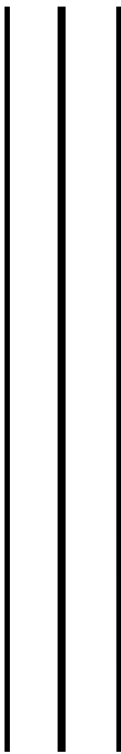




**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



**Protestantismo y organización tradicional en dos comunidades de la
Huasteca hidalguense**

T E S I S

que para obtener el título de
Licenciado en Sociología presenta

Juan Armando Mota Celis



Director: Jesús Ruvalcaba Mercado

México, D. F., otoño de 2014



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

Agradecimientos	iii
Abreviaturas	iv
Prólogo	v
1. Introducción	1
Tratamiento anterior del problema	5
La Tierra	7
El sistema de cargos	14
Presentación de la investigación	15
2. Aspectos teóricos: comunidad, religión y conversión religiosa	18
La comunidad en el discurso de las ciencias sociales	18
La Religión	25
Conversión religiosa	27
3. Machtetla, la comunidad	30
Ubicación geográfica y aspectos generales	30
Vida cotidiana	35
Actividades económicas	37
Historia de la comunidad	42
La organización tradicional	46
La fiesta patronal	55
El Xantolo	58
Ritos de salud y sus especialistas	61
4. La dinámica del protestantismo en Machtetla	65
Semblanza histórica y balance del protestantismo en México	65
Llegada del protestantismo a la comunidad	70
Situación actual	71
La iglesia nueva y la ruptura	78
Protestantes e interlegalidad	81
Transformaciones institucionales	84
Transformaciones culturales	85
Conclusiones	92
Bibliografía citada	98
Anexos	112

Agradecimientos

A mi madre y a mi padre por su ejemplo de amor, sensatez, tenacidad y alegría.

A mis hermanos que me han levantado en hombros para alcanzar este objetivo.

A Judit cuyo brillo algo se refleja en mis ojos.

Al Dr. Jesús Ruvalcaba Mercado por su interés, paciencia, rigor y por involucrarme en el mundo de la investigación en la Huasteca.

A los profesores que conformaron el sínodo: doctores Sergio Sarmiento Silva, José Refugio Arellano, Ana Bella Pérez Castro y con especial afecto a la Mtra. Sandra Oceja Limón.

A los maestros de las diferentes escuelas por las que pasé y que ayudaron a formar un ser humano.

Al Mtro. Joel Ortega Erreguerena por compartir proyectos y experiencias juntos dentro de un salón de clases.

Agradezco también a toda la gente de Machetla por recibir y tratar bien a un extraño. En especial, al señor Andrés Bautista Hernández por su hospitalidad y generosidad al compartir lo que hay en su mente y corazón. Al señor Agustín Bautista Lucas por su respaldo y apoyo; a Lucinda Bautista Cruz por mostrarme las relaciones en la comunidad y ayudarme en la comprensión de la lengua náhuatl, y, muy especialmente, a las señoras de la comunidad, pues de sus manos comí.

Debo un agradecimiento a las autoridades comunitarias por permitirme estar presente en ceremonias, fiestas, reuniones y por facilitarme información sobre los pormenores y problemas de su organización.

Asimismo, deseo manifestar mi gratitud a los hermanos evangélicos que siempre fueron amables y abiertos al platicar de sus creencias y experiencias como conversos.

Gracias a mis compañeros de vida y de aula: Marlen Guzmán Guerrero, Lizbeth Cruz Martínez, Lourdes Amado Rodríguez, Fabiola Almaguer Espíndola y Quetzaly Guzmán López; a Héctor Ortega Cruz, Milton Nieto González, José Luis Terrazas Guerrero, Abraham Lara Martínez, Rafael López Arellano y Lalo Téllez Pérez.

Igualmente, agradezco al apoyo institucional y económico del CIESAS por las facilidades dadas para llevar a cabo la investigación. Sin el mismo, no habría sido posible este escrito.

Abreviaturas

AGA	Archivo General Agrario
COBAEH	Colegio de Bachilleres del Estado de Hidalgo
CIESAS	Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social
CNC	Confederación Nacional Campesina
CNDH	Comisión Nacional de Derechos Humanos
FANAR	Fondo de Apoyo para los Núcleos Agrarios sin Regularización
FAO	<i>Food and Agriculture Organization</i> (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura)
ITH	Instituto Tecnológico de Huejutla
PA	Procuraduría Agraria
PESA	Programa Estratégico de Seguridad Alimentaria
POEH	Periódico Oficial del Estado de Hidalgo
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares
PROCAMPO	Acuerdo Nacional por el Campo
SAGARPA	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social
SSA	Secretaría de Salud de Hidalgo
UAEH	Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
URECHH	Unión Regional de Ejidatarios y Comuneros de la Huasteca Hidalguense
UTHh	Universidad Tecnológica de la Huasteca Hidalguense

Prólogo

Cuando llegué a la Huasteca en noviembre de 2011 mi interés giraba en torno a la lengua náhuatl y la música de huapango. Con el pretexto de comprar un violín, me dirigí a Huejutla. Al llegar no tenía la menor idea de hacia dónde podía dirigirme, hasta que me encontré con Karina Sántiz García, una estudiante de fotografía de la Academia de San Carlos. No nos conocíamos. Como yo, ella vivía en la ciudad de México y no sabía casi nada de la región, pero ambos teníamos claro nuestro objetivo: conocer la fiesta de muertos de la Huasteca, conocida como *xantolo*. Fue así que nos aliamos para explorar. Al externar nuestros intereses al encargado de cultura municipal, nos recomendó visitar la comunidad de Tehuetlán, por mantener una estructura social y rituales tradicionales.

Una vez ahí no nos sentimos cómodos ni satisfechos, ya que en esa comunidad prácticamente ha desaparecido el uso de la lengua náhuatl y los habitantes son en su mayoría mestizos, salvo por las personas de las comunidades circunvecinas que la visitan. Buscando un lugar para hospedarnos encontramos un parque ecológico llamado “Huilotépetl”. Decidimos andar un rato más antes de tomarlo. Sobre la carretera, encontramos una cuadrilla de danzantes y banda de viento. Nos detuvimos a tomar fotografías. Edmundo Vázquez, conocido como *Tito*, un joven que regresaba a su comunidad para la fiesta de *xantolo* luego de un año de trabajo en Guadalajara, nos abordó. Él hizo las gestiones ante un vecino para que nos recibieran y dieran hospedaje. Habíamos llegado a Machetla. Nos recibieron porque querían que viéramos cómo celebran su fiesta. Pasamos tres días viajando entre Huejutla y Machetla, pues también visitábamos las escenografías del *xantolo* que se presentan en la explanada municipal con fines turísticos. Después de esto regresamos a la capital.

Como sentí confianza, regresé en enero de 2012 para seguir aprendiendo la lengua náhuatl; esta vez permanecí tres semanas en la comunidad. Nuevamente regresé en marzo para conocer la fiesta patronal. Casi siempre encontraba qué hacer con los vecinos, participé en muchas labores por lo que no me aburrí durante mi estancia.

Con mis visitas, comencé a averiguar más sobre la historia de la comunidad. Me di cuenta que son comunidades muy religiosas, no solamente en las fiestas, como se verá en este trabajo, sino en la vida cotidiana. La migración laboral hacia las grandes ciudades, los campos agroindustriales y la vida en el ejército son para ellos formas comunes para viajar y ganarse la vida. Fue entonces que concebí la idea de realizar mi tesis en la comunidad. La dificultad fue definir un objeto de estudio en medio de tantas posibilidades. Sin duda, aparte de la hospitalidad de los vecinos, lo que me hizo quedarme en la comunidad fue la peculiaridad (algo extendida en la región, como después sabría) de que ésta se encontraba dividida por un conflicto agrario.

El proyecto sufrió muchas modificaciones durante su planteamiento y otras tantas durante el trabajo de campo. La primera versión giraba en torno al ciclo agrícola tradicional y a las celebraciones relacionadas con él. Pensaba relacionar las festividades de carnaval (celebración que coincide con los comienzos de la primavera) y *xantolo* con la apertura y cierre del ciclo agrícola, respectivamente. Hacer esto implicaba vincular las actividades agrícolas con la tradición mesoamericana anterior a la llegada de los conquistadores europeos. Sin embargo, me di cuenta que el cultivo de productos alimenticios tradicionales como el maíz y frijol dentro de la comunidad se encuentra abandonado.

Mudé entonces de tema, esta vez enfocándome a la organización y al sistema de cargos. Centré mi interés en demostrar un cierto margen de autonomía en las comunidades de la Huasteca fundamentada en su organización interna. No obstante, la toma de decisiones dentro de las comunidades no siempre es democrática, lo que vuelve problemático presentarlas como un proyecto político loable.

Supe de la existencia de los conversos en la región y su renuencia a tomar parte en festividades y otras actividades comunitarias. Replanteé el proyecto. Esta vez se avocaría a dar cuenta de las transformaciones causadas en las comunidades por la migración, las políticas territoriales y la conversión religiosa. Con este objetivo quedó registrado. En el transcurso del trabajo de gabinete me di cuenta que la migración podía ser incluida como parte de los fenómenos globalizadores y, por lo tanto, formaría parte del contexto.

Ya en el trabajo de campo, supe que la comunidad no se inscribió al PROCEDE. Los títulos agrarios individuales que me habían llevado a creerlo eran un poco anteriores y se debían a una regularización anterior que se explicará más adelante en el trabajo. Dado que mi llegada tuvo que ver con la música y las fiestas, en un principio me relacioné más con el grupo católico. Se presentó ante mí el reto de acercarme al grupo evangélico. Me sentí un poco angustiado y emocionado, pues la religión siempre ha sido objeto de mi interés. Me motivó pensar que de avanzar podría conocer la postura de dos comunidades hacia el protestantismo en un mismo espacio geográfico. Fue así como me dediqué a investigar sobre los conversos, sus creencias, historia, problemática y convivencia en la comunidad. Los pormenores y resultado de la investigación se relatan a continuación.

La bibliografía sobre la Huasteca es abundante y diversa. Sólo por mencionar algunos textos históricos sobre la época prehispánica podemos encontrar los trabajos de Lorenzo Ochoa (1979) y (1989), Joaquín Meade (1942) y Juan Manuel Pérez Zevallos (1983). Sobre la época colonial se encuentran, entre otros, los de Pérez Zevallos (1987) y (2001), Silvio Zavala (1952). Sobre el desarrollo y posterior conflicto agrario en la región se encuentran los trabajos de Franz Schyer (1989) y (1990) así como Arturo Neri Contreras (2003). Sobre identidad y cosmovisión se encuentran los trabajos de Zofia Piotrowska-Krietkiewicz (2012) y (2013), así como los de Anath Ariel de Vidas (2003) y Alan Sandstrom (2010). Sobre vida cotidiana en las comunidades campesinas escribió Jesús Ruvalcaba Mercado (1987). Existen también trabajos conjuntos donde se reúnen temas históricos, lingüísticos,

religiosos, etcétera, por ejemplo Ruvalcaba Mercado (2003) y (2013); Anuschka van Hooff y José Antonio Flores Farfán (2012). Hay también una compilación de fuentes y textos preparada por Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos (1996). De este modo, investigar en los problemas académicos y sociales de la Huasteca es un trabajo ya comenzado, pero sobre el que quedan importantes vetas por indagar.

La estancia de campo prolongada de diciembre de 2013 a abril de 2014, fue posible gracias al Subprograma de Becas para Tesis Externas promoción 2013-2014 del CIESAS. Sumando las visitas esporádicas anteriores y ésta, en total pasé más de seis meses en campo. Una parte de este trabajo fue presentada en el *XVIII Encuentro de Investigadores de la Huasteca* y en la *XXIII Jornada de Becarios del CIESAS* celebrados en noviembre de 2013 en las ciudades de San Luis Potosí y México, respectivamente. Las observaciones hechas por otros estudiosos en estos Encuentros fueron de vital importancia para visibilizar aspectos que se omitían y ayudaron a establecer el hilo conductor de la investigación.

1. Introducción

En la actualidad, los cambios causados por efectos de los procesos globales se resienten en las organizaciones comunitarias. Frente a esta serie de transformaciones las comunidades se replantean y ponen a prueba su viabilidad, legitimidad y capacidad de adaptación. La ideología occidental se ha introducido en las comunidades por medio de redes administrativas crecientes, programas de mejoras y desarrollo, políticas territoriales y medios de comunicación (Iciek, 2013). En este conjunto de transformaciones se encuentra la diversificación religiosa. Cada uno de estos cambios impacta en la organización tradicional y modifica sus estrategias de producción y reproducción.

¿Qué estrategias adaptativas ha desarrollado la organización comunitaria frente a los cambios generados por la entrada de las religiones protestantes en aras de mantener su unidad y viabilidad? Y en este sentido, ¿qué consecuencias han traído tales adaptaciones para la comunidad? Estas son las interrogantes principales que guían la investigación.

Este estudio se propone dar cuenta del papel que juega la religión en la organización tradicional de dos comunidades vecinas, hermanas se podría decir ya que colindan una con la otra, así como de sus transformaciones a partir de la penetración en ellas de una denominación cristiana no católica. Estas dos comunidades conformaban un solo grupo, un mismo asentamiento, pero las contradicciones derivadas de la lucha por la tierra provocaron una fractura. Ambas son comunidades campesinas y la mayoría de sus habitantes hablan una variante del náhuatl. Además del nivel organizacional, las transformaciones se ven en diferentes esferas de la vida comunitaria. Aquí nos concentraremos en la organización tradicional, mientras que para dimensionar la magnitud de los cambios en otras esferas sólo se harán las referencias pertinentes.

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en que las comunidades no se encuentran pasivas frente al cambiante contexto. La comunidad tradicional tiene uno de sus fundamentos en la religión y al transformarse la adscripción religiosa de sus miembros su organización tiene que modificarse. Los cambios consecuentes no se dan de forma azarosa, sino que son deliberados y razonados con el objetivo de mantener la unidad y viabilidad de las comunidades.

Este trabajo se inserta en la tradición de la sociología comprensiva cuyo planteamiento sólido se debe a Max Weber. Para este autor, el objeto de las ciencias sociales es el sujeto que pese a la influencia de las estructuras posee espacios de libertad y de acción. En esta concepción, las investigaciones se centran en buscar significados sociales y culturales que los sujetos crean en su relación con los otros. En sus palabras:

La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad*. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda, en la que estamos inmersos, *en su especificidad*; queremos comprender, por un lado, la conexión y la *significación*

cultural de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, por otro, las razones por las cuales ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo (Weber, 2012: 67. Cursivas en el original).

Las técnicas de investigación que se derivan de esta postura sociológica permiten tener acceso a la realidad social en una forma más próxima, pues se toman en cuenta las experiencias, sentimientos y significados de todas las transformaciones sociales para los sujetos. Entre estas técnicas, para nuestra investigación se ocupó en primer lugar la observación participante. Las ventajas de este método son mencionadas por Rolando Sánchez, quien señala que, entre otras: “relaciona al observador y al actor. La distinción entre observador y actor se da en términos de posiciones y no de personas o especialidades inamovibles, toda vez que el investigador es una persona más dentro de la sociedad” (Sánchez Serrano, 2004: 99).

Desarrollé esta técnica principalmente en las faenas de ambas comunidades, donde pude ver cómo y hacia dónde se encamina el trabajo comunitario, así como su importancia para la comunidad. Gracias a esta participación me gané la buena voluntad de los mayores, pues pesa sobre los jóvenes que migran a las ciudades el estigma de no querer trabajar más en las labores de la comunidad. Fue así que se me abrieron muchas puertas. Participé en la peregrinación que se hace para traer el santo patrono a la comunidad desde la cabecera municipal. Igualmente asistí a las celebraciones litúrgicas de ambas congregaciones (evangélicos y católicos).

Tuve la oportunidad de desplazarme por la región, y conocer otras comunidades en los municipios cercanos de Huautla, San Felipe Orizatlán y Jaltocán con motivo casi siempre de las fiestas patronales. Me pude dar cuenta de las similitudes en las tradiciones (danzas, música, fiestas) y la transformación de la lengua. A los poblados vecinos de Chomaquico y Pahuatlán llegué como invitado a celebraciones de cumpleaños. En este último se dio un conflicto religioso fuerte que causó la salida y posterior reinstalación de cierto número de protestantes. Sin embargo, no me fue posible platicar con vecinos de esa comunidad pues el conflicto era muy reciente.

Debo reconocer que mi manejo del náhuatl es deficiente, por lo que asistir a las reuniones de las autoridades no fue de mucho provecho; el potencial de esta fuente, por lo mismo, fue limitado. Sin embargo, en ocasiones pude tener la ayuda de gente de la comunidad que fungieron como traductores y pude platicar con personas monolingües, cuando las condiciones fueron propicias.

Otra técnica de gran ayuda fue la entrevista abierta, planteada de acuerdo a las temáticas de la investigación. Sobre esta técnica, un destacado sociólogo piensa que es la forma de “abandonar el punto de vista único, central, dominante”. Y más adelante reconoce que

puede considerarse como una forma de *ejercicio espiritual* que apunta a obtener, mediante el *olvido de sí mismo*, una verdadera *conversión de la mirada* [...] es una especie de *amor intelectual*, una mirada que consiste en la necesidad, a la manera del

„amor intelectual a Dios“, es decir, al orden natural, que Spinoza consideraba la forma suprema de conocimiento (Bourdieu, 1999: 533. *Cursivas en el original*).

Es así que los datos de este estudio son producto de entrevistas abiertas y pláticas informales que tuve con las autoridades, líderes civiles y religiosos de ambas comunidades y con muchos vecinos que indagaban sobre mi estancia en la comunidad. Tuve la oportunidad de entrevistarme con pastores evangélicos y sacerdotes católicos. Las entrevistas a los vecinos se realizaban por lo regular a principios de la noche, a partir de las 19 o 20 horas, cuando las personas se relajan de sus actividades. Esto ocurre aun los fines de semana cuando, a pesar de que no se labora, por lo regular hacen planes para visitar a algún pariente o amigo. Salvo un pequeño altercado¹, nunca se me relacionó como apoyo a un grupo religioso, siempre se me reconoció y respetó como “estudiante”. Con las mujeres, dada mi condición de varón, fue difícil acercarme, pero tuve la oportunidad de entrevistar a varias cargueras y a algunas evangélicas que me proporcionaron información muy valiosa.

También pude entrevistar a los directores de preescolar, primarias y al director de educación del municipio. De la misma forma, viajaba constantemente a la cabecera municipal de Huejutla para comunicarme por internet y para visitar dependencias gubernamentales en la cabecera municipal: SAGARPA, CDI, y presidencia municipal pero cuando contaban con datos, éstos no eran fiables. Por otro lado, visitar la Procuraduría Agraria, Subsecretaría de Gobierno en la Huasteca, INEGI y oficina de Derechos Humanos fue mucho más benéfico.

El registro de los datos se hizo en un diario de campo que redactaba por las noches. Luego de registrar la información, la clasificaba en fichas de trabajo en seis grandes grupos de acuerdo a los siguientes temas: evangélicos, conflicto agrario, comisión (funciones), relación Machetlas, religiosidad comunitaria y posesión territorial. Hacerlo de este modo fue muy provechoso ya que tuve ordenados los datos. Ello me permitió meditar y analizar la información, lo que facilitó en gran medida la redacción.

Asimismo, hice trabajo de archivo en el Archivo General Agrario (*AGA*) para localizar la mayor cantidad de información sobre el desarrollo agrario de Machetla y localidades cercanas. A pesar de que la información sobre la comunidad es exigua, utilicé la que existe sobre las comunidades vecinas para corroborar, cruzar y matizar los datos obtenidos de forma oral en el trabajo de campo. Finalmente, consulté trabajos escritos sobre la región y sobre el tema en otras latitudes.

De esta forma, para la investigación utilicé diferentes técnicas según su pertinencia, mientras que la exposición es plural, o si se quiere, lo más integral posible, pues hay etnografía, documentos históricos, mapa y tablas. A pesar de que el recurso de la etnografía se usa poco en sociología, en este punto sigo a uno de los fundadores de la sociología que afirmó: “Es por el contrario seguro que la etnografía ha determinado con mucha frecuencia

¹ Un carguero que se encontraba en estado de ebriedad me pidió dejara de visitar a los evangélicos. Sin embargo, lo platicué con las autoridades superiores y no hubo más problema.

las más fecundas revoluciones en los distintos campos de la sociología” (Durkheim, 2001: 6). Así pues, trato de hacer un esfuerzo multidisciplinario en aras de una mejor comprensión de la realidad social.

En este sentido, el trabajo reúne temas, técnicas y posturas teóricas de dos disciplinas sociales: la sociología y la antropología. Mi opinión es que a fin de cuentas ambas comparten al menos un objetivo: la comprensión del ser humano y su sociedad. La influencia entre ambas está documentada (Palerm, 1974; Pérez Castro, 1988; Wallerstein, 1997) y son muchos los especialistas que se han apoyado en sus métodos y teorías. En nuestra universidad resaltan los nombres de Fernando Benítez (1973), Isabel y Ricardo Pozas (1985) y Pablo González Casanova (1968). Pero no son los únicos, entre los especialistas más reconocidos se encuentran Héctor Díaz-Polanco (1977), Arturo Warman (1976), Claudio Lomnitz (1999) y Roger Bartra (1976). Debe quedar claro que esta confluencia de áreas no es nueva en las ciencias sociales. Sobre las teorías de Marx, Lennin afirmó que tres partes componen su obra: la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo utópico francés. Algo parecido podemos decir de la obra de Max Weber, para quien los estudios históricos y económicos fueron sostén de sus interpretaciones sociales.

Lo mismo se puede decir de la compatibilidad de la sociología con la agronomía, la etnohistoria o los estudios que relacionan el medio ambiente con la sociedad (sociobiología y etnobiología) o con alguna de sus expresiones artísticas como la música (etnomusicología y sociología de la música. Al respecto se puede consultar Weber 2012: 1118-1183), cuando colocan como objeto de sus indagaciones la comprensión de la realidad social. En mi caso utilicé teorías, enfoques y técnicas de una y otra, porque como queda demostrado en el texto, más que campos exclusivos su uso discriminado y aplicados con inteligencia enriquece los resultados.

En el plano académico, este trabajo intenta dar cuenta del proceso de diversificación religiosa en comunidades indígenas. Se pretende también aportar en la historia de la organización tradicional y agraria de la Huasteca hidalguense. Finalmente, esta investigación quiere participar en los esfuerzos por mantener una forma de vida alternativa al individualismo y por la comunicación y entendimiento entre diversos grupos religiosos.

En la Huasteca hidalguense, donde se realizó el estudio, la religión es un tema delicado. No son pocas las comunidades donde se han presentado desacuerdos y conflictos sociales que van desde la restricción de los servicios como drenaje y agua potable para los conversos, hasta su expulsión. Otras comunidades han cerrado el paso a misioneros o ministros protestantes y no permiten que ninguno de sus miembros cambie su adhesión religiosa. Empero, existen comunidades en que los protestantes y los católicos han llegado a acuerdos y han mantenido la paz.

Actualmente hay muchas denominaciones cristianas en la región, y su número aumenta en las zonas urbanas como la cabecera municipal de Huejutla, donde se pueden encontrar tanto

iglesias sólidamente conformadas como la bautista, hasta pastores independientes que trabajan curando a las personas de sus males con propagandas tales como “Venga a ver a Jesucristo en acción”. Por lo tanto, se debe tener cuidado de no pasar *tabula rasa* a las iglesias no católicas, ya que cada una se relaciona de manera diferente con la sociedad donde se desenvuelve y son divergentes las expectativas que tienen de sus fieles.

Huelga decir que esta investigación no pretende juzgar o apoyar a ningún grupo. Tampoco pretende establecer cuál es la poseedora de la verdad o cuál sigue más fielmente las instrucciones escritas en la tradición judeo-cristiana. Argumentos y versículos hay suficientes para probar las más dispares posturas. Ello se debe a las muchas posibles interpretaciones de los fragmentos de un libro (la Biblia) que fue escrito durante un lapso extenso de años, de manera intermitente, bajo condiciones cambiantes y con intensiones particulares en cada ocasión. Es más, no existe una versión unívoca de los libros sagrados ni siquiera hay un consenso de cuáles son éstos y algunas denominaciones utilizan libros propios fuera de la tradición judeo-cristiana.

La intención de este escrito es describir y analizar las reacciones de comunidades indígenas ante la diversificación religiosa así como parte de las circunstancias que llevan al conflicto social dentro de ellas. Aunque se debe admitir que los alcances de este fenómeno todavía se encuentran lejos de nuestra comprensión.

Tratamiento anterior del problema

El fenómeno de la conversión religiosa en zonas indígenas del país ha sido estudiado principalmente en el área maya. Destacan la serie de trabajos publicados en la colección *Religión y Sociedad en el Sureste de México* por La Casa Chata en 1989, donde se discuten las implicaciones de la conversión religiosa en áreas rurales y urbanas. Estos trabajos eran necesarios debido a que en estos Estados se concentra el mayor número de protestantes en el país: Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas. Resaltan también los estudios en la zona conurbada de la ciudad de Guadalajara, donde tiene su sede la iglesia mexicana más grande con proyección internacional en 35 países: La Luz del Mundo. Sin embargo, se ha trabajado en muchas otras zonas indígenas del país. Menciono sólo algunas de ellas.

En la sierra norte de Puebla, Carlos Garma Navarro (1987) trató de manera holística la conversión, analizando principalmente sus aspectos económicos y culturales. En la Tarahumara Claudia Molinari (2000) se preguntó por las razones de la conversión, la apropiación de los nuevos preceptos religiosos y la permanencia en el grupo. En el Valle del Yaqui Mary O’Connor (2001) se concentró en estudiar las relaciones entre los factores éticos y económicos con el comportamiento religioso. Entre los zapotecos de Oaxaca Nicole Sault (2001) estudió las implicaciones de la conversión para los lazos de filiación religiosos entre las mujeres. En el mismo Estado de Oaxaca, en la Chinantla, Margarita

Santoyo (1991 y 1997) analiza el papel del Instituto Lingüístico de Verano como una punta de lanza para la penetración de las sectas protestantes. Sostiene que éstas, a través de la transmisión de valores ajenos a las culturas autóctonas, fragmentan y dividen la organización social, económica y religiosa. Iván Vallado Fajardo (1989) explica los cambios en la religión popular de una comunidad indígena maya de 1,300 habitantes en Yucatán. Con una periodización como metodología da cuenta de la consolidación de nuevos grupos religiosos en detrimento de la religión maya tradicional. María de los Ángeles Ortiz Hernández (1989) trabajó en Tapachula, Chiapas, en la frontera con Guatemala. Esta ciudad es destino para muchos migrantes centroamericanos donde radican en asentamientos irregulares, provocando que la ciudad crezca caóticamente. La autora observó que es justo en estas colonias populares, en un ambiente de inseguridad económica y social, indiferencia, desigualdad social, caos, anomia y marginalidad donde se da el mayor crecimiento de grupos no católicos.

Cerca de nuestra área de estudio, en Veracruz, Omar Castro Tovar, Everardo De Gante Sánchez y Arturo Salazar Córdoba (1999) estudiaron la constitución de la identidad social en el campo religioso, así como los procesos que llevan a la conversión. En la misma entidad, en la sierra de Zongolica, un área nahua, María Teresa Rodríguez (2013) analiza cambios en el proceso de diversificación religiosa principalmente las relacionadas con la salud, la sociabilización y la visión del mundo.

Para la Huasteca, la mayoría de los estudios sobre religión se han centrado en estudiar el ciclo ritual tradicional de raíz mesoamericana. Por ejemplo, se pueden consultar el trabajo de Anath Ariel de Vidas (2003, especialmente el capítulo VI, VII y IX) donde analiza las concepciones del mundo, la enfermedad y los antepasados entre los teenek de Veracruz. Los trabajos de Zofia Piotrowska-Kretkiewicz (2012 y 2013) en la Huasteca hidalguense analizan la relación de los curanderos, la comunidad y el entorno, especialmente con los cerros considerados como hábitat de seres sobrenaturales. Algo parecido se encuentra en el trabajo de Amalia Hernández Cristobal (1982) quien estudió las ceremonias llevadas a cabo para los cerros en Ixhuatlán de Madero, Veracruz. En esta misma área temática se encuentra el trabajo de Patricia Gallardo Arias (2000) quien da cuenta de la práctica médica tradicional y su papel en la sociedad entre los teenek de Aquismón, en San Luis Potosí.

El trabajo de Nefi Fernández Acosta (1982) se situó también en Aquismón y describe el ciclo agrícola del maíz relacionándolos con la mitología. En la misma línea podemos ubicar el trabajo de Ixmatlahua Montalvo y colaboradores (1982) quienes analizan los rituales propiciatorios con relación a esta gramínea en Ixhuatlán de Madero.

Constituye una excepción el trabajo de Sitna Quiroz Uría (2008), quien estudia un movimiento religioso carismático de una profetiza llamada Amalia Bautista Hernández en la región de Chicontepec, Veracruz. Este movimiento se inscribe dentro del catolicismo popular, aunque fue rechazado por la jerarquía eclesiástica.

Propiamente en el tema de conversión religiosa en la Huasteca, Alan Sandstrom (2001 y 2010) ha descrito las actitudes de un grupo religioso protestante hacia algunos temas como la salud y los motivos de la conversión. Identificó quiénes fueron los primeros conversos y situó la conversión en el marco macro-estructural del capitalismo. Sostiene que “para participar más ampliamente en la economía industrial capitalista floreciente, ellos deben perder sus rasgos culturales indígenas” (Sandstrom, 2001: 277).

Hidelberto Aguilar de la Cruz (2004) trató el papel que juega una iglesia pentecostal en las relaciones políticas en Ahuimol, ubicada en el municipio de Chicontepec, Veracruz; en esta comunidad los pentecostales conforman la mayoría de la población.

Los estudiosos se han preocupado por dar cuenta de las transformaciones culturales y las implicaciones económicas, sociales y políticas que implica la conversión. Sin embargo, el impacto que la diversificación religiosa tiene sobre la organización y estructuras comunitarias ha recibido escasa atención en los trabajos anteriores. La organización comunitaria en las zonas indígenas del país se encuentra íntimamente relacionada con la organización territorial interna. La lucha por la tierra, y con ella por un modo de producción y reproducción, han configurado en la actualidad el sistema de organización comunitario en la Huasteca. El entendimiento de los problemas organizativos contemporáneos en las comunidades supone la comprensión de este proceso histórico. Por esta razón, es importante que en la introducción demos una mirada muy general a dos temas insoslayables: la tierra y el sistema de cargos. Al relacionar estas dos variables con la conversión religiosa considero que es donde se encuentran los aportes de esta investigación.

La Tierra

En las primeras décadas de la penetración europea, la población de la Huasteca se diezmo considerablemente a causa de las epidemias pero también por la venta de esclavos a las Antillas. Silvio Zavala apunta que:

el mismo obispo [Zumárraga] años después [1529], calculaba en más de quince millares los indios enviados por Nuño de Guzmán a las islas [...] los que se exportaban morían en el mar, en estado de infidelidad. Se les sacaba por el puerto de Veracruz, Guatzacualco y río de Grijalba (Zavala, 1952: 415, 416).

Sólo en el jurisdicción de Huejutla, “en 1580 el corregidor afirmó que tres cuartas partes de los macehuales habían muerto de „hambres y enfermedades” en los veinte años anteriores dejando 500 tributarios” (Gerhard, 1986: 149).

Por lo anterior, y como estrategia para mejorar la administración y facilitar la evangelización, se realizaron las congregaciones o reducciones. Éstas fueron caracterizadas por reunir indígenas dispersos en nuevos núcleos de población. “El movimiento adquirió proporciones enormes. Se ha calculado que sólo uno de ellos, el llevado a cabo entre los años 1596 y 1606, congregó a unos 250 000 indios en cerca de 190 pueblos nuevos” (Semo

y Nalda, 1992: 218-219). Tal vez se trate del mismo movimiento de población al que hace referencia Gerhard cuando menciona que en Huejutla “hacia 1600 hubo un reducción, después de la cual parecen haber sobrevivido como pueblos la cabecera, Ixcatlán, Macustepetla, Paguatlan, Tehuetlan, Tomatlan y Xaltocan” (Gerhard, *op cit.*: 149).

Hubo otra razón fuerte para realizar las congregaciones: muchos indígenas habían huido de sus comunidades por los malos tratos de los encomenderos. En 1542 se promulgaron leyes encaminadas a sustraer paulatinamente de las manos de éstos las comunidades en favor de la Corona. Asimismo, se aseguraban derechos para los indígenas y abastecimiento necesario de tierras y aguas. Sin embargo, estas acciones no fueron un intento de lograr justicia social. “La Corona protege a la comunidad para extraerle su producto excedente [de esta forma] la corona establece una relación de explotación no con individuos, sino con las comunidades” (Semo y Nalda, 1992: 219).

Geográficamente, la Huasteca

fue dividida desde finales del siglo XVI en varias partes en términos de ocupaciones de suelo: las cañadas por los pueblos de los indios, la bocasierra por ranchos y haciendas de tamaño mediano y la llanura costera por fincas ganaderas de mayor extensión (Valle Esquivel, 2003: 274).

Es así que se introdujo el ganado y “haciendas de españoles y ranchos de mestizos aparecieron en la Huasteca para convertirla en un espacio ganadero a partir de los siglos XVI y XVII” (Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, 1996: 29). La producción ganadera se valió de la fuerza de trabajo de los campesinos para desarrollarse. La explotación ganadera por un lado, y la agricultura campesina por el otro sentaron las bases de lo que los estudiosos han llamado “economía moral”, una formación social en que ganaderos y campesinos crearon una dependencia mutua (se explicará un poco más adelante).

La práctica de la ganadería modificó todas las relaciones sociales en la región, no sólo las económicas. Como apunta Gerhard (1986: 149), “se establecieron en la jurisdicción varias grandes haciendas en las que trabajaban un número cada vez mayor de no indios. Según el censo de 1791 había 685 españoles (personas), 180 mestizos y 457 mulatos y negros”.

En un análisis general del periodo, Gonzalo Aguirre Beltrán piensa que para la metrópoli las colonias continentales representaron una fuente de riqueza, por lo que las características que adquirieron las comunidades indígenas estuvieron dictadas desde el exterior con miras a este fin (1991a: 33-39). Sin embargo, como luego se verá, los pueblos tuvieron –y tienen– un papel activo en todas sus transformaciones sociales.

En el siglo XIX, en territorio huasteco, los grupos mestizos invadieron los “comunes”² indígenas mediante el establecimiento de pequeñas haciendas o ranchos, pero dada la abundancia de tierras vírgenes y para asegurarse la obtención de mano de obra escasa, los

² Las tierras de común repartimiento eran asignadas a las comunidades para el usufructo colectivo. En la mayoría de los casos cada comunidad escogía la forma en que se aprovecharía dicha propiedad.

propietarios de los ranchos reconocieron los derechos de las familias campesinas (Schryer, 1989: 24).

Las familias criollas pudientes se apoderaron del cabildo y de terrenos indígenas. “Con el creciente despojo de tierras comunales, la recuperación demográfica de las comunidades indias y la intromisión de los mestizos en el control de los puestos políticos, los latifundistas usurparon la representatividad comunal a través de la nueva figura de ayuntamientos para convertirse en los caciques regionales, apoyados en cuerpos armados” (Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, 1996: 30).

Con la Reforma liberal se acentuaron los problemas para las comunidades agrarias. Si bien en 1856 la tendencia de repartir los territorios comunales no era nueva para los gobiernos liberales,³ la Ley Lerdo y la Constitución de 1857 decretaron a nivel federal la repartición y enajenación de terrenos y la prohibición a corporaciones civiles (léase, comunidades) de poseer territorios. En todo el país las comunidades campesinas tomaron medidas para proteger sus propiedades. Tanto defensas legales como rebeliones se extendieron por oleadas en el siglo XIX⁴. En la Huasteca, se formaron los condueñazgos para

eliminar la injerencia del gobierno municipal de las cabeceras políticas en la administración de territorio de las sociedades agrícolas. El condueñazgo fue una forma de propiedad agraria que permitió a los indígenas continuar reproduciendo su organización sociocultural dentro del marco liberal agrario (Escobar Ohmstede y Gutiérrez Rivas, 1998: 176).

Fue este un periodo de concentración de las tierras, del capital y en consecuencia del poder. Sobre este proceso comenta John Tutino:

Las recurrentes oleadas de insurrecciones agrarias de fines de 1840, mediados de los 1850, fines de los 1860 y la década de 1870 se generaron en su totalidad en respuesta al surgimiento del Estado mexicano [...] como agente de los intereses de la clase elitista, aunado a la política de los liberales de emplear este instrumento para atacar los derechos de tenencia de tierra de las comunidades campesinas (1999: 231).

El periodo porfirista se caracterizó por el despojo territorial a niveles alarmantes. Las políticas liberales, aprobadas décadas atrás, que no pudieron ser aplicadas por la inestabilidad política del país, fueron puestas en macha. En 1875 y 1883 se expidieron leyes de Colonización sobre las tierras llamadas “incultas”. En realidad, lo que perseguían estas legislaciones era someter las grandes extensiones de tierras a la libre circulación mercantil.

³ En la Huasteca, como consecuencia de los movimientos en las legislaciones agrarias y los consecuentes despojos, se dieron muchos levantamientos campesinos. Entre los más célebres se encuentran los que dieron origen al Plan de Amatlán (1847) y de Tantoyuca (1848). Para un recuento de las legislaciones encaminadas a repartir los terrenos comunales y sus consecuencias en el último tercio del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX puede verse el texto de José Velasco Toro (1993, en especial Cap.1).

⁴ Para más detalles sobre las rebeliones campesinas en el siglo XIX, se puede consultar el exhaustivo trabajo de Leticia Reina (1980).

En el periodo pre-revolucionario se consolidó la “economía moral”. Esta forma de producción se puede caracterizar como un sistema de relaciones paternalistas “que involucra a ambos grupos étnicos [mestizos e indígenas] de manera cuasi-simbiótica”. En algunos casos donde los hacendados poseían la mayor parte de la tierra, los empleadores se permitían pagar a jornaleros temporales y peones encasillados muy poco dinero, les daban acceso a la tierra para sus cultivos a cambio de mano de obra (Schryer, 1990: 114-115). En otro escrito, el mismo autor afirma que “la fuerte correlación entre el éxito económico y acceso a la mano de obra barata estacional hizo necesario establecer lazos de tipo patrón-cliente con el mayor número posible de miembros de comunidades indígenas” (1993: 30).

En la Huasteca, durante la Revolución mexicana, “varios rancheros mestizos tomaron ventaja de la lucha por el poder a nivel nacional para consolidar su control en la región” (Schryer, 1989: 25). Dicho poder se mantuvo en el periodo pos-revolucionario y las reformas agrarias no se llevaron a cabo, por lo que bien se puede afirmar que “la Revolución no pasó por la Huasteca o bien que la situación agraria previa al movimiento armado de 1910 no se alteró en el transcurso de la lucha” (Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, 1996: 30).

El equilibrio de la economía moral se rompió. Las clases sociales y los modelos de desarrollo representados por los ganaderos y los campesinos entraron en pugna. Juan Briseño Guerrero lo explica de este modo: “la extrema pobreza es producto directo del desarrollo del modelo ganadero y éste ha mostrado una comprobada eficiencia en cuanto a acumulación de capital” (1993: 43).

Aquí es importante hacer un comentario breve sobre las condiciones del territorio y de la población en la Huasteca durante el periodo de explotación petrolera anterior al decreto de expropiación (1900-1938). La franja de extracción petrolera en la Huasteca se situaba en el norte de Veracruz. Este proceso puede ser rastreado en la liberalización a ultranza que el porfiriato hizo de la economía y de los recursos naturales a finales del siglo XIX. Tal como lo explica Myrna Santiago:

Hasta ese entonces las leyes de minería derivaban de la ley colonial española, la cual mantenía los „jugos de la tierra“, petróleo incluido, como propiedad de la Corona [...] en 1884 el presidente Manuel González, compadre de Díaz, recusó la ley restrictiva, en un ataque directo a la constitución liberal de 1857 que mantenía el principio de nacionalización. La nueva ley permitía a los mexicanos propietarios de tierra también poseer el subsuelo (Santiago, 1997: 5).

