emergente donde una ética ascética y práctica encontró terreno fértil. El caso de la conversión religiosa que aquí se explora tiene matices distintos; el creyente aún le da gran importancia a aquel que ejerce el papel de mediador con lo sagrado, todavía se trata del gran peso de las representaciones colectivas antes que de la mutación de identidades individuales, y como contexto hay un proyecto de modernidad que, más que prometedor, es cuestionado por las grandes disparidades que justifica.

A su vez estas disparidades nos muestran que en el caso latinoamericano no se puede hablar de un tránsito pleno hacia la modernidad, por lo menos no como el caso de occidente, sino de una serie de impactos de lo moderno que repercuten en las estructuras sociales en función, estructuras que cabe mencionar guardan muchos elementos tradicionales.

La comprensión del fenómeno que aquí se aborda se da desde el esclarecimiento de los elementos que forman parte de estas estrategias ante la crisis social que replantean la descentralización de las estructuras tradicionales de organización. Como bien planteaba Dow²¹ el cambio religioso parece una respuesta, más que ante la iglesia católica, ante la estructuras de representación tradicionales que entran en crisis al ser muy demandantes para las nuevas generaciones.

²¹ James Dow, "Demographic factors affecting Protestant conversions in three Mexican villages" en James Dow y Alan Sandstrom, (editores) *Holy Saints and fiery Preachers: The anthropology of Protestantism in México and Central America*, Estados Unidos, 2001, pp. 73-86 <https://files.oakland.edu/users/dow/web/>

Por otro lado, es innegable que hay un contexto de pluralización en el que existe una amplia oferta de bienes simbólicos. A pesar de ello el cambio en las estructuras del creer no responde a una simple incorporación de innovaciones dentro de un esqueleto tradicional que mantiene el orden establecido, sino a la necesidad de recomposición de las sociedades étnicas tradicionales en un contexto de grandes impactos modernizadores, un cambio fundamental en la estructura social de las comunidades de origen mesoamericano. Para nosotros se trata de un proceso de secularización en curso que presenta a las comunidades nuevos actores sociales.

Este proceso de secularización nos permite reconocer algunos trazos sobre el tipo de modernización ideológica que se da en América Latina. Ya en su momento Jean Pierre-Bastian²², al hacer una exploración en los cambios religiosos latinoamericanos, nos muestra cómo es que las variables profesión y predestinación, usadas por Weber, no son las protagonistas en estos casos. Según este autor hay dos aspectos importantes a retomar en la conversión religiosa latinoamericana; por un lado el ámbito de lo organizativo y por el otro el ámbito de lo doctrinario. Los protestantes europeos del siglo XVI partieron de una crítica a la organización institucional, cuestionando la legitimidad de los mediadores con lo divino. A la vez retomaron el *corpus* teológico que sustentaba a la práctica e hicieron una reinterpretación de este *corpus* para su vida práctica. Así, la secta, que funcionaba bajo el principio de asociación voluntaria, se convirtió en un espacio organizado de educación que favoreció el desarrollo de ese *ethos* que describe Weber.

La reforma protestante se dio en un contexto que posibilitó la apropiación de estos elementos. La ruptura se dio en el corazón mismo de la institución y la teología. No así el desarrollo histórico de los pueblos latinoamericanos. En estos casos el proceso histórico nos pone frente a otro escenario. En la mayoría se trata de sociedades nacidas de estructuras duales debidas al proceso de la conquista; dos modelos sociales distintos integrados en un mismo espacio social.

²² Bastian, *Op. Cit.*, 1997.

En el caso latinoamericano la apropiación del culto católico preponderante, tiene sus matices, pues, la sociedad dominante mantuvo en su seno el *corpus* teológico para la legitimidad de las jerarquías eclesiásticas. Así que, la apropiación/imposición de este culto entre los oprimidos está relacionada con la condición de pueblos sometidos y con la resignificación que se le dio en la práctica local, conservando prácticas subyacentes en la vida cotidiana y funcionando como estructura de representación en la pluralidad de pueblos y comunidades mesoamericanas. Serge Gruzinski²³, en su trabajo sobre *la colonización del imaginario*, nos muestra como las élites indígenas fueron las únicas en realizar sincretismos religiosos y culturales en los primeros años de la conquista. Sin embargo, la extinción de éstas dejó un hueco insalvable entre los dos extremos de la sociedad colonial. Este hueco fue cubierto de manera parcial por los expertos de la práctica, aquellos que no tenían conocimientos sistemáticos expresados en algún cuerpo coherente de teología, sino una serie de principios básicos que podían ser preservados por la tradición oral y la práctica de algunos ritos que podrían ser católicos o no; en algunos casos retomando y recreando a los santos del panteón cristiano.

No sabemos con certeza cómo era el mundo prehispánico, cómo eran sus instituciones sociales, pero si sabemos cómo se reconstruyeron éstas en relación con el dominio español. En el plano de lo religioso sabemos que el discurso católico vino a imponerse reutilizando las bases de una cosmovisión que contemplaba múltiples deidades de la naturaleza. También sabemos que al eliminar las estructuras mayores, como los señoríos, se generaron relaciones de competencia y dominio entre las comunidades de origen mesoamericano. Por lo que la creación de estandartes para la identificación fue fundamental; de ahí que la adopción del culto católico formará parte de una estructura de representación que se hizo necesaria. Del mismo modo esta estructura de representación se convirtió en la mediadora para la defensa e incorporación de la comunidad frente a la corona o el gobierno en turno.

²³ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 311 págs.

De esta forma el fenómeno religioso que aquí se aborda tiene aspectos distintos a los que pudiera observar Weber. Hay en el trasfondo una composición social distinta. No es casual el éxito de la vertiente pentecostal ya que enfatiza aspectos de la religión popular; la tradición oral y el misticismo de la llegada del espíritu santo sobre sus seguidores.

El cambio religioso ha funcionado como una estrategia ante la crisis estructural de sentido que propone la sociedad dominante a los pueblos de origen mesoamericano. Se trata de una propuesta en la que estos pueblos deben desaparecer; por lo menos en sus formas identitarias de organización, para dar paso a una concepción de sociedad en las que no se plantea la existencia de pueblos indígenas y mestizos; ya sólo se les concibe como “pueblos mágicos”, lugares destinados para el comercio turístico inmersos en la lógica del capitalismo tercermundista. Así, la estructura comunal pone en práctica una gran flexibilidad ante el cambio; se trata de un proceso de secularización que echa mano de la experiencia de una sociedad corporativa que genera estrategias de sobrevivencia en un contexto de pluralización. Un actor social colectivo en el que los individuos se definen de manera general con referencia a un grupo, como parte de éste, más allá de la abstracción de los atributos del concepto de sujeto. A su vez comienzan a formar pequeñas comunidades de sentido englobadas en la comunidad de vida que guarda linaje y nombre en la región.

Las comunidades étnicas mexicanas

La exploración de las sociedades tradicionales en el caso mexicano estuvo principalmente asociada al estudio de la comunidad étnica en el país. La concepción es muy clara en palabras de uno de nuestros antropólogos más celebres, Arturo Warman:

[...] la comunidad [...] se entiende como un grupo endogámico dentro de la que se forman nuevos hogares, que comparte vecindad en un viejo territorio, medio natural, lengua, cultura y raíz. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela para la protección e identificación, con un nombre propio, casi siempre el de un santo patrón católico con un topónimo en lengua indígena. [...] se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro de la cual coinciden y se integran diversos factores de identidad. La afirmación no es

universal; hay otras formas excepcionales de fincar la diferencia étnica primaria, pero la comunidad es abrumadoramente mayoritaria en el caso mexicano²⁴.

La descripción de Warman remite a una sociedad tradicional que a partir de sus fronteras geográficas mantiene vigentes instituciones centrales (estructuras que resguardan valores supraordinales) que administran acervos históricos de sentido, protegiendo valores últimos, que se refrendan a la luz de una comunidad de vida. Es decir, esta vida compartida en común contiene a su vez un acervo de sentido institucionalizado que interpreta las experiencias vividas del grupo entero; esto es a lo que llamamos comunidad de sentido. Este sistema que comprende comunidad de vida y comunidad de sentido se mantuvo vigente gracias a la funcionalidad que tenía para la forma de producción y explotación dominante. Sin embargo ha entrado en crisis, es por ello que uno de los supuestos básicos en este trabajo es que el concepto de comunidad debe reformularse, dado que la realidad social que representa, aun en los rincones más apartados así lo requiere.

Es necesario apostarle a esas otras formas de fincar la diferencia a las que ya hace mención Warman. Las comunidades de hoy en día, si bien tienen un antecedente geográfico tradicional, no necesariamente se expresan ya sólo en este, dado que los medios tecnológicos para la comunicación y las constantes migraciones permiten conexiones inimaginables.

En el caso de la serranía que aquí abordamos han sido los trabajos de James W. Dow y de Garma Navarro²⁵ los que han guiado la primera exploración. Ya en la década de los setentas Dow realiza una investigación en el ámbito religioso desde la perspectiva funcionalista dentro del municipio de Tenango de Doria. Su trabajo es importante para nosotros debido a que el municipio que él explora es uno de los que tienen actualmente mayor cambio religioso en el Estado de Hidalgo. Por otro lado, el trabajo de Garma Navarro examina el fenómeno del protestantismo en la misma sierra, pero en la colindancia con el lado

²⁴ Arturo Warman. *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. 1ª Edición, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, págs. 19-20.

²⁵ James Dow, *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí de México*. 1ª Edición, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974, 281 págs.

Carlos Garma Navarro. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. 1ª Edición, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, 185 págs.

poblano. Su trabajo explora a la comunidad y su organización, además de hacer una comparación entre prácticas católicas y protestantes a nivel local.

Ambos trabajos comienzan con la descripción de las estructuras sociales locales en las que trabajan y en ambos casos se trata de enfoques antropológicos. La comprensión del fenómeno religioso está enmarcada en una visión de la sociedad étnica que aborda a la comunidad como una sociedad corporativa cerrada o semi-cerrada, donde comunidad de vida y comunidad de sentido se corresponden completamente. Por supuesto que se les estudia desde un ámbito regional y dentro de una serie de relaciones intraétnicas que principalmente se caracterizan por la interacción constante entre indios y mestizos. En el caso de esto últimos se les asocia como portadores de la cultura dominante que se identifica con la nación. Por otro lado, se asumen las relaciones de dominación que mantienen en desventaja a los indios.

De esta forma en el análisis de Dow, la parte pública de la religión tiene la función representativa del grupo frente a los otros, es la que dialoga con el mundo mestizo y que a la vez se integra de modo coherente con el mundo privado que está plagado de una amplia gama de seres sobrenaturales que socializan con las personas de la comunidad. La función de la religión tiene, pues, dos aspectos: uno público y otro privado.

Las prácticas privadas se llevan a cabo frente a los especialistas que habitan en el mundo subyacente, los curanderos, o en los oratorios propios del espacio doméstico, donde el altar se enriquece con una gran cantidad de santos. Ya desde los trabajos de Galinier²⁶ es posible vislumbrar una concepción mágica del mundo en esta región que está construida desde distintos niveles. Entes oscuros y bondadosos se combinan en las prácticas religiosas de los hombres y son capaces de causar bienestar y daños.

Por su lado la parte pública de la religión se lleva a cabo a través de ceremonias que vinculan a la comunidad con la jerarquía religiosa, generando espacios de comprensión con el mundo mestizo. La fiesta patronal permite la

²⁶ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, INAH, UNAM, México, 1990, 746 pág.

convivencia no sólo con los de adentro, sino también con los visitantes de ocasión, a la vez que hace un despliegue ostentoso de lo que se ofrece; comida, baile, alcohol, fuegos artificiales. En este ámbito también se construye el prestigio que se otorga al patrocinador de semejante evento. Desde la postura de Dow la función pública de la religión es muy clara.

Visto desde este enfoque la identidad de los miembros de la comunidad está muy acotada por la situación social en la que se desenvuelven. La función pública de la religión es parte de un sistema político y económico de representación que refrenda las diferencias del mundo mestizo frente al indígena, apoyándose además en mecanismos de bloqueo que permiten la subsistencia de ambos en un mismo plano social, legitimando relaciones de dominio y desventaja en la organización de trabajo y producción fuera de la economía capitalista. Si nos acoplamos a este enfoque, con la aparición de los nuevos credos pareciera que la comunidad corre el riesgo de disolverse, pues, se rompe el eje considerado fundamental en la organización.

No obstante, a finales de la década de los ochenta Dow comienza desviar la mirada sobre otros aspectos del cambio religioso. Algunas de las conclusiones de este autor son interesantes, pues, explora dimensiones demográficas como detonadores de la conversión; por ejemplo, el acelerado crecimiento poblacional, la presión sobre la repartición de la tierra, en algunos casos la pérdida de la lengua, y la migración cada vez más constante. En fin que, más que mostrar la desaparición de la tradición o la disolución de la comunidad, nos muestra un panorama agresivo donde las estructuras por edad presionan a un sistema de representación que resulta cada vez más inviable.

De tal forma que Dow reinterpreta al cambio religioso como un reto lanzado, más que a la iglesia católica, a la jerarquía cívico-religiosa de representación, que exige gastos muy onerosos a las generaciones jóvenes que no participan de un sistema viable de producción.

Es aquí donde surge la necesidad de dejar de estudiar a la comunidad como algo acabado, concibiendo procesos de diferenciación más que de homogeneización en la organización de la comunidad, pues a pesar de la serie de

impactos modernizadores se mantiene vigente. En la comunidad no sólo se originan los elementos simbólicos predominantes sino también la construcción histórica de los individuos y su colectividad.

En su estudio sobre las identidades étnica Gunther Dietz distingue:

[...] un aspecto organizativo –la formación de grupos sociales y su mutua interacción- con otro aspecto semántico-simbólico- la creación de identidad y pertenencia mediante una “conciencia étnica” distintiva. Mientras que el primer aspecto se expresa de forma colectiva, generando una conciencia de un “nosotros” incluyente frente a un “ellos” excluyente, el segundo aspecto se articula a nivel individual. A dicho nivel se expresa como un sentimiento de pertenencia a este “nosotros” [...]. Este nivel individual es importante para analizar la confluencia –en un mismo actor social- de distintos niveles de etnicidad, que a menudo están integrados en “jerarquías segmentarias”.

No es el contenido cultural, entonces, sino la presencia y recreación de delimitaciones intragrupalas la que genera continuidad. Por ello Barth propone superar el estudio de los elementos culturales por el estudio de los usos de “categorías de adscripción e identificación” por los miembros de los grupos que interactúan. De esta forma, la autoadscripción y la adscripción externa organizan comportamiento generando grupos sociales y creando pautas de interacción entre estos grupos²⁷.

Es decir, ya no nos referimos al carácter coercitivo innegable, y a veces omnipotente de la adhesión primordial que deriva de la existencia social (de una adherencia inmediata por las relaciones de parentesco, por haber nacido en una cierta comunidad religiosa que habla determinada lengua y que sigue determinadas prácticas sociales). Se trata de la selección de características que un grupo hace para describir el “nosotros”, marcando los modos organizativos e interactivos que lo distinguen. Por otro lado, se trata de la construcción personalísima que se da en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, en la conciencia de los individuos, se trata de la identidad personal.

Sí, aún está la referencia a un espacio geográfico específico, el primer lugar de aprendizaje, donde los individuos forman una conciencia distintiva, que funge como asiento de la identidad étnica primaria, pero que se mantiene gracias a los procesos de negociación grupal y a las categorías de adscripción e identificación que se van construyendo entre los individuos. De ahí la importancia de la negociación, la cohesión, y el discurso de identificación que aún son vigentes y

²⁷ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, CIESAS, Granada, 2003, pp. 83-86

que mantienen concordancia con el pasado inmediato de las comunidades.

A estos elementos añadimos los nuevos procesos de identificación que se generan con los nuevos grupos religiosos, los nuevos senderos por los que transita la construcción de la identidad personal. Precisamente, la identidad étnica de la que habla Dietz sigue ahí, se delata en la organización comunal que se ha mantenido vigente, a pesar de que al interior se están dando nuevos representaciones colectivas que proponen la construcción de diversas comunidades de sentido al interior de la comunidad de vida.

Sin embargo, como bien señala Gilberto Giménez²⁸, la identidad es principalmente un asunto personal, y es sólo en esta dimensión en la que se le puede tomar. Las identidades colectivas son un concepto complejo al que podría ser peligroso adjudicarle características que sólo la identidad personal, propia de individuos, puede tener, es por ello que en ese trabajo más que señalar procesos en la identidad colectiva señalamos nuevos actores colectivos nacidos de nuevas formas de interacción social que afectan los modos de identificación que viven los individuos.

Para nosotros la identidad religiosa es un aspecto personalísimo pero se construye a la luz de nuevas representaciones sociales creadas por grupos. Estos se alimentan de elementos organizativos del pensamiento tradicional que permea la comprensión de la vida cotidiana de las comunidades de esta región. De ahí el énfasis que hacemos en recuperara el aspecto dinámico de la tradición. Es decir, a pesar de que no hablamos de identidades colectivas, si hay una selección de elementos que responde al aspecto organizativo de los grupos (como menciona Dietz) y genera categorías de adscripción e identificación que ordenan las pautas de interacción entre los individuos grupos.

La fractura en las estructuras de representación que Dow describe es un proceso que se ha venido dando sin que necesariamente medie la conversión religiosa. En muchas comunidades de la región la educación laica, la pérdida de la lengua, la migración constate y la participación mayor en las estructuras municipales, han separado a los cargos cívicos de los religiosos. Esta serie de

²⁸ Gilberto Giménez, “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. Guillermo Bonfil Batalla Coord. *Nuevas identidades culturales en México*. 1ª Edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, págs. 23-54.

acontecimientos es a lo que llamamos “impactos modernizadores”, y aquejan a la estructura comunal. Sin embargo, no se trata de la simple y llana desaparición de un mundo tradicional, sino de un proceso cambio social en un contexto de pluralización en el que no hay un proyecto de desarrollo claro para las sociedades mesoamericanas; por lo cual las la parte creativa de la tradición retoma centralidad en el proceso.

Es a causa de los argumentos expuestos que afirmo que el proceso de secularización en el caso que abordamos es distinto al explorado por Weber. No hay una propuesta viable y clara de progreso y desarrollo para las sociedades étnicas, ni una retroalimentación entre conversión y sistema capitalista, sino una serie de máximas adoptadas desde el exterior como deseables para el ingreso a la forma de vida del “primer mundo”; máximas que son contrarias a los mecanismos operativos sobre los que se sostiene la realidad comunal. En este contexto el proceso de secularización no pasa a priori por la revolución ascética del individuo-sujeto, ni mucho menos por una ética práctica propia de la profesionalización, aun cuando estas propuestas formen parte del mercado de símbolos disponibles en el contexto de pluralización²⁹.

Se trata más bien de una recomposición en las identidades segmentarias que conforman a la región. El cambio en la identidad religiosa es uno de tantos que ha venido dándose al interior de las comunidades. Los miembros de las comunidades mesoamericanas poco a poco dejan concebirse como indios para empezar a reconstruir el concepto de lo indígena, han dejado de hablar la lengua originaria para integrarse a los grupos de migrantes que se dirigen a Estados Unidos, en muchos casos han dejado de ser campesinos para convertirse en pequeños productores.

A pesar de ello, el intercambio se símbolos que se da en las relaciones intersubjetivas resguarda un hilo de coherencia que debe rehacer memoria, reconstruir un pasado mítico para cada nuevo grupo que le de coherencia y

²⁹ Por proceso de pluralización estamos entendiendo aquel que resulta de la descentralización de las estructuras tradicionales que libera los acervos de históricos de sentido tradicionalmente administrados por instituciones centrales. En este contexto es posible que se den encuentros paulatinos entre sociedades distintas antes limitadas por el orden tradicional.

pertinencia en el contexto social, frente al resto de grupos tradicionales que a su vez deben recomponerse. Dicho en palabras de Berger y Luckmann se trata de la creciente producción de comunidades de sentido que necesitan establecer puntos de convergencia para compartir una comunidad de vida. En esto gravita la importancia de los ejes tradicionales de organización que deben recomponerse en el contexto de pluralización que propone el mundo moderno.

Retomamos el concepto de tradición, no con la intención de enunciar una continuidad social con ejes inamovibles, sino apelando a la comprensión del cambio, a fin de hurgar en los acervos históricos de conocimiento y sentido que toda sociedad posee. Hacemos énfasis en la estructura comunal debido a que desde ella es posible observar cambios y, sin importar cuál sea el resultado, tiene inscrita una forma lógica que aun hoy continua vigente. Tanto para Dow como para Garma hay cierto puente entre la religión tradicional y las nuevas confesiones. Los nuevos credos florecen colocando el acento en aspectos que ya la religión popular había enfatizado, pero que habían mantenido lejos del ámbito público, en los oratorios familiares o en las consultas con los chamanes. Se trata de elementos que no se proponían como símbolos de representación pero que eran significativos para el imaginario colectivo, elementos importantes para la construcción de la identidad personal.

Para nosotros los impactos del proyecto moderno son fundamentales, sin embargo, en este trabajo no entramos en la complicada definición de lo moderno, en todo caso seguimos el esbozo que se genera a partir del impacto de sus propuestas, sobre todo en el contexto de pluralización que genera. Asumimos que existe un contexto moderno de pluralización debido a que nos inscribimos dentro del marco civilizatorio de occidente que conlleva interdependencias a nivel global. Pero no esperamos que las transiciones que viven las comunidades mesoamericanas se den bajo el modelo clásico de Europa; para nosotros los cambios se especifican a la luz de los impactos del proyecto moderno. La organización social de la comunidad echa mano de la serie de estrategias efectivas heredadas del pasado y recompuestas según la necesidad presente.

Buscamos entender cómo se reacomoda la parte creativa de las herencias locales en estos nuevos escenarios. Ya que consideramos que las herencias de la tradición no desaparecen del plano social, continúan teniendo un papel importante en la consecución lógica de la sociedad, a pesar incluso de la desaparición algunos ejes tradicionales de organización social. Así, en primera estancia es necesario modificar la comprensión estancada de lo tradicional y reinterpretar el lugar que ocupa frente a los impactos de lo moderno.

La tradición en el mundo moderno.

Según Hervieu Léger³⁰ la tradición puede ser vista como una potencia creadora, pues hay una dinámica socialmente activa y creativa en ella. Para esta autora la tradición se entiende como *un conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera, que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente*. Por lo tanto la tradición produce un universo de significados colectivos donde las experiencias caóticas que viven los individuos y los grupos encuentran un orden inmutable, incluso preexistente al grupo, como una especie de guía para la acción, el acervo histórico de sentido al que refieren Luckmann y Berger. Así, la interpretación del pasado genera presente, pues, crea cierta autoridad trascendente.

Las herencias del pasado se vuelven tradición en la medida que adquieren autoridad para lidiar con los acontecimientos presentes. Este mecanismo tiene la capacidad de incorporar las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente. Asimismo, la tradición no sólo concibe un cuerpo jerarquizado de referencias fundacionales, también es portadora de un proceso hermenéutico de creación.

El dominio de las operaciones de selección y conformación de esta herencia para el presente está basado en un mecanismo social que en un principio estuvo manejado por cierta élite; aquella que dispuso de los instrumentos de coerción física, ideológica y simbólica. El impacto de lo que solemos llamar

³⁰ Daniele Hervieu Léger, *op. cit.*, págs. 146 y 300

modernidad remite a una descolocación de esta élite, cierto proceso de liberación de este dominio y de la potencialidad hermenéutica.

Es posible, sin embargo, que los modelos de análisis utilizados limiten la comprensión de este mecanismo. En su trabajo sobre la comunidad mesoamericana David Robichaux muestra que el tema de lo comunal (aunque su especialidad es la familia), ha sido abordado desde parámetros de sociedades tradicionales europeas, así que gran parte del análisis se hacen desde una perspectiva ajena a los pueblos de origen mesoamericano.

La importancia reside en que los parámetros utilizados no sólo abordan las estrategias de organización interna sino también la serie de valores que delinear la estrategia desarrollo social; es decir abordan los procesos de organización interna y las construcciones semántico-simbólicas que se producen en las relaciones intersubjetivas. A la luz de estos valores se definen las etapas de vida como el matrimonio, la coresidencia, la forma de heredar los bienes adquiridos a los hijos, el número de hijos y la educación.

Con este argumento el Robichaux³¹ establece que hay una continuidad de valores que no ha sido captado por las restricciones del modelo de análisis usado. Propone un modelo de reproducción de comunidad y familia mesoamericana que va más allá de la pérdida de la lengua o algunos otros aspectos descritos como representativos. Estableciendo que la piedra de toque en las sociedades étnicas mesoamericanas mexicanas no está en la repetición constante de las tradiciones, de los rituales folclóricos por los que se les conoce, sino en el entramado de valores específicos que se utilizan para guiar su actuar aún en contextos de pluralización.

Estos valores específicos se componen de elementos tradicionales que guían el actuar de los individuos y que son tan flexibles que permiten procesos hermenéuticos para la reinterpretación del caos de la realidad.

³¹ David Robichaux, véase <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/112/11203203.pdf>

Los impactos modernizadores: una manera de concepción histórica.

Desde el principio los elementos básicos en las estructuras comunales de las sociedades étnicas son producto de los impactos de un proyecto de modernización concreto y sus formas híbridas son resultado de estos continuos impactos.

En lo que atañe al campo religioso abordamos esta recomposición como una estrategia más para hacer frente a los efectos perjudiciales del nuevo proyecto de modernidad. Sin que por ello se trate de proponer una forma social aislada, cerrada, separada del entorno, todo lo contrario, esta estrategia lleva a los grupos indígenas o mestizos a inscribirse en un contexto más amplio en el que forma parte de una constelación de denominaciones hermanas, dejando de lado la sujeción de dominio local pues el nuevo estandarte identitario es más amplio y flexible. El converso se integra como un ser nuevo, renacido, que re-significa todas sus vivencias, sus relaciones personales y familiares, logrando con ello integrarse a un contexto moderno de pluralización.

Como ya hemos mencionado, nos interesa saber cómo se rearticulan las estructuras del creer, más que el contenido mismo de las creencias, qué lugar ocupan en la construcción social de la realidad en el contexto de pluralización. Porque, incluso, las creencias podrían tener contenidos muy parecidos a los del mundo cristiano popular pero generan una renovación de los individuos en el campo de lo social, los posicionan como individuos participantes en las faenas pero los alejan de las aportaciones onerosas de la fiesta patronal.

No perdemos de vista que en el proceso de secularización que proponen las conversiones religiosas deben haber valores sociales compartidos con el resto de la comunidad a la que pertenecen, una especie de tregua para la consecución de la vida en común. Aunque la religión queda relegada de la vida social al plano de lo privado, la tolerancia de las distintas expresiones públicas de los nuevos grupos religiosos es crucial para la coexistencia, además de que plantea la recomposición de las estructuras de sentido frente a la modernidad ideológica imperante. Lo que antes se ofrecía a las nuevas generaciones sin

cuestionamientos (ser católico, agricultor, indígena, de tal o cual comunidad, con tal santo patrón) ahora se debate. La generación que vive los cambios en las estructuras de plausibilidad es la que pone en tela de juicio las herencias de la tradición, y es, a la vez, la que debe recomponerlas y establecer los valores mínimos de acuerdo.

La revisión histórica está hecha a partir de las estrategias elaboradas frente a los impactos modernizadores, pues, asumimos que el cambio religioso se nutre de la capacidad hermenéutica que contienen estas respuestas y que retoma elementos tradicionales que han sido exitosos frente a los constantes impactos del proyecto de modernidad en curso.

PROYECTO DE MODERNIDAD EN CURSO

A partir del final de la guerra fría y del triunfo de una ideología imperante es posible hablar de una nueva etapa en la concepción de lo moderno en el mundo contemporáneo. Por lo que aquellas teorías que señalan la desaparición de las sociedades tradicionales se hacen presentes en un nuevo contexto donde los impactos del proyecto moderno triunfante son más amplios, más rápidos, más incomprensibles, más certeros e inmediatos. Es por ello que Berger reconoce la existencia de una ideología imperial que caracteriza al proyecto moderno. Se trata de una nueva propuesta cultural que se puede identificar desde tres líneas principales.

Me parece que están en marcha al menos tres procesos de globalización cultural en el mundo de hoy. El primero, más directamente ligado a la globalización económica, es el que Simula Huntington ha denominado la “cultura de Davos”. Ésta es transmitida por la elite empresarial, aunque sin duda se filtra hacia abajo hasta los escalones más inferiores de los *yuppies*. (...) Luego está lo que podemos denominar la “cultura del club académico”. Es la globalización de los valores y estilos de vida de la *intelligentsia* occidental. (...) En tercer lugar está la difusión a nivel mundial de la cultura popular occidental (...) Esta se transmite principalmente a través de los medios de comunicación de masas, pero también mediante la

publicidad, los hábitos de consumo y, sencillamente, a través de los contactos impersonales.³²

Frente a estas propuestas los cambios religiosos registrados en América latina exaltan características opuestas, vale la pena retomar algunas observaciones hechas por Bastian:

El cambio religioso se manifiesta por fuertes afirmaciones comunitarias nuevas. Este neocomunitarismo se inscribe en la larga tradición de una región donde la comunidad sigue antecediendo al individuo; éste no existe sin su inserción en un actor colectivo que le permite definirse. Los nuevos movimientos religiosos reconstituyen el lazo comunitario, oponiéndose a las fuerzas endógenas que lo destruyen. Son potentes movimientos de afirmación de una dignidad denegada para el pobre y el excluido. Al transformar a las demandas religiosas en demandas políticas se da paso al nuevo actor social comunitario a la sociedad global y lo inscriben en una modernidad propia que rehúsa copiar el modelo occidental del individuo soberano porque no quiere eliminar las solidaridades corporativas como fundamentos de la acción social en América Latina.³³

Es decir, en el caso latinoamericano la propuesta de modernidad gestada desde las minorías ilustradas, hoy traducida por esta propuesta de la cultura popular global, es afrontada por las masas que no han tenido acceso a una educación secularizada y que evidentemente no corresponde a sus posibilidades. Los nuevos movimientos religiosos facilitan la continuación y renovación del sentido para estos sectores que no encuentran otras formas de racionalizar el sufrimiento y la marginación en la que se encuentran en este nuevo contexto.

Frente a la destrucción de las estructuras de representación comunal se reconstruyen las solidaridades corporativas a las que hace alusión Bastian, producto de un proceso de recomposición particular; algo distinto a la que devino en el *ethos* descrito por Weber. Se trata de una dinámica en la que el dialogo entre la masa y la elite se planteó desde el principio así: a partir de sociedades corporativas, que han gestado estrategias de sobrevivencia que dependen de la cohesión del grupo social, y de la continua negociación con los grupos en el poder.

³² Peter Berger, “El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre”, Ponencia. Mimeo. Ciclo Riqueza y Miseria de las Formas de Vida de la Sociedad Contemporánea, Centro de Estudios Públicos. 26 de mayo de 1997, p.8.

³³ Jean Pierre Bastian. *La mutación religiosa....Op. Cit.*

Para Bastian en el caso Latinoamericano no existe la correlación de contenidos doctrinales y la mentalidad económica que Weber describe en la ética protestante. La manera de racionalización todavía está inmersa en el universo popular, en el pensamiento mágico, en el que subsiste una estructura de mediación; es a través del poseedor del carisma que posible sanar y expulsar demonios. Los nuevos cultos se presentan como formas de reorganización primaria en la que la individualidad se diluye en el discurso de alabanza.

Así, el proceso de secularización tiene otra dirección, está provisto de su propia singularidad. Está inscrito en el proceso de recomposición social que se da frente a este proyecto global de lo moderno y que guarda características específicas del mundo tradicional y desecha otras. Se recompone la estructura en la que estaban organizadas las creencias y se libera la potencialidad hermenéutica de la tradición para restablecer el orden frente al caos.

En este sentido retomamos la propuesta que Luckmann y Berger esbozan en su texto sobre crisis de sentido en las sociedades modernas³⁴. La idea es comprender desde una perspectiva histórica la estructura social en cuestión, reconociendo puntos de equilibrio en su funcionamiento y elementos de desequilibrio, logrando con ello encontrar, por un lado, aquellos elementos que han sacado del foco organizador a la religión y, por otro, aquellos valores heurísticos de la tradición a partir de los que se regeneran los pilares del nuevo orden.

El concepto de sujeto que se presenta con el impacto de la modernidad³⁵, tiene en estos espacios su propio énfasis pues se trata de representaciones colectivas a partir de las que se define el individuo. Se conserva la tendencia a construir identidades segmentarias guiadas por colectividades que permiten a los individuos una movilidad más allá de la localidad. No se trata ya de sincretismos religiosos impertinentes donde un discurso formal (impuesto) se superpone sobre la percepción y las prácticas cotidianas. Hay un encuentro real entre el discurso

³⁴ Luckmann y Berger, El pluralismo... Op. Cit., 1997.

³⁵ Puesto que hay que aceptar que hay un proyecto moderno básico, una tendencia imperante que apuesta por una sociedad construida de sujetos. Ese, a mi parecer, es el impacto más grande.

formal y la percepción que los nuevos grupos expresan, que muestra además una recomposición del actor social.

Comunidad y sentido son dos ámbitos que hasta la primera mitad del siglo XX eran indistintos. Hoy los mecanismos tradicionales han sido trastocados, las instituciones que guardaban la relación entre ambos aspectos han sido descentralizadas, el sentido se construye por vías nuevas, generalmente por vías que se experimentan en un inicio de manera individual. En este tenor, lo que se comparte en común se construye en distintos niveles. Los individuos se asumen como parte de cierta comunidad territorial, a la vez que se asumen como parte de otra comunidad religiosa. La vida en común se intercala con las comunidades de sentido que dependen de la inscripción voluntaria de los individuos.

La diferencia es que el individuo es consciente de que la comunidad de sentido a la que se adscribe requiere de su constante reificación, de tal suerte que las adscripciones son voluntarias. Del mismo modo se sostiene la vida en común, la organización comunal y su sistema de representación. La adscripción a la comunidad se sostiene sobre valores de consenso básicos; como la participación en la división del trabajo que los miembros de la comunidad se empeñan en mantener debido a la efectividad que reviste frente a otros grupos sociales.

Así pues, el nuevo contexto social parece estar caracterizado por la coexistencia de comunidades de vida y comunidades de sentido que dependen de los niveles de negociación y respeto que puedan darse de manera interna.

LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDAD Y MEMORIA.

Es evidente que el cuestionamiento que expresan los cambios religiosos está asociado en un primer plano a las acciones de los individuos, en cómo estos dejan de responder ante los estímulos tradicionales conocidos. Cuestionar estas estructuras del *deber ser* implica, en el fondo, la falta de sentido que tienen para las nuevas generaciones, la falta de identidad hacia la forma en que se dieron la transiciones de vida de sus padres.

El tema de la identidad está atravesado por el sentido que se le da a los actos hasta el punto en que los sujetos llegan a comprenderlos como atributos de

su persona. En este tenor comienza a construirse una compleja red de auto identificaciones en distintos niveles que construye como propio y ajeno el mundo por el que transita el sujeto. Así, se fundan la especie de andamios en distintos planos que funcionan como filtros por los que los sujetos se apropian del mundo.

Para Gilberto Giménez³⁶ el tema de las identidades debe explorarse comenzando por un análisis individual del sujeto que está dotado de conciencia y psicología propia. Así la identidad puede comprenderse como un proceso subjetivo por el que se definen y preservan la diferencia ante los otros; pues no hay identidad sin interacción y comunicación social.

Cuando Giménez hace referencia a los atributos de pertenencia social (que implican la identificación del individuo con las diferentes categorías, representaciones, grupos y colectivos sociales) se refiere a la multiplicidad de círculos de pertenencia de los que participa el individuo. Esto implica compartir aunque sea de modo parcial modelos culturales, es decir modelos de organización social de sentido, *interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en formas de esquemas o representaciones compartidas, y objetivadas en forma simbólica, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.*

En el caso de los nuevos grupos religiosos se trata de sujetos de acción, de actores colectivos cuyo único referente empírico es la definición interactiva y compartida, producida por individuos que son conscientes de la orientación de su acción y del campo de oportunidades dentro del cual tienen lugar la acción. Es decir, se trata de entidades construidas y negociadas en las que se mantienen unidos los actores, que implican definiciones colectivas para la acción vertidas en un lenguaje compartido y que se incorpora a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales. De este modo los individuos involucrados pueden asumir orientaciones para la acción, definidas como valores, que se vuelven modelos culturales susceptibles de adhesión.

En un contexto de pluralización, donde hay muchos de estos modelos, la conformación de la identidad personal sale de los modelos tradicionales. Los

³⁶ Gilberto Giménez. "Cambios de identidad... *Op., Cit*, pp. 23-54.

valores de los distintos grupos a los que se adscribe el individuo no siempre son compartidos por todos los miembros de la comunidad de vida. Sin embargo, lo que se tiene en el fondo es un modelo de organización social de sentido, que aunque mínimo, permite establecer representaciones compartidas. Así, la identidad personal se construye por segmentos que incluyen diversidad en la percepción e interpretación del individuo.

La construcción del sentido debe considerar los distintos ángulos de la experiencia de vida personal y colectiva; la comunidad organizada en la que se nace, se crece y se muere, y a los grupos de reciente formación que se ofrecen como versiones alternativas del sentido último de la vida, donde la creencia es el eje rector de la cohesión. Tradicionales o no, no hay mundos sociales totalmente integrados, sino mundos cambiantes llenos de contradicciones que se integran y padecen continuos procesos de erosión. El contexto de pluralización presenta un proceso de desgaste para las comunidades mesoamericanas que recompone la tradición heredada como una estrategia de sobrevivencia y resignificación.

Las propuestas del mundo moderno no necesariamente deben estar en permanente confrontación con la organización comunal tradicional. Representan un reto para la renovación de sus estructuras, pues ya no se es de tal o cual comunidad nada más porque sí, en este nuevo contexto hay que recrear los por qué, y reconstruir memoria para fundar un pasado que genere presente.

Convertirse a otro credo religioso es una nueva propuesta de sentido último que responde a necesidades que ya no cubría la versión anterior, quizá debido al cambio en las estructuras de plausibilidad que ponen en tela de juicio la correspondencia entre la experiencia y sentido. Pasado, presente y futuro ya no se hilaban de manera coherente y es necesario aceptar el cambio a fuerza de no caer en la crisis de sentido. Así, la construcción identitaria de los individuos que plantea este nuevo contexto de pluralización carece de una propuesta de sentido último, razón por la que es necesario echar mano de los acervos histórico de sentido propios de la localidad. Por esta razón retomamos el trabajo de Léger, por su énfasis en el linaje, pues, ya sea retomado o inventado este elemento reconstruye una tradición.

En el caso de los pueblos que aquí abordamos el proceso parece retomar elementos de la vieja ruta nahua-otomí. No como una continuidad del pasado lejano, sino como la reedición de toda una región que comparte un modelo de organización social de sentido, que establece valores y principios comunes. La introducción de una pluralidad religiosa no es contraria a los pueblos de tradición mesoamericana. Las estructuras sociales son capaces de reeditarse permitiendo este tipo de diversidad.

La reconstrucción del linaje

Para Hervieu Léger la sociología de la religión debe centrarse en las mutaciones de las estructuras del creer, la manera en la que se recomponen una vez que el dominio de una tradición es revocado.

Lo esencial, en este asunto, no es el propio contenido de lo que es creído, sino la invención, la producción imaginaria del vínculo que, a través del tiempo, funda adhesión religiosa de los miembros al grupo que forman y a las convicciones que los vinculan. En esta perspectiva, llamaremos "religiosa" toda forma de creer que se justifique completamente a través de la inscripción que reivindica un linaje creyente.³⁷

La filiación debe darse de manera expresa, es el modo de convertirse en parte de una comunidad que reúne a miembros de pasado, presente y futuro. Este aspecto funciona como principio de identificación social, hacia el interior y hacia el exterior. Queda en manos de los individuos, adherirse o no a la nueva propuesta con la conciencia de que es un proceso que deben repasar constantemente.

Hay pues, en el discurso, una autoridad legitimadora que viene de la tradición y que debe ser entendida en su acepción más amplia. La religión que había sido una expresión del orden antiguo (en lo simbólico y ritual) es atrapada en la misma dialéctica de la modernidad. No se trata de una herencia inmutable sino de una autoridad trascendente que se vierte en representaciones, imágenes, saberes, comportamientos, actitudes, etc., y que se acepta conscientemente en nombre de la continuidad. Las herencias del pasado se vuelven tradición en la medida en que se erigen como autoridad para mirar el presente y el futuro.

³⁷ Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, pág. 137

Los nuevos grupos religiosos son vistos como nuevas versiones de los acervos culturales que organizan el sentido, capaces de ser retomados en el terreno de lo individual, como un fermento unificador en la experiencia vivida del individuo, pero ya no como principio organizador de la vida de los grupos sociales, otros valores retoman ese lugar. Lo que queda es un entramado de símbolos comunes que permite la semejanza y confrontación entre los distintos grupos religiosos que se abrevan de un acervo común.

La religión en las comunidades de tradición mesoamericana debe dejar de verse como un elemento de folklor. Hay en los nuevos grupos religiosos un potencial socialmente creativo, pues funcionan como memoria de comunidades de sentido concretas, que responde a la incapacidad de la propuesta moderna de producir significados colectivos.

En el contexto de pluralización de la modernidad el individuo se propone todopoderoso. Para las comunidades mesoamericanas este individuo se construye con referencia a las nuevas representaciones colectivas que retoman símbolos de la tradición como elementos legitimadores de trascendencia que permiten reinterpretar pasado, presente y futuro, fundando un linaje alrededor del que se da cierto nivel de organización social que construye comunidades de sentido.

En este nuevo contexto:

[...] la producción de un sentido colectivo y la confirmación social de significados individuales se convierte en un asunto de comunidades voluntarias. La comunidad se opone a la sociedad industrial y urbana, pero resurge como un lugar de reelaboración del vínculo social elemental [...] en la sociedad del individuo triunfante y de la comunicación de masas.³⁸

Hay un déficit de significados colectivos en las sociedades modernas por lo que la formación de grupos obedece a cumplir esta función. La invocación del linaje genera un pasado común que es ley y que justificar a la asociación voluntaria. El linaje puede hasta ser inventado pero tiene suficiente legitimidad para permitir las identificaciones individuales y colectivas.

³⁸ Berger y Luckmann, *Crisis de sentido...* Op. Cit., p. 159

En el eje del creer religioso esta un modelo general de organización social de sentido, sin caer en el malentendido de englobar en el concepto de la religión a la transmisión social. Los elementos de la religión en el contexto de pluralización son más precisos: expresa un creer, una memoria que da continuidad y refiere a una herencia que legitima. La tradición no constituye ya el principio del orden de la vida individual y colectiva, ya no es la matriz única de las expresiones del creer. Convertirse significa emparentarse con el linaje de los salvados frente al caos del desorden que anuncia la llegada del juicio final. Así, se resguarda el linaje parental. Sin embargo, a la vez se hace necesario afianzar valores comunes con el resto de la comunidad como consenso mínimo.

Para nosotros un referente muy claro en el que se expresan estos andamios entre la tradición y la modernidad son las representaciones y símbolos ambivalentes que se exhiben en la conversión. Estos son los reflejos de aquella capacidad hermenéutica antes mencionada, propia de la tradición, que reaparece y se resignifica para abordar el contexto de pluralización al que los miembros de las sociedades étnicas se tienen que enfrentar.

CAPÍTULO II: TRAZOS PARA UNA GEOGRAFÍA RELIGIOSA EN EL ESTADO DE HIDALGO.

Según los datos recopilados por Jean Pierre Bastian,³⁹ la población protestante en México (que incluye a históricos como a pentecostales y evangélicos) pasó de 1.9% en 1960 a 4% en 1985. En el año 2000, según los datos del censo de población y vivienda, la cantidad considerada protestante representó el 7.3% de la población total.

En general la población que se declara católica ha ido disminuyendo a lo largo del siglo XX: la disminución más significativa reportada por los censos se dio entre 1970 y 1990⁴⁰, ya que en 1970 el 96.2 % de los mexicanos se decía católico; en 1990, el 89.7%, y en el año 2000 ya sólo el 88%. Las razones de este descenso son la aparición de nuevas confesiones religiosas y la falta de una identidad clara por parte de un sector de la población, ya que también ha crecido el rubro de los sin religión. Un fenómeno parecido ha ocurrido en el Estado de Hidalgo como puede verse en el siguiente cuadro.

Cuadro 1. Población con religión diferente a la católica en Hidalgo 1895-2000

Año	Números Absolutos	Porcentaje de población
1895	3302	0.6
1940	5693	0.9
1970	21510	1.8
2000	137423	7.0

Fuente: La Diversidad Religiosa en México, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, México 2005.

A pesar de que formalmente el proceso de secularización se dio a mediados del siglo XIX, con las leyes de reforma, no fue sino hasta 1895 que apareció en los censos de población mexicanos la pregunta sobre el tipo de credo que profesa la gente en los censos de población mexicanos como un reconocimiento a la diversidad religiosa. Sin embargo, a juzgar por las cifras no

³⁹ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa...*, Op. Cit 1997.

⁴⁰ La razón por la que no se hace referencia en este texto al Censo de Población y Vivienda de 1980 es la sobreestimación que se pudiera dar en una proporción de población tan pequeña. Sin embargo en algunos casos se retoman los datos elaborados por Bastian sobre la década.

hubo un incremento significativo en términos cuantitativos⁴¹ de 1895 a 1970, la diferencia es sólo de 1.2%, en cambio de 1970 a 2000 la diferencia es de 5.2%.

Las respuestas a la pregunta del censo se fueron especificando y diversificando en opciones hasta el censo del año 2000. Las presencias más importantes de protestantes en el Estado mexicano se encontraron, en un primer momento, en la frontera con Estados Unidos, donde ya incluso en 1980⁴² las proporciones alcanzaban el 5% (mientras que la media nacional era del 3.7%) y la frontera sur, donde los porcentajes fluctuaban entre el 8% y 21%, según la entidad. En ambos casos es posible encontrar un curioso vínculo entre los sectores desprotegidos de la sociedad y las nuevas confesiones de fe. En estos espacios aparecieron protestantismos de un carácter diferente a los llamados históricos, que son los que guardan una relación directa con la reforma del siglo XVI y que tradicionalmente habían sido los presentes en el caso mexicano. Al respecto, ya en 1989, Martín de la Rosa escribe:

El nacimiento de las primeras comunidades protestantes en México aunque recibe el apoyo de los Liberales no dio lugar a una expansión significativa [...] Sin embargo a principios del siglo XX, aparece una nueva reforma (sociológicamente hablado) de protestantismo: una religión que es promovida por mexicanos pobres⁴³

Estas nuevas denominaciones religiosas fueron nutridas por las misiones norteamericanas y el retorno de migrantes, creando un nuevo espacio para las confesiones protestantes de reciente creación; pentecostales, evangélicos, y bíblicos.

Por lo menos con respecto al Estado de Hidalgo, podemos decir que el crecimiento más acelerado de protestantes se dio a partir de la década en la que comienzan las crisis económicas recurrentes, de 1970 a 1980, cuando los procesos de migración se volvieron más intensos y el campo comenzó a desestructurarse. En el caso de la Huasteca esta época está marcada por una

⁴¹ La presencia de grupos Liberales disidentes es en cambio importante en diversos acontecimientos de la historia de la nacional.