En el año 1892 se extienden estos derechos a los extranjeros. Más tarde, en 1909 se decretó otra ley, esta vez en clara referencia al petróleo, que declaraba que el propietario de terrenos tenía la “propiedad exclusiva del subsuelo y sus contenidos”. De esta forma, para

la primera década del siglo XX “la tierra original totonaca en Papantla se convirtió en propiedad de los petroleros con marcada facilidad [...] 400,000 acres entre 1905 y 1914 porque la tierra, de hecho, pertenecía a los hacendados” (Ibidem: 59-60).

En los lugares donde las comunidades conservaban la propiedad de sus territorios las compañías petroleras tuvieron que valerse de otros medios. “Los pequeños propietarios huastecos no fueron convencidos de alienar su tierra por ganancias monetarias. Para convencerlos de renunciar a sus *condueñazgos*, las compañías contrataron un ejército mercenario de abogados de segunda clase, ridiculizados en la literatura sobre el petróleo como *tintorillos*” (ibídem: 63). Sin embargo, el arma más efectiva que encontraron fue el miedo, la violencia y la intimidación.

Las compañías petroleras, además de la producción mercantil basada en la explotación del trabajo, también impactó de manera importante en la relación del humano con la naturaleza. Gradualmente la agricultura fue desplazada. A la par, se suscitaron accidentes e incendios que cambiaron el medio ambiente (Santiago, 1997: 78-79). Otro factor importante fue el crecimiento demográfico que experimentó la región en un periodo corto de tiempo.

El crecimiento de las actividades de la industria concentró la mano de obra en cientos de campamentos transformando rápidamente una región poco habitada –dedicada a las labores de agricultura y ganadería– en un polo industrial en donde los vicios y la insalubridad fueron una escena que se repetía campamento a campamento (Alafita Méndez, 1986: 171).

En toda la Huasteca, las condiciones de explotación se hicieron insoportables. Ávila Méndez piensa que “al amparo del aislamiento la población indígena se encontraba sujeta a condiciones de cautiverio, cuasi coloniales, con todos sus signos de opresión y abuso sobre la masa indígena (2012: 254).

Concluida la lucha armada, muchas comunidades hicieron solicitudes de confirmación o de dotación de terrenos ejidales desde 1930. Las comunidades vecinas de Machetla se sumaron a esta tendencia. Por ejemplo, Chiatipan realizó la petición de confirmación en 1936 (*AGA*, Exp. 23/22103, leg. 1, f. 17 r.); La Candelaria en 1930 (*AGA*, Exp. 23/10365, leg. 1, f. 2 r.); Coxhuaco en 1939 (*AGA*, Exp. 25/30720, leg. 1, f. 31 r.) y Pahuatlán en 1939 (*AGA*, Exp. 276.1/2498, leg. 1, f. 10 r.).

Sin embargo, para la década de los 60 las solicitudes se habían ejecutado parcialmente (varias comunidades denunciaron faltantes) o ya habían sido despojadas por los terratenientes. Los trámites se volvían onerosos, tardados y estériles. Aunado a ello, la explotación crecía. Schryer (1993: 30) opina que “los campesinos se revelan cuando los terratenientes o gobernantes ya no pueden garantizar cierto nivel de vida a la población; es decir cuando el grado de explotación o extracción de la plusvalía rebasa el nivel tolerable

(culturalmente establecido)”. Las tierras dedicadas al pastoreo “pasaron de ocupar en 1970 una superficie de 30 mil hectáreas a 110 mil en 1980, mientras que las destinadas a la agricultura decrecieron de 140 mil hectáreas en 1940 a 76, 041 en 1980” (Ávila Méndez, 2012: 255).

El momento de crisis política fue el sexenio de Luís Echeverría. En esos momentos,

la erosión de las estructuras de mediación y legitimación del poder burgués [...] implicó el dramático proceso de liquidación de una clase social que hasta hace unos pocos lustros era la más numerosa y la depositaria de los mitos más caros de la Revolución Mexicana: el campesinado (Bartra, 1984: 48).

Sin embargo, esta crisis se dejó sentir en muchos sectores de la población. En parte como dispersión del reprimido movimiento social de 1968 y la expansión de las ideas comunistas, muchas organizaciones políticas se acercaron a los campesinos de la Huasteca. “Entre los primeros que llegaron estuvieron el Consejo Agrario Mexicano, y el partido Socialista de los Trabajadores. Muchos de sus líderes fueron asesinados de manera artera, sobre todo los más activos y comprometidos” (Ruvalcaba Mercado, 2008: 232).

Entonces los campesinos tomaron el camino de la acción directa. Por ejemplo, en La Corrala, comunidad del municipio de Huejutla así informaban de su acción al gobernador del estado de Hidalgo:

... y por más que emos echo gestiones ante la comisión agraria mixta de esa entidad federativa y que asta la fecha no se an echo los trabajos tecnicos informativos [...] y como vemos que no acen caso los empleados para dar trámite al expediente acordamos y decidimos tomar las tierras donde emos en solicitado tomamos las tierras el 15 de noviembre de año pasado [1975] (AGA, Exp. 23/32548, leg. 6, f. 243 r). Se respetó ortografía y sintaxis originales.

Sembrando maíz los campesinos ocupaban las fincas de los terratenientes. Hay quien señala que “los actos de recuperación de tierra empezaron propiamente en 1974 en que se produjeron cinco” (Neri Contreras, 2003: 240). Pero también se asegura que “en 1972, ya habían empezado las invasiones de tierra en la región, el hecho no trascendió en los medios de comunicación, debido al control y la censura estatal” (Vargas González, 1993: 111). Como quiera que sea, hacia fines de 1977 sumaban 126 invasiones, y se intensificaron conforme pasaba el tiempo, de manera que para el 3 de marzo de 1979 las estadísticas registraron 360 tomas” y en ese mismo año llegaron a 479 (Neri Contreras, 2003: 240).

Huelga decir que esto desató represalias de los propietarios. El gobierno y los ganaderos recurrieron a desplegar al ejército, policías, granaderos, pistoleros y guardias blancas en toda la región. También se valieron de los campesinos que estaban en desacuerdo para formar grupos de choque contra las fracciones agraristas. En 1979 se informaba que “en los últimos dos meses, 45 mil indígenas y campesinos emigraron de la Huasteca hidalguense. „Esta salida masiva se debe a la aguda crisis que vive la región, ocasionada por el cacicazgo, el latifundismo y los factores climatológicos”. Asimismo, por causa de las

invasiones de tierra, para 1980 había 170 campesinos desaparecidos y más de 80 encarcelados (Vargas González, 1993: 126, 130).

Mientras esto ocurría y para lograr mantener las ocupaciones, los campesinos se congregaron en organizaciones regionales independientes de las centrales oficiales como la CNC. Así, “durante la etapa de mayor escalada represiva hacia las comunidades, en mayo de 1979 se dio a conocer la formación de la Organización Independiente de Pueblos Unidos de Veracruz, Hidalgo y San Luis Potosí (OIPUH) como una respuesta a la necesidad de presentar una estructura organizada a la violencia”. En 1980 se formó la Unión Regional de Ejidos y Comunidades de la Huasteca Hidalguense (URECHH) cuyos miembros también eran indígenas campesinos (Neri Contreras, 2003: 242).

En cuanto al carácter estructural de la revuelta campesina, Arturo Neri señala que para los campesinos “la lucha por la tierra, puede caracterizarse como anticapitalista [...] la recuperación de su espacio vital significó también la recuperación de su identidad y dignidad campesina e indígena” (Neri Contreras, 2003: 244, 255).

Luego de concretadas las invasiones, y ante el agravamiento del conflicto social, el gobierno del estado de Hidalgo comenzó una campaña para reconocer las nuevas posesiones e indemnizar a los terratenientes. A principios de los 80 se publicaron las ampliaciones o dotaciones a muchas comunidades. Cercanas a Machtetla se pueden mencionar a La Candelaria, Atalco y Tepeolotl, La Corrala, La Mesa de Limantitla, Pahuatlán y Coxhuaco entre muchas otras (POEH, 24 de febrero de 1982 en *AGA*, Exp. 30720, leg. 9, *passim*).

Podemos decir que con la lucha campesina se obtuvieron diferentes logros. Entre los más importantes se encuentran: 1) la reapropiación de terrenos para las comunidades y con ellos, 2) se aseguró la reproducción de una forma de vida campesina y, 3) se ganó autonomía *de facto* en la organización interna de las comunidades (sobre la cual, en Hidalgo, no se legisló hasta 2010). No obstante sus logros, Ruvalcaba Mercado reconoce que los problemas agrarios de la Huasteca no han terminado y el día de hoy “siguen como uno de los aspectos centrales en la región, a pesar que la actividad agrícola se ha visto reducida o abandonada por las nuevas generaciones” (2008: 228).

La gesta agraria también separó a los asentamientos campesinos ya que las invasiones y resistencias se hacían por comunidades, si bien respaldadas por agrupaciones mayores. Por ejemplo, Machtetla por las diferencias con los dirigentes en esta lucha no reconoce la autoridad del comisariado ejidal de Ixcatlán al cual pertenece. Es muy importante no perder de vista que la consolidación de la organización campesina se dio a través de un proceso de lucha, de esta manera dicha organización no fue cuestionada seriamente hasta la irrupción de los protestantes, tal como se describirá más adelante.

El sistema de cargos

El sistema de cargos es un asunto ya tratado en la literatura antropológica⁵. Para los efectos de este trabajo será suficiente que nos limitemos a mencionar sus orígenes, definición y particularidades en la Huasteca. Se le llama también “jerarquía cívico-religiosa”, “sistema de varas”, “sistema de fiesta” y otros más. Leif Korsbaek ha propuesto una definición. Según él, se trata de

un número de oficios que están claramente definidos como tales y que rotan entre los miembros de una comunidad quienes asumen un oficio por un periodo corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo periodo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema [...] comprende a todos o casi todos los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su periodo de servicio, por el contrario, el cargo significa muy a menudo un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y un gasto en dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro es considerado como pasado o principal (2009: 13).

Algunos autores como Pedro Carrasco (1979: 325), Eric Wolf (1996: 180) y Chance y Taylor (1987: 2) coinciden en señalar que el sistema de cargos como institución tiene un componente colonial, que cuenta con antecedentes prehispánicos. También se afirma que adquirió las características actuales durante el siglo XIX (Chance y Taylor, 1987: 2).

Eduardo Carrera Quezada sintetiza su desarrollo de esta manera: “el sistema de cargos se comenzó a configurar desde el periodo colonial a partir de la amalgamación del gobierno indio, representado por el cabildo, y las cofradías, dos instituciones importadas desde España que se impusieron sobre la base de la organización prehispánica” (Carrera Quezada, 2007: 26). Por su parte, Gibson (1981: 185) puntualiza que “los niveles inferiores de los cargos desempeñados por indígenas eran utilizados también por la Iglesia para imponer el cumplimiento de la religión [...] con frecuencia se establecían sistemas de rotación, de modo que una persona que cumpliera en un año funciones no religiosas como alguacil, fuera asignado a la reunión de congregaciones [eclesiásticas], al año siguiente como tepixque eclesiástico”.

Muchos de esos cargos religiosos se desempeñaban en las cofradías y hermandades que tienen una larga historia en Europa. En la Nueva España “su instauración estaba incluida dentro del proyecto colonizador: para los españoles como un mecanismo de cohesión social y para los indios como una vía para familiarizarse con la nueva religión” (Carrera Quezada, *et.al.*, 2011: 13). Sobre su implantación y posterior desarrollo, Clemente Cruz Peralta reconoce que:

⁵ Para una introducción general del sistema de cargos se puede consultar la Antología de Korsbaek (1996) donde se reúnen los trabajos más emblemáticos sobre el tema en México y Centroamérica. Un análisis conciso que, además, indaga en sus antecedentes europeos y en cómo se concibe para la comunidad en términos de recompensas y sacrificios se puede consultar en Iciek (2013).

Fue una imposición colonial, [que] con el paso del tiempo adquirió características propias que distaron mucho de su modelo europeo, por lo menos en lo que al mundo indígena se refiere [...] el grueso de la población la adoptó como un elemento de integración y convivencia que desde los asuntos religiosos que le eran propios se extendió a los económicos y sociales (Cruz Peralta, 2011: 23).

En cuanto a sus funciones, Chance y Taylor afirman que “las cofradías se fundaron con el fin de organizar el apoyo local del culto y sufragar los gastos que este generaba” (1987: 6). En la mayoría de los pueblos, tales gastos se cubrían con recursos derivados de propiedades comunales, tales como ganado y tierras, lo que se traducía en rentas y cultivos que se trabajaban de manera comunitaria.

Las cofradías perdieron importancia y fueron descuidadas por la iglesia debido a los conflictos sociales y políticos que atravesó el país principalmente durante el siglo XIX. Sin embargo, el esquema de producción y organización comunal para solventar gastos colectivos, sobre todo las fiestas religiosas, se conservó en los pueblos. Lo cual sería de gran utilidad para conservarse como unidad social durante ese siglo ante la emergencia de los estados nacionales en América Latina. Debe advertirse que en cada región hay notorias diferencias entre los sistemas de cargos, y aun las hay entre comunidades vecinas.

Ejemplo de lo anterior es que, contrario a los sistemas de cargos estudiados en otros trabajos (Contreras Vargas, 2008, Chance, 1990; Smith, 1987; Garma Navarro, 1987; Nash, 1996; Iciek, 2013), en nuestras comunidades no se encuentran separados los cargos civiles y religiosos. Por lo tanto, como se mostrará en este trabajo, resulta muy compleja la conversión religiosa.

Presentación de la investigación

Las frases que se encuentran entrecomilladas a lo largo del escrito son expresiones textuales de los colaboradores que se recogieron en el trabajo de campo. Dada la jerga local, se utiliza indistintamente los términos “juez” y “delegado”, lo mismo pasa con las expresiones “Comisión” y “sistema de cargos”. Se dirá “Machetla” cuando se refiera a ambas comunidades, o bien a la época anterior a la división. En caso contrario se especificará con los numerales que las distinguen.

En este trabajo no consideramos necesario el uso de la expresión *secta religiosa*. A pesar de que se han establecido definiciones sociológicas sobre lo que implica este término basadas principalmente en el carácter voluntario de la adhesión, status interno y sometimiento al grupo (Wilson, 1970: 22-33), sigo a otros estudiosos que afirman que este concepto implica una fuerte discriminación, carga valorativa negativa y legitimidad cuestionada (Garma Navarro, 2000: 224; Sandoval Forero, 2009: 25; Vallado Fajardo, 1989: 116).

En su lugar hemos recurrido a las palabras denominaciones, iglesias, grupos y congregaciones religiosas o simplemente religiones. No es este el lugar para desarrollar un

debate sobre la validez del término. Sólo diremos que por un lado todas las iglesias tienen fracturas y grupos internos cerrados (por mencionar sólo un ejemplo, diremos que la iglesia católica se haya dividida en la romana, la oriental, la etíope, etcétera), y por el otro, este trabajo no desarrolla los criterios de adscripción como lo hace Wilson (*op. cit.*) por lo que no encontramos justificado la aplicación de dicha expresión⁶.

Dividimos la exposición final en tres capítulos más la introducción. En primer lugar se presentan las argumentaciones académicas sobre los conceptos comunidad, religión y conversión religiosa. Así, se analiza las modificaciones que el concepto comunidad desde la propuesta clásica de Tönnies para hacerla llegar al contexto mexicano mesoamericano. Los primeros estudiosos mexicanos que trataron el asunto: Gonzalo Aguirre Beltrán y Alfonso Caso. Se retoman los argumentos de Eric Wolf y de manera indirecta los de Robert Redfield. Luego, se mencionan las últimas discusiones en torno al concepto comunidad indígena que se afina haciendo notar fenómenos sociales contemporáneos como la creciente migración. Más adelante se explica lo que se entenderá aquí por religión para pasar al tema de las conversiones religiosas en general y en las clases marginadas en particular. Esto es discutido principalmente con argumentos de estudiosos que han tratado el tema en diferentes latitudes dentro y fuera de Mesoamérica.

En el siguiente capítulo se encuentra la etnografía de las comunidades: su ubicación, habitantes, actividades económicas e historia. Se hace hincapié en la participación en el conflicto agrario y su división para entender la relación de la comunidad con el territorio, su lucha por conservar una forma de vida y la renuencia a permitir cambios en la organización tradicional, concretamente en la conversión religiosa y lo que ésta implica. Posteriormente se describe la organización comunitaria: el sistema de cargos tradicional, el comité femenino, los comités escolares, sus funciones e interacción. Pasa luego a hacer una descripción de la fiesta patronal y las expresiones religiosas tradicionales con el propósito de presentar la estructura organizativa, sus funciones y su importancia respecto de las cuales el grupo evangélico mantiene algunas reservas.

El último capítulo comienza con una síntesis histórica del protestantismo en el país para de esta forma ubicarlo en la localidad. Se relata la llegada de la nueva religión a la comunidad, los primeros conversos y sus problemas. Enseguida se menciona el periodo de relativa paz y la recién ocurrida ruptura. Se hace también una descripción de la organización al interior del grupo evangélico y cómo este ha sorteado las exigencias de la comunidad. Para finalizar, hay una descripción de la situación de interlegalidad por las que atraviesan las comunidades en el estado-nación contemporáneo que no se reduce a la tolerancia religiosa sino a todo su aparato organizativo tradicional que algunas veces entra en contradicción con el derecho positivo occidental.

⁶ Una discusión concisa del concepto que incluye además varias características propias de las iglesias minoritarias se puede encontrar en Santoyo (1991: 17-20).

Finalmente, se presentan las conclusiones en las que se trata de relacionar las temáticas diversas como la identidad étnica, la organización tradicional y las causas de la conversión por un lado, con las nuevas expresiones religiosas vinculadas al mantenimiento de las comunidades como grupo organizado. Es aquí donde se caracteriza al sistema tradicional como una forma de mantener un modo de producción y reproducción propio que ha demostrado su efectividad por la cual cuesta transformarlo. Se resaltan los elementos culturales que los protestantes rechazan y los que mantienen adaptándolos a sus nuevas creencias en un contexto que les es adverso. En esta parte se hace también una reflexión de las causas atávicas de la marginación como uno de los factores más importantes en la transformación de la estructura interna de las comunidades.

2. Aspectos teóricos: comunidad, religión y conversión religiosa

En el fondo, pues, no hay religiones falsas todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente a condiciones dadas de la existencia humana.

Emile Durkheim (2001: 2)

El concepto de comunidad ha permeado los debates de las ciencias sociales. En el caso de las comunidades indígenas las definiciones divergentes, así como los procesos histórico-sociales han enriquecido el debate y movido constantemente el foco de discusión afinando así los instrumentos de análisis. Muchos son los elementos que se han tomado en cuenta para definir este concepto: el territorio, la identidad, el parentesco, la migración, etcétera. En este capítulo se esboza un recorrido histórico del tratamiento académico que han tenido las comunidades en nuestro país y se exponen algunas de las teorías más significativas.

La comunidad en el discurso de las ciencias sociales

Comenzaremos con una definición general del término:

Una colectividad puede definirse como comunidad cuando sus miembros actúan recíprocamente y respecto de otros no pertenecientes a la misma colectividad, anteponiendo más o menos conscientemente los valores, las normas, las costumbres, los intereses de la colectividad, considerada como un todo a los personales [...] en rigor cualquier colectividad [...] es capaz, en ciertos momentos, de configurarse como una comunidad (Gallino, 1995: 193-194).

De esta acotación se extraen las dos características principales de la comunidad que han sido el nodo de discusión en la academia: la reciprocidad y el valor de la colectividad sobre los intereses particulares.

Uno de los primeros pensadores modernos en tratar la cuestión fue Ferdinand Tönnies quien estableció una clara diferencia entre comunidad y sociedad. Para él, la voluntad humana puede establecer dos tipos de relaciones: las comunales o *Gemeinschaft* y las sociales o *Gesellschaft*. La primera es descrita como “vida orgánica y real”, como “un organismo vivo”; mientras que la segunda se considera “una estructura imaginaria y mecánica” además de “transitoria y superficial” (Tönnies, 1979: 27). En su visión, las dos formas de relación humana son excluyentes. Afirma que se es parte de una comunidad “desde el nacimiento, en unión con ella tanto para bien como para mal”, mientras que a una sociedad se accede “como se llega a un país extraño” (*Ídem*). Por lo tanto, “existe comunidad de idioma, de costumbres, de creencia” y una “sociedad financiera, científica, de viajes”, mientras que “difícilmente se podrá hablar de una comunidad comercial” (*Ibíd.*:

28). En el mismo orden de ideas, puede existir una “comunidad de cultivos, bosques y pastos” pero “proponer la frase „Comunidad de Accionistas“ sería abominable”.

Para este autor, son visibles las consecuencias de la modernidad y el desarrollo del capitalismo. Afirma que “en la vida rural la comunidad es más fuerte y se mantiene más viva; constituye la forma genuina y perdurable de convivencia”. A su vez, la sociedad “aparece dondequiera que florezca la cultura urbana como órgano indispensable” (*Ibid.*: 29). Los seres humanos “en la comunidad permanecen unidos a pesar de todos los factores que tienden a separarlos, mientras que en la sociedad permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación” (*Ibid.*: 67). Es importante mencionar que los planteamientos de Tönnies se derivan de una larga tradición del idealismo alemán del siglo XVIII, al menos desde Fichte.

La comunidad campesina e indígena. En nuestro país la comunidad rural o campesina se ha tomado como unidad de análisis desde comienzos del siglo XX, si bien han sido diferentes los presupuestos teóricos que han guiado las observaciones. Durante el régimen porfirista proliferaron los estudios que concebían a la comunidad como unidad lingüística, geográfica y cultural. Se hicieron muchos estudios de corte sincrónicos. Fuertemente influidos por el pensamiento de Frans Boas, estos estudios trataron a la comunidad como sistema social independiente de su contexto social e histórico (Pérez Castro, 1988: 676-678).

Una vez establecido el régimen revolucionario, los estudios de pueblos indígenas tomaron una nueva vertiente acorde con las nuevas condiciones político-económicas: “conocer las condiciones de vida indígena con el propósito de integrar una nación” (*Ídem*). Esta ideología fue conocida como Indigenismo. Uno de sus fundadores propuso situar el nódulo analítico en lo que llamó “proceso dominical”. Esta categoría sugiere atávicos mecanismos sociales y económicos de dominación que comenzaron con la llegada de los conquistadores europeos y continuaron a pesar del triunfo revolucionario. Eran justamente esos mecanismos de dominación los que se debían extinguir para que los indígenas se integraran al desarrollo económico y cultural de la nación. Finalmente sostiene que:

Al nivel de la nación no existen obstáculos graves que impidan al miembro de una minoría étnica integrarse en la mayoría, siempre que fuese su deseo; pero, al nivel regional, o local, los mecanismos dominicales niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial (Aguirre Beltrán, 1991b: 52).

Las comunidades indígenas fueron concebidas como núcleos aislados y marginales. A decir de este autor, “en la situación regional se hayan segregados –y a sí mismos se segregan- en áreas de refugio que funcionan, de facto, como reservaciones.” (*Ibid.*: 53).

Por su parte, Alfonso Caso se apoyó en la noción de comunidad indígena para sustentar su definición de “lo indio”. Dice que se es parte de una comunidad “cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tiene los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y

se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones” (Caso, 1980: 89-90). En consecuencia, dice “lo verdaderamente importante, desde el punto de vista cultural y social, desde el punto de vista de la antropología teórica y de la antropología aplicada, lo que importa determinar en una política indigenista de nuestra población de la América intertropical, es, fundamentalmente, la comunidad indígena” (*Ibid.*: 91).

Más adelante se puso el acento en comprender las especificidades de las comunidades dándole más peso a las características económico-sociales que a las étnicas. Dentro de esta perspectiva se encuentra la definición clásica y muy discutida de Eric R. Wolf. Basado en la prohibición de no permitir que personas extrañas creen derechos dentro de la comunidad campesina, sostiene que: “son corporaciones cerradas porque limitan estos privilegios a los de dentro e impiden la participación de los miembros en las relaciones sociales de la sociedad mayor” (Wolf, 1981: 82). Apoyado en Redfield y Sol Tax declara: “cada comunidad tiende a mantener un sistema económico, social, lingüístico, y político-religioso relativamente autónomo, así como un conjunto de costumbres y prácticas relativamente exclusivas” (*Idib.*: 86).

Wolf concedió mucha importancia a los derechos comunitarios sobre la tierra, lo cual lo llevó a pensar que “la comunidad se basa en la territorialidad y no en el parentesco” y más adelante hace notar que “donde está ausente la jurisdicción comunitaria sobre la tierra, la pertenencia no está restringida y la riqueza no se distribuye” (*Ibid.*: 83, 87). Lo cual nos lleva a otro aspecto importante de su concepto: su carácter nivelador, es decir que mediante ciertos mecanismos como los cargos religiosos, la comunidad evita el proceso de acumulación y la diferenciación social, idea que posteriormente sería puesta en entre dicho. Dado que los protestantes no participan algunos de estos mecanismos, se les relacionó con una propensión a la acumulación de capital.

Sin embargo, Wolf parece tener claro que “la comunidad corporativa cerrada representa una respuesta a las distintas características de la sociedad mayor”. Este aislamiento representa “defensas que son necesarias porque la comunidad corporativa cerrada existe en el interior de una sociedad capitalista dualizada [...] existe porque sus funciones son contemporáneas” (*Ibid.*: 93-94).

Convalidando la tesis de Wolf, se presentan los registros etnográficos referentes a la Huasteca:

los hombres pueden traer mujeres de fuera, pero no a la inversa, encontramos que la „tendencia estadística“ está notablemente cargada hacia la endogamia comunitaria” [...] cuando es una mujer quien contrae nupcias con un forastero, tiene que salir de la comunidad, por las rígidas reglas de residencia y, por lo tanto, su descendencia ya no será parte del grupo en sentido estricto, salvo que la mujer se separe del grupo y regrese a la casa paterna (Valle Esquivel, 2003: 312).

En muchas comunidades de la Huasteca es mal visto que un hombre llegue a vivir en la casa de la novia y cuando pasa es porque “hay mayor holgura de la familia de la esposa o bien su falta de descendencia masculina, lo que obliga a allegarse uno o varios yernos que

se hagan cargo de las labores agrícolas” (Valle Esquivel, *op. cit.*: 315). Tal es el caso de Machetla donde el término para un yerno así es *zihuamonte* o *montito* y es considerado despectivo. Sin embargo, se llega a dar que la pareja reciba una porción de los terrenos de los abuelos si demuestra lealtad o, con mayor razón, si son parte de la misma comunidad, el problema sería cuando se casa con alguien definitivamente foráneo.

Lo anterior se ha visto a la luz del sistema de propiedad de la tierra como principio rector de la organización comunitaria. No obstante se que contemple a la comunidad como una unidad moral, es indudable el peso de la territorialidad en las sociedades campesinas (esto se discutirá en relación a la migración). Además, la relación que se entable con la tierra trasciende los límites utilitarios para involucrar además el plano ritual y mágico, aspecto que rebasa los límites de este escrito.

Durante la década de los 60 los estudios de comunidad tomaron un giro materialista “se recurrió entonces al marxismo como teoría y como metodología” para situar sus relaciones con la sociedad capitalista. Se echó mano, entre otras, de la “teoría de la dependencia”. Los estudios “se proponían demostrar la no existencia de comunidades idílicas, haciendo hincapié en la penetración del capitalismo y sus efectos”. Es así como las investigaciones antropológicas tomaron un giro sociológico para hacer referencia a las formas de tenencia de la tierra, las relaciones sociales de producción, los cambios efectuados en las comunidades, el cacicazgo, el proceso de proletarización, la diferenciación social, la marginación y la modernización en las comunidades indígenas” (Pérez Castro, 1988: 684-685).

Desde la cosmovisión indígena la comunidad puede tener dos delimitaciones. La primera es territorial, se puede definir a la comunidad por sus límites con la naturaleza: “así el monte se convierte en paradigma de lo natural (la periferia) y establece una dualidad que es reiterativa en la cosmogonía indígena” (Valle Esquivel, 2003: 236). La segunda es una delimitación socio-lingüística. En lengua náhuatl el vocablo que se traduce como comunidad es *moxinanco*⁷, el cual se compone de las siguientes partículas: *mo* es el prefijo posesivo singular de la segunda persona; *xi* proviene de *xico* (ombligo); *nan* de *nantli* (madre) y *co* es el sufijo locativo. De esta forma, la palabra hace referencia al lugar donde se encuentra la ascendencia parental o donde se ha nacido.

Algo similar sucede desde el punto de vista político o agrario. Dice Arturo Warman que “la comunidad es en México una figura legal para la tenencia de la tierra, y en ese sentido se utiliza con referencia al medio rural [...] las diferencias entre el ejido y la comunidad son poco claras en la legislación y se refieren al procedimiento para obtener la tierra y a la forma de administrarla” (1985: 7).

⁷ Esta es la forma que se utiliza en la comunidad de Machetla, quizá tenga variantes en otras regiones nahuas del país o en la misma Huasteca.

Estas son unas definiciones desde el punto de vista étnico-económico cuya base es el territorio. Sin embargo, existen definiciones que tienen otros puntos de referencia tales como los lazos que unen a un grupo aun en contextos de migración, estas son las que se describen a continuación.

Comunidad y modernidad. La comunidad se define también por el contexto social e histórico donde tiene lugar. Principalmente influenciados por la migración como parte de los fenómenos modernizadores, algunos autores han incluido nuevos elementos para el debate de lo que constituye una comunidad indígena. Tal como se argumentó arriba, la comunidad fue vista en un tiempo como “unidad cerrada” y como tal dependiente de su aislamiento para mantenerse viva; los siguientes son argumentos para reelaborar tal premisa. Lorena Pérez Ruíz pone énfasis en tratar a la comunidad indígena como

una unidad de pertenencia y organización social asociadas real o simbólicamente a un territorio y una historia comunes [...] la comunidad se constituye y se reproduce a la vez que se transforma y hasta puede desaparecer como producto de la permanente interacción y negociación de sus miembros entre sí, así como de estos con los ámbitos estatal, nacional e internacional a los cuales se encuentra integrada la comunidad. [...] discursivamente siempre los grupos en contienda se remiten al pasado, a las tradiciones y a la costumbre para justificar y sustentar sus decisiones y acciones (Pérez Ruíz, 2005: 94-96).

El papel que ocupa nuestro país en el contexto internacional está definido por las políticas que sigue el Estado. Éstas sitúan a México en el sector dependiente del capitalismo internacional, arrastrando de la misma forma a las comunidades campesinas. Con la llamada Revolución Verde⁸ el número de campesinos que migran como jornaleros a los centros agroindustriales se ha disparado notoriamente a partir de los años 70. Algo similar ocurre en los centros urbanos que constituyen un poderoso centro de atracción para la mano de obra de las comunidades. La creciente migración provoca que la relación establecida entre comunidad y territorio se modifique.

Eduardo Zarate Hernández afirma que es “el territorio un elemento importante de la identidad étnica por ser donde se lleva a cabo el trabajo comunitario y donde ejercen su labor las autoridades tradicionales”, a pesar de ello, “no constituye una esencia inmutable.” (2005: 62). Después de exponer las modificaciones que la migración trae a una comunidad en Michoacán, concluye que “la migración, más que constituir una amenaza constituye una readecuación de la comunidad a las nuevas circunstancias que exige la globalización. Podríamos decir que son estas readecuaciones las que le dan viabilidad como sociedad basada en los principios comunales” (*Ibid.*: 79).

En el mismo orden de ideas, durante los 80 y con más fuerza en los 90 se aplica un modelo económico diferente al que se dictó desde el triunfo de la revolución mexicana: el

⁸ Esta consistió en el incremento de la productividad en el sector agrícola mundial con el implemento de nuevas tecnologías como fertilizantes, herbicidas y semillas mejoradas, y técnicas como el monocultivo.

neoliberalismo. Este modelo a *grosso modo* se entiende como el retiro del Estado de sectores que otrora se consideraron su competencia incuestionable para liberarlos a la utilización mercantil. En el campo mexicano esta política se aplicó con la reforma del artículo 27 constitucional en 1992 que regulaba la tenencia colectiva de la tierra.

Desde el punto de vista neoliberal, con la premisa de que propiedad privada significa movilidad y desarrollo, y la propiedad colectiva atraso y pobreza, se tomaron las disposiciones para que la propiedad ejidal⁹ pudiera ser movilizadada y entrara a un nuevo modelo de producción. La reforma fue vista “como una manera de recapitalizar e incrementar el potencial de exportación de esos sectores de la agricultura donde México tenía ventajas comparativas y cuyas posibilidades aumentaban bajo el TLC” (Cornelius y Myhte, 1998: 5). Fue así como el sector agropecuario mexicano fue sometido a “un proceso de acelerada liberalización para competir con las exportaciones de los Estados Unidos. La desgravación fue general, aunque se pactaron plazos mayores para algunos productos considerados críticos” (Puyana y Romero, 2008: 27).

Jurídicamente la reforma constitucional de 1992 cambió las disposiciones eternas del ejido de ser *inalienables, inembargables e imprescriptibles*, por lo que modificó su naturaleza jurídica. Es decir, transformó profundamente el régimen de propiedad pues

si la asamblea de ejidatarios lo autoriza, un ejidatario puede adquirir dominio pleno de su parcela, con lo que esta queda sustraída del patrimonio del ejido, rigiéndose en adelante, ya no por normas de derecho agrario en estricto sentido, sino por disposiciones de derecho común, es decir civil y mercantil (Zúñiga Alegría y Castillo López, 2010: 514).

Con el propósito de ejecutar estas reformas se creó el PROCEDE. Este inició en 1993 como un programa derivado de la Reforma al artículo 27 constitucional con el objetivo de

brindar certeza jurídica y delimitar las tierras de los núcleos agrarios, de los ejidatarios y comuneros así como dar garantías a los pequeños propietarios y vecinos de los núcleos certificados, además de ofrecer información precisa de las características de los ejidos y comunidades y de los campesinos que la constituyen (Hernández Cendejas, 2012: 20).

Estas transformaciones han tenido consecuencias fuertes para las comunidades. Al modificar la relación con la tierra y la productividad estas políticas económicas horadan las formas de organización tradicionales. Sin embargo, como afirma Gerardo Hernández “la entrada al PROCEDE o su rechazo está íntimamente relacionado con las formas de organización social y política de cada uno de los núcleos agrarios” (2012: 434).

Como puede verse la relación de las comunidades con el territorio está cambiando. La aplicación masiva de estas medidas supone un desplazamiento de la forma de vida campesina. A pesar de ello, las comunidades se las han arreglado para mantener una forma de vida apoyadas principalmente en la migración.

⁹ Si bien la reforma incluyen sólo a la propiedad ejidal se dan las facilidades para que las comunidades cambien su régimen de comunal a ejidal para que puedan emprender las disposiciones de la reforma.

Comunidad e identidad. En el caso de las comunidades indígenas, la conciencia étnica (que se sustenta en la lengua, costumbres, creencias, prácticas, etcétera) tiene un valor importante en la constitución de la identidad. Siempre se construye frente al otro, principalmente de los mestizos (“gente de razón” o “*coyomeh*”), y las relaciones de tipo político, económicas y sociales que ambos grupos han mantenido históricamente.

Debemos notar que con las luchas agrarias la identidad étnica, regional y de clase ha tomado nuevos caminos. Debido principalmente a la formación de organizaciones agraristas independientes del estado, los campesinos otean su posición en la estructura de producción y esto ha incidido directamente sobre la organización y la cohesión comunitarias, lo que modifica sustancialmente la definición de comunidad.

Las comunidades también pueden estar conformadas por núcleos internos que guardan relaciones diversas pero que mantienen una diferenciación. Julieta Valle señala tres principios generales: “la integración basada en la simetría, la jerarquía basada en la reciprocidad y la diferenciación como operación dialéctica de síntesis entre los dos principios anteriores”. El primero refiere “aquellos casos donde no hay nexos territoriales visibles alrededor de algún centro con mínima traza urbana este principio de integración opera entre las unidades simétricas”. Su base es “integrar un territorio a través de mecanismos de reciprocidad” tales como los sistemas rituales, el trabajo comunal o las celebraciones religiosas (*Ibid.*: 240). Por principio de jerarquía se entiende la acción que ejerce un centro espiritual y económico integrador que tiene una jerarquía más alta que las localidades periféricas, por ejemplo la iglesia, o la cabecera municipal (*Ibid.*: 244-245). El principio de diferenciación hace referencia a la capacidad de escisión de una comunidad, por ejemplo “para no mantener una dependencia jerárquica respecto a ese centro mestizo, han practicado este patrón de fisión periódica, a través del cual ellos se estructuran como una comunidad, marcándose simbólicamente al erigir una capilla y estableciendo su propia estructura ritual, [aquí] la disponibilidad de tierras desempeña un papel crucial” (*Ibid.*: 251). Es en este último principio en que se manifiesta la identidad que puede poseer o desarrollar un determinado núcleo y su capacidad de conformarse como un asentamiento o comunidad separado del que le dio origen.

Finalmente, ensayemos una definición o herramienta propia: podemos afirmar que una comunidad se establece no tanto por la cercanía de las viviendas, sino que es un tipo de relaciones que se establecen entre ellas. Esta organización se finca, al menos en el caso de las comunidades campesinas, en su relación con el territorio, en lazos morales y de parentesco y por último en la diferenciación económica y cultural con el otro. Asimismo, este tipo de relación se forma y fortalece en la convivencia, el trabajo, los proyectos y, en esencia, en la reciprocidad.

Todo lo anterior no significa que dentro de una comunidad no existan problemas. Tampoco implica un consenso en la toma de las decisiones o buena voluntad para apoyar al grupo. En una comunidad se encuentran presentes las imposiciones, arbitrariedades, pugnas, envidias,

desacuerdos y coerción, relaciones de explotación y acaparamiento de tierras. Sin embargo existen también elementos positivos como la solidaridad con la familia en desgracia, la reciprocidad así sea por grupos y el trabajo en equipo para lograr fines comunes.

Una comunidad tampoco constituye un espacio cerrado. Por lo contrario, mantiene relaciones de muchos tipos con la sociedad exterior (como se verá, a grado tal que puede crear instituciones específicas encargadas de esas relaciones). Lo que no implica que se borren las restricciones para el ingreso a ella y a las transformaciones de su tradición. Dicha comunidad se adaptará, hasta donde le sea posible, a las modificaciones de su entorno y a las internas.

La Religión

El concepto de religión es vasto en el campo de las ciencias sociales. Trataremos sin embargo, de acotarlo a los fines de este trabajo. Partiremos de la idea de Clifford Geertz, quien pone en relieve la fuerte influencia de la religión sobre la vida social de las personas. Él cree que la religión es

un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad, tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único (1987: 89).

Es concepción es muy pertinente cuando se estudian los casos de conversión, pues estos símbolos y su marcada efectividad son la pauta de la permanencia en la nueva creencia a pesar de las diatribas sociales. A este respecto, Emile Durkheim invierte el énfasis dado a los elementos de su definición y con ello complementa la visión anterior. Principalmente, se concentra en estudiar la influencia de la sociedad en la religión. Para este autor,

una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, a las cosas separadas y prohibidas que unen en una sola comunidad moral llamada iglesia a todos aquellos que se adhieren a ellas. El segundo elemento de nuestra definición no es menos esencial que el primero, porque al mostrar que la idea de religión es inseparable de la idea de iglesia, aclara que la religión debe ser eminentemente colectiva (1980: 41).

Como se tratará de demostrar en este trabajo, las creencias y prácticas de los conversos se logran mantener por el respaldo que significa la iglesia. Ahora bien, no debe creerse que la iglesia se crea para mantener intacto el dogma, las creencias y prácticas cambian de acuerdo a las sociedades que las reciben, esto pasa en las sociedades indígenas como en cualquier parte del mundo.

En este sentido, es muy útil la aportación de Max Weber, cuya búsqueda se centró en encontrar la racionalidad y sentido en las “acciones” de tipo religioso. Para él,

toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa; si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia”. La comprensión de este tipo de acción “se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del „sentido“ (Weber, 2012: 328).

En otras palabras, a pesar de que la religión pueda hacer referencia a seres supra naturales y lugares inasibles, los actos a que dan lugar tienen, forzosamente, un sentido originado en este mundo y según las condiciones de existencia, puede que su finalidad no rebase los límites mundanos.

Siguiendo con esta interpretación, los “símbolos” o “acciones” religiosos no se dan en abstracto, todos están circunscritos a una determinada sociedad, donde pueden prevalecer relaciones de subordinación, explotación, etcétera. Por ello, debemos tener en cuenta que “como producto histórico, al igual que otros aspectos de la sociedad, la religión se encuentra en un devenir permanente. Esto plantea que en un momento histórico dado, la interpretación teológica que sustenta debe ser funcional a las necesidades correspondientes de sus adeptos” (Vallado Fajardo, 1989: 117).

¿Religión o religión popular? En todas las sociedades ha existido la estratificación social que, junto con la concentración de los poderes políticos y económicos, traen consigo un monopolio institucional de la fe que dicta lo que es correcto en el canon del ritual. Más aun, las más elaboradas doctrinas no pueden llegar uniformes a la totalidad de las poblaciones que dicen compartir una misma fe, en especial cuando se hayan tan extendidas como el cristianismo. Por ello, los estratos menos favorecidos interpretan con sus propias necesidades y experiencias tales doctrinas. En este sentido, generalmente coexisten dos interpretaciones: una de la élite y otra de las masas. Así, parece necesario afinar el concepto hacia las clases marginales, es decir hacia la religión popular. Tal como la entiende José Luis González Martínez,

la religión popular es primigeniamente lo religioso sistematizado o reinterpretado desde las condiciones históricas de la marginalidad y de grupos humanos que buscan afirmarse en la vida y avanzar en su liberación contando con la fe en su Dios y en sus intermediarios. Si esto es así, explicar la religión popular debería ser, en primera instancia, explicar como ella, en sus diversas construcciones históricas y culturales, es funcional en sus diversos procesos de liberación, afirmación, resistencia o identificación de los sectores populares o étnicos (2002: 14).

Es decir, al estudiar la religión popular se hará énfasis en el carácter liberador que representa para los pueblos y en su capacidad para crear una distinción con respecto a rituales y prácticas hegemónicas. Estas prácticas están relacionadas con la historia de las comunidades y con sus relaciones materiales tanto étnicas como de clase, esta es una de las premisas que tratará de demostrar esta investigación. Es así que la religión popular se relaciona con la organización, pensamiento e identidad formando un nuevo complejo ideológico sustentado en la *tradicón*.

Como sustento ideológico, la tradición

es un *medio de organización de la memoria colectiva*. No puede haber una tradición privada del mismo modo que no puede haber un lenguaje privado. La „integridad“ de la tradición se deriva no del hecho de la persistencia a lo largo del tiempo, sino del „trabajo“ continuado de interpretación que se lleva a cabo para identificar los vínculos que unen el presente con el pasado (Giddens, 2001: 84-85. Cursivas en el original).

Lo anterior no quiere decir que la tradición se mantenga estática. Por lo contrario, se encuentra en un proceso constante de reinterpretación a la luz de nuevas relaciones e instituciones venidas de otras sociedades, es sólo que a pesar de su transformación, siempre hará referencia al pasado, es decir, es hasta cierto punto conservadora.

Por lo anterior, escapar de la tradición resulta en sumo oneroso para los conversos ya que significa negar, hasta cierto punto, una historia, una identidad, un modo de vida que utiliza a la religión católica como uno de sus fundamentos.

Conversión religiosa

Comencemos con una definición amplia de lo que se entiende por este concepto. Ferm piensa que conversión

significa fundamentalmente un repentino y definitivo cambio en las creencias, actitudes, empatías, lealtades o aspiraciones dominantes de un individuo. Esta palabra quizá no pueda ser correctamente definida pues cada caso de conversión parece ser único (1945: 201).

Podemos descartar al menos tres aspectos importantes de la anterior definición.

1) Esta definición hace hincapié en el carácter repentino y definitivo de la conversión. En la literatura occidental cristiana, se ha desarrollado lo que llaman “modelo paulino”¹⁰ de la conversión, el cual “combina nociones de un inesperado destello de revelación, una radical inversión de los comportamientos y lealtades anteriores y una subyacente suposición que son agentes pasivos que responden a fuerzas exteriores” (Rambo, 2003: 213).

Sin embargo, con el curso de los estudios este modelo ha sido cuestionado, matizado y mejorado. Claudia Molinari plantea que “la conversión es un proceso dialéctico en la medida en que no es global ni homogéneo, ni sigue un desarrollo lineal y continuo. Por lo contrario, es un proceso caracterizado por sus rupturas, oscilaciones, conflictos, es decir, por contradicciones” (2000: 198).

Asimismo, se ha planteado que la conversión no es total, completa o perfecta. “Dadas las complejidades, desorden y diversidad de la experiencia humana individual, la conversión completa es un objetivo sobre el que hay que trabajar, no un producto „terminado“”. (Rambo, 2003: 214). Esto es especialmente cierto en el caso de las comunidades indígenas o donde la anterior religión tenga un arraigo fuerte.

¹⁰ Esta es una clara alusión al suceso por el cual fue convertido Saulo de Tarso. Según el libro de los Hechos (9:1-6), él se dirigía a Damasco a perseguir cristianos cuando “una luz que venía del cielo brilló de repente a su alrededor” y lo cegó. Por su curación milagrosa se convirtió al cristianismo.

2) La conversión había sido planteada como un acto individual. Al respecto, se ha puesto de relieve factores psicológicos como la inseguridad, angustia, carencia de sentido y algunos otros para explicarla. A pesar de ser una decisión individual, no debe creerse que se encuentre alejada de la influencia colectiva. Lejos de ello, “la conversión a una religión es un acto irreductiblemente social; una persona no únicamente se une a la fe, sino que entra a un conjunto de nuevas relaciones con los miembros de una comunidad religiosa. La conversión, por lo tanto, cambia no sólo al individuo, sino también a los grupos que deben asimilarlo y a los que renuncia” (Buckser, 2003: 69).

3) La conversión difícilmente es asequible al estudio social pues adopta tantas formas como personas y colectividades. En cada sociedad la conversión debe ser correctamente ponderada. Puede suceder que la frontera entre los grupos no se encuentra definida de manera nítida, o bien que los conversos la atraviesen sin reservas. Tal como observó Aida Hernández Castillo en una comunidad maya: “[los testigos de Jehová no pueden evitar que] los conversos le den un contenido propio a los principios doctrinales”. Lo dice porque no todos los que se acercan a las juntas se convierten, sino que mantienen un carácter ambivalente que les es funcional, que les permite “sentirse parte del grupo religioso y mantener una participación activa en la vida del ejido” (1989: 207).

Algo similar plantea Claudia Molinari a partir de sus observaciones en la sierra Tarahumara:

Aun cuando estos conversos asisten a los cultos y se identifican con el discurso y el estilo de vida protestante, no han dejado de ingerir tesguino en las fiestas religiosas o faenas comunitarias de trabajo [...] participan de rituales y relaciones sociales de dos sistemas religiosos distintos y contradictorios porque ambos les resultan necesarios (2000: 195).

Es así que a pesar de ser un fenómeno social por medio de la conversión “una persona puede llegar a dar un sentido último a su vida, y puede participar en una comunidad de fe que lo conecte tanto con un rico pasado como a un presente ordenado y excitante, que a su vez genere una visión de futuro que movilice sus energías e inspire confianza” (Rambo, 1996: 22). Esta relación dialéctica entre las razones individuales y las sociales deben tenerse presentes e ir de una a otra para poder describir y analizar el fenómeno de la conversión.

Los factores de la conversión. Aunque se ha afirmado que la conversión se presenta en un momento de crisis social (Arcos y Romero, 2000: 181), y que se presenta entre las clases marginadas rurales y urbanas (Ortiz Hernández, 1989: 93, 184-195; Santoyo y Arellano, 1997: 292; Sandstrom, 2001: 274, 2010: 451; O’Connor, 2001: 26-27), esto no necesariamente es así. Existe también la llamada “conversión social” (Buckser, 2003: 81), donde se puede pertenecer a un grupo religioso y compartir sus prácticas pero no sus creencias.

En nuestro país existe una fuerte relación entre grupos protestantes y municipios marginados. Sin embargo, esta relación no es rígida ni directa:

se muestran también importantes contrastes con la hipótesis señalada, [...] hay no católicos en zonas de baja marginación, así como hay zonas marginadas que siguen siendo mayoritariamente católicas [...] mormones y „otros cristianos“ desmienten la teoría que sostiene que quienes están abandonando las filas del catolicismo son sólo los individuos más afectados por la marginación y la pobreza: beneficio y exclusión de la modernización se convierten en distintos contextos sociales y geográficos en condiciones de posibilidad del cambio religioso” (Gutiérrez Zúñiga, *et. al.*, 2007: 201).

En el contexto de una sociedad capitalista “se pueden atender las transformaciones que tienden al pluralismo religioso no como efectos, sino como respuestas adaptativas a los cambios económicos del mercado global, lo cual no desdibuja las disparidades dentro de un sistema de mercado” (Gutiérrez Zúñiga, *et al.*, 2007: 187).

Un factor importante en la conversión es el teológico. En la religión cristiana, que impregna la gran mayoría de las creencias en poblaciones indígenas en México, tiene un peso importante la salvación. El creyente ve en la conversión un medio para alcanzarla. Mención aparte merecen los factores coercitivos, es decir, las exhortaciones sociales que se presentan para presionar el cambio religioso. Es común que los misioneros o ministros realicen estas presiones, pero son mucho más eficaces las que se realizan en el seno de la familia, esto se describirá puntualmente en el trabajo.

Para los fines de esta investigación, la conversión es una decisión deliberada y racional -en el sentido weberiano- tomada conscientemente por los actores. Es la modificación paulatina de prácticas, creencias, relaciones sociales, tradiciones culturales pero que no se da en un sentido único, total ni irrevocable. Por último, implica un acercamiento previo a estas nuevas creencias y un esfuerzo en su comprensión así como en el abandono –o distanciamiento- de las anteriores.

Estas son las herramientas teóricas que se usarán para la comprensión de la diversificación religiosa y los elementos que llevan al conflicto social dentro de comunidades indígenas. Las causas específicas de la conversión y los problemas que derivan de ella serán mencionadas más adelante. Antes es necesario conocer la comunidad en sus ámbitos social, histórico y cultural.

3. Machetla, la comunidad

*Al amanecer el día
rendir quiero un homenaje;
entre mi Dios y María
formaron este paisaje
es Huasteca tierra mía
Las poblanitas (huapango)*

Este capítulo describe las generalidades históricas, geográficas, políticas y económicas de Machetla. Después se puntualizan aspectos de la vida cotidiana y la organización territorial interna. Finalmente, se da una exposición de las características de su sistema de cargos, de la fiesta patronal y su importancia así como de algunas creencias y prácticas relativas a la salud de las personas. Es decir, se expone el funcionamiento de la colectividad desde el punto de vista de la tradición comunitaria que ha tenido uno de sus fundamentos en la religión única. Esta religión ha aceptado elementos antiguos y propios de la tradición mesoamericana mismos que con la conversión se dejan de lado. Sin embargo, no todos los elementos tradicionales son rechazados, algunos elementos organizativos y de reciprocidad continúan practicándose entre los protestantes.

Ubicación geográfica y aspectos generales

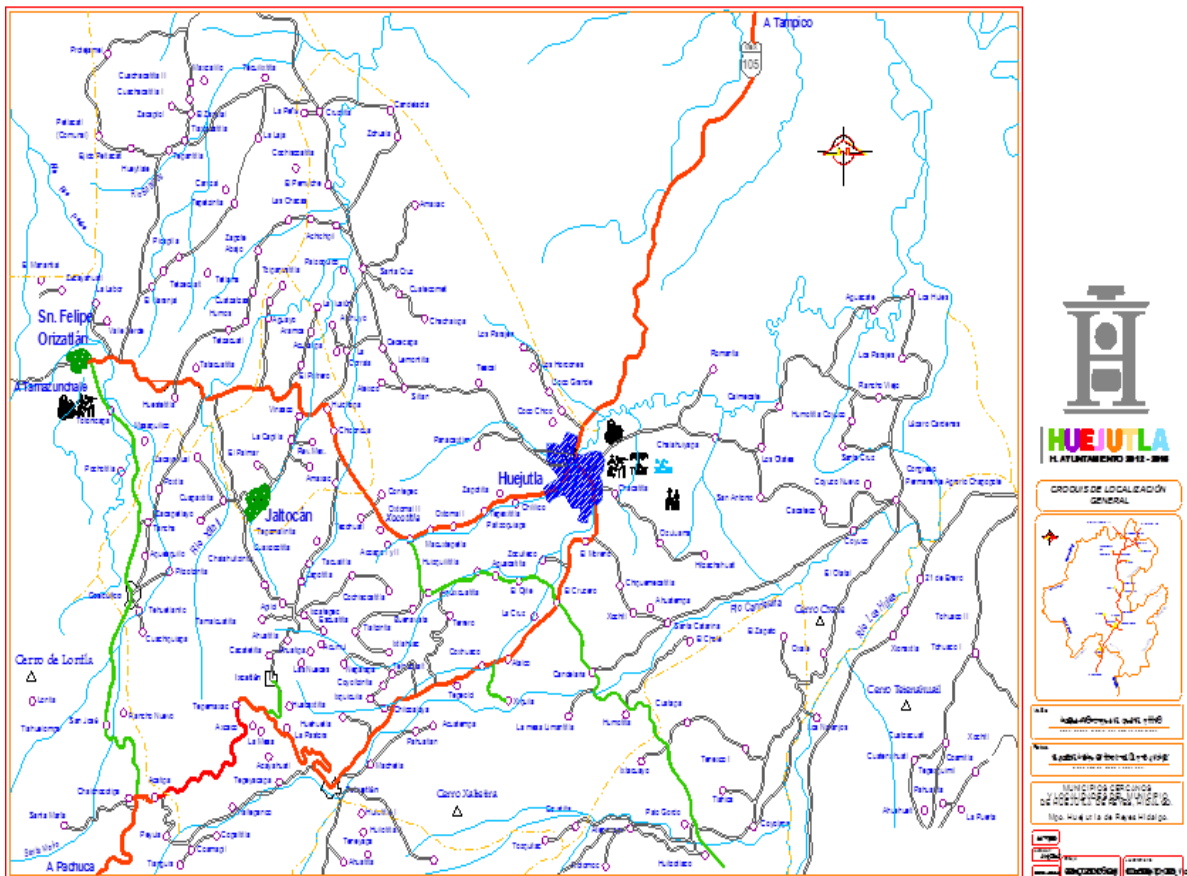
La comunidad de Machetla, municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo, se encuentra situada al noreste del estado. Se ubica a 15 kilómetros al poniente de la cabecera municipal y a unos 200 kilómetros de la ciudad de Pachuca, capital del estado. Forma parte de la región geográfico-cultural conocida como Huasteca, que hoy en día es “compartida por media docena de pueblos de diferente filiación lingüística” (Ruvalcaba Mercado y Pérez Zevallos, 1996: 12, 14).

Machetla colinda con las siguientes comunidades: al oriente con Pahuatlán y Chomaquico, al poniente con Tehuetlán y Huilotitla (ésta pertenece al municipio de Huazalingo), al sur con el “monte” y los terrenos ejidales de Pahuatlán y finalmente al sur con la comunidad de Huehuetla (Véase anexo 1).

Su altitud está entre los 287 y 293 m s n m. Sus coordenadas geográficas son latitud 21° 03’ 35’’; longitud 098° 29’ 39’’. La comunidad se encuentra dividida en dos organizaciones, Machetla 1 y Machetla 2, pero geográfica y parentalmente ambas constituyen un solo núcleo¹¹. Al día de hoy, cuenta con 1,257 habitantes¹², de los cuales 662 son mujeres y 595

¹¹ La relación de las comunidades es compleja y se irá tratando a lo largo del trabajo.

hombres, la gran mayoría hablan náhuatl. La población monolingüe es de 214 y la población económicamente activa es de 333 personas. De un total de 295 viviendas, 238 cuentan con luz eléctrica, 216 con agua potable y 92 con drenaje (INEGI, 2010). Ninguna de las dos comunidades cuenta con calles pavimentadas. Hoy en día, Machetla 1 cuenta con 290 faeneros, es decir jefes de familia, mientras en Machetla 2 hay 198.



Machetla en el municipio de Huejutla de Reyes, Hidalgo
Fuente: Ayuntamiento de Huejutla de Reyes, Obras Públicas

El origen del topónimo tiene varias explicaciones. La primera alude a la pesca, según esta versión su nombre era “Michtla” (lugar de peces), pero cuando llegaron los maestros rurales –que no hablaban náhuatl- su nombre se deformó al actual. La segunda es también una distorsión de la lengua, pero se refiere a la artesanía local, para esta versión el nombre

¹² Estos datos son sumatorias y promedios de ambas comunidades a partir de la información que proporciona el INEGI, ya que el censo no toma en cuenta los miembros de una comunidad que viven en la otra.

original era “*Mechetla*” o lugar donde fabrican metates y de ahí se transformó en el actual. Y la tercera se refiere a la fundación de la comunidad: los primeros pobladores, al cavar para hacer las primeras construcciones, encontraban machetes, pero les llamó la atención uno que, a diferencia de los demás, se encontraba en posición vertical, así que llamaron a ese lugar “Machetla” o lugar donde hay machetes.

Machetla 1 (la parte sur) se encuentra en las faldas de los cerros, sobre laderas, colindando con “la milpa” (el espacio de monte que las comunidades poseen para cultivos y madera). Su trazo urbano es demasiado irregular, a grado tal que no es posible el acceso a automóviles salvo por una “carretera” de terracería que cruza la comunidad. Es más, por lo accidentado de las calles no es posible utilizar carretillas o carretas. Esta situación se convierte en una seria desventaja cuando se realiza una construcción o cuando hay que trasladar a un enfermo, ya que se tienen que cargar materiales y personas sin más ayuda que las fuerzas del cuerpo desde la “carretera”¹³. Ésta, hacia el poniente, lleva a Tehuetlán y por el oriente a las comunidades de Chomaquico y Pahuatlán.

Por esta “carretera”, desde Tehuetlán, pueden circular incluso camiones de carga, pero sólo hasta cierto punto ya que las lluvias recientes (julio 2013) han deslavado parte de ella, por lo que para llegar a Pahuatlán es obligatorio ir a pie, o bien dar la vuelta por Tehuetlán. Cuenta con un “centro” donde se supone fueron construidas las primeras viviendas, pero que no coincide con la ubicación de la iglesia. En Machetla 1 se encuentran la mayoría de las viviendas que cuentan con los servicios de luz, agua y drenaje.

Por su parte, Machetla 2 (la parte norte), se encuentra allende el río y sus terrenos son una planicie. Quizá por el hecho de su reciente fundación, o por su situación orográfica más benigna, el trazado del caserío ha sido planificado. Así, las calles son anchas y trazadas en cuadras. Por ellas pueden circular carros y camiones de carga. La introducción del servicio de drenaje se está realizando este año por parte del ayuntamiento de Huejutla. De la misma forma, se realiza una ampliación del servicio de luz eléctrica. En su extremo norte, se encuentra atravesada por la carretera nacional México-Tampico, lo que la coloca en una situación favorable en términos de comunicación ya que es posible intercambiar productos, personas e información hacia estos dos centros urbanos. Esta carretera conduce, hacia Tampico, a la cabecera Municipal de Huejutla; y, hacia México, a la comunidad mestiza de Tehuetlán (las peculiaridades de esta comunidad se tratarán más adelante). Las dos Machetlas están separadas por un río seco que corre paralelo a otro que sí tiene agua. En realidad es el mismo, sólo cambió su curso hace unos quince años.

Los días sábado, ambas carreteras son muy transitadas debido a que en Tehuetlán se instala un tianguis en el centro de la comunidad. A él concurren un gran número de comerciantes de las comunidades cercanas y aun de otros municipios como Huazalingo, Jaltocán y Tlanchinol. Esta plaza es un punto de intercambio importante en la zona. Se encuentran productos artesanales como sombreros, huaraches de llanta y de piel, velas, morrales, copal

¹³ La casa más alejada de la “carretera” dista unos 300 metros.

y ropa de manta. De los alimentos producidos en la región, se vende frijol, tomatillo, aguacate, pahuá, quelites, plátano, mango, cacahuete, piloncillo, nopales, carne, queso, pan, etcétera. Hay también comerciantes que transportan mercancías desde otros estados de la república como por ejemplo aguacate de Michoacán y pescado de Tamaulipas. Asimismo, es posible comprar herramientas para campesinos, albañiles o carpinteros. En los puestos del sábado es donde se consiguen discos de música regional: tríos, banda de viento o ritmos tropicales. También se puede encontrar rock urbano, cumbias, metal y narco-corridos que se expanden cada vez más en las comunidades, en especial entre los jóvenes.

De la misma forma, en esta plaza se encuentra ropa de confección industrial como pantalones de mezclilla, blusas, zapatillas, botas, chamarras, gorras, mochilas y productos como celulares, bocinas, relojes, maquillaje, y una gran cantidad de mercancías relacionadas con la cultura urbana y sus modas.

Una de las mercancías que más se comercian en la plaza es el maíz. De hecho, hay una calle especial donde se exhiben los diferentes tipos de maíz. Su precio (año 2014) es de 25 pesos el cuartillo,¹⁴ (3.8k). El maíz -como en la mayor parte del país- es la base de la alimentación en las comunidades. Para elaborar tortillas, tamales, atoles, etcétera, es nixtamalizado en los hogares utilizando leña –el uso de gas en cilindros es todavía marginal. Cada semana el consumo oscila entre cinco y siete cuartillos por familia (dos adultos y cinco niños), esto es alrededor de 20k por semana. Otro autor ha calculado “para una familia de 3 niños y tres adultos el consumo promedio [diario] de maíz es de 2k (casi tres litros) y de 0.625 litros (1/2k) de frijol” (Ruvalcaba Mercado, 1987: 53).

El hecho de comprar el maíz tiene un impacto negativo para la economía de las familias campesinas. Si un jefe de familia gana entre 125 y 150 pesos al día (véase anexo 1), y el consumo diario se aproxima al cuartillo, esto significa que se destina en promedio entre 1/5 y 1/6 del ingreso diario tan solo en maíz.

El uso de camionetas es cada vez más común, en especial cuando se lleva una carga. Sin embargo, es también frecuente que por la carretera de terracería que atraviesa Machtetla la gente camine. Los sábados se ven personas con mecapan vendiendo o transportando mercancías cruzando la comunidad. Estos días son de algarabía para las comunidades cercanas a Tehuetlán.

Cuando se encuentran dos personas que se reconocen como campesinos u oriundos de las comunidades cercanas el saludo es “*Onemiti*”, “*Nimiti*”, o sólo “*Miti*” (“Voy a andar”), y para contestar dicen “*Bueno*”. Pueden también decir “*Na yaniahua*”, “*Naniahua*”, “*Niahua*”, o “*Niah*” (“Ya me voy”), otra vez la respuesta es “*Bueno*”, sin importar la hora del día. Existe otro saludo indígena, por las mañanas se saludan diciendo “*yatanesqui*” (está

¹⁴ No se debe confundir la medida agraria con la medida de capacidad. Un cuartillo agrario es el volumen de maíz que se necesita para sembrar un cuarto de hectárea de tierra. Mientras que, en volumen, un cuartillo mide en promedio de 20 a 28 cm por lado y equivale a cinco litros. Un litro es una medida cúbica de unos 10 cm por lado.

clareando), o pueden decir cuando está cayendo la noche “yatayohua” (ya es tarde) sin embargo estos son cada vez menos usados. Es diferente cuando reconocen que se trata de una persona mestiza o fuereña, en este caso saludarán en español “buenos días”, “buenas tarde” o “buenas noches” -según la hora- esperando la misma frase por respuesta.

Entre ambas carreteras pasa el río. En él la mayoría de los habitantes se bañan, lavan sus trastes y su ropa ya que, a pesar de que muchos hogares cuentan con servicio de agua potable y drenaje, en la práctica no hay instalación de baños, lavaderos o tarjas para su uso. De hecho, hay alrededor de diez letrinas en la comunidad por lo que se comparten o se opta por ir al campo a hacer sus necesidades. Algo parecido podemos decir del agua potable, en la parte de la comunidad que no cuenta con ella se cavan “*amelis*” o manantiales cerca del río para satisfacer esta necesidad o bien compran agua en garrafón embotellada en Tehuetlán.

Educación. El promedio de escolaridad en ambas comunidades es de 5.03 años cursados. Cada comunidad cuenta con un preescolar indígena y una primaria. La secundaria más cercana es la Técnica 33, que se encuentra en Tehuetlán. El nivel medio superior se imparte en el COBAEH que se ubica también en Tehuetlán. Para quien quiera estudiar en nivel superior es necesario trasladarse a la cabecera donde existen algunas opciones¹⁵. Por cada estudiante desde el preescolar hasta el bachillerato se cuenta con el programa OPORTUNIDADES que reparte cada bimestre un aliciente para la asistencia a clases, lo que no ha logrado erradicar la deserción. El monto aumenta conforme se asciende en el nivel escolar y es un poco más alto para las mujeres como un impulso a la equidad de género¹⁶. Sin embargo el apoyo no es universal, se proporciona de acuerdo a un estudio socio-económico que realiza la SEDESOL.

Servicios de salud. Asimismo, cada comunidad cuenta con un centro de salud que tiene la visita de la enfermera una vez a la semana (la frecuencia aumenta cuando hay alguna campaña especial de salud como vacunaciones, campañas contra el cólera, dengue, influenza, etcétera). No tiene un médico de planta, si tienen la necesidad de ver a uno tienen que ir a Tehuetlán donde hay una clínica de la SSA o al Hospital Regional (a unos cinco kilómetros sobre la carretera). Dada la precariedad de los servicios de salud –y en parte por costumbre-, muchos pobladores recurren a médicos tradicionales, parteras o curanderos, sobre esto se profundizará un poco más adelante.

¹⁵ Se encuentra la UAEH, ITH, UTHh

¹⁶ Por ejemplo, un niño que asiste al 1er y 2do grado de primaria recibe 330 pesos bimestrales, para los que cursan el 3er y 4to grado el monto es de 390 pesos. Para los que cursan el 3er grado de secundaria el pago es de 1650 pesos y para quien se encuentran en el 1er año de bachillerato llega a 2035 pesos bimestrales.

Vida cotidiana

Las actividades del día a día, recreativas, escolares, etcétera serán descritas a continuación. Estas actividades si bien no son monótonas tienen alguna regularidad que permite cierta estabilidad en la producción y reproducción del grupo. Como es de suponerse, las labores varían según la edad y el sexo de las personas y también con las diferentes épocas del año.

Por la mañana, al despertar lo primero que se encuentra uno es con una taza de café endulzado con piloncillo. Según los ingresos de la familia, en ocasiones hay pan, pero lo más común es que no. Esto pasa alrededor de las 7 de la mañana por lo que las señoras, las encargadas de la preparación de los alimentos, tienen que levantarse antes que todos entre las 5 y media y las seis de la mañana. Hecho esto, cada miembro de la familia se dedica a sus labores.

El padre de familia que se ocupa en la albañilería se presenta a las 8 de la mañana, si trabaja dentro de la comunidad la paga incluye sus alimentos. Al llegar le ofrecen de nuevo café y pan o galletas si hay. Comienza su labor sin interrupción hasta que lo llaman para almorzar alrededor de las diez de la mañana. Se toman una hora para esta comida. Reanuda su tarea que no interrumpe hasta las seis de la tarde en que finaliza la jornada. De nuevo le dan de comer y se retira a su hogar. Si trabaja en otra comunidad, por ejemplo en Tehuetlán, su esposa tiene que preparar un itacate para llevarle a la hora del almuerzo y le tienen lista su cena cuando llega a su casa al finalizar la jornada. Los sábados trabaja hasta el mediodía y los domingos es día de descanso.

La mayoría de los hogares cuenta con televisión por vía satelital, se paga por ella de 150 a 200 pesos al mes. Lo más común es que al cenar todos los miembros de la familia se reúnan a mirar algún programa hasta las 10 u 11 de la noche, hora de dormir. Las personas que no tienen televisión suelen ir a casa de sus parientes que sí cuentan con ella.

Una vez que la familia ha tomado café por las mañanas, la madre de familia se dedica a preparar el almuerzo: lavar el nixtamal y cocinar. Después del medio día es preferible, si el clima lo permite, lavar la ropa o limpiar la casa. Suele suceder que en este horario se convoque a una junta de OPORTUNIDADES o de la escuela: las llaman para alguna faena o bien una plática. Es tiempo después para preparar la comida. En la noche se pone a cocer el nixtamal para hacer las tortillas al día siguiente. La madre de familia es la última en acostarse. Los días sábados se suele citar a las mujeres para revisiones en la clínica de Tehuetlán. Estos días es también cuando se acostumbran celebrar fiestas como bodas, cumpleaños, bautizos, etcétera, lo cual implica, si se es invitado, una carga de trabajo extra como se describirá un poco más abajo.

Las tareas cambian poco cuando se trabaja como artesano metatero. Este tiene la ventaja de trabajar en casa. Durante todo el día en la comunidad se escuchan sus martillos con que dan forma a la roca. Los horarios para comida y descanso son prácticamente los mismos. Ocurre otro cambio cuando se va a trabajar a la milpa (por lo regular trabajos relacionados

con la palmilla). En este caso la madre de familia y los niños también acuden a trabajar, como se describió arriba, y llevan su itacate desde la mañana y regresan para comer alrededor de las seis de la tarde.

Los niños y los jóvenes asisten a la escuela. La primaria de Machetla 1 permite que sus alumnos salgan de la escuela y vayan a sus casas a almorzar a la hora del recreo (11 de la mañana). Por su parte, la escuela de Machetla 2 cuenta con un comedor para los niños y maestros, éstos pagan 10 pesos por comida, los aquellos 4. En el comedor laboran madres de familia que se turnan como parte de las labores en el comité escolar. Al salir los niños tienen la obligación de hacer sus tareas escolares. Luego ayudan en las labores del hogar: acarrear agua, leña, hacer mandados.

Así todos los días se comen enchiladas que son tortillas hechas a mano, cocidas con leña y embadurnadas con chile molido en molcajete. Pueden llevar jitomate, ajonjolí o algún otro complemento, pero esto sólo es esporádico. Se comen acompañadas con una porción pequeña de queso, frijoles, quelites, arroz, pescados, huevo, nopales, etcétera.

El consumo de carne es poco frecuente en los hogares de la comunidad. Suelen comprarla en los mercados de Tehuetlán y Huejutla, o cuando alguien de la comunidad mata un animal y ofrece su carne por las calles. La carne se come enchilada o en tamales. Otra oportunidad para comerla es en las fiestas cuando es costumbre consumir cerdo, pollo o guajolote en mole.

Como parte de la cotidianidad, en muchas comunidades del país existe un problema marcado de alcoholismo, acentuado entre los varones. Machetla no es la excepción. Claudio Lomnitz (1991: 107, 109, 105), ha propuesto que estas interacciones al beber se deben a relaciones de “respeto” o “respetación” dentro de las comunidades. No son pocos los hombres que trabajan en la semana y gastan parte cuantiosa de su sueldo (cuando no todo) en cerveza. Esto ocurre con mayor frecuencia los sábados y domingos. Asimismo, existen unas pocas personas que dedican su vida a beber sin atender cualquier tipo de obligación.

Condiciones climatológicas. Su clima predominante es cálido-húmedo, presenta una temperatura anual promedio de 31.1° C. La región presenta muy alta humedad y en temporada de lluvias pueden presentarse precipitaciones durante días con apenas breves pausas. Los ríos crecen y sus corrientes son atemorizantes: cortan las vías de comunicación terrestre y en ocasiones las telecomunicaciones se ven interrumpidas. Sin pavimento, caminar por las calles se vuelve difícil a causa del lodo. Con todo, muchas actividades en la comunidad continúan. En los meses de enero y febrero las constantes lloviznas se juntan con temperaturas bajas durante la noche y el día. Tomar café caliente se vuelve indispensable.

En los meses de abril, mayo y junio amainan las precipitaciones, pero la temperatura aumenta bastante. Por las noches es sofocante y los mosquitos se encargan de asegurar el

insomnio. Cualquier trabajo físico como cortar o acarrear leña es extenuante, sin embargo, como en las temporadas anteriores, no se detienen las actividades.

No obstante, en la comunidad siempre se encuentran situaciones, comidas y personas agradables. La región es prolija en productos alimenticios. El visitante descubrirá platillos y frutas muy peculiares. Durante las fiestas el baile y la música reconfortan los corazones. Asimismo, la tranquilidad de las personas se transmite en su andar y en su plática.

La religión también se muestra en la cotidianidad. En casi todas las casas de la comunidad hay un altar familiar (con excepción del grupo evangélico, por supuesto). Éste consiste en imágenes de santos, vírgenes y cruces. Se adorna con flores, arcos, velas y veladoras. Es más común que asistan con curanderos para sanar alguna enfermedad que con médicos (esto se tratará más adelante). De la misma forma, en los tatuajes de los jóvenes hay presencia de símbolos religiosos como rosarios, vírgenes, cristos, santos, etcétera. Algo similar se observa en los collares de niños y adultos.

Actividades económicas

El cambio social ha transformado las actividades económicas de la comunidad. A pesar de ello, el trabajo en el campo sigue siendo fundamental, por lo que el recurso más apreciado es la tierra, no sólo para cultivarla sino para disponer de terrenos para vivienda y como fuente de madera para leña.

Actividades agropecuarias. El cultivo de maíz ha sido desplazado por cultivos comerciales. Antes de los ochenta, el cultivo más extendido era el café. Sin embargo, los vecinos recuerdan la “primera helada del café” en 1982, con la cual muchos de los plantíos “se quemaron”. Le “segunda helada” se dio entre 1991 y 1992 que terminó con los cafetales. Aunado a ello, las condiciones de mercado para los cafetaleros han sido duras y con el cierre del Instituto Mexicano del Café, que aseguraba la compra del producto, el interés por producirlo es escaso. En la actualidad quedan alrededor de 15 productores con algún terreno dedicado a este cultivo y se dedica al autoconsumo, a pesar de que también se extiende el apoyo del PROCAMPO por él.

Desde mediados de los ochenta tuvo auge en la comunidad el cultivo de la naranja *Valencia* y, en menor medida, otros cítricos como la toronja, mandarina y limón. Hoy en día los cítricos también han sido desplazados. Una de las razones es su precio. La tonelada de naranja oscila entre los 600 y 1000 pesos. Este producto es comprado por acaparadores que entran en las comunidades, compran la producción y la llevan a un centro de acopio. Dado que la mayoría de los lotes son pequeños, se dedican a él como mero complemento al ingreso en temporada.

En épocas más recientes, la migración y el aumento de la población han diezmando en el cultivo del maíz. Por un lado, los vecinos salen a buscar trabajo en las ciudades o a los complejos agroindustriales, por lo que no les es posible atender un sembradío. Por otra, el

crecimiento demográfico aumenta la demanda de vivienda, crece la presión sobre la tierra y como consecuencia se han lotificado los otrora terrenos de cultivo.

No sólo eso, las tierras se encuentran erosionadas. Muchos campesinos afirman que al maíz “aquí no le gusta”, “no da”, “salen unas mazorquitas”, pero recuerdan tiempos en que “se llenaban tapancos en las cosechas”. Tal vez la tierra esté cansada, el caso es que se prefiere comprar en Tehuetlán. Fernández Acosta (1982: 10) documenta esta caída en la producción en el municipio de Aquismón. Hoy en día, las milpas de maíz subsisten para autoconsumo. De los productores, por un censo comunitario, se sabe que “hay más metateros que personas que cultiven una hectárea de maíz”¹⁷. Así, son más utilizados los terrenos como potreros, para la cría de ganado que para milpa de maíz. Oscila entre diez y quince el número de campesinos que dedican un cuarto de hectárea al cultivo de maíz. Las sementeras de maíz se realizan dos veces al año: *xopamil* y *tonalmil*¹⁸.

En Machetla 2, la milpa común donde se organizaba el trabajo de la comunidad para sembrar maíz y pagar gastos comunes ha desaparecido desde mediados de los 90. Esta costumbre debió ser retomada por la comunidad, pues en Machetla I no se recuerda esta práctica más que como muy vieja. Los terrenos han sido parcelados y es responsabilidad individual el destino que tengan.

El cultivo comercial más importante en la comunidad es la palma *Camedor* o “palmilla”. Llegó como programa de la SAGARPA a mediados de los 90 –en sustitución del café– y es el cultivo más extendido. Más de la mitad de los vecinos que cuentan con un terreno, tienen este cultivo. Tal vez una de las razones para ello es que requiere poca vigilancia. Su cuidado consiste en limpiar los terrenos de otras hierbas como ortigas y quelites una vez por mes, es menos susceptible a ser comido por animales o a emplagarse y su planta no es tan frágil como, por ejemplo, el maíz. Otra razón, es que tiene la ventaja de sembrarse a la sombra, por lo que coexiste con otros cultivos como cítricos y árboles maderables.

Aunque su cuidado es laxo, el trabajo de la palmilla se concentra en el corte. Crece entre 30 y 50 centímetros por lo que la labor de corte se realiza agachado. Su precio fluctúa entre los 7 y 9 pesos el rollo de 100 “palmillas”, el número de rollos varía según los terrenos que se disponga y las personas que colaboren¹⁹. Este cultivo tiene cierta regularidad en su compra y por él se les extiende el apoyo del PROCAMPO. En el municipio vecino de Huautla estas palmas ornamentales pueden llegar a costar dos pesos cada una. Lo que da idea de la explotación y la ganancia de los acaparadores.

¹⁷ Ing. Desiderio Hernández, censo del PESA en la comunidad. Comunicación personal.

¹⁸ *Xopamil* es el cultivo de temporal que comienza a sembrarse entre mayo y julio, la cosecha se realiza entre septiembre y noviembre. *Tonalmil* es la milpa de sol, se siembra entre diciembre y los primeros días de enero para cosechar en abril. Esta milpa sobrevive con el rocío y las esporádicas lluvias.

¹⁹ Si trabaja una sola persona recolectará, por mucho, 12 rollos en un jornal. Cuando son dos o más como cuando los niños no asisten a la escuela, la cifra aumenta y puede llegar a 25. Es así que unos vecinos laboran cortando la palmilla de otros que no lo pueden hacer porque se encuentran fuera, recibiendo pago a destajo, es decir, según la cantidad de rollos que corten.

La mayoría de las familias crían aves de corral: gallinas y guajolotes. Son aprovechados su carne y huevos. Se les alimenta con maíz, sobrante de comidas, alimentos industriales. Otrora se solía dejar libres para que comieran hierba del campo. El gallinero era rudimentario, sólo para atajar las lluvias o bien podían dormir en los árboles. Sin embargo, esta actividad se ha visto modificada por la entrada del programa PESA que depende el gobierno de Hidalgo y de la FAO. En Machetla hay alrededor de cincuenta beneficiarios de este programa que les provee material y capacitación para construir gallineros y mejorar el manejo de las aves de corral²⁰.

La cría de cerdos es también común entre los vecinos. Aunque no cuento con datos acerca de su cantidad, sí puedo afirmar junto con Sandstrom (2010: 219) que son una estrategia de ahorro. Dado que los cerdos son preferidos para las fiestas (por católicos y protestantes), las familias engordan cerdos para cuando tengan un compromiso ese aspecto se encuentre resuelto. Pueden también venderlo, casi siempre con el mismo fin, a sus vecinos. Su precio en pie es de 35 pesos el kilo y un cerdo adulto pesa alrededor de 100 kg. Suelen alimentarlos con tortillas, sobrantes de comida, maíz y en menor medida con alimentos industriales. Estos animales no pueden andar sueltos por la comunidad, en parte por riesgo de robo, pero sobre todo por cuestiones de salubridad (Véase anexo 2).