⁴² El dato es de Dow, *Op. Cit.*

⁴³ Martín de la Rosa, *Metodología para el estudio de las religiones*, Universidad Autónoma de Baja California, Baja California 1989, p. 55

serie de acontecimientos que ponen en evidencia el tipo de dominio que vivió la región. Anunciaba el final de una forma de dominación para dar paso al inicio de otra.

En el siguiente apartado estableceremos los matices del cambio religioso al interior del Estado de Hidalgo.

EXPANSIÓN DE PROTESTANTISMOS EN EL ESTADO DE HIDALGO

Categorías y definiciones

El problema de las definiciones en el terreno de los cambios religiosos en México se presenta desde el momento en que identificamos que se trata de un fenómeno abordado muy recientemente. No ha sido sino hacia el final del siglo XX que los estudios sobre nuevas confesiones religiosas se han desarrollado.

Ante la diversidad, los investigadores han optado por retomar algunas categorías que dividan a las denominaciones religiosas en grupos según las características de sus cultos. Así, por ejemplo, para Patricia Fortuny⁴⁴ la cuestión de la diversidad religiosa en el caso mexicano se ve matizada por una arraigada tradición católica, por lo que los grupos restantes suelen ser encasillados en la misma categoría, la de los protestantes, borrando su especificidad y diversidad, como si pertenecieran a una misma organización religiosa. Del mismo modo aparecen diversos términos como secta, protestante, evangélico, cristiano, cristiano inclusivo, carismático, etc., que se usan para tratar de distinguirlos en el habla cotidiana.

Para este trabajo se retomará la definición que ésta autora hace del término protestante, es decir, “aquellos individuos que pertenecen a alguna organización religiosa, que niegan la autoridad universal del papa y acepta los principios de la reforma, o sea, la justificación por la sola fe, el sacerdocio de todos los creyentes y la prioridad de la Biblia como la única fuente que revela la verdad”; retomaremos también las características que señala como propias de cada tipo de protestante.

En palabras de Fortuny las diferencias se establecerían así:

⁴⁴Patricia Fortuny, *Op. Cit.*, págs. 75-92

En México es adecuado llamar protestantes o evangélicos a todos los individuos que pertenecen a iglesias de tipo histórico, pentecostales y neopentecostales. Los mormones, testigos de Jehová y adventistas del séptimo día son las tres organizaciones religiosas más difíciles de ubicar en el interior de las clasificaciones porque aunque se generan dentro del protestantismo norteamericano del siglo XIX y por tanto comparten con este los principios fundamentales de la salvación por la gracia de Dios mediante la fe, el reconocimiento de la Biblia como autoridad suprema y el sacerdocio universal de los fieles, han añadido a su doctrina y a su práctica nuevos y distintos contenidos a lo estrictamente cristiano. Es por esto que, aunque son de origen protestante, no son cristianos como los demás protestantes y tampoco son evangélicos ya que carecen de la experiencia religiosa y de la manifestación de carismas. Estas tres organizaciones religiosas han sido bautizadas como paraprotestantes o protestantes marginales.⁴⁵

Las primeras iglesias que llegaron a México en siglo XIX eran las llamadas protestantes históricas. Ya entrado el siglo XX, después de la revolución, las disputas entre el Estado y la Iglesia se agudizaron dando lugar a la llamada guerra cristera, donde la iglesia perdió propiedades pero conservó a seguidores. Después de estos acontecimientos vino un mayor acercamiento de las estructuras del Estado mexicano con iglesias diferentes de la católica. Para Elio Masferrer⁴⁶ la aceptación de las misiones protestantes en México atendió a una estrategia política para neutralizar a los católicos, así es que se dio una especie de alianza entre Liberales y protestantes, que fomentó que las misiones de distintas denominaciones se introdujeran en diversas labores relacionadas con el pueblo mexicano.

Tal es el caso de Moisés Sáenz, subsecretario de educación pública durante la gestión de Lázaro Cárdenas, quien realizó el primer encuentro interamericano de indigenistas en México en 1940 y que fungió como director del Instituto Indigenista Interamericano.

De esta manera, durante las primeras décadas del siglo XX aparecen las iglesias pentecostales. En los años cuarentas y cincuentas comienzan la propagación de organizaciones paraprotestantes. En el caso de las comunidades, la idea no es otra que la de introducirlas en un marco civilizatorio, donde los individuos se comprenden en la lógica de lo moderno. En la década de los

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 83

⁴⁶ Masferrer, Elio, “La Configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México” en Elio Masferrer (comp.) *Sectas o Iglesias, viejos y nuevos movimiento religiosos*, Plaza y Valdez, México, 1998, págs. 19-152.

setentas se inicia la llamada tercera ola del pentecostalismo o neopentecostalismo, que al parecer ha tenido mucho éxito en el país debido a su capacidad de incorporar las contribuciones de la vida moderna al credo religioso.

Así, es importante comprender el significado de las categorías más usadas para definir la diversidad protestante. Por ello a continuación introducimos los contenidos útiles para este texto.

Los protestantes Históricos. Surgen de la primera ruptura del campo religioso europeo en 1517, con Calvino y Lutero, fundando los principios de la sectarización que son el sacerdocio universal y la iglesia pura. La forma de sus celebraciones está más o menos estructurada de tal manera que no permite perder el control en la emotividad y espontaneidad. Entre los servicios que presta están la escuela dominical, la organización de actividades diversas como programas de estudio, el entretenimiento y otras actividades. Los miembros plenos que desean hacer profesión generalmente comienzan desde la adolescencia. Con respecto a la composición social se puede hablar mayoritariamente de la clase media y en gran medida profesionistas. Se habla de 3ª y 4ª generación, todos radicados en México desde hace por lo menos 100 años.

Los pentecostales y neopentecostales. Cuando hablamos de esta categoría nos referimos a una gran diversidad de organizaciones religiosas difíciles de contabilizar pero que tienen algunas características comunes. Dentro de sus rituales puede señalarse principalmente la importancia de una tradición oral que predomina sobre la escrita; la teología narrativa acompañada del relato de la experiencia personal; la experiencia religiosa llena de emotividad; el uso de sueños y revelaciones; la centralidad de la tercera persona de la santísima trinidad, es decir, el espíritu santo manifestado en ocasiones en glosolalia. Para algunos investigadores esta corriente del protestantismo se apropia de las tradiciones locales y las reforma.

Las primeras confesiones religiosas de este tipo nacen en Estados Unidos, (los Ángeles) en 1906 con un predicador callejero sin formación teológica, William Joseph Seymour. En México la influencia de estas confesiones se inicia a partir de la acción de misioneros norteamericanos en la frontera norte, pero con el tiempo

ésta dará pie a instituciones nacionales que hoy son grandes iglesias que traspasan las fronteras nacionales y las pequeñas congregaciones que surgen en lugares aislados.

Para la década de los años setentas surge una variante dentro de la corriente principal, sobre todo a las orillas de las urbes, que es llamada neopentecostalismo, caracterizada por un ascetismo menos riguroso, que permite una mayor relación con los avances tecnológicos y científicos. Cuando nos referimos a la composición social de estos grupos, estamos hablando de las masas marginadas del campo y de las sociedades globales, de los desfavorecidos por la sociedad global. La jerarquía dentro de la organización generalmente es horizontal, y por ello los miembros se identifican rápidamente con los predicadores. En general, no hay preparación para los líderes; cuando la hay, se trata de cursos de 2 o 3 años.

Los paraprotestantes o protestantes marginales. Surgieron en Estados Unidos en la etapa del reavivamiento religioso del siglo XIX, por lo que conservan muchas características del protestantismo anglosajón. Se diferencian principalmente de las formas antes citadas porque, aun cuando son religiones de un libro (la Biblia), han incorporado algunos otros textos de interpretación del mismo. En este grupo se puede encontrar a mormones, testigos de Jehová, y adventistas del séptimo día. En estas religiones Cristo no posee un status divino, por lo que, no se sigue el dogma de la santísima trinidad, ya que sus seguidores consideran la segunda venida de Jesucristo de un modo distinto. Los paraprotestantes tienen una gran capacidad de adaptación a la vida moderna y a los adelantos tecnológicos y científicos. En el caso del censo de 2000 estas confesiones son clasificadas como bíblicas no evangélicas.

Categorías empleadas en los censos.

En este capítulo hemos recuperado, para el Estado de Hidalgo, el número de repuestas en la categoría “protestante o evangélico”, en los censo de 1970, 1990, y 2000, con la finalidad de hacer comparaciones temporales, sumando (en el caso del año 2000) los definidos como bíblicos no evangélicos, con la finalidad de

establecer repuestas homólogas. Habitualmente esta categoría incluyó tanto a religiones llamadas “históricas” como a “pentecostales y/o evangélicas” y a las llamadas “bíblicas no evangélicas”.

Cuadro 2. Clasificación de Grupos religiosos Censos de 1970, 1990 y 2000					
1970		1990		2000	
Categoría	Comprensión	Categoría	Comprensión	Categoría	Comprensión
Católicos	Católica	Católicos	Católica	Católicos	Católica
Protestantes o Evangélicos	Anglicana Presbiteriana Metodista Bautista Pentecostés Sabatista Cuáquera Testigos Jehová Adventistas Ciencias Cristianas Luterana Calvinista Episcopal	Protestantes o Evangélicos	Anglicana Presbiteriana Metodista Bautista Pentecostés Sabatista Cuáquera Testigos Jehová Adventistas Ciencias Cristianas Luterana Calvinista Episcopal	Protestantes o Evangélicos	Históricas pentecostales y neopentecostales Iglesia del Dios vivo, Columna y apoyo de la verdad, la luz del mundo Otras evangélicas
				Bíblicas no evangélicas	Adventistas del séptimo día Iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días (Mormones) Testigos de Jehová
Israelita	Judaica	Judaica	Judaica	Judaica	Judaica
Otras Religiones	Islamismo Budismo Taoísmo Sintoísmo Confucianismo Brahmanismo Ortodoxos, Etc.	Otras Religiones	Islamismo Budismo Taoísmo Sintoísmo Confucianismo Brahmanismo Ortodoxos, Etc.	Otras Religiones	Islamismo Budismo Taoísmo Sintoísmo Confucianismo Brahmanismo Ortodoxos, Etc.
		Ninguna		Sin religión	
				No especifica do	

Fuente: INEGI, Censos de población y Vivienda de 1970, 1990 y 2000.

Sin embargo, a partir del censo de 2000 se excluye de la categoría “protestante o evangélico” las religiones “bíblicas no evangélicas”, o “protestantismos marginales”, llamadas así debido a que, a pesar de que comparten una raíz protestante, incluyen en su acervo algunos otros materiales y prácticas que los separan de manera importante de la raíz común.

Para los años 1970 y 1990 utilizaremos el dato global de “protestantes o evangélicos”; para el caso del año 2000 hemos unido las categorías de “protestantes o evangélicos” a la de religiones “bíblicas no evangélicas”, con la finalidad de igualar el contenido de las respuestas con los censos anteriores. Con esta medida tendremos una visión general de las religiones de origen protestante en el Estado de Hidalgo y su avance de 1970 a 2000.

Como podemos ver, las definiciones académicas (enlistadas en el apartado anterior) se diferencian mucho de las contenidas en los censos. En el cuadro 2 es posible identificar las diversas denominaciones religiosas en cada categoría de respuesta, según el censo al que pertenecen. Es importante mencionar que las categorías utilizadas por los censos no han sido claras desde el principio y que son sólo una herramienta para cuantificar el avance de la diversidad religiosa. Para el año 2000 es posible hacer una revisión más exacta y un reconocimiento de la distribución de los tipos de protestantismos que hay en el Estado; sobre todo, realizar una imagen de la dispersión que nos permita ver donde están las regiones de mayor cambio. Ya que, como veremos a pesar de ser en su mayoría zonas serranas e indígenas, en algunos casos como en el de la Huasteca hay importantes enclaves de posición liberal desde antaño.

Ubicación geográfica de protestantes en el Estado de Hidalgo

Para cada censo se han calculado las proporciones de protestantes según la población de cada municipio, de tal forma que sea posible identificar a aquellos municipios donde hay una mayor presencia. Debemos recordar que esta forma de abordar el tema nos arrojará datos tentativos que deben tomarse con cuidado, debido a las fallas de recolección que en su momento tuvieron los censos y a la

sencillez del método que aquí se presenta, ya que hablamos de proporciones como una forma de medir la influencia a nivel municipal y local.

Calculadas las proporciones de protestantes por cada municipio, las colocamos de mayor a menor para establecer rangos de crecimiento. Ya en la década de los setentas se puede encontrar registros, aunque mínimos, de protestantes en cada uno de los municipios. Las proporciones más significativas van de 3.3% a 8.7%; para 1990 los municipios con un crecimiento significativo de población protestante han aumentado, el grupo de municipios con un incremento más alto tiene proporciones van de 6.0% a 17.6%, acentuando su presencia en las zonas serranas e indígenas del Estado. En el año 2000, el grupo más significativo tiene proporciones que van de 9% a 24.5%, así que en adelante para el caso del mapa correspondiente a este año sólo retomamos municipios con proporciones mayores a 9% (sin perder de vista que casi todos los municipios del Estado tienen alguna presencia protestante). Evidentemente se repiten las constantes que venían dibujándose desde 1970.

Por un lado, es notable la presencia de los municipios de Tlahuiltepa y Huhuetla, donde el dato cuantitativo es relevante. Se trata de dos municipios enclavados en las serranías del Estado con mucha presencia indígena y altos niveles de marginación, donde un número importante de la población se dedica aún hoy a las actividades económicas del sector primario, como la agricultura. Sin embargo, tienen una trayectoria histórica distinta: Huehuetla es zona eminentemente indígena, parte del antiguo señorío de Tutotepec y posteriormente de la demarcación de Tulancingo, región de levantamientos autóctonos. En cambio, en el caso de Tlahuiltepa hay una trayectoria más ligada al liberalismo y a la sociedad mestiza.

Figura 1. Distribución porcentual⁴⁷ de “protestantes” por municipio 1970-2000

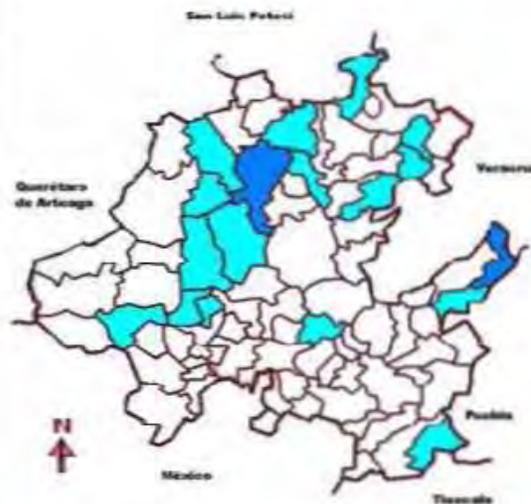
1970

Municipio	Proporción
Hidalgo	1.6
Tlahuiltepa	8.7
Chapantongo	6.0
Mineral del Chico	4.9
Progreso de Obregón	4.3
Nopala de Villagrán	4.0
Ixmiquilpan	3.8
Huasca de Ocampo	3.5
Almoloya	3.4
Cardonal	3.3



1990

Municipio	Proporción
Hidalgo	4.6
Tlahuiltepa	17.6
Huehuetla	15.8
Tenango de Doria	11.3
Cardonal	11.0
Ixmiquilpan	10.8
Tianguistengo	10.7
San Felipe Orizatlán	9.3
Atlapexco	9.1
Nicolás Flores	8.3
Yahualica	7.9
Mineral del Chico	7.9
Progreso de Obregón	7.5
Chapantongo	7.4
Molango de Escamilla	6.9
Almoloya	6.8
Chilcuautla	6.7
Tepehuacán de Guerrero	6.5
Jacala de Ledezma	6.0

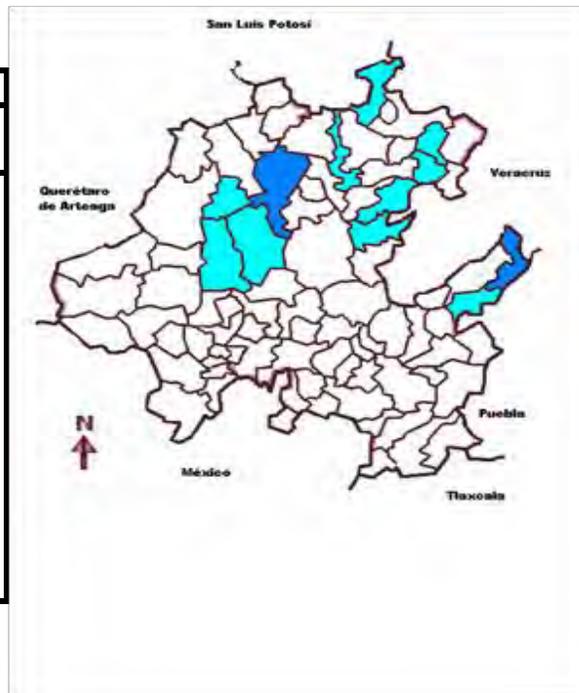


⁴⁷ He deducido las proporciones a partir del total de individuos que se declaran pentecostales o evangélicos, dividido entre el total de población municipal.

2000

Municipio	Proporción
Hidalgo	6.5
Tlahuiltepa	24.5
Huehuetla	17.4
Tenango de Doria	13.9
Ixmiquilpan	13.8
Cardonal	13.5
Tianguistengo	13.4
Nicolás Flores	11.3
San Felipe	
Orizatlán	10.5
Atlapexco	9.9
Zacualtipán de Ángeles	9.3
Lolotla	9.2
Yahualica	9.0

Fuente: INEGI



Por otro lado, ya aparecen municipios como Cardonal, Ixmiquilpan y Tenango de Doria, muy estudiados desde la antropología por su presencia indígena (sobre todo otomí), su religiosidad popular y sus grupos protestantes. Quizá el más conocido por este último aspecto sea Ixmiquilpan, por su diversidad de iglesias y credos, en él incluso pueden encontrarse comunidades completas de conversos. Una zona en la que a lo largo del siglo hemos visto poca tolerancia religiosa, aunque también una mayor institucionalización del fenómeno. Ixmiquilpan se ha convertido en modelo de pluralidad para esta zona, que tiene gran influencia de sus grupos religiosos, pues éstos recorren las serranías para expandir su nueva creencia. Recordemos que las primeras acciones misioneras de tipo protestante del siglo XX se dieron en la el Valle del Mezquital, con los proyectos impulsados por el Instituto Lingüístico de Verano, que acompañaron algunos planes estatales de modernización para la región, como el distrito II de riego.

En lo que respecta a Tenango de Doria, puede resaltarse el trabajo realizado por James Dow a partir de la década de los setentas. Quien además de haber realizado numerosos trabajos sobre la organización política y social de los otomíes de esta parte de la sierra de Hidalgo, también se ocupó de la aparición del

protestantismo, acentuando aspectos antropológicos y demográficos. Para Dow, la influencia protestante tiene mayor incidencia en las comunidades de origen indígena, donde la forma de vida tradicional está marcada por la agricultura de subsistencia. Algunos cambios demográficos importantes de dichas comunidades son el crecimiento poblacional desmedido, que agota la repartición de tierras, y la migración, que genera pautas culturales nuevas en espacios tradicionales. Sin embargo, el aporte más novedoso de Dow es que mostró como puede haber cambios de filiación religiosa sin conflicto, cuando se asegura cierta continuidad simbólica.⁴⁸ Este municipio comparte su desarrollo histórico con los pueblos de la Sierra Norte de Puebla: en alguna época mientras se daba cierto auge a la economía ranchera se creó un ambiente de tolerancia religiosa entre los pueblos.

En general, puede decirse que a lo largo de estos treinta años la presencia de los credos de origen protestante ha crecido aceleradamente. En 1970 el municipio con la proporción más grande es de 8.7% y en el año 2000 las proporciones municipales más altas son mayores al 10%. En el caso de Tlahuiltepa la cifra llega al 24.5%, resultado de un incremento sostenido desde 1970. Es decir, la presencia de confesiones religiosas de origen protestante no sólo está en la mayoría de los municipios, sino que se ha reafirmando a lo largo de estos treinta años en cada uno de ellos.

En los municipios con mayor presencia protestante, por lo menos dos generaciones se autodenominan como creyentes de alguna de estas religiones. Si tomamos en cuenta los aportes de Garma Navarro⁴⁹ con respecto a la segunda generación de conversos, podremos ver que si bien la vida de austeridades sienta bien a la primera generación, que tiene como referencia una vida católica y otra evangélica, no siempre es así para las generaciones nacidas dentro de la nueva fe. Para éstas últimas es más pesada la labor de reafirmación, por lo que se llevan a cabo mecanismos para retener a los más jóvenes. Estas generaciones suelen

⁴⁸ Dow, James “Demographic factors affecting Protestant conversions in three Mexican villages” en James Dow y Alan Sandstrom, (editores) *Holy Saints and fiery Preachers: The anthropology of Protestantism in México and Central America*, Estados Unidos, 2001, pp. 73-86

⁴⁹ Garma, Carlos, “Hijo de pastor lo peor. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación” en Rivera y Juárez (coord.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias Pentecostales*, CIESAS, México, 2007, págs. 277-297.

ser semilleros de nuevos grupos con nuevas denominaciones. Del mismo modo, Garma muestra que los intentos de crear instituciones evangélicas mayores han sido generalmente coyunturales, dado que sólo permanecen el tiempo útil para resolver conflictos en turno.

Así los datos, nos ha sido posible comparar las proporciones por municipio en cada uno de estos censos y ordenar los resultados según los incrementos proporcionales más elevados. Con esto obtenemos un mapa de la región de influencia más importante, matizado según la intensidad del crecimiento en cada municipio en el periodo 1970-2000.

Cuadro 3. Proporciones de protestantes por municipio 1970 a 2000

Municipio	1970	1990	2000	Diferencia
Hidalgo	1.6	4.6	6.5	4.9
Tlahuiltepa	8.7	17.6	24.5	15.8
Huehuetla	2.9	15.8	17.4	14.5
Tenango de Doria	1.8	11.3	13.9	12.1
Tianguistengo	2.8	10.7	13.4	10.6
Nicolás Flores	1.1	8.3	11.3	10.2
Cardonal	3.3	11.0	13.5	10.2
Ixmiquilpan	3.8	10.8	13.8	10.0
Lolotla	0.1	5.6	9.2	9.1
Atlapexco	1.1	9.1	9.9	8.8
Zacuatlán de Ángeles	0.9	5.8	9.3	8.4
San Felipe Orizatlán	2.4	9.3	10.5	8.1

Fuente: Cálculos propios con Censos de 1970, 1990 y 2000

De 1970 a 2000 el Estado de Hidalgo pasó de tener 1.6% a 6.5% de población que se declaraba protestante y/o evangélica. Con excepción de los municipios de Cuautepéc de Hinojosa y Nopala de Villagrán, que vieron decrecer

su población protestante, los demás municipios elevaron dicha proporción entre 0.3% y 15.8%.

Las diferencias en el crecimiento pueden notarse si dividimos las intensidades de crecimiento en 4 rangos:

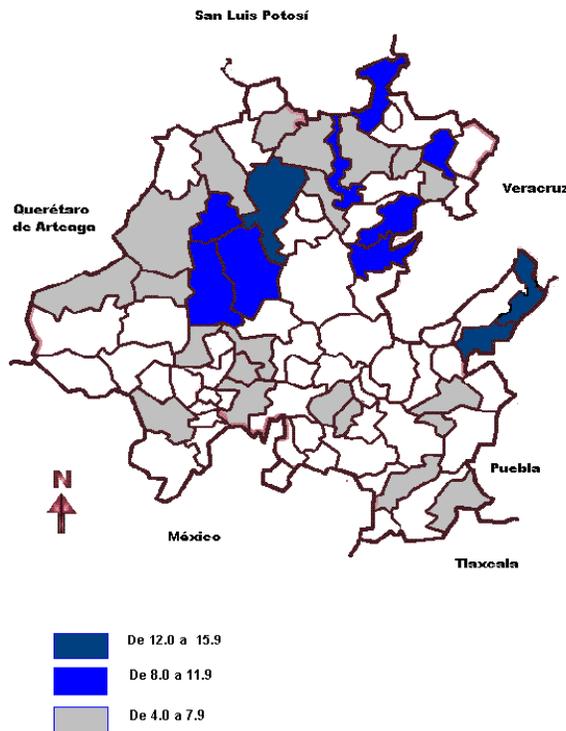
- 0.0 a 3.9 puntos proporcionales
- 4.0 a 7.9 puntos proporcionales
- 8.0 a 11.9 puntos proporcionales
- 12.0 a 15.9 puntos proporcionales

Para el siguiente mapa se retoman sólo los últimos tres rangos, puesto que dan más luz a la presente investigación.

Como podemos ver, el rango de crecimiento más importante está concentrado en los municipios de Tlahuiltepa, Huhuetla y Tenango de Doria. Los municipios del rango intermedio conforman una franja interesante, ya que parecen seguir la ruta trazada por las distintas migraciones otomíes y nahuas iniciadas desde la época precolombina y que posteriormente se convirtieron en el asentamiento de comunidades que permanecieron bajo una organización corporativa, conservando rasgos particulares. Los municipios del último rango sólo presentan un crecimiento sostenido desde 1970, aunque en comparación con el Estado de Hidalgo tienen un crecimiento importante (aquí encontramos tanto municipios de la sierra alta como de la huasteca, además del caso de Pachuca, capital de la entidad).

Si se hace una revisión histórica, es posible observar cómo los municipios cercanos a la capital del país o aquellos ubicados en zonas mineras tuvieron presencias protestantes importantes, como la de los metodistas ingleses de Real del Monte; no obstante, en el periodo examinado en este trabajo, no presentan un crecimiento significativo.

Intensidades de crecimiento en el avance de las religiones de origen protestante 1970-2000.



Fuente: Cálculos propios a partir de Censos de población y vivienda 1970, 1990 y 2000, INEGI

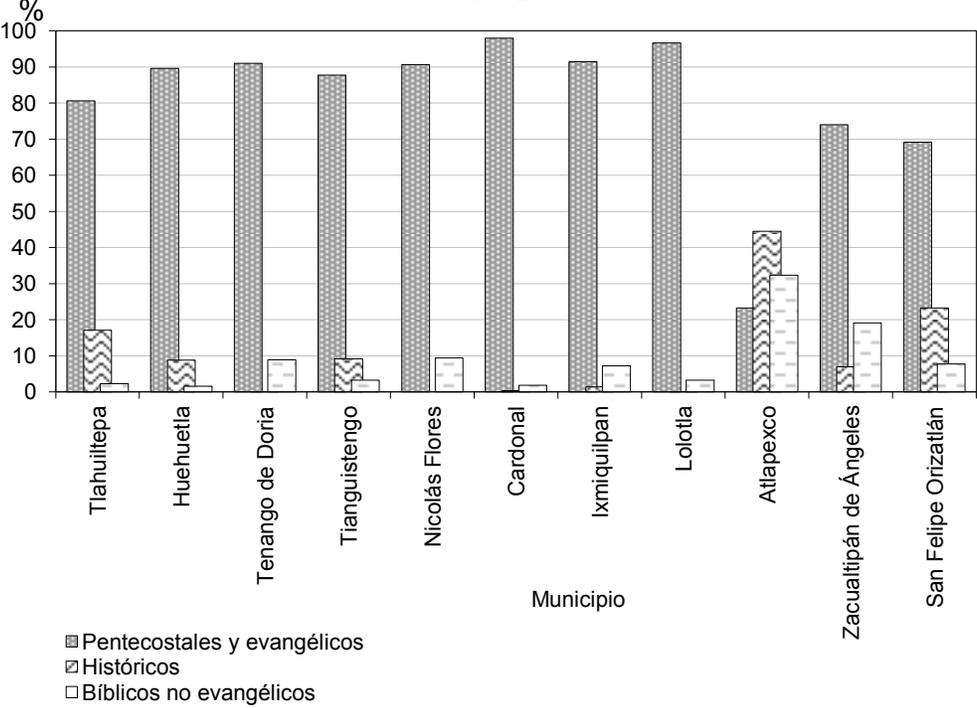
Presencias religiosas registradas en el año 2000

Debe recordarse que para efectos de la presente investigación hemos unido, en el caso del año 2000, las categorías de “protestantes o evangélicos” a la de religiones “bíblicas no evangélicas”, con la finalidad de igualar el contenido de las respuestas con los censos anteriores. No obstante, en esta sección retomamos el contenido de la categoría “protestantes o evangélicos” tal como aparece en el censo, la cual representa el 4.8 % de la población

Desplegadas la denominaciones contempladas en dicha categoría podemos ver que el 1.7% de la población del Estado es pentecostal o neopentecostal, mientras que el 3.1% es evangélica. Sin embargo, los datos censales no disocian

a los que se consideran pentecostales de los que se consideran evangélicos, porque aún las diferencias entre ambas categorías son nebulosas, por lo menos en cuanto a la recolección del dato se refiere; de tal manera que se registran algunos como evangélicos sin tener a bien si se trata de pentecostales o viceversa. La única diferencia que apunta el censo es que la mayoría de la población que se agrupa en “evangélicos” tiene niveles socioeconómicos más elevados que los clasificados como fieles “pentecostales”. Pero esta característica parece aislada y no aporta gran información, ya que si se realiza un sondeo empírico básico, es posible encontrar denominaciones “evangélicas pentecostales” o “pentecostales evangélicas”.

Gráfica 1. Distribución de protestantes por municipio en el año 2000



Fuente: Anexo 1

La Gráfica 1 se refiere sólo a la población protestante de cada municipio. En ésta representación podemos ver que hay, al interior de cada municipio, una mayoría indiscutible de pentecostales y evangélicos: por ejemplo 80% en Tlahuiltepa y casi 70% en el municipio de Orizatlán. En esta gráfica sólo se

recuperan los municipios donde hubo una mayor intensidad en el incremento de población que se declara como parte de alguna religión de origen protestante en lo que va de 1970 a 2000, su intención es verificar que esta vertiente protestante es la que más se registra. Podemos concluir que en la franja que hemos llamado nahua-otomí la gran mayoría de las religiones de origen protestante está conformada por pentecostales o evangélicos (sólo Atlapexco parece no seguir este patrón).

A pesar de la indiscutible presencia de iglesias protestantes históricas en el Estado de Hidalgo, las sedes principales de éstas (díganse presbiteriana, bautista, metodista, iglesia del Nazareno y menonita) se encuentran en otros Estados. Para el año 2000, éstas representan sólo el 0.4% de población total en Hidalgo. Y en el caso de los protestantismos marginales, aunque se trata de una presencia importante para el país, en el Estado de Hidalgo no son los que más se han desarrollado, su presencia en el año 2000 era de 1.3% de la población total.

Los impactos más importantes se dan en las serranías, en las que el clero tuvo que depender, desde la colonia, de la traducción de un catolicismo popular para mantener el dominio, debido a la difícil geografía que durante años limitó el actuar de las misiones. Durante el siglo XIX siguió el mismo patrón, aunado a las continuas pugnas por el poder local que se extendieron hasta el siglo XX, cuando el incremento de instancias denominadas católicas estuvo bajo la administración de las comunidades mismas. Se trata también de las comunidades indígenas, que de uno u otro modo, han logrado subsistir como unidades hasta nuestros días, pero que como toda población han tenido cambios importantes en las últimas décadas del siglo, sobre todo por los cambios estructurales que ha planteado el proceso de modernización neoliberal que sobrevive país.

EL PENTECOSTALISMO EN LA REGIÓN

El pentecostalismo se deriva de la época del reavivamiento religioso norteamericano, su origen se encuentra entre las clases marginadas de los Ángeles. En el caso mexicano, su influencia primera llegó a través de misioneros norteamericanos fundamentalistas, principalmente en el norte del país,

posteriormente permeó a través de los migrantes que desde la época pos-revolucionaria trajeron nuevas confesiones. Igual que en Estados Unidos, apareció entre las masas marginadas y desarraigadas del campo y las ciudades. Desde su llegada se ha dividido y diversificado, en algunos casos se trata de grandes instituciones transnacionales como la Iglesia Universal del Reino de Dios, La Luz del Mundo, o la Asamblea de Dios, y en otros casos se trata de pequeñas congregaciones que surgen en algunas localidades apartadas.

Como ya hemos visto, entre el 80% y 70% de los protestantes del Estado de Hidalgo son de tipo pentecostal o evangélico, debido a su gran flexibilidad para comprender y apropiarse de las creencias populares y a la facilidad que ofrecen a sus miembros para convertirse en líderes, razón por la cual sus iglesias están en constante división, pero con ello se cubre la necesidad de participación y liderazgo de sus seguidores.

El impacto más fuerte en el Estado es el de los movimientos cristianos evangélicos entre los otomíes y nahuas de la entidad. En 1967 Key Yuasa mencionaba las terribles condiciones de pobreza y marginación en que vivían los indígenas del Valle del Mezquital, seducidos por el alcohol y orillados a la migración como modo de escape de la pobreza, que creaba además una fuerte dependencia del municipio. Yuasa señalaba también la desaparición progresiva de la cultura otomí, que colocaba a los sujetos en la intersección con otras “culturas”, como la campesina de los mestizos, la de las pequeñas ciudades, la proletaria y subproletaria, etc., ocasionando una suerte de depresión que hacía las veces de reacción y mecanismo de defensa:

Estudios psicológicos de las poblaciones han demostrado la presencia de un carácter “oligofrénico” por falta de desarrollo y “esquizotímico” (Basauri) tal vez por funcionar al mismo tiempo en dos culturas: la Otomí que en la marcha de las transformaciones en México, se va desapareciendo progresivamente, y la mexicana, de la cual, apenas aspectos elementales se conoce. Se ha notado rasgos de “depresión reactiva” (no neurótica), “depresión” dice Newman, “que no solamente es el único método de reaccionar contra una ansiedad real, sino también su técnica, un mecanismo de defensa generalmente acertado para hacerle frente”. El hecho de que sean tímidos y extremadamente cautos, muy

hesitantes cuando se trata de dinero ganado con sacrificios, hace que los habitantes de la ciudad califiquen a veces a los Otomíes de acomplejados [...].⁵⁰

Debemos recordar que en 1951 se formó el Patrimonio indígena del Valle del Mezquital con sede en Ixmiquilpan y, con él, se planteó la incorporación de las comunidades otomíes a la vida cultural y política del resto de la población. Es la época en la que el Instituto Lingüístico de Verano ya hacía traducciones de textos religiosos y educativos a las lenguas indígenas. Los líderes cristianos agregaban a su trabajo una suerte de guía espiritual que además atacaba algunos de los principales problemas de estos pueblos, como el alcoholismo. Podría decirse que a la par del indigenismo secular que planteaba un proceso de aculturación en pro del mestizaje, el proselitismo cristiano ofreció un modo de modernización retomando aspectos de la vida sumamente importantes para los otomíes.

Para Yuasa, en 1940 se fundó la primera comunidad evangélica en el Estado de Hidalgo, *El Calvario*, que se ubicaba junto a la carretera, a orillas de la ciudad. En 1967 este autor reportaba 68 hogares evangélicos en una extensión de 13 ha. que llegaba hasta las márgenes del río Tula: “El trabajo de esta comunidad se extiende a lo largo del Estado de Hidalgo, San Luis Potosí, Querétaro, Puebla y ha originado 32 otras comunidades de las cuales una buena parte se encuentra en el Municipio de Ixmiquilpan, y la mayoría en el Valle del Mezquital”.⁵¹

Sin embargo, a pesar de los datos que muestran la expansión de las nuevas confesiones de fe a lo largo del siglo XX, a decir de Garma Navarro, hemos visto cómo las iglesias evangélicas no han logrado concretar un grupo sólido que represente a todos los grupos religiosos (a veces éstos se conjuntan para crear presión ante alguna amenaza, pero luego se disgregan). La poca participación política quizá se deba a que los grupos evangélicos consideran la política como una cosa mundana que corrompe, ya que sólo participan cuando deben repeler algún peligro, o quizá simplemente el carácter volátil que los caracteriza es el que impide esta concreción.

⁵⁰ Yuasa, Key. *Un movimiento cristiano entre los Otomíes en México*. Cuernavaca 1967, versión mimeo, pág. 4. Es posible consultar una versión en *Boletín Teológico* 16(1984), p. 46-64.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 9.

A estas alturas cabe preguntarse ¿por qué el fenómeno en cuestión tiene un particular énfasis en la región indígena del Estado? Acaso sea posible encontrar la respuesta entre los problemas que la iglesia católica ha tenido con la pastoral indígena y en el exilio de lo que fue denominado teología de la liberación. El sincretismo entre la religión católica y las creencias locales ha derivado en una religión popular que da espacios a personajes jamás venerados por la iglesia católica. Estas creencias y prácticas implicadas cuentan con un lenguaje y una sintaxis que les son propios y que tal vez se reformulan a la luz de una nueva oferta cultural, en un momento histórico en el que es necesario renovarse.

LA CIMENTACIÓN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Quizá uno de los aspectos básicos que hay que comprender, antes de aventurarnos más allá en la exploración del fenómeno religioso actual, es la experiencia religiosa que los pueblos establecieron al convertirse en católicos, es decir, la primera gran conversión. Como ya hemos mencionado, se dieron varias lecturas del catolicismo, según la comprensión y los sincretismos de cada región. Aunque algunas características generales podrían arrojar luz sobre el proceso.

Según Holmes,⁵² la evangelización es peculiar por las condiciones en que llegaron los españoles a América. Después de varios siglos de lucha contra moros, judíos y otros grupos no cristianos, los bríos evangelizadores se habían levantado. Al llegar, algunos aspectos facilitaron la encomienda evangelizadora, tales como los pronósticos que los pueblos nativos hacían ya de la llegada de una nueva raza asociada a la idea de un héroe civilizador (Quetzalcóatl); una serie de analogías entre las religiones locales y el nuevo credo que se darían en factores como el diluvio, el arca de la alianza, la creencia de un tiempo en el que se confundieron las lenguas, la tradición de una primera mujer, la circuncisión, la presentación de los recién nacidos en el templo, algunos salmos y alabanzas, y notoriamente la analogía entre la virgen María y Tonantzin. Holmes incluso retoma

⁵² Holmes, Jack, “El mestizaje religioso en México” en Pilar Gonzalbo (coord.), *Iglesia y religiosidad*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 79-98.

algunos aspectos de la estructura de la iglesia como poseedora de tierras y contribuciones.

Sin embargo, muchos más fueron los problemas, empezando por la violencia que se ejercía contra los indios encomendados; siguiendo con la destrucción de sus ídolos y santuarios; pasando por el abuso sobre su trabajo, propiedades y familias; continuando con la falta de coherencia al interior de las congregaciones, y concluyendo con las diferencias culturales que se presentaban entre los grupos cuya expresión más grande era la diferencia de lenguas.

Si bien es cierto que se generaron sincretismos a través del teatro y algunas fiestas especiales, la labor en lenguas locales entraba en disputa con la perspectiva de los puristas defensores del credo en latín. Así, la repetición del credo carecía de sentido para los nuevos católicos, por lo que en adelante debía conformarse por frases significativas, habiendo sido objeto de un claro replanteamiento que contemplaría una mezcla del panteón nuevo con el anterior. Generando un sincretismo ritual con vertientes varias, pero dotado con una experiencia y un sentido conocidos, aún hoy es posible encontrar ejemplos de este tipo de expresiones. Por ejemplo, para Yuasa la advocación de los Cristos muestra claramente el sentido de los nuevos símbolos.

[...] Síntomas de esta identificación o sobreposición de divinidades son, por ejemplo, el hecho de que la fiesta anual más importante de los Otomíes, se reserva “no al patrón del lugar como es costumbre hacerlo en todo México”, sino a una imagen de Cristo. Y a lado de Cristo sufriente se acostumbra en Ixmiquilpan colocar grandes espejos durante la Semana Santa en que la iglesia se ve ornamentada por plantas y pájaros también⁵³

Es decir, no se trata sólo de sincretismos religiosos, sino también de algunos aspectos de la estructura social que pasan inadvertidos bajo la etiqueta de lo *Folk* y que muestran el sentido de lo sagrado más allá de la denominación a la que se pertenece.

Por otro lado, el principal problema que la empresa de evangelización enfrentó fue que la misma corrupción, originada por el afán de enriquecimiento que caracterizó a las estructuras administrativas del gobierno colonial, pronto

⁵³ Yuasa, *Op. Cit.*, pág. 7.

alcanzó a las eclesiales. No fue menor el caso de las congregaciones agustinas que se ocuparon del territorio que nos interesa:

[...] la mayor parte de los religiosos fue perdiendo interés en la salvación de las almas y comenzaron a buscar su propio provecho. Hasta los obispos se hacían intrigas para medrar y enriquecerse. [...] El interés por la salvación de las almas cedió su lugar al afán de conseguir tierras y propiedades, y los frailes descuidaron vergonzosamente su obligación.⁵⁴

La experiencia religiosa, como vivencia, quedó pues en manos de la gente común, formada a partir de sus recursos culturales, es decir (en palabras de Bourdieu), del capital cultural y simbólico que los grupos poseen. Según Elio Masferrer,⁵⁵ durante la época colonial hubo un importante descenso de la población indígena, que provocó la desestructuración de las religiones étnicas, por lo que posteriormente éstas decantaron en una o varias lecturas del catolicismo colonial; a la vez, que hubo un catolicismo africano y uno mestizo. Aunque la inquisición mantenía a raya a las disidencias, los grandes contingentes de población indígena, es decir los nuevos cristianos, tenían cultos especiales, y había una tolerancia justificada por los procesos de la evangelización. Con el correr de los siglos, la iglesia católica no volvió a plantearse el problema de la evangelización, hasta el siglo XX, cuando la reforma liberal había mermado ya su posición como institución paralela al Estado.

Fue durante el siglo XX, específicamente durante la administración del General Cárdenas, cuando se incluyó a grupos de diferentes denominaciones religiosas de origen norteamericano en algunas estrategias de apoyo y desarrollo para las comunidades indígenas, tal es el caso del Instituto Lingüístico de Verano. En este caso se trataba de una agencia misionera que incluía a sectores Conservadores y fundamentalistas de varias denominaciones históricas. Estos últimos tradujeron la Biblia a varias lenguas y desarrollaron alfabetos, gramáticas y diccionarios, creando un clero indígena que predicaba en lengua vernácula. Aunque esta estrategia que importaba misioneros estaba diseñada para las poblaciones indígenas, tuvo también un gran impacto entre los sectores populares.

⁵⁴ *Ibidem*, pág. 87

⁵⁵ Masferrer, *Op. Cit.*, pp. 19-152

Para este entonces, la Iglesia católica había quedado muy rezagada en el trabajo misionero: había dejado de lado las lenguas indígenas para predicar, aún daba la misa en latín y castellano, pero las prácticas religiosas del vulgo ya habían adoptado los sincretismos y festividades que reunían creencias prehispánicas y coloniales.

Este pluralismo católico que se creaba era la principal crítica de las corrientes protestantes que lo calificaban de pagano y supersticioso

[...] El catolicismo entonces no es una religión cristiana en el sentido estricto sino que es considerada, en la óptica protestante, un sistema mágico-religioso que debe ser objeto de una auténtica evangelización.⁵⁶

Con el paso del tiempo, lo que se obtuvo fue el nacimiento de una variedad de organizaciones religiosas que, como ya se señaló en este capítulo, se caracterizan por la importancia de la tradición oral; por la teología narrativa, acompañada de relatos de experiencia personal; por la experiencia religiosa llena de emotividad; por la manifestación de sueños y revelaciones; por la centralidad del espíritu santo en forma de Glosolalia, etc. Es decir, se caracterizan por elementos que parecen afines a la religiosidad popular, sobre todo a la parte heredada de los pueblos indígenas, donde la sanación, los sueños y los símbolos tienen gran importancia. Se concluye, entonces, que la pluralidad religiosa no es algo nuevo en el contexto mexicano. Lo nuevo es la aparición de las múltiples denominaciones: el trance en que los individuos generan nuevas formas de denominarse a ellos y a los grupos que construyen y mantienen.

La ruptura social y el protestantismo local.

A pesar de los elementos afines que hay entre la religiosidad popular y las nuevas confesiones, es evidente que hay una fractura que se palpa en la vida cotidiana, que se expresa en la división al interior de las comunidades, que complica las relaciones al interior de las familias debido a las nuevas prácticas de los conversos que prohíben la adoración a los santos y algunas costumbres. Este panorama nos hace preguntarnos ¿cuál es el tipo de cambio religioso que se lleva a cabo en esta

⁵⁶ *Ibidem.*, pág. 27.

zona del país? ¿De qué tipo de cambio religioso se trata? ¿De una mutación como apunta Jean Pierre Bastian, es decir, un cambio estructural de elementos que se dislocan sin un destino advertido? ¿De una innovación, en el sentido de la teoría parsoniana, es decir, sólo un reacomodo de lo ya existente que no alterará la estructura?

Para Danièle Hervieu Léger, el estudio del caso mexicano en cuestión religiosa ha sido abordado de manera continua como una muestra de resistencia de las sociedades tradicionales ante las sociedades modernas (y su proceso de secularización). Los recientes cambios y conversiones plantean una nueva pertinencia social, política y cultural de estos grupos que ya no necesariamente deben ser entendidos como tradicionales, frente a un proyecto de modernidad en crisis, que no implica la concepción de secularización como la concebíamos. El proceso de secularización debe considerarse como un proceso de recomposición del creer.

Estas representaciones sociales, es decir, las construcciones imaginarias a través de las cuales se intenta eliminar la brecha entre los límites de lo cotidiano y las aspiraciones de salvación, ponen en movimiento el capital de símbolos contenidos en las estructuras de la tradición y a la serie de propuestas culturales nuevas a las que se enfrentan los pueblos y los individuos. En el acto religioso se ejecutan los olvidos selectivos y las reivindicaciones. Para esta investigadora el acto ritual es el sitio en el que se hace memoria de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro: en el rito encontramos la repetición regular de gestos y palabras que inscriben, con el desarrollo del tiempo, la memoria y, en cada individuo, el linaje (los acontecimientos fundadores que permitieron que ese linaje suyo se fundara). Y es a través del acto ritual que también se incorporan las innovaciones de la vida cotidiana, renombrando esta construcción de sentido que tiende nuevos andamios entre lo conocido y lo místicamente oculto en la concepción divina.

En el caso de los pentecostales y/o evangélicos es muy común hablar de la venida del espíritu santo (de la experiencia misma, íntima y colectiva), de su llegada, como una vivencia que hermana e identifica a los miembros de este

grupo: esta es la experiencia que los vuelve conversos. Sin lugar a dudas esto recuerda de manera viva muchos elementos del chamanismo tradicional, donde los estados alterados de conciencia tienen gran importancia. La reconstrucción de la memoria histórica que está inscrita en la ejecución de los actos.

En palabras de Bourdieu, se trata de una recomposición al interior del campo religioso, en el que la estructura (con sus prácticas sociales y sus relaciones de poder) está abierta a la transformación dada a partir de los agentes sociales, quienes si bien son herederos de cierto capital simbólico y de una serie de disposiciones en el actuar (*habitus*), son capaces de seleccionar y reeditar sus prácticas, generando permutaciones en el campo religioso. Los agentes sociales estarían cambiando de posición para pasar de fieles a productores de símbolos religiosos.