Artesanías. La producción artesanal por excelencia son los metates y manos de metate por un lado, y cajetes o molcajetes y tecuiches por el otro. Esta artesanía es exclusiva de la comunidad y en los alrededores se le reconoce ampliamente por ser “la fábrica de los metates”. Se recuerda que hace pocas décadas casi todos los vecinos se dedicaban a este oficio ya que se comercializaba con cierta celeridad, llegando incluso a vender por mayoreo para llevar a lugares lejanos. En aquellos tiempos, este oficio gozaba de estabilidad y seguridad. La materia prima para su fabricación se trae del cerro cercano de san Francisco, o bien dentro de la comunidad en el río se puede buscar las piedras apropiadas para trabajar. Las piedras grandes son fracturadas utilizando pólvora y las pequeñas con martillos y marros.

Hoy en día su fabricación ha caído mucho pues tiene que competir con las innovaciones tecnológicas como molinos eléctricos y licuadoras. Algunos sin embargo han transformado su trabajo para realizar piezas zoomorfas o antropomorfas de piedra, es decir se han convertido en escultores. El precio de un metate es de unos 150 pesos y se necesita un día de trabajo para producirlo, un molcajete cuesta 100 pesos. En cambio, una escultura por ejemplo con forma de coyote sedente de unos 35 cm de alto por 15cm de ancho y un peso de 7 kg, se cotiza alrededor de mil pesos y para su producción se necesitan alrededor de 5 días. La desventaja es que en las comunidades pocos pagan por estos artículos suntuosos, su mercado está entre los profesionistas y comerciantes de la ciudad de Huejutla. Quedan

²⁰ El programa se está expandiendo y diversificando en el marco de la Cruzada Nacional contra el Hambre (programa del gobierno federal). Se están también construyendo cisternas de almacenamiento de agua pluvial y huertos para hortalizas. Se tiene planeado también incorporar apoyo para los cultivos de café y palmilla (encargado del programa, comunicación personal).

cerca de 20 metateros y sólo 3 realizan esculturas. Fue a mediados de los 90 cuando la venta de este producto decayó y la mayoría de los artesanos mudaron de ramo, en especial hacia la construcción.

Especialización actual. En consecuencia, el oficio más común²¹ entre los vecinos de Machtetla es la albañilería dentro y fuera de la comunidad. El salario fluctúa de acuerdo al lugar en que se realice la obra. En la comunidad y sus alrededores, una jornada de ayudante oscila entre los 100 y 120 pesos por día, mientras que la de un *maestro* va de los 125 a 150 pesos por día. Cuando los varones van a las ciudades a trabajar, lo más frecuente que se desempeñen en la construcción de edificios, departamentos, puentes, túneles, calles, carreteras, escuelas, etcétera.

Migración laboral. Casi todos los hombres de la comunidad han trabajado como jornaleros agrícolas en los campos de Coahuila, Sinaloa, Sonora, Durango, San Luis y Tamaulipas en los cultivos de jitomate, pepino, algodón, melón o chile. De determinados puntos parten camiones a los campos agroindustriales. Los contratos son individuales, sus características se anuncian por la radio: duración, pago, labores a realizar, lugar de trabajo y punto de partida. La duración de los contratos oscila entre 30 y 90 días y el salario entre 90 y 150 pesos por día, a veces incluyen comidas.

En la Huasteca hidalguense se ha encontrado que “del total de las y los jornaleros contratados aproximadamente 47 por ciento son hombres, 17 por ciento mujeres y un elevado 39 por ciento son menores de 18 años” (Montaño Hernández, De la Cruz Pascual y Cisneros Monterrubio, 2007: 148). Aunque este trabajo presenta una opción para el ingreso, es frecuente escuchar entre los trabajadores las precarias condiciones laborales y los abusos de que son objeto.

La migración laboral hacia las zonas urbanas es también muy importante. En el norte de Veracruz, Lizbeth Gómez Barrera (2002: 84) ha encontrado que la migración a partir de los 90 se dirige hacia el norte con dos destinos preferenciales: Reynosa, Tamaulipas donde los migrantes laboran en la industria maquiladora y Atlanta, Georgia en Estados Unidos donde se contratan en el sector de servicios (restaurantes, pollerías, construcción, etcétera). Para la mayoría ese es su nicho laboral.

Pesca. El río es también una fuente importante de recursos. A lo largo del año se pueden pescar una variedad importante de especies comestible como *chompetameh* (mojarra), *cholomichi* (cholote) y *sardinas*; camarones de río o *cozoles* y *tehetame*²². De la misma forma, se extrae diario arena, grava y piedra para la construcción y con mayor denuedo cuando la corriente crece durante la temporada de lluvias. En esta época del año, de fines de

²¹ Es importante mencionar que en las comunidades se da un “especialidad productiva”, por ejemplo en Pahuatlán el oficio más común es carpintero y su artesanía los comales y chachapales (ollas grandes) de barro; en Chilililco se especializan en producir artesanías ornamentales de barro.

²² Desconozco la identificación científica de estas especies, los nombres aquí escritos son los usados en la comunidad.

mayo a mediados de octubre, incluso el río seco tiene corriente. Para pescar dentro de los límites de la comunidad no es necesario ser oriundo de ella, ni pedir un permiso a la autoridad. En el caso de los materiales para construcción, se mantiene un control, pues constituye una fuente de ingresos para la comunidad. Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.

Los terrenos. Describiremos la forma de posesión y aprovechamiento de los terrenos en la comunidad como parte de las actividades económicas pues constituyen la base de muchas de éstas, además de que constituyen una riqueza por sí mismos. Dentro de la comunidad los terrenos se dividen en tres tipos según su uso:

a) Lote para vivienda. Es donde los vecinos pueden construir sus casas y se puede dividir para que los hijos dispongan de terreno para construir o bien dentro del mismo lote se construyen diferentes casas. La medida de los lotes varía considerablemente y cada vez más por la atomización de los terrenos por el crecimiento demográfico. En Machetla 1, el espacio para las viviendas se ha agotado y padecen de hacinamiento pues se encuentran confinados entre el cerro y las cañadas a su alrededor, no hay forma de que la comunidad se pueda expandir. Por su lado, en Machetla 2 los terrenos se encuentran en su mayor parte desocupados (sólo hay 60 viviendas). La mayoría de las casas son de lámina de hierro, aunque están aumentando las que son de cemento.

b) Lote de potrero. Se trata de tierras que están destinadas al pastoreo o a siembra. Se encuentran dentro de los límites de la comunidad. En Machetla 2 la mayoría de los vecinos cuenta con lotes individualizados de 50 x 25 m., y con un potrero del común de unas 10 has. Mientras que en Machetla 1, cuenta con un potrero del común de aproximadamente 5 has y sólo unos 10 faeneros tienen algún lote. Estos terrenos privados se pueden dividir y heredar. De hecho, muchos se están ocupando como vivienda.

c) Milpa en el monte. Se trata de una posesión que se encuentra fuera del trazo urbano de la comunidad. Se cultiva palmilla, cítricos o café. Pero quizá su principal aporte es la leña. Ésta representa un recurso muy valioso, pues permite que sin dinero se tenga acceso a combustible para preparar alimentos. Para quien no posee este tipo de terreno, es necesario comprar la leña (cincuenta pesos el tercio²³ de madera maciza) a quien si lo tiene.

No todas las familias poseen estos terrenos por lo que para construir una casa o sembrar es necesario que compren terreno a sus vecinos. Debido a la pobreza de la región, muchos campesinos vendieron sus lotes y se han quedado sin tierra, lo cual ha obligado a sus hijos a salir de la comunidad. En cambio, otros campesinos han aprovechado la oportunidad y han logrado acaparar terrenos. Sin embargo, es necesario un estudio específico para cuantificar

²³ Un tercio es la carga que puede llevar una persona a cuestras. Para una familia, esta leña puede durar como máximo cinco días, pues con ella se elabora el nixtamal y se cocen después las tortillas, tamales, frijoles, etcétera. Su peso aproximado es 35 k.

en qué medida ha ocurrido este fenómeno en la comunidad (o en otras que han aceptado las políticas territoriales como el PROCEDE²⁴).

Las tierras se heredan de forma patrilínea. No obstante, las mujeres pueden heredar tierra y de hecho, es costumbre -si su padre posee suficiente- que se reparta de manera equitativa entre los hijos e hijas. Una mujer también puede comprar un terreno dentro de la comunidad para vivienda, milpa o potrero. Es así que existen beneficiarias del PROCAMPO. Sin embargo, el matrimonio se realiza de manera exogámica y son las mujeres quienes salen, ya que un varón fuereño no puede llegar a vivir a la comunidad. Ellas deben casarse con sus coterráneos si es que quieren, una vez casadas, permanecer dentro de la comunidad. Ante esta restricción lo más común es que opten por vender sus terrenos a sus hermanos varones. Por lo tanto, sólo los hombres pueden ser titulares y derechosos.

Como puede verse, la comunidad establece una relación rica y compleja con su entorno. La tierra constituye un elemento fundamental en el mantenimiento de la forma de vida campesina. Sobre este punto Juan Vicente Palerm sostiene que es posible que se conserven como sociedades en parte separadas y en parte integradas a las sociedades capitalistas porque conservan una parte de sus “condiciones objetivas de su realización”, esto es, el acceso a la tierra que opera en base a principios económicos y objetivos productivos distintos –no capitalistas-. Y agrega, “el campesinado participa en la producción y reproducción capitalista sin proletarizarse; constituye sin duda un segmento no capitalista del sistema moderno” (1997: 14).

Historia de la comunidad

Como quedó dicho, bajo los regímenes liberales muchas tierras, y con ellas recursos de los que dependen las comunidades, fueron apropiadas por terratenientes durante la segunda mitad del siglo XIX. Esto hizo que la dependencia mutua entre campesinos y ganaderos aumentara. Es decir, se consolidó la “economía moral”. A la par, se establecieron jornadas de trabajo sin remuneración a cambio de tener acceso a tierra para cultivar. La Revolución y el reparto agrario posterior no significaron un cambio para la situación de opresión en que vivían las comunidades campesinas. De este modo, en 1957 Machtetla pertenecía como barrio a la comunidad vecina de Tehuetlán y ambas como anexos a la cabecera ejidal de Ixcatlán.

En Tehuetlán tenían que trabajar la faena y dar cooperaciones para las fiestas. En la memoria colectiva esta etapa es triste, pues se recuerda que eran tratados “como esclavos” y estaban obligados a dar la faena en un lugar donde no vivían. Aquí es importante señalar un elemento étnico: Tehuetlán es una comunidad controlada por mestizos o “*coyomeh*”,

²⁴ Como introducción a lo que ha provocado el PROCEDE en las comunidades se puede revisar el trabajo de Baitenmann (1998).

quienes eran propietarios de extensas fincas y ganado en la región la forma de concentración de capital más importante. Ellos además ocupaban los cargos de gobierno o imponían a fieles adeptos. Las ausencias a las faenas eran castigadas con cárcel y trabajo en casa de los terratenientes o del sacerdote. A decir de los vecinos, con su trabajo se construyeron escuelas (a las que difícilmente podrían ingresar sus hijos) y la iglesia de Tehuetlán. Algo similar encontró Rosa María Vallverdú del Olmo en la comunidad vecina de Chiatipan donde “la construcción de los juzgados y la presidencia municipal fue realizada con el trabajo gratuito de los campesinos (2000: 108).

Los vecinos también recuerdan que los mayordomos, fiscales y regidores²⁵ eran escogidos por los terratenientes de Tehuetlán entre los campesinos de las comunidades sujetas. La selección se realizaba con base en quién tenía una mejor cosecha. Esta imposición no les permitía acceder a un mejor nivel de vida por los fuertes gastos que implicaba. Esto es de relevancia ya que el mecanismo nivelador del que han hablado los antropólogos funcionaba como un mecanismo de perpetuación del *statu quo*. Sin duda, una de las razones es que en la Huasteca, a diferencia del área maya -donde se extrajeron la mayor cantidad de datos etnográficos que sostuvieron la afirmación del mecanismo nivelador- los caciques eran mestizos que vivían fuera de las comunidades. Al mismo tiempo, los campesinos tenían claro que a los cargos de gobierno no serían designados, pues estos se encontraban reservados para los terratenientes autonombrados “gente de razón”.

Ante la opresión, un metatero fue el que buscó la manera para que el barrio se independizara. Muchos vecinos, de manera velada por el miedo a las guardias blancas, lo apoyaron. Sus hijos aseguran que viajó a la ciudad de México para realizar los trámites que les permitieron emanciparse. Sin embargo, esto le costó ser objeto de hostigamiento y venganza por parte de pistoleros mandados por caciques.

Según los vecinos, en 1957 logran su separación de Tehuetlán. Machetla se constituyó como comunidad independiente y la faena se comenzó a dar en sus terrenos. En 1960 se llevó a cabo, en una iglesia improvisada donde “cabían como 15 gentes”, la primera velación del Santo patrono en Machetla. Tener un santo propio implica disponer de organización separada, además de que se convierte en un símbolo de su autonomía. Poco después, construyeron la escuela primaria “Cauhtémoc” y una capilla más amplia.

No obstante, siguiendo la tradición aprendida en Tehuetlán, la fiesta era costeadada por unas pocas personas que recibían el cargo de mayordomo, fiscal y regidor. La responsabilidad

²⁵ Estos cargueros son los encargados de cubrir los gastos de las fiestas religiosas, es decir comidas, bebidas, fuegos artificiales, flores, velas, música, incienso, danzas, entre otras cosas. Este tipo de organización se realiza todavía en muchas regiones del país, como por ejemplo en el sureste. Implica deudas y responsabilidades muy fuertes. Para salir de ellas, el carguero tendrá que trabajar varios años. Sin embargo, estos puestos redundan en prestigio y respeto. Se ha sostenido que esta organización impide la ladinización debido al compromiso financiero y emocional y que es la forma en que el indio busca gratificaciones dado su *status quo* en la sociedad exterior (Smith, 1987: 12) pero esta afirmación, dado que de igual forma son observaciones en el área maya, merece la misma reserva que el mecanismo nivelador referido antes.

que comprendía el cargo no pareció correcta a algunos vecinos. “Todos los jóvenes se juntaron” y enfrentaron al consejo de pasados (quienes ya habían pasado por el cargo de mayordomo) que era la instancia encargada de escoger al mayordomo. Las fricciones provocaron que en 1978 se suspendiera la fiesta, y no se retomaría hasta el año de 1997.

El conflicto agrario: “Esos terrenos son nuestros”. Según el expediente agrario, en 1939 Ixcatlán solicitó dotación de terrenos al gobierno del estado de Hidalgo y éste, en el mismo año, dotó por Mandato Gubernamental 4-503-00-00 (Cuatro mil quinientas tres hectáreas). La acción fue ejecutada el 3 de diciembre de 1940 y la Resolución Presidencial que dotó dichas hectáreas como terrenos ejidales se dictó el trece de julio de 1964 (AGA, Exp. 276.1/3872, leg. 1, f. 1-4 r).

Sin embargo, los vecinos de Machetla recuerdan que los caciques se valieron de muchas tretas como la amenaza, el engaño, el miedo y el alcoholismo de los campesinos para apoderarse de los terrenos que pertenecían a las comunidades. En ocasiones su ganado atravesaba los límites de los terrenos, destruían las sementeras y no había forma de reclamarles. Por la imposibilidad de producir paulatinamente les fueron vendiendo sus parcelas. Otra forma de despojo eran las deudas que se contraían con los adinerados, a veces por los gastos de las fiestas y otras por deudas de aguardiente. Los terratenientes expandían sus propiedades a expensas de las tierras comunitarias.

De esta manera, aunque Machetla había ganado su autonomía política, para la década de los 70 todos los terrenos que rodeaban al cacerío de Machetla pertenecían a los terratenientes y no podían pasar libremente por ellos sin ser amenazados. La comunidad se encontraba confinada, pero estaban conscientes, por la memoria de los más ancianos, de que “esos terrenos son nuestros”.

Habían ya escuchado de las invasiones en San Luís Potosí; sabían “que había problemas, que mataban dirigentes y que los campesinos se macheteaban. Hasta que nos tocó”. En 1982 los dirigentes agrarios se adhirieron en secreto a la URECHH y se hizo una petición en la que firmaron 20 capacitados. Al año siguiente, afirman los vecinos, se les dio una “autorización” para ocupar los terrenos adyacentes, allende el río. El 15 de abril invadieron los terrenos, y para el día 18 recuerdan que el gobernador Guillermo Rosell aterrizó cerca de la comunidad y les ofreció pagar los predios invadidos a cambio de que continuaran trabajando y no maltrataran el ganado de los caciques.

No por ello se terminaron los problemas. Mantener la ocupación no fue sencillo. En un principio toda la comunidad participó en los trabajos de siembra y cultivo de maíz, ya que era la manera en que los campesinos recuperaban la tierra. Sin embargo, hubo contingentes de campesinos movilizados por líderes cenecistas y ganaderos que se encargaban de “des-

invadir” terrenos. A su vez, los agraristas afiliados a la URECHH también eran requeridos para “apoyar a otros compañeros” a mantener ocupaciones en comunidades lejanas²⁶.

Como se dijo en la introducción, el conflicto en la región causó muchos presos, heridos y muertos. Hubo hambre y miedo en la comunidad pues se dejó de trabajar para sostener la invasión: “fue la guerra”. Los terratenientes hicieron uso de los recursos e instituciones de que disponían para desalojar las tierras invadidas, pero su principal aliado fue el miedo, la intimidación que realizaba el ejército y las guardias blancas; la cárcel y el asesinato. Todo esto hizo que al menos la mitad, más o menos 75 faeneros, de la comunidad se desalentara. Fue así como prefirieron alinearse con la CNC, regresar a su trabajo y conformarse con la tierra que desde antes poseían. Dado el ambiente de división e intrigas, en la comunidad se pensaba que estos campesinos escuchaban lo que se decía en las reuniones y lo comunicaban a los terratenientes.

División de la comunidad. En 1986 el ejército cercó y entró a la comunidad en busca de armas y marihuana, dijeron, pero tomó presos a los líderes del movimiento agrario. Estos dirigentes fueron golpeados y torturados. Después de cuatro días, los militares salieron de la comunidad, pero los campesinos agraristas consideraron que el otro grupo, el de la CNC, había proporcionado sus nombres y domicilios. Se les relacionó con los caciques de Tehuatlán. Desde ese momento los agraristas se apartaron y decidieron constituir su propia organización. La consecuencia fue la separación y el nacimiento de una nueva comunidad con los terrenos recién recuperados (alrededor de 100 Has), Machetla 2. El primer paso fue la elección de un Juez que se encargaría de dirigir al grupo. Pasaron algunos años para que el gobierno estatal les otorgara el sello, es decir, que se reconociera legalmente al nuevo núcleo de población. Desde ese momento comenzó una pugna entre ambos grupos por la posesión de espacios antes comunes.

Los vecinos de la novel comunidad conservaron sus terrenos que poseían con anterioridad en la comunidad de origen y que, desde ese momento, lleva por nombre Machetla 1. Es decir, en los terrenos de ésta habitan vecinos de ambas comunidades. No así en los terrenos de Machetla 2 donde no pueden vivir vecinos de Machetla 1, aparentemente.

Las hostilidades entre los dos grupos llegaron a la escuela primaria. En 1987 los profesores de la primaria “Cuauhtémoc” separaron a los “hijos de la CNC y los hijos de la URECHH” y no les permitían tomar clase a éstos. Para continuar con sus estudios, los hijos de los agraristas fueron enviados a un internado en Veracruz, pero sus padres no pudieron costear su manutención mucho tiempo, provocando que estos niños perdieran dos años de clases. Por ello, en 1989 se fundó la escuela primaria “Niños Héroe” en Machetla 2. Dado que los profesores que segregaron a los alumnos eran nativos de Tehuatlán y en remembranza a

²⁶ Estos enfrentamientos entre campesinos fueron parte de una estrategia utilizada por el gobierno para debilitar el movimiento agrarista (Neri Contreras, 2003: 243-250).

este hecho, hasta el día de hoy no se permite que ningún maestro originario de Tehuetlán trabaje en Machetla 2²⁷.

En los 90 se dio un conflicto similar por la iglesia y la galera de la comunidad, ya que estos son también espacios comunes. En la rebatinga participó también el obispo de Huejutla, quien consideraba que la iglesia era de propiedad federal. Es así que en el año 2000 se suspende nuevamente la fiesta, que daba algún tipo de unión y organización a las dos comunidades.

En el año 2003 se construyó la iglesia en los terrenos de Machetla 2, y para 2005 se reanudó la fiesta. A la fecha, las comunidades comparten algunos terrenos y el camposanto, por lo que tienen que trabajar juntas. En general, se puede decir que las hostilidades se han superado.

Contribuyó a la pacificación de la comunidad un convenio firmado en 1989. En esa fecha en el ejido de Ixcatlán

se llegó al acuerdo de que su regularización sea a través de titulación de terrenos nacionales y que otras situaciones jurídicas que llegaran a existir se declara improcedente para no generar confusiones ni conflictos (*AGA*, Exp. 276.1/3872, leg. 1, f. 3 r).

Por este convenio los otrora ejidatarios se convirtieron en “pequeños propietarios”. Al comenzar la década de los noventa, la Secretaria de la Reforma Agraria les concedió títulos individuales de sus predios, convirtiendo sus terrenos en propiedad privada. Al hacer las mediciones, la mayoría de los desacuerdo quedaron rebasados.

Se debe resaltar que no para todas las comunidades fue igual este proceso. Xiquila localidad vecina de Machetla, no invadió terrenos durante la época de los conflictos agrarios. Ello tal vez se deba a que en 1940 los vecinos se organizaron y compraron lotes privados que más adelante utilizarían para usufructo común (*AGA*, Exp. 276.1/2626, leg. 2, f. 15-19 r).

La organización tradicional

Comprender la organización tradicional, sus funciones y mecanismos es indispensable para entender el origen de los conflictos sociales que surgen ante la diversificación religiosa. Esta estructura es fracturada, sin embargo dadas las necesidades administrativas de la región, los vecinos –protestantes o católicos–no pueden eludir su participación en ella.

²⁷ Cuando llega un nuevo maestro siempre se pregunta de dónde es. De hecho, la supervisión escolar de la zona está al tanto de esta demanda, aunque no siempre la respeta. Se dio el caso en que un maestro vivía en Tehuetlán, pero su familia no era de allí sino de Pahuatlán, en este caso se le permitió laborar. Pienso que lo que intentan los vecinos es cerrar el paso a las familias de los profesores que consideraron responsables de excluir a sus hijos.

Es importante diferenciar entre régimen de tenencia de la tierra y organización comunitaria. Como se dijo arriba, Machetla por el hecho de formar parte del ejido de Ixcatlán, transformó su régimen de propiedad de la tierra en 1989. Al pasar de ejido a “terrenos nacionales”, la normatividad que los rige no pertenece al derecho agrario sino al civil. En otras palabras, Machetla “no es comunidad ni es ejido” sino propiedad privada. A pesar de ello, al interior se maneja bajo la normatividad de “usos y costumbres”, es decir, bajo el derecho consuetudinario por lo que se ha llegado al acuerdo de que los terrenos no se pueden vender a gente fuereña.

Las comunidades se encuentran organizadas para cubrir sus necesidades mediante el trabajo de los propios vecinos. La organización tradicional permea casi todos los asuntos de la comunidad, por lo que es difícil tratar de enlistar las actividades que tiene a su cargo.

En las comunidades, la máxima instancia de decisión es la asamblea general o *mocentilia*, en ella se escoge a las autoridades que llevarán y dirigirán a la comunidad por un año. También hay *mocentilia* cuando se trata un asunto de mucha importancia que trasciende a las autoridades presentes y pasadas. Aunque se debe advertir que la presencia de la asamblea no garantiza democracia o participación amplia en la toma de decisiones²⁸.

Contribuye a mantener esta normatividad el hecho de que Machetla –y muchas comunidades más- no se encuentra certificada, es decir no se inscribió en el programa de regularización de ejidos llamado PROCEDE hoy FANAR²⁹. Tal como observa Baitenmann sobre los cambios introducidos por la regularización de ejidos, en lo que toca a la asamblea la calidad de ejidatarios individuales permite que las quejas tengan que ser presentadas en forma directa con la Procuraduría Agraria cuya resolución es inapelable. Lo que es más, “una resolución del tribunal es legalmente obligatoria y equivale a un certificado de derechos ejidales. Todo lo anterior convierte en obsoleta a la asamblea de los ejidos [...] Las transacciones que se hagan a título individual no pueden contar con alguna protección que les pueda dar la asamblea” (2001: 113).

El sistema de cargos tradicional o “Comisión”. Es la organización cívico-religiosa que comparte con muchas de las comunidades indígenas de México y Centroamérica. La comunidad elige a quien los va a representar y dirigir durante un año. Estos cargos son exclusivos de varones, su carácter es obligatorio por lo que no se puede eximir la participación salvo por motivos muy fuertes. Esta organización forma una cadena de cargos jerárquicos cuyo fundamento es el trabajo y el prestigio. Se es parte de ella una vez que se ha contraído matrimonio o cuando se cumplen 18 años, siempre y cuando los jóvenes no estén estudiando.

²⁸ En la mayoría de las comunidades las decisiones recaen en el consejo de ancianos o pasados, el cual puede también estar liderado.

²⁹ Dado que la regularización se hizo de manera voluntaria, de 399 ejidos que comprende la Delegación de la Procuraduría Agraria en la Huasteca, sólo 41 se han regularizado. Es más, se puede dar el caso que en un mismo ejido haya núcleos que ingresaron al programa y otros que no (Residente de la P.A. en la Huasteca, comunicación personal).

El ayuntamiento de Huejutla reconoce la figura del “Delegado Municipal” electo en asamblea según usos y costumbres, y lo dota de un sello con carácter oficial el cual se renueva cada año. A él se dirige para cualquier asunto relacionado con la comunidad. No maneja cuantiosos fondos, pero, según su habilidad, puede gestionar una cantidad importante de apoyos en dependencias de los tres niveles de gobierno.

Por su parte, el estado de Hidalgo

reconoce la existencia y jerarquía de las autoridades y los sistemas normativos internos de las comunidades y pueblos indígenas, así como el derecho de éstos a resolver sus controversias y conflictos de entre sus miembros...” (Art. 8, “Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo”, promulgada en 2010).

Para fines de análisis, hemos dividido las obligaciones que tiene la Comisión en dos grupos que se encuentran muy entrelazados:

1) Funciones externas. Son las que establecen las relaciones de la comunidad con los gobiernos nacionales o cualquier otra dependencia, así como con el clero y con otras comunidades. Por lo general se llevan a cabo con el fin de gestionar alguna obra, apoyo o proyectos productivos (luz, agua, drenaje, nuevos cultivos, apoyo a productores, semillas, fertilizantes, etcétera) hacia la comunidad. Representa a la colectividad en problemas de límites con otras comunidades.

2) Funciones internas. Son las que se llevan a cabo dentro de la comunidad. Se sintetizan en cuatro:

a) Organizar las fiestas religiosas de la comunidad (santo patrono y virgen de Guadalupe). En celebraciones privadas (bodas, quince años o bautismos) forma comisiones para que se desarrollen en calma.

b) Mantener la regulación interna de la comunidad: dirime problemas no graves (peleas, límites de parcelas, robos, violencia intrafamiliar) que se dan al interior de la comunidad. Cada comunidad cuenta con una barandilla o “cárcel”, los cautivos suelen ser vecinos alcoholizados. Algunos jueces prefieren mandar a los infractores a Huejutla, pues no quieren tener problemas con sus vecinos. Otros en cambio prefieren resolver los problemas dentro de la comunidad de acuerdo a “usos y costumbres”, esto es, se fija la multa y hay una reconvencción por parte de los pasados. Se considera que es más apropiado para la readaptación de los infractores ya que en Huejutla “no les hacen nada”³⁰.

c) Planear, gestionar y coordinar nuevas obras públicas en su comunidad (incrementar la cobertura de la red de luz eléctrica, agua potable o drenaje, pavimentación; ampliación y mejoramiento de los espacios comunes como la galera, iglesia o camposanto), así como las

³⁰ Sobre la eficiencia de las sanciones locales son muy ilustrativos los trabajos de Jessica Contreras Vargas (2008) y el de Teresa Sierra Camacho (1995).

faenas para dar mantenimiento a las ya existente; podar, cercar y limpiar los terrenos comunes.

d) Enterrar a los muertos. En esta función las dos comunidades, incluyendo al grupo evangélico, se unen. El apoyo y organización en un suceso de este tipo es admirable. Esta función es coordinada por el *segundo*. De la misma forma, en caso de que alguien se accidente o esté hospitalizado, tendrá, por vía de la “comisión”, un respaldo de sus compañeros.

No sólo eso. A raíz del conflicto agrario desapareció la figura del comisariado ejidal, por lo que el delegado ha asumido estas funciones. De la misma forma, con la extinción de los cargos de mayordomo, fiscal y regidor, se adjudica las tareas de organizar los trabajos para la fiesta patronal (esto se explicará más adelante). La carga de trabajo es onerosa para la comisión, provocando que no puedan allegarse un recurso económico por estar pendientes de la comunidad durante el año que dura su cargo. Los cargueros se apoyan en sus familiares para mantenerse durante este periodo. Dejar el cargo es satisfactorio: “ya salimos”, dicen. Es común que luego migren a las ciudades a trabajar para recobrar su estabilidad económica.

Seis son los oficios que tiene la comisión, cada uno con una tarea específica. Ordenados en escala ascendente de responsabilidad son:

1) Alguaciles, topiles o *tequihuis*. En total son doce, cuatro para cada carguero: segundo, suplente y juez. Estos cargueros no se eligen en asamblea sino que la comisión entrante los busca antes de que comiencen su año de cargo. Su tarea consiste en apoyar a la comisión en sus trabajos. Por ejemplo, hacer todos los mandados y compras durante la fiesta; fungen como policías cuando hay algún problema y son los encargados de cuidar las fiestas. Se escogen entre los jóvenes para iniciarlos en el camino de los cargos.

2) Segundo o *tequitahto*.. La reciprocidad comunal se hace patente en este cargo. Él es responsable directo en caso de fallecimientos. Se encarga recaudar cooperación entre los faeneros, en especie o en dinero, para apoyar a los dolientes. También encabeza la comisión encargada de cavar la fosa y hacer la cripta. Su función se puede resumir bien en las palabras de un Pasado: “entre todos, el muerto pesa menos”. Se escoge entre las personas que tienen poca escolaridad o facilidad de palabra, ya que su labor es en su mayor parte dentro de la comunidad.

3) Secretario. Es el encargado de redactar actas, acuerdos, memoranda, formatos, constancias, calendarios, registros, contratos, listas y todos los documentos que se relacionen con las tareas del delegado, por lo anterior, se le escoge entre los que tengan alguna escolaridad.

4) Delegado suplente o suplente. Su tarea es respaldar y aconsejar al delegado en todas sus acciones. Aunque es muy raro, en los casos en que el juez tiene que salir de la comunidad,

él se hace responsable por la comisión. Su firma aparece en la mayoría de los documentos que se signan con cualquier dependencia.

5) Juez, delegado o *tequichihqueh* moviliza a la comisión y, dependiendo según sea el caso, a todos los faeneros e incluso la comunidad entera. A pesar de ser el jefe de la comisión, se encuentra subordinado al consejo de ancianos o *pasados*, por lo que en la comunidad se asegura que “un juez no se manda solo”. Es el encargado de cuidar a la comunidad “como un padre de familia”.

6) Pasados, *tequichihuini* o delegados pasados. Son aquellos que ya cumplieron con el cargo de juez. Su tarea consiste en elegir a las nuevas autoridades comunitarias y en aconsejarlas en los problemas que se les vayan presentando en sus labores. Este consejo tiene gran peso en las dos comunidades pues, respaldará las decisiones que pueda en un momento dado tomar el juez, o lo reconvendrán en caso de que una acción no les parezca sensata. Asimismo, toman en sus manos asuntos de gran importancia para la comunidad (por ejemplo, cuando ha ocurrido un accidente).

En teoría, los pasados escogen entre los más lúcidos para designar a las autoridades. Sin embargo no siempre es así. En la toma de decisiones hay una gran diferencia entre las dos comunidades. En Machetla 2 son los pasados quienes deciden el rumbo que tomará la comunidad y dentro de ellos existe un líder que tiene la última palabra en el Consejo. Su liderazgo ha sido posible porque fue el dirigente más activo durante la reapropiación de terrenos en el conflicto agrario. Lo anterior no implica un poder absoluto, existen pugnas, problemas y faccionalismos entre los comuneros.

En cambio, en Machetla 1 no se advierte un liderazgo unívoco. Durante las asambleas tienen más participación los *pasados* y líderes, por lo que sus reuniones tienden a dilatarse más que en su comunidad hermana. Lo anterior provoca que tengan dificultades para consensar o sacar adelante una obra. Ciertamente, existe una estratificación en las comunidades, y las decisiones son tomadas por las familias prominentes; esto es, quienes han logrado acaparar más terrenos, o tienen más hijos trabajando en las ciudades o el extranjero, incluso el nivel de estudios es factor importante.

La comisión es el equipo más notorio en la comunidad, pero forma parte de una organización de servicio más amplia (ver organigrama en anexo 4). Refiriéndose a una institución afín fuera de Mesoamérica, comenta un estudioso: “son tan sólo una expresión y un momento de un mecanismo de intercambio más amplio, que históricamente ha articulado las relaciones comunitarias entre los pueblos indios, la reciprocidad” (Saucedo Sánchez de Tagle, 2003: 239).

En la actualidad, las necesidades comunitarias demandan la participación de todos los vecinos. Por ejemplo, han creado un comité para la escuela primaria y otro para el preescolar, conformado cada uno por cinco miembros que se cambian cada año. No obstante tener un comité, es frecuente que en la escuela se necesite la participación de los

demás padres de familia para alguna actividad que requiera más personas (festivales, pintar la escuela o chapolear), por lo que los padres de familia son llamados a participar de manera regular.

Asimismo, cuando se logra llevar una obra a la comunidad, se forma un comité encargado de los trabajos y trámites relacionados con tal obra. Casi siempre son cuatro los miembros (presidente, secretario y dos vocales) y sus funciones se dan por terminadas cuando la obra concluye. Así han existido, y se pueden volver a formar en caso de ampliación, comités de luz, drenaje y agua potable.

El fenómeno migratorio ha repercutido en la organización tradicional. En Machetla 2, los faeneros que se encuentran fuera son alrededor de la mitad, lo que redundo en problemas como encontrar vecinos que desempeñen los cargos. Sucede también que los faeneros tienen un periodo de descanso menor entre cada cargo ocupado. Esto provoca inconformidades. Por otra parte, las familias que tienen varios miembros fuera tienen que pagar altas multas por concepto de ausencia a faenas, sin mencionar las cooperaciones para la fiesta.

Los faeneros que permanecen por tiempo prolongado fuera de la comunidad tienen problemas para reintegrarse a la vida comunitaria y al camino de los cargos pues olvidan los nombres y domicilios de sus vecinos o carecen de experiencia en sus labores. En cambio en Machetla 1, radican la mayoría de sus faeneros, solamente unos 30 se encuentran fuera. Lo que no quiere decir que todos participen en los trabajos comunales, hay problemas por faeneros que salen y hacen negligencia de sus obligaciones comunales.

El comité femenil. A partir de la instrumentación de programas de gobierno como OPORTUNIDADES se ha creado este comité. Se conforma por seis miembros con las siguientes funciones: infantil, adultos mayores, alimentación, energía eléctrica, educación y la coordinadora o promotora. El cargo dura tres años y tiene la obligación de asistir a juntas y capacitaciones para transmitir lo aprendido en talleres a todos los miembros de la comunidad. Asimismo, vigilan que se le dé uso adecuado al apoyo económico que se les da a las familias.

Cada comunidad tiene su propio comité femenil. En las labores de limpieza de los terrenos de Machetla 1 deben participar también las faeneras de Machetla 2, ya que ambos grupos ocupan esas tierras. En estos casos se ponen de acuerdo ambas promotoras para definir la hora y las tareas por realizar. Se pasa lista y las ausencias de las reincidentes puede ocasionar que se suspenda el pago económico de OPORTUNIDADES.

A pesar de ser comités independientes, tienen una estrecha relación con el delegado para las funciones que realizan, en realidad se dan apoyo mutuo para agilizar sus tareas. Por ejemplo, en labores donde es necesario acarrear agua, mesas o cualquier cosa pesada, el delegado manda vecinos varones (quienes deben alguna faena) para que ayuden. También es necesaria su firma y sello en cualquier documento que redacte el comité femenil, ya que

le da el carácter oficial. Es necesaria, por ejemplo, para solicitar pagos de OPORTUNIDADES atrasados, dar de alta nuevas beneficiarias, solicitar algún programa especial, etcétera.

Este comité tiene dos formas de allegarse fondos. La primera es por cooperaciones de las integrantes y la segunda por el cobro de permiso a los comerciantes que se instalan en la comunidad cada dos meses (el día de pago del programa). Estos fondos se ocupan en el transporte del comité a otras comunidades cuando asiste a capacitaciones o bien en material para los talleres que imparte. El comité femenino cita de forma continua a las beneficiarias para realizar reuniones y labores de limpieza en las calles o en la escuela, por lo que el trabajo es rutinario a pesar de que en estricto sentido no se forme parte de un comité.

Los profesores de las escuelas participan con sus listas de asistencia en el cumplimiento correcto de los apoyos. En caso de inasistencia a clases, la ayuda recibida aminora. Es una medida para atacar el alto ausentismo en las comunidades.

La iglesia. Los trabajos que tienen que ver con la iglesia de la comunidad son coordinados por los catequistas con el apoyo del juez. Se encargan del aseo, reparaciones, pintura, flores y veladoras para los santos. El juez tramita y paga misas (300 pesos por cada una) para la comunidad según se requieran. En sus tareas se suelen apoyar en los *tequihuis*. Sus fondos los obtienen de cooperaciones o de la comisión.

Al desempeñar la función de catequista, este faenero se queda exento de cumplir con cualquier otro cargo. Machtetla 1 tiene tres catequistas, mientras que en Machtetla 2 laboran dos. La responsabilidad más importante de éstos es dirigir la vida religiosa de las comunidades. Esto se tratará más adelante.

El potrero. Los recursos naturales disponibles en la comunidad pueden ser utilizados sin restricción por los faeneros siempre y cuando se destinen al autoconsumo. Cuando se hace negocio con ellos se tiene que pagar a la comunidad por su “salida”. En Machtetla, 1 el juez se encarga de estas funciones y en Machtetla 2 se ha creado el Comité del potrero. A este lo integran tres personas y se encarga de recaudar y administrar los ingresos comunes por concepto de venta de grava, de piedra o arena del río, lo mismo que los que proceden de la renta de los terrenos colectivos para pastoreo.

Aquí se presenta una diferencia importante en las comisiones de ambas comunidades. Machtetla 1, al no celebrar la fiesta del santo patrono, tiende a acumular sus ingresos. Por esto se ha creado una caja de ahorro que año con año se busca incrementar, lo cual no siempre es posible (se suele acusar al delegado de malos manejos, en especial relacionados con el consumo de bebidas alcohólicas).

Comuntequiti o faenas. La faena es un día de trabajo obligatorio para los vecinos. Mediante esta institución mantienen y mejoran su comunidad. El trabajo en los caminos, panteón, escuelas, iglesia o linderos es realizado por los vecinos en esta forma de organización. La faena se realiza según las necesidades de la comunidad y de acuerdo a lo que dispongan el

delegado. Cuando el trabajo es mucho se realizan cada semana en domingo o en lunes, cuando es poco puede pasar un mes o más para realizar la siguiente faena.

Las faenas suelen durar medio día y consisten por ejemplo en chapolear el panteón³¹, la primaria o la iglesia; sacar y acarrear arena o grava para alguna obra; pintar o asear la galera, acarrear agua, recoger y quemar la basura de las calles, etcétera. En Machtetla 2, el mayor número de faenas se incrementa en vísperas de la fiesta, por lo que en un año en Machtetla 1 el número de faenas es menor³².

De este modo, las faenas son una obligación y, a la vez, la confirmación de cada vecino como miembro de la comunidad. La ausencia a una faena se paga (Machtetla 1, 70 pesos; Machtetla 2, 50 pesos) y todos deben tener la misma participación en trabajo o en dinero para que puedan ser llamados “compañeros”. Cumplir con la faena y las cooperaciones garantiza el respeto y respaldo de la comunidad, así como todos los derechos como miembro, como “compañero”.

Hay faeneros que se encuentran trabajando fuera de la comunidad por lo que su ausencia es prolongada. Ellos tienen que pagar todas las cooperaciones y faenas para que se les siga teniendo en la lista, se les apoye y respete. De esta forma, cumplir con la faena es también el derecho a voz y voto en la asamblea. Aparte de las multas, la comunidad cuenta con mecanismos de presión para que los miembros cumplan con sus deberes, como se explica en el capítulo siguiente.

Por último, debemos decir que la faena es también una oportunidad y un espacio de convivencia y organización en el que los lazos comunitarios se fortalecen y donde se aprecia la capacidad de la comunidad organizada para superar obstáculos. Durante la faena es posible ver la división del trabajo comunitario en el cual cada quien tiene su papel establecido y en él se desarrolla. En la faena se recrea y se hace patente la organización: “una participación y distribución del trabajo en razón de los propios roles y actividades que marcan cada tarea y obligación que más que iguales o desiguales, mejores o peores son complementarios” (Contreras Vargas, 2008: 88). Por todo lo anterior, se puede afirmar que la faena es una de las bases más importantes de la organización comunitaria y uno de los pilares de las comunidades viables a lo largo de historia.

No obstante, Julieta Valle piensa que “el predominio absoluto del trabajo como membresía comunitaria” implica un “sesgo analítico” y se encuentra relacionado con el modelo de la comunidad corporada cerrada de Wolf. Argumenta dos cosas, la generalización del proceso de diferenciación y la cada vez más extendida circulación de dinero entre los comuneros y con él la oportunidad de pagar un peón que desquite por el faenero acaudalado (2003: 256-257). Sin embargo, a nuestro juicio, esto no cambia de manera sustancial los hechos, sólo desplaza la valoración. De cualquier modo, se requiere la participación y cooperación de

³¹ Dado que hay un solo panteón, los delegados se turnan para realizar limpieza.

³² En un año en Machtetla 1 el total de faenas varía en entre 8 y 12, mientras en Machtetla 2 pueden llegar a 25.

todos. Suele suceder que algunos faeneros que no tienen la capacidad para dar completa alguna cooperación. En este caso se les pide que den una parte en efectivo y otra en trabajo. Por lo que el dinero tampoco es imprescindible para que se dé por cumplida la participación de un comunero. Es así que considero la *participación*, en un sentido lato, en las actividades de la comunidad como uno de los criterios básicos para ser parte de ella.

Mano vuelta o matzacua. La mano vuelta es un sistema de reciprocidad. No forma propiamente parte de la organización tradicional pues no tiene obligatoriedad, pero la incluyo en este apartado porque constituye una forma de convivencia. Asimismo, es una de las costumbres que los conversos mantienen.

La mano vuelta consiste en apoyarse mutuamente para trabajos particulares entre familiares y amigos. Esta forma de trabajo casi no se realiza para la construcción de casas ni cuando se siembra, se trabaja la milpa o se cosecha. A menos que se pertenezca al grupo doméstico, en estas actividades invariablemente se paga su jornal al trabajador. *Matzacua* se lleva a cabo en las fiestas privadas. Por ejemplo en las bodas, cumpleaños, bautizos o comuniones. En ellas es costumbre que se apoyen entre los vecinos pues “uno solo no podría”. Los hombres apoyan limpiando y acondicionando el lugar de la fiesta, llevan leña, hojas de plátano, maíz, refrescos y cervezas según sus posibilidades. Las mujeres otra vez ayudan en la preparación de los alimentos. Se elabora una lista de los cooperantes y su aportación, para saber con quién y en qué medida se está en deuda. Así la reciprocidad está asegurada. Al final la fiesta es para todos. Casi todas las fiestas requieren tres días de *matzacua*: un día antes, el de la fiesta propiamente dicha y uno después para la limpieza.

Mención aparte merece los padrinos que contribuyen de manera especial en la realización de estas celebraciones. Todas las fiestas tienen muchos padrinos. Por ejemplo, en una boda hay padrinos de petate, vestido, arras y en general de cualquier apoyo que se quieran brindar. Mediante este apoyo se extienden los vínculos de ayuda fuera de la familia ya que este tipo de reciprocidad pone de manifiesto que no es la tarea, sino el principio lo que mantiene a una comunidad como tal, más adelante volveré al tema.

Las fiestas y los gastos que pueden ser vistos como suntuarios (ya que no es poco), en especial en comunidades pobres, tienen valor porque promueven actitudes de apoyo y convivencia en la comunidad. La práctica de la reciprocidad y el trabajo comunitario tienen sentido a la luz del medio en que producen y se reproducen estas comunidades: en el modo de vida campesino, en el aislamiento, en la marginalidad y en la falta de servicios de salud. Estos espacios refuerzan la solidaridad entre vecinos y crean lazos que fortalecen la cohesión social, además de ser una oportunidad para el esparcimiento y la recreación de las tradiciones, en especial durante la fiesta de la comunidad, como se explica a continuación.

La fiesta patronal

En Machetla esta celebración se encuentra estrechamente ligada con la dinámica histórica de la comunidad. Forma parte medular de la organización y es uno de sus momentos más importantes. En ella se conjuntan manifestaciones culturales diversas tales como danzas, música, peregrinaciones, cantos, ofrendas y rituales de salud. A muchas de estas prácticas los protestantes renuncian pues las consideran “idolatría”.

Como se mencionó arriba, en un principio se llevaba a cabo en Tehuetlán, hasta que se logró la separación. Luego se llevó a cabo en Machetla de 1960 a 1978 fecha en que fue suspendida. Con la participación de la comunidad en el conflicto agrario y su división como corolario, no fue posible retomarla hasta 1997 en que de nuevo se organizaron para llevarla a cabo. Empero, su realización sería solventada con la participación de todos los vecinos para cubrir los gastos. La fiesta se llevó a cabo con la participación de ambas comunidades pues tenían una sola iglesia, hasta el año 2000 en el que pleitos internos llevaron a que de nuevo se enconaran las diferencias entre los grupos y, por ende, se suspendió la fiesta. Machetla 2 construyó una iglesia en 2003 y para el 2005 se reanudó la celebración de la fiesta. Poco a poco se han hecho construcciones y mejoras como la cocina “del común” donde preparan y guardan los alimentos para la fiesta. Por su parte, Machetla 1 no ha podido reanudar la fiesta a pesar de intentarlo.

La fiesta se realiza a mediados de marzo, en honor a San José. En total dura tres días y dos noches. De manera formal, comienza con la peregrinación desde la cabecera municipal donde se encuentra la diócesis de Huejutla cargando la imagen de un Cristo lacerado. Sin embargo, para este día son ya al menos 6 días en que se ha preparado la comunidad con collares de flores, comidas³³, contenedores de agua, leña, aseo, pintura y decoración de la capilla así como poda del atrio. El trabajo se organiza en pequeñas cuadrillas, las cuales se forman según la afinidad que haya entre los vecinos. Los hombres son dirigidos por el delegado y su esposa coordina a las mujeres con ayuda de la promotora de OPORTUNIDADES.

La peregrinación es acompañada por la danza de “tres colores”³⁴ que se baila con música de trio huasteco (violín, jarana y huapanguera) y por banda de viento. El trabajo en la

³³ En el año 2013, para la fiesta patronal se compró un poco más de una tonelada de maíz, dos costales de frijol (aprox. 100 kg.) y cuatro cerdos, entre muchos otros artículos como piloncillo, café, chile, hojas de plátano para tamales. Los gastos totales, según el informe de la comisión, sumaron 94 mil pesos, la cooperación fue de 500 pesos por faenero. En 2014 los gastos se redujeron, pues no se quemó castillo pirotécnico, se pidió 450 pesos por faenero.

³⁴ La danza se tiene que contratar con meses de anticipación, ya que se encuentran muy demandadas por estas fechas. Esta danza se encuentra muy extendida en la región y solamente se hace para los dioses (santos o día de la virgen), nunca para celebraciones privadas. Su atuendo es breve: una corona hecha de carrizo adornada con papel metálico y de la cual cuelgan largos listones de tres colores diferentes -de ahí el nombre-, capa y una sonaja fabricada artesanalmente a partir del fruto del árbol que llaman *coatecomitl* (jícaras gemelas). El número de ejecutantes oscila entre 10 y 15 varones, no hay mujeres en ella. Su contrato es por los días y las noches que dure la fiesta. La danza de tres colores en 2014, cobró por su participación 5 mil pesos y venía de una comunidad cercana llamada Terrero.

peregrinación también se encuentra organizado. Los puestos son: cargadores (los que se turnan la responsabilidad de cargar la imagen: se necesitan 8 personas para levantar la imagen), aguadores, ayudantes de catequistas, portadores de estandarte, cargador de la caja de limosnas, así como de personas que se encargan de mantener la unidad del contingente que camina por la carretera. Para los catequistas, rezar durante prácticamente todo el día es una labor extenuante, así que entre ellos practican un tipo de trabajo rotatorio con otras comunidades: suelen acompañar a catequistas de otras localidades en su peregrinación, con la intención de que éstos los acompañen en la suya.

Durante el peregrinar, la imagen se detiene a la entrada de cada comunidad que se encuentran a orillas de la carretera a lo largo de los 15 kilómetros de recorrido. Los fieles construyen un arco de flores (*cempoalxóxitl*, *cuamizmailt* y *bugambilia*) para recibir al santo. Ahí sahúman la imagen, se persignan, dan una limosna y la imagen continúa su camino. En las comunidades donde se encuentra cerca la capilla hacen repicar sus campanas mientras la peregrinación pasa frente a ella.

Al llegar a la comunidad, comienza el estruendo de cohetes, campana, banda de viento y trío huasteco. Los vecinos se reúnen al frente de la iglesia, los niños corren avisando que ya viene, el ambiente es de emoción y nerviosismo. En parejas y en orden jerárquico se alistan para recibirlo: el primero es el delegado, luego el suplente, el secretario y el segundo. Cada uno con su esposa llevan en la mano un ramo, un collar de flores y una vela encendida, sahúman la imagen y le ponen encima las flores. Después de la comisión, también en parejas, hacen lo mismo los pasados.

Pasa después la imagen dentro de la capilla para celebrar una misa. Sólo entonces se detiene los fragores festivos. Hay que hacer notar algo importante: la única participación del sacerdote en la fiesta es la misa. Terminada esta, se le invita a comer y se retira. Del mismo modo, a todos los asistentes se les da de comer y comienza la primera noche de velada. El delegado, debe estar al tanto de todos los asuntos en la fiesta. De hecho, mientras ésta dura la comisión no puede dormir y los demás vecinos poco.

A pesar de que sólo se contrata a un grupo de danza y una banda de viento, a la comunidad llegan muchas más. Principalmente por las noches, de comunidades lejanas arriban danzas de “tres colores”, “inditas”, “xochitines” y “malitzin” de tal modo que por momentos no caben en la capilla (véase anexo 5). Sin embargo, su participación es breve. Esto también es un acto de reciprocidad: si la comunidad anfitriona cuenta con un grupo de danza, se espera que vayan a bailar a la fiesta de las comunidades visitantes.

Toda la comunidad está obligada a participar. A los jóvenes se les reúne en grupos y se encargan de realizar compras en la cabecera, de acarrear agua, de cavar para poner postes, limpiar los terrenos, etcétera. Las niñas ayudan mucho. Ellas pueden lavar los trastes o el nixtamal o bien cuidar bebés para que las madres puedan cumplir con sus labores. Los niños también colaboran trabajando de acuerdo con sus posibilidades con los adultos.

La cocina “del común” cuenta con mesas, lonas, herramienta, cables, ollas, cucharas, vasos y platos para realizar llevar a cabo la fiesta. Se procura no utilizar desechables por la generación de basura, pero sobre todo por el costo que representan. Comida y bebida se ofrece a todas las personas que visiten la comunidad. Llegan juegos mecánicos y comerciantes a instalarse durante la fiesta (la comisión cobra derecho de piso).

Finalmente, al tercer día se celebra una misa de agradecimiento y la imagen se carga pero esta vez sólo hasta la entrada de la comunidad. Desde ahí, en una camioneta, se lleva a Huejutla. La acompañan la banda de viento, unos cargadores y los catequistas que rezan durante el camino. La comisión se encargará de limpiar en los siguientes días la iglesia, cocina y atrio. De esta forma, con la comunidad exhausta, el compromiso se ha cumplido. Es importante señalar que mientras se celebra la fiesta en la comunidad está prohibida la venta de bebidas alcohólicas y pueden las autoridades multar al dueño de la tienda que no acate la disposición.

Importancia de la fiesta. Desde el punto de vista de la estructura social, la fiesta patronal es una fase de la organización comunitaria. Para toda la comunidad y en especial para la comisión, representa el desafío y la cooperación más grande en el año. Como quedó dicho, la fiesta agrupa el mayor número de faenas, al rededor la mitad de las que se realizan en el año en un periodo muy corto de tiempo, por lo que la participación de la mayor cantidad de vecinos posible es muy valiosa y obligatoria.

Para las mujeres es también la carga de trabajo más pesada en el año. La cocina “del común” funciona tantos días como le tome a la comunidad alistarse para la celebración. En ella, las mujeres, como en toda la vida comunitaria, cumplen un papel fundamental: la preparación de los alimentos. En algunas actividades como lavar la iglesia, se pasa lista de las presentes.

La fiesta tiene también un valor simbólico. Como ya se dijo, luego de la peregrinación, el recibimiento del santo por la comunidad se hace en orden jerárquico. El primero en recibirlo es el delegado y su comisión: cada uno con su esposa. De inmediato lo reciben los pasados de acuerdo a su importancia en la comunidad. No es un orden azaroso o sólo un reconocimiento por su trabajo, exhibe una jerarquía que todos observan y guardan. La relación con la divinidad ayuda pues a reforzar el orden social, ya que ninguna otra persona recibe al santo, únicamente sus representantes en estricto orden.

El papel del catequista en la vida religiosa de la comunidad es activo y decisorio. El catequista auxilia al sacerdote en la celebración de misas y es el contacto de éste con la comunidad. La capilla de Machetla pertenece a la parroquia de Tehuetlán, la cual atiende a 52 comunidades. En ella hay un párroco y un vicario, por lo que la carga de trabajo es alta y las visitas de los ministros a las comunidades esporádicas. Se espera que cada mes se celebre misa en cada una de las comunidades, pero por cuestiones de agenda de los ministros o por negligencia de los catequistas, esto no siempre se cumple.

Lo que es más importante, la relación de la comunidad con los sacerdotes no siempre es óptima. Son frecuentes los comentarios de los feligreses acerca de que “ya no hay buenos padres”. Asimismo, los vecinos se quejan por la forma ofensiva en que los ministros les llaman la atención o por la manera escrupulosa de cobrar la misa. Por último, en una comunidad marginada no puede pasar inadvertido que los sacerdotes “llegan en carrazos”.

Los catequistas tienen reuniones frecuentes y capacitaciones en la parroquia donde se les entrega material didáctico para transmitir la doctrina. Sin embargo, les resulta complicado entender los conceptos teológicos que ahí se manejan. De hecho, en Machetla un catequista de cada comunidad no sabe leer. Lo anterior no es obstáculo para que realicen rosarios frecuentemente, lleven la doctrina para comuniones y confirmaciones los sábados y domingos, encabecen las procesiones o puedan celebrar algunos ritos litúrgicos como el miércoles de ceniza o la procesión de la semana mayor. Salvo los rosarios, todas las actividades y explicaciones se hacen en náhuatl.

Así pues, la vida religiosa de la comunidad tiene sus propias vertientes que escapan a la liturgia que pueda considerarse en estricto sentido católica, y cae en las manos principalmente de los catequistas, aunque también de curanderos, brujos y parteras. Esto se trata un poco más adelante.

El Xantolo

La fiesta de muertos en la Huasteca recibe este nombre. Tiene características propias de la región. Puede que el nombre venga del latín *santorum* o todos los santos, lo que la haría una fiesta colonial. Sin embargo, tiene orígenes prehispánicos en las concepciones de la vida y muerte de los antiguos pueblos mesoamericanos. De la misma forma, tiene antecedentes en los pueblos europeos. Analizar esta compleja cosmovisión escapa a los objetivos de este trabajo, mencionaremos solo algunos aspectos históricos relevantes³⁵.

Debemos hacer énfasis en lo que respecta a los orígenes precolombinos pues muchos simbolismos se encuentran presentes en la actualidad. Los cronistas mencionan dos celebraciones que podemos vincular a las fiestas de muertos en el actual México: *Tlaxochimaco* y *Xocotlhuetzi*. Torquemada afirma que la primera corresponde al mes noveno del calendario azteca y era conocida por *Hueymiccailhuil* o fiesta grande de los muertos. Corresponde del 15 de julio al 3 de agosto de nuestro calendario (1969: 272). En esta fiesta se ofrecían flores y sacrificios humanos a *Hutzilopochtli* de parte de los *pochtecas* o mercaderes. “Por esta causa entiendo, que se llamaba el mes *Miccailhuil*, como queriendo decir, este es el mes más festejado, y de los mayores sacrificios en todo el año” (ibídem). Fray Diego Durán (1967: 269) lo llama la fiesta pequeña de los muertos o

³⁵ Remito al lector al trabajo de Barranco Jurado (2001) para un estudio más detallado de esta fiesta. Asimismo, sobre la conmemoración de los muertos en México, sus antecedentes e implicaciones sociales y políticas, se pueden consultar las obras de Brandes (2000) y (2006).

miccailhuitontli, “fiesta de los niños inocentes muertos” y coincide en que se celebra en agosto. Por su parte, Fray Bernardino de Sahagún narra que hacían una comida una noche antes de la fiesta “luego comenzaban a comer aquellas viandas que tenían aparejadas de la noche pasada, y donde a un poco después de comer comenzaban una manera de baile o danza (1999: 85).

La otra celebración, *Xocotlhuetzi* es llamada por Durán “fiesta grande de los muertos” y especifica que se celebraba el 28 de agosto (1967: 271). En ella se ofrecían dinero, cacao, cera, aves y frutas, semillas en cantidad y cosas de comida a los muertos. Sahagún (ibídem) y Torquemada (ibid: 274) señalan que se trataba de un sacrificio de gente en grande en honor al fuego en el que se quemaban vivos a los cautivos.

A pesar de ser estas fiestas relacionadas con las actuales, no eran las únicas en que la muerte ocupaba un lugar central en el calendario ritual mexicana. En realidad en toda Mesoamérica se realizaban prácticas religiosas extrañas para los españoles. Una de las que más impresión causó fue la fiesta de *Tlacaxipehualiztli* ceremonia relacionada con la fertilidad, con la vida y la muerte y con *Xipe Totec*. (Durán, 1980, especialmente el capítulo LXXXI; Torquemada, 1969: 252-253).

Cuando morían los guerreros y las mujeres en parto acompañaban al sol en su trayecto por el firmamento, los que morían por alguna causa relacionada con el agua serían los encargados de cuidar este elemento en el *Tlalocan*. A los que morían por causas naturales les esperaba una travesía de nueve mundos hasta llegar al *Mictlan*. También se narra que en ceremonias los creyentes comían una masa con forma de “carne y huesos de sus dioses” (Durán, 1980: 90-95).

De la misma forma, los antiguos dedicaban una fiesta especial a la llegada de sus dioses que, a decir de Torquemada (1969: 278), corresponde del trece de septiembre al dos de octubre de nuestro actual calendario. Esta fiesta se llamaba *Teotleco*. Para Sahagún significa la llegada de todos los dioses “porque decían que habían ido a algunas partes; hacían gran fiesta el postrero día de este mes, porque sus dioses habían llegado” (Sahagún, 1946: 167).

El primero en llegar era *Tezcatlipoca* por ser más mozo que todos los demás [en la noche] hacían una cena, y convite, y comían, y bebían abundantísima y espléndidamente, y en especial los viejos y las viejas. Dos días después llegaban todos los demás: para cuyo recibimiento tañían y cantaba y bailaban toda la noche de la vigilia (Torquemada, *op. cit.*: 279).

Es importante saber que en Europa también se celebraban fiestas en honor a los fieles difuntos y que muchas de sus creencias y prácticas se han incorporado a la tradición mexicana en general, no sólo en el *xantolo*. A decir de Domingo Domené (2000), las celebraciones del mundo cristiano con respecto a los muertos tienen su origen en las antiguas culturas anteriores a los romanos. Algunas expresiones culturales como esta siguieron presentes hasta la expansión del cristianismo de manera tal que éste durante la

edad media, ante el arraigo de aquéllas, no hizo sino que incorporarlas a su práctica. En sus palabras:

El año céltico se centraba en tres grandes ciclos festivos. El más importante era el *Samain*, que se iniciaba el 1 de noviembre, comienzo del año nuevo, y duraba hasta el día 10. En la noche que precedía a ese día de año nuevo „se abría el *Siah*, el mundo de los dioses y los héroes, y se producía la comunicación entre los vivos y los muertos“[...] los celtas pasaban la vigilia de *Samain* en una especie de juerga funeral en la que abundaba la bebida y la música haciendo compañía a los cráneos de sus antepasados que previamente habían sido pintados de vivos colores [...] estas fiestas en honor a los muertos eran fiestas de alegría [...] el cristianismo introdujo aquí una nota de tristeza. Esta conmemoración de los fieles difuntos fue acogida en el siglo XIV por la iglesia de Roma (Domené, 2000: 181, 184-185).

Es así que, con la llegada de los conquistadores europeos y la persecución de las creencias antiguas mesoamericanas, algunos elementos de estas celebraciones se fundieron dando lugar a nuevas expresiones culturales como lo es el *xantolo* en la Huasteca y en general en la Nueva España.

Hoy en día se puede afirmar que las celebraciones se encuentran ligadas con el ciclo de las cosechas a pesar de que en Machtetla las siembras de maíz se encuentren casi abandonadas. Prueba de ello es que el 24 de junio día de san Juan, cuando ya se ha sembrado el maíz, se siembran las semillas de *cempoalxochitl* y *cuamitzmaitl* para que a finales de octubre estén en su floreo. El 30 de octubre las familias se dirigen a los campos a cortar las flores. Con ellas se realizan los arcos en las casas. Para hacerlos es necesario cortar una o dos cañas de azúcar o también se pueden realizar con carrizo. Los arcos se cubren con flores. Esto es parte de un altar que incluye velas y figuras especiales hechas de barro para sostenerlas, imágenes de santos y fotografías de los difuntos, flores y comida. La ofrenda simboliza la bienvenida y el ofrecimiento a comer.

Los días 1 y 2 de noviembre las familias se dirigen al camposanto, llevan tamales, chocolate, pan, refresco y todo lo que les parezca apropiado para convivir con la familia cerca de la tumba de sus familiares finados. Allí se reúne la comunidad. Llega la banda de viento y tríos huastecos para entonar, a petición de los deudos, piezas que sean de su agrado y que agradaron en vida a los ahora fenecidos. El panteón se llena de un ambiente festivo.

La combinación de elementos culturales se puede apreciar en los trajes de los danzantes. Los atuendos tradicionales eran vestidos solamente por varones y se podían disfrazar de “viejas” o “viejos”, para las primeras es necesario usar falda larga o “nahuas”, blusa tradicional bordada, zapatos de mujer y máscara de madera tallada a mano que por lo general tiene forma de animales. Para los segundos la vestimenta es calzón y camisa de manta, morral y máscara similar a la anterior. Sin embargo, los más jóvenes han incursionado con nuevos trajes que no tienen que ver con los tradicionales, así se observan elementos de *Haloween* tales como brujas, monstruos, hombres lobo, vampiros, etcétera. Tal es fuerza de estos elementos culturales que he escuchado la palabra “*xantoloween*” para caracterizar tal combinación.

La mezcla cultural anterior tiene que ver, por supuesto, con la migración y los medios de comunicación. En las escuelas, los profesores se esfuerzan por mantener influencias exteriores a raya poniendo el acento en los elementos que consideran autóctonos para que los niños los puedan aprender. A los adultos de las comunidades tampoco les agrada mucho estas nuevas expresiones, pero como son pocos los que danzan a causa de su edad avanzada, su opinión poco cuenta en la fiesta.

La banda de viento recorre la comunidad y en las casas que se detiene las dan de comer y beber, es también necesario que los anfitriones den una cooperación para pagar la banda, ya que su costo es alto pues son muchos integrantes (al menos 10) y cobran por hora. El *xantolo* tiene piezas musicales y danzas propias, que pueden ser interpretadas por la banda de viento o por trío huasteco. Algunas de estas piezas son *pix pix*, *coyote* y *comanche*.

Nominalmente la celebración de muertos termina el 30 de noviembre o san Andrés aunque el periodo intenso de festividad suele durar dos semanas (la última de octubre y la primera de noviembre). En Machetla no tiene un carácter obligatorio pues no la organiza el delegado, sino un comité independiente y las contribuciones son, por lo tanto, voluntarias. Sin embargo, este comité se apoya en el delegado ya que es necesario pedir un permiso al municipio y cuidar la celebración. Este comité recorre las casas de la comunidad pidiendo cooperación para las danzas que vienen, la comida, las bandas de viento y tríos que contratarán para llevar a cabo la fiesta.

Por todo lo anterior, consideramos al *xantolo* parte de la organización tradicional y es uno de los puntos a debate para los conversos y las escuelas públicas como se explicará más adelante. El *xantolo* es un rito antiguo y con arraigo fuerte entre las comunidades de la Huasteca, no es menor el esfuerzo de los protestantes para dejarlo teniendo en cuenta el ambiente festivo que desarrolla estas fechas y al cual tienen que permanecer ajenos.

Ritos de salud y sus especialistas

Debe quedar claro que la fiesta es la expresión más ostentosa de la religiosidad comunitaria en Machetla, no la única. La religión tradicional abarca todo el año y toda la vida de los devotos. En la privacidad de los hogares muchas familias cuentan con altares. La preocupación por la salud es una constante en la comunidad, como en cualquier parte del mundo, y esto se refleja en las peticiones a las deidades. Quizá se deba al limitado acceso a los servicios públicos de salud consecuencia de la atávica marginación; tal vez la escasez de recursos intervenga, o pueda ser parte de su costumbre, lo cierto es que esta preocupación se manifiesta en muchas ocasiones a lo largo de la vida, en que se busca quedar protegido o curado de alguna enfermedad por medio de rituales sanatorios.

Las nociones de salud y enfermedad de los pueblos están ligadas a los conceptos de armonía con el universo. En este sentido, las personas pueden encontrar su sanación por sí mismas o bien pueden acudir a especialistas tradicionales que actúan como intermediarios

entre entidades supranaturales y los enfermos, restableciendo el equilibrio perdido. Es importante tener en cuenta que estas creencias indígenas juegan un papel importante en la conversión religiosa, ya que tienen que ser relegadas al adoptar un nuevo credo.

La mayoría de los vecinos de la comunidad tiene conocimiento sobre el uso de plantas medicinales y algunos medicamentos de farmacia. En caso de enfermedades leves combinan estas dos técnicas para sanar. De la misma forma, los vecinos procuran tener siempre en sus casas agua bendita que utilizan para librarse de muy variados males. Por ejemplo, pude observar que se suele lavar con ella alguna parte del cuerpo que se encuentre enferma o tenga dolor: los ojos, oídos, cabeza, pies, etcétera. También, antes de la realización de las fiestas se riega el terreno con esta agua donde se llevará a cabo la reunión para que no ocurra ningún accidente y se desarrolle en calma, sin peleas. En la comunidad vecina de Chatipan, Zofia Piotrowska-Krietkiewicz (2013: 113) menciona que “extraña o hasta enoja a los párrocos cuando ven que en las misas que celebran en las comunidades se traen tantas cubetas de agua para bendecir”. Asimismo, menciona que existen además el “agua de gloria bendecida el sábado de gloria y el agua bendita de San Juan que se ocupan para fines similares”.

Otro ritual de salud importante se lleva a cabo durante la fiesta del santo patrono en que se ofrecen collares de rosarios de parte de los adultos a los niños. A esta acción se le llama *mitzpepena* (te escogen). Esto se hace con el fin de recabar recursos para la capilla, guardar un recuerdo e involucrar a los vecinos en la celebración. Se puede hacer entre familiares, pero lo más común es que sean personas que no están emparentadas, ya que se formará el lazo de padrino-ahijado. Sin embargo, la intención principal de este acto es proteger al niño contra enfermedades.

En la misma celebración, en los albores de la fiesta, el santo patrono emprende, en los hombros de los vecinos, su camino a la catedral. Mientras sale de la comunidad, principalmente los niños y en menor medida los adultos, forman una fila acostándose en el suelo justo debajo de la imagen para que ésta pase encima de ellos. Una vez que ha pasado sobre ellos, se levantan y van a formar de nuevo, una y otra vez hasta la entrada de la comunidad en medio de música y cohetes. Los que realizan este rito aseguran que es para recibir la bendición del santo: los niños no se enfermarán y les ayudará a crecer (Véase anexo 5).

En cuanto a la medicina tradicional, Patricia Gallardo Arias quien realizó su estudio en la Huasteca potosina, clasifica en cinco tipos a los especialistas tradicionales: “los curanderos o hierberos, las parteras (os), los hueseros, los rezanderos y los adivinos (2000, 154-155). Aquí solo mencionaremos a los dos primeros y a los brujos, sin embargo debe mencionarse que la frontera entre un especialista y otro no está definida de manera nítida, de este modo una partera puede ser también rezandera y huesera, lo mismo ocurre con los demás especialistas.

En primer lugar mencionaremos a las parteras. En la comunidad de Machetla, su trabajo consiste en cuidar el embarazo, el parto y revisar al recién nacido y a la madre por algunos meses luego del parto. Las parteras también tienen conocimiento sobre plantas que curan y ayudan a los vecinos en casos de heridas, fiebres, dolores, torceduras, malestares estomacales, infecciones leves en los oídos u ojos, etcétera. Ellas pueden ser llamadas a atender partos a comunidades algo lejanas a la suya.

Un papel importante de la partera es realizar la celebración de “bañar el niño”. Este ritual conocido en Machetla como *pilquixtia*³⁶ es ampliamente extendido en la región y es muy complejo. Para los fines de este trabajo, diremos sólo que se realiza a los siete días de nacido y que para “bañar” a un niño se prende una vela en el altar familiar, se reúnen plantas determinadas, se ofrenda incienso y una gallina. También es necesario conseguir una planta pequeña de plátano, otra de carrizo y hacer oración. No únicamente el recién nacido se baña, también la madre, padre y los familiares más cercanos, pues se cree que el calor del parto se encuentra entre quienes lo han cargado. El baño es la forma de equilibrar la temperatura en el infante y en los familiares pues de no hacerse se cree que causará un mal. Se hace con la intención de “que no se enfermen”.

Por otra parte, en la comunidad existen curanderos a los que se acude para tratar lo que la medicina alópata no puede curar, pues se piensa que el mal proviene de otro lado, es decir, por brujería o envidia. En el trabajo de campo pude darme cuenta que representa una creencia muy arraigada y difundida entre los vecinos. Aunque está presente entre la población, no es algo que se exhiba o platique de forma espontánea. Por lo contrario, para el fuereño aparece soterrada.

En lo que respecta a su forma de trabajar, los curanderos trabajan con rezos, veladoras y plantas, su petición es en especial a los santos. También curan aires malos o “*ahacatl*”, sustos; ayudan en caso de mala racha económica y en algunos trabajos menores de brujería. En este punto se contraponen y pueden ser enemigos de los brujos. Para trabajar, los curanderos utilizan el agua y veladoras de Siete Potencias. Según Piotrowska-Krietkiewicz (2013: 118), la “utilizan para la protección contra la mala influencia, el „mal aire“, los brujos, etcétera [...] en su descripción encontramos nombre de deidades de religiones del África subsahariana lo que constituye un testimonio de la influencia de dicha cultura traída por los esclavos negros”.

Es importante su trabajo en la sociedad tradicional pues no se limita a curar enfermedades, los curanderos son preservadores de un conocimiento antiguo que se expresa en la concepción del cuerpo y el universo, salud y enfermedad, lo bueno y lo malo, etcétera. Patricia Gallardo en base a su investigación comenta que

³⁶ En una comunidad cercana a Machetla, Piotrowska-Krietkiewicz (2013: 102) encontró la misma ceremonia bajo el nombre de *chicontes* o *siete días*. Ariel de Vidas (2003: 336-350) describe un rito parecido entre los teenek de Veracruz. Gallardo Arias (2000: 158) menciona la realización de este ritual entre los teenek de San Luis Potosí.

el especialista dentro del sistema social actúa conforme a sus patrones culturales y a la relación con otros individuos. La personalidad y el reconocimiento del médico tradicional está dada en cuanto se entrega a la petición de la comunidad y a las necesidades de esta, sobre todo en la medida que reproduce la ideología indígena (Gallardo Arias, 2000: 151).

Por su parte, los brujos tienen otra clase de poderes. Otra investigadora plantea que “usan sus poderes para actos negativos o nocivos, y actúan a solicitud de un cliente o por iniciativa propia” (Piotrowska-Krietkiewicz, 2013: 115). A decir de algunos pobladores de Machtetla, realizan ofrendas de animales para los seres buenos y para los malos, trabajan de noche en el monte y utilizan “velas de cebo”. Pueden causar enfermedades e incluso la muerte de personas. Adultos y niños temen encontrarse con velas a las orillas de los caminos o con “tamalitos” en los cruces. En realidad, todas las manifestaciones de la brujería son temidas por la población. Actualmente parece complicado establecer la división entre curandero y brujo.

La brujería puede ser castigada severamente por las comunidades llegando al asesinato o expulsión de los supuestos brujos que hostigan a los vecinos tal como sucedió en la comunidad de Gallardo Arias (2000: 129-138). Hay que tomar en cuenta que los médicos tradicionales son parte importante para decidir quién es brujo y quién no lo es. Los curanderos son conocedores de las costumbres, danzas, música y muchas expresiones religioso-culturales de los pueblos, por lo que actúan como guardianes de este orden. En otras palabras, como se tratará de demostrar en este trabajo, los curanderos, y en general los líderes religiosos, juegan también un papel político.

En relación a este último punto hay un aspecto importante que debe tratarse con respecto a este tema y es que “la brujería ha sido y es una forma de dominio ideológico y de poder, que tiene como arma la moral y las reglas de la ideología dominante” y que es una creencia que “actúa en la realidad por motivos que al parecer responden a cuestiones de poder” (Gallardo Arias, 2000: 120, 137). Como ya se mencionó, en las comunidades una acusación de brujería puede ser motivo suficiente para que se expulse u obligue a una persona a alinearse a la ideología de la mayoría. Esto es especialmente relevante cuando, por ejemplo, un vecino tiene muchas tierras o bien pertenece a otra corriente política. Volveremos sobre este punto en las conclusiones.

Este es el contexto comunitario en el cual se deben entender las conversiones y prácticas protestantes. En muchos puntos, principalmente en las creencias religiosas y algunos elementos culturales se oponen a la tradición. Dado que en las comunidades se encuentran fusionados su actual político y religioso, las creencias nuevas se enfrentan a un orden social históricamente justificado como se describe con detenimiento en el siguiente capítulo.

4. La dinámica del protestantismo en Machetla

*Él me levantará, en su mano me sostendrá, así es el Señor...
Me fortalecerá, en su mano me sostendrá, me fortalecerá...
Él me levantará...*

Canto cristiano

En el capítulo anterior se describieron las características de la organización y algunos aspectos culturales de la comunidad con el objeto de conocer su importancia para los vecinos y las relaciones que tiene con la vida religiosa y civil. En el presente, a esas características de la organización tradicional se yuxtaponen los cambios que implica la conversión religiosa. Iniciaré entonces con una breve revisión del desarrollo del protestantismo en México, para tener en cuenta su llegada, crecimiento y los conflictos que generó su arraigo en el país, sobre todo en el medio rural. Más adelante se hace lo propio con la historia de los protestantes en Machetla. Se exponen los desacuerdos internos en ambas comunidades, y más en detalle se puntualizan las transformaciones que sufrió la organización comunitaria que son el interés de esta investigación. Un poco más adelante se exponen la situación de interlegalidad en que se encuentran las organizaciones comunitarias en lo que toca a los conflictos religiosos, pero se matiza con otros problemas que se encuentran en la misma situación. Por último, se describe la postura de los conversos hacia algunas tradiciones en este proceso de diversificación religiosa.

Semblanza histórica y balance del protestantismo en México

La iglesia católica durante todo el periodo colonial mantuvo el monopolio institucional de la fe en las colonias ibéricas en América. A pesar de la fuerte persecución, no logró erradicar las creencias antiguas de los nativos. Dichas creencias se mezclaron con la nueva fe, dando lugar a lo que se ha llamado *sincretismo*; es decir, una religión que incorpora elementos de ambas culturas.

En parte, este proceso de sincretismo fue posible porque “la presencia católica fue históricamente más débil en las zonas ahora consideradas como marginadas, su instrumentación fue menor y, por ende, ha sido más sensible al cambio religioso actualmente observado” (Gutiérrez Zúñiga *et al.*, 2007: 199).

El movimiento armado de Independencia no fue bien visto por las cúpulas clericales a tal grado que “la jerarquía eclesiástica consideró a la República naciente como un enemigo. El choque entre el Estado liberal mexicano y la iglesia es permanente durante todo el siglo XIX” (De la Rosa, 1985: 13). A mediados de esa centuria, con una legislación innovadora, se desencadenó en México una serie de transformaciones económicas y sociales de gran impacto. Con ella se rompió el monopolio católico y se dio pie a la entrada de nuevos grupos religiosos.

Con la Reforma, como se le llamó a este periodo de transformaciones,

los liberales van a tratar de conseguir aliados ideológicos que puedan ayudarles a romper el bloque hegemónico de los conservadores con la iglesia católica romana y van a tratar de apoyarse sobre nuevas ideologías importadas que puedan romper el dominio ideológico conservador e integrar sectores emergentes en la lucha por la liberación capitalista. Además de los masones van a buscar apoyo en el protestantismo (Bastian, 1981: 1948).

Como resultado, la constitución de 1857 garantizó la libertad de culto. Los presbíteros llegaron desde 1857 a Zacatecas y posteriormente a Monterrey; los bautistas llegaron en 1862 y en 1903 se fundó oficialmente la Convención Nacional Bautista de México. Los metodistas arribaron en 1872 (Gutiérrez Zúñiga, 2007: 50). A partir de la década de 1870 comenzó la labor proselitista fuerte en el país durante el porfiriato. Las sociedades misioneras (principalmente norteamericanas) “echan raíces, convirtiendo fundamentalmente a un sector mixto de campesinos-mineros (Coahuila y Chihuahua) y un sector obrero-textil (Tlaxcala, Puebla y Veracruz)” (Bastian, 1985: 179). Más tarde, “hacia 1917 las denominaciones evangélicas estadounidenses presentes en México firmaron el Plan de Cincinnati, con el que se repartieron el territorio mexicano para lograr una evangelización eficaz y evitar duplicación de esfuerzos” (Gutiérrez Zúñiga, 2007: 50-51).

Luego de la Revolución, “los vencedores, hombres del norte, blancos marcados por la *frontier* norteamericana imbuidos de los valores del protestantismo y del capitalismo anglosajones, desconocían el viejo México mestizo, indio, católico” (Meyer, 1989: 232). Entonces comenzó otro periodo de rispidez entre la iglesia católica y el gobierno nacional. La crisis eclesiástica llegó a su clímax en 1926, cuando el presidente Calles expulsó a los sacerdotes y ministros extranjeros del país. En ese momento, “para hacer cumplir esta ley se observó cierto favoritismo hacia los ministros protestantes” (Juárez Cerdi, 1989: 114). La aplicación de la ley produjo una serie de levantamientos armados contra el gobierno conocida como la Cristiada³⁷.