Sin embargo, es importante no perder de vista, con Bourdieu, que los cambios en cualquiera de los *campos sociales* reflejan, de alguna manera, los cambios en el *espacio social* y por supuesto en los otros campos. Habría que reconocer el tipo de cambio social que se vive en las poblaciones señaladas anteriormente. En este sentido, quizá las *mutaciones religiosas*, señaladas por Bastian, responden al cambio estructural que viven las sociedades periféricas, pues en la periferia los proyectos modernizadores colocan a los actores sociales frente a procesos de *anomia endémica*, producto de recurrentes crisis que anuncian la ruptura de algunos procesos de reproducción social; donde los actores se ven obligados a seleccionar las estrategias elaboradas para enfrentar a la sociedad cambiante.

El *próximo afectivo*, descrito por *Bartolomé*, que antaño formaba parte del entorno cotidiano, en muchas ocasiones es ahora un migrante. La experiencia religiosa, que hermana, tiende nuevos puentes de identificación a través de una experiencia muy íntima. En este punto es pertinente mencionar el trabajo antropológico que plantea a las comunidades como archipiélago, que se articulan y cohesionan a pesar de la distancia geográfica.

Es en este tenor, debemos tomar en cuenta el contexto socioeconómico en el que se desenvuelven las comunidades y las presencias étnicas de nuestra

zona. En la década de los ochentas, el Estado de Hidalgo reflejaba la misma tendencia de disminución del sector primario (principalmente el sector agropecuario) que el resto del país. Un sector industrial impulsado por el gobierno federal apostaba por un desarrollo estatal industrial. Sin embargo, éste fracasó, dando paso al desarrollo de un sector terciario que aumenta hasta 54.3% en 2003. Tal como lo señala Cecilia Hernández.

La construcción de Ciudad Saghún en el municipio de Tepeapulco a principios de los años 50, complejo industrial impulsado por el gobierno federal, significó la creación de Diesel Nacional S.A. (DINA), fabricante de automóviles, así como la Constructora Nacional de Carros de Ferrocarril (Concarril) y la Fabrica Nacional de Maquinaria Textil “Toyoda de México”, que posteriormente se convirtió en Siderúrgica Nacional (Sirena). Con estas tres empresas ancla se intentaba detonar un “polo de desarrollo” para enfrentar la crisis de la industria textil tradicional y la caída de la producción pulquera para dar paso a la producción de cebada y trigo. El proyecto fracasó, pues después de llegar a tener 22 mil trabajadores en los setenta, a inicios del siglo XXI las plantas, ahora propiedad de trasnacionales, cerraron derivando en la “emigración” principalmente de los jefes de familia a Estados Unidos.

A finales del periodo 1980-2003, hubo un aumento en las actividades del sector terciario (comercio, transporte y servicios) y un decrecimiento del sector primario que, a pesar de ello, es aún mayor que el promedio nacional. De igual manera, el Estado pasó a formar parte de las entidades con una expulsión significativa de población a Estados Unidos.

Tomando en cuenta estos datos, podemos ver que la transformación de la estructura macroeconómica mexicana implicó todo un proyecto social que modificó la composición en las distintas localidades del país. El abandono del campo, precedido por una tradicional cultura agraria, llevo a los campesinos a transformar el tipo de actividades económicas; transformación que, a la larga y a causa de las crisis, decantó en migraciones que dejaron de ser temporales para convertirse en permanentes. Lo que al principio fue un asunto de hombres y de padres de familia poco a poco involucró a más miembros hasta crear lazos familiares más flexibles y extracomunales, dando paso a la integración de elementos exógenos en la vida de los locales. De esta forma las estructuras de plausibilidad que daban oportunidad a los esquemas de reproducción social comenzaron a presentar cambios, generando esas situaciones de *anomia endémica* de las que habla Bastian:

En el contexto anómico de la desestructuración de las economías rurales tradicionales y a través de este proceso circular de ir y venir entre la ciudad y el campo, las ideas religiosas nueva se difunden también y con mayor velocidad entre la población rural que nutre y sobrevive de esos intercambios migratorios con la ciudad. La dualización del campo y su interacción con los sectores urbanos anómicos crean las condiciones para la difusión y aceptación de los nuevos mensajes religiosos⁵⁷

Hasta ahora sólo hemos realizado los trazos necesarios para mostrar cómo es que las sociedades protestantes más representativas al interior del Estado de Hidalgo son de tipo Pentecostés o evangélico y que afectan básicamente a las poblaciones de raigambre indígena y comunal.

En el siglo XX el cambio más temprano y significativo parece nacer en Ixmiquilpan y se encumbra hasta la década de los ochentas en algunas localidades de la sierra alta y la huasteca, para descender en la región conocida como sierra tepehua. En el siguiente capítulo trataremos de mostrar cómo la comunidad (una de las estructuras sociales más importantes en estas localidades para generar identidad) se ha ido desmantelando, dando paso a comunidades de vida y comunidades de sentido⁵⁸, y cómo este tránsito ha sido importante en la pluralidad de denominaciones religiosas en esta región.

⁵⁷Jean-Pierre Bastian, *La mutación...* pág. 89.

⁵⁸ Término tomado de la obra de Luckmann y Berger. Véase...

Anexo 1. Distribución de protestantes al interior de cada municipio en el año 2000.

Municipio	Pentecostales y evangélicos	Históricos	Bíblicos no evangélicos	Total
Tlahuiltepa	80.6	17.1	2.3	100
Huehuetla	89.6	8.8	1.6	100
Tenango de Doria	91.0	0.1	8.9	100
Tianguistengo	87.7	9.1	3.2	100
Nicolás Flores	90.6	0.0	9.4	100
Cardonal	97.9	0.3	1.8	100
Ixmiquilpan	91.4	1.4	7.2	100
Lolotla	96.6	0.1	3.2	100
Atlapexco	23.2	44.5	32.3	100
Zacualtipán de Ángeles	74.0	6.9	19.1	100
San Felipe Orizatlán	69.1	23.2	7.7	100

Fuente: INEGI

CAPÍTULO III: REGIÓN DE INFLUENCIA PROTESTANTE, REGIÓN DE CAMBIO

A inicios del siglo XXI, es evidente el cambio religioso en el interior de las comunidades de los pueblos originarios. Este capítulo procura, además de historiar a la región, matizar el entorno en el que se desenvuelven el mayor número de conversos religiosos del Estado de Hidalgo. En este caso el fenómeno de la conversión no sólo se empata con una cultura de la sobrevivencia sino también con la tradición de pueblos que corresponden a la matriz cultural mesoamericana, lo que se ha dado en llamar la franja nahua-otomí. Así pues, trataremos de abordar el tema a la luz de una serie de impactos modernizadores, es decir, a la luz de la serie de cambios estructurales en la comunidad dados para la incorporación de ésta al proyecto de modernidad. La importancia de este enfoque reside en que la forma básica de hacer comunidad entre los pueblos mesoamericanos es producto de profundos impactos modernizadores.

Hacemos referencia a la matriz mesoamericana porque es donde están los elementos estructurales que funcionan como acervo histórico de conocimiento⁵⁹ para esta comunidad (sin que por ello se trate de una forma aislada de comprender al entorno, todo lo contrario). A partir de la conversión religiosa, los grupos indígenas o mestizos se inscriben en un contexto más amplio que los lleva a formar parte de una constelación de denominaciones hermanas, dejando de lado la sujeción de dominio local, pero sin perder elementos de la comprensión del mundo que los identifica y guía en su vida diaria.

Los principales rasgos de la comunidad étnica contemporánea surgen a partir de la colonia, época en la que hubo una recomposición estructural que proveyó de identidad y organización a los pueblos sobrevivientes. Esta nueva forma de comunidad conservó algunas características durante el siglo XIX a pesar de los intentos de secularización e individualización social. Es más, puede decirse que la necesidad de mantenerse en pie las obligó a reeificar los procesos de organización local en pro de la defensa de las tierras y de los numerosos litigios que tuvieron que enfrentar. Durante la segunda mitad del siglo XX hay una tendencia a dismantelar, en casi todas partes, los procesos que hacían viable una

⁵⁹ Peter Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Ed. Kairos, Barcelona, 1981, 258 págs.

cultura agrícola, fuertemente arraigada a la noción de pertenencia y de sobrevivencia de los pueblos.

Las comunidades enfrentan un nuevo proyecto de modernización, tendiente a la individualidad y al libre mercado, desde el siglo XIX (y quizá como veremos en este apartado desde un poco más atrás), en una serie de impactos que vuelven la tierra mercancía y a los hombres fuerza de trabajo. La diferencia en el siglo XX radica en que los impactos son más certeros y se difunden rápidamente. Durante este siglo se procuraron procesos de aculturación y mestizaje a través de la educación y de proyectos de “modernización y desarrollo”. Del mismo modo la migración internacional de trabajadores, cada vez más frecuente, ha generado nuevas percepciones de pertenencia e identidad que inician en lugares muy concretos y se extienden hacia localidades de patrones culturales parecidos.

Parece ser que, las comunidades han transitado por segunda vez a un proceso de transformación profunda. Desde mi perspectiva las comunidades de vida que antaño contenían una comunidad de sentido, con un alto grado de concordancia con los hechos vividos, hoy entran en un proceso de pluralización, donde la comunidad de vida contiene varias comunidades de sentido, como una suerte de respuestas parciales que cubren los vacíos dejados por la falta de coherencia entre el ser y el deber ser. En este punto se retoman los conceptos de Luckmann y Berger para referir dos formas de hacer comunidad que no necesariamente se excluyen.⁶⁰

Para estos dos autores, a medida que las sociedades se acercan más a la estructura social de lo moderno sus sistemas de valores son cada vez menos universales, por lo que las adversidades de la vida diaria se rigen cada vez más por el sentido objetivado que se construye en las relaciones intersubjetivas y cada vez menos por un sistema de valores universal. Así, se da paso a varias comunidades de sentido dentro de una misma comunidad de vida, pues, puede haber comunidades de sentido sin comunidades de vida. Sin embargo, debe haber un mínimo consenso de sentido para la consecución de la vida en sociedad.

⁶⁰ Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, 125 págs.

Para los fines de esta tesis se concibe al proceso histórico en tres grandes bloques: el primero refiere a la inserción de América en el mundo occidental; el segundo a la construcción del Estado nacional moderno, que aunque deriva en varias etapas, logra consolidarse con los gobiernos posrevolucionarios y con la fundación de un mercado interno estable, y el tercero, que va desde la década de los 70's, cuando el sistema ha sido cuestionado, hasta la apertura comercial internacional que genera nuevas dinámicas de movilidad social.

Con este apartado buscamos comprender los equilibrios del sistema comunal y el papel de la religión en ellos.

IMPACTOS MODERNIZADORES

La inclusión de América en el proyecto moderno se dio con la conquista. Los primeros siglos de la colonia alimentaron la acumulación primaria del capital en Europa y, en el caso de los pueblos americanos, crearon el lenguaje sobre el cual se occidentalizaría la vida cotidiana. Las formas de sujeción darían extrañas mezclas del calpulli y el municipio español, donde la representación india se colocaría como mediadora entre la república de indios y el cabildo español.

El nuevo orden generó cambios importantes en la vida de los pueblos. Las nuevas composiciones familiares reemplazaron a las estructuras poligámicas de edades tardías en el matrimonio, por la pareja monógama que se forma desde edades tempranas con el fin de generar los impuestos que condicionaban la relación de la república de indios con la corona española. En el campo de las representaciones identitarias el espacio de lo sagrado se hilvanó con las nuevas deidades, expresando adhesión al nuevo credo en el culto público, pero reinterpretándolo en el terreno de lo privado. Se generó pues un consenso alrededor del deber ser, pero con grandes diferencias en la vida privada.

Más adelante, con las reformas borbónicas comienza la re-localización de las estructuras de poder. Las primeras ideas ilustradas influyen y fortalecen la presencia de la autoridad a nivel local. Al darse la revolución de independencia, hay una contradicción entre los ideales y la forma en la que se administran las comunidades, lo que genera estructuras de poder volátiles, que convertirían en

polvorín las regiones, dejando a merced de las revueltas el poder y orden local; nuevamente la organización comunal será tabla de salvación para los pueblos indios, pues el nuevo orden desaparece la legislación que los protege como grupos sociales. Así, el impacto del momento histórico es enfrentado con el acervo de conocimiento de la organización comunal, que en una especie de pacto con la sociedad dominante mantiene estructuras de cohesión y sentido en su interior.

Con el orden porfiriano, el progreso parte del centro y conecta con el norte y con los puertos, pero difícilmente se acerca a las serranías, en donde se asentaban estos pueblos. Un ejemplo de ello es la ruta del ferrocarril, que durante todo el siglo XIX no logra penetrar la sierra. Ana Lau y Ximena Sepúlveda mencionan que *la sierra fue un obstáculo demasiado grande y la empresa se vio obligada a vender sus propiedades y derechos al Ferrocarril Central en 1902.*⁶¹

Los procesos de modernización industrial se estaban procurando, pero, dadas las características del territorio de algunos puntos de nuestra región, el impacto se dirimió en el trayecto. Lo que quizá golpeó con más fuerza fueron las leyes de desamortización en combinación con las compañías deslindadoras. En respuesta, aparecieron nuevas formas de tenencia de la tierra como el condueñazgo, que en algunos casos permitió a los pueblos conservar su espacio ancestral. En todo caso, la urgente situación que enfrentaron los pueblos a lo largo del siglo puso en marcha la capacidad de organización interna e hizo necesario el conocimiento de los nuevos procesos legales. Los representantes mestizos y medianamente educados o informados funcionaron como intermediarios y toda la estructura de compadrazgo y de significación se puso en movimiento.

Por su parte, las movilizaciones provocadas por la revolución mexicana y por los reacomodos propios de la reconstrucción del Estado provocaron dinámicas nuevas en la región, donde los grupos revolucionarios se hicieron del poder local legitimando su dominio y el uso de la violencia. Sin embargo, el modo de dominio estaba cimentado en la reproducción del sistema comunal; la nueva clase

⁶¹ Ana Lau y Ximena Sepúlveda, *Hidalgo: Una Historia compartida*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1994. 201 pág.

dominante de las regiones dependía de su existencia, en ella basaban sus sistemas de opresión y producción. Los impactos en cuanto a políticas educativas, salud e indigenismo aparecen en este contexto y se concretan sólo hasta la década de los 70's. y 80's.

Para el Estado de Hidalgo, la década de los ochentas es una época de denuncia, pues, el dominio sobre la tierra deja de ser sinónimo de dominio local. Al mismo tiempo, cambia el tipo de migración (de nacional a internacional) y, por ende, los principales arreglos domésticos ya no sólo se nutren de actividades agrícolas. En esta época, también se da la consolidación de la zona minera y la explotación del petróleo, por lo que la construcción de caminos y rutas nuevas abre la brecha para conectar de manera más eficiente a la región.

Así, pues, a pesar de que las primeras instituciones protestantes aparecieron en el territorio del Estado de Hidalgo en el siglo XIX, es el Estado posrevolucionario el que les da real cabida al interior de las comunidades indígenas como parte de una política dirigida a disminuir el poder de las ordenaciones católicas. El gobierno de Cárdenas, por ejemplo, permite el trabajo misionero que en una lógica de enseñanza básica lleva los principios de religiones distintas a la católica, mediante un trabajo de traducción y comprensión de las lenguas y la cultura. Sin embargo, hasta la década de los 80's se dio una expansión significativa de los credos protestantes en esta región con los retornos de la migración nacional e internacional, la inviabilidad de la agricultura de subsistencia, la pérdida de la lengua indígena y los "apoyos" de los gobiernos neoliberales, por lo que es importante señalar que los impactos modernizadores en la comunidad han sido más efectivos para la expansión del protestantismo que el trabajo misionero mismo.

La libertad religiosa se planteó como una necesidad para el Estado liberal moderno en el siglo XIX. Sin embargo, el cambio religioso en las comunidades se presenta en contextos de desequilibrio o recomposición y no parece responder a la lógica del capital, ni atender a una ideología liberal, antes bien, parece reivindicar la pertenencia de los grupos, al estilo de lo que Hervieu Léger llama "la religión por memoria". Es decir, se reconstruye linaje y memoria para el grupo a

través de la reelaboración del acto ritual. Esto permite procesos de identificación a pesar de vivir en una estructura de archipiélago, donde compartir vida en común no necesariamente significa comunidad de sentido.

Así pues, este capítulo está dedicado a describir las transiciones dadas en la región, a partir de la serie de impactos modernizadores, y a mostrar cómo el cambio religioso atiende a la lógica de recomposición. Así pues, a lo largo de la historia encontraremos recomposiciones religiosas que atienden a la serie de impactos modernizadores de la época.

LA FRANJA NAHUA-OTOMÍ

Algunos pueblos indígenas que residían en esta región antes de la conquista eran principalmente nahuas y otomíes. Cabe la posibilidad de que una parte fuese territorio huasteco, antes del periodo clásico. La configuración de las poblaciones no es del todo clara, por lo que ha sido necesario retomar los trabajos hechos alrededor de la antigua región de Meztlán, San Bartolo Tutotepec, Ixmiquilpan y la franja sur de Huasteca, para comprender un poco la historia de los pueblos.

México prehispánico

Según los datos del Diagnóstico Sociocultural del Estado de Hidalgo, en el año 667 d.c. algunos naturales se establecieron en esta sierra, y “en la guerra contra los vencidos chichimecas de Cuautitlán y vencido el cacique o señor de estos en el año 752 los chichimecas fueron confinados en Tepehuacan hasta donde no llegaba el imperio Tolteca”⁶²

El territorio del Señorío de Meztlán había quedado al margen del imperio tolteca, hasta su declive en el siglo XII. El patrón de asentamiento era muy disperso y con un alto nivel de integración con el medio. El nuevo periodo se inicia con la llegada de Xólotl a la cuenca de México, tras la caída de Tula. Al parecer, los grupos penetraron desde el territorio de San Luis Potosí y Querétaro, posteriormente por Actopan e Ixmiquilpan. Para 1128 d.C. Molango, al interior de

⁶² Secretaría de Desarrollo Social, *Diagnóstico Socio-Cultural del Estado de Hidalgo*, Instituto Hidalguense de Cultura, Pachuca, 1991, 126 págs.

Meztlán, fue repoblado por grupos chichimecas y en 1262 los chichimecas de Tlotzin habían llegado a Yahualica y a Tlanchinol para unirse luego al señorío de Meztlán.⁶³

Xólotl se estableció en Tenayuca, entre Xaltocan y Azcapotzalco, al inicio del siglo XIII y se adueñó del territorio llamado Chichimecatlalli o tierra de Chichimecas, en cuyo norte se contemplaba el territorio de Meztlán. Esta fue también la época en la que se formaron Tulancingo y Tutotepec, como tributarios de Meztlán y Acolhuacan.

De 1220 a 1279 Galinier⁶⁴ describe grandes migraciones que dividieron a los pueblos en diversas regiones. El Diagnóstico Sociocultural del Estado de Hidalgo señala que alrededor del año 1220 se presentaron ante Xólotl tres caudillos que venían al frente de sus pueblos para solicitar tierras dónde vivir, éstos eran Acolhua, señor de los Tepanecas; Chiconcuahtli, señor de los Hñähñus y Tlazontecomatz, señor de los Acolhuas. Xólotl los aceptó y los caso con sus hijas: Chiconcuahtli se instaló en Xaltocan; por lo que desde entonces esta región se erige como la presencia otomí más dominante en la región (actualmente correspondería a los municipios de Ixmiquilpan y Cardonal).

Poco tiempo después, en 1272, Meztlán se configuró como señorío independiente. Vázquez Castro hace referencia a una conquista del territorio de Metztlán hecha por teochichimecas durante este periodo, un grupo conformado principalmente por otomíes.

Los teochichimecas se dividieron en dos grupos, el primero de ellos al mando de su jefe Chimalquixintecutli, pueblan grandes provincias hacia el norte y parte del oriente como son Tizapán, Papantla, Tonatiuhco, Achachalintla, Nahutlan y otros [además de la] sierra de Meztlán y toda la Huasteca y Pánuco.⁶⁵

El cuarto soberano Chichimeca descendiente de Xólotl trasladó la capital de Tenayuca a Texcoco. El reino de Texcoco se dividió en principados soberanos, pero los Tepanecas de Azcapotzalco poco a poco llegaron a dominar todo el valle. Había una guerra constante entre Azcapotzalco y Xaltocan, la guerra terminó con

⁶³ *Ibidem.*, pág. 126

⁶⁴ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, INAH, UNAM, México, 1990, 746 pág.

⁶⁵ Alberto Vásquez, *El señorío de Metztlán*, Tesis de Doctorado, INAH, 2002, pág. 141.

la huida de los Xaltocanos a Meztitlán. Cuando murió Paintzin, señor de Xaltocan, lo sucedió Tzonpantzin, señor proveniente de Meztitlán.

Se dice que bajo el mando de Paintzin los otomíes de Xaltocan se dedicaron a robar y a molestar pueblos vecinos. Techotlalatzin, rey de Texcoco, y Tezozomoc, rey de Azcapotzalco, juntaron un ejército y salieron contra Xaltocan, azotaron a muchos pueblos sujetos y finalmente Tezozomoc los derrotó.

En 1435 Tezozomoc destruyó Xaltocan, lo que ocasionó que los otomíes migraran hacia Meztitlán, que era independiente. De esta manera la región se configuró como un conglomerado de poblaciones de distinta procedencia en continuo contacto. Diversos autores adjudican a estos acontecimientos la presencia de otomíes en la sierra de Puebla donde en la actualidad comparten territorio con totonacos, nahuas y tepehuas. Aunque existe la teoría de que los otomíes estuvieran ahí antes de todos estos movimientos migratorios⁶⁶.

Después de esto hay constantes intentos del imperio mexica por conquistar el señorío de Meztitlán reconocido como territorio independiente. En 1484 Meztitlán estaba constituido por las provincias de Molango, Tlanchinoltepan, Llamatlan Atlihuahuetzian, Suchicoatlan, Tianguistengo, Guasalengo y Yahualica. En el interior del territorio se encontraban principalmente nahuas, ubicados hacia el norte, y otomíes, ocupando la región suroeste, muy ligados con lo que fue el señorío de Xaltocan y con algunos grupos en el norte⁶⁷.

Sobre las lenguas

Las primeras evidencias claras de ocupación humana en el área de Meztitlán se ubican entre los años 600 d.C. y 1100 d. C., dentro del llamado periodo clásico, que empieza en la desaparición del periodo teotihuacano y termina en el declive del pueblo tolteca. Para algunos autores como Vázquez Castro, antes del periodo clásico puede reconocerse una primitiva población Olmeca-Xicallanca como resultado de su expulsión de la región Puebla-Tlaxcala.

⁶⁶ Wright, Carr, "Lengua, cultura e historia de los otomíes", en *Arqueología mexicana*, Vol. 13, No., 73, 2005. pp. 26-29.

⁶⁷ Véase Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pág. 579

[...] lo cual vendría a ser confirmado por una toponimia de esta familia lingüística en los alrededores de la laguna de Meztitlán y a lo largo de toda la frontera nororiental del territorio del Señorío [donde se encuentran las localidades de Xochicoatlán⁶⁸] en donde encontramos nombres como Olotla, Ula, Hules, Olititla o Xicalango.⁶⁹

Otros autores como Jaques Galinier y Wright señalan que el centro de México estuvo ocupado desde tiempos inmemoriales por los pueblos de la familia lingüística otopame, por lo que es posible considerar que estos últimos formaran parte del pueblo tolteca en su momento de esplendor junto con otros pueblos de diversos orígenes.

Ilustración 1. Lenguas nativas en 1519



Fuente: Fragmento de la obra de Gerhard⁷⁰

Por otro lado, en su obra Peter Gherard nos muestra la distribución de las lenguas de esta región en contacto con los españoles (Ilustración I), por lo que es comprensible la tesis de Galinier y Wright. En 1519, la región que nos compete era ocupada en su mayoría por otomíes y nahuas. En la actualidad se conservan estas lenguas en las serranías del Estado, pero en el caso del pame los procesos de aculturación casi han terminado con su presencia y en lo que toca al tepehua, aun se conservan hablantes en las serranías compartidas entre Puebla e Hidalgo,

⁶⁸ El agregado es mío.

⁶⁹ Alberto Vázquez, *Op., Cit.*, pág.137

⁷⁰ Peter Gerhard, *Geografía e historia de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México, 1986, pp. 6.

a pesar de que algunas declaraciones periodísticas no le den más allá de 20 años de subsistencia⁷¹.

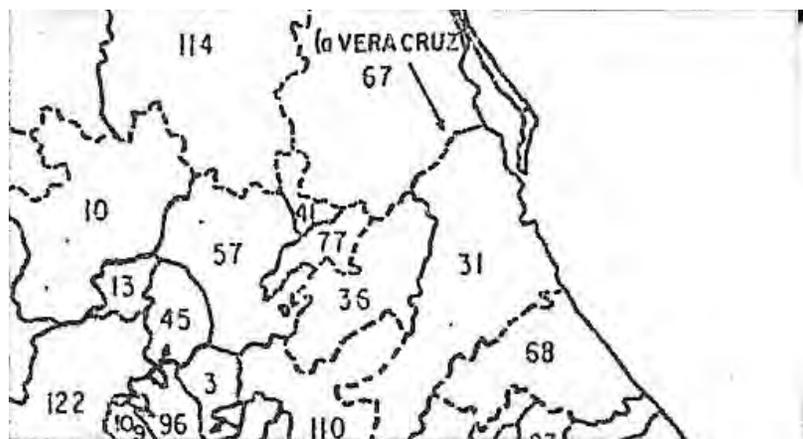
Con los procesos de colonización y los diversos intentos de congregar a los pueblos, éstos se replegaron en las partes más difíciles del territorio, por lo que muchos se conservaron aunque en diferente lugar. Es común escuchar en las comunidades los casos de pueblos que se movieron de lugar en tiempos antiguos para evitar ser vistos. En ese entonces, los censos generales eran muy tardados y el control se ejercía de manera local, dependía de los representantes que se establecían en las comunidades. La misma estrategia se efectuó en tiempos de independencia y revolución.

PRIMER BLOQUE: DEL SIGLO XVI AL XVIII

La colonia

Al inicio del proceso de colonización, la zona que correspondió a los señoríos de Xaltocan, Meztitlán, Tutotepec y parte del territorio huasteco quedó dividida en las demarcaciones de Ixmiquilpan (45), Huejutla (41), Meztitlán (57), Xochicoatlán (77) y Tulancingo (110), es decir, la actual sierra alta; la Huasteca y la zona Tepehua, dentro del Estado de Hidalgo. De igual modo, Ixmiquilpan comprendería gran parte del territorio del Señorío Otomí de Xaltocan.

Ilustración 2. División Política en 1786



Fuente: fragmento de la obra de Gerhard⁷²

⁷¹ Ver <http://www.eluniversal.com.mx/notas/528824.html>

La primera forma de administración establecida por los españoles fue la encomienda, un sistema de trabajo forzoso por el que los españoles obtuvieron tributo y servicios personales. Por un lado, hubo beneficios para la economía: se introdujo el trigo y los árboles frutales, con los nuevos sistemas de cultivo. No obstante, por otra parte, los abusos que se cometían contra los indígenas llegaron a producir la muerte de muchos de ellos. En respuesta a esto, se elaboró una legislación para proteger al indígena y hubo varias propuestas para impedir la implantación de la encomienda en la Nueva España. Incluso la Segunda Audiencia implantó los corregimientos, que en alguna medida vendrían a sustituir a la encomienda, tratando de incorporar los pueblos a la corona, otorgando la capacidad de explotación sólo por dos generaciones. Sin embargo, la práctica de la encomienda en México continuó hasta el siglo XVIII, en casos tan conocidos como el de la península de Yucatán.

En la región centro, la presencia de las órdenes religiosas facilitó la permanencia de algunos aspectos de explotación. Las cabeceras prehispánicas se convirtieron primero al evangelio y funcionaron como cabezas de doctrina, mientras que los demás poblados eran visitadurías. A partir de la segunda mitad del siglo XVI los frailes establecen una estrecha relación con los encomenderos. Poco a poco se hicieron más dependientes de la mano de obra indígena y de su tributo.

El suministro de alimento al clero por parte de las comunidades indígenas llegó a ser una costumbre y los tributos fueron aumentados en la década de 1530-1540 (...) Los frailes, además, hacían uso del tesoro real, de limosnas, donaciones, cajas de comunidad y cofradías, rentas de tierras, y de sus propios negocios para obtener jugosos ingresos.⁷³

Los frailes se mezclaban en la vida económica, política y social de los pueblos indígenas. Promovieron la construcción de plazas, conventos y hospitales; introdujeron nuevos cultivos; administraron las cajas de comunidad para sufragar gastos como las fiestas. Tuvieron gran influencia en la elección de gobernadores y

⁷² *Ibíd.*, p. 16

⁷³ Carmen Lorenzo, *Sierra Alta Hidalguense: Monografía*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 2001. pág. 40

en los indígenas de la localidad. Era común que en los conventos hubiera un número reducido de frailes que variaba entre ocho y cuatro miembros. Pues el mantenimiento del convento recaía en los indígenas: el aseo, la comida, las sementeras y la limosna.

Con el fracaso de la encomienda y con el impacto demográfico de las epidemias, los asentamientos y modos de sujeción de los pueblos fueron muy variados. En algunos casos fue posible establecer haciendas de labor y agrupar a los pueblos indios en congregaciones inspiradas en la estructura municipal europea, como es el caso de Ixmiquilpan que para el siglo XVIII, estaba formado por cuatro pueblos, un real de minas, y siete haciendas de labor, además de algunos pequeños pueblos y rancherías. No obstante, a decir de la recopilación hecha por Danú Fabre sobre el Valle del Mezquital

[...] La poca riqueza de la zona no despertó demasiado apetito en los encomenderos y por consiguiente no hubo una migración importante de blancos, la peligrosidad de los confines confirmó tratarse de un territorio específico y marginal, la escasa densidad de población en relación a otras zonas permitió la posesión de terrenos por parte de indios más amplios que en otras regiones, [conjuntamente] la capacidad para negociar con los chichimecas hizo a los otomíes casi indispensables (especialmente durante el siglo XVI y XVII) y, además, el naciente desarrollo de la actividad minera permitió la creación de cierta economía de mercado.⁷⁴

Es decir, a pesar de que la administración estaba más regulada que en las serranías, los pueblos otomíes de esta zona conservaban sus características étnicas y, por ende, su organización interna. Además de que la República de indios permitía una representación étnica legítima frente a la corona, que por lo menos en cuestiones de justicia podía hacer valer su presencia.

En el caso de Huejutla, las haciendas tenían características muy especiales: la mayor parte de la población se concentraba en pueblos indios, por lo que la hacienda y el rancho convivían con las comunidades indígenas. En este tipo de haciendas no existía una casa mayor donde se concentraran los dueños, sino varias propiedades de tamaño regular. Los dueños permanecían y habitaban en sus propiedades dentro de la hacienda, por lo que no era común la

⁷⁴ Danú Fabré. *Una mirada al valle del Mezquital desde los textos*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2004, pp. 24

administración de éstas a distancia. No existía un peonaje por deuda, en su lugar había un arrendamiento sistemático de tierras no explotadas, con lo que se obtenía un ingreso extra, se atraía a la mano de obra para la siembra y la cosecha y se mantenían ocupados los terrenos que podían ser baldíos⁷⁵.

Conforme se avanzaba hacia la sierra, en las demarcaciones de Meztlán, Tulancingo y Xochicoatlán, se encontraba más población indígena concentrada en pueblos, una producción más diversificada y un mayor número de propiedades comunales. Por un lado, en estas zonas, las propiedades privadas conjugaban la agricultura comercial basada en el cultivo de la caña de azúcar, con la ganadería. Se trataba de un sistema mixto que destinaba parte de su producción al mercado.⁷⁶ Por otro lado, en estos espacios los intentos de congregación no tuvieron mucho éxito, ya que la dificultad del terreno permitía escapar del dominio y control español.

Según el cronista Grijalva,⁷⁷ los indios no vivían en poblaciones, sino diseminados por los riscos, es decir, los asentamientos eran dispersos. En donde era posible las localidades se congregaron alrededor de su iglesia, pero en muchos otros casos la ocupación del espacio siguió el patrón de dispersión. Para las iglesias de estas regiones, gran parte de los siglos XVI y XVII fue de reconocimiento y evangelización.

Entre 1537 y 1572, la congregación agustina avanzó desde Atotonilco el Grande hasta Huejutla. Es posible recuperar un fragmento de la visión que se tenía de estos territorios en las crónicas de esta orden. La orden de San Agustín designó a dos frailes para comenzar los trabajos de evangelización de la sierra alta, donde los franciscanos no habían logrado su cometido. Esta región corría desde Meztlán hasta el sur de la actual Huasteca. Fray Juan de Sevilla evangelizó a los indios de los contornos en Meztlán, y Antonio de Roa hizo lo propio en el territorio que hoy es Molango. Al respecto, la crónica dice:

⁷⁵ Jacqueline Gordillo, *Uso y tenencia de la tierra durante el siglo XIX: El caso de la Huasteca Hidalguense*, Tesis, INAH, SEP, México 2003, pp. 153.

⁷⁶ Antonio Escobar. *De la costa a la Sierra: Las huastecas: 1750 a 1900*, CIESA, INAH, México, 1998, pág. 94.

⁷⁷ Juan de Grijalva, *1580-1683. Crónica de n.s.p. Agustín en las provincias de la Nueva España: En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Porrúa, México, 1985, pág. 543

Siendo tan hermosa la frente de esta sierra, eran sus entrañas tan malas, que estaban todas llenas de demonios, que como bulcerros habían buscado aquellas soledades y como infernales víboras sus vivares y cavernas. [...] como habían desterrado a los demonios de los llanos donde ya se había predicado el evangelio y enarbolado el estandarte de la Cruz, ellos se habían retirado a la sierra, como de ordinario les sucede a los vencidos, que retirándose del vencedor y huyendo de sus victoriosas banderas se recogen a lugares inaccesibles, donde pueden estar defendidos, ya que no con sus fuerzas, por lo menos con el puesto. [...] Y como quiera que ellos iban ya huyendo de los llanos, no les quedaba ya otro lugar donde retirarse, sino esta sierra, y por ello eran tantos los que en esta razón huían de ella.⁷⁸

Cuenta también que en las serranías había un dios que se llamaba Mola, que había sido traído de Meztitlán. A él se dedicaban los rituales y sacrificios que se hacían en la región. Fray Antonio de Roa hizo una campaña de desacreditación de aquel Dios, colocó cruces y realizó misas en distintos lugares para “expulsar al demonio”. El relato culmina cuando el Dios Mola habló frente a todos y declaró que no era Dios, sino sólo un miserable demonio y que todos los que le adoraban ardían en el infierno. La crónica cuenta que después de ello las personas arrojaron al ídolo y sobre su templo se estableció la primera iglesia, (que hoy es el panteón municipal), posteriormente el edificio se cambió de lugar; se colocó en la colina más alta de la población. Esto es la versión Agustina de la primera gran conversión de estos pueblos.

Las reformas Borbónicas:

A finales del siglo XVIII y principios del XIX se implantaron las reformas Borbónicas, cuyo objetivo era reorganizar a las colonias en lo político, administrativo y hacendario, para poder solventar las guerras que España enfrentaba entonces. La provincia de México, a la que pertenecía el territorio del actual estado de Hidalgo, se convirtió (conservando su antiguo territorio) en una de las doce intendencias creadas en 1786. Apareció entonces una nueva burocracia española, que, sin embargo, tuvo escasa influencia en el campo, ya que el contacto dependía de los beneficios que del territorio se pudieran obtener.

⁷⁸ Alipio Ruiz. *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo nombre de Jesús de México*, pág. 79

La recaudación tributaria provocó que muchos indígenas migraran de manera clandestina, tratando de eludir el censo para no pagar tributo. El tributo ya no podía ser recaudado en especie, sino sólo en dinero, que era difícil de obtener para los pueblos indígenas. Además se presentaron muchos conflictos, por la falta de confianza en el manejo de lo recaudado. Pronto la corona incremento la presión que ejercía sobre los pueblos, al solicitar a cada jurisdicción enviar un reglamento interno para administrar y dar noticia de todos los bienes dentro de cada comunidad. Esta tendencia continuó incluso a principios del siglo XIX.

En 1804 la monarquía española dio a conocer una cédula, por la que introducía un nuevo impuesto llamado “consolidación de vales reales”. La iglesia debía entregar el capital que se obtuviera de la venta de sus bienes raíces al tesorero real, quien a su vez le expediría recibos de adeudo (vales), cuyos intereses se libraría anualmente. Es decir, la iglesia, que usualmente actuaba como banco, estaba obligada a cobrar a sus deudores el monto total de sus débitos, para sufragar la guerra. Esta medida fue aplicada desde septiembre de 1805 hasta enero de 1809.⁷⁹

De este modo, el conflicto que se desató entre el clero y el gobierno no sólo era por la política secular, sino por el control del poder local y de su comercio, que se manifestaba en el gobierno indio. Durante este siglo se impidió la formación de nuevas misiones y se aminoró el afán evangelizador. Así pues, estas reformas pueden considerarse como uno de los primeros intentos de organización liberal en el interior de la Nueva España.

Ya con la implementación de la constitución de 1812, vinieron conceptos nuevos en los que se ponderaba una concepción individual y de propiedad privada; liberar a la tierra y a los hombres para el mercado. Por un lado, esto representó una amenaza para los pueblos indios que estaban protegidos bajo el régimen colonial, exceptuados de los servicios militares y organizados como pueblos sujetos a cabeceras principales, que concentraban la defensa de los pueblos frente a las autoridades de la corona. Por otro lado, esto también

⁷⁹Ana Lau y Ximena Sepúlveda, *Op. Cit.*, pp. 48.

representó la descentralización del poder, pues se prefirió una nueva administración local que sujetaba espacios antes dejados.

La comunidad indígena colonial

Durante la Colonia, el tributo diferenció a dos sectores de la población, los indios y los no indios. El tributo era parte de un pacto entre el gobierno español y el gobierno indígena. Los indígenas garantizaban así su acceso a la tierra, a cambio de la cesión de una parte de su trabajo convertida en moneda. En manos de la república de indios, quedaba la impartición de justicia, y en la corona, la administración de la riqueza. La organización permitía la coexistencia de una sociedad indígena con una organización autóctona en el interior.

Al principio, los miembros del cabildo eran elegidos anualmente, debían ser indios puros tanto de línea materna como de línea paterna, podían reelegirse hasta por tres años, pero el visto bueno lo daba el juez receptor de la jurisdicción. Las distinciones que se habían hecho a la nobleza indígena al principio de la colonización generan una división en el interior de los pueblos sujetos. Sin embargo, gran parte de este linaje se perdió frente en las grandes epidemias o en el proceso de mestizaje.

Según Pedro Carrasco,⁸⁰ en este tiempo se desarrolló un tipo estable de comunidad y de cultura indígena, distinta del de la situación prehispánica. Los reinos indígenas independientes se convirtieron en comunidades campesinas: sufrieron una suerte de simplificación en la estratificación social, además de que cambiaron de gobierno y de religión para incorporarse a un sistema social más amplio, aunque en muchas ocasiones se conservaran las jurisdicciones prehispánicas. De este modo, la solidaridad social entre los antiguos gobiernos prehispánicos fue suprimida y reducida a la República de Indios.

A partir de 1530, el sistema de gobierno se moldeó según el municipio español, con derechos comunales a la tierra, gobierno propio y responsabilidad de tributo y trabajo colectivo. La República de indios comprendía varios poblados,

⁸⁰ Pedro Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en Hernández, A., Y Mino, M., (Coord.), *Los pueblos indios y las comunidades*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 1-29.

tierras de cultivo y monte. La cabecera se subdividía en barrios y en el centro residían las autoridades, los edificios públicos y el cacique. Lo que se conservó estaba en el terreno de lo local, es decir, las técnicas de organización y producción familiar, así como las creencias y ritos alrededor de estas actividades. Del gobierno local, la colonia conservó la división de la tierra en barrios y pueblos, la organización de las obras públicas y la recaudación de los impuestos. Las estructuras que desaparecieron fueron las más amplias, las que concernían a las formas de organización política, militar y religiosa de los Señoríos.

Aunque si bien la nobleza indígena conservó algunos elementos culturales de gran refinamiento, fue la primera en asimilar la cultura española o en desaparecer. Los maravillosos sincretismos expuestos por Gruzinski⁸¹ entre los lenguajes escrito y pictórico, hechos por los *tlacuilos* desaparecieron por fuerza de las epidemias, dejando en su lugar a una suerte de expertos en el conocimiento popular, que (en una lógica de conocimiento menos refinado) mantuvo puentes entre el mundo prehispánico y colonial.

Por su puesto, los arreglos familiares también sufrieron transformaciones, ya que bajo el nuevo orden la unidad básica de recaudación era la familia. En tiempos prehispánicos ésta estaba integrada por familias nucleares emparentadas. Con la colonia no sólo se remarcó la importancia de la pareja, sino que era cada vez más joven, debido a la presión para aumentar los padrones tributarios. Esto, aunado a una serie de reglamentaciones impuestas por la iglesia, como la supresión de la poligamia, la prohibición del matrimonio entre parientes y la generación del parentesco ritual (compadrazgo), fue dando forma a las relaciones en el interior de la comunidad.

En lo que corresponde a la religión, los hogares conservaron una parte de la tradición aborígen para el beneficio propio, a veces con ayuda de curanderos, en el espacio de lo privado, fuera de la vista de los misioneros. Así, al difundirse las cofradías y la participación de las autoridades locales en el culto, la nueva religión reemplazo a la antigua, proporcionando nuevos ritos de identificación. La

⁸¹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, 311 págs.

organización del culto religioso paso a ser parte importante de la vida política y económica de la comunidad, a pesar de los conflictos que la jerarquía eclesiástica tuviera con el poder en turno. Cuando las cofradías perdieron sus bienes, aparecieron los mayordomos como una forma de patrocinio individual para las fiestas, que al generar prestigio se fue arraigando cada vez más. Así, los indios se apoderaron del culto local y de su organización estableciendo una marcada diferencia entre sus formas de culto locales y las de la iglesia oficial.

Este amplio proceso fue generando a las sociedades comunales, que no sólo estaban obligadas a producir su propio sustento material (para la sobrevivencia y el tributo), sino que además forjaron un acompañamiento ideológico que cubría las necesidades de identificación y sentido de sus miembros.

Posteriormente con la ruptura dada con las reformas borbónicas, se planteó una nueva administración que no sólo pretendía hacer eficiente la recaudación de impuestos, sino que también pretendía romper la centralización del dominio, logrando así dar mayor énfasis al poder local y, por ende, a los representantes de la corona dentro de los asuntos de comunidad. De tal forma que, en algunos casos, los nuevos miembros del cabildo indígena no necesariamente eran representativos del pueblo al que dirigían. Con todo, la República de Indios al finalizar el siglo tenía a su cargo:⁸²

- a) El cobro del tributo
- b) La representación jurídica de los pueblos en las querellas sobre la tierra
- c) El resguardo de las copias correspondientes de los títulos de los terrenos
- d) Recibir las tierras entregadas o recuperadas de los pueblos
- e) La defensa de los naturales ante los abusos de las autoridades coloniales civiles y eclesiásticas
- f) La recolección del dinero para las composiciones del pueblo
- g) La organización del trabajo colectivo de los barrios y los pueblos sujetos a las cabeceras

⁸² Antonio Escobar, *Op. Cit.*, pp. 87-93.

- h) Recaudar lo que correspondía a cada estructura político territorial por derechos parroquiales
- i) Recibir la mercancía que tenía que repartir entre los miembros del pueblo, recibir el dinero y entregarlo

Es muy significativo encontrar testimonios sobre las reacciones de los pueblos en la zona serrana. Carlos Ruíz hace una recopilación sobre el territorio de Tutotepec, que durante la colonia perteneció a la jurisdicción de Tulancingo, recuperando algunos documentos referentes a las manifestaciones en contra de los representantes de este nuevo orden social, que pretendía sujetar más a las repúblicas de indios, excluyéndolos de los sistemas de representación y justicia.

Más allá de los actos de desobediencia, de la toma de pueblos cabecera y de la quema de iglesias y edificios de gobierno que hubo, para la presente investigación, llama la atención el movimiento mesiánico encabezado por el Mesías Diego, indio otomí, que en 1769 en el pueblo de San Mateo, incitaba a la gente a seguirlo pues anunciaba una hecatombe donde sólo sus seguidores, plantados en el cerro azul, se salvarían.

Los indios disidentes disgregados en el monte (quienes según este texto ascendían hasta cuatro mil) alentaban a los demás a no pagar ni a los curas, ni a la corona, e incluso a abandonar los pueblos en donde eran congregados. De este texto retomo sólo dos fragmentos, a fin de ilustrar cómo es que la religión ha servido desde épocas coloniales como parámetro de reacción ante un sistema hostil que amenaza la forma de vivir y comprender el mundo en los pueblos originarios.

[...] el discurso del Mesías reflejaba claramente los elementos que más afectaban a las comunidades [...] había logrado articular un movimiento sincrético que se apropiaba de los sacramentos más importantes de la ortodoxia religiosa católica, otorgando mayor legitimidad a su investidura carismática. [...] Coexistían pacíficamente imágenes prehispánicas que quizá motivaban el sentido

esperanzador y alternativo del movimiento de Diego. [...] [Incluso] una de las indígenas tomo el papel de “Nuestra Señora de Guadalupe [...]”⁸³

La estructura organizativa no sólo contempló al Mesías y a la Virgen, sino también a dos subalternos como tenientes o vicarios, que fundaron dos adoratorios más. Se intentó además que los pueblos influenciados por el Mesías comenzaran a pagar tributo y obvenciones a su nuevo líder, de tal forma que no se desconocía el modo administrativo en curso, sino a los funcionarios que lo detentaban. El autor añade que

Diego había conjuntado un poder terrenal y espiritual en una región fuera de los límites administrativos españoles [...] se articulaba en un relieve histórico y cultural homogéneo, con lazos reconocibles para varias comunidades, y abarcaba gran parte de la sierra de Tototepec, Tenango, Guachinango, gran parte de la Huasteca, Guayacocotla y Meztlán.

Es decir una parte muy significativa del territorio que ocupa a la presente tesis.

SEGUNDO BLOQUE: DEL SIGLO XIX AL XX

Guerra de Independencia

Las rebeliones agrarias multiregionales fueron las primeras en desatar el movimiento de independencia, pero resultaron derrotadas en 1821, al consumarse el movimiento, pues, las demandas no se tomaron en cuenta. En el caso de nuestra región, a inicios del siglo XIX el descontento ya estaba generalizado por diversas causas. Algunos fenómenos naturales habían afectado la agricultura y la ganadería: se dio una prolongada sequía y se perdieron cosechas de maíz y algodón, provocando una escalada de precios en productos básicos. Ello matiza los brotes rebeldes que se dieron en Huichapan, luego en Meztlán, Molango y Tianguistengo, donde las principales actividades eran la arriería y el comercio en pequeña escala.⁸⁴

Aunado a ello estaban las presiones tributarias, que provocaron motines indígenas. Escobar Ohmstede cuenta en la región de la huasteca 11 hechos

⁸³ Carlos Ruiz. *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, Cuadernos del Centro, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2004, pp. 18-19.

⁸⁴ Antonio Escobar, *Op. Cit.*, pág. 108-120

violentos entre 1775 y 1820, en las jurisdicciones de Chicontepec, Huejutla y Tantoyuca (Veracruz), que serán centros de rebelión en 1810 y de 1830 a 1850, de estos hechos sólo uno fue por cuestiones de tierra. Para la recaudación tributaria se levantaba un censo quinquenal, por lo que quienes podían huir antes de que el censo se reajustara lo hacían. Los que se quedaban tenían que pagar por los ausentes. Por el atraso del pago de tributos, los españoles locales recibían la orden de utilizar la fuerza o el castigo. Si un gobernador indio no lograba recaudar el tributo, era encarcelado y embargados todos sus bienes. Estas medidas ocasionaron reclamaciones y motines en los pueblos indios.

No sólo eso, también habría que agregar el abuso ejercido por algunos funcionarios locales, el excesivo cobro de obvenciones parroquiales⁸⁵ y el hecho de que la tierra ya no era suficiente para sembrar y habitar. De 1743 a 1819 la población indígena de la sierra creció de manera notable junto con la demás población, que en general estaba asentada en la cabecera, de este modo no sólo hubo más presión sobre la tierra, sino que se acentuó el mestizaje en los pueblos.

Los modos de recaudación se extendían y presionaban a todo tipo de comunidades. Muy pocas haciendas contaban con el dinero necesario; muchos pequeños propietarios fueron embargados, por lo que también muchos de ellos intervendrían en la lucha de independencia. Con la desamortización de los bienes de manos muertas, los curas de las parroquias, herederos de los agustinos cuando fueros secularizados, recibieron órdenes para cobrar las deudas que tenían los creyentes con la iglesia y remataron en subasta pública todas las propiedades de las cofradías, quedando exentas las cajas de comunidad de los pueblos indígenas, por lo que se puede decir que en este proceso se incluyó mayoritariamente a la “gente de razón”. Muchos arrendatarios compraron ranchos y haciendas que aparecían como propiedad de la iglesia, por hasta 50% menos de su costo real.

⁸⁵ En 1807 las jurisdicciones de Huejutla y Yahualica enviaron su reglamento interno para la administración, y razón de los bienes y comunidades de los pueblos. Los principales gastos de la jurisdicción de Yahualica eran por concepto de derechos de parroquia para la fiesta y el pago de maestros para la escuela. Véase Antonio Escobar... *Op. Cit* 1998.

Así pues, el movimiento revolucionario corrió desde Apan hasta la huasteca en boca de los arrieros. La respuesta fue muy variada, individual o colectiva, guiada por líderes locales, mientras que muchos otros permanecieron con el régimen. En la sierra alta los insurgentes aparecieron en la comarca minera, en el valle de Tulancingo y de manera incipiente en la Huasteca. En esta última, el movimiento insurgente tuvo un carácter localista de pueblos y ranchos. La violencia se centro contra los representantes del Estado español y sus bienes, principalmente contra las cabeceras administrativas y las propiedades rurales españolas o criollas, cuyo saqueo permitía sobrevivir a los rebeldes. La rebelión rodeó Huejutla y Tamazunchale. Los líderes de la sublevación provenían del comercio itinerante, por lo que conocían el terreno y tenían muchas relaciones personales, por ello las rutas comerciales fueron muy importantes.

En 1811 aparece la contrainsurgencia en Meztlán, y se instalan batallones en Tulancingo, Ixmiquilpan, Pachuca y Tula. Pronto los Villagrán, los guerrilleros más temibles de la zona del Mezquital, fueron derrotados. Para 1815, con la derrota de Morelos, casi todo el territorio ha sido apaciguado a través del indulto o aniquilación. Contradictoriamente en 1821, en la jurisdicción de Zacualtipán, un territorio enteramente realista, se proclama el plan de Iguala y en septiembre del mismo año se recibe al ejercito trigarante que anuncia la independencia.

Si bien las presiones tributarias y las crisis agrarias alentaron la participación en la guerra de independencia de los pueblos indios, hay teorías⁸⁶ que apuntan más a la rivalidad entre hacienda y comunidades, y explican que los conatos de violencia se dieron a manera de revancha o venganza, pues no es posible distinguir un proyecto ideológico de nación en la participación de los pueblos, salvo la premisa de la vieja restitución de las tierras, no hubo una consecución bien instituida. Para Alicia Barabas,⁸⁷ los pueblos simplemente respondían a lo que ella llama la antigua “utopía india”, que buscaba la liberación

⁸⁶ Van Young, Eric, “Rebelión agraria sin agrarismo: defensa de la comunidad, significado y violencia colectiva en la sociedad rural mexicana de fines de la época colonial” en Antonio Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CIESAS, México, 1993, pág. 31-61

⁸⁷ Alicia Barabas, *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989, pág.302.

de sus opresores y la restauración de su propia forma de vida y organización, una suerte de reacción ante medidas que afectaban de manera inmediata su forma de vida.

México Independiente

Después del efímero imperio de Iturbide se crearon los Estados independientes y soberanos. La Constitución de 1824 fue sancionada bajo el principio federalista. México se consolidó como Estado soberano, ya que se reunieron los elementos tradicionales de pueblo, gobierno y territorio en su artículo 2°.

A pesar de ello, también existían las pugnas y los intentos insurreccionistas de Conservadores o centralistas. Tal es el caso de los continuos gobiernos de Santa Anna, que dan marcha atrás a las disposiciones y ordenamientos establecidos por la constitución de 1824. Además Santa Anna enfrenta la invasión norteamericana, que se llevó la mitad del territorio nacional a través de los tratados de Guadalupe Hidalgo en 1848. Con todo, éste volvería a ocupar la presidencia durante algunos años. Finalmente, sus intentos dictatoriales son detenidos con el plan de Ayutla y la insurrección encabezada por Juan Álvarez e Ignacio Comonfort en 1854.

Para algunos estudiosos como Antonio Aguirre,⁸⁸ durante este periodo el territorio nacional se delimitó, pero aún se conservaría la coexistencia en su interior de regiones, política, económica y socialmente distintas, con dinámicas diferentes sin un mercado interno que cohesionara los flujos y relaciones económicas que son necesarias para consolidar un estado moderno capitalista. Puede decirse que un poco más que la primera mitad del siglo XIX se dedicó a las luchas intestinas que se suscitaban por el control de la nueva nación.

Después de las sucesiones de Santa Ana y de la pérdida del territorio, comenzó la lucha ideológica del nuevo Estado-Nación. La guerra de los tres años que se dio por causa de las llamadas leyes de reforma decantó en la invasión francesa y posteriormente en el imperio de Maximiliano. El gobierno de Juárez fue

⁸⁸ Carlos A. Aguirre Rojas, “Mercado interno, guerra y revolución en México: 1970-1920” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 52, (abril-junio 1990) No. 2, pp. 183-240.

perseguido y obligado a refugiarse en Paso del Norte. Sin embargo, una vez derrotados los franceses y fusilado Maximiliano, en 1867 Juárez restituyó su gobierno que permaneció hasta su muerte en 1872.

Le sucedió en la presidencia Lerdo de Tejada, quien elevó a rango de ley constitucional las leyes de Reforma. No obstante, a pesar de la simpatía con la que se le eligió, su gobierno terminaría entre levantamientos liderados por Porfirio Díaz, como reclamo de los intentos de reelección presidencial. Ya en 1867, Díaz se había levantado en armas con el Plan de la Noria por la reelección de Juárez. Pero no fue sino hasta la muerte de éste que retoma el movimiento y, en 1876, logra destituir a Lerdo de Tejada. A partir de entonces, comienza el periodo histórico conocido como porfiriato.

De esta forma, el naciente Estado moderno mexicano no había logrado consolidarse y aún quedaban espacios sin administrar, ni bien dominar. En el caso de los pueblos que a nosotros competen, la primera parte del siglo planteó la desaparición de la categoría de indio y se generó un nuevo contexto, en el que las tierras comunales se convertían en baldíos para la división o pasaban a manos del Ayuntamiento.

No obstante, durante los años en guerra no hubo un control sobre los pueblos, por lo que se generó un espacio de autonomía. En muchos casos la recolección de tributo continuó dándose como en tiempos coloniales. En el caso de los pueblos indios del territorio de lo que hoy es Hidalgo, Rina Ortiz menciona:

[...] quizá como reacción frente al grupo dominante, los indígenas, reducidos a sus pueblos, crearon mecanismos de cohesión cuyos fundamentos principales eran la posesión común de la tierra y la satisfacción de las obligaciones comunes...⁸⁹

El tema de las legislaciones liberales, de las “reformas”, puede vislumbrarse incluso desde fines del siglo XVIII. Ya la constitución de Cádiz fortalecía el poder local, separaba la iglesia de la estructura gobernante y, sobre todo, tendía a romper la centralización comercial que imperó durante toda la colonia, creando además diputaciones que representarían las provincias. En el siglo XIX, el Estado

⁸⁹ Rina Ortiz, “Inexistentes por decreto: disposiciones legislativas sobre los pueblos de indios en el siglo XIX. El caso de Hidalgo” en Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CIESAS, México, 1993, p. 159.

de México promulga leyes como la de 1822, que además de suprimir la categoría de indio y los impuestos especiales, propone la municipalización de las repúblicas de indios en todo el Estado. Es decir, los gobiernos locales se convierten en municipios y con el tiempo los Ayuntamientos comienzan a ser dominados por la clase blanca o mestiza de la localidad. Así, la participación indígena es alejada de las instancias de poder local, quedando retraídas al ámbito de lo comunal. Aunque esto no descarta la presencia indígena mayoritaria en algunos municipios, en los casos de familias indias acaudaladas. Así, la nueva forma de administración pone una serie de requisitos para la participación en las esferas administrativas locales, que excluyen las posibilidades de participación de líderes considerados legítimos por las comunidades.

Gobierno del Estado de Hidalgo en el siglo XIX

Con la constitución de 1824 la intendencia de México, administración a la que pertenecía el Estado de Hidalgo, se convierte en Estado de México, con un territorio de 121 644 Km.,² dividido en 8 distritos, que a su vez se dividían en partidos y, finalmente, éstos en municipios. Es hasta el 16 de enero de 1869 que se promulga el decreto por el que se crean los Estados de Hidalgo, México y Morelos, como resultado de las divisiones militares que se crearon con la invasión francesa.

En el caso de Hidalgo el Estado careció de legislación propia hasta 1870, dejándose guiar por las leyes vigentes del Estado de México. Una vez establecida la legislación, además de reconocerse a los tres poderes de la federación, la constitución de Hidalgo contemplaba como cuarto poder al municipio, que estaba a cargo de asambleas y de un alcalde. Desde esta instancia se debían expedir reglamentos, presupuestos; decretar impuestos y policía, entre otras actividades. Como ya mencionábamos, el conflicto con el poder municipal estaba en la legitimidad de este nuevo órgano de gobierno. La mayor parte de los impuestos la pagaban las personas del campo, quienes desde principios de siglo veían al municipio y su Ayuntamiento como una amenaza latente para la organización interna de los pueblos, ya que excluía a los indígenas de los puestos de decisión,

introduciendo extraños en la administración, además de que el Ayuntamiento se adjudicaba gran parte del territorio que antaño pertenecía a las comunidades.

Desde la creación del Estado de México hasta la del Estado de Hidalgo, hubo múltiples manifestaciones contra las leyes de reforma, que amenazaban no sólo al clero sino igualmente a la propiedad comunal. De este modo siempre había levantamientos y rebeliones, orquestadas por bandidos locales, o demandas y litigios por cuestiones de tierras entre comunidades y haciendas.

De 1869 a 1873 la entidad tuvo su primer gobierno liberal con Antonio Tagle, simpatizante de Lerdo de Tejada. Su gobierno estuvo marcado por la incertidumbre y por los trastornos públicos, que incluían una huelga de mineros. El asunto fue tal que incluso en 1872 el gobierno de Juárez declaró estado de sitio en Hidalgo, mismo que fue levantado en poco tiempo por Lerdo de Tejada.

El sucesor de Tagle fue Justino Fernández. Durante su mandato se conectó el ferrocarril, se amplió la red del telégrafo y se llevó a cabo la rebelión de Tuxtepec, que desconoce a Lerdo de Tejada como presidente. Pronto el Gobierno de Fernández es destituido, por lo que el general Rafael Cravioto hace la entrada triunfal a la ciudad de Pachuca, encargándose después de la comandancia general y de la gubernatura.

Con la entrada de Rafael Cravioto se inicia el dominio de los gobiernos favorecidos por Porfirio Díaz en el Estado de Hidalgo. Los aventajados serán los hermanos Cravioto que mantendrán el poder durante gran parte de la época porfiriana.

El porfiriato y el gobierno de los hermanos Cravioto

Las próximas elecciones para el periodo 1877-1881 las ganó Rafael Cravioto. Los dos periodos siguientes continuaron el mismo proyecto y quedaron en manos de sus hermanos Simón y Francisco. Posteriormente mediante un arreglo a la legislación local, Rafael volvió a la gubernatura durante dos periodos más,⁹⁰ hasta

⁹⁰ Durante el periodo de Rafael Cravioto se promulgó la segunda constitución del Estado donde se añadieron 2 nuevos distritos (Molango y Tenango de Doria).

su renuncia en 1897. Lo reemplazó en el cargo un pariente lejano de Porfirio Díaz, Pedro L. Rodríguez quien gobernó hasta 1911.

Durante esta época, la influencia de los caciques locales se reguló en la región y a través del gobierno de los Cravioto se conectó con el poder central. De esta manera, las haciendas ubicadas en las zonas de desarrollo fueron absorbiendo las tierras de los pueblos y comunidades indígenas, ya que a estas alturas los movimientos surgidos en la defensa de la tierra habían sido sofocados. Para el Autor de *Ancien Regime*, la paz porfiriana se debió a la política de conciliación que Díaz practicaba; en el caso de los problemas agrarios y de los pueblos, se dio una política que en ocasiones respetaba las antiguas propiedades de los pueblos.

Una vez más el polo de desarrollo partió del sector minero, industria que para entonces se estaba recuperando. A la par, una modernidad industrial se va gestando en la zona sur del Estado, provocando un increíble incremento de población debido a la migración que atrae este desarrollo industrial. Así describe Rocío Ruiz el desarrollo en el Estado:

Además de la gran explotación de minas argentíferas y magueyes [...] la inversión de capital [...] concretó el establecimiento de algunas industrias [En] Tulancingo y Tula, se reestructuró el espacio dominado hasta entonces únicamente por haciendas de labor. Inversionistas británicos, atraídos por los históricos yacimientos de caliza instalaron en las haciendas [...] una fábrica de cemento en 1881. Sólo unos años bastaron para que la Compañía Mexicana de Cemento Portland (al ser adquirida por capital nacional) se convirtiera en una empresa de gran éxito, [...] Las cuencas hidrológicas también resultaron atractivas para obtener fuerza motriz [...] transformada en energía eléctrica, [con] La Compañía de Transmisión Eléctrica de Potencia del Estado de Hidalgo, establecida en 1895, [...] En lo que respecta a la región de Tula, [...] el caudal [del desagüe de la ciudad de México] debía aprovecharse con un doble objetivo: primero, como fuerza motriz, y después, para fines de irrigación en el área improductiva del Valle del Mezquital.

El incremento de las transacciones financieras generado por la inversión de capital regional, nacional o foráneo dio bienvenida al Banco de Hidalgo y a una sucursal del Banco Nacional de México en Pachuca, en 1902 y 1905, respectivamente.⁹¹

⁹¹ Rocío Ruíz , *Breve historia de Hidalgo*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, págs. 126-129

Resultó pues muy atractiva la actividad industrial, principalmente por la cercanía con la Ciudad de México, la disposición de las vías de comunicación y transporte, y la mano de obra barata. Con Rafael Cravioto a la cabeza, y a pesar de la división de poderes, se contenían las disputas entre los caciques del poder local, se daba tregua a las disputas por la tierra, se contenía a la prensa y se daba seguimiento a las políticas de progreso del régimen porfirista.

La reforma religiosa

En lo que respecta a la cuestión religiosa, la Ley Juárez de 1855 suprimió los tribunales especiales pero no los eclesiásticos ni los militares. Y aunque se generó una posición liberal moderada frente a la iglesia, ni durante el imperio de Maximiliano se recuperaron las pérdidas del clero frente a la reforma.

En un principio, las corrientes Liberales no optaron por generar grupos protestantes, sino por buscar una ruptura en el clero católico bajo. En su momento, Juárez buscó fundar una iglesia católica reformista, independiente de Roma y de la jerarquía católica mexicana. Sin embargo, la estrategia no tuvo el éxito esperado y creó un ambiente de franca confrontación entre iglesia y liberalismo, forjando un espacio incipiente pero importante para la tolerancia religiosa.

Así, más que de protestantismo, se trataba de asociaciones religiosas disidentes⁹², en denuncia de los abusos del clero. La autonomía religiosa liberal se veía pues en aquellos lugares de conflicto agrario, en la mayoría de los casos llegó a ser un intento de preservar autonomía municipal y derechos agrarios. Si, había un discurso cristiano, pero en la mayoría de los casos la dirigencia era laica. De manera paralela, se formaba una red liberal y masónica liderada por ex militares, en ocasiones organizando decenas de congregaciones de indios. En el Estado de Hidalgo, se organizaron congregaciones de “sociedades evangélicas”

⁹² Jean Pierre Bastian ha producido una parte importante del conocimiento sobre la materia en este periodo histórico. Véase Jean Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 373 págs.

en Tepeapulco, Tizayuca⁹³ y Tezontepec. Y se dieron casos de conversión masiva en espacios liberales antiguamente Juaristas, por lo que no es de extrañarse que en estas zonas prendiera posteriormente la revolución.

Aún así, las influencias protestantes no estaban bien definidas. Quizá el caso más claro en la Entidad sea la difusión que hicieron los mineros ingleses en Real del Monte. Con el tiempo, algunos grupos se habían extendido a Pachuca; entre 1874 y 1875 se fundó una iglesia metodista episcopal, junto con más de 10 escuelas protestantes (representando más del 20% de las existentes en la entidad). En todo caso, a pesar de que se dio la entrada a congregaciones proselitistas norteamericanas a territorio nacional, no hubo impactos contundentes en la localidad. Se dieron intentos como el de Marcelino Guerrero, quien organizó a la congregación de Pachuca con la de Omitlán y Real del Monte, para contactar a las organizaciones metodistas del Norte, pero el principal obstáculo para la difusión fueron las mentalidades tradicionales.

Ya asentada la época del porfiriato, algunas sociedades protestantes se difundieron a otras regiones. Entre ellas la huasteca Hidalguense y la sierra Norte de Puebla. Los factores que favorecieron fueron las luchas agrarias, la proletarización de algunos sectores de la población, la tradición liberal anticatólica, el auge de una economía ranchera y la oposición geopolítica regional. En las haciendas donde el peonaje era acasillado, difícilmente se presentó este fenómeno. En donde sí, fue en los pueblos en donde había minifundio y una agricultura parcelaria de pueblos y barrios interconectados con ranchos. Es decir, se dio donde empezaban a surgir algunos sectores agrarios capitalistas, lejos del esquema tradicional de la hacienda. Y en el caso de las zonas con grupos obreros, funcionó a veces como modo de organización y autonomía.

La afiliación de grupos tradicionales a religiones disidentes ocurrió en sectores rurales muy específicos, desestructurados por el paso de la modernidad. Un ejemplo de ello fue Pisaflores, un rancho fundado en 1843 por Ciriaco Ángeles y por Muncio Rubio (interesante es mencionar que este fue bastión Juarista

⁹³ Es muy probable que relacionados con las luchas agrarias. En el caso de Tizayuca saltan a la vista las demandas realizadas en contra de la Hacienda de San Javier. Véase Batian, *Op. Cit.*, 1993, pp. 67

cuando se dio la intervención francesa). La ranchería se convirtió en municipio en 1875, cuando los movimientos demográficos así lo permitieron. Poco a poco la producción paso de ser tradicional para integrarse al mercado de fabricación de aguardiente y de café exportando, a través de las casas comerciales de San Luís Potosí. Aquí empezaron a surgir asociaciones religiosas disidentes a partir de 1879, a través de Hexiquio Forcada. Bastian⁹⁴ menciona que hubo conversiones en masa y congregaciones de 100 a 300 adultos en Jiliapan, Jacala y Pisaflores, en algunos casos se formaron escuelas y se trajeron maestros.

Diversos factores fueron favorables a esta situación: que faltó la presencia católica en la Huasteca (pues eran más bien los clérigos de Ixmiquilpan los que visitaban las localidades); que la zona era una región de expansión demográfica; que los jornaleros y rancheros llevaban un estilo de vida parecido; y que se crearon zonas con frentes anticatólicos liberales, los cuales se fortalecieron con las persecuciones del porfiriato. A sí pues, Meztlán, Zacualtipán, Huejutla y San Felipe Orizatlán tenían presencia de grupos metodistas entre las nuevas estructuras agrarias. Sin embargo, no hay que perder de vista que se trataba de grupos pequeños, por lo que resulta notable la tolerancia que se dio en la región.

Las comunidades del siglo XIX

Como podemos ver, durante la primera mitad del siglo el Estado se debatió en pugnas internas que lo llevaron de un lado a otro en las políticas de gobierno. A decir de Ana Lau y Ximena Sepúlveda, en esta primera mitad del siglo ocurrió un cambio importante para las comunidades:

Durante la colonia el gobierno español había definido a los pueblos indígenas como corporaciones con tierras propias que debían explotarse exclusivamente en beneficio de los vecinos, quienes no podían venderlas o alienarlas por otros medios. [...] Poco después consumada la independencia, varios estados decretaron el reparto de tierras de las comunidades. En el Estado de México, durante 1828, el gobernador Lorenzo de Zavala veía esta ley como una necesidad. [...] La medida tenía como objetivo parcelar la propiedad comunal y convertirla en propiedad privada.⁹⁵

⁹⁴ *Ibidem*, pág. 67

⁹⁵ Lau, A y Sepúlveda, X. *Op. Cit.*, pp. 121

A pesar de ello, después de la independencia la situación cambio poco o nada para las comunidades y pueblos originarios. Hacia mediados de siglo, la estructura territorial de las comunidades continuaba la forma heredada por la colonia. De manera ideal, las tierras comunales eran un fundo legal donde habitaba el pueblo; los terrenos de repartimiento, que eran utilizados para la labor de los habitantes; los propios, que eran tierras para las necesidades comunales y que generalmente estaban arrendadas; el ejido, que era el espacio de pastoreo para el ganado; y los montes y aguas, de donde los pueblos obtenían agua y materias primas.

En el Estado de México, el 25 de febrero de 1825 se definía que la tierra de las comunidades pasaría a ser parte de los Ayuntamientos. Ocho años después se decretó que los territorios de realengo o baldíos que se encontraban dentro de las municipalidades se adjudicaran a los Ayuntamientos, para ser parte de los propios, y se subdividieran y arrendaran en pequeñas partes. Dos años después se derogó esta disposición por las protestas de las comunidades.

El 25 de junio de 1856 aparece la Ley Lerdo para la desamortización de los bienes corporativos. Sin embargo, el gobierno nacional dio a los jefes políticos el poder para otorgar el número de varas que correspondían como fundo legal a cada pueblo y se dividiera entre los individuos lo restante. Por causa de la guerra de los tres años, la ley no pudo aplicarse sino hasta 1862.

Al establecerse el imperio de Maximiliano los Conservadores esperaban la suspensión de la ley Lerdo, para cancelar la venta de propiedades eclesiásticas, pero el 5 de enero de 1865 el emperador resolvió conforme a la citada ley. No obstante, ese mismo año el Emperador creó la Junta de Protección para las Clases Menesterosas, que se convirtió en un canal de defensa para los indígenas, frente a las arbitrariedades de los gobiernos locales, dada la citada ley.

De igual forma el decreto de desamortización de 1856 fue ambiguo y su alcance se dio según la interpretación en el ámbito de lo local. El artículo 8° de esa ley exceptuaba a las tierras de uso público, por lo que las tierras de repartimiento y el ejido quedaban fuera de facto. A los otros tipos de propiedad, el Ayuntamiento los tomaba como suyos, por lo que las comunidades y los pueblos cabeceras

tuvieron muchas disputas legales, ya que si bien existía una estructura territorial ideal, en la realidad había variaciones de posesión por lo que los pueblos aprendieron el nuevo lenguaje legal para demandar y exigir la restitución de lo que se les iba quitando en pro de la expansión de la hacienda o de los pueblos vecinos que necesitaban extenderse a causa del crecimiento demográfico.

Como ya mencionábamos, esta expansión de la hacienda fue más brusca en las zonas de desarrollo que en las serranías. En las alturas, los conflictos eran antiguos y en muchos casos se trataba de rivalidades entre pueblos. Las haciendas tenían que convivir con las comunidades y los ranchos, combinando la agricultura comercial con la ganadería. Tenían una extensión menor, pero con gran asimilación e integración de la población.

Ya desde finales del siglo XVIII muchas haciendas se dividían por venta o por herencia, pero en la gran mayoría de los casos se mantuvieron unidas por medio de los condueñazgos, donde la propiedad podía tener dos o más dueños. Cabe mencionar que este sistema fue socorrido tanto por mestizos como por indígenas. Para algunos pueblos indios del siglo XIX, el condueñazgo fue importante porque les permitió mantener casi intactos sus derechos de sobre la propiedad de la tierra y otorgar sólo el derecho de uso a los arrendatarios. Aunque cabe destacar que esta estrategia se uso mayoritariamente entre las comunidades mestizas.

La propiedad privada no fue homogénea, ni monolítica, hubo casos de propiedades con varios dueños que reconocían el carácter de indivisión de esta. Los ranchos pertenecían en su mayoría a individuos no indios, aunque algunos predios propiedad de los pueblos indios, eran arrendados a mestizos o a mulatos. Así, en la región serrana por lo menos, se dio una convivencia entre rancheros e indígenas con pocas diferencias en la forma de vida.

La estructura social también fue cambiando, incorporando cada vez más en la jerarquización social a los mestizos. De tal forma que, a pesar de los cambios, entre 1820 y 1870 muchos pueblos continuaban con la estructura territorial y organizativa de finales de la colonia, con composiciones indígenas o multiétnicas. La estructura comunal integraba nuevos conocimientos sobre su posición en el

entorno social, en algunos casos se incorporaba a espacios liberales (haciendas o rancheros modernos) se organizaba en levantamientos agrarios o se integraba a las nuevas estructuras jerárquicas de la autoridad.

Sin embargo, en el resto del Estado, las rebeliones agrarias dieron un panorama de incertidumbre. No solo por las leyes que afectaban a la propiedad comunal sino porque tanto Liberales como Conservadores favorecían siempre a los latifundistas, que podían ir adueñándose poco a poco de la tierra, estableciendo además contratos ventajosos con las personas y con pueblos enteros, que permanecían sujetos por cuestiones de deuda. Por otro lado, nótese que las rebeliones se dieron antes del porfiriato en Ixmiquilpan, en 1829, y que fueron avanzando por Xacapa, Cardonal y Zimapán, pero resurgieron nuevamente en 1834 en Ecazingo, Estado de México. Muchas fueron apaciguadas por el indulto o la fuerza. Cada vez que el país vivía procesos de reacomodo las comunidades se levantaban en armas,⁹⁶ hasta que la política porfirista logró contenerlas, respetando en algunos casos la posesión tradicional de la tierra.

En lo que toca al ámbito de lo religioso de las comunidades, es decir, en las prácticas de los pueblos, no hubo grandes cambios. En sus estudios históricos Bastian muestra, sin embargo, que en aquellos espacios donde las comunidades optaron por una religión disidente se daba previamente la presencia de un movimiento liberal y anticatólico asociando al rancharo moderno de pequeña propiedad y a los jornaleros de contratación. Así que muchas conversiones masivas respondieron a una estructura orgánica de lealtades locales antes que de una transformación profunda de la creencia.

En el caso de las sociedades protestantes de la parte baja del Estado de Hidalgo (la zona del Mezquital), la consolidación fue distinta, pues fue difícil y violenta, asociada más con los sectores de población que oscilaban entre el mundo obrero y el rural, fomentada por el crecimiento de las industria y por paso

⁹⁶ Cabe destacar que además de todos estos conflictos las continuas revueltas habían creado la figura del bandido. Grupos de asaltantes que después de haber estado envueltos en las luchas intestinas se dedicaban al robo protegidos por la gente de los pueblos que difícilmente los delataba. Así pues desde los gobiernos Liberales hasta la llegada de Díaz a la presidencia hubo litigios a favor y en contra de las leyes de desamortización para las comunidades, además de continuos levantamientos agrarios que difícilmente lograron cohesionarse en un solo movimiento.

del ferrocarril. En estas zonas, la confrontación con los miembros de la oligarquía del porfiriato fue mayor.

La revolución Mexicana

Para el último tramo del siglo XIX coexisten los fenómenos de larga duración y los fenómenos coyunturales. El porfiriato dará preeminencia al intercambio con el exterior, impulsando la industria ferrocarrilera, petrolera, agroindustrial, así como la minería y la banca, en una fase del capital donde las economías industriales se expanden y tienen gran demanda de materias primas. En contraste, el desarrollo de la industria nacional se vuelve frágil y las comunidades con economía de subsistencia cambian poco o nada.

Según Aguirre,⁹⁷ este contraste es causa de la revolución. La segunda mitad del siglo fomenta zonas de industrialización creciente, sin comunidades tradicionales que anclen el crecimiento, donde las personas se ven en el trajín de cambiar el modo de vida y donde la urbe crece de manera rápida. Así también, florece una clase media local que no se encuentra inventariada en las libretas de buenas relaciones del porfiriato.

En lo que respecta a las comunidades rurales del Estado de Hidalgo, éstas resultaron lesionadas por las políticas de división de propiedades en las regiones de exportación de materiales y de vías de comunicación a gran escala. Por su parte, las comunidades que se ubicaban en las regiones de producción agrícola (de cereales, chile, frijol, pulque) convivían con dos formas de producción. Por un lado, la manera tradicional, corporativa, ligada a la hacienda, orientada al mercado local y regional, de auto subsistencia de comunidades y pueblos indígenas, nutrida de peones acasillados. Un sistema donde las pugnas por la posesión de la tierra eran constantes. Por otro lado, estaba la forma más moderna, de agricultura de exportación, de ranchos y haciendas, con mano de obra asalariada, con jornaleros en constante movimiento, mucho menos integrados por los lazos tradicionales⁹⁸. Según los apuntes de Guerra, en la huasteca y en la sierra de Puebla hubo un

⁹⁷ Aguirre *Op. Cit.*

⁹⁸ Jean Meyer, "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato. Algunas falacias estadísticas" en *Historia Mexicana*, No. 3, Vol. XXXV, enero-marzo de 1986, pp. 477-509.

importante repunte económico a finales del Siglo, por lo que no es difícil imaginar que un sistema moderno de producción tuviera lugar entre las comunidades.⁹⁹

El desarrollo industrial contrastaba drásticamente con la falta de desarrollo en el terreno político. Ana Lau y Ximena Sepúlveda cuentan 11 clubes Liberales en la entidad pertenecientes al siglo XIX. Y es que si bien hubo pasos importantes hacia la modernidad y el progreso, enunciados por el régimen, poco se había hecho en el terreno ideológico. La sociedad Hidalguense no era la misma que en el segundo tercio del siglo, se había generado una clase media excluida de las esferas de decisión. Un caso interesante es el de Nicolás Flores Rubio, carrancista y gobernador del Estado, quien perteneció a una familia asentada en Pisaflores desde el Siglo XVIII tuvo serios problemas con el poder local para obtener los títulos de su propiedad, debido a que su familia no estaba vinculada con el Régimen. De ahí que al aparecer la campaña de Madero recibiera un amplio apoyo por este sector social naciente en el Estado de Hidalgo.

Había cuadros Liberales en Huejutla, Calnali, Lolotla, Yahualica, Xochicoatlán, Molango, Zacualtipán, por supuesto en Pachuca, y en Atotonilco el Grande. Los Liberales de la ciudad minera acumulaban armas y municiones en Pachuca. Cuando se descubre la conspiración, la región huasteca y Jacala se levantan en armas. Aparecen los coroneles en diversas partes del Estado. Muchos de éstos eran dueños de propiedades importantes en la región, dándose además una interesante simbiosis con los campesinos locales que se integraban a la lucha armada por las viejas pugnas agrarias.

En este contexto la participación de los pueblos en las regiones serranas estuvo condicionada por las lealtades a los caudillos regionales, de tal forma que había un hábito de familia en la conformación de las fuerzas armadas, hábito que heredaría estructuras de cacicazgo a la región. Puede mencionarse el caso de los seguidores de Mariel,¹⁰⁰ que en su mayoría eran indios alentados por las palabras en náhuatl de su líder que les prometía bienestar y tierras. Otro caso es el de los

⁹⁹ Guerra, F., *Le Mexique de l'ancien régime à la révolution*, Edit. Harmattan, París, 1985, pp. 311-314

¹⁰⁰ Francisco P. Mariel, era un hacendado en Huejutla. Fue de los primeros en levantarse en armas cuando la conspiración de Pachuca fue descubierta.

indios de Yahualica, que se incorporaban a la lucha para ajustar cuentas con los pueblos vecinos. Tomemos en cuenta que la posesión y explotación de la tierra en estas regiones no era igual a la que se daba en la zona del mezquital, por ejemplo.

En las regiones áridas del Estado, los grupos revolucionarios estaban familiarizados con la forma de explotación de la hacienda, que mantenía peones acasillados que no poseían tierras propias. Para Bermúdez y Cedillo¹⁰¹ la revolución en el Estado de Hidalgo se vivió de manera diferenciada en 3 regiones; el Zóquital, región de dominio de la familia Cravioto; Real del Monte, donde las demandas eran principalmente del sector minero, y la Huasteca, donde la explotación se ejercía sobre trabajadores agrícolas.

Después de la muerte de Madero, la zona de la huasteca fue básicamente carrancista. La región árida del Estado, en cambio, tuvo más influencia de brotes zapatistas y villistas. A partir de la convención de Aguascalientes, se gestó una división en las corrientes revolucionarias, lo que dio como resultado que éstas se enfrentaran entre sí. Los generales de la región se extinguieron poco a poco en las escaramuzas de la época y frente al contexto político, que optaba por dejar de lado la época de los caudillos. El tramo en el que las facciones revolucionarias se dividieron y enfrentaron provocó sucesos que sembrarían odios en las regiones, a la larga. Algunos de los antiguos jefes de armas se colocarían como personajes dominantes en regiones muy delimitadas dentro del Estado.

Si es necesario contar de manera viva la importancia de la revolución y describir el carácter de los insurrectos en la región que nos compete a lo largo del proceso, es posible encontrar en el relato de Eutiquio Mendoza¹⁰² un testimonio de los cambios, en las trayectorias de vida, que ocasionaron en los legionarios el proceso de la revolución.

¹⁰¹ Juan Bermúdez y Rosa Cedillo, *Emigración México-Estados Unidos: Una mirada desde el lugar de origen. Efectos de la migración México –Estados Unidos en los hogares de la comunidad de Zozea, en el municipio de Alfajayucan*, Hidalgo, un estudio de caso, Tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM, México, 2010, pp. 105

¹⁰² Eutiquio Mendoza, *Gotitas de placer y chubascos de amargura: memorias de la Revolución Mexicana en la Huasteca*, Ed. Galeza, México, 1960, 150 págs.

El reparto Agrario

El reparto agrario fue más contundente cuando las instituciones se habían cimentado, es decir, cuando Lázaro Cárdenas arribó a la presidencia. En su mayoría, se trato de dotaciones antes que de restituciones. Como mencionábamos, los despojos fueron más flagrantes en las regiones áridas del Estado, por lo que las influencias villistas y zapatistas fueron más importantes en estas regiones, mientras que en las zonas de peonaje por arrendamiento, como la sierra, las corrientes eran carrancistas.

Según los datos recopilados por Bermúdez y Cedillo, de 1915 a 1940 se realizaron 584 donaciones en el Estado de Hidalgo que beneficiaron a 54, 234 comunidades (se trataba de 571, 509 has.) A partir de 1940, se consolidan organizaciones como la Liga de Comunidades Agrarias y la Confederación Nacional Campesina, que funcionan como órganos catalizadores de las demandas campesinas en el Estado. Su función como aparatos políticos fue ganar adhesiones a partir del reparto de tierras que poco a poco irá disminuyendo. No obstante, el tipo de tierra que se reparte entre las comunidades indígenas y mestizas es de 2ª y de 3ª clase, por lo que las tierras de mejor calidad permanecen entre particulares.

De 1940 a 1970, el Estado Mexicano vive la etapa llamada de Milagro Mexicano. En el caso del Estado de Hidalgo se construye infraestructura que se refleja en la creación del corredor Tula-Tepeji, de la paraestatal Real del Monte, la Cuneca lechera de Tizayuca, además de la creación de Diesel Nacional y Siderurgia de Desarrollo Nacional, entre otras.

En algunos casos, aparece la agricultura de riego que genera cambios en los asentamientos humanos. Sobre todo en el Valle del Mezquital, donde se instalan hasta 90, 000 has, de riego. En este contexto las comunidades necesitan colocarse en las cercanías de las parcelas para regular el riego. El cambio, que pretende la modernización en la producción agrícola, acarrea la creación de escuelas, servicios sanitarios, mejoras en la infraestructura de vivienda, etc. Por lo que los impactos modernizadores son más intensos en la zona árida y baja del Estado.

Sin embargo, el proyecto fracasa en el momento en que no es posible proteger a los productores de la volatilidad de los precios. Comienzan las crisis recurrentes que acentuaran los procesos migratorios. Todas estas crisis decantarán en que, a partir del año 2002, Hidalgo se haya incorporado como parte de la región emergente de emigrantes hacia Estados Unidos.¹⁰³

El proceso en la sierra es distinto, debido a que las estrategias para mantener la posesión de la tierra fueron diversas. En algunos casos, mestizos e indígenas durante el siglo XIX volvieron mayorazgos sus propiedades. La región aún estaba dominada por comunidades y ranchos donde las principales actividades eran de manutención o ganadería. Esta última actividad se acentuaba hacia la zona baja de huasteca, colindante con Veracruz, y era dominada principalmente por la población mestiza.

Debido a que los ganaderos buscaban extender sus territorios para el pastoreo de ganado denunciaban tierras de comunidades en desocupación para que les fueran concedidas. Esto se debía a que la tierra de comunidades era de temporal y debía dejarse descansar cada determinado tiempo. Así, pues, la cuestión de la tierra era una tensión constante entre comunidades que se mantenían en litigios eternos. Los impactos modernizadores llegaron con los nuevos ganaderos, quienes antes de la revolución eran comerciantes y quienes impusieron su presencia por medio de la violencia.

Con todo, los patrones de asentamiento y de organización comunal se mantuvieron muy parecidos a los de antes de la revolución e incluso las estrategias de liberación del nuevo dominio pasaron por la tradicional organización comunal.

La Comunidad en el siglo XX

No es casual que hoy salte a nuestra vista la presencia disidente de municipios como el de Tlahuiltepa, pues, puede decirse que siempre lo han sido, si no en cuestiones religiosas, por lo menos sí en cuestiones de dominio. Según apunta

¹⁰³ Vega, G., y Huerta, L., “Hogares y Remesas en dos estados de migración internacional: Hidalgo y Nayarit” en *Papeles de Población*, No. 56, Año 4, abril-julio, 2008, pp. 67-111.

Montoya,¹⁰⁴ la estructura familiar del cacicazgo en Hidalgo estuvo encabezada principalmente por familias como la de los Austria y los Cabrera, que nunca pudieron dominar a bien al municipio de Tlahuiltepa (ya que hubo allí otras familias, como los Morales, que también les pelearon el dominio, además de que dicha demarcación política fue refugio de los contrincantes de esta familia), como tampoco lograron penetrar algunos otros municipios tales como Xochicoatlán y Tianguistengo.

Los cacicazgos se sustentaban en cuerpos armados o guardias blancas heredados de la revolución y que siguieron operando para proteger y dominar la región, al mando de algún *héroe* revolucionario. La población indígena se vio obligada durante décadas a la prestación de servicios sin recibir paga alguna, a los prestamos forzados bajo amenazas de muerte, al saqueo de casas, la violación de mujeres, al robo de sus cosechas, a la invasión de tierras comunales cuando la extensión de la ganadería de los caciques así lo requería. Sobre este sistema de dominio se sustentaba también el gobierno en turno, que a pesar de los continuos intentos dados desde el centro no lograba librarse de la presión de los caciques.

Durante décadas, la huasteca hidalguense y la sierra alta fueron tierras donde no gobernó la federación. Los rancheros acomodados usufructuaban sus tierras “en pequeña propiedad” privada, complementándola con la producción de café, la ganadería y la producción de aguardiente, que a veces se usaba como manera de pago a los peones. Utilizaban el temor como medio de control; las emboscadas, el asalto a los pueblos y los asesinatos eran cosa común.

Los guardias blancas estaban coludidos con el jefe de armas de cada localidad, así mantenían el control de todo lo que ocurría. Elementos modernizadores como el teléfono sirvieron para agilizar la llegada de información y mejorar la dominación. Se tenía conocimiento de la cantidad de cosechas de cada pueblo y de sus ventas, ya que las autoridades municipales también estaban

¹⁰⁴ Montoya, J. *Etnografía de la dominación en México: cien años de violencia en la Huasteca*, INAH, México, 1996, 305 págs.

dominadas, así los caciques podían adueñarse del fondo común de los pueblos y exigir, cuando les placía, préstamos forzosos.

A decir del propio Montoya, había una cultura caciquil, un estilo de vida con normas y valores propios, ligada siempre a las instancias políticas. Era una tradición de “hombres fuertes”, a los que se debía respeto y sumisión, una cultura sádica en muchos aspectos, de competencia y venganza, marcada por rebatiñas entre los que se consideraban fuertes, por eso es que al interior estaban divididos y había luchas entre ellos, a pesar de que en muchas ocasiones se trataba de parientes. Esta situación creó ciertas condiciones para que dominados y dominantes tuvieran dinámicas de vida distintas, pero el dominio caciquil dependía de la reproducción interna de las comunidades. Cabe mencionar que la economía de reciprocidad y consumo, los ritos, hábitos y normas de raíz prehispánica se conservaron en este contexto.

TERCER BLOQUE: DE 1970 EN ADELANTE

El cambio vino cuando el desarrollo estabilizador se venía abajo, se buscaba la modernización del campo y era necesario el cambio de un modelo económico. En 1960, la compañía minera Autlán S.A. de C.V. descubrió el distrito manganesífero de Molango, para 1965 había determinado las áreas más susceptibles de explotación inmediata. La mayor parte de las reservas se localizaban en los municipios de Tepehuacan, Lolotla, y Tlanchinol, el lugar de dominio de los Austria. Para la década de los setentas la compañía estaba plenamente instalada y era ya considerada de interés estatal. La infraestructura construida se extendió hasta Tampico, a fin de mejorar la eficiencia para su explotación. Se construyó la carretera que se inauguró en 1972. Desde entonces, para las comunidades, aparecieron innovaciones: gente nueva que llegó con los trabajos, modos de ingreso nuevos para las comunidades afectadas y por supuesto la destrucción de ecosistemas, sobre todo en las cercanías de Veracruz.

Los actores principales se vieron en un contexto nuevo, ya que aparecieron nuevas formas de dominio en las que la vieja “burguesía agraria” no podía continuar operando. De 1970 a 1980 el Estado de Hidalgo vive gran inestabilidad

política, ya que los enfrentamientos entre los grupos de poder son continuos. De 1975 a 1981, los gobernadores desfilaron por temporadas de un año en el poder. Las fricciones entre unos y otros grupos era cada vez mayores. Los levantamientos de organizaciones campesinas que esperaban recuperar las tierras arrebatadas no se hicieron esperar y comenzó lo que en la prensa fue llamado “invasiones”

La década de los ochentas fue el momento en el que los reclamos se dejaron escuchar, no sin la intervención de quien sacó provecho de esto, díganse partidos políticos u organizaciones campesinas estatales que intentaron hacerse de la bandera indígena para sus propios fines. De modo paralelo, la represión y los asesinatos se dieron de continuo y dejaron ver, incluso a nivel internacional, el modo en que hasta ese momento había operado el orden en la región. Sin duda, es una época que difícilmente se olvidará en la memoria de las comunidades.

Cambios estructurales

Hay tres características que nos pueden matizar la historia reciente de la región; primero, la presencia de la población ocupada en actividades primarias, agricultura principalmente; segundo, la presencia de población indígena en las localidades, y, tercero, la historia que desde la década de los setentas se ha venido gestando.

En lo que respecta a los sectores ocupados en actividades primarias, Huehuetla tiene al 84.7% de su población ocupada en estas actividades; Tlahuiltepa, al 71.3%; Atlapexco, al 70.5%; San Felipe Orizatlán, al 64.5%; Tianguistengo, al 58.2%; Lolotla, al 55.3%; Tenango de Doria, al 46.7%, y Nicolás Flores, al 46.4%

La población hablante de lengua indígena tienen un alto índice en Huhuetla, Tenango de Doria, Tianguistengo, Cardonal, Ixmiquilpan, Lolotla, Atlapexco, y San Felipe Orizatlán, la mayoría son nahuas y otomíes. Estamos hablando entonces de población que además de ser básicamente campesina es indígena, cosa que sobresale en municipios como Huhuetla y Tenango de Doria, dos municipios propios de la sierra que colindan con el Estado de Puebla. El resto

pertenece a la sierra alta y a la huasteca hidalguense, la zona que estuvo en conflicto por la invasión de tierras en la década de los ochentas.

Por último, a partir de la Revolución Mexicana -en la que cabe destacar que la mayor participación se dio entre las clase altas y medias de la región, y no entre los pueblos indígenas- se crearon las condiciones para que algunos “paladines de las gestas revolucionaras” se colocaran en situaciones de privilegio en la región, dando oportunidad al surgimiento de cacicazgos que permanecieron en forma y estructura hasta la década de los setentas.

Después de la revolución de 1910, la agricultura se convirtió en un elemento básico de la imagen nacional y en un sector de gran importancia para la sociedad, del tal forma que, para 1940, la población agropecuaria económicamente activa representaba el 64.4%. El reparto agrario llegó a su punto más alto en esa época. Sin embargo, el siglo XX ha sido caracterizado por un proceso que algunos se han dado a llamar “Desagrarización”¹⁰⁵. Este término remite a un proceso en el cual la representatividad de la vida basada en la agricultura va decreciendo, de tal forma que la población agropecuaria económicamente activa va descendiendo, hasta llegar a 25% en el año 2000.

Desde la década de los 70's, el 70% de la población total comienza a residir en las ciudades. La importancia del campo, de la agricultura y de sus campesinos, para el Estado, pasó de una dimensión económica a una cada vez más ideológica. Para las comunidades, la importancia de la actividad agrícola se asemeja a la subsistencia, al no haber opciones reales de desarrollo que contemplen las características de la localidad y de su gente. Por otro lado, la transición de las comunidades étnicas no ha tenido el paso amable y calculado hacia la desindianización planeada en su momento por el Instituto Nacional Indigenista, en realidad se ha tratado de un proceso paulatino de cambio en las llamadas estructuras de plausibilidad.