A partir de 1934, mediante un acuerdo con la Secretaría de Educación Pública, y como parte del proyecto general de integración de las culturas indígenas, se dio inicio a otra etapa importante en la historia del protestantismo en el país: la llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)³⁸. Mediante el estudio de las lenguas indígenas y la traducción de la Biblia a las más posibles, se propuso avanzar en la alfabetización de las poblaciones indígenas y, al mismo tiempo, realizar proselitismo religioso.

³⁷ Como consecuencia de esta insurrección, la Ley de Culto llamada también “Ley Calles” no fue revocada sino hasta 1992 bajo el gobierno de Carlos Salinas.

³⁸ Margarita Santoyo y José Arellano lo describen como “un organismo internacional con sede en Santa Ana, California. Lo componen aproximadamente 3,500 lingüistas de diferentes nacionalidades, la mayoría son norteamericanos. Un primer sector cuyos orígenes se remontan a los años 1920-1930 fue iniciado por individuos sostenidos con fondos levantados en los Estados Unidos entre las Iglesias protestantes conservadoras o empresarios y fue dirigido al medio indígena en general” (Santoyo y Arellano, 1997: 287).

Sobre el trabajo del ILV Garma y Hernández sostienen que “en términos de conversiones directas fue más bien pobre. La evangelización más eficaz la llevaron a cabo los mismos líderes evangélicos indígenas” (2007: 211). Por lo que toca a la alfabetización, Margarita Santoyo argumenta que “no logró el resultado adecuado considerando que muchas de las traducciones que se hacían lingüísticamente no eran entendidas por la población” (1997: 196).

Por otro lado, su labor fue duramente criticada en varios países de América Latina, llegando incluso a señalarles acusaciones de suministrar secretamente anticonceptivos en alimentos a mujeres indígenas (Santoyo, 1997: 10, nota 10) y de que favorecía la pasividad frente a la política nacional (Rus y Wasserstrom, 1979: 153-154). Además, su trabajo fue relacionado con tácticas de inteligencia y expansión norteamericana por muchos antropólogos³⁹ que en septiembre de 1979 dieron a conocer la Declaración José Carlos Mariátegui titulada "Dominación Ideológica y Ciencia Social. El I. L. V. en México". Como consecuencia, el gobierno mexicano dio por terminado el contrato de colaboración con el Instituto en 1980⁴⁰. Sin embargo, según Margarita Santoyo el Instituto, ahora como Asociación Civil, sigue operando en la región de la Chinantla en Oaxaca. “Sigue trabajando igual que antes, sólo que antes lo hacía con reconocimiento oficial y ahora, no” (1991: 54).

El crecimiento de los grupos protestantes en el país. El progreso de estas congregaciones ha sido constante. Observa Bastian que “las sectas han triplicado su membresía entre 1900 y 1940, mientras que la han multiplicado por 13 entre 1940 y 1980” (1985: 178). En términos porcentuales, la población “protestante o evangélica” ha crecido de 1.28% entre 1950 y 6.61% en 2000 (Casillas, 2007: 139). Es importante mencionar que la población que se declaró sin religión, ha tenido un incremento considerable, pasando de 0.56% en 1960 a 3.27% en 2000 (*idem*).

A la par, la tendencia del catolicismo ha sido el descenso de su feligresía. En 1950 más del 97% de la población mexicana declaró pertenecer a ella. En 1980 poco más del 92% de la población era católica, pero para 1990 correspondía a poco más de 90% y diez años después, en 2000 descendió dos puntos porcentuales para situarse en 88% (De la Torre y

³⁹ Aida Hernández Castillo hace referencia al documento de Santa Fe “en el que asesores de la Administración Reagan exponen la necesidad de contrarrestar el trabajo de la naciente Teología de la Liberación con el fortalecimiento de las sectas protestantes” (1989: 207).

⁴⁰ Lo anterior provocó que se expandiera una leyenda negra hacia todas las denominaciones protestantes. Debe quedar claro que la adscripción religiosa no es determinante para fijar una postura política. En México, han existido religiosos protestantes comprometidos con las causas populares como Otilio Montaña y Rubén Jaramillo. En la misma postura política, en el credo católico podemos mencionar a Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruíz y, por supuesto, Raúl Vera. En la Huasteca se conoce el caso de Guadalupe Osorio, líder agrario y político de la región de Chicontepec que tuvo además cierta incidencia en la política nacional al formar el Gran Partido de la Huasteca en los años 20 del siglo XX. Para lograr algunas dotaciones para las comunidades de la región, se apoyó en los poderes y las élites regionales. Al respaldar la política de Calles se inclinó y promovió el evangelismo para debilitar a la iglesia católica. Con el tiempo, fue acusado de comunista y de sojuzgar a los indígenas de la región (Aguilar de la Cruz, 2004: 52-63).

Gutiérrez Zúñiga, 2007: 138). Por estados, existen contrastes muy marcados: el más elevado porcentaje de católicos pertenece a Guanajuato con el 96.4% de su población y el más bajo a Chiapas donde sólo lo es el 63.8% de su población (INEGI, 2005: 8).

Protestantes y situación socioeconómica. Como se dijo antes, es frecuente relacionar la proliferación de sectas protestantes con la marginación de las zonas donde se expanden. Por datos del censo del 2000, Gutiérrez Zúñiga *et al* exponen que: “la concentración de la población cristiana no católica en los municipios de mayor marginación indica que la pobreza es un terreno fértil para la difusión y el proselitismo de estas religiones [...] de 68 municipios con la mayor presencia de cristianos no católicos del país, 66 muestran un alto grado de marginación, es decir, 97%” (2007: 189, 190).

Al respecto, hay que hacer notar una cosa importante que los autores anteriores no tomaron en consideración: los municipios del país donde los “protestantes históricos”, adventistas, testigos de Jehová, la luz de mundo y las que agrupan en el censo como “otras evangélicas” presentan sus concentraciones más altas (esto es, donde 30% de la población o más se adscribe a ellas y 18% o más, en el caso de los testigos de Jehová), mantienen un grado de intensidad migratoria “bajo” o “nulo” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007: 55, 64, 77, 90 y 95). Con excepción de San Juan Ñumi en Oaxaca (Iglesia Adventista), donde el grado de intensidad migratorio es “muy alto” y Janos en Chihuahua (“otras evangélicas”), donde este indicador se califica como “medio”. Esto nos lleva a creer, a reserva de investigaciones futuras, en que el compromiso que los creyentes adquieren con las iglesias es fuerte y se inhibe la migración al interiorizar aspectos con una fuerte ética laboral (Garma, 1987: 92-99).

Protestantes e indígenas. Pasemos ahora a exponer la relación entre congregaciones religiosas y grupos étnicos. Parece que entre la iglesia católica y los grupos indígenas ha habido un distanciamiento en sus relaciones pues “el porcentaje total de católicos en los municipios con población indígena mayoritaria es más bajo que el promedio nacional: 80.8% con respecto a 88%” (Garma y Hernández, 2007: 203).

Estos autores añaden que: “los 50 municipios del país donde la religión católica es aceptada por menos de la mitad de la población, son todos localidades con mayoría indígena”. Ellos plantean la preeminencia del factor étnico en las congregaciones y una disparidad de posturas con respecto a los grupos étnicos en el país entre la iglesia católica y las protestantes:

El liderazgo de la iglesia católica aún es predominantemente mestizo. La mayor parte de su clerecía todavía proviene del centro occidente del país, una región con fuerte tradición ibérica. La alta jerarquía católica recientemente ha hecho hincapié en su rechazo a la teología india, prohibiendo la ordenación de diáconos indígenas. En cambio, pentecostales, adventistas y presbiterianos han formado exitosamente una clerecía indígena en las comunidades [...] los servicios de las localidades son ahora en lenguas indígenas, con biblias e himnarios traducidos (Garma y Hernández, 2007: 211).

Al parecer esta prohibición está siendo derogada, al menos en la diócesis de San Cristobal de las Casas, Chiapas donde se levantó tal impedimento luego de catorce años de vigencia en mayo de 2014⁴¹.

El éxito de las iglesias protestantes aunado a la propagación de la teología de la liberación, fueron factores que motivaron a que en los años 70 se formara la Comisión Episcopal para Indígenas de la iglesia católica romana. Como resultado se creó la “pastoral indígena”, la cual reconocía que:

los primeros sacerdotes en Mesoamérica venían al servicio sacramentario de los conquistadores. Esta es una de las causas de las „luces y las sombras“ de la evangelización en este continente.

Posteriormente muchos misioneros destruían templos, ídolos, documentos y costumbres. Los conquistadores también lo hacían. Se identifican conquistador-evangelizador. Por esto algunos hablan de „Conquista espiritual“.

Hubo algunos misioneros que respetaron las culturas autóctonas y defendieron los derechos de los indios. Algunos entraron al pensamiento, organización y trabajo de los indígenas. Pero el corazón de la cultura indígena no se evangelizó totalmente...

Muchos indígenas se convertían solamente para sobrevivir, aceptando cierta iniciación cristiana...

Después se impusieron formas que destruyeron aún más las culturas indígenas. Esta religiosidad, manipulada, sirvió para manipular a los indígenas. Una evangelización no específica ha contribuido a la extinción de grupos indígenas (Comisión Episcopal para Indígenas, 1988: 8-9).

La pastoral indígena también ha reconocido el sincretismo existente en las culturas indígenas. Para su labor evangelizadora se acompaña de una nueva metodología basada en el respeto y la participación “activa, crítica y responsable” de los indígenas. Sin embargo, los resultados de su acción pastoral quedan por manifestarse.

Protestantes en el área de estudio. En el estado de Hidalgo, entre los años de 1970 y 2000, el porcentaje total de católicos en la entidad decayó de 96.3% a 90.8% (INEGI, 2005: 8). En ese lapso, los protestantes o evangélicos “incrementan su tasa de crecimiento en el periodo de 1950 a 1990, de 1.4% a 2.15%, respectivamente, pero descendió a 1.9 en 2000” (Casillas, 2007: 151). En el año 2010 la población católica nuevamente decreció a 86.89% y la protestante llegó a 8.32%. Es importante mencionar que la población que se declaró sin religión llegó 2.36%⁴², lo que tal vez se deba al ambiente de intolerancia y persecución que priva en algunas regiones del Estado.

Para el municipio de Huejutla de Reyes, los porcentajes son los siguientes: población católica 93.41%; población protestante 4.95%; y se declararon sin religión 0.77% del total

⁴¹ Véase “Chiapas: Vaticano levanta prohibición de ordenar diáconos en diócesis de San Cristóbal de las Casas” en <https://sipaz.wordpress.com/tag/diocesis-de-san-cristobal-de-las-casas/>.

⁴² Elaboración propia a partir de los datos del censo del INEGI 2010.

de los entrevistados. El censo de 2010 no presenta desagregada la variante “Protestantes, evangélicas y bíblicas diferentes de evangélicas”, pero a decir del encargado de Asuntos Religiosos en la Huasteca hidalguense, estos son los principales grupos religiosos en la región. En primer lugar, como ya se dijo, la iglesia Católica Romana. En segundo, se encuentran los grupos evangélicos, en tercero la iglesia Bautista, luego la Alianza de Pastores de Tamazunchale, después los mormones, La luz del Mundo y la congregación que menos feligreses reporta es Testigos de Jehová.

Sin embargo, el mismo funcionario reconoce que de la totalidad de las iglesias y pastores protestantes en la región, la gran mayoría no se haya legalmente registradas. Lo que nos da una idea de la proliferación de denominaciones independientes, la escasa regulación por parte del Estado (que ha motivado rumores sobre la deliberada permisividad gubernamental y el control político sobre las comunidades) y el campo fértil que representa la Huasteca para estos grupos.

En varias comunidades de Huejutla –y de la Huasteca- se han suscitado confrontaciones fuertes entre grupos religiosos. Algunas de ellas como Papatlatla, Pahuatlán, Coatecomitl, Coxhuaco han terminado en expulsión de los disidentes. En las comunidades vecinas a Machtetla como Huehuetla, Ixcuicuila, Tetzacual, Tepeolotl, Atalco y Acuatempa no se permite la entrada de conversos. Por otro lado, en Chiatipan, Xiquila, Pilchatipa y Pahuatlán⁴³ hay presencia de protestantes. Este es el contexto en el que se desenvuelve el protestantismo en nuestras comunidades.

Llegada del protestantismo a la comunidad

En 1976 al arribar el protestantismo a la comunidad, ésta se hallaba bajo fuerte tensión debido al inminente estallido del conflicto agrario. Algunas comunidades vecinas ya habían invadido terrenos, La Corrala, como se comentó en la introducción lo hizo en 1975; por el contrario, Machtetla fue de las últimas comunidades que ocupó terrenos en 1983.

En un principio no hubo la presencia de misioneros extranjeros interesados en aprender la lengua o que regalaran productos para satisfacer necesidades inmediatas (Santoyo, 1991: 88-99). Tampoco se proyectaron películas o cualquier otra propaganda como las que reporta Sandstrom (2010: 447). El primer converso fue un ferviente católico muy cercano a los trabajos de la parroquia de Tehuetlán. Su trabajo era, como lo es en la actualidad, artesano lapidario o metatero; es decir, tallar piedras para hacer metates, manos, molcajetes y tecuiches. En este trabajo tenían que salir a las ferias y a pueblos en otras regiones para vender sus productos. Él atravesó por un periodo de fuerte crisis porque una de sus hijas

⁴³ Se dio noticia del desarrollo de un conflicto que tenía tintes religiosos en esta comunidad en La Jornada, <http://www.jornada.unam.mx/2014/08/31/estados/028n3est> y De la Corresponsalia, Periódico La Jornada, Domingo 31 de agosto de 2014, p. 28

enfermó gravemente al borde de la muerte. Él comenta que acudía mucho a “curanderos”, los cuales trabajan mediante ofrendas, velas, aguardiente, oraciones, etcétera. A pesar de ello, no veía mejora en la salud de su hija y tenía que seguir pagando honorarios y comprando todo lo necesario para que el curandero continuara su trabajo.

Necesitado de apoyo espiritual, solicitó al sacerdote de Tehuetlán celebrar una misa y éste le contestó que “tenía los próximos 60 días ocupados, que regresara en esa fecha para programar la misa”. Esto lo decepcionó grandemente, que “no me hicieron caso” dijo a su esposa. Recordó que en Tamazunchale había visto a los hermanos evangélicos. Fue con ellos y les platicó su situación. Le ofrecieron apoyo espiritual pues no monetario. Recuerda que le dijeron: “no estás solo, no vas a estar solo. Vamos a hacer oración por ti”. Y así fue: su hija sanó y él cambió su adhesión religiosa.

El segundo converso, también metatero, era muy amigo del primero y dice que por la buena comunicación que tenía con él pudo escuchar la palabra y “aceptar a Jesús”. Sin embargo, otros vecinos recuerdan que este señor se hallaba en una situación de bigamia, por lo que el sacerdote de Tehuetlán no quiso bautizar a sus hijos. Ante esta negativa, el señor decidió abandonar la iglesia católica e ir a donde no tuvo cuestionamientos por su situación marital.

Estos dos vecinos llevaron el pastor a la comunidad. Hubo problemas y los tres fueron amarrados y conducidos ante las autoridades de Huejutla. Allá los declararon libres para profesar la religión que más les agradase y no encontraron falta en que los visitara el pastor y celebraran su culto.

A pesar de ello, para los evangélicos fue difícil mantenerse dentro de la comunidad; hubo varios intentos de sacarlos y sabotaje constante. Los primeros conversos recuerdan que cuando recibían misioneros extranjeros ponchaban las llantas de sus camionetas y cuando proyectaban películas les arrojaban piedras. Gracias a que las comunidades se hallaban en los fragores de la gesta agraria, fue posible que se mantuvieran y fortalecieran. Durante el conflicto agrario los evangélicos también se sumaron, pero cuando ocurrió la escisión de la comunidad ninguno se quedó a mantener la ocupación. Una vez recuperadas las tierras, en Machtetla 2 hubo personas que se convirtieron, pero fueron presionadas para que decidieran “con quién trabajar”, es decir, que escogieran entre sus tierras y su religión.

Situación actual

El templo protestante lleva por nombre Iglesia Evangélica “GETSEMANI” y pertenece a la Unión de Iglesias Evangélicas Mexicanas con sede en Tamazunchale. Su construcción fue financiada con recursos de los propios creyentes, sin ayuda del gobierno, partido político ni de sus propias autoridades religiosas superiores. La primera etapa de su construcción terminó en 2007 y, a la fecha, continúa su ampliación. Es la única denominación protestante que existe en la comunidad, a pesar de que propaganda y misioneros de los testigos de Jehová entran en ella.

En Machetla 1 hay unos 20 faeneros evangélicos, es decir jefes de familia, en la iglesia evangélica local, más algunos que realizan culto en alguno de los templos de Tehuetlán (bautistas, testigos de Jehová); en total unos 30 de 290 faeneros. Como se aprecia, constituyen alrededor del 10% del total. Los datos del censo de 2010 arrojan resultados similares: 87.32% de la población es católica, mientras 12.12% se agrupa en el protestantismo⁴⁴.

Para el caso de Machetla 2, los datos son 167 católicos y ningún protestante. El que no haya protestantes en esta comunidad no es producto del azar o de una total satisfacción con el catolicismo. Por acuerdo interno la conversión ha sido prohibida so pena de perder el lote que les corresponde dentro de los terrenos recuperados en el conflicto agrario. En cambio, en Machetla 1 no se impone ninguna restricción para adoptar un nuevo credo religioso, salvo *respetar* las normas internas de la comunidad.

En las escuelas, la iglesia evangélica no ha tenido problemas de faltar a los honores a los símbolos patrios⁴⁵. En preescolar y primaria participan formando parte de los comités escolares y en todas las actividades y faenas. Pero en lo concerniente a fiestas o bailes como el *xantolo*, hay reticencia a participar. Los maestros presionan haciendo ver que estas actividades son parte del programa de estudios y tienen más un carácter cultural y psicomotriz que religioso. Los evangélicos opinan que debe ser una invitación y como tal no puede ser obligatoria⁴⁶. Sobre este punto se volverá más adelante.

La congregación evangélica no tiene ninguna restricción para tomar medicamento alópatas, homeópatas o de herbolaria. Dicen que “tomamos la pastilla pidiéndole a Dios que haga bien” y que “vamos al doctor pidiendo a Dios que encuentre la causa del mal”. Tampoco muestran recelo por las prácticas médicas como transfusión u operaciones. En caso de parto pueden solicitar, si es su deseo, los servicios de una partera o bien pueden acudir a un hospital.

En el sistema de cargos participan en las faenas de la comunidad que organiza el delegado, pues para ellos “la autoridad es lo más importante, ya que toda autoridad viene de Dios”⁴⁷. Participan formando parte de las autoridades comunitarias, en las cuales han pasado por todos los cargos incluyendo las de delegado, suplente y secretario (los puestos más importantes en la comisión). Asimismo, participan en la limpieza del camposanto, del

⁴⁴ Elaboración propia, a partir de los datos del censo del INEGI 2010.

⁴⁵ A decir de algunos profesores esta conducta se ha presentado en la región, pero parece que es propia de la congregación Testigos de Jehová que consideran los actos cívicos y el saludo a la bandera como “idolatría”. Sin embargo, esto ha creado un marcado prejuicio entre los maestros, quienes piensan que el protestantismo es una manera de “desnacionalizar” a la población mexicana. Carlos Garma Navarro (2000: 225-226) piensa que este prejuicio es propio del magisterio y de las clases medias ya que se necesita cierto nivel escolar para concebir la idea de nación.

⁴⁶ Aguilar de la Cruz (2004: 143-148) describe la misma problemática en una comunidad de Veracruz.

⁴⁷ Durante las entrevistas pude darme cuenta de que esta es una idea muy presente en el grupo evangélico. Los más preparados incluso hacen referencia a la Biblia (Ro, 13), en que el apóstol Pablo pide a los creyentes someterse a las autoridades establecidas.

potrero y de los caminos. Forman parte de los comités que buscan alguna obra, apoyo o mejora para la comunidad. En cuanto a la política nacional, asegura el pastor que ellos promueven el sufragio, pero nunca por un candidato o partido en específico.

No obstante lo anterior, se niegan a participar en las faenas que tienen que ver con la iglesia católica tales como la limpieza, pintura, chapoleo y mantenimiento general del templo, o con cooperaciones que tengan como finalidad alguna obra o fiesta católica. De hecho, tampoco forman parte de las comisiones que cuidan fiestas privadas, pues ellos no tienen permitido asistir a “las cosas del mundo”.

Economía del grupo protestante. Por los influyentes planteamientos de Max Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la posición socioeconómica de los grupos protestantes siempre es vista con atención. En Machtetla, los miembros de la iglesia no visten ni calzan diferente al resto de la comunidad. Tampoco hay un cambio en los oficios, la mayor parte de ellos trabajan como albañiles o metateros y tienen cultivo de palmilla como la mayoría de los vecinos. Igualmente, tienen hijos en las ciudades trabajando o estudiando. Los entrevistados no tienen casas más lujosas o de diferentes arquitectura que sus coterráneos católicos. Aún muchas de las costumbres gastronómicas se mantienen. Sin embargo, existe una diferencia en el uso de anticonceptivos. Los evangélicos se niegan a usar un método de anticoncepción u operación definitiva para el control de la natalidad. A pesar de ello, no todas las familias evangélicas son numerosas, por lo que constituye un tema interesante de estudio sobre el cual no pude profundizar. Sin embargo, se debe mencionar que en otras comunidades se presenta la misma negativa a utilizar anticonceptivos por católicos (Gallardo Arias, 2000: 187).

La Unión de Iglesias Evangélicas les brinda la oportunidad de mandar a sus hijos a capacitar a escuelas bíblicas, para formarlos como pastores. A pesar de ello, a la fecha no hay ningún hijo de la comunidad que se haya tomado este camino, por lo que tampoco han escalado en la jerarquía eclesiástica.

Participan como beneficiarios de todos los programas sociales como OPORTUNIDADES, PROCAMPO y 70 y MÁS. Asimismo, tienen aves de corral, ganado vacuno y porcino. Varios de ellos son tenderos (sin embargo, no se observa la tendencia hacia los sectores terciarios descrita por Garma, 1987: 95) y aun militares como sus compañeros católicos. En resumen, en la actualidad en esta comunidad y con esta iglesia en particular, no existe una visible diferencia socio-económica entre ambos grupos religiosos, salvo la siguiente: ya no celebran las mismas fiestas y no creen en lo mismo por lo que no trabajan de la misma forma en la organización tradicional.

En este sentido hay que mencionar tres cosas: primera, que los evangélicos forman un grupo de preferencia, cuando tienen que comprar algún animal para una fiesta, para realizar compras en una tienda o necesitan de un trabajo de albañilería por ejemplo, se prefieren los servicios de un “hermano”. Segunda, no por esto el grupo evangélico constituye una unidad económicamente cerrada, hay una interacción dinámica y abierta con los católicos. Esto es

más evidente en las fiestas. A pesar de que los evangélicos se nieguen a participar en cualquier celebración “del mundo”, en sus molinos se muele el maíz que será la comida en una fiesta católica (en las cantidades necesarias para una fiesta significa un ingreso considerable, de 100 a 200 pesos o más⁴⁸). Asimismo, pueden vender un cerdo para que se prepare la comida de una reunión ajena a su religión. Y tercera, en las tiendas que pertenecen a evangélicos no se expende alcohol, negocio muy socorrido en las comunidades. Las anteriores consideraciones dan muestra de que no es tan sencillo declarar una propensión acumulativa, o cualquier clase de relación determinista o mecánica, entre ser protestante y un cierto nivel socioeconómico.

El templo. En un principio el culto se llevaba a cabo en casas particulares, luego se hizo un templo con techo de lámina. El templo actual, de loza, cuenta con dos niveles, mide aproximadamente 6 x 12 metros. Comenzaron a usarlo para la liturgia en 2007, pero a la fecha está por concluirse. En la planta baja se realiza el culto, se pueden acomodar alrededor de 100 sillas. El púlpito cuenta con dos banderas, una de la Unión de Iglesias Evangélicas y otra de México que se sostienen en una base de piedra esculpida por lapidarios locales. Los adornos del templo son ralos y sus colores sobrios. No tienen ninguna imagen, cruz, personaje, veladoras, incienso u ofrendas. Adornan con un poco de rafia y una carpeta tejida a mano en el púlpito, además de un ramo modesto de flores frente al púlpito. El nivel superior, la parte que actualmente se construye, es un salón en el que planean en un futuro realizar reuniones o recibir invitados de otras comunidades. En esta parte se encuentran dos sanitarios.

El culto. Este se desarrolla tres veces por semana: martes y jueves por la tarde de 18 a 20 horas y domingos en la mañana de 10 a 12:30 horas. Básicamente consiste en alabanzas, cantos, agradecimientos, la prédica del pastor y una lectura de la biblia. La ceremonia, todos los avisos, agradecimientos e informes se hacen en náhuatl, al igual que algunos cantos. La mayoría de éstos, la prédica del pastor y la lectura de la biblia se realizan en español. Sus canciones son tomadas de un compendio bilingüe llamado *Ma Tihuicaca* (Cantemos), editado en Oaxaca y contiene himnos bautistas y presbiterianos, la mayoría traducidos del inglés al español y náhuatl. El culto es muy emotivo, aparece el llanto entre algunos creyentes.

A la ceremonia, si bien los evangélicos se presentan arreglados y aseados, no lo hacen en forma ajena al resto de la comunidad o de manera tal que niegue su condición humilde. Las señoras en su mayoría asisten con su atuendo tradicional y dos hombres con su atuendo de manta. De hecho, es muy similar a como se presentan los católicos a misa. Los domingos asisten más o menos 70 adultos y 25 niños. Al igual que en la misa católica, hombres y mujeres se sientan separados, unos a la izquierda y otras a la derecha.

⁴⁸ Considerando que por cada bote de maíz con capacidad de 20 litros se cobra 20 pesos y que en una fiesta los botes que pueden llegar a consumirse van de 5, 10 o más en las bodas, la cantidad de dinero se eleva.

Mientras los adultos llevan a cabo el culto, los niños asisten a una reunión o “clase” en la planta alta del templo. Dos mujeres de la congregación se encargan de explicarles un versículo bíblico, mismo que después memorizan y lo presentan en la reunión de los adultos como un paso más de la ceremonia. Pasan al frente y, tomando el micrófono, todos repiten el mismo pasaje, que en cada reunión cambia. Por ejemplo, en una ocasión decían: “No se engañen ustedes: nadie puede burlarse de Dios. Lo que se siembra se cosecha (Galatas, 6: 7).

Una variante importante con respecto al culto católico, es que toda la liturgia, salvo la prédica del pastor, es llevada por los miembros de la congregación. La música es de teclado, bajo, batería y ocasionalmente guitarra. Los asistentes pueden tocar un pandero o bien aplaudir. Los movimientos corporales son restringidos y no se permite ninguna clase de baile o danza.

La intervención del pastor es una interpretación de algún tema específico, por ejemplo la esperanza, el amor o la muerte. Ésta se fundamenta, desde luego, en pasajes bíblicos. A diferencia de lo que pasa en las reuniones de los testigos de Jehová, prácticamente ningún asistente confronta en el acto la veracidad de los versículos citados.

Organización y problemas internos. Al igual que en la comunidad, al interior del templo evangélico se replica el esquema de organización. Existe un comité de varones compuesto por cuatro miembros: presidente, suplente, secretario y tesorero. Ellos se encargan de la administración general, así como de su representación ante las autoridades y de dirigir las obras que necesite el templo. En realidad sus funciones son muy similares a las que desempeña la comisión. Este comité dura en el cargo dos años. El templo tiene registro oficial y los encargados dicen que reporta 10% de sus ingresos al gobierno. Esta comisión tiene la obligación de rendir cuentas a la congregación anualmente y al final de su administración.

Del mismo modo, existe un comité femenino compuesto por presidenta, secretaria y tesorera que se encargan de la limpieza del templo y la preparación de los alimentos en caso de tener un evento o invitados externos. También hacen recorridos por las casas de los hermanos para hacer oración por la familia. La duración del cargo es de un año.

Este esquema de participación activa tanto en el culto como en la organización, les permite acceder a un reconocimiento social, como sucede en otras regiones (Hernández Castillo, 1989: 203), que la comunidad o el catolicismo les pudo haber negado. En cambio, es común entre los católicos escuchar comentarios acerca de la elevada tasa de contribuciones que el grupo evangélico requiere de sus miembros. Éstos refieren que efectivamente hay primicias, ofrenda y diezmo, pero que ninguna es obligatoria. A mi parecer, si bien es cierto que las contribuciones no tienen el carácter de obligatorio, sí son observadas ya que se tiene una lista y las cooperaciones, aunque de menor monto, son a la larga importantes; además de que se realizan semanalmente. En el templo evangélico una vez al mes se da un informe de los hermanos que han dado sus cooperaciones y de lo que se ha hecho con éstas. Así

pues, a lo largo del año es probable que se equiparen a las que requiere el grupo de Machetla 2. Sin embargo, no se les exige cuando se encuentran desempleados, lo que parece representar una ventaja.

La mayoría de la feligresía son niños, adultos mayores y mujeres casadas cuyos maridos se encuentran trabajando fuera y que pueden o no pertenecer a la iglesia evangélica. Entre los evangélicos prácticamente no hay hombres jóvenes, digamos en edad de casarse. Como quedó dicho, al igual que el resto de la comunidad, tienen varios de sus hijos en las ciudades y “lejos toman otros caminos” (alcohol y drogas) y se han alejado de la fe.

Lo anterior ha provocado que muchas jóvenes se casen con hombres católicos. En ocasiones el hombre “cabeza de familia” le restringe su asistencia al templo evangélico, en otras no. A veces se pueden generar problemas por estas situaciones. A este respecto debemos decir que la congregación evangélica mantiene el machismo común a las comunidades de la región, sólo que se hace con base bíblica (1 Co, 14: 34-35). En este sentido, pueden aceptar que una “hermana” deje de participar con ellos debido a que el hombre “cabeza de familia” no comulga con sus ideas.

Matzacua. El grupo evangélico es también muy unido. Como quedó dicho, *matzacua* o mano vuelta es un sistema de convivencia o reciprocidad que se realiza principalmente en las fiestas. Sin embargo, no debe pensarse que al reducirse el número de éstas automáticamente cae en la misma proporción aquella. La unidad del grupo se manifiesta en la comunidad preferencial que conforman y en la ayuda que se prestan del mismo modo que los católicos en sus fiestas. Se prefiere a un hermano que a un católico por la afinidad de ideas.

El templo evangélico se ha convertido en el espacio alrededor del cual se conforma la organización social del grupo. En él realizan faenas religiosas los evangélicos. Por ejemplo, la mano de obra que se ocupó para la construcción de su templo provino de los creyentes, no se contrató a nadie externo y, a decir de ellos, los trabajadores no recibieron sino un sueldo simbólico. De la misma forma, el mantenimiento y ampliación del templo se realiza con cooperaciones y trabajo de la congregación dirigida por sus autoridades⁴⁹.

Los motivos de la conversión. Son muchas las razones por las cuales una persona se convierte. Esta iglesia no practica el proselitismo casa por casa, ni hace campañas de salud o proyección de películas, tampoco regala biblias, la suya es una expansión por vía parental. En Machetla 1, al grupo evangélico lo constituyen unas pocas familias. El crecimiento ha sido posible, en muchos casos, porque los conversos o algún familiar padecían una enfermedad, la cual no podía ser curada o tenía riesgo de no salir con vida de

⁴⁹ Esto nos hace recordar lo que Martínez y Maya observaron en una organización tradicional: hay “elementos de identificación, adopción y readaptación de la doctrina espiritualista a una forma organizativa tradicional” y más adelante afirman que “una doctrina y su cosmovisión no se contraponen esencialmente con una práctica tradicional agrícola” (1993: 229, 230), en este caso de reciprocidad y trabajo colectivo.

ella (Véase Anexo 2). Entonces los evangélicos visitaban al enfermo, le ofrecían hacer oración para que sanase y en caso de que se recuperara, tenía la obligación moral de asistir al templo. En ocasiones, los mismos enfermos pedían apoyo a la congregación evangélica. Esta forma de expansión es conocida en la región, y llevó a que la comunidad vecina de Pahuatlán prohibiera a los protestantes visitar a los enfermos. En algunas iglesias especialmente entre las pentecostales, a los líderes protestantes se les considera “especialistas de la salud”⁵⁰.

Las mujeres pueden tener un rol activo en la conversión y a veces están más motivadas para convertirse que los hombres. Suele ocurrir que las mujeres convencen a los hombres de asistir al templo, sobre todo si pasan por algún periodo de crisis familiar, para mejorar sus relaciones familiares y superar el alcoholismo de sus parejas⁵¹. Este último punto es importante para entender la conversión en zonas indígenas. Tal como observó Michael Kearney en un pueblo zapoteco-mestizo de Oaxaca, “de 23 conversos conocidos, 20 son hombres adultos jóvenes que tienen historias como bebedores fuertes” (Kearney, 1970:150). Volveremos sobre este punto en las conclusiones.

Para comunicar la ideología, entre los creyentes circulan videos y música con alabanzas, cantos y algo de crítica a la forma anterior de salvación (la católica). Por ejemplo, una de sus canciones lleva por título: “Los ídolos no tienen poder”, en clara alusión a los santos e imágenes católicas. Esta propaganda en particular viene de Guatemala. No obstante lo anterior, a casi 40 años de su llegada a la comunidad, el grupo evangélico no ha logrado convencer a un faenero por año. Por otro lado, hay un faenero que se ha convertido y nuevamente regresado a la fe católica. Dicen de los líderes católicos que la expansión evangélica se ha detenido y no es seguro que todos sus hijos continúen las prácticas de sus padres al migrar a la ciudad. Sin embargo, debido al contexto de violencia y crisis por el que atraviesa la región –y el país en general-, así como la relación con los ministros católicos y sus escándalos, hay una sociedad receptiva a nuevos ideales.

⁵⁰ En el medio académico, este comportamiento también ha sido observado. Garma registra un número importante de creyentes que se convirtieron gracias a una curación o por lograr abandonar una vida pecadora. Él compara este hecho con un “rito de pasaje” y (1987: 150-155, 165). En un trabajo posterior afirma este autor que “la creencia en la curación milagrosa aparece como el motivo principal de la conversión en contextos muy diferentes con sujetos sociales distintos” (1993: 233-234). Un argumento similar se encuentra en Santoyo, quien sostiene que “el éxito de las sectas protestantes se debe entre otras causas, a los propios patrones culturales del sincretismo indígena: como serían la magia y los milagros de la curación” (1997: 198-199).

⁵¹ Observaciones similares reportan entre los zapotecos de Oaxaca, Sault (2001: 118) y entre los mazatecos del Estado de México, Sandoval Forero (2009: 75).

La iglesia nueva y la ruptura

Dado que Machetla se había visto envuelta en problemas relacionados con la tierra y la escisión comunitaria, no había tenido la capacidad para voltear hacia los problemas de orden religioso. En pocas ocasiones pudieron ambas comunidades realizar la fiesta en conjunto y parece que la mayor parte de los organizadores se encontraban del lado de Machetla 2. De modo tal que, al salir de Machetla 1, la fiesta y los líderes religiosos, el templo católico quedó en el abandono. En los años anteriores todo había transcurrido en calma, “se habían respetado”. Hasta el año 2008 no fue un problema mayor la presencia de los hermanos evangélicos. En esa fecha comenzó la construcción de una iglesia nueva para la comunidad de Machetla 1, pues ya querían “tener una iglesia bonita y celebrar la fiesta”. La obra comenzó dirigida por los catequistas, por lo que los trabajos eran voluntarios para la comunidad.

Sin embargo, en el año 2012 se solicitó “apoyo” al delegado, y como en todos los trabajos que éste emprende, fue obligatoria la participación de toda la comunidad. Es con esta obra cuando comenzó la negativa evangélica a participar. Para su construcción, el delegado ha gestionado apoyos del municipio y de la legislatura local; han requerido faenas y cooperaciones de la comunidad. En todos estos trabajos los evangélicos se niegan a participar, pues dicen que no debe ser obligatorio participar en un templo donde no comparten la creencia. Dicen que “a ellos les toca trabajar allá (en el templo católico) y a nosotros acá (en el templo evangélico)”; piden “que los respeten”. En este sentido, los evangélicos están conscientes de que “se ve mal que no trabajemos”, pero piensan que si lo hacen, si flaquea su postura, serán llamados a todas las cooperaciones religiosas.

Los católicos les dicen que “pueden tener la religión que quieran” pero que “es obligatorio participar” y esperan trabajen en la iglesia, pues actualmente sus trabajos constituyen la mayoría de las faenas (acarrear agua, piedras, grava, arena, varillas, cemento y mano de obra en general) y cooperaciones. Los presionan diciendo que deben participar pues “es un trabajo para la comunidad” y como miembros de ella deben participar como en cualquier otra faena. No les parece correcto que dejen de trabajar con toda la comunidad por tener una religión diferente. En palabras de un católico: “ellos no jalan parejo”. Otro argumento frecuente de los católicos es que si los evangélicos no quieren utilizar la iglesia “tal vez sus hijos o sus nietos sí, y entonces es cuando va a haber problema”.

Cuando se pasa lista en estas faenas del templo católico, a los evangélicos se les cuentan como faltas, pero ellos niegan esas deudas. Lo anterior ha generado una situación un poco tensa, pues algunos faeneros católicos aprovechan la situación para excusar su ausencia a las faenas, por lo que el delegado ha tenido problemas para recaudar el total de las cooperaciones.

Cómo se dijo antes, Machetla 1 cuenta con una caja de ahorro en la cual los ingresos por multas, trámites, faltas, renta de potrero, salida de grava o arena, cooperaciones, etcétera, son manejados por el delegado. En ella los fondos se acumulan por la participación de la

totalidad de los faeneros. Desde que se construye la iglesia nueva ha habido reclamaciones de los evangélicos, que están en desacuerdo en que se utilicen aportaciones de ellos en la iglesia católica.

Como consecuencia, la comunidad ha entrado en un estado de conflicto latente. La comisión de Machtetla 1 avanza con lentitud en la construcción de su iglesia y en cualquier obra por la falta de unidad. Es así que el sentimiento de inconformidad de los católicos hacia los evangélicos se ha exacerbado. El grupo protestante se ha reunido con la comisión para explicar las razones de su negativa y dado que ésta “no quiere tener problemas” ha cedido a sus peticiones. Sin embargo, su opinión no es la del grupo entero, y puede cambiar con un delegado diferente. La situación se ha vuelto más tensa, pues para hacer el colado de la iglesia nueva (abril 2014) la comunidad de Machtetla 2 ha apoyado con mano de obra, haciendo más notoria la negativa evangélica.

Para subsanar estas situaciones, los evangélicos han propuesto crear un comité de la iglesia que se encargue únicamente de lo referente a cuestiones religiosas y festivas, que sea independiente de los asuntos tratados por el delegado. En otras palabras, plantean separar las funciones cívicas y religiosas del sistema de cargos. Con esta división, “no habría problema para cumplir”.

El sello del delegado. En ambas comunidades se han presentado casos en que algunos vecinos se niegan a participar en las faenas, porque consideran que tal o cual trabajo no les atañe y no les reditará beneficio alguno. Puede también deberse a pereza o porque creen que nadie los puede obligar. En esos casos, la comunidad tiene una manera de presionar y es con el sello y firma del delegado.

En muchos trámites se requiere de los mismos, tales como sucesión de terrenos, registro de niños, inscripción en las escuelas, para ser beneficiario en los programas sociales, en caso de fallecimiento, etcétera. A una persona que no cumple con las faenas “se le borra de la lista” y se le desconoce como miembro de la comunidad. Por la utilización tan amplia del sello se ve compelido a trabajar con la comunidad. De esta manera, si es que quiere vivir ahí, es necesario que se “empareje” con sus vecinos en el cumplimiento de sus trabajos y cooperaciones⁵².