Las estrategias heredadas para enfrentar los conflictos de la vida cotidiana tienen que replantearse; se ha perdido la lengua de manera acelerada, la

¹⁰⁵ Bugomila Lisoka-Jaegermann, “Transformaciones agrarias en México. El caso de la Huasteca” en *Actas L. de V.* Tomo 26, 2003, Págs. 33-43.

enseñanza de los ancianos ha sido sustituida por otros medios de aprendizaje, la construcción de valores ha quedado en manos de los individuos debido a que éstos se construyen en el andar de una ciudad a otra. No obstante, se mantiene una estructura de apoyos económicos, paliativos para las comunidades, que más que incentivar para el desarrollo fomenta cierto paternalismo y dependencia, que sólo ayudan a mantener las bases de apoyo del partido en turno, no al desarrollo real.

Éste no sólo es el contexto de la comunidad en Hidalgo. Se trata del panorama de las comunidades en el país. Las cuales enfrentan un tiempo nuevo que requiere de construcciones de sentido renovadas.

**CAPÍTULO IV: UNA APROXIMACIÓN AL TRABAJO EMPÍRICO
(TEXCACO EN LA SIERRA ALTA)**

Una vez que hemos explorado a la región, es importante acercarnos al referente comunitario con el que contamos, pues, si bien se vislumbran ya una serie de continuidades y equilibrios es necesario conocer los mecanismos internos de cohesión y organización. Dado que comprenderemos mejor el papel de la religión en la estructura interna de la comunidad.

El modelo de comunidad utilizado para las poblaciones de origen mesoamericano está determinado por el concepto de etnia. Desde esta perspectiva, las comunidades están compuestas esencialmente por una base biológica y una base territorial, integradas perfectamente por los instrumentos que provee la cultura (desde esa perspectiva el concepto de cultura debe entenderse como un sistema relativamente armónico de elementos simbólicos que predominan en todo el conjunto social¹⁰⁶). Así aparecen categorías de análisis que intentan describir el modo de integración y el alto nivel de cohesión que existe en su interior. Describir estos elementos simbólicos predominantes en todo el conjunto social equivaldría a describir la comunidad y la identidad de sus miembros.

Sin embargo, a inicios del siglo XXI, este modelo ha sido reconsiderado; se ha dejado de estudiar a “la cultura” como algo acabado y se han asumido procesos de diferenciación, más que de homogeneización, donde la etnicidad no necesariamente refiere a la posesión de estos elementos simbólicos predominantes, sino a la construcción histórica de los individuos y sus colectividades, como una forma específica de identidad social. Así pues, para autores como Gunther Dietz *no es el contenido cultural, entonces, sino la presencia y recreación de delimitaciones intragrupalas la que genera continuidad*¹⁰⁷.

Los nuevos modelos de análisis se separan de la postura clásica de Clifford Geertz, quien consideraba una identificación natural entre cultura y etnia, apelando al carácter coercitivo innegable, y a veces omnipotente, de la adhesión primordial

¹⁰⁶ Daniel Mato, “Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización” en Silvia Olvera (coord.), *Antología sobre culturas populares e indígenas III*, CONACULTA, México, D.F., 2006, pp.90

¹⁰⁷ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, CIESAS, Granada, 2003, pp. 83-86

que deriva de los hechos dados por la existencia social (como la contigüidad inmediata, las relaciones de parentesco, lo que viene dado por haber nacido en una cierta comunidad religiosa, que habla determinada lengua y que sigue determinadas prácticas sociales).

Así pues, sólo para las finalidades exploratorias de este capítulo comprenderemos la comunidad como un espacio articulado, resultado de delimitaciones intragrupalas, que se plasman en un grupo humano preciso y en un espacio geográfico específico¹⁰⁸, como primer lugar de aprendizaje donde los individuos forman una conciencia distintiva, que funge como asiento de la identidad primaria.

En las definiciones clásicas¹⁰⁹ de comunidad, los rasgos que más sobresalen son la presencia del grupo endogámico, que comparte lengua, cultura y raíz. Nuestra definición de comunidad será útil en la medida en que la percepción de estos aspectos ha presentado cambios importantes en la última parte del siglo XX. Debido a que con el cambio religioso los acervos históricos de sentido con los que cuentan los individuos son cuestionados, de tal suerte que la manera de comprender la comunidad desde adentro también ha cambiado. Nuevos elementos integrados por una educación meramente occidental han acrecentado la pérdida de la lengua y el desprestigio de los elementos, antes considerados esenciales, para la construcción de la identidad étnica.

Sin embargo, hay algunas constantes como la organización interna, la celebración de ciertas fiestas religiosas y la posesión de la tierra. Esta continuidad está inserta en un nuevo escenario de pluralización; un proceso en el que la característica principal es la pluralidad de estructuras de sentido. Así pues, este capítulo describe algunos mecanismos por los que se instituye la comunidad; elementos básicos para la delimitación intragrupal, para definir lo que es y lo que no es parte del grupo, haciendo un especial énfasis en las estructuras de sentido y retomando como base la propuesta teórica de Luckmann y Berger.

¹⁰⁸ Aunque la noción de comunidad que aquí manejamos no necesariamente debe remitirse a un espacio geográfico específico retomamos este elemento debido al nivel de exploración que hacemos. En todo caso se trata de una definición operativa.

¹⁰⁹ Véase la definición de Arturo Warman citada en este trabajo en la pág. 25.

TEXCACO EN EL MUNICIPIO DE XOCHICOATLÁN

Para comprender la geografía de la comunidad de Texcaco, es necesario reconocer el Estado y la región a la que pertenece. En el mapa 1 pude ubicarse Xochicoatlán, el municipio al que corresponde dentro del Estado de Hidalgo. Texcaco se localiza a 1,120 mts. sobre el nivel del mar, al final de la llamada Sierra Alta, en la Sierra Madre Oriental. Sus coordenadas son 20° 51' al norte, 20°42' al sur, 98°30' al este, y 98°37' de longitud al oeste¹¹⁰. Los municipios con los que colinda son al norte Calnali y Lolotla, y al sur Tianguistengo.

Cuadro 1
Municipios de la Región

1. Xochiatipan	12. Calnali
2. Jaltocan	13. Lolotla
3. Yahualica	14. Metztitlán
4. Atlapexco	15. Chapulhuacan
5. Huahutla	16. Zacultipan
6. Huazalingo	17. Molango
7. Huejutla de Reyes	18. Xochicotlán
8. San Felipe Orizatlán	19. Eloxochitlan
9. Tlanchinol	20. Juárez Hidalgo
10. Tepehuacan de Gro.	21. Tlahuiltepa
11. Tianguistengo	22. Metquiritlan



Ilustración 2: Municipios que colindan con Xochicotlán

Se llega ahí a través de la carretera que va hacia Huejutla, haciendo una parada en la entrada del municipio de Molango para tomar el camino que va hacia la cabecera municipal de Xochicoatlán. En 1926 se construyó la carretera que va de la Ciudad de México hacia Pachuca y en 1932 se inició la que va hacia Huejutla y que atraviesa casi toda la Sierra Alta. A partir de la década de los setentas se inició la construcción de las carreteras que van hacia las comunidades. Sin embargo hasta hoy no todas ellas cuentan con una carretera pavimentada, la mayoría aún son de terracería.

La carretera sube por las pendientes y su primera desviación lleva hacia la cabecera municipal, siguiendo el camino que concluye en Texcaco, no sin antes

¹¹⁰ Cuaderno estadístico municipal, Xochicoatlán, Estado de Hidalgo, edición 1997, INEGI

atravesar las comunidades de Coatencalco, Michumitla, Culhuacan, Mecapala, Zapocoatlán, Jalamelco y Acomulco. Estos caminos se construyeron poco a poco y llegaron a Texcaco hacia finales de la década de los años setentas. Las demás localidades cercanas que no están comunicadas por la carretera lo hacen a través de la vereda, que es el método de comunicación tradicional. Así es como se mantiene el contacto con Tlahuiltepa, Calnali, Conchintlan, Ahuacatlan, entre otras.

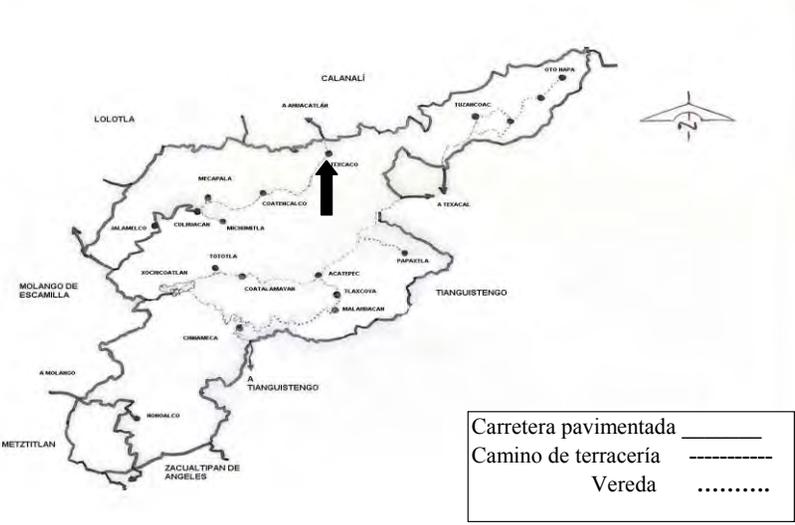


Ilustración 3: Vías de comunicación entre comunidades dentro del municipio

La Sierra Alta comienza desde Meztitlán y concluye en la Huasteca. La comunidad de Texcaco se ubica en la parte noreste del municipio de Xochicoatlán. Aquí los límites se vuelven más angostos y las colindancias con municipios huastecos son más cercanas. Por su ubicación, la comunidad se encuentra en la línea divisoria de la Sierra Alta y la Huasteca baja de Veracruz.

Ambas regiones comparten muchos aspectos culturales como el zacahuil, los tríos, algunas festividades como el carnaval y el Xantolo, algunos mercados locales que reúnen a gran cantidad de gente de la región, etc., pero sobre todo comparten historia y procesos que los han llevado a conformarse como son en la actualidad. Las familias se forman en el contacto con estas comunidades, con ellas se comparte la colindancia de las tierras y gran parte de la vida cotidiana.

Frente a ellas se define la diferencia y la semejanza, y por supuesto la historia común.

Medio Ambiente

Clima

Dos terceras partes del año hay clima húmedo, las lluvias se presentan en los meses que van de junio a octubre y hay precipitaciones de noviembre a enero, es decir, lluvias aisladas. La temperatura promedio es de 17° C a 19° C al año. Según la carta de climas del INEGI hay dos tipos de clima en este municipio; semicálido y templado húmedo. Su distribución dentro del municipio se da de la siguiente forma:

- El semicálido húmedo con lluvias todo el año (ACF) se presenta en el 18.65% de la superficie municipal y su influencia alcanza las 3,196.98 has. (Texcaco se ubica en esta zona)
- El templado húmedo con lluvias todo el año (CF) es el 61.42% (10528.61has.)
- El templado húmedo con abundantes lluvias en verano (cm) es el 19.93% (3,416.4 has.)

La flora está integrada por bosque latifoliado y selva mediana subperenifolia. Su fauna se compone principalmente por jabalí, puerco espín, pato, liebre, halcón y águila.

Orografía

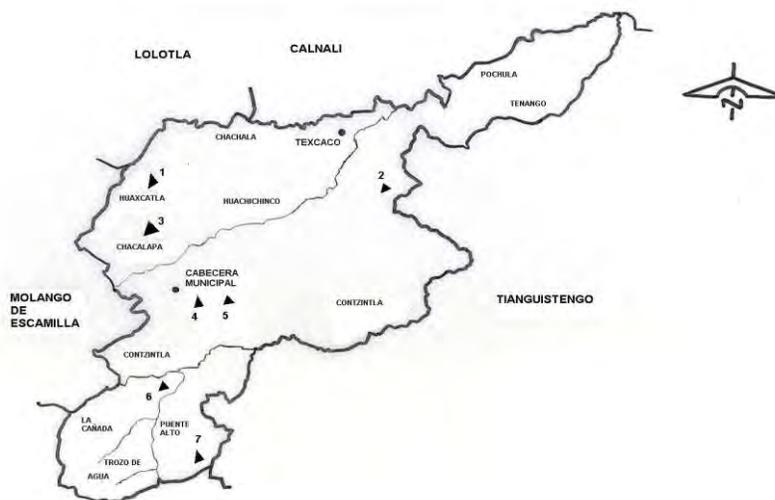


Ilustración 4: Principales ríos y montañas dentro del municipio

Por su ubicación en plena sierra, el territorio es sumamente accidentado, es un lugar con cerros y cañadas, con suelos escabrosos y planos inclinados. Las elevaciones más importantes dentro del municipio son los cerros de Tepeolo (1), Acuatitla (2), Tlaxcantepe (3), San Miguel (4), Amoxla (5), Zoquico (6), y Cocotepec (7).¹¹¹

Hidrografía

Las corrientes superficiales existentes pertenecen a la región hidrográfica del río Pánuco, a la cuenca del río Moctezuma y a la subcuenca del río Los Hules. Al norte, encontramos el río Huaxcatla; nombre que también recibe la parte que delimita a Xochicoatlán con Municipios de Molango y Lolotla. Conforme avanza, el caudal recibe el nombre de río Chachala y posteriormente el de río Pochula, en delimitaciones con el Municipio de Calnali.

En la parte Sur se encuentran corrientes importantes denominadas: Trozo de agua y La Cañada; que vierten sus aguas en otra corriente llamada Puente Alto. Ésta última desemboca en el río Contzintla, el cual atraviesa en parte al municipio de Xochicoatlán y trae aguas provenientes del Municipio de Molango. El Río Contzintla también divide al municipio de Xochicoatlán del de Tianguistengo. Aguas abajo este río recibe el nombre de Tenango.

Tanto las corrientes de la parte norte como las de la parte sur convergen en un sólo punto, marcando las fronteras municipales en las partes más bajas del municipio. Todas estas corrientes reciben afluencia de aguas de manantiales y de escorrentías de las partes más altas. Sin embargo, sólo los manantiales y de escorrentías son funcionales para el consumo humano y para la ganadería, ya que abastecen de agua limpia para los aguajes del ganado, así como para el establecimiento de estanques familiares. El uso de esta agua para el cultivo de alimentos básicos es inexistente.

¹¹¹ Cuaderno estadístico *Op., Cit.*, pp. 4

Uso del suelo

El tipo de suelo de la comunidad es de la etapa del paleozoico, del periodo pérmico, con un tipo de suelo sedimentario. Por su fisiografía, pertenece a la subprovincia del carso huasteco. Texcaco se encuentra en una región ideal para el desarrollo del bosque, pero que es poco apta para el desarrollo de la agricultura y la ganadería.

El 15.28% de la superficie del municipio se utiliza para la agricultura, principalmente para el cultivo del maíz y frijol. En el caso de Texcaco y las comunidades aledañas, también tienen gran importancia el café y la caña de azúcar. El 19.38% de la superficie es pastizal; el 64.82% es bosque donde se pueden encontrar maderas como Paquita, Ocote rojo, Mirra; sólo el 0.52% de la superficie total se usa para la habitación de las personas¹¹².

Según declaraba el plan de desarrollo municipal 2003-2006¹¹³, se dedicaban 7,798 ha de tierra para la actividad forestal, es decir, el 49% del suelo total. Las coníferas son las más explotadas y después las latifoliadas, donde se incluye el encino y el liquidámbar. A pesar de que el uso del suelo potencial es mayor, no se desarrolla debido a que no hay un aprovechamiento racional ni definido. La superficie forestal ha disminuido en los últimos años, poniendo en riesgo otros recursos como el agua, el suelo, y algunas especies de flora y fauna silvestre.

PRINCIPALES ACTIVIDADES ECONÓMICAS

El principal oficio de la gente que radica en esta comunidad es la agricultura, que es básicamente de manutención, acompañada de una incipiente ganadería que apoya a la economía familiar; sobre todo en la ocasión de algunos gastos importantes como las mayordomías o alguna otra festividad, en la compra del

¹¹² *Plan de Desarrollo Municipal 2003-2006*, elaborado durante la administración de Moisés Pérez Sierra.

¹¹³ *Ibidem*, pág. 11

algún terreno o quizá en alguna emergencia¹¹⁴. Aledaño a esto, en los últimos años se han gestado algunos proyectos económicos con la intención de desarrollar un mejor comercio.

En cuanto a productos comerciales propios de la región, por un lado está el café, la producción de tortillas en máquina, la confección de ropa con máquinas de coser, la instalación de invernaderos para la producción de jitomate, etc. Sin embargo, solo una pequeña parte de la población vive de estos productos, la mayoría se dedica a la agricultura, que combina con trabajos temporales como jornalero agrícola, como albañil u otra ocupación de poca especialización en la ciudad de México, Zacualtipán o la ciudad más cercana. En el caso de las mujeres, los oficios principales son la costura y el bordado, combinados con la recolección de leña que se vende. La migración es constante y no es difícil encontrar hogares donde el ama de casa es quién administra y dirige todos los quehaceres de la casa. Aunque esto no llega a los niveles de las zonas del Mezquital.

Agricultura.

La agricultura que se realiza en este municipio es totalmente de temporal, aproximadamente 4,433 has. Los principales productos que se desarrollan son maíz, frijol, alverjón y hortalizas. En segundo lugar se encuentran el chile, el café, la caña de azúcar y los frutales (manzana, pera, limón, naranja, guayaba, durazno, ciruela, aguacate, etc.) En el caso de Texcaco, la producción principal se da en maíz, frijol, café y caña de azúcar.

La tecnología que se ocupa es el arado egipcio, tirado por yuntas de bueyes y complementado por la coa. Uno de los conflictos que enfrentan los campesinos de esta región es el efecto que los fertilizantes han tenido sobre la tierra. Como técnica para preparar la tierra generalmente se usa la roza, por lo que la tierra debe descansar un determinado tiempo, aunque los fertilizantes agotan la

¹¹⁴ En la comunidad es fácil encontrar comentarios alusivos a la reciente incorporación de la ganadería como elemento comercial, durante muchos siglos ésta había sido principalmente de autoconsumo.

tierra dejándola en ocasiones estéril para el cultivo. Hasta la década de los setentas era limitado el uso de este recurso, por ello sólo se dependía del temporal y de los conocimientos tradicionales.

Todas las hectáreas cultivadas son de temporal y en su mayoría utilizadas para el autoconsumo. Sólo en algunos casos como en el del café o la caña es posible que la cosecha se dedique al comercio; en el caso de la caña, por la cantidad de productos que pueden obtenerse de ella y en el caso del café, porque hay productores de mayor escala que lo compran como “cereza” para su procesamiento. En esta localidad, no existen los grandes ingenios, ni los grandes cafecultores. En todo caso hay pequeñas sociedades de comuneros que intentan hacerse de herramienta para de pronto entrar al mercado.

Ganadería

La fracción de tierra que se destina generalmente a esta actividad dentro del municipio oscila entre el 19.38% y el 21.5%, aunque una buena parte de esta tierra está considerada como no apta para el uso pecuniario debido a las condiciones topográficas. Como pudimos ver en el capítulo anterior, la ganadería ha sido propia de las zonas bajas de la huasteca y principalmente es practicada por hacendados y rancheros de propiedad privada. En el caso de esta comunidad, su importancia está en los recursos que se pueden obtener para la sobrevivencia de las familias. Suele representar el progreso familiar y la seguridad del momento. Algunas personas de la región afirman que eso de criar algún tipo ganado es algo reciente, en general se refieren a las grandes bestias. Esto tiene sentido, después del recorrido histórico hecho en el capítulo anterior.

Mercados

Como ya hemos mencionado, las principales actividades económicas son la agricultura y la ganadería, aunque esta última de modo muy incipiente (si bien, se pueden encontrar algunos productores con buen ganado, principalmente en la cabecera municipal). Las localidades dentro del municipio producen de acuerdo

con el tipo de terreno que les haya tocado, porque condiciona lo que se puede sembrar y el tipo de animales que pueden ser mantenidos. Regularmente la gente de las localidades aledañas al municipio comercia los excedentes de sus cosechas, por eso la venta no pasa de algunos “cuarterones” o “morralladas” del producto.

Las personas salen de sus comunidades desde muy temprano con sus productos a cuestas y usan el transporte público que ofrece su localidad, pocas son las que cuentan con un medio de transporte propio que les permita llevar más mercancía, se trata de algunos vegetales o frutas. Sin embargo, la gente de la localidad decide vender según el establecimiento de los precios en el mercado y del excedente que puedan obtener. Así, por ejemplo, si el precio de la naranja se fija en dos pesos el kilo, aunque la gente de las localidades cuente con muchos árboles, no los cosechará, decidirá vender chícharo o alguna otra cosa.

La estrategia económica depende de los recursos con los que cuente cada familia: en algunas ocasiones se venden algunos productos que han sido recolectados en el monte, como el pemuchi, que es el fruto del árbol de colorín; o quizá quien ha sembrado caña tiene la posibilidad de producir piloncillo en el trapiche de su comunidad, para llevarlo a vender.

Puede decirse que la producción todavía depende de una explotación extensiva y tradicional, se guarda lo necesario para el consumo propio y se vende, si es conveniente el excedente. No existe el cultivo por riego en las comunidades, por lo que los principales proveedores de productos a gran escala llegan a la cabecera municipal, Zacualtipán o Molango. Se comercian productos de diferentes regiones, pero principalmente de la huasteca. Las plazas principales donde se merca son las de Xochicoatlán (el día martes), Molango (el día Domingo) las de Calnali y las de Ixtlahuaco.

A decir de Bartolomé, las sociedades nativas pueden ser calificadas como formaciones segmentarias, pues están conformadas de segmentos políticos primarios, representados por comunidades independientes, que tienen una

identidad global potencial y subyacente a estas formaciones segmentarías¹¹⁵. La importancia del mercado reside no sólo en el tipo de productos que se pueden encontrar, sino también en la posibilidad de convivencia, donde es posible observar una expresión de esta identidad global y segmentaría a la vez.

Estos espacios de interacción son los espacios donde se reproduce la tradición mesoamericana, aquí se manifiestan los códigos culturales e interactivos que se comparten. En estos días es posible encontrar gente de otras localidades y tener noticias de los acontecimientos en otras poblaciones. Aledaño a esto, es importante tomar en cuenta que los mercados se asientan en las localidades dominantes, donde es posible encontrar las innovaciones en comunicación y tecnología que hay al alcance. De esta manera, ir a la plaza no sólo actualiza las historias personales, sino que también reafirma los lugares de dominio e intercambio.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Se presume que Xochicoatlán se fundó en el año 608 d.C. Al respecto cuenta una vieja leyenda:

[...] Una numerosa tribu Tolteca¹¹⁶ había acampado provisionalmente sobre el margen de un arroyuelo que serpenteaba, al pie de las montañas, mientras unos improvisaban chozas y otros se dedicaban a cultivar la tierra.

Un grupo de guerreros armados se introdujeron en la selva en busca de caza; andando y disparando sus flechas sobre las aves y mamíferos que abundan la región, los cazadores encontraron de pronto un hermoso claro de bosque, el que más bien parecía un vergel, pues el suelo estaba alfombrado de césped y había gran abundancia de flores de distintos matices y suaves aromas. Al atravesar

¹¹⁵ Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI, México, 1997, 214 págs.

¹¹⁶ En las narraciones históricas realizadas después de la conquista los términos tolteca y Chichimeca representan un contraste entre civilización y barbarie respectivamente. Para muchos autores todos los llegados del norte, que generalmente eran grupos cazadores, eran considerados Chichimecas. Sólo se consideraba toltecas a los refugiados en Colhuacan y Cholula, después del derrumbe de las grandes civilizaciones del periodo clásico. Así se distinguía entre los bárbaros y los antiguos habitantes portadores de una alta cultura. Sin embargo autores como Kirchhoff y Krikkberg hacen referencia a un proceso muy especial donde los chichimecas fueron civilizados de manera pacífica pues los pueblos culturales primitivos se ofrecieron voluntariamente como maestros de los nuevos inmigrados para salvar a una cultura en crisis, para mantenerla viva con una transfusión de sangre joven y sana. Véase Walter Krikkberg, *Las antiguas culturas mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 204

aquel jardín natural, abriéndose paso entre las numerosas plantas de que estaba cubierto, contemplaban con asombro una inmensa flor roja en forma de capullo de rosa próxima a reventar y la cual se balanceaba en su grueso tallo, como si estuviera dotada de movimiento propio. Los cazadores rodearon aquella flor extraña y, por fin uno de ellos se atrevió a acercarse y tocarla. Los enormes pétalos de la flor se abrieron, un olor desagradable se esparció en derredor y en el centro de ella apareció una enorme serpiente que hizo huir a los indios. Cuando de regreso al campamento contaron a sus sacerdotes el extraño suceso, éstos se trasladaron al sitio donde fue hallada la serpiente y después de celebrar sus ritos religiosos interpretaron el hallazgo como un mandato de sus Dioses para fundar ahí una comunidad y establecerse definitivamente en el lugar, denominado señorío de Xochicoatlán, que significa “Lugar de Flor de víbora”.¹¹⁷

Los españoles visitaron posiblemente la región en 1522 y la sometieron poco después. A inicios de dicho siglo, los pueblos sujetos a Xochicoatlán eran administrados por los religiosos de la orden de San Francisco¹¹⁸ y estaban encomendados (junto con Malilla y Molango) a Jerónimo de Aguilar, el conquistador que naufragó cerca de Yucatán y que vivió varios años entre los indígenas hasta que Cortes lo rescató. Cuando Aguilar murió sin descendencia, la encomienda paso a la corona en 1531.¹¹⁹ Al final de ese año se proveyó el primer corregidor para Xochicoatlán y otro para Yahualica (contemplando dentro de esta última Huautla y Huazalingo). En la división provincial, la primera quedó sujeta a Metztlán y la segunda, a la región del Pánuco. Pronto el territorio se unificó y se dividió en provincias, quedando ambas bajo la jurisdicción de la Provincia de México.

Según Gerhard, una relación de 1570 da los nombres de treinta y siete lugares que se ubican a menos de diez leguas del actual municipio de Xochicoatlán. Al parecer se realizó una congregación en esta región, en el año de 1600, pero en 1684 todavía había sin congregarse quince pueblos y dieciséis localidades que se visitaban desde el convento con 433 tributarios. Quizá porque muchos se negaron a dejar sus localidades de origen, en vista del extenuante trabajo al que eran sometidos bajo la encomienda. El centro de congregación de

¹¹⁷ Cándida Rosa Pérez Lara. *La Comunidad de Xochicoatlán Hidalgo*, Tesis de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1975. p. 61

¹¹⁸ José Antonio de Villaseñor. *Theatro Americano: descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, UNAM, México D.F. 2005.

¹¹⁹ Carmen Lorenzo, *Sierra Alta Hidalguense: Monografía*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 2001. pp. 45-63

las estancias del norte fue Calnali, que eventualmente llegó a ser cabecera aparte¹²⁰; incluso hoy puede verse en los mapas el trazo de la congregación, en contraste con el orden adoptado por las comunidades que huyeron.

Los encomenderos introdujeron, la siembra de trigo y árboles frutales, además de los sistemas de cultivo. Durante el siglo XVI, Xochicoatlán comerciaba con paños, rebozo de seda y algodón, ropa blanca como sabanillas, quesquemiles, calcetas, medias, manteles y servilletas, azúcar y piloncillo que se hacían en los ingenios, también con varias especies de fruta que comerciaba el país.

Por otra parte el periodo en que se debía tributar era de dos años: cada año, cada cuatro meses, cada 90 días, cada 80 días, 60 días y cada día. Además del tributo en especie, existía el tributo en trabajo, por lo que se daba servicio en la casa del encomendero o corregidor, se trabajaban sus tierras y huertas, además de esto se le tenía que dar comida al convento.¹²¹

A mediados del siglo XVIII, se implantaron las reformas Borbónicas para poder solventar las guerras que España enfrentaba entonces. La provincia de México, a la que pertenecía el territorio del actual estado de Hidalgo, se convirtió en una de las doce intendencias creadas en 1786, conservando su antiguo territorio. A su vez cada intendencia se dividía en partidos, entre ellos se encontraba el partido de Huejutla, que dividía la administración en dos subdelegaciones que correspondían a Huejutla y a Yahualica. Esta última a su vez comprendía las localidades de Yahualica, Huazalingo, Xochiatipán y Xochicoatlán.

En el caso de Xochicoatlán, se encontraban veintiuna de las comunidades del siglo XVI que sobrevivían como pueblos en el siglo XVIII, junto con diez lugares no mencionados entre 1548-1570, éstos eran: Acomulco,* Aguacatlán,* Calnali, Conchitlán, Coyula,* Cuatlamayan,* Chalco (Papatlachalco),* Chichilchayotla (Chichihuahayotla),* Guacintlan (Cuamintlan),* Guatencalco (Cuentencalco),* Istaco, Mazahualcán, Mecapala,* Michatla,* Papastla (Papachtlan),* Pauchula (Pazocholan),* Pesmatlán,* San Juan Evangelista,

¹²⁰ Peter Gerhard, *Geografía e historia de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México, 1986, pp. 251

¹²¹ Carmen Lorenzo, Op. Cit. pág. 47

Santos Reyes, Tecpaco (Tepanco),* Tenexco,* **Texcaco**, Tlacuechac, Tochintlán, Tostamatlán,* Tuzancoac,* Xacalco, Xalamelco,* Zacualtipán* y Zapocuatlán (Tzapocuauhtlan).¹²² Desde entonces a la fecha, muchas de estas comunidades han vivido los procesos descritos en el capítulo anterior.

Texcaco

Texcaco aparece por primera vez en las relaciones coloniales del siglo VXIII¹²³. El territorio del señorío independiente de Xochicoatlán mantenía las localidades encontradas por los españoles y añadía algunas otras, entre las que aparecía ésta. El origen de la población no es del todo claro, para ese siglo la congregación de Calnali estaba bien asentada, por lo que es posible suponer que parte de la población se fugó para formar este nuevo asentamiento. Quizá se trató de una pequeña localidad que con el tiempo adquirió el status de comunidad. Consideremos que las congregaciones, los altos impuestos de las reformas Borbónicas y las revanchas locales fueron causas importantes del traslado de la población.

Congregar a las poblaciones indígenas en algunos casos trajo efectos devastadores, muchos pueblos perecieron. En el caso de la Sierra Alta, fue difícil mantener a la población congregada debido a las distancias y a la naturaleza del territorio, era frecuente que las personas se escondieran en pequeños ranchos que los censos no podían contabilizar.

Las principales formas de poseer la tierra en la región eran la hacienda, el rancho, la comunidad y el condueñazgo. En el caso de la hacienda, ésta nunca representó una figura mayoritaria. A mediados del siglo XIX sólo había cinco haciendas en la jurisdicción de Yahualica, pero ya entonces estaban en un proceso de descomposición, principalmente por la subdivisión de sus extensiones, por causas de herencia o por su venta a extraños. Así, es más importante el estudio del condueñazgo y el rancho en esta pequeña región.

¹²² Peter Gerhard, *Op., Cit.*, pp.251. En este párrafo se mantienen los señalamientos hechos por el autor en el texto de origen donde los asteriscos señalan a las comunidades registradas desde el siglo XVI.

¹²³ *Ibidem*, págs. 188-193.

La presencia de pueblos indios era predominante, lo que podemos ir observando desde finales del siglo XVIII, con la Relación Circunstanciada del Subdelegado de Yahualica, Pedro Antonio de San Juan y Barroeta, expresada en 1794 hacia el conde de Revillagigedo, Virrey de la Nueva España¹²⁴. En ella se reportaba la existencia de las propiedades denominadas haciendas en las jurisdicciones de Huejutla y Yahualica, existiendo en la primera ocho haciendas; a diferencia de la segunda, que sólo reportaba tres: San José Tamoain, Santa Ana Garcés y Chihual. De Xochicoatlán, en las últimas décadas del siglo XVIII, los ranchos reportados en la cabecera fueron el de Rieire y el de Michatla.

El rancho es una propiedad de menor composición que la hacienda, podría ser propiedad privada o de arrendamiento. Generalmente son los miembros de la familia los que trabajan la tierra y sólo cuando la extensión del territorio es muy grande se emplean jornaleros por temporadas. El surgimiento de los ranchos está asociado con las donaciones originales (por mercedes), el fraccionamiento continuo de haciendas, y el proceso de desamortización de los bienes del clero. Estos factores permitieron a los mestizos de clase media apropiarse de fracciones de tierra que en algún momento pertenecieron a comunidades.

Debido a que la zona serrana sirvió como asentamiento de pueblos conformados totalmente por indios, también predomina la propiedad colectiva llamada comunidad. Ésta es, en términos socioeconómicos, una unidad de propiedad común y privada sobre la tierra, donde la explotación se realiza casi de manera familiar. La organización del territorio de las comunidades se heredó de la colonia, fundamentalmente se organizó alrededor de 4 categorías:

- El fundo legal; el espacio donde se asienta la población, donde se halla la iglesia, las autoridades y los edificios principales.
- Los propios: una propiedad inalienable que pertenece a una comunidad y que fundamentalmente servía para poder atender todos los gastos del fundo.

¹²⁴ Jacqueline Gordillo, *Uso y tenencia de la tierra durante el siglo XIX: El caso de la Huasteca Hidalguense*, Tesis, INAH, SEP, México 2003, Anexo 1.

- Las tierras de repartimiento: que eran las parcelas otorgadas a los miembros dentro de la comunidad para su mantenimiento, sin que esto significara propiedad privada.
- Los terrenos baldíos: que eran considerados tierra para la recolección de frutos, la pesca o para la recolección de leña (el principal combustible); es decir, el espacio donde se encontraban los recursos de la comunidad.

Al arribo del siglo XX, la administración de las comunidades no parece haber cambiado de forma sustancial. Por supuesto, las leyes de desamortización atacaron el fundo legal y los baldíos, declarándolos propiedad del Ayuntamiento. Sin embargo, los propios se mantuvieron y muchas otras tierras se recuperaron o se mantuvieron por medio de largos litigios. Aspectos importantes permanecieron, sobre todo la manera de ocupar el espacio habitacional.

POBLACIÓN

En este municipio hay 7,320 habitantes, según el XII Censo de Población y Vivienda de INEGI 2010, de los que 3,618 son hombres y 3,702 mujeres. El municipio cuenta con 25 comunidades y 9 barrios alrededor del centro en la cabecera municipal. En la siguiente tabla se muestran los diez municipios con mayor población según el conteo 2005.

Cuadro 3
Localidades principales

Tipo	Localidad	Población
Comunidad	Texcaco	1,137
Municipio	Xochicoatlán	1,105
Comunidad	Nonoalco	810
Comunidad	Tuzancoac	532
Comunidad	Tlaxcoya	424
Comunidad	Papaxtla	338
Comunidad	Jalamelco	315
Comunidad	Michumitla	209
Comunidad	Tototla	204
Comunidad	Tenango	201

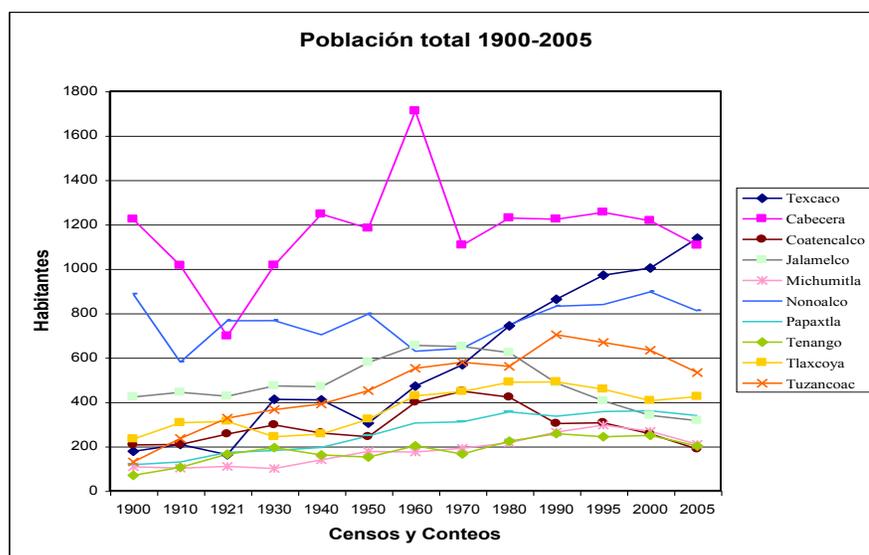
Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda 2005.

Retomando los datos que proporciona el INEGI en su consulta interactiva pudimos reconstruir el crecimiento poblacional en términos absolutos desde 1900 hasta 2005. Como puede verse, Texcaco es la comunidad con más población. La gráfica muestra que la tendencia general es el decrecimiento. Aquí retomamos sólo las 10 comunidades

más grandes, señaladas por el conteo de 2005¹²⁵; en el caso de las demás algunas comunidades casi han desaparecido debido a la baja de las tasas de natalidad y a los procesos de emigración.

En el caso de las comunidades que decrecen en población, la gente vuelve por las fiestas patronales pero no se queda a residir en la localidad, por lo que se ha generado un cambio en la composición de estas comunidades. Hay muy pocos jóvenes y una gran cantidad de viejos, algunos muy abandonados. El panorama para los visitantes es el de localidades silenciosas, con muchas casas abandonadas.

A lo largo de todo el siglo XX, la localidad con mayor número de habitantes había sido la cabecera municipal. Sin embargo, como puede observarse en la gráfica, esta ha tenido importantes decrecimientos en la década de los veinte y los setenta. La primera baja seguramente se debió al impacto de la lucha revolucionaria y la segunda a las crisis económica y social¹²⁶ que obligó a la población a emigrar.



Fuente: INEGI

¹²⁵ Retomo el conteo 2005 y no el Censo de 2010 porque al momento de concluir esta tesis no todos los resultados de éste último estaban disponibles

¹²⁶ Recordemos que esa fue la época en la que se desencadenaron las invasiones y que hubo desapariciones al por mayor, de tal forma que muchos optaron por irse, sobre todo en el caso de las cabeceras municipales.

Las demás localidades consideradas mantuvieron el número de sus miembros hasta la década del ochenta y noventa, época en que comenzaron a decrecer; sólo Texcaco ha mantenido un crecimiento sostenido desde la década de los años sesenta a niveles incluso más altos que la cabecera. Según referencias de la unidad médica rural de esta localidad, se cuentan aproximadamente 25 nacimientos atendidos al año, por 8 fallecimientos; lo que indica que a pesar de las campañas de control natal, aun hay un alto crecimiento poblacional. Esto confirma el mantenimiento de comportamientos tradicionales, no se descarta que el crecimiento poblacional sea una estrategia de sobrevivencia, pues cubre las necesidades de peones en otras localidades casi vacías a la vez que asegura la variedad de estrategias de sobrevivencia para el grupo familiar.

Los programas de planificación familiar implementados por el gobierno que han tenido efecto en el número de miembros de las familias en otras localidades, no han logrado detener el ritmo de la fecundidad, ni retrasar demasiado la edad del matrimonio en Texcaco. Todavía pueden encontrarse parejas de 15 a 17 años con hijos pequeños. La educación básica en cambio ha jugado un papel importante en este sentido, porque ocupa a los jóvenes hasta los quince años en las labores escolares y si no se casan o se juntan en el periodo inmediato, seguramente migraran a la ciudad de México o a alguna otra entidad.

Por otro lado, está el fenómeno de la migración. Las principales causas de emigración son la escasez de tierra, la falta de oportunidades de trabajo en actividades terciarias y secundarias, las altas tasas de natalidad y de mortalidad. No obstante, el fenómeno de la emigración no es nuevo, hizo su aparición principalmente desde la década de los ochentas, cuando el despojo de tierra estaba en boga en la huasteca. Para muestra basta un botón; tan solo el 13 de septiembre de 1979 el periódico *uno más uno* reportaba la salida de 45 mil indígenas hacia Estados Unidos en sólo 60 días. En la actualidad, esta emigración está dada principalmente hacia Zacualtipán, Pachuca, la Ciudad de México y cada vez más hacia Estados Unidos.

Apropiación del territorio de la comunidad

Debido a su ubicación, en plena sierra, el territorio donde se asienta esta comunidad es sumamente accidentado, es un lugar abrupto con cerros y suelos escabrosos. El barrio del centro es el eje físico, porque en él se concentran las principales instituciones de la localidad. En la siguiente ilustración puede observarse la comunidad de Texcaco desde la carretera y puede identificarse algunos edificios como el de la iglesia (1), la escuela, la explanada principal (2), y el templo Pentecostés (3). Además puede incluirse la delegación comunal, que es donde se atienden los asuntos organizativos locales.

La distribución de las viviendas es dispersa, debido a las características del territorio. Los barrios están esparcidos alrededor del centro, adquieren nombre a partir de alguna característica de la colina en la que se construyen las casas, de algún santo en particular o de algún edificio importante. Así, las casas que se ubican alrededor de un kínder conforman un barrio que se llama Kínder, de igual modo ocurre con las casa que se encuentran en lo que fue el campo santo. De esta forma pueden identificarse los barrios de reciente formación, porque su nombre no está en náhuatl y generalmente retoman la presencia de alguna innovación en el lugar. El eje de organización es el sistema de cargos que se rota e incluye a todos, así cada barrio es receptor y dador de cargos.



La construcción de las casas se realiza siguiendo este orden. Cuando una familia nueva construye su casa, esta se ubica generalmente cerca o en el terreno de los padres del marido: las mujeres deben ubicarse en el solar que corresponde a la familia del esposo y que en ocasiones las aleja de su familia original.

Al principio se trata de casas de madera con techo de lámina, pero con el tiempo, con los subsidios municipales o con el trabajo de los hijos emigrantes, comienzan a construirse de concreto (sin embargo, abundan las cocinas tradicionales, que están hechas de palitos y que en algunos casos están recubiertas de adobe, con techos de paja como palapa). Conforme avanza el crecimiento poblacional, se construye en lugares más lejanos iniciando barrios nuevos.

Espacio doméstico



El espacio domestico comienza a construirse desde la cocina, para luego avanzar sobre las demás habitaciones. Antes de la llegada del camino todas las casas de esta comunidad eran así. El fogón se colocaba en el centro para evitar que alguna chispa cayera sobre el sácate y se incendiara. Este espacio hacia las veces de dormitorio y comedor, por lo que la convivencia alrededor del fuego y la cocina aún tiene gran importancia.

La cocina constituye un espacio aparte, siempre es el lugar de dominio de las mujeres de la casa, así es que cuando hay posibilidades se separa de las demás habitaciones.

En una habitación aparte, generalmente con entrada independiente, está la estancia, que es el lugar para descansar. Aquí es donde se encuentran las camas y el altar doméstico. En él se colocan las imágenes de los santos y las fotos de los seres

queridos que han muerto, así como las flores y veladoras que se puedan ofrecer. Algunos autores, como Dow¹²⁷, llamarían a este espacio el lugar de la “religión privada”, porque es en este altar en donde se llevan a cabo los rituales más importantes de la vida familiar, los de la vida cotidiana. Aquí se coloca a los ancestros, es el lugar donde de manera cotidiana se regulan las relaciones del hombre con lo divino, en él se ofrenda y se vela a los muertos de la familia. Se espera que vuelvan con la forma de mariposas amarillas en noviembre.

El patio de la casa se encuentra entre la huerta y las habitaciones. Este es un espacio de socialización por excelencia. En época de fiesta es el lugar que se acondiciona para recibir a los fiesteros que van llegando a la comunidad. Aquí se colocan las mesas en las que se ofrece la comida y donde se ubica el trío o la banda para el baile. Cuando es necesario producir mucha comida, se acondiciona para que mientras los hombres sacrifican a los animales o cavan los hoyos para los hornos de tierra, las mujeres improvisen un fogón para colocar sus grandes cazuelas. En tiempos regulares, el patio es el lugar de juego de los niños y el espacio de perros y gallinas.

Alrededor de la casa se encuentra la huerta, este espacio se ocupa principalmente para sembrar las hierbas y condimentos que se usan en la cocina, además de algunos frutos (según la temporada del año) y de las flores que se usan en el altar, que van desde rosas hasta el cempatzúchitl del día de muertos. Es atendido principalmente por las amas de casa y por sus hijos. Para estos últimos, es el espacio donde se comienza el aprendizaje de la siembra, donde algunos se distinguen por su “buena mano” para tal o cual planta.

En términos generales, esta es la descripción de un espacio regular de habitación dentro de esta comunidad, y en general de toda la región. Sin embargo, el crecimiento poblacional dentro de Texcaco ejerce gran presión sobre su territorio, ocasiona que muchos de estos espacios se reduzcan o se compartan con otros hogares. No es difícil encontrar conflictos sobre la delimitación que corresponde al terreno de los hogares.

¹²⁷ James Dow, *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí de México*. 1ª Edición, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974, 281 págs.

Las tierras comunales

Alrededor de los asentamientos humanos están las tierras comunales y los potreros para los animales. Ahí están las tierras que se usan para las labores agrícolas, que como ya hemos mencionado se trabajan principalmente por medio del método de roza, además del arado egipcio traído por los españoles. Sólo algunos solares a las orillas del pueblo se conservan para el crecimiento poblacional, que es muy acelerado, por lo que algunos deciden comprar a los propietarios de terrenos o casas de los otros barrios ya establecidos.

El modo de posesión de la tierra ha sido un factor determinante para las localidades de este municipio, en él se construye la vida cotidiana y de él se obtiene el modo de sobrevivencia, criando animales o cultivando la tierra. Sin embargo, la forma de vida ha cambiado, lo que se obtiene del campo no es suficiente, las localidades han sido insertadas en la sociedad de consumo, donde el circulante monetario difícilmente se obtiene del campo. Además de los impuestos, algunas familias aspiran a costear la educación de sus hijos o ampliar sus casas, para lo que ya no se busca el material entre los recursos del pueblo, sino que se compra. La emigración es más frecuente y el tipo de recursos con los que se cuenta es más variado, va más allá de la explotación agrícola.

Por ello las actividades económicas han cambiado de forma considerable, aun cuando la actividad principal continúa siendo la agricultura, los que se dedican a ella la combinan con algunos trabajos temporales que se realizan fuera de la comunidad. En su condición, los emigrantes son portadores de nuevas ideas y costumbres.

De igual forma la migración se ha vuelto internacional y cada vez es más hacia Estados Unidos. No es poco común encontrar mujeres que viven solas, que se sostienen de las remesas de sus esposos y de algunas otras actividades económicas, como el bordado y la costura. Cuando los hijos crecen, salen a trabajar en otros poblados desde donde envían parte de las ganancias a la familia que está en casa.

Cuando las tierras son propiedad comunal, es necesario ser reconocido por la comunidad para que se mantenga la pertenencia, aunque también se puede

comprar lo que ha sido registrado como propiedad privada en otras comunidades. Así, en los últimos tiempos ha surgido un nuevo sector de jóvenes sin tierra y con una cultura urbana, que comparte el espacio de manera pujante con una generación de hombres de campo y de jornal. Las nuevas generaciones comprenden las posibilidades del dinero y las anteriores, el resultado del trabajo esforzado y sostenido en grupo. Pero no debe comprendérseles como polos opuestos, sino como las caras de una moneda. Conviven en una misma familia, se trata de padres e hijos o de nietos y abuelos que tienden puentes para la comunicación.

Sistema de parentesco

Las relaciones parentales son básicas para determinar la pertenencia e inserción social del individuo. La parentela funciona como un grupo de potencial de acción social, ampliado por parientes rituales o por alianza. Efectivamente dentro de éste puede encontrarse la negociación, la competencia entre grupos y el interés, pero también está la afectividad y la seguridad emocional. Según Bartolomé, de esto depende el desarrollo de una identidad social compartida, porque supone *la construcción de un yo y de otro generalizado afectivamente próximo*, que refleja la membresía posible de una colectividad.

Todo sentido de la realidad surge de un estilo de vida, por ello la conciencia de sí generalizado supone que el otro idéntico, el otro semejante, es el que comparte la vida. El afecto no se origina sólo en un mundo subjetivo sino que proviene de relaciones objetivas que facilitan la comunicación y la identificación.¹²⁸

Hacer familia en el caso de Texcaco está rodeado de una serie de etapas que van conformando a cada miembro de la comunidad, para lograr formar a los hogares nucleares que constituyen a la familia extensa que se mueve en bloque. La familia se estructura de manera jerárquica, de forma patrilínea, otorgando roles bien delimitados a los hombre y mujeres que se incorporan a lo largo del tiempo.

¹²⁸ Bartolomé, Op. Cit. pág. 49

Las vivencias constituidas en bloque crean etapas sobre las que se conforma la identidad de los individuos. Alrededor de éstas se construye el otro generalizado y próximo, que se reconoce con cierto grado de afectividad. Los modos de relacionarse están asentados en las viejas estructuras de sentido, fundadas en el tipo de comunidad que vivieron los abuelos.

Transiciones de vida

Mientras los niños son muy pequeños son patrimonio de la comunidad, juegan donde prefieren y siempre están dispuestos a realizar alguna labor sencilla que se les pida. Desde muy pequeños comienzan a explorar el territorio y no siempre se les encuentra en el espacio doméstico, son buenos nadadores, pescadores y recolectores. La educación escolar¹²⁹ generalmente los mantiene ocupados la primera parte de la mañana; el nivel educativo hasta el que se puede acceder dentro de la comunidad es la secundaria. La educación juega un papel importante, porque amplía las expectativas de los jóvenes y retrasa la edad del matrimonio. El problema es que para continuar estudiando se necesita salir de la localidad y en ocasiones de la región, lo que requiere gastos adicionales, que muy pocos son capaces de costear. Así los quince años son una edad para decidir quedarse para trabajar y migrar hacia alguna ciudad ocasionalmente o continuar estudiando.

La educación que los jóvenes reciben en casa está orientada en torno a la fundación del futuro hogar y, en los varones, a la adquisición de algún oficio. A las niñas se les integra al trabajo doméstico desde una edad muy temprana, de tal modo que desde muy jóvenes son buenas cocineras y comprenden muy bien las labores que deben realizarse para el mantenimiento de una casa. Los niños y jóvenes son una mano de obra útil para el mantenimiento del hogar, porque ayudan al padre en las labores del campo o en ausencia de éste y cuando tienen buena edad, adoptan su rol.

Su identificación depende de la pertenencia a alguna familia, cuando colaboran en alguna tarea al servicio de la comunidad se les considera como parte

¹²⁹ Para 1970, el 66.4% de la población en el municipio sabía leer y escribir.

de ese hogar. Así que estas participaciones son un factor importante, pues a los niños se les considera como algo dado pero incompleto; su participación es parcial pues les falta convertirse en “gente entera”.

Cuando los varones son mayores, son ellos mismos quiénes elijen a la mujer con la que fundarán su matrimonio. Serán los responsables de proveer los medios materiales para el sustento de su familia, desde el terreno donde vivir hasta los materiales para la elaboración de los alimentos. Para la mujer se trata de convertirse en la guardiana y reproductora del linaje, pues cuidará del espacio doméstico y de los niños.

La familia nuclear

Como ya lo hemos mencionado, la influencia de la época colonial fue de gran importancia para la conformación de las familias, pues instituyó un esquema monógamo. En el que la pareja se compromete a través de la pedida de mano y el *cortadicho*. La primera se trata de la visita de los futuros suegros a la casa de la novia. Ahí se establece el pacto y se llevan algunos regalos. En la segunda, se llevan presentes a la familia de la novia para confirmar el compromiso de la joven pareja y fijar la fecha de la boda, a la que estarán invitados todos los parientes de los novios. Aquí se establecen los primeros compadrazgos de la nueva familia, porque para la ceremonia de la boda se consiguen los primeros padrinos.

Cuando un hombre ya “*toma responsabilidad*”¹³⁰ es necesario que desde antes comience con los trabajos necesarios para costear todos los gastos, esto implica en gran medida el apoyo de su familia. Cuando se ha efectuado el matrimonio es necesario otorgarle una parte del terreno de la casa o algún otro solar para que comience la fundación de su familia. De tal modo que al inicio es posible que se permanezca bajo la tutela de los suegros paternos. El progreso familiar depende del ahínco con que la pareja trabaje. Aquí tiene gran relevancia lo que los padres otorgan a los hijos, a veces se trata de alguna animal con el que la

¹³⁰ Tomar responsabilidad marca el inicio de la adultez, porque vuelve a los varones jefes de familia listos para contribuir con la comunidad.

nueva familia comenzará a criar un poco de ganado o de alguna parcela para la siembra.

El tiempo que la nueva familia pasa bajo esta tutela es variable, en ocasiones se extiende por algunos años, de tal manera que el trabajo de este nuevo hogar estará bajo la organización de la familia mayor. En esta situación, el papel de la suegra es el de terminar de educar a la nuera en las labores domésticas y de enseñarle los pormenores que la incluyen dentro de este nuevo linaje. En este sentido, la cocina es un espacio importante, en ella no sólo se transmiten los detalles de la cocina de la nueva casa, sino que se pone al tanto de los detalles de la vida familiar a la nuera, aquí se platica la historia de esta familia, sus adversidades y por menores.

El varón continua sujeto a la administración económica del padre, quizá aún deba parte de los gastos de la boda, por lo que debe pagar con trabajo y a la vez continuar acrecentando los bienes de su familia. Este lapso de dependencia a veces provoca rupturas y enojos en el interior de las familias, es un lapso que necesariamente debe superarse. Quizá el conflicto más grande surge cuando el *señor*¹³¹ de la nueva familia emigra a otras latitudes en busca de un nuevo oficio, no hay garantía de que vuelva y entonces su esposa podría ser adoptada como una nueva hija dentro de la familia generando más necesidades en vez de constituir un núcleo familiar nuevo.

Una vez establecido el nuevo hogar, la división del trabajo es del modo tradicional. La mujer se ocupa del cuidado de los hijos y de las labores domésticas, como son la limpieza del espacio de habitación, la elaboración de alimentos, el cuidado de la huerta, el cuidado de algunos animales como gallinas o borregos. En cambio, el trabajo del hombre se realiza en la milpa, que garantiza el sustento alimenticio de la familia, aunque eventualmente se le puede ver como jornalero en la recolección del café u otro fruto, quizá algunos tienen un oficio

¹³¹ Así es como denominan las mujeres a sus maridos, tener señor equivale a tener cabeza de familia.

como el de carpintero, albañil, recolector de leña o como el de peón en algún pueblo vecino¹³².

El grado de complementariedad de la pareja garantiza la persistencia de la familia en el tiempo y acrecienta su dominio sobre el espacio. Hombres y mujeres dependen el uno del otro, no sólo en el sentido material sino en el sentido psicológico. Quizá uno de los reflejos más interesantes de esto es la hechura final del Zacahuil, que en tiempos pasados era un ritual donde no intervenía más que la pareja. Este tamal sólo se hace en fechas especiales y su importancia reside en que es el manjar que se ofrecerá a los visitantes con los que se tiene o se establecerá un nuevo vínculo. El hecho de que la pareja deba finalizar su cocción subrayaba la importancia de su colaboración coordinada.

Familia extensa

Las familias se relacionan entre ellas mediante los lazos parentales o de compadrazgo. Desde el nacimiento, a cada individuo se le otorgan un par de padrinos que son tomados como una suerte de padres rituales. Cuando ocurren algunos otros eventos rituales como la primera comunión, la graduación de la primaria o la secundaria y la boda misma, también se buscan padrinos y acompañantes. Estas relaciones son de suma importancia, pues son el sustento para realizar algunos eventos como la construcción de una casa, la comida o el trabajo para algunas festividades o eventos luctuosos.

Esta estructura es la que resiste ante los diversos conflictos, está disponible para soportar eventos como la muerte de algún familiar o la fundación de una nueva familia. En el caso de los padrinos, se establece un nuevo vínculo familiar de manera simbólica; en el caso de los acompañantes, se trata de parientes cercanos o vecinos del mismo barrio que están con los fiesteros no sólo en el goce de la festividad, sino también en el trabajo para realizarla. Este favor es retribuido de la misma manera por los fiesteros, cuando a los acompañantes se les ofrece, de tal manera que se intercambia trabajo de manera constante como un modo de

¹³² El circulante monetario se obtiene con la venta de los excedentes que se producen en familia, generalmente bajo la estructura del rancho, que son pequeñas extensiones de tierra que se adquieren por familia para el cuidado del ganado y la siembra de algunos productos.

convivencia. Es un método muy antiguo que ha sido denominado mano de vuelta, donde lo que se intercambia no es dinero sino trabajo.

A partir del matrimonio, se presenta un intercambio dentro del grupo social que traerá como resultado una nueva descendencia. Se establece una nueva alianza entre distintas familias, trascendiendo la relación personal a un ámbito más amplio de relaciones parentales, sociales, económicas y culturales. Varias generaciones viven juntas con una organización familiar común, que como estructura asegura la protección económica y social de cada uno de sus miembros y conforma ya a la familia extensa.

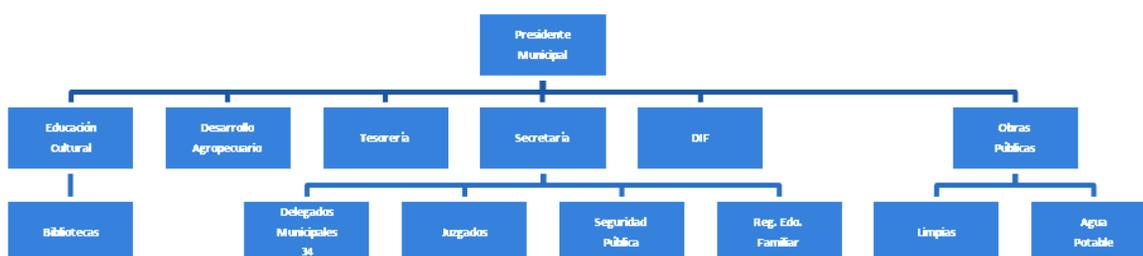
En el sistema parental o en la estructura de la familia extensa es donde se encuentran las profundas lealtades morales y el sistema de valores que caracteriza la identidad étnica. Con la emigración la organización familiar cambia y este sistema se afecta. Las uniones matrimoniales se diversifican y dejan de ser sólo endógamas. Quizá por ello es cada vez menos común el ritual del *cortadicho*, aunque se mantienen algunos otros rituales para fortalecer a la familia. Así, la familia comparte valores sobre sus unidades básicas como cierto grado de lealtad y unión, respeto hacia los padres (con un especial énfasis hacia la madre), y una convivencia continua con la gente del propio linaje.

La familia como unidad básica va recogiendo en su camino nuevas estrategias que permitan su subsistencia como unidad coherente y funcional, a pesar de las complicaciones que se le presenta día con día. Algunas etapas de transición hacia la adultez se interrumpen por distintas causas, como la migración o la crisis económica.

Sistema de cargos

La organización administrativa y política estaba destinada en la antigüedad a la recaudación de tributos y a la celebración del culto; el gobierno local era el mediador entre la sociedad hegemónica y las comunidades subordinadas. Actualmente, la organización política está establecida en la constitución mexicana y en las leyes del Estado, pero la organización comunal sigue arraigada en las localidades de esta región.

Durante la hegemonía del PRI se identificaba al partido como la élite del gobierno de un modo indisoluble, por lo que ser parte del partido garantizaba la ascensión dentro de la estructura de poder del Municipio. Esta situación mantenía los espacios de poder cerrados para los pueblos indígenas que se encontraban en completa subordinación de las decisiones tomadas desde los espacios dominados principalmente por mestizos bien relacionados. A partir del cambio político efectuado en los últimos años, las fracciones partidistas se han diversificado y el estado ya no se identifica con el partido en el poder, por lo que la conformación de grupos de presión dibuja el escenario actual. Es decir, más allá de la organización interna de las comunidades, están las relaciones políticas y de poder.



Las comunidades de Xochicoatlán se vinculan con el municipio por medio de los delegados municipales. Según el aumento de población¹³³ que hay en la comunidad la organización se hace compleja, pero tradicionalmente los cargos civiles y religiosos se empalman. En la práctica, las funciones se duplican aún en las comunidades más grandes, por ejemplo en la organización de la fiesta patronal. El delegado interviene en la organización, debido a que se hace en espacios públicos y se considera un elemento importante de la representación de la comunidad frente a otras.

Cuando aparecen las iglesias disidentes las funciones religiosas y las cívicas se delimitan, porque los nuevos creyentes no se incluyen en la organización religiosa pero sí en la civil; por lo que un delegado que proviene de la

133 En la actualidad Texcaco es una de las comunidades más grandes en población y representa un importante botín político para el municipio. Su crecimiento demográfico no concuerda con el de las demás comunidades del municipio presentado un crecimiento sostenido desde la década de los sesentas.

nueva religión tiene la obligación de ver la organización de la fiesta patronal pero no debe obligar a los no creyentes a cooperar para ella. Esto se debe a que para la mayoría de estas comunidades la fiesta patronal continua siendo un importante símbolo identitario a pesar de profesar o no alguna religión.

Las personas que ocuparán los cargos son elegidas por la comunidad reunida en asamblea. Los principales cargos son los de **delegados, jueces auxiliares, jefes de seguridad y secretario**. Los delegados se integran como representantes de las comunidades dentro de la estructura administrativa y política del municipio, pero las relaciones de poder van más allá de la estructura local, se trata de un fenómeno regional, por lo que los delegados funcionan más como representantes de la asamblea comunal, no como políticos de carrera. Por esto puede decirse que se trata de un sistema de representación más que de un sistema político.

La estructura de la comunidad básicamente depende del consenso que se genera entre los distintos linajes, es decir, del proceso de negociación que permite tomar decisiones. A la par, la estructura jerárquica de funciones designa la organización del trabajo colectivo, que se da en tequios o faenas para el mantenimiento de las calles y la carretera. Según algunos investigadores, el sistema de cargos es una institución abierta que permite integrar las contingencias políticas en la lógica de un modelo cultural relativamente flexible.

Tradicionalmente los cargos contemplarían dos exigencias encontradas que delimitan las fronteras culturales de la comunidad; la estructura ritual y la estructura social.¹³⁴ Pues contienen, en esta duplicidad de funciones, los rituales religiosos y de identificación, así como la composición social que constituye al bloque. Los rituales religiosos por su lado cubren necesidades subjetivas y colectivas de identificación, su nivel de injerencia en la vida personal es distinto dependiendo de la ocasión de que se trate. Con la aparición del nuevo credo, los cargos religiosos se separan y generan un conflicto en la definición de pertenencia de los miembros de la comunidad.

¹³⁴ Rafael Pérez-Taylor (edit.). *Las expresiones del Poder, IV Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM-IIA, México, 2005, p.53.

LAS CELEBRACIONES Y LA ESTRUCTURA DE SENTIDO

El año ritual está lleno de festividades para los santos, según la estación del año. Estos pequeños eventos cimientan la convivencia, estableciendo parte de lo que la gente de la localidad comprende como su comunidad. Las principales celebraciones son religiosas y existen algunas otras de carácter cívico pero están asociadas con la escuela como institución, así que se festejan dentro de las actividades escolares y conciernen principalmente a la organización de la escuela. Por lo que esto ya no necesariamente incumbe a la organización comunal.

En cuanto a las celebraciones religiosas, hay todo un sistema de mayordomías que permite a la organización comunal sufragar los gastos. La asamblea decide a quién invitar para ser padrino de tal o cual festividad y éste decidirá si tiene las posibilidades de financiar los gastos necesarios y de generar la mano de obra para los preparativos.

Las familias suelen “invitarse” entre sí para apoyarse en las labores necesarias de este tipo de eventos. Aquí es donde puede observarse a la familia extensa en acción, porque, aunque hay sólo un mayordomo, toda la unidad doméstica y sus extensiones se ponen en operación. Se echa mano del trabajo colectivo y de las relaciones sociales que se afianzan en este tipo de actividades. Por todo esto, las celebraciones tienen un lugar privilegiado en la estructura de sentido, pues, de manera festiva afianzan las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad.

Semana Santa

La semana santa es apoyada por grupos de misioneros que acuden a la comunidad para coordinar las celebraciones. Casi todos pertenecen a escuelas de educación media superior católicas de carácter privado en la Ciudad de México. Seminaristas y sacerdotes les indican las actividades que realizarán y la comunidad les otorga alojamiento y comida.

El viernes santo se realiza la representación de la crucifixión y las caídas citadas en la Biblia. Por lo que se lleva a cabo una procesión que lleva como estandarte algunas imágenes de santos y la cruz, además de ceras y flores. Una

de las cosas que uno puede observar es que la representación llega a tener un importante carácter teatral, ya que la gente local participa en la representación e interpreta algunos pasajes de la Biblia, con sus diálogos e incluso con vestimentas. Durante estos días el sacerdote de la región realiza varias visitas a la comunidad, en su ausencia se realizan rosarios con regularidad dentro de la iglesia.

Comúnmente la semana santa está presidida por un carnaval que permite a las personas jugar y comer antes de entrar en la austeridad que representa la semana, donde no se comerá carne y se guardarán las fiestas. Es una semana de consumir hierbas hervidas y chiles rellenos de queso.

Todos Santos

Los preparativos para las celebraciones de todos santos comienzan el día 31 de octubre con la elaboración de arcos de flores (para lo que se entrelazan algunas ramas y palos que forman el arco que luego será cubierto con flor de cempaxúchitl) y tamales para recibir a las ánimas de los muertos. Se prepara el pan que será ocupado; pan de huevo, marquesote, pintas, etc.

La ofrenda se coloca sobre los altares que ya existen en cada casa. De la parte más alta del arco se cuelgan las pintas, que son panes con forma humana y algunas frutas como mandarinas y naranjas. Se pone un vaso de agua, sal, veladoras y cirios prendidos. Se colocan flores en jarrones al pie de la ofrenda, junto con una cruz de pétalos y un caminito que conduce a la entrada.

El día primero se recibe a las ánimas de los niños muertos. A partir de las doce del día, cuando las campanas de la iglesia dan el redoble. Un poco más tarde se vuelven a tocar redobles de campanas para llamar a la gente al rosario. Este día se ponen tamales, pan, galletas y chocolate caliente. Mientras tanto se preparan los hornos bajo tierra que serán ocupados para cocinar el zacahuil, que es un tamal de más o menos medio metro, en el que se emplea un pollo entero o su equivalente en carne de cerdo.

Tradicionalmente participan hombres y mujeres en la elaboración del tamal. El señor coloca la papatla (que es una hoja especial parecida a la de plátano pero

más resistente); la señora extiende la masa para luego untarla de mole y ponerle la carne; entre los dos envuelven todo y lo amarran. Esta operación se repite varias veces porque no sólo hay que hacer tamal para la ofrenda sino para comer y compartir durante estos días. Antiguamente se decía que no se podía pasar por donde se estaba haciendo el tamal porque era muy delicado, ahora esto no tiene tanta importancia, pero aún representa un vínculo de gala para convivir con los visitantes.

El día dos de noviembre se dan los redobles de campana a las doce del día que indican que las ánimas de los adultos entran al pueblo. A esa hora se colocan los tamales y las comidas preferidas de los difuntos junto con sus retratos y sus veladoras correspondientes. Algunos aprovechan este día para ir al camposanto, para adornar las tumbas de sus parientes. Se hacen pequeños arcos en las cabeceras de las lápidas, adornados con flores de ceпоaxochitl, se arranca la hierba y se deja todo listo para el día siguiente.

A otro día, después de las doce de la tarde, se realiza una misa en la iglesia, donde se pide por los difuntos que retornan a su lugar de descanso. Sale una procesión de la iglesia, de gente que lleva flores, velas y agua benditas. Al frente de la procesión va la rezandera junto con dos señoras que la acompañan, llevan cirios y el estandarte de un crucifijo; detrás de ellas va toda la gente que carga pequeñas cruces de madera adornadas con flor de cempaxúchitl. Al final de la procesión va una banda de música que alegra la despedida.

Al llegar al panteón las rezanderas se colocan frente a un altar que hay en el camposanto y comienzan a rezar un rosario. Mientras tanto, la gente arregla sus lápidas, colocan sus velas y sus cruces, y bendicen el lugar. Después solo conviven un rato con sus difuntos y vuelven a casa. Este es un ritual en el que “los hermanos” no participan, pero se les puede ver en la casa de algunos que sí lo hacen ayudando a moler maíz para las tortillas o a alguna otra actividad por les pagan algún dinero.

Fiesta de San Ambrosio, Fiesta Patronal

La fiesta patronal de la comunidad es uno de los aspectos más significativos de su identidad. Además del nombre de la localidad, está el de su santo patrón, San Ambrosio. La organización del evento queda a cargo de algún miembro de la comunidad: viva o no en su territorio, la cuestión es que la comunidad lo reconozca como miembro.

Para muchos, hacerse cargo de una fiesta patronal significa prestigio, mientras más suntuosa es mejor. La calidad del evento que se presente para agasajar a la comunidad será recordada y dotará de prestigio al organizador y a la comunidad entera, frente a otras de la región.

Se contratan músicos, bandas, tríos, luces artificiales, toritos, castillos con distintas formas, luces de bengala, danzas de Xochimes, de Zacatecas, de Indias, de las Flores. La comida debe alcanzar para todos, generalmente se matan varios animales, puercos, pollos, alguna vaca y borregos. Por su parte, las familias hacen tamales para recibir a los miembros que viven en otras localidades y que seguramente los acompañaran.

La fiesta inicia con las mañanitas, que se tocan en la iglesia en honor del santo patrón. La gente es convocada, por el repique de las campanas, al rosario. Por la tarde el sacerdote realiza la misa correspondiente y bendice las imágenes que los devotos llevan para el acto. Los eventos son variados y los músicos no dejan de tocar durante todo el día. Ya en la noche, se queman el castillo y los toritos, se realizan juegos o concursos y se invita a la gente a participar en el baile que se realiza. Al otro día, se realizan concursos de huapangos y más.

Muchos paisanos llegan a la comunidad en esta fiesta que se realiza el 8 de diciembre de cada año. La mayoría viene de las zonas aledañas a la Ciudad de México como Chalco, Ecatepec, Iztapalapa, etc. Igual que las procesiones que se realizan hacia la basílica, esto es un espacio en el que la gente de Texcaco puede dialogar con los paisanos de aquí y de allá, reafirmando sus lazos familiares. Los jóvenes que nacieron fuera tienen oportunidad de conocerse y convivir en los bailes que se organizan durante las noches de fiesta.

La fiesta cumple además con una de las expectativas de bienestar que hay en el habla cotidiana de la comunidad. Donde toda la gente come parejo, y donde todo lo que hay se comparte y se distribuye.

Estructuras de sentido en el sistema de fiestas

Si retomamos estas tres festividades, podemos observar la importancia y la extensión de las relaciones sociales que abarcan. La festividad de la semana santa se apoya en la institución eclesiástica para su organización, el sentido de sus episodios es retomado por las familias de manera privada. Es tiempo de guardarse y de convivir. En cambio, en Todos Santos la organización queda totalmente en manos de las familias y de una sincronización especial, en la que todos los participantes exaltan las relaciones que se extienden al más allá. Se recrea la pertinencia del linaje y el excedente de comida apoya la convivencia entre los núcleos familiares. Es una fiesta muy privada, podría decirse que muy íntima y común a la vez. Aquí son importantes los altares domésticos que recuerdan el linaje de cada familia. Finalmente, en la fiesta patronal el énfasis está puesto en los estandartes; el santo patrón, el nombre de la familia y la imagen de la comunidad frente a la fiesta de otras comunidades vecinas, etc. Este espacio es más público que privado, se trata de la exhibición de las virtudes, de la convivencia de los de adentro con los de afuera: es una expresión de orgullo y pertenencia en la que los residentes locales de esta comunidad se reencuentran y recrean.

Así, las festividades componen el año ritual que es muy importante para la identidad colectiva e individual, pues, reafirma la pertenencia a cierta familia, a cierto linaje (que se extiende más allá de los vivos) y a cierta comunidad. Las familias nucleares y extensas se organizan, en este sentido, bajo la dirección de una serie de creencias estructuradas que garantizan bienestar y estabilidad. Significa, respetar al dios en carne de la semana santa, al Cristo doliente y sangriento que se interpreta en la procesión; convivir con los difuntos, las ánimas que nos visitan y protegen desde los altares de la casa; encomendarse al santo patrón que cuida a este pueblo, su gente y sus límites. Se trata de respetar y

mantener estos espacios sagrados para el bienestar y la armonía con el entorno. Es parte de una cosmovisión llena de misticismo en la que hay que pactar con entidades más fuertes que los hombres para guardar el equilibrio y la continuidad.

En 1982 apareció un grupo religioso distinto al católico, no se trataba de misioneros originarios de otras regiones que anduvieran predicando, sino de una familia de esta comunidad. Una familia que decidió dejar de participar en las festividades de la localidad y fundar su propia iglesia. Muchos de los conversos no esperaban cambiar de filiación religiosa, en el fondo para cada caso hubo una necesidad que cubrir; ya sea reorganizar la vida personal que estaba dominada por el alcoholismo, la violencia, o la falta de métodos nuevos para la sanación.

Para el resto de la comunidad se trata de una innovación contra la que poco han podido hacer, pues se trata de un proceso engarzado en la organización de la familia y el trabajo, que apela además a la serie de estrategias construidas en la región para el avance de los nuevos credos. Los principales encuentros se dan en la organización de las fiestas más que en la organización de las faenas o cooperaciones.

La aparición del nuevo credo confrontó la efectividad de los rituales religiosos tradicionales, pues, la conversión se funda en la ineficiencia de los métodos tradicionales para encontrar bienestar. Sin embargo, el fondo de las creencias no se separa del todo de la concepción tradicional. Se trata de una reconsideración en la estructura del creer que estaba vigente.

La nueva iglesia aparece en el contexto de la serie de impactos modernizadores que se abren como posibilidades para las nuevas y numerosas generaciones de jóvenes en el nivel de lo subjetivo, como un nuevo discurso de sentido. Hacerse de un nuevo discurso religioso va acompañado de una selección de elementos que se retoman y otros que se desechan. De entrada se descarta la monopolización del discurso de sentido.

Esta innovación religiosa impacta a las estructuras de sentido que pueden ser comprendidas como estructuras de orientación para enfrentar la vida cotidiana. Las estructuras están montadas en construcciones simbólicas que elaboran y heredan los individuos de tal o cual sociedad. Sobre estos andamios hechos de

símbolos toman sentido los actos y las acciones de los individuos. A partir de ellas se aspira, se planea y se actúa. Su condición de estructura se debe a que son entidades simbólicas con un determinado grado de autonomía y clausura interna. Quizá las manifestaciones más refinadas de estas estructuras son los sistemas de valores reflejados en la moral de una sociedad. Por lo que la presencia constante de contradicciones puede producir crisis en la vida de los individuos socializados en dicha comunidad y ponen en duda a las evidencias más claras de las estructuras de sentido.

En este caso tratamos con una comunidad tradicional, introducida en la senda de la modernidad del siglo XXI, pero que no cuenta con un modelo de desarrollo a largo plazo y que tiene un sentido de ser y estar que no parece tener un proyecto de “progreso” en el sentido de lo moderno. Es decir, no hay un proyecto de modernización, pero sí una serie de impactos modernizadores que han sacudido la forma de comprender la vida cotidiana.

Según Luckmann y Berger, las crisis de sentido son más probables en aquellas sociedades donde las exigencias de las estructuras de sentido no corresponden completamente con lo que se vive en lo cotidiano. Así pues, la vida cotidiana que se comparte en común debe tener un consenso aunque sea mínimo a partir del que se puedan operar los actos de la vida diaria, un mínimo sentido práctico, aspectos legítimos a los que se puede apelar y que son reconocidos por el conjunto.

Sin embargo, el fenómeno de la conversión no ha quebrado el sistema cívico de cargos. Este se mantiene como piedra de toque; como portador del consenso mínimo para la consecución de la vida en común, o de la comunidad de vida que los miembros llaman Texcaco.

En capítulos anteriores pudimos ver cómo los cambios religiosos acaecidos a lo largo de la historia de la región siguen una ruta muy vieja de pueblos y comunidades, donde los patrones de socialización son muy tradicionales. Y sin embargo se trata de un territorio que constantemente se ha visto en la necesidad de incorporar innovaciones radicales, desde el modo de construir comunidad hasta la forma de construir los relatos ideológicos.

A diferencia de otras comunidades vecinas, Texcaco no sigue el camino de la emigración sin retorno, de bajos patrones de fecundidad y de abandono sistemático de la comunidad territorial. Todo lo contrario, parece ser la comunidad con más crecimiento poblacional en el municipio, como una especie de estrategia para atraer servicios e innovaciones a su territorio.

Parece integrarse en un contexto regional que acepta la pluralidad de sentido pero que tiene elementos básicos, símbolos ambivalentes que tienden puentes de comunicación. Así, la comunidad de vida que antaño comprendía una comunidad de sentido en todas las esferas de la vida de los individuos, hoy cuenta con puntos muy concretos de acuerdo. Podemos señalar principalmente el modo de organización y representación que se da en el sistema de cargos, la estructura nuclear y extensa de las familias; a la vez algunos símbolos de transición que legitiman el cambio entre los conversos y que enfrentan comunidades de sentido que son capaces de permanecer integradas en las comunidades de vida de origen.

Este capítulo se destinó a describir la estructura básica de esta comunidad, con la intención de mostrar cómo comunidad, región y religión se integran en un sistema social que atañe a los aspectos más básicos de la vida de sus habitantes. El fenómeno de la conversión no se ejecuta fuera de este contexto, proviene y participa de él. Por ello el siguiente capítulo está dedicado a abordar el proceso de conversión y sus símbolos ambivalentes.

**CAPÍTULO V: LA IGLESIA CRISTIANA EVANGÉLICA PENTECOSTÉS
“GETSEMANÍ” EN LA COMUNIDAD DE TEXCACO**

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Este capítulo se realizó con el material del trabajo de campo hecho en la comunidad de Texcaco con la Iglesia Cristiana Evangélica Pentecostés “Getsemani”, misma que existe desde la década de los ochentas en la localidad. El trabajo se realizó en una serie de visitas cortas, fundamentalmente a finales de 2007 hasta mediados de 2008. Se trata, en algunos casos, de fragmentos de entrevistas y conversaciones con los miembros de la nueva iglesia evangélica; el resto se constituye de la observación participante en las festividades de fin de año y la conmemoración del aniversario de fundación del nuevo grupo religioso en abril de 2008.

El principio teórico que sostiene este trabajo es el establecido en la *Construcción Social de la Realidad*, obra de Luckmann y Berger. La tesis principal de dicha obra es que los cúmulos de vivencias generan una conciencia compleja que almacena conocimientos y forja el sentido de los actos, a su vez, este conocimiento almacenado organiza pautas para la acción social y se presenta en forma de valores. Los acervos de conocimiento y sentido que se producen se heredan de generación en generación, construyendo instituciones que los objetivaran para luego devolverlos a las nuevas generaciones, como un conocimiento externo capaz de dar pautas para organizar el sentido de los actos en la vida cotidiana.

A lo largo del trabajo de investigación hemos hecho una descripción de los procesos de cambio social en la Sierra Alta del Estado de Hidalgo. Atendiendo la recomendación de Luckmann y Berger, partimos de la revisión histórica para reconocer puntos de equilibrio y desequilibrio que permitan identificar elementos discordantes en la transferencia de acervos de conocimiento y sentido de generación en generación, es decir, tratamos de comprender los mecanismos que operan en la organización social de sentido que protege a los individuos de la crisis.

Luckmann y Berger describen estos mecanismos como *un universo coherente de significados* en las sociedades donde comunidad de vida se equipara con comunidad de sentido. La crisis de sentido se vuelve recurrente en

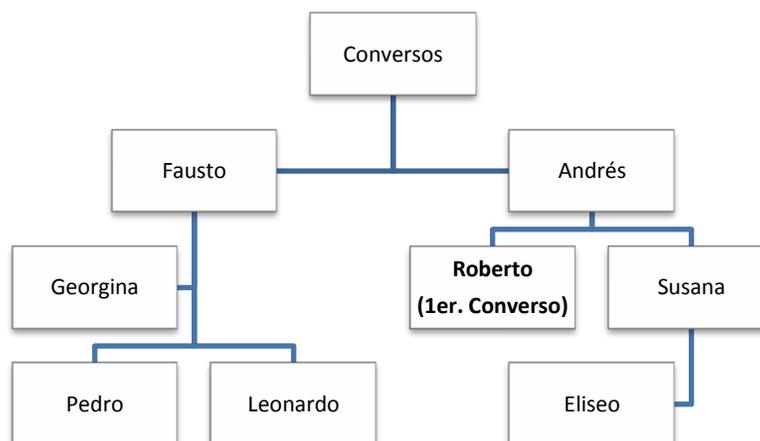
los contextos de pluralización donde las instituciones centrales no dotan de coherencia a este universo de significados, y es necesario construir comunidades de sentido que no siempre incluyen al resto de la comunidad de vida.

Así es como arribamos a los relatos de conversión en la comunidad de Texcaco. En este capítulo hago énfasis en la serie de factores que a mi parecer intervienen en el proceso de conversión, retomando algunos aspectos observados en los capítulos anteriores. Sin embargo, no espero llegar a conclusiones definitivas, más bien, espero explorar aspectos útiles para abordar el tema de la conversión religiosa, más allá de los indicadores estadísticos de INEGI. Me propongo registrar el proceso vivo que se gesta en las sociedades de origen mesoamericano de la Sierra Alta de Hidalgo, sin perder de vista que se trata de un proceso multidimensional que atiende a distintas facetas de la vida social.

Los informantes

Las entrevistas fueron realizadas al pastor de la nueva iglesia (que fue el primer converso), a su padre, a dos de sus primos, en el caso de uno de ellos también a su esposa y, a la hermana y a su esposo. Por supuesto, los nombres que aparecen en este trabajo no corresponden a los reales por respeto a la privacidad de las personas.

Se entrevistó a estos individuos porque son parte del núcleo de la conversión, a partir de ellos se da el cambio religioso que se ampliará a la familia extensa. A través de ellos comprenderemos algunas fases y conflictos dados en el proceso.



Los entrevistados corresponden a dos generaciones (padres e hijos): la primera nació en la década de los cuarentas y la segunda en la década de los sesentas. Se retomaron estas dos generaciones porque cubren el antes y después de la conversión. En el caso de la primera generación hay una serie de experiencias vivenciales que atañen a una organización comunal más tradicional, sin las innovaciones, donde intercambiar trabajo y producto era un sistema rentable. Para la segunda generación las vivencias más importantes se dan en el marco de una organización comunal en transición, es decir, una organización comunal que empieza a sufrir los impactos modernizadores de la década de los ochentas. Este nuevo contexto se caracteriza porque el circulante monetario es mayor y la emigración de hombres y mujeres es algo común, de igual forma se establece un sistema de educación que desprestigia a la lengua original, y la economía agrícola entra en crisis.

Constituyen a la primera generación los testimonios de:

Sr. Fausto,
Sr. Andrés, y
Sra. Georgina.

Para la segunda generación son representativos los testimonios de:

Sr. Roberto (primer converso)
Su Hermana (Sra. Susana),
Sr. Leonardo
Sr. Pedro y
Sr. Eliseo

Conceptos básicos

De manera ideal un complejo social en constante transformación logra disimular los cambios asimilándolos. Sin embargo, cuando las estructuras de lo plausible no permiten la continuidad de las instituciones centrales y de los valores que representan (mismos que se cimentaron en el curso de la vida del grupo, en la

relación intersubjetivas) el complejo y sus autoridades trascendentes entran en crisis. En ese momento los agentes dinámicos de la tradición inician la reinterpretación social. Reinterpretación necesaria en un contexto que obstaculiza la consecución de la vida social que hereditariamente se llevaba.

Así, la parte activa de la tradición es entendida como un principio creador, no como un elemento estático que limita la innovación. Se trata de un hilo de coherencia en cambio constante. Para Hervieu Léger la tradición se define como:

Un conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etcétera que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente.¹³⁵

Esto nos lleva a la construcción de una autoridad trascendental; a la creación de un pasado mitificado que toma las veces de autoridad frente a los retos del presente. Para nosotros el avance de los distintos grupos religiosos atiende a este fenómeno, pues se trata de reconstruir una autoridad trascendental en nombre de la continuidad, frente a un mundo distinto al que heredaron los padres.

Nuestro concepto de religión está tomado también del trabajo de Danièle Hervieu-Léger. Así, toda religión supone un grupo social concreto, con una organización específica, donde la legitimación del acto de creer es la referencia a una autoridad con una tradición que va más allá de lo heredado de generación en generación. El eje de la nueva estructura del creer es una tradición reconstruida a la luz del consenso consiente de los miembros del grupo religioso, misma que se establece como linaje legitimador del grupo: de él provienen todos los miembros. Cito a Léger:

[...] La ruptura de la continuidad puede ser, [...] una manera de salvar el vínculo fundamental con el linaje creyente. Incluso hay casos en los que la tradición invocada es pura y simplemente inventada: esta dinámica creativa de la referencia a una tradición soñada constituye el meollo de la producción utópica; pero el linaje creyente funciona siempre como referencia imaginaria, legitimadora de la creencia. Funciona, inesperadamente como principio de identificación social [...].¹³⁶

¹³⁵ Danièle Hervieu Léger, *La religión por mémoire*, Ed. Herder, España 2005, pp. 300.

¹³⁶ *Ibidem*.

Este principio de identificación social, a pesar de que puede ser una referencia imaginaria, tienen raíces en el acervo de conocimiento de la sociedad de origen. Es decir, la ruptura puede llegar a ser una manera de salvar un vínculo fundamental, puede vislumbrar una recomposición de elementos propios de la vieja utopía india donde la principal preocupación fuera el bienestar colectivo enmarcado en la ayuda mutua.

La tradición rehecha, o sea el linaje rehecho, permite continuidad, tender un lazo entre los acontecimientos del pasado y los del presente, recomponiendo los referentes históricos y anclando al grupo a un pasado mitificado. Así, las herencias de la memoria colectiva participan son un factor importante en el proceso selectivo a través del cual se reconstruye este lazo entre pasado, presente y futuro.

La propuesta de lo moderno, que en el caso de las comunidades, más que un proyecto es un impacto, exige que los ejes de organización tradicional dejen de ser los rectores, desorganizando ese universo coherente de significados que tendía los andamios necesarios para la construcción de sentido. De modo que estos impactos exhortan a los individuos a ser capaces de dominar y administrar el sentido de sus actos; hecho que fomenta que las promesas de salvación resulten atractivas, pues, ofrecen una guía para un mundo desordenado y caótico.

Como bien avizora Bastian, en el cambio religioso latinoamericano no hay un proceso de racionalización de corte liberal asociado. Antes bien, hay instituciones que procuran procesos de aculturación con miras a la integración nacional, que no terminan de tener éxitos concretos, dado que no arreglan los problemas estructurales que aquejan a estos sectores, pues no ofrecen opciones reales de desarrollo. Sin embargo, hay un nuevo contexto que exige procesos de laicización¹³⁷ en las instituciones de representación comunal.

De manera tradicional el campo religioso estuvo construido, por un lado, por las versiones oficiales manejadas por el grupo dominante, que se expresan en la representación organizada y pública. Por otro lado, está la versión interna, subyacente, que se vierte en prácticas privadas de alabanza y en la resignificación de los actos rituales públicos.

¹³⁷ Distinto lo laico de lo secular, Véase Garma Navarro

Durante mucho tiempo las formulas de la tradición se sostuvieron en las estructuras de plausibilidad que mantenían el relato sobre el *nosotros*. Estas fórmulas abarcaban al territorio y su explotación, la coordinación del trabajo y sus principios rectores, la forma de la vivienda, la comprensión de la salud, la educación, la forma de alimentación, el oficio o trabajo, etc. Incorporando, de vez en cuando, algunos aspectos ajenos pero prácticos para salvar la necesidad de cada momento.

En este escenario las pautas construidas, por las que debía transitar el individuo, estaban bien definidas. Si lo pensamos desde la perspectiva de género, por ejemplo, hay incluso una complementariedad necesaria no sólo en términos afectivos, sino de sobrevivencia material. La construcción de la familia como unidad de producción estaba ligada al entorno agrario y los roles de hombres y mujeres se acomodaban a este hecho. Cuando éste ha dado los giros inesperados, la sobrevivencia material y afectiva tiene que darse en otros términos.

El sistema que mantenía la coherencia entre identidad, memoria y tradición entró en contradicciones en el momento en el que dejó de ser una referencia obvia. La autoridad trascendente de la tradición establecida es cuestionada cuando no es posible que abarque todos los niveles de la existencia en común, y la falla es plausible cuando las crisis personales de sentido son tantas que empiezan a formarse comunidades de sentido al interior de las comunidades de origen, como una especie de remache que cubre las fugas.

Sin lugar a dudas el inicio del cuestionamiento se da en el resquebrajamiento de de la identidad individual o personal, cuando las discrepancias entre lo dicho y lo hecho son insostenibles. La identidad personal se construye en respuesta y frente al grupo social en el que nos formamos. Ésta comienza a hacer mella del sistema en el que se forma cuando la crisis de sentido es un fenómeno constante entre los miembros de la sociedad. Así, los relatos identitarios creados en conjunto se refuerzan o no frente al cambio constante de la realidad social y el sistema entra en crisis cuando ya hay demasiados aspectos fuera de su dominio, y es necesario rehacer el concepto sobre nosotros. Este

fenómeno se consolida cuando aparecen los grupos organizados capaces de establecerse en el seno de la comunidad tradicional de origen.

Para el gran conjunto de las teorías sociológicas la crisis es una condición propia de las sociedades modernas, causada por la disociación de las esferas de la vida social y por los procesos de racionalización que la acompañan. Para nosotros el cambio social se da en el marco de la serie de impactos modernizadores descritos en capítulos anteriores. De esta forma tenemos la posibilidad de hablar de un proceso de modernización específico en la región de estudio. Donde si bien no necesariamente se ha dado un óptimo *desarrollo y progreso* material, si se ha transitado hacia una diversificación de relatos identitarios, generando cambios en el campo de las ideas. Tenemos frente a nosotros un proceso de modernización distinto al europeo, pero que de igual forma renueva a los sujetos en sociedad y crea comunidades de sentido capaces de compartir una vida en común.

El hilo de coherencia que se sostiene entre pasado, presente y futuro está en la selección que se hace del acervo colectivo de conocimiento y sentido establecido hasta el momento. Como bien menciona Léger el cambio puede ser un acto que intenta salvar un vínculo fundamental, una forma de retornar a los principios heurísticos de la tradición que logran operar en el contexto moderno. Se trata de la nueva estrategia frente a la estructura social dominante y a la estructura comunal resultante de los impactos modernizadores.

Estrategia de análisis

Los ejes de análisis de este trabajo son cuatro: religión, tradición, impactos modernizadores, y comunidad. Todas estas líneas se entrelazan en la vida cotidiana de los individuos. La religión y la tradición compartieron acervos históricos de conocimiento y sentido durante varios siglos, constituyendo así el universo coherente de significados que distinguía a la comunidad, y que hacía frente a los impactos de los distintos proyectos de lo moderno.

Es hasta el siglo XX que la forma de reproducción económica, política y social de las comunidades agrícolas entra en crisis, puesto que deja de ser

funcional para el sistema de explotación productiva que exige la nueva propuesta de modernidad. Esta exigencia es el impacto modernizador más certero que hasta ahora había sufrido la comunidad tradicional mesoamericana, dado que en muchos casos ocurren emigraciones importantes que modifican la composición poblacional y los arreglos familiares necesarios para la sobrevivencia, incorporando a los individuos en el contexto de pluralización del mundo moderno.

Por esta razón nos proponemos explorar el material del trabajo de campo a partir de cuatro grandes temas que abordan las principales transiciones en estos ejes de análisis:

- comunidades de sentido que comparten una vida en común
- La insuficiencia de los acervos sociales de conocimiento y sentido institucionalizados.
- La crisis de sentido entre los miembros de la comunidad.
- La reconstrucción de nuevas autoridades trascendentes.

COMUNIDADES DE SENTIDO Y VIDA EN COMÚN.

Los conversos se definen como un grupo de personas que han adoptado una nueva forma de denominación religiosa, por lo que comúnmente se tiene la idea de que poseen una religiosidad muy distinta a la forma tradicional. Por tal motivo algunos han llegado a pensar que su existencia es una amenaza para la preservación de la cultura étnica de muchos rasgos ancestrales.

En esta comunidad *los hermanos* se distinguen principalmente porque ya no asisten a los cultos regulares de la iglesia católica que el pueblo ha adoptado como estandarte identitario desde tiempos coloniales. Entre los conversos puede notarse la marcada presencia del discurso religioso en su trato cotidiano, la negativa a adoptar santos y vírgenes, y el abandono de algunos elementos rituales de la vida privada, como el altar familiar y la fiesta de todos santos.

Sin embargo, bajo la apariencia de lo diferente hay algunas continuidades que deben tomarse en cuenta, pues, el hecho de no participar en los rituales no niega la existencia de un mundo místico poblado de entidades capaces de afectar a los hombres. En palabras de Bourdieu podría decirse que han adoptan una

nueva estrategia en el juego del campo religioso, reflejando una parte sustancial del espacio social, echando mano del habitus que asegura cierta continuidad, cierta disposición para la acción y el pensamiento que permite innovar y que no desecha sus acervos de conocimiento, todo lo contrario, actualizarlos. La nueva estrategia combina con las herencias ancestrales las innovaciones del entorno.

La familia de conversos comparte una vida común con el resto de la colectividad, pero mantiene un discurso de sentido que los separa y redefine frente a los otros, sin por ello dejar de concebirse como parte de la comunidad. Para ellos es vital establecer puntos de acuerdo que permitan continuidad a la convivencia a pesar de esta diferencia; como el trabajo colectivo o la consecución de la asamblea para tomar decisiones.