Otra forma de presionar a los rebeldes es con la negación de servicios tales como el agua potable o el drenaje (lo que ha sucedido en la comunidad vecina de Huehuetla). En otras comunidades, como Pahuatlán, se ha encerrado a los que no quieren participar en las cooperaciones. Como puede verse, antes de llegar al extremo de la expulsión –que sí se ha dado- se tienen que atravesar por muchas negociaciones y presiones.

⁵² Ruvalcaba Mercado (1995: 156-160) ha descrito cómo, para los renuentes a participar en los trabajos comunitarios y en el sistema de reciprocidad, se aplican sanciones dentro de las comunidades de la Huasteca. Éstas pueden ir desde la negativa al respaldo en caso de enfermedad o fallecimiento hasta el aislamiento de los trabajos grupales.

Hoy en día, varios miembros del Consejo de *Pasados* de Machetla 1 son miembros de la iglesia evangélica. Los encargados del templo evangélico asisten a “cursos de liderazgo” por parte de su iglesia. Aunado a ello, su experiencia en diversos problemas de la comunidad ha provocado que a las asambleas que tratan algún tema controvertido, ellos asistan con una postura fijada de antemano como grupo. De esta forma, los evangélicos pueden tener peso en la toma de decisiones o bien desligarse como grupo de acciones tomadas por la asamblea. Por ejemplo, en una ocasión la asamblea procedió a tomar posesión de un terreno que se encontraba intestato para redistribuirlo entre los faeneros, sin embargo, un vecino reclamaba lazos de parentesco con el dueño finado mismo que desconoció la asamblea. Ante esto, el grupo evangélico tomó distancia y no participó en la toma de posesión del terreno.

Lo mismo podemos decir de su postura ante las faenas y cooperaciones en materia religiosa. Ellos dicen que no prohíben a sus miembros participar, pero afirman que si trabaja uno “nos afecta a todos”, pues lo tomarán como ejemplo para exigir lo mismo a sus correligionarios. De esta forma, los líderes desincentivan las propuestas de algunos miembros de su congregación que quieren participar en los trabajos de los católicos.

Durante la elección de autoridades el grupo evangélico presiona para que se escoja a uno de sus miembros en la comisión, pues conocen la importancia de tener representación en ella. Sin embargo, este año (2014) se ha escogido a “puro católico”, lo que despertó suspicacias sobre el propósito de tal elección (la construcción del templo católico). Surgió así un desacuerdo, porque consideran que los trabajos de la comisión no deberían enfocarse a asuntos religiosos.

Percepciones mutuas. Los vecinos católicos llaman a los protestantes “evangelios”, no hacen distinción entre las diferentes denominaciones de protestantismo que hay en la región y siempre se exagera su número. Muestra de esto último es que los faeneros de Machetla 2 por lo regular afirman que “son como la mitad de la comunidad” y en ambas comunidades es frecuente escuchar que debido a su presencia no se ha podido avanzar en los trabajos de la iglesia en Machetla 1. También se resalta la situación de bigamia y de hijos fuera del matrimonio que tienen algunos evangélicos⁵³. Por último, en la región se corren rumores sobre abuso de confianza o acoso sexual de parte de algunos pastores, y esto se generaliza a todas las congregaciones.

Entre los ministros católicos, así como entre los catequistas el término correcto es “hermanos separados” y sobre ellos no se habla mucho. Resulta más que sugerente que ahora la iglesia católica, ante el avance de los grupos protestantes, promueva expresiones culturales que en otrora persiguió como las danzas, carnavales y música.

⁵³ Esta práctica no es menos frecuente entre los católicos, lo que es más, Valle Esquivel (2003: 309) plantea que “las familias que viven en esta situación presentan una serie de características que pueden inducir a pensar que este tipo de arreglo, lejos de ser una excepción, responde a un rasgo estructural de esta sociedad”.

Por su parte, los evangélicos llaman a los católicos “inconversos” y aunque son cuidadosos de hacer referencia al respeto que cada creencia merece, se pueden colegir algunas percepciones generales. Se escuchan comentarios como “no hacen lo que Dios quiere”, esto refiriéndose a la adoración de imágenes, la cual se encuentra vedada en la biblia. En últimas fechas se refieren a ellos como “desorganizados” pues les cuesta trabajo hacer que todos sus faeneros den las cooperaciones para sus asuntos religiosos. Al mismo tiempo, es común marcar distancia hacia el comportamiento festivo de los demás vecinos. Ellos lo relacionan con violencia intrafamiliar, problemas con las autoridades y, en muchos casos, con un comportamiento ya superado.

Protestantes e interlegalidad

En este apartado explicaré y comentaré de forma breve en qué consisten las diferencias legales a las que hacen referencia los protestantes para mantenerse y penetrar en las comunidades así como el papel que han de jugar una vez establecidos. Como puede observarse, la presión que ejerce la comunidad para que el grupo evangélico participe en las faenas relacionadas con la iglesia de la mayoría entra en contradicción con normas del derecho positivo mexicano. Los problemas que han surgido en la región han hecho que las iglesias protestantes recurran a las garantías que establecen las leyes nacionales en materia religiosa y pugnan “por una verdadera libertad religiosa y libre tránsito en todas las comunidades indígenas del país”. La Coordinadora Nacional Indígena Evangélica apela a la Carta Magna para sostener su postura.

Sus argumentos se basan en los siguientes artículos de la Constitución:⁵⁴

Artículo 11, que versa sobre el derecho de libre tránsito en la república. En la región en muchas comunidades se les han prohibido el acceso o les exigen que primero pidan autorización del juez. Dado que los misioneros, nacionales y extranjeros, no incurrir en ninguna responsabilidad que vulnere las garantías que este artículo protege, reclaman su derecho a entrar en todas las comunidades.

Recurren también al artículo 14, que habla sobre la prohibición de ser privado de sus pertenencias, libertad o derechos y de ser juzgados por tribunales previamente establecidos. Apelan a este derecho debido a que en algunas comunidades las diferencias no han podido superarse y han llegado a la expulsión. Cuando esto sucede los expulsados pueden llevarse sus objetos personales y la asamblea redistribuye de las tierras entre la comunidad.

Por último, se basan en el artículo 24 sobre la libertad de profesar libremente la creencia que se prefiera. Este artículo es invocado por la prohibición que existe en muchas comunidades de convertirse a un nuevo credo diferente al católico.

⁵⁴ El texto más amplio de los artículos se pueden consultar en el anexo 3.

Por otro lado, se apoyan en la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público principalmente en el artículo 2, que garantiza el derecho de los individuos a no prestar servicio ni cooperaciones para fiestas o manutención de iglesias, asociaciones, etcétera, contra su voluntad. Con esto denuncian que se ha llegado al acuerdo en algunas comunidades de que se permita la conversión pero las cooperaciones y faenas para la fiesta de la comunidad son forzosas.

Asimismo, el Reglamento de esta Ley dice en su artículo 37 que sobre los conflictos por “intolerancia religiosa” llama a privilegiar el diálogo y a respetar usos y costumbres siempre y cuando se respeten los derechos humanos fundamentales. Relacionado con esta ley están dos disposiciones de la Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo que en su artículo 2 garantiza el derecho de las personas y comunidades indígenas a transmitir su cultura, creencias, lengua, siempre que no vulnere los derechos humanos fundamentales, y en el artículo 3 reconoce el derecho al ejercicio de su autonomía y autogobierno en sus asuntos internos así como para buscar los medios para autofinanciar sus instituciones.

Como puede verse, salvo las tres últimas normas, ninguna está pensada tomando en cuenta las pautas normativas de una comunidad, y aun el Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas toma como nódulo del conflicto la “intolerancia religiosa” y no la organización tradicional. Por lo que realmente son inadecuadas para tratar los problemas religiosos que en la región se generan. Por otro lado, la aplicación de las normas jurídicas comunitarias es, en muchos casos, muy ajena al derecho positivo pero al menos tan efectivo como éste. Tómese por ejemplo que en las localidades se suele “evidenciar las conductas reprobatorias de los pobladores frente a la comunidad [y] que en ocasiones logra corregir el comportamiento del infractor ya que es sometido a una fuerte presión social que a veces supera el monto de una multa” (Contreras Vargas, 2008: 109).

Otra forma de sanción es obligar a un infractor a realizar trabajos forzados tales como acarrear piedras para una obra común. También existen comunidades donde, debido a los problemas causados, se encuentra vedada la venta de alcohol. Es igualmente significativa la prohibición de vender terrenos a gente externa a la comunidad a pesar de tratarse de propiedad privada y legalmente cualquiera lo podría comprar.

Como se ha expuesto, la comunidad constituye un núcleo íntimo más que privado, donde la seguridad de todos los habitantes recae en ellos mismos y no tanto en los gobiernos nacionales. Con el creciente nivel de inseguridad en la región, es obvio que tengan restricción en el acceso. Es extraño que los misioneros y predicadores no tomen en cuenta esta situación. Como se aprecia, en diversas problemáticas se puede sentir que la influencia del gobierno nacional aumenta. No se puede decir que siempre sea mala, pues en ocasiones corrige arbitrariedades. Sin embargo, como observó Aleksandra Iciek “las funciones jurídicas de las autoridades comunitarias están cada vez más a punto de perderse y ellas

mismas en peligro contra la ley oficial. Es decir, paso a paso en los linderos de la aldea, al lado del concepto de „común“ aparece el de „individuo“ (2013: 167).

Ahora bien, la coexistencia de sistemas jurídicos también representa una alternativa para las personas que quieren llevar sus casos a instancias diferentes por considerar que las autoridades comunitarias no arreglan los problemas. En este sentido, la decisión constituye una estrategia de los vecinos por encontrar la respuesta más favorable dentro de la estructura de poder (Sierra Camacho, 1995). Los evangélicos también han pedido que se de capacitación a las autoridades comunitarias por parte del municipio o del Estado para que conozcan sus ámbitos de competencia y no se metan con ellos. Sin embargo, se debe tener cuidado con ello ya que en muchos casos “estos tipos de capacitación jurídica, tal como se realizan [en la sierra norte de Puebla] resultan ser más bien actos de legitimación del sistema jurídico dominante y no eventos que tengan el objetivo de cambiar las prácticas existentes” (Sierra Camacho, 1995: 106).

Por último, debo explicar que no sólo las normas jurídicas indígenas entran en contradicción con algunas leyes nacionales. Lo mismo podemos decir de algunas leyes secundarias del mismo sistema jurídico positivo o de leyes internacionales que por convenios signan los países. En estos casos se puede dar una controversia que es superada por acuerdo de ministros quienes deciden qué ley tiene prioridad.

La mediación gubernamental. Al exterior, la iglesia evangélica cuenta con asesores jurídicos que se encargan de presionar a las autoridades estatales y municipales cuando ocurre un conflicto de carácter religioso en alguna comunidad lo cual, desafortunadamente, no es infrecuente. En conflictos donde se puede responsabilizar al delegado, es posible la intervención de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de Hidalgo ya que, al otorgarle reconocimiento oficial, se le considera parte del gobierno estatal. La situación es diferente cuando se toma una decisión en asamblea, lo cual, por lo general, ocurre al tomar medidas extremas como la expulsión. En un conflicto de esta índole, la Comisión de Derechos Humanos no puede intervenir, pues legalmente se trata de conflicto “entre particulares” y toca conocimiento al Ministerio Público.

En estos casos, los encargados de mediar y destrabar la situación es la Subsecretaría de Gobierno de Hidalgo en la Huasteca y la Presidencia Municipal. Ha ocurrido que estas dependencias cubran el monto de las cooperaciones que los protestantes se niegan a pagar, con tal de que el conflicto no siga creciendo o para tratar de revertir lo ya sucedido. Sin embargo, los evangélicos de Machtetla 1 no ven con buenos ojos la intervención en este sentido pues dicen “no resuelve el conflicto”, ya que las cooperaciones seguirán pidiéndose y se preguntan “¿Qué pasará cuando cambie el gobierno?”

En Machtetla los evangélicos saben que su situación puede devenir en un conflicto grave, pero no desean “abandonar su fe”. Debido a los escritos bíblicos, creen que si los persiguen por causa de su fe, significa que en efecto están en el camino correcto. Ellos dicen que “se

tiene que cumplir lo que está escrito” y si sufren por causa de Cristo “estaremos contentos”, pues “está escrito que los creyentes serán perseguidos”.

En las comunidades donde han sido reinstalados los protestantes expulsados, como por ejemplo Pahuatlán, el problema no ha sido resuelto en modo alguno. Se ha utilizado la fuerza del estado para contener y obligar a los grupos a coexistir. Las implicaciones que esto tenga están aún por manifestarse. Debido al medio que les es hostil, las diferentes iglesias protestantes se congregan en organizaciones y uniones mayores como la Alianza de Pastores Evangélicos de la Sierra y la Huasteca que “aglutinará un promedio de 180 iglesias”, o la propia Unión de Iglesias Evangélicas Mexicanas. Es común también que entre protestantes se apoyen cuando hay un incidente de violencia en las comunidades, pues todas son susceptibles de un hecho similar. El apoyo puede consistir en asesoría legal, fondos, víveres, cobijas o acompañamiento. Debemos también aclarar que los conflictos, o al menos su magnitud, dependen en gran medida de los líderes religiosos y de las autoridades. Su sensatez es determinante pues las congregaciones los van a seguir según la decisión que tomen.

Transformaciones institucionales

El asunto de las faenas. Este es quizá el más relevante cambio. El hecho de que no realicen algunos de los trabajos que el juez emprende es visto por los vecinos como un reto a la autoridad y, por ende, al funcionamiento y supervivencia de la comunidad. Los católicos entienden este negativa como “que no respetan” a la comunidad, como si ya no pertenecieran a ella. Las penurias por las que atraviesan los cargueros –y con ellos sus familias- deben ser análogas para cada uno de los comuneros para que se les “respete”. Es decir, el concepto de autoridad se encuentra relacionado a la noción de sufrimiento. Se puede sentir entre los católicos inconformidad por la reducción en la carga de trabajo de los conversos⁵⁵.

En esta comunidad de Machetla 2 ha ocurrido algo inesperado con relación a los evangélicos. La conversión, como se dijo, está prohibida. De la misma forma, personas de Machetla 1, o de cualquier otra comunidad, no pueden adquirir propiedades dentro de estos terrenos. Sin embargo, las mujeres de Machetla 1 se han casado con hombres de Machetla 2 y se han ido a vivir a sus terrenos⁵⁶. Y se ha dado el caso de que algunas de esas mujeres pertenezcan a la iglesia evangelista. En ocasiones los esposos han prohibido la asistencia al templo, pero cuando ellos salen a trabajar, sus esposas se acercan más a su familia y asisten

⁵⁵ Esto nos hace recordar lo que plantea Aleksandra Iciek en el sentido de que los comuneros “hacen equivaler su concepto de autoridad aldeana a las palabras españolas: „organizar“, „servir“ y „vigilar“, „sufrir“ e „ir por delante“” en una clara alusión a las privaciones que se tienen cuando se cumple con la responsabilidad comunitaria (2013: 137-138).

⁵⁶ Lo cual hace algunos años estuvo prohibido debido al conflicto entre los grupos CNC y URECHH

al templo evangélico. En otras ocasiones, los esposos respetan la decisión de sus mujeres y éstas continúan en el culto.

Pues bien, estas señoras trabajan ahora en la comunidad de Machetla 2 en todas las labores que les son propias, incluidas las religiosas, pues en esta comunidad es forzosa la participación en todas las actividades. En 2013, tocó el caso de que se designara a la promotora de OPORTUNIDADES a una señora evangélica. Como se dijo, una de las obligaciones de esta función es coordinar a las mujeres para apoyar al delegado en la fiesta del santo patrono. La señora se mostró muy renuente a participar pero, al final, tuvo que ceder, ya que de no hacerlo el juez también podría haberse negado a cualquier solicitud que ella le hiciera.

Otra problemática existente es que alrededor de cinco faeneros han dejado Machetla 2 y se han anotado en la lista de Machetla 1 (se debe saber que el movimiento contrario, de Machetla 1 a Machetla 2 a la fecha es imposible). Lo anterior es porque no poseen terrenos en esta comunidad y la carga de trabajo y cooperaciones les resulta onerosa y sin ningún beneficio. De este modo, decidieron anotarse en la otra lista y seguir teniendo los derechos de comuneros, pero con menos contribuciones. Por el derecho a anotarse en Machetla 1, se deben pagar 5,000 pesos que van a la caja de ahorro de la comunidad. Se acusó al delegado en turno de recibir gente y dinero indiscriminadamente. Mismo que después, dicen, dilapidó. Tres de estos faeneros se han convertido en evangélicos. Sospechan los vecinos católicos que esto no responde a convicción religiosa sino a una segunda reducción en el trabajo pues, como se viene diciendo, los conversos no trabajan en las labores que involucren una fiesta o asunto religioso distinto al suyo. En enero de 2014 se firmó un acta entre ambas comunidades la cual reconoce los movimientos efectuados hasta la fecha e impide que se puedan realizar cualquier intercambio de faeneros.

Transformaciones culturales

Las cultura es uno de los elementos que más discusión suscitan, pues siendo los conversos indígenas cabe la pregunta ¿en qué medida dejan de serlo por adoptar un nuevo credo religioso? La realidad es que existen transformaciones pero como se viene diciendo a lo largo de este trabajo, éstas no son tajantes ni irrevocables, lo que es más en el aspecto étnico, Eduardo Sandoval Forero piensa que “la identidad indígena se puede redimensionar, reconstruir y ejercer sin la matriz del catolicismo romano, y a partir de cualquier base religiosa. Esto es, las identidades, las culturas y la indianidad no son exclusivas del catolicismo” (2009: 26). Bajo esta mirada estudiaremos las transformaciones culturales que se dan entre los conversos indígenas.

El parentesco. Las relaciones de parentesco son muy complejas en la comunidad. Este es uno de los elementos que presenta cierta ambivalencia entre la congregación evangélica.

Dentro de la comunidad a una señora se le llama “*Ahui*” (tía), y a un señor “*Tío*”⁵⁷, se tenga o no lo que para nosotros es este vínculo sanguíneo parental. En la comunidad vecina de Humotitla-Candelaria, Lydia Raesfeld (2012: 74) aclara que “notio y noai se utilizan también para otros parientes más lejanos tales como los hermanos de los suegros, los primos de los papás, entre otros”. Lo mismo se hace con las personas de edad avanzada: se les llama “Abuelo” y “Abuela”⁵⁸. La palabra “*Coyot*” o (Señor) designaría forzosamente a alguien externo a la comunidad, y puede además tener una carga étnica peyorativa.

Aquí es necesario hacer una observación. En la Huasteca, y en el país en general, está presente una cultura de discriminación y racismo persistente hacia las personas y costumbres indígenas. Es frecuente escuchar a los mestizos calificar de “obstinados”, “cerrados”, “flojos” e “ignorantes” a los habitantes de las comunidades. El término peyorativo que los mestizos usan para referirse a los indígenas es “compadrito” y “comadrita”. Esta discriminación que, además es institucionalizada, ha traído consecuencias funestas para la cultura y modo de vida comunitario. Sin embargo, debemos entender la discriminación como un eslabón más de la cadena de opresión y explotación que el Estado y las clases dominantes utilizan para mantener o reforzar la explotación económica a la que son sometidos los indígenas y mestizos pobres de la región.

Pues bien, en sus relaciones con el exterior la iglesia evangélica no modifica esto, pero dentro de ella se llaman “hermanos”. Este se aplica por igual entre personas mayores y niños. Esta es una de las partes que los católicos notan, pues dicen que “hermanos nomás ellos”. Se utiliza pues para diferenciarse del resto de la comunidad y aun para identificar a los protestantes de otras comunidades.

La relación de compadrazgo es muy extendida en Mesoamérica. Si bien la practican los mestizos, toma un sentido más profundo entre los indígenas. De hecho, es posible y común que este sea un vínculo interétnico⁵⁹. Lo anterior nos hace recordar lo que dice Elio Masferrer (1984: 24) respecto a que el compadrazgo “actúa como una fuerza cohesiva e integrativa dentro de la comunidad, y entre clases y grupo étnicos formalizando ciertas relaciones interpersonales y encauzando modos de comportamiento recíproco [...] para que el individuo adquiera el mayor grado de seguridad social, espiritual y económico”. Además Valle Esquivel afirma que se estrecha el tejido social y que “amplía las redes de parentesco” (2003: 302). En resumen, el compadrazgo crea entre los contrayentes obligaciones y responsabilidades. Esta alianza también es una forma de amistad y solidaridad.

⁵⁷ El vocablo en lengua náhuatl es *Tlahtli*, pero ha caído en desuso en la comunidad, solamente las personas mayores lo recuerdan

⁵⁸ Sucede lo mismo que con la palabra anterior. Los vocablos son *Tocol* y *Tocijh*.

⁵⁹ Para un análisis comparativo de esta relación en América Latina se puede consultar la obra extensa de Luis Alfonso Berruecos (1976). Nutini y Bell (1989) realizan un estudio histórico de la evolución del compadrazgo en la región de Tlaxcala.

En Machtetla, los vocablos en lengua náhuatl son, por un lado *Teocone* (ahijado, ahijada), *Teona* (madrina) y *Teota*⁶⁰ (padrino), y por otro, *Comale* (comadre) y *Compa* (compadre)⁶¹. Generalmente cuando los ahijados tienen hijos, estos llaman abuelo al padrino de sus padres. Esta trama de relaciones tiene un marcado carácter religioso, ya que es en ritos como bautismo, comunión, cumpleaños, bodas, etcétera, donde se emplea y contrae este vínculo⁶².

Es común decir entre los evangélicos que este tipo de relación “quedó en el pasado”, pero que “respetan a su padrinos”. Si se encuentran en la calle se saludan diciendo “*Niah Compa*”; los ahijados siguen llamando “*teopa*” o “*teona*” a sus padrinos de bautismo a pesar de ser conversos. Sin embargo, dado que “ya no toman, ya no van a fiestas, ya no bailan”, es decir, no comparten las mismas costumbres, la convivencia decae y hay un alejamiento marcado. No obstante, Sault (2001: 122) observó que entre las mujeres y sus relaciones de filiación religiosa “la esposa se convierte nominalmente al protestantismo pero mantiene estrechos vínculos con las mujeres católicas, y cuando su esposo muere la familia completa vuelve al catolicismo activo”.

Ahora bien, en el caso de los jóvenes, la segunda y tercera generación de evangélicos, es un poco distinto ya que ellos no provienen de la fe católica por lo que carecen de padrinos católicos. No obstante, es común que en las bodas evangélicas también se tengan padrinos que apoyan con alguna parte de la fiesta. Asimismo, al terminar los estudios de primaria o secundaria también los protestantes buscan un padrino para sus hijos. El ritual consiste en que el padrino le comprará algún regalo (por ejemplo, una camisa, un pantalón, un vestido, etcétera) al niño y sus padres serán compadres. Pero este ritual no tiene el mismo significado que para los católicos, es tomado más a la ligera⁶³. No debe pensarse que el tejido social es más débil entre los evangélicos; más bien parece lo contrario y esto debido tal vez a su reducido número y a la situación de presión en la comunidad. Las relaciones de parentesco dentro del grupo protestante son otro hito que van delimitando a su estructura interna.

⁶⁰ En náhuatl el prefijo *teo* hace referencia a Dios, lo sobrenatural, lo divino. Los demás fonemas se traducen de la siguiente manera: *cone* (niño, niña), *na* proviene de *nantli* (madre) y *ta* de *tahtli* (padre). Cfr. Raesfeld (2012) que realizó un estudio sobre los términos del parentesco en una comunidad vecina a Machtetla.

⁶¹ Estas palabras son préstamos del español.

⁶² Lydia Raesfeld reconoce que la comunidad en su totalidad está interrelacionada mediante parentesco consanguíneo o afin [...] los términos de parentesco y la estrecha red de relaciones y de parentesco entre las familias en toda la comunidad reflejan la importancia de la familia, tanto consanguínea como afin y ritual, en la convivencia de los nahuas de la Huasteca hidalguense de hoy, que corresponden a las reglas de reciprocidad, herencia y tenencia de la tierra en la comunidad (Raesfeld, 2012: 77,78).

⁶³ Garma (1987: 104) encontró que este vínculo podría recaer en lo que, en su área de estudio, los protestantes llaman “testigos”, “quienes van a ayudar a las personas que se ofrecen, y en el caso de los casamientos también firman el acta de matrimonio en la presidencia. Los „testigos” siempre son protestantes”. No son sinónimos, pero tampoco excluyentes.

El Xantolo. Como se dijo antes, en la región de la Huasteca es muy extendida la celebración a los muertos conocida como *xantolo* o *micailhuil*. En la comunidad, durante estos días, se acostumbra relajar las actividades laborales y dedicarse a la fiesta. Incluso, algunos profesores se quejan del ausentismo escolar mientras dura esta fiesta. El sistema educativo, la iglesia católica, y los gobiernos estatal y municipal fomentan esta celebración. Tiene también un aspecto cuestionable, los profesores afirman que es la época del año en que más cerveza se consume.

Para la iglesia evangélica no es posible conmemorar esta fiesta ya que “el culto a los muertos no está en la Biblia”. Por lo mismo, ellos no dan la cooperación que, a pesar de ser voluntaria, la mayoría de la comunidad aporta para la realización de la fiesta. Mientras la mayor parte de la comunidad celebra, “los evangélicos trabajan”. Hay bailes, música, comida y bebidas especiales para esta ocasión, pero los evangélicos no pueden convivir en la celebración. Ellos dicen que pueden comer tamales y chocolate, pero “cualquier día, no por fiesta”. Los católicos sienten que ya no quieren ser como ellos, que ya no quieren pertenecer a la comunidad. Un católico hablando del *xantolo*, comenta: “Los evangelios dicen que es cosa del mal, pero entonces ¿Por qué hay frijol?, ¿Por qué hay maíz?” refiriéndose a que en estas fechas se cosecha la milpa de *xopamil* y, sin duda, adjudica las buenas cosechas a la conmemoración de los difuntos.

Como parte del trabajo de los comités escolares se encuentra organizar esta fiesta para que los infantes participen en el convivio y en las danzas. Los maestros insisten en que se trata de una celebración cultural en la cual “la religión no tiene nada que ver, pues la educación es laica”. No por ello se han tornado más receptivos los padres de familia evangélicos. Ellos muestran disgusto cuando son compelidos a realizar estas actividades.

A pesar de ello, los miembros evangélicos del comité participan haciendo el arco y la ofrenda, dando su cooperación para el convivio, pero el día de la fiesta no se presentan y sus hijos no participan en los bailes. Entre los maestros de las comunidades cercanas esto causa extrañeza, pues los niños evangélicos sí asisten a los ensayos, por lo que es frecuente escucharles decir que “la negativa es de los padres de familia, pues a los niños sí les gusta bailar”. Lo mismo pasa cuando terminan sus estudios de preescolar, primaria o secundaria. Los protestantes están obligados a pagar la cooperación general para celebrar una misa a la que no asistirán. Es importante señalar que la falta de recursos económicos también influye en la pérdida de estas tradiciones; pocos padres de familia pueden costear trajes, zapatos y vestidos necesarios para los bailables escolares por lo que, para participar, es necesario que se endeuden o bien lo hagan sin los trajes requeridos.

Los evangélicos tienen reuniones en las que conmemoran cumpleaños, bautismos o bodas. Para ellos es mejor llamarlas “acción de gracias” o “*Tlazocamatiliz*”. En ellas no se reparten bebidas alcohólicas; hay música de alabanza en la que no se permite bailar. Dado el reducido número de evangélicos en la comunidad, se suele invitar a “hermanos” de otras comunidades. Lo cual es muy mal visto por los católicos, quienes afirman que “hacen su

fiesta y no van a la fiesta de todos”. Ellos tampoco frecuentan las fiestas de católicos pues están relacionadas con “el mundo”, la violencia y el alcohol. Dada la fuerte red parental en las comunidades, en ambos tipos de ceremonias se acercan personas que no pertenecen a su congregación, pero sólo es para comer algo y dejar un regalo. Acto seguido se despiden. Y es que la asistencia a estas reuniones implica, en cierto modo, un compromiso. Es así como la fiesta, que es el lugar de convivencia por antonomasia, los separa.

La música para los conversos. Las diferentes denominaciones cristianas tienen posturas encontradas en muchos temas. La música es uno de ellos. Los evangélicos de Machtetla recién formaron una banda de viento en la que sólo tocan alabanzas. El conjunto musical espera ser contratado por otras congregaciones protestantes para eventos de cualquier tipo. A pesar de tocar las piezas con el mismo ritmo que tocan las bandas de viento en las fiestas católicas, los asistentes a una reunión evangélica no bailan. En otras palabras este grupo ha retomado y un elemento cultural característico de la región y sus fiestas, pero lo ha readaptado a sus circunstancias y necesidades propias. Para ellos es “una alabanza con otro instrumento”, aunque no he visto que se realicen con instrumentos del trío huasteco.

La música para los protestantes es fundamental, pues en sus cantos reflejan la nueva idea de mundo que han tomado, además de ser la forma de culto más practicada por los creyentes. Sin embargo, al igual que en la iglesia católica, el culto es más fuerte que la práctica de la doctrina y esto se refleja en la letra de las canciones: en ellas poco se dice de lo que alguien debe hacer para alcanzar el reino de los cielos, salvo las máximas abstractas de “seguir a Cristo” o “creer en Cristo”.

Estos son algunos títulos de las alabanzas que esta iglesia hace con más frecuencia: “Él viene pronto a reinar”, “Yo sólo espero ese día [en que Cristo vendrá a reinar]”, “Jesús es mi rey soberano”, “Alabad al gran rey”, ¿Qué me puede dar perdón?”⁶⁴ y “Yo vivo, Señor, porque tú vives”. En ellas se alaba con boato a la figura del salvador, quien es amor: Jesús o el Señor. De la misma forma, se presentan como una manera de alcanzar el consuelo a la aflicción, al dolor o penas que hay en este mundo y son la esperanza de que uno nuevo está por venir.

Danzas y conversos. Son muchas y variadas las que se practican en la Huasteca. Se pueden agrupar en tres tipos: 1) las de mecos o carnaval; 2) las de comanches o *xantolo* y 3) las de ofrenda a Dios o los santos. Todas acompañadas con música de trío huasteco y en ocasiones arpa o flautas.

Aunque algunas iglesias protestantes fomentan los “ministerios de danza”, lo más común es que las danzas que practicaban cuando los protestantes eran “incorversos” se dejen de lado. En Machtetla, la congregación evangélica ni siquiera se permite contemplarlas. En palabras de un evangélico: “las danzas son costumbre de los abuelos, ya no las practicamos”. Sin embargo, como comenta un converso que pertenecía a las cuadrillas del *xantolo*: “no tan

⁶⁴ Esta canción está en el Anexo 6.

fácil lo dejas”. Lo que refleja el lento y difícil camino que puede significar la conversión para las personas que se encuentran involucradas en conmemorar las tradiciones.

Se explicó antes que los conversos asisten a especialistas de la salud orando en todo momento y con ahínco en casos difíciles. Por su lado, en la comunidad no son pocas las formas que tienen los creyentes católicos para pedir a la divinidad que les conserve o devuelva la salud. Dado que la mayoría de los conversos tornaron su fe por crisis de este tipo, nos lleva a pensar en la poca eficacia que tuvo para ellos. Sin embargo, el esposo de una de las tres parteras que hay en la comunidad comentó sobre una familia conversa que pidió a su esposa realizar el rito *pilquixtia*, pues su hijo se encontraba enfermo. La ceremonia se realizó por la noche, con mucho sigilo, pues no querían que su congregación se enterara. Ello me lleva a pensar en que no todos los conversos están seguros o convencidos de su fe y se encuentran en el grupo por otras causas, como por ejemplo, la “conversión social” explicada antes. Estas prácticas llevan a reflexionar sobre las ideas de Clifford Geertz que concibe la religión como prácticas revestidas con una efectividad y un realismo único. Asimismo, las tradiciones, costumbres y creencias que ligan a las personas con su pasado y su medio hace complicado sustraerse del resto de la colectividad.

La mitología. Es también conocido el acervo prolijo de mitología en la Huasteca. Sin embargo, cuando se les pregunta a los protestantes por algún “cuento” ellos niegan conocerlos o bien dicen que esos son “mitos” y mejor cuentan una “historia bíblica, esa sí fue verdadera”. En otra región del país, Hernández Castillo (1989: 202) ha notado que “la prédica ha sustituido al relato tradicional de mitos y cuentos, estableciendo un nuevo tipo de tradición oral”.

La muerte en la comunidad. Como se dijo, la comunidad entera apoya en el fallecimiento de alguna persona. Pues bien, se puede dar el caso en que la persona que fenece pertenezca al grupo evangélico mientras que su familia no. En estos casos, se puede realizar dos velaciones, una en el templo evangélico donde se realizan cantos y alabanzas (sin velas), y otra en el templo católico donde se celebra una misa. En ambas velaciones asisten creyentes de los dos credos que son familiares y amigos del ahora difunto. Luego todos son enterrados en el mismo panteón, al cabo que “los muertos ya no se pelean”.

Límites, alcances y retos de la investigación. Las creencias y costumbres referidas antes tienen sentido en un determinado modo de producción y reproducción propio de las comunidades campesinas indígenas en la Huasteca. Las conclusiones a las que se llegue no pretenden ser de carácter general para el resto de las comunidades del país ni tampoco para la totalidad de las agrupaciones religiosas. Lejos de ello, estamos conscientes de que constituye en estudio de caso y que para lograr conclusiones más generales habrá que seguir en el camino de la investigación.

Una de las limitantes más sentidas fue el desconocimiento de la lengua náhuatl. A pesar de que cada vez más se mezclan ésta con el español, y que puedo reconocer algunas palabras

que aumentaron con la estancia prolongada, la mayor parte de las conversaciones quedó ajena a mí.

Hay que admitir que el estudio está sesgado porque presenta, en su mayor parte, la visión masculina de la conversión. Desde la perspectiva femenina quedan muchas cosas por contar, cuando se desea y cuando no la conversión pues es el esposo quien toma la decisión en nombre de la familia.

También sería muy interesante conocer la visión de los migrantes, los conversos que salen de su comunidad hacia las ciudades o a los campos agroindustriales: su práctica religiosa, sus costumbres, sus relaciones con la nueva sociedad y con la que deja en la comunidad. Una veta poco explorada es los destinos que toman las familias expulsadas por sus creencias y prácticas religiosas en la Huasteca. Su posible cohesión social, su paradero, la forma en que se han integrado a sus nuevas sociedades. Otra línea interesante para seguir la constituyen las relaciones al interior de una familia heterogénea en términos religiosos.

Con todo, este estudio encontró algunos de las causas de las querellas que se pueden suscitar siendo protestante en una comunidad tradicional. En especial, en la Huasteca donde las comunidades tomaron un nuevo aspecto luego del conflicto agrario. También de manera incipiente se ha mostrado las conductas de los conversos hacia aspectos culturales y organizativos mismos que pueden rechazar o bien conservar y reapropiar los conversos.

Conclusiones

La iglesia protestante en estas dos comunidades campesinas indígenas ha modificado los cimientos de la organización tradicional, reconstruyendo un espacio simbólico, político y económico relativamente autónomo dentro de ellas. En este espacio se comprenden fricciones y desacuerdos, pero ambas partes han mostrado flexibilidad para no desembocar en un conflicto social violento. El cauce que los acontecimientos tomen depende mucho del actuar de los líderes religiosos, en especial entre las iglesias protestantes ya que por el convencimiento de la verdad, los fieles pueden llevar sus actos hasta las últimas consecuencias. En este sentido, se puede afirmar que en las comunidades no es posible ser líder religioso sin ser líder político a la vez. A su vez esto nos lleva a pensar en la existencia de dos tipos de dominación en las comunidades, una basada en la tradición donde (autoridades comunitarias); y otra basada en el carisma (líderes religiosos evangélicos). Al sostener una religión determinada hay un choque de intereses entre los grupos y de poderes que, sin embargo, no ha sido irreconciliable.

La problemática que se forma entre protestantes y autoridades comunitarias está más relacionada con la participación y la cooperación en todas las actividades de la comunidad. Es decir tiene que ver con el cumplimiento de los deberes tradicionalmente impuestos, más que con la intolerancia religiosa, lo que no quiere decir que ésta se encuentre ausente. Pareciera que la comunidad busca mantenerse unida y uniforme, y la coerción que ejerce para que esto se realice toma el nombre de “respeto”. Pero hay algo más, también tiene que ver con “el común”. Iglesia, escuela, camposanto y terrenos son de todos y como tal tienen que responder. Lo que nos hace suponer que para estas comunidades demanda tanta responsabilidad el organizarse para meter el drenaje, como organizarse para celebrar la fiesta o para defender sus terrenos. El incumplimiento de las obligaciones lacera la sensibilidad comunitaria por las luchas que han librado estos pueblos por mantener una forma de vida y un espacio. En este sentido, es incomprensible que la ley proteja la libertad religiosa, y no a la comunidad.

En el momento en que alguien se niega a cumplir estas obligaciones es como si le diera la espalda a la comunidad y al mismo tiempo quisieran conservar todos sus derechos. Las preguntas son: ¿Se puede dejar de participar en algunos rubros de la organización tradicional y mantener la fortaleza que la caracteriza? ¿Puede permanecer la identidad indígena con las nuevas prácticas religiosas? Y de ser así, ¿Qué papel toma la religión en la nueva configuración identitaria? Para acercarnos a un planteamiento adecuado hay muchos elementos que debemos tomar en cuenta.

En primer lugar, como se ha señalado, la fiesta y su preparación reafirman costumbres y cultura pues se hacen presentes las diferentes formas de organización y el ritual festivo ratifica la jerarquía social. Se hacen presentes las danzas y música tradicionales. La fiesta es la oportunidad de reforzar su religiosidad, de ofrendar, cantar, bailar, pedir y participar con

la comunidad, lo que no es exclusivo del catolicismo. Los evangélicos también practican su ritual basado en una organización. Si bien no es ostensible en el mismo grado, su ritual es igual de efectivo en términos de mantener la salud, reciprocidad y cohesión dentro del grupo. En mi opinión, la religiosidad se transforma, pero no por ello es menos intensa.

En relación directa con este asunto se debe comentar la “extranjerización” de las comunidades por el arribo de nuevas ideologías religiosas. Es cierto que las nuevas prácticas religiosas venidas de fuera contienen elementos culturales de las sociedades donde se gestaron. Sin embargo, pensar que ocurre una aculturación directa es al mismo tiempo pensar que las comunidades se mantienen pasivas -o bien “cerradas”- a los factores externos. Las ideas de la nueva religión se mezclan irremediabilmente con las del grupo social que las alberga dando como resultado un nuevo conglomerado de ideas. Y una muestra de ello es que los grupos protestantes no se enfrentan al catolicismo oficial, sino al “tradicionalismo nominalmente católico”. Se enfrentan a una historia y a una estructura social que ha probado su efectividad para perdurar contra adversidades en especial a raíz del nacimiento del Estado mexicano en el siglo XIX y con azas fuerza en el XX.

El protestantismo, como cualquier religión, puede cumplir roles muy diversos. Puede mantener unida una comunidad, proveerla de fortaleza y de una organización para enfrentar tiempos difíciles o bien puede ser causa de división y conflicto. En todo caso se debe entender que es la coyuntura histórica y el contexto, determinado por condiciones políticas económicas y sociales, lo que hace que una creencia religiosa tome tal o cual camino.

En segundo lugar, no sólo la entrada de grupos protestantes hace palidecer las tradiciones. El deterioro de la economía, la migración, la discriminación y la falta de interés por el fortalecimiento verdadero de la lengua y conocimientos tradicionales han hecho lo propio. La falta de educación en la revalorización de las costumbres y sus personas juega aquí un papel fundamental. Asimismo, la entrada de los partidos políticos ha dividido y enfrentado a las comunidades. Algo similar podemos decir de la penetración de la autoridad nacional en asuntos comunitarios; y las nociones de derecho positivo que se imponen al sistema jurídico indígena cuyas referencias se han hecho a lo largo de esta investigación.