Para el resto de los habitantes el evento fue tomado como una invasión a las formas tradicionales representativas. Don Andrés comentaba:

[...] me gritaban allá en el centro cuando iba yo pasando, gritaban Aleluya, Gloria a Dios. Yo le daba gracias a Dios, porque estaban alabando a Dios, [...] entonces nomás le decimos que Dios te perdona, porque él no sabe lo que está haciendo, él esta maldiciendo, él esta renegando, que Dios te perdona, y así Dios nos salva. Ellos lo hacen de burla [...] (entrevista, Don Andrés)

Esta experiencia se repite con cada miembro del nuevo culto, sin embargo, los puntos de quiebre más álgidos se dan frente a las estructuras representativas comunales, no sólo en la comunidad sino en la región:

Después, no recuerdo en qué año fue cuando hubo un problema, nos empezaron a quitar la iglesia de Ahuacatlán [...] Entonces fue el delegado, acababa de hacer su casita de loza, apenas lo pusieron de delegado y se sentía fuerte, y decía: cómo nunca han podido con aquellos evangelistas, ahora que soy delegado vamos a ver. Y como yo siempre salía a visitar a recorrer otras iglesias, entonces salí en un lado y escuche una predicación del profeta Daniel que oraba tres veces al día y de repente lo tuvieron que atacar pero nunca le hicieron nada.

Entonces llegando pues yo que les doy este mensaje. Les digo, traigo un mensaje que escuche así y así y vamos a ponerlo en práctica. Así como tenemos nuestros delegados que ahora que muy buenos, pues, vamos a ver si cierto. Pero quiero que toda la iglesia se ponga en ayuno y en oración. Todos nos pusimos en ayuno y oración. Todos estuvieron en ayuno y en oración, para tal día que ya nos dijeron que nos van a jalar vamos a estar todos unidos. [...] Vamos a estar todos unidos, vamos a suponer que hay en el interior, sabes que queremos que vayas a hablar con el encargado, órale. Si me amarran pues ni modo, vienen por otro que vaiga, vienen por otro que vaiga. Si a todos nos van amarrando no se muevan que hagan lo que ellos quieran, pero cuando vallan faltando dos, eso si no sabemos quienes vayan a sobrar, ya no esperen, vayan al municipio avisen al presidente

municipal esto está pasando en Texcaco, estos y estos están amarrados, por qué razón, por esta y a ver que nos dice nuestro señor presidente.

Pues ese día que nos unimos para ver si estos nos iban a amarrar, ya que estamos unidos empezamos a hacer un culto, empezamos y que se suelta el espíritu santo que levanto Celestiano. Ya empezó a danzar y a danzar, empezó a hablar en lengua. No, pero estuvo maravilloso, ahí estuvimos todo el día, anocheció y nadie nos mando a llamar (entrevista pastor).

No es la primera vez que una iglesia de este tipo logra asentarse. Hay ya una serie de conocimientos en la región que apoyan, una serie de experiencias en otros municipios para enfrentar la adversidad que se presenta al interior de las comunidades. Para la gente de la región las visitas de los misioneros no son nuevas, lo que es nuevo es el entorno que permite el asentamiento de estos grupos, pues, hay ya una influencia local que reclama derechos:

De hecho, nos empezaron a orientar en Ixmiquilpan, en las juntas pastorales que se llevan a cabo cada año, y cada medio año [...]. Ahí nos orientaban de cómo se debe hacer, pero para nosotros se nos hacía muy difícil, por la cosa de que es un terreno común y entonces la gente no permitía. Pero como Dios es grande [...] metimos los papeles a gobernación y ahora que llegó el momento de poder construir pues todavía se nos movió la gente cuando ya estaba el material. Luego yo y mi cuñado Eliseo fuimos a ver al presidente y le dijimos esto esta así y así. Dice: no hay ningún problema ustedes trabajen, ya tienen manos a la obra.

[...] porque decimos en la asamblea somos 150 vecinos, pero cuando nos dijeron que no íbamos a trabajar, dijeron que paráramos la mano, nada más quince personas alzaron la mano, yo luego los anote quienes eran y entonces yo les lleve los nombramientos al presidente, esas son las personas que pasaron la mano. ¿Y cuántas personas eran en la asamblea? 150 vecinos cuando pasaron la lista. Entonces esos quince no valen nada, entonces ustedes trabajen y si esos quince se vienen en contra de ustedes nomás hablen por radio y entonces bajamos por ellos, los vamos a traer y ustedes acaben.

Eso si nos insultaban, de que nosotros nos van a hacer trabajar y hasta la fecha todavía unos por ahí: [...] *no pues, no los sacamos porque no queremos, pero si nosotros vamos a querer los sacamos de aquí.* Si el templo esta registrado, tiene el registro en la puerta, a parte de ese registro que tiene que es registro de asociación, aparte de ese ya lo nacionalizamos, hicimos el croquis, tenemos todo, ya el templo esta nacionalizado (entrevista pastor).

Existe además la presencia de autoridades locales favorables a estas nuevas influencias, un paso fundamental. Ya en el capítulo tres hemos mostrado que no es la primera vez que se dan las conversiones que forman grupos. Sin embargo, en el siglo XIX las conversiones estuvieron asociadas a las zonas de resistencia liberal, es decir, a cierta postura política que se enfrentaba a un gobierno represor. En el caso del siglo XX la red proselitista que apoya en las

cuestiones legales y metodológicas a los nuevos grupos religiosos se ha gestado desde la década de los treinta cuando se dieron las primeras conversiones en Ixmiquilpan, que se crearon luego de que se permitió la entrada de grupos distintos a los católicos en tareas de asistencia social como la alfabetización. Sin embargo, estas influencias han tenido más éxito en el contexto que surge a partir de los setentas por las condiciones sociales que hemos mencionado.

El primer choque para los católicos tradicionales es aceptar otra iglesia reconocida por la nación, una afrenta a la forma de representación comunal. Por otro lado, la separación implica un cuestionamiento a la efectividad los actos rituales representativos, pues los conversos dejan de alimentar la cooperación colectiva para las fiestas patronales.

Entonces sí, se da un proceso de secularización en el que las instituciones que organizan a las sociedades han sido desacralizadas. La membrecía de los conversos a la comunidad se da ahora en terreno de la cooperación civil. Esto queda claro en una discusión que el pastor relata con el delegado en turno:

[...] luego nos metieron la constitución de que el artículo 24 está cómo es la situación y luego en el 130. Cuando quisieron atacar, vean vamos a la constitución a ver que dice la constitución, cada persona es libre. De hecho no nos vamos a apartar, si nos dan todo el apoyo toda la facilidad nosotros no nos vamos a apartar de ustedes, nosotros los vamos a apoyar pero cuando nosotros necesitemos hacer algo también queremos que nos apoyen. Ahí es donde no quisieron ellos [...]. Bueno, pues entonces ni modo hasta ahí cada quien tomo por su lado [...]. Correcto, fuera de la iglesia el trabajo que tu nos pongas, lo que tu digas, pero dentro de la iglesia olvídate porque es cosa religiosa y cada quien debe de jalar donde le corresponde. Ahí se acabo todo, siempre que no sea religioso a lo que nos manden, no que una faena para la escuela, que van a hacer esto, ahí estamos.

Sin embargo hay entre los conversos un reconocimiento a la importancia de ciertos aspectos para la comunidad. Tal es el caso del Sr. Eliseo quien tuvo el cargo de delegado. En su caso a pesar de haberse convertido decidió apoyar la organización de la fiesta patronal, reconociendo cierta legitimidad en el terreno representativo a esta fiesta.

Tanto como para la gente conversa como para la no conversa el fenómeno es un reto para la convivencia diaria y es necesario apelar a un acervo de valores comunes que permitan la coexistencia, pues, la conversión es un fenómeno que

inicia en el seno de las familias, y por ende se trata de los vínculos afectivos y del primer marco en el que se forma la conciencia del nosotros. Los miembros de la comunidad separan los procesos organizativos de la vida que se comparte en común de las comunidades de sentido a las que los individuos se adscriben por *motu proprio*. Las instituciones centrales de organización social se separan del discurso religioso, dejando libre la capacidad creativa de este capital simbólico.

LA INSUFICIENCIA DE LOS ACERVOS SOCIALES DE CONOCIMIENTO Y SENTIDO INSTITUCIONALIZADOS.

La crisis del campo y de la forma tradicional de dominación es evidente desde la década de los ochentas. Las elites terratenientes se enfrentaban para mantener el dominio sobre las comunidades cerradas y dependientes, pero éstas van dejando poco a poco de ser corporaciones obstruidas a la innovación modernizadora¹³⁸. En esta década el campo deja de ser un proyecto viable que garantice la mínima sobrevivencia. Los apoyos Estatales, que deben fomentar la producción agrícola, se convierten en débiles paliativos contra la pobreza más que una estrategia de reactivación del sector (el Estado comienza a concebir a la tierra como una mercancía). Como resultado la migración hacía las urbes se hizo necesaria, hombres y mujeres afrontaban contextos urbanos que sus padres no habían tenido la necesidad.

El sujeto agrario que surge de esta década queda desprovisto de elementos que antes le eran esenciales, aquellos que formaban parte importante de una cultura ligada a la tierra. Es comprensible que el sentido de las fiestas, fuertemente ligadas a estos elementos, pierda sentido para las nuevas generaciones, quedando en el nivel de las representaciones más que en la construcción de sentido, como un estandarte del lugar de origen que brinda cobijo

¹³⁸ Si exploramos el mismo fenómeno en las zonas bajas del Estado, es decir en el Mezquital, podemos ver que la conversión en grupo no es cosa nueva, que se ha dado desde la década de los 30's. Y que el conflicto está dado, más que por los habitantes, por las autoridades que alientan la intolerancia, pues, las nuevas formas de organización amenazan las formas de dominio y explotación que benefician a las elites.

en los momentos necesarios, pero que no es ya una certeza incuestionable, una autoridad trascendente para abordar al mundo.¹³⁹

Así, los hombres del último tercio del siglo XX se vieron en la necesidad de incorporar otra actividad económica al trabajo agrícola para asegurar la sobrevivencia. La emigración ocasionó la necesidad de redefinirse frente a gente de otras regiones. A la par las innovaciones tecnológicas y de comunicación trajeron nuevas necesidades, y la importancia del dinero fue mayor, pues, si antes era posible intercambiar trabajo, avalado por los resultados de la cosecha, en el nuevo contexto para consumir había que conseguir dinero.

En el caso de las mujeres tradicionalmente el trabajo estaba en la casa con los hijos y con los suegros. Sin embargo, los cambios propiciaron arreglos familiares sobre todo en contextos de emigración; hubo incluso emigración de familias completas, fenómeno curiosamente acentuado en las comunidades donde se instalaron primero las escuelas de educación básica. Esto provocó que un número importante de comunidades de la región desplomara su crecimiento poblacional de manera dramática. Comunidades que en otro momento estuvieron llenas de vitalidad hoy lucen como conjuntos de caserones abandonados, donde una población envejecida es la que habita.

No obstante, en Texcaco el crecimiento poblacional se sostuvo, delatando la vigencia de una estrategia tradicional de reproducción en la que las familias tienen varios hijos. Así, mientras el resto de las localidades sufren una crisis por la emigración de las generaciones más jóvenes y el abandono de las más viejas en la localidad, Texcaco parece mantenerse joven y poblada. Esto no significa que la población emigre menos, sino que mantiene la estrategia de una alta tasa de natalidad que cubre las necesidades de remplazo y fomenta la movilidad de las personas.

Esta estrategia de sobrevivencia siempre trajo el prejuicio hacia los de Texcaco, eran concebidos por el resto de las comunidades como los más indígenas, los que proveían de peones para las jornadas de trabajo (sumado a ello está el hecho de que conservaron la lengua original durante buena parte del siglo).

¹³⁹ Edith Pacheco

Sin embargo, hoy son la localidad con mayor población y por ende con más servicios, incluyendo las escuelas. Con la estrategia de altas tasas de natalidad cubren la necesidad de trabajadores jóvenes para las labores locales y extra locales, y a la vez son un número suficiente para establecer puntos de llegada en la zona periférica de la ciudad de México que envía ingresos a la población que permanece en Texcaco.

En estos hechos podemos ver que la estrategia de reproducción sostenida ha sido efectiva para mantener viva a la comunidad, no obstante, ha tenido costos importantes; la escasez de la tierra, la depredación de las reservas naturales, el crecimiento de una población fluctuante que no posee tierra (que es peón y trabajador asalariado en otras localidades), muchos jóvenes buscando oportunidades sin respuestas muy claras y concretas.

En el caso de los conversos, que aquí hemos denominado como la “generación de los hijos”, podemos observar que tenían en su historia personal una educación básica formal, planificada por el Estado con miras a desplazar la lengua original, y que durante su juventud se dieron las migraciones por razones económicas. Es fácil advertir entre la gente de esta edad que se formaron expectativas distintas a las de sus padres.

Para 1970 más de la mitad de la gente de este municipio sabía leer y escribir, convirtiendo esta característica en una competencia importante para enfrentar el entorno. La educación llegó a impartirse hasta niveles de secundaria, propiciando una nueva pauta de transición; la gente se prepara para migrar a la ciudad de México cuando concluyen este nivel escolar y las mujeres ya no quedan excluidas de este trajín. Además las parejas ya no necesariamente se forman con gente de la propia comunidad.

El impacto sobre la población fue el decrecimiento del analfabetismo, la pérdida de algunas lenguas originales y el retraso en algunos itinerarios de vida, la edad al matrimonio y el número de hijos, aunque con menos impacto que en las zonas urbanas. La educación abrió expectativas fuera de las localidades y retrasó la migración hasta el término de la educación secundaria, incluyó a las mujeres y desplazó a la población a la orilla de las urbes.

La primera conversión

Si nos atenemos al momento en el que el primer converso fue joven (tomemos como parámetro las fechas en que conoció el nuevo culto) podemos ver que le tocó vivir todas estas innovaciones de golpe. Situación que se reflejó en una aguda crisis personal y familiar. Comúnmente estas crisis deberían resolverse con las formulas de la tradición establecida, sin embargo, su persistencia es un claro síntoma de las fallas en los acervos de conocimiento y sentido institucionalizados. En este caso el cuestionamiento está dirigido al discurso de sentido que ofrecen las estructuras religiosas.

El rol de la cabeza de familia se ve afectado, no es posible seguir las pautas en la trayectoria de vida esperadas por las generaciones anteriores. El testimonio del Sr. Roberto ofrece varios elementos importantes. En este caso el futuro pastor no lograba cubrir todas las pautas de adultez a pesar del empeño, la dedicación, y del cumplimiento de lo que le habían enseñado¹⁴⁰. Ya se había casado y estaba trabajando en el pago de sus deudas, pero el tiempo transcurría y no lograba librarse, además un extraño malestar se hizo presente.

Tenía yo como 22 años, me case cuando tenía yo 17, tenía creo tres hijos. Dure catorce años con mi jefe.

En ese momento no sólo le tocaron la serie de cambios descritos, la década de los ochentas se caracterizó por la llegada de innovaciones tecnológicas a las comunidades como la luz, las carreteras, los electrodomésticos, que facilitaban las tareas del hogar, y los medios de comunicación como la radio y la televisión. Con ello se abrió una ventana más amplia y directa hacia otros espacios fuera de la región. Así, la trayectoria de vida del pastor estuvo llena de innovaciones importantes que las generaciones anteriores no habían vivido en mucho tiempo.

¹⁴⁰ Con respecto a esto vale la pena señalar que en las conversaciones cotidianas con los niños es posible comprender que el concepto de adulto pasa por el de “gente entera”. En este sentido los niños se ven a sí mismos como proyectos inconclusos y tiene muy claras las expectativas que tienen que cubrir al arribo de la adultez. En el caso de los hombres se trata de ser hombre de familia capaz de sostener a su prole y de participar con la comunidad. El liderazgo se cuestiona cuando no es posible cumplir estas expectativas.

Por otro lado, la oferta religiosa que había llegado en los 30's al Estado de Hidalgo ya se había arraigado en la zona del mezquital y daba pasos contundentes hacia la zona serrana. Cuando la nueva doctrina apareció se presentó en las manos de una persona de la región, ese *otro generalizado afectivamente próximo* que describe Bartolomé, que esta revestido de los elementos de la cotidianidad que identifican a la gente de la región. Se trata de otro que suponemos semejante, que comparte el estilo y cierto nivel de sentido de vida. Otro en el que vertimos parte de la identidad propia, que viste parecido, que come parecido, que tiene valores parecidos, que vive en una comunidad parecida, etc.¹⁴¹

El lunes se hace la plaza en Ixtlahuaco. Ya estuve allí y fui a buscar en que venirme. Me dijeron que esa camioneta va para Ahuacatlan. Me subí y me vine.

Antes de llegar a Ahuacatlan, [...] se paró la camioneta y de suerte ahí salió una persona, traía cosas. Él vivía atrás de esa loma [señala el horizonte], donde se entierra esa otra loma que se ve, abajito, ahí tiene su rancho y yo por ahí reencaminaba yo.

Empezó a bajar sus cosas, y yo le quedo viendo que va a bajar y que viene con una chamaca. Le digo:

-¿Hasta dónde va a ir?

-Pues esta es nuestra vereda.

Le digo:

-¿les puedo ayudar en algo? [...].

Traían un costal de maíz, morral de mandado lleno, pasó a traer el fierro de un tractor que estaba por ahí aventado, grande y grueso, chile ancho. No pues, traía harta maleta. Pues, ya me dijo que si, y pues ya lo ayude.

Ya venimos por la vereda platicando, platicando. Luego ya llegamos a su rancho.

Yo no quería pasar, pero empezamos a platicar y a platicar. Me dice:

-¿Y usted puede leer?

Le digo:

- Sí.

- Si quiere le presto una Biblia yo tengo dos. Le voy a prestar uno.

Y así nomás, en platica y plática, cuando me di cuenta ya era bien tarde. Y le digo:

-Pues yo me voy, ya me agarro la tarde, pero voy a llevar lo que me ofreció, ¿se acuerda?

Me dice:

-No, no me acuerdo que te ofrecí.

-¿De veras, de veras no se acuerda? Me ofreció una Biblia.

Y me dice:

-Como que lo veo un poco raro esto, porque a cuánta gente le he hablado de esto y nadie me lo ha aceptado. Se los he leído, se los he enseñado y, ya cuando se

¹⁴¹ Bartolomé, *Op. Cit.* pág. 49

van, ninguno lo ha aceptado, y usted no se lo he enseñado, ni le he explicado simplemente le dije que si podía leer y le voy a prestar una Biblia si quiere porque tengo dos, y hasta ahí y ahora raro porque usted me lo está pidiendo.

-Sí, pues usted me lo ofreció y ahora voy a llevarlo y a ver que sale.

Entonces ya me lo dio, me vine bien contento.

La nueva forma de alabar a Dios aparece como un recurso que podría funcionar para reconstruir lo que parece incoherente y que se manifiesta en malestar. La cadena de la tradición deja de ser efectiva en este momento histórico que vive el pastor, al tomar la Biblia protestante escoge un recurso aportado por alguien con quien comparte cierto nivel de identificación. Aunque no es de su familia o comunidad comparte con él la forma de construir afectos y relaciones sociales, además de valores y estrategias económicas de supervivencia.

Las personas construyen distintos niveles de autoidentificación. Estos se pueden pensar con la forma de círculos concéntricos que se generan desde la infancia y que se alimentan de los acontecimientos de la vida cotidiana. Según Luckmann y Berger las vivencias se acumulan en el curso de vida y los individuos son capaces de generar a partir de ellos la conciencia y el sentido de sus actos (esta último puede entenderse como una forma compleja del primero). Así, la compilación de cúmulos de experiencias interconectadas genera estrategias para la resolución de conflictos del mismo tipo. Como resultado el individuo va incorporando los conocimientos adquiridos en el entorno en el que se mueve a los acervos históricos de sentido y conocimiento, es decir, a las soluciones, valores e interpretaciones objetivadas y aceptadas por la gente de la comunidad de la que forma parte.

En este mismo ir y venir se construyen los afectos, la concepción de lo propio, que define e identifica al individuo frente a los demás. Esto sucede en distintos niveles; en el nivel personal que exige definirse frente a los miembros de la familia; en el nivel familiar que lo incorpora dentro de una familia y lo define frente a las otras familias; en el nivel comunal que define al individuo como parte de un grupo social organizado frente a los otros grupos sociales; finalmente en nivel regional que lo identifica con la gente de tal o cual región y lo define frente a

los otros. Todo esto bajo los tópicos de hombre, mujer, infante, adulto, anciano, etc.

Usamos la categoría del otro generalizado de Bartolomé porque enfatiza el tema en el ámbito de lo afectivo. El otro generalizado es tan próximo a nosotros cuanto más cercano es a nuestra forma de construir afectos. El hombre que va a la plaza y carga *harta maleta*, que vive cerca del rancho, y que tiene una fe que lo mantiene en pie frente a la enfermedad.

La propuesta de cambio no llega en manos de un misionero ajeno que no conoce a profundidad el entorno social, es una oferta que tiene tiempo inserta en el entorno en el que se mueven los individuos, que ha permanecido de forma disimulada como una estrategia de sentido para unos pocos.

El campo religioso

La estrategia del cambio de denominación religiosa no es nueva en la región, las comunidades siempre han administrado este discurso según la funcionalidad que preste para el momento histórico. En el contexto de la guerra cristera, si bien hubo una reconocida resistencia en Huejutla, no hubo una defensa a ultranza de la jerarquía católica que si bien no era ajena, si era lejana. Para el culto local este hecho no representó una amenaza real, pues el culto era más suyo que de la iglesia católica.

En el nuevo contexto dado a partir de los 80's las representaciones de los cultos públicos comenzaron a enfatizar las características de la identidad comunal frente a las otras, cubriendo una necesidad importante de los emigrantes que volvían a casa, dejando de lado las funciones profundas del calendario agrícola. Las necesidades espirituales individuales, quizá las más importantes, fueron cubiertas por los expertos del mundo popular, a través de limpias y trabajos especiales. Aún así la conexión entre lo individual y comunal comenzaba a afectarse.

Como pudimos ver en el capítulo 2 la conversión comenzó en los municipios cercanos a la urbe en el Valle del Mezquital. La importancia de la conversión en Ixmiquilpan se debe a que es considerada como el origen y la

presencia más importante entre las comunidades de la Sierra Alta y Huasteca. Puede decirse que la conversión religiosa se ha expandido desde la parte baja central del Estado hacia las serranías. Se nota la presencia de cierto aparato proselitista que ha venido formándose y transformándose en el Estado, dando frutos, sobre todo como una estrategia ante los impactos modernizadores que afectan a la comunidad.

Sin embargo, la conversión no tuvo éxito hasta que las condiciones lo permitieron. Las reacciones ante la conversión han sido distintas, según el tipo de dominio y sujeción que viven las comunidades. En el caso del Mezquitil la fractura fue insostenible y violenta. En muchos casos las comunidades expulsaron a los conversos. En cambio en la sierra el sistema religioso ha encontrado un punto de equilibrio entre la innovación y la tradición, pues la lógica del sistema comunal va más allá del concepto de religión.

LA CRISIS DE SENTIDO

La crisis de sentido se presenta cuando la discrepancia entre el deber ser y el ser es demasiada, cuando esta lejanía provoca que las bases sobre las que se fincan las instituciones sean cuestionadas. El reto a las formas tradicionales de autoridad e identificación comienza en la familia; se trata de convencer a quien representa esta forma de autoridad o de separarse. En el primer caso no se trata de destruir lo que ya existe sino de sanar las fisuras que hacen inviable el modelo anterior. Reconstruir ciertos parámetros morales y de autoridad que permitan el entendimiento entre las dos generaciones.

En la entrevista realizada al pastor es posible detectar algunos reflejos de la crisis personal que no lograba resolver por las vías conocidas. Así se expresaba cuando describía su descubrimiento de la nueva fe:

Y ya me fui al oratorio empecé a orar y a orar, y ya después le digo el señor, pero ¿por qué a mí, por qué a mí me alcanzaste? Yo en la casa simplemente no soy nada, allí lo que yo quiero es que mi papá sea el que le llegue también esto, y así como yo estoy por primera vez en este lugar yo quiero que un día el también este aquí. Yo no soy nada, yo ando sólo como un pájaro en el aire. Así le decía al señor, quiero que mi familia los toques.

Las referencias “ando sólo” marcan el inicio, sin embargo, aún está la importancia de los antecesores, que son los poseedores del discurso de sentido “vigente”, con los que ya no se concuerda, pero que se comparte con ellos en tiempo y espacio. En su relato podemos ver una serie de conflictos en las transiciones de vida, guiadas por el modelo tradicional. El pastor relataba sobre sus malestares y de la crisis que estaba viviendo. Inmediatamente después, el malestar se traduce en una enfermedad que no puede ser resuelta por los métodos conocidos.

Cómo dos años, pasa de dos años, porque un año entero anduve a la clínica hospital de Zacualtipán. Apenas empezaba a funcionar ese hospital cuando yo me enferme. [...] mero el día primero me paralice. Nada más se me puso una cuerda [señala con las manos una línea que divide el pecho por la mitad], una cosa que se me cruzó. [...] sacudiéndome que se me pone una vena desde aquí hasta acá. No más se me cruzó esa vena, [...] quería agacharme y ya no me pude enderezar, así me fui para la cama agachado, ya no me pude enderezar así estuve. Luego entonces le dije a mi papá, sabe qué mande a traer un curandero [...] Entonces fue mi papá porque no podía yo. Ya llevó todo lo que le había ordenado, ahí me checo a través de un vaso de agua. Le dice, no, tu hijo está muy mal, es un mal que le han puesto y este mal lo tiene que sufrir seis años y a los seis años no sabemos qué es lo que vaya a pasar. Después el me declaro quién me estaba haciendo. Entonces me dio un tratamiento, unas inyecciones, unas pastillas, unos ungüentos, y que me los empezara a aplicar. En cuanto sintiera que ya podía que me fuera, y así lo hice. Pues ahí anduve pasa de un año también (entrevista pastor).

Los recursos tradicionales no surtieron el efecto esperado y fue entonces que la posibilidad de una nueva confesión religiosa se convirtió en opción. El primo del Pastor relata:

[...] la enfermedad que tenía no se veía ni fiebre, ni [...] una calentura, se supone que nomás tenía como dolor de huesos, como un ardor de su cuerpo. Y entos cuando le dijo ese hermano, le dijo ya se hizo todo lo posible, lo del doctor y no te pudiste componer, ahora, dice, yo te invito, que si tu creyeras en Cristo Jesús, veras que ahí vas a sanar y es la medicina. Nomás que sí, se necesita que tú te des cuenta, yo te voy a dar una Biblia. Entons, dice que él mismo le empezó a hablar del evangelio y le prestó una Biblia, entons, como mi primo tenía esa necesidad de sanarse el se convenció, y dijo, si eso fuera yo lo voy a recibir, a creer, porque yo tengo esa necesidad de curarme (entrevista Pedro).

El trabajo misionero de grupos evangélicos no es nuevo, lo que es nuevo es la aceptación y la instalación de estos en las serranías. De tal suerte que para muchos hermanos la conversión también fue una sorpresa vivida, sobre todo en el

terreno personal. Algunos referían a la hora de recordar el momento en el que se les ofreció el nuevo credo “*pero ¿cómo vamos a cambiar si aquí nos han dejado nuestros abuelitos?*”.

Cuando les pregunté qué fue lo que les convenció, refirieron aspectos como el canto, la organización del culto, sentirse completamente parte de la organización y cierto renacimiento en el ámbito personal. No obstante, entre ser *gentil* y ser *hermano* aparecieron aspectos como el sueño, la revelación, la necesidad de una cura para la enfermedad, el alcoholismo o la violencia. Estos aspectos afianzaron la necesidad de la conversión.

Don Pedro decía, *que le llegó en el corazón, era para arrepentir, no era nomás por costumbre*. La costumbre aparece en ese momento como una repetición de actos sin sentido, que no tiene efectos importantes en la vida práctica de las personas, pues, no garantiza el bienestar. El nuevo credo respondió a algunas de estas necesidades ayudando a recuperar la salud y a reconstruir redes familiares.

Por supuesto, el cambio debió darse a partir de puentes que establecieran una relación entre pasado y presente, que a la vez permitirá mirar el futuro. Esto se dio a través de lo que en esta tesis llamamos símbolos ambivalentes.

Símbolos Ambivalentes en el proceso de conversión

Los símbolos ambivalentes son aquellos que reaparecen y se resignifican en el proceso de conversión. Se trata de los aspectos creativos de la tradición que como valores heurísticos permiten tender puentes entre pasado y presente. En principio llama la atención el relato de Doña Georgina:

Y llevaba yo mi maíz, ya llevaba yo mi aguardiente, ya cuantas cosas llevaba yo. Llevaba yo pan, porque ellos que coman pan, yo voy a tomar aguardiente. Después llegó un día en el que venía un fuerte aguacero. Pues cree usted que ya me había encerrado con agua, iba yo con una muchacha. La muchacha se regreso con el niño, él se regreso, se vinieron para acá, yo no, yo me deje ido. Me fui carrera, como todavía no tomaba yo arto, todavía no se me concentraba, me deje ido y un aguacero que está haciendo.

Después cuando me fui pa'llá, cuando ya viene el ruidazo pa'riba viene amontonando piedras y palos y ahí se viene volteando la corriente de agua. Después digo, jijo esto me va pasar traer. Corro, me metí en el agua y me pase. Apenas he pasado asina cuando ya llegó de a jalón el pozón de agua, ya mero me

iba pasar traer. Después ya está el aguacero, [...] me fui caer en una zanja y era bien oscuro y traía yo dos perros asina de grandes y traiba yo un naylon [...] Y me senté así en media parte, mis perros uno así y el otro así. Ahí me senté y el aguacero que está haciendo. Jijo, digo aquí nomás a ver a donde voy amanecer si me va a pasar a traer el arroyazo. Después asina me senté allí y no me duermo, asina estoy sentada. Después a otro día ya temprano amaneció, después ya lo junte mi maíz y ya me deje ido para arriba.

Ya me fui a encumbrar, y después ya me dice el difuntito [su marido].

-¿Y tú qué pudiste pasar, si está aquel agua?

No, le digo, yo me pase a quedar aquí en el camino.

- ¿Cómo que en el camino te pasaste a quedar? No tú si de veras no tienes miedo. Ese Beto también ya se había ido, ya se había pasado ¿y tu donde te quedaste?

-Allá abajo me quedé.

-Y cómo tanto te quedaste, allá abajo está colgado enlazado un Mahuaquite, bien que lo han matado.

-Yo no lo vide.

-Pues ahí está colgado, y no tienes miedo de que ahí junto de él ya te quedaste.

-Ya le tuviera miedo pero ya no deviso, ya me quede ahí.

Ahí te espantan. Después asina ya me empezaron a hablar de la palabra de Dios

Por un lado, podemos ver el problema de alcoholismo que tanto ha aquejado a las comunidades indígenas y mestizas de nuestro país, una necesidad de atención que difícilmente ha cubierto la iglesia católica. Por el otro, es interesante como un evento que podía pasar por cotidiano se convierte en un aviso de la conversión, a pesar incluso de que esta historia fuera recompuesta de modo posterior. Algunos elementos parecen sacados de la literatura antigua de los pueblos mesoamericanos, como el diluvio, la sobrevivencia a éste, la caída en la zanja y la presencia de la serpiente que más que ser un aspecto maligno anuncian la renovación. Si recordamos el trabajo de Holmes, podemos ver la coherencia de este hecho que también se hizo presente en la conversión al catolicismo¹⁴².

Lo mismo en el caso del pastor que se convenció de convertirse a partir de la sobrevivencia a la picadura de una víbora. Éste había conocido la existencia de un nuevo culto tiempo atrás, incluso había llevado ya la biblia protestante a la casa de su padre, pero no fue hasta la prueba que le presentó este hecho que se convirtió completamente.

Pero sucede la desgracia de que cuarto para las cinco de la mañana, cuando habían encaramado los perros, antes de llegar al árbol donde se había encaramado, me pica el Mahuaquite. Ahí nomás, ahí quedé. Luego ya nomás me vine, luego me toparon por allá donde está el pozo, de ahí ya me senté, ya no me

¹⁴² Holmes, Op. cit.,

pude parar, ya me llevaron. Para ese diecisiete que fue domingo ya estaba yo. Me velaron las tres noches. No, no, no, una cosa triste, pero como Dios estaba conmigo y Dios es grande, pues Dios me hizo resistir.

Me brotaba sangre por todos lados y bien inflado por la ponzoña, pero no jayaron medicina, fueron pa'riba, fueron para Culhuacan, pero no jayaron nada.

El día domingo mi primo Pedro, bien desvelado, oí le dijo:

- Tío a ver cómo los venimos a ver al rato, yo voy a ir a Calnali.
- Si te vas ir mejor no te fueras.
- Es que me urge, nomás voy a andar y luego me vengo.
- Bueno pues vete, ya no está seguro, pero pues vete, te encargo tantito, si de repente llega medicina, preguntas por ahí.

Pero no le dijo ten dinero y ve por medicina, no, nomás pregunta por ahí. Pero como Dios es grande llegando a Calnali se jaya con el difunto Don Cirilo, luego, luego jayandose, del primero que preguntó fue de mi, qué cómo estoy. Jijole, se suelta a llorar mi primo.

- ¿Y ahora qué pasó?
- Es que le pico la víbora desde la mañana y ahorita quién sabe si lo vaya a encontrar.
- ¿Y qué no le llevaron medicina?
- Es que no la hemos encontrado.
- Jijole, hubieran venido, aquí hay medicina. A ver vente vamos.

Y que lo deja jalado. Estaban los pacientes esperando, el doctor atendiendo los pacientes en el cuarto, él llega, los pasa y toca la puerta del consultorio. Dicen,

- ¿Quién es?
- Soy Don Cirilo.
- A ver pásele don Cirilo.

A dentro luego, luego.

- Es que vengo por algo urgente, se está muriendo una persona.
- ¿Qué le paso?
- Le picó una víbora.

Pues que se para, pues tiene todo el medicamento. Y mira esto y esto y esto. Agarra un papel y lo empieza a anotar.

- Pero ahorita, nada que la plaza ni que nada, es ahorita.
- Si pero otro problema, es que no traigo dinero.
- Ya sabe don Cirilo que lo primero es el paciente que el dinero, ya sabe.
- Ah bien, gracias.

No pues ya con la receta. Se lo dio a mi primo, vuela. Llegó a como a las diez y media en la mañana. Cuando yo oí uno de ellos, ya viene Pedro, va pasando la casa de Don Cipriano. Cuando dijeron ya viene Pedro yo sentí como que me llego una cosa fresca en el corazón. Dice:

- Ya vine, traigo medicina, ahorita le van a dar de tomar esto y luego le van a aplicar esto cada tres horas, aquí está la receta.

Luego, luego van por el vaso de agua, por las pastillas, luego agarran la jeringa y va el piquete. Para las dos de la tarde ya estaba normal, con eso volví. Pero se me quedó como podrido este pie, como si se me hubiera podrido de acá para abajo, suelto, no, no, blandito, no lo podía parar.

Ya después empecé a salir al monte con un bordón, pero este pie lo sentía yo como que no estaba, estaba como dormido, como sin fuerza, todo bien amolado. Una cuestecita así quería subir, subía, pero hincado de rodillas, no podía caminar. Y así estuve, todo el mes de septiembre, octubre, noviembre, diciembre.

El seis de diciembre, como es la fiesta del pueblo, estaba yo aquí parado en la casa, todos los fiesteros estaban bajando, y de repente vi a unos buscando a un cristiano; tres. Le digo a mi jefe,

- Toda la gente está llegando para la fiesta y aquellas personas ya se van.
- ¿Ya se van?
- Si, ya se van, se ve que son como de Zapocoatlán.
- Oye, si cierto.

Y era ese que me había dado la Biblia y otro de Contepec, un señor chaparrito, y ahí venía la chamaca. [...] Me dicen:

- Buenas tardes, no me da razón de dónde vive don Roberto.
- ¿Don Roberto? le digo, pues pásense.
- A poco usted es.

Le digo:

- Si, pásense.
- Si gracias.

Ya se pasaron, me vio como sospechoso, como así nomás, pues nada más una vececita me había visto, la chamaca como me vio dos veces más me conocía, pero como que al momento me sorprendieron, [...].

Después ya pasaron, y dice,

- ¿Cómo han estado?
- Un poquito mal.
- ¿Ora qué paso?
- Lo que pasa es que me pico la víbora.
- ¿Cuándo?
- En agosto, el 15 de agosto. Con razón ya no fue a Ahuacatlan.
- Pues cuándo iba a ir si ese domingo estaba yo para irme a la sepultura, pero gracias a Dios mi primo fue a Calnali y fue donde me trajo la medicina, entonces así fue como me recupere, pero estoy re mal porque todo de la rodilla para abajo el hueso lo tengo podrido no puedo ni caminar.
- Jijole, ya nos hubiera mandado a avisar, y ya hubiéramos venido a orar por usted, ya se hubiera compuesto.

Le digo,

- pero quién va a saber, usted nunca me explicó que Cristo sana, que Cristo salva, nada, simplemente nomás me dijo ¿puede leer?, tengo dos Biblias, si quiere le voy a prestar uno. Hasta ahí, yo que voy a saber de cómo se están manejando.
- No pues tiene razón, pues vamos a orar por usted y se va a componer.

Ya llegaron y después oraron por mí. Es tarde se hizo zacahuil, mi papá comió con él. Hacíamos de 25 a 27 zacahuiles para el 7 de diciembre. Era para la amistad que llegaba, desde las ocho o siete y media de la mañana que se abría el horno hasta las seis, siete de la tarde no se salía la gente de la casa, puro comer, comer, así estuvimos.

Después ya en la noche después de terminar el zacahuile, nos reunió y entonces si ya nos empezó a predicar el evangelio como era. En aquel tiempo yo fumaba mucho, tomaba yo, y así estuvimos platicando, ya sacamos nuestro cigarro. Nunca nos dijo ahorita no fumen, o no fumen, nada, normal, él nos predicaba el evangelio, él no nos predicó quita tus cuadros, estas estampas, estas imágenes debes de quitar, nunca, él nos daba el evangelio.

Ya después empezaron a venir cada ocho días, nada más dándonos la palabra. Cada ocho días, cada quince días venían los dos venían los tres, con su hija. Como tenía yo hermanas todos ahí estaban. Nosotros adentro leyendo la palabra

de Dios y la chamaca afuera con las chamacas enseñándoles los coritos, enseñándoles los himnos. Nosotros una cosa y los chamacos otra cosa y no pues, rapidito. Éramos 16 en la casa y todos nos convertimos.

La víbora refrendó una posibilidad, dejó al pastor en estado de convalecencia, quizá ya no en peligro de muerte, pero sí en desequilibrio frente a un sistema de salud que no cubre sus necesidades. Como suele comentar Carlos Zolla¹⁴³, especialista en etnología de medicina tradicional, existen sistemas de salud en las comunidades a pesar de no contar con los servicios del Estado. Este sistema de salud se nutre de todos aquellos conocimientos heredados y comprobados que son capaces de restablecer el bienestar de los individuos. En el terreno mesoamericano esto incluye parte de la esencia etérea, que no se mira con instrumentos médicos. *El doctor sabe de unas cosas, pero para otras hay que ir con el que sabe.*

En el caso de esta y otras comunidades se ha comprobado que una de las principales ofertas de los nuevos credos es la salud. Sin embargo, la aceptación tiene que pasar por un filtro. En este apartado vemos como la innovación se reviste de símbolos antiguos, avisos que se manifiestan en formas antiguas. Así, la experiencia de lo sagrado se allega por la vía y las señales conocidas. En el caso del pastor la señal fue el peligro de muerte que se convierte en una especie de muerte simbólica (*Me velaron las tres noches*). Ya de por sí la sobrevivencia es una señal. El restablecimiento de la salud es la confirmación. Podemos ver, pues, que este aspecto es un boquete por el que entra la nueva religión.

En la primera gran conversión al catolicismo se dio la sustitución de dioses y de la paganización de otros. Frente al Dios Mola, que parece haber sido el de mayor influencia en la región, aparecen los santos del panteón católico, las figuras mayores y el santo patrón que protege a la comunidad. Recordemos que éste fue un modo de identificación necesario para definir la relación con las otras comunidades, con las que muchas veces se mantenía rivalidad. El trabajo de Pedro Carrasco muestra como se da esta reconfiguración. A la vez se

¹⁴³ Coordinador de Investigación del Programa Universitario México Nación Multicultural Véase: http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INVESTIGACION/Edespig/edespig_coord.html

resguardaban prácticas de ofrendamiento para el dominar la voluntad de los otros; estas prácticas que fueron denominadas “brujería”, en ellas los hombres de conocimiento podían influir sobre comportamiento de los otros.

De ahí se deriva que el campo religiosos mesoamericano contempla relaciones de fuerza entre las distintas figuras de su panteón religioso. Es capaz de incluir una gran cantidad de dioses y entes de poder que se debaten en un plano competencia y dominio, de modo que un nuevo credo no estaría desligado de esta situación.

RECONSTRUCCIÓN DE UNA TRADICIÓN

El poder y la fuerza son equiparados de tal modo que es la imposición y el temor a venerar a un dios menos poderoso el que provoca la primera gran conversión entre los pueblos mesoamericanos de la región. Una conversión aparente, de denominación, que guardaba muchos aspectos de la concepción religiosa anterior. Se construye una lógica interna en los pueblos que está compuesta por relaciones de fuerza.

Desde entonces el bienestar y la salud son vistos como el resultado del equilibrio de fuerzas. Se puede perder la salud por causa de alguna fuerza oculta que actúa sobre el individuo. Por ello en la vida cotidiana son importantes elementos ancestrales como la sombra, que es la que acompaña a los individuos en sus recorridos por el monte, que los protege de los peligros y de la muerte.

En el campo religioso se trata del poder que se tiene sobre el mundo profano, de ahí que en ocasiones cacique y brujo sean figuras asociadas. El primer converso a este nuevo culto religioso se decidió al cambio ante los símbolos conocidos, la innovación religiosa partió de un principio del campo religioso local, de una prueba irrefutable de poder en esta concepción del mundo. El primer converso ya sabía que sufría un malestar, el Saurin le había dicho que su plazo era de 6 años y *después de eso vivo o muerto*. Pero el Saurin fue incapaz de restablecer el equilibrio y la salud.

En este contexto, la figura de Cristo se recompone, se reviste de poder, un poder que sana y que no llega por las vías del catolicismo, sino en las manos del

otro afectivamente próximo que es portador de la nueva oferta simbólica. Así, los mediadores nuevos se insertan en el amplio campo simbólico de la comunidad, representan una vía más directa con el poder divino, saber de manera directa que Cristo cura sin recurrir a otros intermediarios que llegan a tener costos muy altos.

Jesucristo nos puede sacar del pecado, puede borrar nuestros pecados, si estamos enfermos nos puede sanar, si nosotros estamos entregados con Jesucristo absolutamente ya te bautizaste, si ya te bautizaste ya tienes el espíritu de Dios, ya tienes un Don y ya tienes orden de reprender el Diablo. Marcos 16, aquí está para reprender el Diablo, pero el que ya es bautizado, el que está bien creído en Jesucristo, ya se entregó, ya no cree que los ídolos, ya no cree que otra cosa. Aquí estúdialo, dice...

“...Y les dijo, id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado será salvo, más el que no creyere será condenado, y estas señales seguirán a los que creen en mi nombre, echaran fuera demonios hablaran nuevas lenguas tomaran en las manos serpientes, y si bebieran cosa mortífera no les hará daño, sobre los enfermos pondrán sus manos y sanaran. Marcos 16”

Esa es la ordenanza de nuestro señor Jesucristo, esto es para el que ya tiene porque va a poder reprender al Diablo, porque todas las enfermedades que vienen que sufre uno es parte del enemigo. Ora cuando tienen otra cosa no hay que desconfiar. Aquí en este pueblo hay mucha gente grosera, agarran el huevo se limpian, y van a tirar por ahí por el camino o quién sabe a dónde lo lleven, lo van a tirar. Esa es cosa del Diablo, ese no es para Dios, pasa un pobrecito bajo de espíritu y nomás ve eso se espanta, o alumbres. Ora ya gracias a Dios ya no vemos el alumbre, ese que se limpian con él, lo tiran en la lumbre y eso también lo tiran por ahí o lo tiraban con huevos, ora ya no, ya casi no, pero cuando eso lo ponen pasa uno y lo alcanza con la debilidad, se empieza enfermo. Cuando tenga uno estas cosas bien entregado con Jesucristo, si hay en tu vida tienes problemas. Un tiempo por la familia, empieza por la gente, como no te quieren ver te van a hacer trampas, ponen red, ponen lazos, las brujerías, aquí la Biblia lo dice, pero cuando pongan esas cosas tu si llevas ese poder de Dios no te pasa nada (entrevista Andrés).

A través de la conversación con Don Andrés podemos ver que no desaparece el enemigo del imaginario colectivo y no se desconocen las prácticas religiosas locales, se establece un nuevo punto de partida, se consigue un poder para *reprender al Diablo*. No se trata de que se pierda la función de objeto sagrado, se trata de cambiar de objeto sagrado, no de cambiar la lógica en la que se le comprende. El que se convierte puede pasar frente a los alumbres y no le pasa nada, puede enfermarse y seguro sanará, hasta que su Dios lo disponga.

Con respecto a las festividades como la celebración del día de muertos es posible que dejar de participar sea una manera de refrendar. Aceptar que hay

entes que vienen en las fechas. Sin embargo, los conversos nos van a socializar, aunque el resto de la comunidad sí lo haga. Se trata de otorgarse un lugar nuevo al interior de un entramado en que se tenía una posición desventajosa, se trata de recomponer el orden.

Así, en la entrevista el Sr. Andrés nos relata sobre los distintos niveles en los que se construye el mundo:

¿Sabes que hay cinco pisos? Nosotros estamos en el segundo piso, este mundo está en el segundo [...] el primer piso está allá abajo el infierno, es otro mundo. El segundo piso es donde camina la gente, aquí se pronuncia lo bueno y lo malo, aquí empieza mira... (Busca en su Biblia).

Son tres cielos, Dios se encuentra hasta en el tercer cielo, este es un primer cielo, a parte de este está otro cielo, otro piso, otro mundo. Este es un mundo que vemos (señala al cielo), ese es primer cielo, el segundo cielo es el segundo piso, el tercer cielo hasta donde se encuentra Dios, hasta en el tercer cielo. Lo vas a comprender, léelo como dice aquí en este texto al empezar...

“En el principio creo Dios los cielos y la tierra, y la tierra estaba desordenada...”

[...] ahí está la respuesta, no dice creo el cielo, creo los cielos porque son tres cielos y la tierra. Ahora aquí dice, “no te crees ni en los que están arriba, ni en los que están abajo”

“Y habló Dios todas estas palabras diciendo, yo soy Jehová tu Dios que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre, no tendrás Dioses ajenos delante de mí, no te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que está arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra...”

Allí nomás, allí está la respuesta la tierra es uno y debajo de la tierra, allá debajo de la tierra está otro. Aparte de aquí dice que no te creas lo que está en el cielo, que son los ángeles, los ángeles son como nosotros también van pidiendo, ellos ya son santos, ellos ya, porque ellos ya están con Dios pero más ellos no tienen poder como Dios, por eso no podemos dejarse con ellos, solamente directamente con Dios, por eso dice que no te creas ni los que están arriba en el cielo ni los que están abajo en la tierra, aquí los sacerdotes ya ves, o vamos a suponer yo. Te estoy explicando esto, no me creas yo, cree en lo que está escrito en la Biblia, que si yo te estoy engañando no te voy a enseñar donde está escrito, pero si yo te estoy diciendo la verdad te voy a enseñar dónde está escrito, así para ver si estamos hablando la verdad o estamos mintiendo. Entonces ahí nos declara que no te creas de los que están arriba en el cielo, ni aquí en la tierra, ni debajo de la tierra, ni debajo de las aguas debajo de la tierra, otra cosa está allá abajo (entrevista con Don Andrés).

La Biblia se vuelve un apoyo para la reinterpretación, a partir de ella se refuta y se recompone. Muchos fragmentos de ésta no niegan la interpretación que los conversos le dan, pero tampoco afirma de manera contundente. La reinterpretación de la Biblia es un principio creativo capaz de permitir la reconstrucción de las jerarquías de lo sagrado. Don Andrés reinterprete su lugar

en los niveles que componen al mundo, en los pisos de existencia, rehaciendo el orden que parecía trastocado.

La promesa de la salvación, la reconstrucción del orden y el sentido de bienestar, arriba desde la experiencia personal. Desde ahí se extiende a la red familiar que parece desgastada. Pequeños grupos domésticos se acercan para la celebración mensual o semanal que un hermano de otra comunidad cercana les enseña a celebrar. Con el tiempo parece efectiva la estrategia pues es posible comenzar a organizar un grupo bien definido en el que básicamente se incluye el entorno afectivo principal de los conversos. Entonces empieza la construcción de jerarquías al interior del nuevo grupo, que, como no son muy complicadas pueden decidirse a partir de las señales y premoniciones que aparecen en los sueños.

De ahí en adelante la organización comienza a consolidarse, aunque no sin conflictos. La manifestación del Espíritu Santo será importante para refrendar el compromiso.

La presencia del espíritu santo

Vivir la experiencia de lo sagrado es uno de los aspectos que generan cohesión al interior del grupo. Compartir lo que suele llamarse derramamiento del espíritu santo genera una experiencia común que los vuelve diferentes a los gentiles. Se trata de estar en el evangelio, de vivir el evangelio, donde todos los demás elementos, hasta aquí descritos, sirven de apoyo. Hablar en lenguas es para este grupo una de las principales pruebas que confirman la conversión. Cuando hay ocasión de peligro o de conflictos al interior se puede relatar la experiencia:

Pues ese día que nos unimos para ver si estos nos iban a amarrar, ya que estamos unidos empezamos a hacer un culto, empezamos y que se suelta el espíritu santo que levantó Celestiano. Ya empezó a danzar y a danzar, empezó a hablar en lengua. No, pero estuvo maravilloso, ahí estuvimos todo el día, anocheció y nadie nos mando a llamar.

Yo andaba queriendo escuchar qué es lo que decía, qué es lo que hablaba, y nunca le entendí ni una palabra, era otra lengua. Ya después que se había normalizado sobre rodillas empezó a orar. Ya se paró y lo llame:

- Oye ven, yo nunca había visto eso, nunca lo había escuchado. Yo anduve detrás de ti en la lengua que andabas hablando, pero no te entendí ni una sola palabra. Ora yo quiero que me expliques qué es lo que tu escuchaste, qué es lo que viste o qué es lo que te ordenaron, porque tu al saltar no te pegó nomás porque te dio una locura, algo te movió y algo has de haber visto o escuchado.

Dice:

- Pues de todo el tiempo que yo me uso el espíritu santo lo único que me acuerdo donde el señor dijo que quiere servicio todos los días, todas las tardes, porque él desde hoy, este día, ha empezado a derramar de su espíritu santo y nos va a bautizar a todos y por eso quiere servicio todos los días. Eso es todo lo que yo me acuerdo que escuche.

Entonces le pregunte a la iglesia:

- Bueno fíjense que Celestiano esto es lo que escuchó ¿están de acuerdo que todas las tardes vamos a hacer servicios o no? No pues, gloria a Dios. Aquí en la casa de mi jefe (entrevista pastor).

Ser hermano implica estar en el evangelio, no sólo ser el que predica o protesta sobre el evangelio (protestante), sino también estar del lado del poder de Cristo; *ya que entraste en el evangelio es evangelista, [...] cuando creemos somos el evangelio (entrevista Don Andrés)*. La creencia se confirma cuando ocurre el derramamiento del espíritu santo, cuando el poder divino influye en el cuerpo de los creyentes, cuando además se vuelve una experiencia íntima y colectiva del grupo de gente que participa. Esto los une para llevar a cabo el ritual de manera cotidiana.

La forma de llevar a cabo el ritual está diseñada para este objetivo. La presencia del cuerpo es importantísima, es el vehículo por el que llega la catarsis. Se puede llorar, gemir y aplaudir al mismo tiempo en busca de la fuerza de Jesucristo, sin importar si se trata de hombre o mujer, de joven o de viejo. En este plano hay cierta igualdad, por ello el éxito del pastor se debe a su capacidad para propiciar este regocijo colectivo. En este sentido el líder no sólo está revestido de cierta autoridad tradicional, sino del carisma necesario que propicie la catarsis.

El canto se vuelve fundamental, llega al corazón, como decía don Pedro:

Cristo ya está aquí, pide lo que quieras,
Él tiene poder, él te ayudará
Cristo ya está aquí, pide lo que quieras,
También nosotros por la fe nos entregamos Cristo a ti,
Aunque tu rostro no se ve pero sabemos que estás aquí.

Las ceremonias se constituyen de pequeños sermones que la gente procura aprenderse de memoria para luego reproducirlos. Posteriormente se inicia la alabanza y el canto. El canto se acompaña de aplausos y panderos. Después de un rato comienzan los gemidos, el cuerpo se libera y hace pequeños saltos, los labios y los ojos se aprietan y el cuerpo se sacude, los ojos lloran y la boca se

desborda en alabanzas. En poco tiempo el sentir individual invade la sala y se convierte en un sentir colectivo. El pastor dirige el ritmo, su voz sobresale entre la de los otros, pero la experiencia íntima de cada integrante se comparte.

El ritual es una vibración colectiva por lo que muchos otros miembros católicos de la comunidad suelen asustarse cuando presencian este acto. Por ello se mira con cierto recelo a la conversión religiosa.

El cambio identitario

En la entrevista el Sr. Andrés relataba:

Entonces no lo conocíamos, el evangelio no lo conocíamos, nosotros oíamos decir son protestantes, evangelistas, eso lo oía, así dice la gente, pero eso no sabemos qué cosa son. Ahora sabemos, porque yo preguntaba yo mucho y nunca me orientaron, ahora les puedo decir pero derecho qué cosa es protestante y que cosa es evangelista.

V: ¿Cuál es la diferencia entre protestante y evangelista?

El protestante, estas protestando ahorita, tanto tu estas protestando y yo, estamos protestando la palabra de Dios. El evangelista es el evangelio, ya que entraste en el evangelio es evangelista, son cuatro los evangelistas que están aquí, Mateo, Lucas, Marcos, y Juan, son evangelistas, aquí están (señala su Biblia, y nosotros también cuando creemos somos el evangelio. Pero nunca me declararon más ahora aquí está.

Para Gilberto Giménez la identidad más que ser definida como una esencia debe comprenderse como un sistema de relaciones e interpretaciones interpersonales. De tal forma que hay una distinción entre identidad personal e identidad colectiva. En el primer caso hay un carácter pluridimensional, resultado de la inserción en una multiplicidad de círculos, en el que el individuo actualiza diversos aspectos de su relato enfatizando algunos más que otros.

En el caso de la identidad colectiva es importante separarse de la idea de una conciencia colectiva, con representaciones macro, capaces de opacar los procesos de la identidad persona. Se trata más bien del resultado del *modo en el que los individuos se relacionan entre sí dentro de un grupo o de un colectivo social*. Los modos de relacionarse no son estáticos, dependen de los modelos culturales que los grupos poseen y del modo en el que se establecen las relaciones de poder.

En el caso de las comunidades mesoamericanas durante siglos ha predominado un modelo de organización social, complejos sociales asociados a estructuras dominantes de explotación, dependientes de un modo de reproducción social tradicional. Sin embargo, la configuración del grupo ha cambiado, la tradicional reproducción social interna ya no es esencial para la sociedad dominante. El proyecto modernizador con el que se enfrenta impacta las formas de consumo y producción que hasta ahora había sido más o menos estables.

La efectividad de intercambio de trabajo como una forma de relación entre familias es sustituida poco a poco por la presencia del dinero como forma de cambio. Los andamios por los que transita el individuo son insuficientes para una cultura urbana a la que han tenido que incorporarse de manera paulatina a partir de la década de los setentas. El tránsito de ida y vuelta genera la necesidad de estrategias nuevas.

Este entorno enmarca la difusión de las denominaciones protestantes evangélicas y pentecostales. Tocar el tema de la religión dentro de estas estructuras tradicionales implica elementos fundamentales de las relaciones sociales, pues, como hemos mostrado el tema de la religión no sólo aborda estructuras de representación hacia afuera sino un entramado complejo que se engarza con la vida de las personas. Es decir, el tema de lo religioso, además de tener una cara pública, de estandarte comunitario, tiene una cara íntima, de equilibrio y bienestar para las personas, donde los mediadores han jugado un papel esencial.

El papel de los hombres rituales es fundamental para la identidad de los pueblos, es una especie de piedra de toque en la que se anuda una parte importante de la comprensión del mundo, y por ende de las formas sociales de relacionarse no sólo con las personas, sino con las entidades etéreas que circundan la vida social. De ahí el tono enfático con el que Bartolomé aborda el tema, tratando de desmarcar a estos personajes del estigma de brujo, curandero, chamán o sanador. Se trata de hombres de conocimiento heredados de épocas inmemoriales cuya función ha sido la de catalizador de las necesidades comunales en relación con el mundo material y esencial. Así, los hombres de

conocimiento se ofrecen como guías ante la incertidumbre, en los espacios de transición que viven los hombres. De modo que este elemento es personal y colectivo, identifica a las personas que se reconocen a la hora de recurrir a este medio.

No es de extrañarse que las nuevas formas de liderazgo que ofrece el nuevo culto tengan éxito, pues, operan bajo la misma lógica, aunque no con el mismo método. Sí bien, no se trata de los hombres de conocimiento, ni del ritual que representa a la comunidad, sí se trata de la reconstrucción de símbolos que van más allá de la localidad.

El cambio no se da en individuos solos, sino en las estructuras familiares que tejen un nuevo entramado de sentido que trasciende localidades. Los miembros de la comunidad deben lidiar con una nueva presencia religiosa que está metida incluso en algunos funcionarios de la región o en los propios hijos, por lo que la tolerancia es muy importante. Se trata de un elemento que parecía ajeno pero que se ha logrado colocarse en el sistema de creencias locales.

Se crea una serie de representaciones que se comparten por los miembros de la comunidad como resultado de las formas de interacción cotidiana, hay ciertos elementos que se vuelven fundamentales para la vida en común; la cooperación, la validez de las decisiones en asamblea, el apoyo mutuo frente a la adversidad como comunidad, el seguimiento de los cargos como autoridad.

Con la red protestante que recrea una identidad que va más allá del espacio territorial se generan comunidades de sentido que más que ser una muestra de modernidad es una respuesta ante los impactos modernizadores.

COMUNIDAD DE SENTIDO Y FAMILIA

Como el mismo pastor nos relata, la conversión se dio en grupo una vez que la nueva religión entró a su hogar. Sin embargo, hubo que enfrentar al nuevo discurso religioso con el tradicional. En la entrevista realizada a Don Pedro, primo del pastor, podemos ver una fase importante de este proceso:

[...] y ya después como mi papá también ya era celebrador, entons él agarraba su Biblia católica y mi primo la del evangelio, entonces peleaban Biblia con Biblia a

ver quién está en la verdad y quién está en la mentira. Hasta que lo convenció. Mi papá después le fueron enseñando que también no está en la verdad, que [...] igual como ahorita, esos celebradores estudian pero no le pueden sacar significado a lo que dicen. Entonces ya agarraron el estudio que les enseñó el hermano de Aguacatlán. Así es como ya empezaron a pelearse y ya creyeron, ellos son los primeros dos que ya se convirtieron, ya se convencieron con la Biblia. Después ya empezó a venir el hermano, ya vino a empezar dar doctrina.

A nivel personal el discurso religioso estuvo dotado de sentido en la medida que respondía la mayoría de las inquietudes trascendentes de los creyentes, mientras fue o es funcional. En un contexto de fronteras más amplias, donde los estandartes comunitarios comienzan a ser otros, resta sólo el ámbito de lo personal, donde las dudas de lo trascendente tienen a su alcance un mercado de símbolo más amplio que el heredado por los sincretismos creados desde la conquista.

El más avezado en estos avatares del discurso religioso era el tío del joven converso, el Sr. Fausto. Por lo que, al adoptar este al nuevo credo toda la familia considero con seriedad la propuesta. Ponerlo en tela de juicio frente a sus pares en la región le permitió medir la eficacia y los alcances del nuevo discurso. Aquí puede verse la relación de poder y fuerza que subyace en las relaciones sociales mesoamericanas, puesto que la nueva religión coloca símbolos de poder al alcance de los conversos de manera legítima, prescindiendo de la estructura jerárquica católica y reformando el liderazgo de los expertos locales.

Por otro lado la competencia de significados, *sacar el significado* como dice Don Pedro, pone a prueba la vigencia y eficacia que implican los actos religiosos. La conversión del Sr. Fausto es muy importante en este aspecto, pues, su papel de celebrador reconocido en la comunidad otorga cierta legitimidad al movimiento, pues se trata de una líder que opta por otra confesión religiosa. Relata la esposa:

Nosotros íbamos a Xochi, nunca faltábamos, nosotros toda la vida ahí, íbamos a la peregrinación con mi criatura cargando, y nosotros allí, yendo aunque hiciera frío, nosotros ahí en Xochi. Después se alzó porque dice que lo regañaron allá en la católica, se regañaron entre celebradores, y como él dice que ya quería descubrir del evangelio. Después aquellos católicos se enojaron, los de aquí, se enojaron porque ¡no asina dijo el sacerdote!, y es cierto, como el sacerdote nunca quiso cambiar su palabra de lo que dice la Biblia, no lo distingue, y como dice éste que lo va a distinguir ya no va a ganar, pero dice éste, pero la Biblia siempre va cambiando, mejor vamos a cambiarlo y vamos a hacerlo como Dios dice. Después

el otro celebrador se enoja, y mejor no seguí dice, ya no voy a seguir porque estoy sabiendo que es mejor el evangelio.

El Sr. Fausto fue formado desde pequeño por su madre, que era catequista. Posteriormente jugó el rol de celebrador. Los signos de lo sagrado eran una materia cotidiana para este personaje, la crisis llegó al interior de la familia cuando el joven recién iniciado le cuestionó la efectividad de lo conocido, evento impensable en otro tiempo. Así los objetos que se pensaban detentadores de poder empiezan a perder sentido.

Después tenía una medalla, la habían formado como escapulario, se lo había dado el sacerdote, después lo perdió, pensó que se lo había colgado y lo perdió. Con eso quedó como pensativo. Cómo le voy a decir al sacerdote que ya lo perdí. [...] después quizás estaba pensando mucho y cuando se durmió fue a tener una revelación; que ya lo topo donde está la grada allá arriba, ya lo topo un señor de vestido blanco. Dice:

- Hijo tu estas como pensativo porque tú has perdido esa imagen. Te han engañado, tu, dice, te han dicho que te defiende pero no, no es eso.

Entonces dice que venía abrazando una Biblia.

- Lo que defiende es este, no esa medalla, que te defiende a dónde vas que estás haciendo, no, dice, si expones un santo católico este es el que te va a defender. Cuando dejas salido siempre te pones en oración, así Dios te ha de oír y te ha de perdonar a donde quiera que vayas pero ya no pongas importancia a esa imagen.

Puso mucha atención. Después ya cambió, ya entró con ganas al evangelio, ya no quiso ir todo el día en la católica (entrevista Georgina).

Los celebradores en la comunidad son esos personajes que median entre los acontecimientos públicos de los actos representativos y los eventos personales. Se les llama tanto a las misas de celebración patronal como a los rezos dedicados a los difuntos que se velan frente al oratorio de su casa. En algunos casos es posible que ejerza algunas otras funciones más profundas. La importancia de este personaje es crucial, pues está investido de la autoridad de la tradición, del lugar que se le ha dado en la organización del culto.

Desde el inicio, en la fundación de las comunidades poscoloniales, incorporar nuevas estrategias de poder ha sido un factor codiciado. Es una estrategia que ha funcionado como modo de inserción y apropiación, y que generalmente ha sido elitizada por el grupo de dominio. Para las comunidades indígenas, confinadas a las corporaciones cerradas, el poder se quedó en las estructuras representativas de la organización local. Siendo el ámbito religioso uno

de los más sensibles, pues ahí se deposita gran parte del sentido y de las posibilidades de liderazgo. Por ello no es casual que en contextos de transición aparezcan los líderes religiosos. Véase el capítulo 3 en el que hemos relacionado estos dos aspectos.

Una vez que el discurso pasó la prueba, las conversiones se dieron en forma consecutiva al interior de la familia. La “generación de los padres” estuvo dispuesta a rehacer la tradición con la “generación de los hijos” Entonces el Sr. Andrés, padre del primer converso, aceptó la celebración de cultos en su casa:

Yo aquí un año había culto y yo no había visto convertirme, estaba yo fuerte, pero no estaba yo fuerte porque el Diablo me había prisionado, y no me dejaba, hasta cuando vi que toda persona que no sigue de eso se está quedando y los cristianos ya se van, ya van caminando, están dentro de la iglesia, y uno se está quedando. Yo lo vi en mi revelación, en un sueño, todos mis muchachos que hacían culto aquí, ellos ya se van para otro lado, el grupo, y yo no. Él sol ya encumbro, ellos ya se fueron, estoy preguntando de ellos, le he preguntado a mi esposa, y él me dice, tu ya te quedaste, ellos ya se fueron, hasta aquel lado se van, el sol ya encumbró, aquí está. Y entonces es cuando pensé, yo ya me quede dónde (Entrevista Andrés).

El sentido de grupo es importante, hay sujeto social en la medida en que hay otros en quienes reflejarse, una dinámica que parte desde los círculos afectivos familiares. Don Andrés relató este fragmento con gran angustia, pues la conversión fue ganando poco a poco adeptos en la familia y era necesario que él definiera su posición. En su caso, las mujeres se iniciaron como esposas y compañeras antes que por convicción misma. La familia entera se fue jalando.

Después vino la serie de milagros y confirmaciones.

Todos los que vivíamos en la casa, toda la familia y todos estuvimos unidos y de allí se empezaron a arrimar mis primos, mis tíos y ya, entonces una cadena. Pero de los 16 que estábamos ahí no todos fuimos bautizados. Fui yo, fue mi esposa, fue mi papá, fue mi mamá, mi hermana, mi hermano, mis dos hermanas, una que está en México, mi hermano, hasta ahí, nada más siete, y los demás mi primos, mis tíos, mi tío Fausto que en paz descansa, ya murió, su esposa, luego de ahí fue mi primo Leonardo, su esposa, fue mi primo Pedro con sus esposa, y creo que fue doña Flavia, y no me acuerdo quienes otros de Ahuacatlán, o sea que ya nos unimos ya revueltos. Los de aquí fuimos como dieciséis o veinte. La cosa es de que al año de que habíamos iniciado el servicio fuimos 22 de un sólo jalón, y de ahí pa'delante los servicios eran en martes, jueves, sábado y domingo, de ahí se agarró (Entrevista Pastor).

El orden de las conversiones nos muestra también que sigue la línea patriarcal que jerarquiza a la familia tradicional de Texcaco; primero los hombres y luego de manera paulatina las esposas y con ellas los hijos. Se sigue también la estructura familiar en la forma del liderazgo pues son los hombres maduros de una familia los que dirigen el culto.

El proceso de secularización

Como hemos visto en el segundo capítulo la organización religiosa ha servido tanto para la paz como para el alzamiento. Esta zona ha visto muchas veces profetas, ya sea desde las figuras asociadas a la iglesia católica, o desde la predicción de los chamanes. Este mecanismo se ha hecho presente principalmente en épocas de crisis y cambio social.

El campo religioso en esta región está construido en diversos niveles. La descripción hecha de algunas celebraciones de esta comunidad en el capítulo cuatro nos muestra como hay distintas formas de aprehensión de las celebraciones en el culto público. A eso hay que sumar la serie de actividades realizadas en el mundo privado y que apelan a un entramado de creencias que ejerce influencia en el bienestar de las personas y sus seres queridos. Se trata de un terreno poblado de tonas, sombras y nahuales, que son afectados por los actos mágicos ejecutados por los especialistas tradicionales, poseedores de los restos cambiantes del mundo poscolonial. Esto es también parte de los elementos que constituyen la identidad personal, pues así se concibe al ser.

Hay cierto prestigio asociado con la gente que se especializa en rezar, considerando sobre todo que en la mayoría de los casos el culto se organiza de forma local. Sin embargo, el poder de la sanación es un territorio antes reservado al submundo de lo privado y oculto, donde fuerzas elementales se conjuran para el equilibrio que detona el bienestar. La serie de actos rituales para las buenas cosechas, la fiesta dedicada al santo que protege a la comunidad, la recepción elaborada para los difuntos que nos visitan y la serie de favores pedidos a través del saurin (chaman) son sólo algunos elementos importantes dentro del campo religioso comunitario.

No es extraño que ante la posibilidad de legitimar un acto reconocido en los subterfugios el celebrador haya cedido. Las pruebas de la sanación incluyen perfectamente al nuevo culto en el campo religioso local. A diferencia de la primera gran conversión dada con la conquista esta vez el cambio no parece una amalgama imperfecta en el que aspectos esenciales quedan fuera de manera aparente, como algo negado en la clandestinidad, esta vez parece gestarse un sincretismo pertinente y autentico. Hay en él símbolos ambivalentes que permiten una suerte de continuación, sin que ello signifique permanecer bajo el gobierno de las estructuras tradicionales.

Conclusiones

EL CAMBIO SOCIAL Y LA COMUNIDAD

El cambio social no puede entenderse como una simple transición del Estado tradicional al Estado Moderno. En el caso latinoamericano se trata de un proceso multifacético que responde a impactos antes que a un desarrollo “natural” de la sociedad. Se conservan patrones de asociación corporativa donde los liderazgos carismáticos y tradicionales son la característica principal. Así, Latinoamérica vive procesos distintos al desencantamiento del mundo anunciado por Max Weber en Europa.

En el caso de las comunidades de la Sierra Alta de Hidalgo, el cambio religioso cuestiona los acervos históricos de sentido con los que cuentan los individuos y la manera de comprender la vida en comunidad. Esto se suma a los nuevos elementos integrados por una educación meramente occidental que han acrecentado la pérdida de la lengua y al desprestigio de los elementos, antes considerados esenciales, para la construcción de la identidad étnica. Sin embargo, se conservan algunas constantes como la organización interna, la celebración de ciertas fiestas religiosas y la posesión de la tierra. Estas continuidades llaman la atención puesto que se insertan en un nuevo escenario de pluralización; un proceso en el que la característica principal es la pluralidad de estructuras de sentido.

Por esta razón, el modelo de comunidad utilizado por el enfoque clásico es reconsiderado; éste comprendía una base biológica y una base territorial integrada por un sistema de elementos simbólicos que predominaban en todo el conjunto social. Con este enfoque se analizaba la integración y el alto nivel de cohesión al interior de las comunidades. Describir los elementos simbólicos predominantes equivalía a describir a la comunidad y la identidad de sus miembros. Sin embargo, este modelo ha sido reflexionado, de tal forma que hoy se enfatizan procesos de diferenciación más que de homogeneización, concluyendo que la construcción histórica de los individuos y sus colectividades constituye la forma específica de

identificación social. De este modo, la presencia y recreación de delimitaciones intragrupalas se convierte en la generadora de continuidad en la organización comunal.

En esta tesis señalamos los mecanismos por los que se instituye la comunidad; es decir, los elementos básicos para la delimitación intragrupal, para definir lo qué es y lo qué no es parte del grupo, haciendo un especial énfasis en las estructuras de sentido, retomando como base la propuesta teórica de Luckmann y Berger.

Las delimitaciones intragrupalas por las que se instituye la comunidad se establecen en dos niveles: un nivel semántico-simbólico y otro nivel organizativo, de consenso pragmático. En el contexto de pluralización hay oportunidad para una multiplicidad de construcciones semántico-simbólicas que a la larga instituyen comunidades de sentido en lugares donde tradicionalmente la estructura de sentido se equiparaba con los eventos de la vida cotidiana.

La propuesta de un nuevo credo no es nueva. Es nueva la disposición a aceptarla. A lo largo de este trabajo hemos descrito cómo la adopción de diversos discursos religiosos ha funcionado como respuesta a la serie de impactos del proyecto de modernidad en curso. El cambio religioso es una estrategia que ha sido usada incluso desde tiempos coloniales. El tipo de cuestionamiento que la conversión representa depende de la posición de las comunidades frente a los representantes del poder y del ideal de bienestar que reivindica al interior del movimiento religioso.

LOS IMPACTOS MODERNIZADORES

El cambio social de las comunidades étnicas mesoamericanas es motivado principalmente por los impactos del proyecto moderno en curso. La estructura social de las comunidades se creó en sus formas básicas al contacto con el mundo español, su organización interna ha jugado un papel importante para la reproducción social, pues de ella no sólo dependía la producción y sobrevivencia

de los miembros de la comunidad, sino que sobre ella se asentaba la forma de dominio que estuvo vigente durante varios siglos.

La idea de impulsar la adopción de cultos protestantes en México se concibió en el siglo XIX. Sin embargo, no hubo la respuesta esperada por los grupos liberales, la sociedad no estaba lista para tal adopción. Las primeras conversiones significativas en el Estado de Hidalgo surgen en el primer tercio del Siglo XX. Después de la dictadura de Díaz el Estado retomó la lucha contra la iglesia, muestra de ello fue la guerra cristera y la admisión de algunos grupos misioneros protestantes.

Los grupos con más impacto se dieron entre las clases populares y fueron de tipo pentecostal, que se caracteriza principalmente por la emotiva experiencia religiosa, la tradición oral, los sueños, las revelaciones, y la manifestación del espíritu santo. Desde entonces el progreso de la conversión religiosa en Hidalgo es intermedio, ya que, no tienen la fuerza que en las fronteras del país, pero avanza de manera contundente y tienen especial intensidad en la zona serrana e indígena del Estado.

En Hidalgo las conversiones más tempranas se dieron en la zona del Mezquital, donde a inicios del Siglo XX se experimentaron los impactos modernizadores más contundentes. En esta zona encontramos la fundación de comunidades evangélicas completas en franco enfrentamiento con las autoridades locales.

Los impactos de lo moderno tuvieron efectos moderados hasta el final del porfiriato y por ende las estructuras sociales se mantuvieron más o menos iguales. Con la revolución reaparecen los conflictos por la tierra y la influencia de las distintas corrientes de lucha se hacen presentes según las características de los pueblos.

Los impactos de lo moderno son distintos según la ubicación geográfica. Si se compara a la zona del Mezquital con la Sierra Alta podemos ver que en el primer caso se trataba de haciendas capaces de dominar la vida de los pueblos congregados en las cercanías. En cambio en el segundo caso las características

de la zona no lo permitieron por lo que se trata de jornaleros más que de peones acasillados.

Estas características van a matizar el paso de la revolución y el tipo de movimiento que se dará en cada región. La zona del Mezquital recibió más influencia zapatista y una mayor participación de la gente de los pueblos en la lucha por la tierra. Aquí aparecen las primeras conversiones religiosas motivadas por el liderazgo de ciertos personajes asociados con la lucha agraria. En cambio en la sierra la corriente revolucionaria era carrancista, alentada principalmente por rancheros y hacendados, donde la participación del pueblo es menor. Por ello su papel es de resistencia ante la lucha armada que aviva las viejas revanchas entre comunidades. Las conversiones religiosas que llegaron a darse en esta zona estuvieron asociadas a grupos Liberales que intentaban romper el dominio ejercido por un sector social y tomar el poder.

Esta diferencia provocó que después de la revolución las comunidades de la sierra alta guardaran sus características básicas en cuanto a la posesión de la tierra, la organización del trabajo, y las formas de representación que se vierten en el sistema de cargos cívico-religiosos.

El caso de la zona del Mezquital es distinto, ahí si se dio una lucha por la recuperación de la tierra. Y posteriormente, con el gobierno de Lázaro Cárdenas, se establece un aparato estatal que es capaz de cooptar estas tensiones, es más, se construyó todo un proyecto de desarrollo asociado al proyecto moderno del Estado. Es en ese momento que el Estado permitió el ingreso de grupos misioneros protestantes con la finalidad de llevar alfabetización a las comunidades indígenas. No obstante, las formas caciquiles del poder se oponían al establecimiento de grupos disidentes que cuestionaban las formas de representación-cooptación. De ahí que hubiera hechos de sangre y expulsión importantes en las primeras conversiones de esta región.

Fue durante la década de los 30's que estos grupos establecieron la estrategia que han servido a lo largo del siglo para las demás comunidades protestantes de la región. Se ha construido todo un aparato proselitista que apoya a los conversos para consolidar nuevas iglesias en la región. En la mayoría de los

casos se trata de pequeños grupos en localidades tradicionales que aún se rigen por la organización social comunal.

Por otro lado, es posible observar que el cambio religioso en la Sierra Alta se enfatiza en un momento histórico determinado. Cuando exploramos la región, a partir de proporciones más que de números absolutos, podemos ver que tan importante es el avance de estas nuevas confesiones al interior de los municipios y cómo éste se enfatiza de 1970 a 2010. Al darse este cambio en las regiones de mayor presencia indígena podemos presumir un impacto al interior de las estructuras comunales, que como sabemos se organizan por medio de un sistema de cargos que administra aspectos cívicos y religiosos.

Asumimos que este fenómeno responde al impacto modernizador más significativo del Siglo XX, es decir, la desagrarización que han vivido las comunidades desde la década de los 80's. Este proceso daña los ejes de organización de la comunidad, pues se trata de corporaciones centradas en la actividad agrícola, asociadas a relaciones de producción y dominio específicas.

En la década de los 80's hay todo un revuelo sobre los movimientos de invasión de las tierras. Es en esa misma década el Sistema Alimentario Mexicano entra en crisis y es abandonado, dejando de garantizar los precios en el mercado para los productores agrarios, del mismo modo desaparecen las garantías para el bajo costo de los insumos de producción. Como resultado las nuevas generaciones que se integran al sistema de producción tienen que buscar alternativas nuevas. Para ellos es necesario integrarse a una sociedad más amplia. Pues, en esta misma década aparecen las innovaciones tecnológicas para el hogar y la comunicación. Se abre una ventana a un mundo que promete otro tipo de expectativas a las que se conocían en sus lugares de origen.

La inviabilidad de la producción agrícola genera emigración y estrategias variadas de sobrevivencia. Así, a pesar de que en la vida diaria los individuos siguen pautas culturales parecidas a las del pasado enfrentan dilemas que antes no. Con la migración y el retorno, la gente continúa practicando los cultos religiosos tradicionales, pero estos ya no responden a las nuevas situaciones de incertidumbre que viven los hombres, pues aún están ligadas íntimamente a las

necesidades del ciclo agrario. Ciclo que cada vez más se vuelve un símbolo nostálgico, un símbolo de *los de antes, que fundaron la comunidad con sus propias manos y su trabajo. No con dinero o con apoyos como hacen ahora.* (Entrevista Georgina) De este modo los aspectos religiosos se van separando poco a poco de los aspectos cívicos de organización interna.

La religión, como estructura de representación y sentido, se hallaba en el eje de la organización comunal, ante el impacto de lo moderno dejó de ser central, y el sistema religioso entró en crisis, la estructura del creer empezó a carecer de sentido.

ESTRUCTURAS DE SENTIDO

Las estructuras de sentido proporcionan una orientación útil para enfrentar los avatares de la vida cotidiana y están montadas sobre construcciones simbólicas que elaboran y heredan los individuos en sociedad. Los andamios hechos de símbolos toman sentido en los actos y las acciones de los individuos. A partir de estas estructuras se aspira, se planea y se actúa. Su condición de estructura se debe a que son entidades simbólicas con un determinado grado de autonomía y clausura interna. Quizá las manifestaciones más refinadas de éstas son los sistemas de valores reflejados en la moral de una sociedad. La presencia constante de contradicciones puede producir crisis en la vida de los individuos socializados en dicha comunidad y ponen en duda la construcción de sentido.

La crisis se hace presente cuando las estrategias de sobrevivencia anímica no son suficientes, cuando el sentido de los actos no corresponde a las necesidades de la vida diaria. La construcción de sentido de una sociedad se complica cuando hay crisis de sentido recurrentes entre sus miembros. Esto es muy frecuente en los contextos de pluralización donde las instituciones centrales de organización social no dotan de coherencia al universo de significados disponibles. En estos casos las comunidades de sentido empiezan a surgir como una necesidad. Este fenómeno se consolida cuando aparecen los grupos organizados capaces de establecerse en el seno de la comunidad tradicional de origen.

Es importante conocer los discursos de sentido que se ofrecen en estos contextos, los modos en los que responden a las necesidades y los símbolos con los que insertan para ello, pues, el impacto de lo moderno amenaza principalmente con el desgaste de los vínculos sociales, dejando vulnerables a las comunidades frente a propuestas dañinas o desintegradoras.

Esta situación impacta de manera directa a los individuos y su identidad personal, pues, al ingresar a la práctica de un nuevo culto los individuos integran más círculos concéntricos en la edificación de su identidad personal.

Los valores sobre el deber ser poco a poco irán cambiando. Estamos en la antesala del surgimiento de nuevas estructuras de creencia y sentido, que se reflejarán en valores. La importancia de este fenómeno no sólo es para la gente de estas localidades, lo es también para las zonas metropolitanas, pues no debemos olvidar que estas familias, extendidas y organizadas a distancia, son las pobladoras de las zonas metropolitanas en expansión. Y, dadas las altas tasas de natalidad que mantienen, son las familias pobladoras del país.

Por supuesto, en este proceso de secularización son necesarias las estrategias para la reconstruir la continuidad. De ahí la importancia que damos a la parte dinámica y creativa de la tradición. El hilo de memoria que Léger propone esta en este tenor, reconstruir autoridades trascendentes para la orientación en el presente. Con esta perspectiva podemos identificar aquellos símbolos ambivalentes que han servido de puente en esta mutación.

SÍMBOLOS AMBIVALENTES DE LA CONVERSIÓN

El cambio religioso transita por vías conocidas, a través de símbolos ambivalentes, una serie de elementos que se retoman para reescribir el nosotros y que anuncian el establecimiento de una nueva autoridad trascendente que se hace sentir por medio de los símbolos de poder inmersos en la cultura. A partir de ellos se reconstruye el hilo de memoria, se retoman y se desechan aspectos de la tradición.

Los resultados de esta exploración nos llevan a considerar la importancia de la tradición en el mundo moderno, dado que el acervo de conocimiento y sentido que la sustenta contiene la parte creativa que permite la regeneración. Además de que permite observar que los modelos de socialización en este nuevo contexto de secularización siguen siendo de tipo corporativo, pues aún tienen gran importancia los líderes carismáticos que funcionan como medio para la comunicación con lo sagrado.

No se transita hacia la conciencia del individuo-sujeto, a pesar incluso de que en el nuevo contexto se necesita el libre albedrío de las personas para mantener vigentes a las distintas comunidades de sentido, aún hay un pensamiento mágico que busca obtener poder por medio de símbolos y líderes, a los que las personas se adhieren de manera irreflexiva, cuando es conveniente. Lejos estamos de la conciencia acética que Weber exploraba en la ética protestante.

Finalmente, la aparición de estas nuevas confesiones nos muestra como se reconstruye el tejido social en el nuevo contexto. Se trata de un tejido que se ha despegado de los referentes agrícolas, que comienza a generar sus propias metáforas y abstracciones, basado en las nuevas experiencias del hombre contemporáneo. Las nuevas familias tienen que pensarse en continuo movimiento, más allá de la realidad local. Sin embargo, paralelamente, deben encontrar puntos de acuerdo, del nivel de lo organizativo, para mantenerse como miembros de la comunidad.

A importancia de esta tesis reside en el reconocimiento de la capacidad creativa de los pueblos de esta región, pues se encontraron símbolos ambivalentes que permiten la transición pacífica y legítima en la región. El proceso de secularización, en estos casos, atraviesa por senderos reconocibles; reedita estrategias comunales de asociación, a la vez, que elimina otras. Abre las fronteras de la comunidad para integrarse a la región. Recuperando un capital social latente que quizá nos muestre otras formas de organización.

El sujeto agrario del siglo pasado está por desaparecer como lo conocíamos, hoy se integra al grupo de emigrantes que se emplea en el sector

servicios y que vuelve de cuando en cuando a la comunidad. De ahí la importancia de la tolerancia pues de otro modo la comunidad estaría condenada a desaparecer.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Mercado interno, guerra y revolución en México: 1970-1920" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 52, (abril-junio 1990) No. 2, pp. 183-240.
- Barabas, Alicia, *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1989, pp.302.
- Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI, México, 1997, pp. 214.
- Bastian, Jean Pierre. *La mutación religiosa en América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp. 230.
- _____. Los disidentes. *Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*. El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp.373.
- Bauman, Zygmunt, *La cultura como praxis*, Ed. Paidós, España, 2002 pp. 374.
- Berger, Peter y Luckmann, Thomas, *La construcción social de la realidad*. Trad. por Silvia Zuleta, 1a. Edición, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, pp. 233.
- _____. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Editorial Paidós, Barcelona, 1997, pp. 125
- Berger, Peter. *Para una teoría sociológica de la religión*, Ed. Kairos, Barcelona, 1981, pp. 258.
- Bermúdez, Juan y Cedillo, Rosa, *Emigración México-Estados Unidos: Una mirada desde el lugar de origen. Efectos de la migración México –Estados Unidos*

en los hogares de la comunidad de Zozea, en el municipio de Alfajayucan, Hidalgo, un estudio de caso, Tesis de Licenciatura en Sociología, UNAM, México, 2010, pp. 105

Carrasco, Pedro, “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en Hernández, A., Y Mino, M., (Coord.), *Los pueblos indios y las comunidades*, El Colegio de México, México, 1991, pp. 1-29.

Concha Malo, Miguel, et al. *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México (1968-1983)*. México: Siglo XXI editores, 1986, pp.311

INEGI Cuaderno estadístico municipal, Xochicoatlán, Estado de Hidalgo, edición 1997. pp.103.

Diagnóstico Socio- Cultural del Estado de Hidalgo, Secretaria de Desarrollo Social, Instituto Hidalguense de Cultura, Pachuca, 1991, pp. 126

Dow, James. *Santos y supervivencias: funciones de la religión en una comunidad otomí de México*. 1ª Edición, Instituto Nacional Indigenista, México, 1974, pp. 281.

Dussell, Enrique. *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza 1968-1979*. México: Edicol, 1979, pp. 615.

Escobar Ohmstede, Antonio. *De la costa a la Sierra: Las huastecas: 1750 a 1900*, CIESA, INAH, México, 1998, pp. 94.

Fabré Platas, Danú A., *Una mirada al valle del Mezquital desde los textos*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 2004, pp. 24

Fortuny Loret de Mola, Patricia. “Diversidad y especificidad de los Protestantes” en *Revista Alteridades* No. 22 México 2001, pp. 75-92

- Galindo, Carmen, Galindo Magdalena y Torres Armando. *Manual de redacción e investigación .Guía para el estudiante y el profesionalista*, 1ª edición, Ed. Grijalbo, México, 1997, pp. 365.
- Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Traducción de Ángela Ochoa y Haydée Silva, INAH, UNAM, México, 1990, pp. 746.
- García, Jesús. *Aportaciones para la historia de la Iglesia en México a partir de 1956*. México: ESAC, pp.197.
- Garma, Carlos, “Hijo de pastor lo peor. Apostasía y desafiliación religiosa entre los pentecostales de segunda generación” en Rivera y Juárez (coord.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias Pentecostales*, CIESAS, México, 2007, pp. 277-297.
- _____. *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. 1ª Edición, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987, pp. 185.
- Gerhard, Peter. *Geografía es historia de la Nueva España 1519-1821*, UNAM, México, 1986, pp. 215.
- Giménez, Gilberto. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”. Guillermo Bonfil Batalla Coord. *Nuevas identidades culturales en México*. 1ª Edición, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, págs. 23-54.
- Gordillo Santiago, Jacqueline A. *Uso y tenencia de la tierra durante el siglo XIX: El caso de la Huasteca Hidalguense*, INAH, SEP, México 2003, pp. 153.
- Grijalva, Juan de, 1580-1683. *Crónica de n.s.p. Agustín en las provincias de la nueva España: En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Porrúa, México, 1985, pp. 543

- Gruzinski, Serge., *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 311
- Guerra, François, *Le Mexique de l'ancien régime à la révolution*, Edit. Harmattan, París, 1985, pp. 311-314
- Gunther Dietz, *Multiculturalismo, Interculturalidad y educación. Una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, CIESAS, Granada, 2003, pp. 83-86
- Hernández, A. y Rivera C. (coordinadores), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*, Colef, CIESAS y El Colmich, México, 2009, pp. 304
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religión, por memoria*, Ed. Herder, España, 2005, pp. 300.
- Holmes, Jack, "El mestizaje religioso en México" en Pilar Gonzalbo (coord.), *Iglesia y religiosidad*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 79-98.
- Krikberg, Walter. *Las antiguas culturas mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 204
- Lau Jaiven, Ana. *Hidalgo: Una Historia compartida*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 1994, pp. 48.
- Leonar, Quesnel y del Rey. "De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur de Veracruz" en *Estudios psicológicos*, septiembre-diciembre, Vol. XXI, No. 003, El Colegio de México, 2004, pp. 557-589
- Lisoka-Jaegermann, Bugomila. "Transformaciones agrarias en México. El caso de la Huasteca" en *Actas L. de V.* Tomo 26, 2003, pp. 33-43.

- Lorenzo, Carmen. *Sierra Alta Hidalguense: Monografía*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, México, 2001, pp. 150
- Luis González y González, "El subsuelo indígena", en Daniel Cosío Villegas, et al., *Historia moderna de México. La República Restaurada. La vida social*, México, Hermes, 1956, p. 147-325, pp. 324
- Masferrer, Elio, "La Configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México" en Elio Masferrer (comp.) *Sectas o Iglesias, viejos y nuevos movimiento religiosos*, Plaza y Valdez, México, 1998, pp. 19-152.
- Mato, Daniel, "Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización" en Silvia Olvera (coord.), *Antología sobre culturas populares e indígenas III*, CONACULTA, México, D.F., 2006, pp.90
- Mendoza, Eutiquio., *Gotitas de placer y chubascos de amargura: memorias de la Revolución Mexicana en la Huasteca*, Ed. Galeza, México, 1960, pp. 150.
- Meyer, Jean. "Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato. Algunas falacias estadísticas" en *Historia Mexicana*, No. 3, Vol. XXXV, enero-marzo de 1986, pp. 477-509.
- Montoya, J. *Etnografía de la dominación en México: cien años de violencia en la Huasteca*, INAH, México, 1996, pp. 305
- Ortiz Peralta, Rina, "Inexistentes por decreto: disposiciones legislativas sobre los pueblos de indios en el siglo XIX. El caso de Hidalgo" en Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CIESAS, México, 1993, p. 159.
- Pérez Lara, Cándida Rosa. *La Comunidad de Xochicoatlán Hidalgo*, Tesis de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Pachuca, 1975. pp. 61

Pérez-Taylor, Rafael (edit.), *Las expresiones del Poder*, IV Coloquio Paul Kirchhoff, UNAM-IIA, México, 2005, pp.53.

Plan de Desarrollo Municipal 2003-2006, elaborado durante la administración de Moisés Pérez Sierra. 2003, pp. 59

Rosa M., Martín de la, *El impacto del protestantismo. Metodología para el estudio de las religiones*, Universidad Autónoma de Baja California, Baja California 1989, pp. 255.

Ruiz de la Barrera, Rocío, *Breve historia de Hidalgo*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 126-129

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, Cuadernos del Centro, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2004, pp. 18-19

Ruiz, Alipio. *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo nombre de Jesús de México*, Porrúa, México, 1984, pp.1-79

Soustelle, Jacques. *La familia otomí-pame del México central*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 579.

Van Oss, Adrian, "La iglesia en Hidalgo hacia 1930" en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, Vol. 29, No. 2 (Oct-Dic. 1979) pp. 301-324.

Van Young, Eric, "Rebelión agraria sin agrarismo: defensa de la comunidad, significado y violencia colectiva en la sociedad rural mexicana de fines de la época colonial" en Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, Nación y Comunidad en el México del siglo XIX*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, CIESAS, México, 1993, pp. 31-61

Vásquez Castro, Alberto. *El señorío de Metztitlán*, INAH, 2002 pp. 325.

Vega, G., y Huerta, L., "Hogares y Remesas en dos estados de migración internacional: Hidalgo y Nayarit" en *Papeles de Población*, No. 56, Año 4, abril-julio, 2008, pp. 67-111.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Theatro Americano: descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, UNAM, México D.F. 2005. pp.

Warman, Arturo. *Los Indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp.320

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: COLOFÓN, 2007. pp. 267.

Wright, Carr, "Lengua, cultura e historia de los otomíes", en *Arqueología mexicana*, Vol. 13, No., 73, 2005. pp. 26-29.

Yuasa, Key. *Un movimiento cristiano entre los Otomíes en México*. Cuernavaca 1967, versión mimeo, pp. 4. Es posible consultar una versión en Boletín Teológico 16(1984), pp. 46-64.

Fuentes de Internet

Berger, Peter "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", trabajo presentado en el Centro de Estudios Públicos el 26 de mayo de 1997, en el marco del ciclo *Riqueza y Miseria de las Formas de Vida de la Sociedad Contemporánea*, p 8. Véase http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1864_242/rev67_berger.pdf

Dow, James. "Demographic factors affecting Protestant conversions in three Mexican villages" en James Dow y Alan Sandstrom, (editores) *Holy Saints and fiery Preachers: The anthropology of Protestantism in México and Central America*, Estados Unidos, 2001, pp. 73-86 <https://files.oakland.edu/users/dow/web/>

García Chiang, Armando. “Los estudios sobre lo religioso en México. Hacia un estado de la cuestión”, en *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, Vol. VIII, Núm. 168, 1° de julio de 2004. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-168.htm>

Molina, José, “Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000”, en *Frontera Norte*, julio-diciembre, vol. 15, No. 030, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, 2003, pp. 1-45
http://www2.colef.mx/fronteranorte//articulos/FN30/4-f30_Configuracion_regional_territorio_religioso.pdf

INEGI, Consulta interactiva de datos, <http://www.inegi.gob.mx>

Valores individuales y ciencia social, 1999, véase, <http://personal.telefonica.terra.es/web/mir/ferran/valores.htm>

Robichaux, David, “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas” en *Papeles de Población*, Universidad Autónoma del Estado de México, abril-junio, No. 32, 2002, pp. 60-95. Véase <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/112/11203203.pdf>

Mota, Dinorath, “El riesgo de desaparecer la lengua tepehua en Hidalgo”, *El universal*, 8 de agosto de 2008. Véase <http://www.eluniversal.com.mx/notas/528824.html>