Por otro lado, si la separación de las funciones religiosa y cívica de la comisión representa un avance en aras de mantener la viabilidad de las comunidades, es algo que sólo los estudios acuciosos pueden confirmar o refutar. No obstante, podemos afirmar que las colectividades que funden su actuar político y religioso tienen más posibilidad de persistir, pues tienen la certeza de que con su costumbre agradan a Dios. En este sentido, al menos en Mochitla, creo que no hay diferencia entre las congregaciones evangélica y católica pues ambas usan a la religión como elemento de cohesión social. Los intentos de separar las funciones con el fin de aminorar los problemas no son garantía.

Aun si aceptamos esta afirmación, debemos admitir que con la conversión la identidad indígena tomaría causas muy diversos, en gran medida desconocidos. La tradición está viva y la conversión responde a necesidades actuales de las comunidades. La conversión a varias

sectas puede proveer de una nueva forma de expresar la identidad indígena. En especial cuando las iglesias se hayan rodeadas de un contexto mestizo. En estos casos el uso de la lengua y las formas de organización interna refuerzan la identidad étnica. Es de este modo que se puede afirmar que no es necesario abandonar la identidad indígena al abrazar un nuevo credo religioso. Lo que es más en ciertos entornos, la nueva religión puede ayudar a delimitar las fronteras étnicas y culturales.

A pesar de ello, ¿es posible que las iglesias evangélicas borren el nacionalismo en los grupos que adoctrinan o bien que anulen u oculten las diferencias étnicas y las relaciones de producción, es decir, que las relaciones de explotación queden inadvertidas? Se dice esto por el término “hermano” que se usa indistintamente entre personas de la misma iglesia cualquiera que sea su posición social o nacionalidad. En este aspecto debemos sujetarnos a lo que cada iglesia exija de sus fieles, tener cuidado de no generalizar y, como se dijo antes, analizar la forma que cada congregación se apropie de las doctrinas nuevas. Siendo el ideal del cristianismo el amor al prójimo, sería absurdo justificar bajo su práctica las diferencias económicas y sociales.

Pienso que al adoptar otra forma de cristianismo, los evangélicos forzosamente modifican su identidad étnica. No es que dejen de ser indígenas, pues varios elementos importantes tales como la lengua, la reciprocidad y el trabajo colectivo se mantienen. La conversión no se da en un solo paso y ésta no es irrevocable, pero desafortunadamente la expansión del protestantismo, si no va acompañada de una revalorización verdadera de la cultura indígena, sólo se puede dar a condición de abandonar expresiones identitarias como la música, las celebraciones y las danzas. Es cierto que por tener menos reuniones (fiestas) se reduce la cantidad de mano vuelta. Sin embargo, tal vez por el hecho de ser una minoría en un medio adverso muestran una fuerte cohesión y ampliación de sus lazos de solidaridad con los protestantes de otras comunidades.

Socialmente, la conversión es posible, en muchos casos, porque se atraviesa por una crisis personal, familiar y aun comunitaria. Sin embargo, no todos los que pasan por una situación así se convierten. Para dar ese paso, hace falta que se reúnan varias condiciones: presencia cercana de protestantes, desencanto católico, fuerte crisis individual y social, así como la realización de un milagro (por ejemplo, sanación o abandono del alcoholismo). En el caso de Machtetla, pienso que en la década de los 70 la comunidad se hallaba sumida en una profunda crisis política, económica y social que se expresó en el desarrollo del conflicto agrario, el abandono de la producción cafetalera y la modernización productiva que trajo como consecuencia la caída de su producción artesanal metatera y con ella el marasmo de una forma de producción y reproducción. Es importante mencionar el abandono del cultivo de maíz contemporáneo (mediados de los 90) con la caída en la producción artesanal. En la actualidad, esta crisis lejos de ser subsanada se hace más profunda.

Desde el punto de vista de la relación con el clero, resulta significativo que los primeros conversos hayan sido muy cercanos a la iglesia católica. Lo que nos lleva a sospechar en la

inestable relación de los ministros católicos con la grey como un detonante en las conversiones de la región, o bien, en necesidades de los creyentes insatisfechas con las creencias y prácticas católicas.

Desde una perspectiva política, no se puede esperar que todos en la comunidad estén de acuerdo con la organización tradicional. A mi juicio, es sano que existan disidencias internas para que la coerción, muy presente en las comunidades, tenga cierto contrapeso. Mucho menos se puede esperar que se compartan las mismas creencias religiosas, cualquiera que estas sean y, aunque parezca atrevido, no se puede pensar que la totalidad quiera mantener la cultura ancestral indígena. Las vertientes que tome la cultura indígena tienen mucho que ver con el contexto político y social así como con la conciencia étnica y de clase que asuma.

En el mismo orden de ideas, si es cierto tal como se comentó arriba que la brujería es una forma de control de la moral y poder político, entonces esto quiere decir que, en efecto, el protestantismo es un grupo disidente en la medida en que se opone a las creencias de la mayoría y a los juicios de los guardianes de la tradición y especialistas de la salud esto es a los curanderos quienes suelen ser también líderes políticos y religiosos.

Los evangélicos han retomado la organización comunitaria dentro de su grupo. El que conformen un grupo de preferencia sugiere que dentro de él hay quizá tanta reciprocidad y cohesión social como dentro del grupo católico. En la conversión religiosa algunos aspectos de la cultura se debilitan, mientras otros pueden ser reforzados.

En cuanto a la movilidad social, debemos tener en cuenta varios aspectos. Los grupos protestantes evitan muchos de los gastos que se hacen en las fiestas religiosas, y tienen prohibido el consumo de bebidas alcohólicas; algunas otras denominaciones no pueden ejercer cargos políticos. Con todo lo anterior hay una propensión al ahorro. No obstante, hay factores en contra. Por un lado, como ya se dijo, las tiendas de los evangélicos no expenden bebidas alcohólicas lo que reduce su ingreso, en comparación con las tiendas de dueños católicos. Por el otro, los conversos se enfrentan a un aislamiento por parte de su localidad, y en muchos casos de su grupo familiar. Es así que el apoyo o reciprocidad que hemos descrito en este trabajo se ve seriamente diezmado. Pienso que este cerco social es una de las razones por las que la movilidad social se ha visto cortada. En compensación, se fortalecen los lazos entre los evangélicos de la comunidad y de otras comunidades.

Al exterior, la congregación evangélica en ningún modo constituye una comunidad cerrada, ya que incluso pueden tener padrinos católicos para sus bodas. Del mismo modo, tienen todo tipo de relaciones con los católicos: económicas, políticas y parentales. La expulsión debe darse por razones muy fuertes, a grado tal que amenacen la propia sobrevivencia de la comunidad y debe significar un duro golpe para las familias ya que parentalmente hay una estrecha relación entre las congregaciones religiosas.

Finalmente, ¿podemos hablar también de un “sufrimiento” para llegar a la conversión? El camino de la conversión me hizo pensar en dos problemas centrales que quisiera abordar para terminar. El primero es la falta de servicios de salud en las comunidades y la insuficiente capacitación y fomento a sus médicos tradicionales. Esto tiene un trasfondo estructural muy amplio. Las condiciones de marginalidad de las comunidades indígenas tienen que ver con la forma en que se insertan estos pueblos a las relaciones capitalistas mundiales. Esta inserción se da por medio de la extracción a que están sujetas por parte del sistema económico-político manejado por las clases dominantes. Extracción que se hace patente en la compra a precios ínfimos sus productos, la explotación de que son objeto en sus lugares de origen, en los campos agroindustriales y en las ciudades. Se complementa esta situación con la falta de una política pública orientada a incluir a los pueblos al desarrollo nacional sobre la base del respeto y reconocimiento de sus culturas. Lo anterior trae varias consecuencias: pauperización de las comunidades, alta mortandad infantil, desnutrición, subatención a enfermedades crónicas y la pérdida de saberes inmemoriales que constituyen un verdadero complemento a la medicina occidental y a veces un suplemento por causa de la atávica marginalidad.

El segundo es la presencia del alcoholismo en la sociedad mexicana en general y en las comunidades campesinas en particular. No es secreto que esta enfermedad ha sido una forma de manipulación de las masas por las clases dominantes. El consumo de bebidas alcohólicas se fomenta como una forma de extracción y como un distractor. Aun suponiendo que existe una relación específicamente indígena llamada “respetación”, “respeto” o “reconocimiento” que subyace a las ideologías superficiales del alcohol; como forma de sociabilidad o incluso como “distinción étnica”, el problema va más allá. Su presencia individual y social responde a una crisis material y espiritual profunda y la perpetua. El alcoholismo no es un problema individual, sino social y responde a muy diversas causas: familiares, sociales, culturales, etcétera. Sin embargo, desamor, enfermedad, sufrimiento, desintegración familiar, delincuencia y angustia son sentimientos muy relacionados con el alcoholismo. Siendo más específicos, el *delirium tremens*, las alucinaciones, la carga moral resultado de los actos de violencia y vileza que realizan cuando se encuentran bajo los efectos del alcohol atan y atormentan a los enfermos. Debemos agregar un factor económico que es el gasto monetario que representa la embriaguez, además de la incapacidad para trabajar. Al final la presión familiar para que se abandone esta conducta y la voluntad individual son determinantes. En estos casos, el grupo de conversos significa un apoyo para salir adelante.

Al poner en balance el alcoholismo y la enfermedad por un lado y las sanciones económicas, sociales y morales que implica ser converso por el otro, deben tener más peso aquellas y es porque el deseo de dejar de beber o el calvario que se llevaba mientras se es enfermo es más oneroso que las sanciones que la comunidad pueda imponer. Sin embargo, las comunidades pueden tener negociaciones y llegar a acuerdos, de manera tal que se mantenga la unidad.

Es muy importante buscar las ganancias encontradas en un nuevo credo religioso, pues lo que los conversos pierden en términos de su separación y aislamiento de la comunidad, no parece tener otra explicación que una mejora considerable en algún otro aspecto de su vida. Buscar una explicación material es una herramienta poderosa, pero no definitiva. En temas religiosos es legítimo y necesario ser osados como científicos sociales y explorar, aunque con la cautela requerida, en el plano espiritual. Es decir, sondear y atreverse a una explicación holística de la conversión en la que se considere el balance espiritual y material al que llegan los conversos individual y grupalmente. En un futuro tal vez tenga cabida en el acervo del conocimiento científico las nociones de equilibrio, virtud, paz y amor.

Hasta aquí he tratado de analizar algunas de las consecuencias de la presencia de grupos religiosos diferentes al católico en comunidades indígenas y las causas estructurales de la diversificación religiosa. La conversión ofrece ciertas soluciones a problemas sociales atávicos, pero elucidar sus causas y proponer alternativas nos compete a todos como sociedad.

Bibliografía citada

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1991a *Formas de Gobierno Indígena*, 7-57, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, México (Sección Obras de Antropología).
- 1991b *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, 7- 53, Universidad Veracruzana-INI-Gobierno del Estado de Veracruz-FCE, México (Sección Obras de Antropología).

AGUILAR DE LA CRUZ, HEDILBERTO

- 2004 *La religión en el mundo político de Ahuimol*, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Veracruzana, Xalapa.

ALAFITA MÉNDEZ, LEOPOLDO

- 1986 “Trabajo y condición obrera en los campamentos petroleros de la Huasteca 1900-1935”, *Anuario IV*: 169-207, CIH/IIH/Universidad Veracruzana, Xalapa.

ARIEL DE VIDAS, ANATH

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, CIESAS/COLSAN/CEMCA/IRD, México (Colección Huasteca).

AUSTIN-BROOS, DIANE

- 2003 “The Anthropology of Conversion: an Introduction”, en Andrew Buckser y Stephen D. Glazier (Ed.), *The anthropology of Religious Conversion*, 1-12, Rowman and Littlefields, Maryland.

ÁVILA MÉNDEZ, AGUSTÍN

- 2012 “Crónica de la lucha por la tierra en la comunidad nahua de Lemontitla, municipio de Huejutla, Hgo.”, en Anuschka van’t Hooft y José Antonio Flores Farfán (eds.), *Estudios de Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*, 252-264, CONACYT-Gobierno del Estado de San Luis Potosí-UASLP-UNAM, México.

BAITENMANN, HELGA

- 1998 “The Article 27 Reform and the Promise of Local Democratization in Central Veracruz”, en Wayne A. Cornelius y David Myhre (Eds.), *The Transformation of Rural Mexico. Reforming the Ejido Sector*, 105-123, Center for U.S.-Mexican Studies/University of California, San Diego.

BARRANCO JURADO, MARÍA EUGENIA

- 2001 *Xantolo: el retorno de los muertos*, CONACULTA/FONCA-Jaiser, México.

BARTRA, ROGER

- 1976 *Caciquismo y poder político en el México rural*, s. XXI, México (colección sociología y política).

1984 *Campesinado y poder político en México*, Era, México.

BASTIAN, JEAN-PIERRE

1981 "Protestantismo y política en México", *Revista Mexicana de Sociología*, Núm. Extraordinario: 1947-1966, IIS-UNAM, México.

1985 "Disidencia religiosa en el campo Mexicano", en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (Coords.), *Religión y Política en México: 177-209*, Siglo XXI, México (Colección Sociología y Política).

BENITEZ, FERNANDO

1973 *Los indios de México*, 4 tomos, Era, México (Biblioteca Era: ensayo. Serie Mayor, Núm. 2).

BERRUECOS VILLALOBOS, LUIS ALFONSO

1976 *El compadrazgo en América Latina: análisis antropológico de 106 casos*, Instituto Indigenista Interamericano, México (Colección Antropología Social, Núm.15).

BIBLIA, LA

1979 Versión popular de la biblia en español, "Dios habla hoy", Consejo Episcopal Latinoamericano, México.

BOURDIEU, PEIRRE

1999 *La miseria del mundo*, 527-543, Akal, Madrid (Colección Grandes Temas, Núm. 1).

BRANDES, STANLEY

2000 "El día de muertos, el haloween y la búsqueda de una identidad nacional mexicana", *Alteridades*, Vol. 10, Núm. 20: 7-20, México

2006 *Skulls to the Living, Bread to the Dead: Celebrations of Death in Mexico and Beyond*, Blackwell Publishing, Malden, USA.

BRISEÑO JUAN, LUDKA DE GORTARI, FRANCOIS LARTIGUE, MARCOS MATIAS, JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS, JESUS RUVALCABA MERCADO

1993 "Tendencias históricas y procesos sociales en la Huasteca", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.) *Huasteca III. Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentro de investigadores de la Huasteca: 75-94*, CIESAS, México.

CARRASCO, PEDRO

1979 "La jerarquía cívicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial" en José R. Llobera, *Antropología política*, Anagrama, Barcelona (Colección biblioteca de Antropología Núm. 12).

CARRERA QUEZADA, SERGIO EDUARDO

2007 *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, CIESAS-El ColSan-Universidad Autónoma de Hidalgo, México (Colección Huasteca).

CARRERA QUEZADA, EDUARDO; CLEMENTE CRUZ PERALTA, JOSÉ ANTONIO
CRUZ RANGEL Y JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS (Coords.)

2011 *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos XVII-XIX)*, UAM-A, CIESAS,
México (Colección 2010).

CASILLAS R., RODOLFO

2007 “Trayectorias de las preferencias religiosas por estados (1950-2000)”, en Renée de la
Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en
México*: 137-160, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El
Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/ Subsecretaría de Población,
Migración y Asuntos Religiosos/ CONACYT, México.

CASO, ALFONSO

1980 “Definición de lo indio”, en *La comunidad indígena*: 81-134, SEPSETENTAS/DIANA
Núm. 8, México.

CASTRO TOBAR, OMAR; EVERARDO DE GANTE SÁNCHEZ Y ARTURO
SALAZAR CÓRDOBA

1999 *Reconstrucción del sentido y procesos identitarios: un estudio de conversión religiosa
en Xico, Veracruz*, tesis de licenciatura en Sociología, UV, Xalapa.

COMISIÓN EPISCOPAL PARA INDÍGENAS

1988 *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena*. Conferencia del Episcopado
Mexicano, México. Consultada en internet 1 de agosto de 2014.
[http://cenami.org/wp-content/uploads/2012/06/Fundamentos-teológicosde-la-
Pastoral-Indígena-CEM-1988-NUEVO.pdf](http://cenami.org/wp-content/uploads/2012/06/Fundamentos-teológicosde-la-Pastoral-Indígena-CEM-1988-NUEVO.pdf)

CONTRERAS VARGAS, JESSICA ITZEL

2008 *Aquí la gente es buena y mala, pero con razón. Costumbre jurídica en Coahuila*,
tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México.

CORNELIUS, WAYNE A. Y DAVID MYHRE

1998 “Introduction”, en Wayne A. Cornelius y David Myhre (Eds.) *The Transformation of
Rural Mexico. Reforming the Ejido Sector*: 1-21, Center for U.S.-Mexican
estudies/University of California, San Diego.

CRUZ PERALTA, CLEMENTE

2011 *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades de la Huasteca en la época
colonial*, CIESAS-UASLP-SEC SLP (Colección Huasteca).

CHANCE, JOHN K.

1990 “Changes in Twentieth-Century Mesoamerican Cargo Systems” en Lynn Stephen y
James Dow (eds.), *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central
America*, SLAA, Washington.

CHANCE, JOHN K. Y WILLIAM B. TAYLOR

1987 “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, *Antropología (suplemento), Boletín Oficial de INAH*, Nueva Época, No. 14: 1-35, INAH, México.

DE LA ROSA, MARTÍN

1985 “Introducción”, en Martín de la Rosa y Charles A. Reilly (coords.), *Religión y Política en México*, 13-24, Siglo XXI, México (Colección Sociología y Política).

DE LA TORRE, RENÉE Y CRISTINA GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (Coords.)

2007 *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ CONACYT, México.

DE WALT, BILLY R.

1996 “Cambios en el sistema de Cargos en Mesoamérica”, en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca (Textos y Apuntes, 59).

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

1977 *La teoría marxista de la economía campesina*, Juan Pablos, México.

DOMENÉ SÁNCHEZ, DOMINGO

2000 *De dioses a santos. La cristianización del calendario*, Laberinto, Madrid.

DURAN, FRAY DIEGO

1967 *Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme, T.I*, Porrúa, México (Biblioteca Porrúa, 36).

1980 *Ritos y fiestas de los antiguos mexicanos*, ediciones Innovación, México.

DURKHEIM, EMILE

1980 “Los fundamentos sociales de la religión”, en Roland Roberson (Comp.), *Sociología de la religión: 37-47*, F. C. E., México (El primer trimestre. Lecturas, 33).

2001 *Las formas elementales de la vida religiosa: 1-17*, ed. Coyoacán, México

ESCOBAR OMHSTEDE, ANTONIO Y ANA MARÍA GUTIÉRREZ RIVAS

1998 “Entre la costa y la sierra. La estructura agraria de las huastecas durante el siglo XIX. Propiedades privadas y pueblos indios”, en Jesús Ruvalcaba (Coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca: 153-187*, CIESAS/CIHSLP/CFEMCA/IPN /UACH/INI, México.

FERNÁNDEZ ACOSTA, NEFI

1982 “El D’ipak. El cultivo del maíz en la Huasteca potosina. Tampaxal, Aquismón, San Luis Potosí”, en *Nuestro Maíz. Treinta monografías populares, t. 2: 7-30*, Museo de las cultura populares/CONAFE/SEP, México.

GALLARDO ARIAS, PATRICIA

2000 *Medicina tradicional y brujería entre los teenek y nahuas de la Huasteca potosina*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México.

GALLINO, LUCIANO

1995 *Diccionario de sociología*, Siglo XXI, México.

GARMA, CARLOS

1987 *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, INI, México (Serie de Antropología Social, Colección INI, Núm. 76).

1993 “Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal”, en Barbro Dalhgren Jordan (Comp.), *III Coloquio de historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines*: 233-242, IIA-UNAM, México.

GARMA, CARLOS Y ALBERTO HERNÁNDEZ

2007 “Los rostros étnicos de las adscripciones religiosas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*: 203-226, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/ Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ CONACYT, México.

GEERTZ, CLIFFORD.

1987 “La religión como sistema cultural”, en *La interpretación de las culturas*: 87-117, Gedisa, Barcelona (Colección Hombre y Sociedad, Núm. 25).

GERHARD, PETER

1986 *Geografía histórica de la Nueva España*, UNAM, México.

GIDDENS, ANTHONY

2001 “Vivir en una sociedad postradicional” en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernidad reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, 75-136, Alianza, Madrid.

GIMENEZ, GILBERTO

1989 “Nuevas dimensiones de la cultura popular: las sectas religiosas en México” en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 118-130, Vol. III, Núm. 7, Universidad de Colima, México.

GOMEZ BARRERA, LIZBETH

2002 *El proceso migratorio en el norte de Veracruz. El caso de Potrero del Llano, Temapache*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

1968 *Las ciencias sociales y la antropología*, Ed. Productividad, México (Colección ciencia y tecnología, Núm. 5).

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS

2002 *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*, 13-64, Dabar, México.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, CRISTINA

2007 “El protestantismo histórico”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*: 50-59, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/ Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ CONACYT, México.

GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, CRISTINA; ERIC JANSSEN, RENÉE DE LA TORRE Y ANA ROSA ACEVES

2007 “Los rostros socioeconómicos de las adscripciones religiosas”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (Coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*; 187-202, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/ Subsecretaría de Población, Migración y Asuntos Religiosos/ CONACYT, México.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

1989 “Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad Chujk’anjobal de Chiapas”, en *Religión y sociedad en el sureste de México Vol. II*: 123-224, CIESAS-Sureste, México (Cuadernos de la Casa Chata, Núm. 162).

HERNÁNDEZ CENDEJAS, GERARDO ALBERTO.

2012 “Conclusiones,” en *Las transformaciones agrarias y el impacto del PROCEDA entre los tenek de la Huasteca potosina. Un análisis multiescalar*: 432-439, tesis de doctorado en Geografía, UNAM-FFyL, México.

HERNÁNDEZ CRISTOBAL, AMALIA (ET AL.)

1982 “Las ceremonias del cerro de Xochipapatla. Huizizilco, Ixhuatlán de Madero, Veracruz”, en *Nuestro Maíz. Treinta monografías populares, t. 2*: 44-66, Museo Nacional de Culturas Populares/CONAFE/SEP, México.

HOOFT, ANUSCHKA VAN y JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN (Eds.)

2012 *Estudios de Lengua y Cultura Nahuatl de la Huasteca*, CONACYT-Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Universidad Autónoma de San Luis Potosí-UNAM, México.

ICIEK, ALEKSANDRA A.

2013 “„Servir, organizar y vigilar, sufrir e ir por delante“. El concepto de autoridad en una comunidad nahua en el contexto de la globalización y la interlegalidad”, en Jesús Ruvalcaba Mercado (Coord.), *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*: 125-180, CIESAS/El ColSan/SEC SLP, México.

INEGI

2005 *La diversidad religiosa en México*. Consultada en Internet. http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/integracion/sociodemografico/religion/div_rel.pdf (Consultada el 10 de noviembre del 2013).

2010 CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA. Resultados para el estado de Hidalgo (Documento digital en PDF y Microsoft Excel).

IXMATLAHUA MONTALVO, ISABEL *et al.*

1982 “El cultivo del maíz y tres rituales asociados a su producción. Cacahuatenango, Ixhuatlán de Madero, Veracruz”, en *Nuestro Maíz. Treinta monografías populares*, t. 2: 67-101, Museo de las cultura populares/CONAFE/SEP, México.

JUÁREZ CERDI, ELIZABETH

1989 “Yajalón, ciudad confesionalmente pacífica”, en *Religión y Sociedad en el sureste de México*, V. III: 107-198, CIESAS-Sureste, México (Colección Cuadernos de la Casa Chata, Núm. 163).

KEARNEY, MICHAEL

1970 “Drunkenness and Religious Conversion in a Mexican Village”, *Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, Vol. 31, Núm. 1: 132-152, New Brunswick.

KORSBAEK, LEIF

1996 *Introducción al sistema de cargos (antología)*, UAEM, Toluca, (Colección Textos y Apuntes, 59).

KORSBAEK, LIEF, FERNANDO CÁMARA BARBACHANO

2009 *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*, MC, México.

LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA PARA EL ESTADO DE HIDALGO promulgada el 31 de diciembre del 2010. <http://info4.juridicas.unam.mx/adprojus/leg/14/539/1.htm?s=> (Consultada el 1 de abril de 2014).

LOMNITZ, ADLER CLAUDIO

1991 “Alcohol y etnicidad en la Huasteca potosina”, en Agustín Ávila Méndez y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *Cuextecapan, lugar de bastimentos. IV Encuentro de Investigadores de la Huasteca*: 107-116, CIESAS/SEP, Cuadernos de la Casa Chata, México.

1999 *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Ed. Planeta, México (Colección Espejo de México).

MANSFERRER KAN, ELIO

1984 “El compadrazgo en Santiago Nanacatlán Puebla”, *Cuiculco*, Núm. 11: 23-29, México.

MARTÍNEZ SALVADOR, MELQUIADES Y PAULO MAYA

1993 “La influencia del espiritualismo en una organización tradicional de pedidores de temporal”, en Barbro Dahlgren Jordan (Comp.), *III Coloquio de historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines*: 225-232, IIA-UNAM. México.

MEADE, JOAQUÍN

1942 *La huasteca: época antigua*, Cossio, México, (Colección Publicaciones históricas).

MEYER, JEAN

1989 *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, Cap. XI: 231-244, Vuelta, México.

MOLINARI, CLAUDIA

2000 “Protestantismo y cambio religioso en la Tarahumara: apuntes para una teoría de la conversión”, en Elio Mansferrer Kan (Comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*: 191-205, Plaza y Valdés, México.

MONTAÑO HERNÁNDEZ, ORALIA; MAXIMINA DE LA CRUZ PASCUAL Y JIMMY CISNEROS MONTEERRUBIO

2007 “Migración en la Huasteca hidalguense. Programas de atención a jornaleros agrícolas-Sedesol”, en Atene Durán González (Coord.), *Memoria. Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México. Una aproximación desde la perspectiva de género*: 147-149, Instituto Nacional de las Mujeres, México. Consultado en internet http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100912.pdf 18 de junio de 2014.

NASH, MANNING

1996 “Las relaciones políticas en Guatemala”, en Lief Korsbaek (Comp.), *Introducción al sistema de cargos (Antología)*: 65-75, UAEM, Toluca.

NERI CONTRERAS, ARTURO

2003 “Los campesinos, los ganaderos y el Estado. Actores en la lucha por la tierra en la Huasteca hidalguense, 1970-1990”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y Jesús Ruvalcaba Mercado (Coords), *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*: 235-255, CIESAS-COLSAN, México (Colección Huasteca).

NUTINI, HUGO G. Y BETTY BELL

1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del compadrazgo en Tlaxcala rural*, F.C.E., México.

OCHOA, LORENZO

1979 *Historia prehispánica de la huasteca*, IIA/UNAM, México (Serie Antropológica, Núm. 26).

1989 *Huastecos y totonacos: una antología*, CNCA, México (Regiones).

O’CONNOR, MARY I.

2001 “Evangelicals in the Lower Mayo Valley” en James Dow y Alan Sandstrom (Ed.), *Holy Saints and Fiery Preachers*: 25-55, Praeger, Connecticut (Religion in the Age of Transformation).

ORTÍZ HERNÁNDEZ, Ma. DE LOS ÁNGELES

1989 “Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas. Colonia 5 de febrero”, en *Religión y Sociedad en el sureste de México, V. III*: 1-104, CIESAS-Sureste, México (Colección Cuadernos de la Casa Chata, 163).

PALERM, ÁNGEL

1974 *Historia de la Etnología: los precursores*, CIS/INAH, México.

PALERM, JUAN VICENTE

1997 *Los nuevos campesinos*, Universidad Iberoamericana, México (Colección Estudios Regionales).

PÉREZ CASTRO, ANA BELLA

1988 “Los estudios de comunidad”, en Carlos García Mora y Martín Villalobos Salgado (Coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. T. 4 Las cuestiones medulares (Etnología y Antropología Social)*: 675- 713, INAH, México.

PÉREZ RUÍZ, MAYA LORENA

2005 “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas”, en Miguel Lisbona Guillén (Ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*: 87-100, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Zamora.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL

1983 *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, tesis de licenciatura en Etnohistoria, ENAH, México.
2001 *La visita de Gómez Nieto a la Huasteca, 1532-1533*, CIESAS/AGN/CEMCA/El ColSan, México (Colección Huasteca).

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL Y LUDKA DE GORTARI

1987 *Índice de documentos para la historia indígena de la Huasteca*, Gobierno del Estado de Hidalgo/CEHINHAC/CIESAS, México.

PÉREZ ZEVALLOS, JUAN MANUEL Y JESÚS RUVALCABA MERCADO (Coords.)

2003 *¡Viva la Huasteca! Jóvenes miradas sobre la región*, CIESAS-COLSAN, México (Colección Huasteca).

PIOTROWSKA-KRIETKIEWICZ, ZOFIA

2012 “Entre los cerros y curanderos. Culto a las montañas sagradas entre los nahuas de la Huasteca”, en Anuschka van’t Hooft y José Antonio Flores Farfán (eds.), *Estudios de Lengua y Cultura Nahua de la Huasteca*: 119-134, CONACYT-Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Universidad Autónoma de San Luis Potosí-UNAM, México.

2013 “„No sé si los aires ven con coraje que voy a hacer curaciones.“ Misión del curandero, sus desafíos y peligros según los nahuas de la Huasteca hidalguense”, en Jesús Ruvalcaba Mercado (Coord.), *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*: 87- 124, CIESAS-El ColSan-SEC SLP, México (Colección Huasteca).

- POZAS, ISABEL Y RICARDO POZAS ARCINIEGAS
1985 *Los indios en las clases sociales en México*, Siglo XXI, México (Antropología).
- PUYANA, ALICIA Y JOSÉ ROMERO
2008 *Diez años con el TLCAN. Las experiencias del sector agropecuario mexicano*, El ColMex- FLACSO, México.
- QUIROZ URÍA, SITNA
2008 *¿Evangelización o fanatismo en la Huasteca? El caso de Amalia Bautista Hernández*, CIESAS/El ColSan/IIH-Universidad Autónoma de Tamaulipas/Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México (Colección Huasteca).
- RAMBO, LEWIS R.
1996 “Introducción”, en *Psicosociología de la conversión religiosa ¿Convencimiento o seducción?*: 21-25, Herder, Barcelona.
2003 “Anthropology and the study of conversion”, en Andrew Buckser y Stephen D. Glazier (Ed.), *The Anthropology of Religious Conversion*: 211-222, Rowman and Littlefields, Maryland.
- RAESFELD, LYDIA
2012 “El sistema y los términos de parentesco en una comunidad naua de la Huasteca hidalguense”, en Anuschka van’t Hooft y José Antonio Flores Farfán (eds.), *Estudios de Lengua y Cultura Nahuatl de la Huasteca*: 67-80, CONACYT-Gobierno del Estado de San Luis Potosí-Universidad Autónoma de San Luis Potosí-UNAM, México.
- REINA, LETICIA
1980 *Las rebeliones campesinas en México 1819-1906*, s. XXI, México (Colección Los Hombres y las Ideas, 20).
- RODRÍGUEZ, MARÍA TERESA
2013 “Una aproximación al proceso de diversificación religiosa en un municipio nahua”, *Alteridades*, Año 23, Núm. 45, 25-35, México.
- ROSTAS, SUSANNA
S/f *Protestant Conversion in a Traditional Community in Chiapas*, IIA-UNAM, mecanografiado.
- RUS, JAN Y ROBERT WASSERSTROM
1979 “Evangelización y control político: el instituto lingüístico de verano (ilv) en México”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XXV, Núm. 97: 141-159, México.
- RUVALCABA MERCADO, JESÚS
1987 *Vida cotidiana y consumo de maíz en la Huasteca veracruzana*: 53-82, CIESAS/SEP, México (Cuadernos de la Casa Chata, 134).

- 1995 “De ebrios, flojas, locos, sucias y reincidentes. Formas de control en la Huasteca”, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (Coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*: 155-170, CEMCA/CIESAS, México.
- 2008 “Los pueblos indios de la Huasteca, sus movilizaciones agrarias y sus logros en materia de derechos individuales y colectivos, 1950-2007”, en Jerzy Makowski (Coord.), *Sobre las transformaciones sociales, económicas y espaciales de las regiones*: 221-239, Universidad de Varsovia/Facultad de Geografía y Estudios Regionales, Varsovia.
- RUVALCABA MERCADO, JESÚS, Coord.
2013 *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural*, CIESAS/SECSLP/EIColSan, México (Colección Huasteca).

RUVALCABA MERCADO, JESÚS Y JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS

- 1996 “*La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*”, CIESAS/Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí/IPN/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Universidad Autónoma Chapingo/INI, México.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1999 *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México (Colección Sepan cuántos... Núm. 300).

SÁNCHEZ SERRANO, ROLADO

- 2004 “La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados”, en María Luisa Tarrés (Coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, FLACSO/COLMEX/Miguel Ángel Porrúa, México (Colección las Ciencias Sociales, segunda década).

SANDOVAL FORERO, EDUARDO ANDRÉS

- 2009 *Diversidad religiosa y construcción de paz en indígenas de México*, Universidad de Granada, Granada (Colección Eirene, 26).

SANDSTROM, ALAN R.

- 2001 “Conclusion”, en James W. Dow y Alan R. Sandstrom (Eds.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*: 263-289, Preager, Westport.
- 2010 *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, CIESAS/ COLSAN/UASLP/SCSLP, México (Colección Huasteca).

SANTIAGO, MYRNA ISELA

- 1997 *Huasteca Crude: Indians, Ecology, and labor in the Mexican Oil Industry, Northern Veracruz, 1900-1938*, tesis de doctorado en Filosofía en Historia, Universidad de California, Berkely.

SANTOYO, MARGARITA

- 1991 *La penetración del Instituto Lingüístico de Verano que fomenta el establecimiento y expansión de las sectas religiosas protestantes en las comunidades indígenas en la*

- Chinantla, San Juan Lalana, Oaxaca. 1989-1990*, tesis de maestría en Sociología, FCPyS/UNAM, México.
- 1997 “Conclusiones”, en *La ruptura de la organización social tradicional indígena generada por las sectas religiosas. Lalana, Oax.:* 196-206, tesis de doctorado en Sociología, FCPyS/UNAM, México.
- SANTOYO, MARGARITA Y JOSÉ ARELLANO
 1997 “El Instituto Lingüístico de Verano y el protestantismo en México”, *Convergencia*, Vol. 4, Núm. 14: 287-324, Toluca.
- SAUCEDO SÁNCHEZ DE TAGLE, EDUARDO R.
 2003 “Reciprocidad y vida social en la Tarahumara. El complejo tesguino y los grupos del sur de la sierra”, en Saúl Millán y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México V. III*: 217-267, INAH, México (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie Ensayos).
- SAULT, NICOLE L.
 2001 “Goodparenthood Ties Among Zapotec Women and the Effects of Protestant Conversion”, en James Dow y Alan Sandstrom (Ed.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*: 117-146, Praeger, Connecticut (Colección Religion in the Age of Transformation).
- SCHRYER, FRANS J.
 1989 “Variation in Peasant Militancy: Land Invasion and the Civil-Religious hierarchy in Tlalchihualica, Mexico”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, Núm. 47: 21-41, Ámsterdam.
 1990 *Ethnicity and class conflict in rural Mexico*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey.
 1993 “El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960”, en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca III. Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentro de investigadores de la Huasteca*: 27-33, CIESAS, México.
- SEMO, ENRIQUE Y ENRIQUE NADAL
 1992 “El despotismo tributario”, en Enrique Semo (Coord.), *México, un pueblo en la historia. I. De la aparición del hombre al dominio colonial*: 205-224, Alianza Editorial, México.
- SIERRA CAMACHO, MARÍA TERESA
 1995 “Articulaciones entre la ley y costumbre: estrategias jurídicas de los nahuas”, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra Camacho (Coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*: 101-123, CEMCA/CIESAS, México.
- SMITH, WALDEMAR
 1987 *El sistema de fiesta y el cambio socioeconómico*, FCE, México.
- TÖNNIES, FERDINAND

1979 *Comunidad y Asociación*, Península, Barcelona (Colección Homo Sociologicus, 20).

TORQUEMADA, FRAY JUAN DE

1969 *Monarquía indiana*, t. II, Porrúa, México (Biblioteca Porrúa).

TUTINO, JHON

1999 *De la insurrección a la Revolución en México*, Era, México.

VALLADO FAJARDO, IVÁN.

1989 “Cambios en la religión popular en Sudzal, Yucatán”, en *Religión y Sociedad en el Sureste de México, Vol. IV*: 109-229, CIESAS-Sureste, México (Cuadernos de la Casa Chata, 164).

VALLE ESQUIVEL, JULIETA

2003 “Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno (la Huasteca)”, en Saúl Millán y Julieta Valle (Coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México V. II*: 211-324, INAH, México (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie Ensayos).

VALLVERDÚ DEL OLMO, ROSA MARÍA

2000 *Monografía de Chiatipan. Conflictos, partidos y división política en la Huasteca hidalguense*, 81-136, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

VARGAS GONZÁLEZ, PABLO E.

1993 “Cronología del movimientos social en la Huasteca hidalguense, 1975-1987”, en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca III. Movilizaciones campesinas. Selección de trabajos pertenecientes al V y VI encuentro de investigadores de la Huasteca*: 111-153, CIESAS, México.

VELASCO TORO, JOSÉ

1993 *Política y legislación agraria en México. De la desamortización civil a la reforma campesina. Estudios Jurídicos y Políticos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

WALLERSTEIN, IMMANUEL MAURICE

1997 *La historia de las ciencias sociales*, CEIICH/UNAM, México

WARMAN, ARTURO

1976 *...Y venimos a contradecir: los campesinos del estado de Morelos y el estado nacional*, INAH, México (Ediciones de la Casa Chata Núm. 2).

1985 “Notas para la redefinición de una comunidad agraria” *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 47, No. 3: 5-20, México.

WEBER, MAX

2012 *Economía y sociedad*, F.C.E., México (Sociología).

2012 *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu editores, Buenos Aires.

WILSON, BRYAN

1970 *Sociología de las sectas religiosas*: 22-35, Guadarrama, Madrid.

WOLF, ERIC R.

1981 “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central”, en Josep R. Llobera (Comp.), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*: 81-98, Anagrama, Barcelona (Biblioteca de Antropología, 12).

1996 “El sistema de cargos en la comunidad Mesoamericana” en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos (antología)*, Toluca, UAEM, México, (Textos y Apuntes, 59).

ZÁRATE HERNÁNDEZ, J. EDUARDO.

2005 “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo” en, Miguel Lisbona Guillén (Ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*: 61-85, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), Zamora.

ZAVALA, SILVIO

1952 “Nuño de Guzmán y la esclavitud de los indios” *Historia Mexicana*, Vol. 1, Núm. 3: 411-428, México.

ZÚÑIGA ALEGRÍA, JOSÉ G. Y JUAN A. CASTILLO LÓPEZ

2010 “La Revolución de 1910 y el mito del ejido mexicano” *Alegatos*, Núm. 75: 497-522, México.

Anexos

Anexo 1 Tabla de precio de referencia Machetla 2014

<i>Concepto</i>	<i>Precio</i>
Salario campesino o albañil jornada	100 a 150
Maíz cuartillo (cinco litros)	25
Frijol litro	16
Huevo criollo pieza	3
Leña (tercio)	50
Pan (4 piezas)	5
Piloncillo (pieza aprox. 1.5 kg.)	15-25
Carne de cerdo kilo	54
Aguacate criollo pieza	2-3
Café kilo	70-100
Pasaje de Huejutla a:	
México D.F.	350
Guadalajara	750
E.U.A. (de forma ilegal)	23,000
Cerveza:	
Media	10
Cartón	200
Aguardiente (litro)	25

Anexo 2

Tabla de los conversos

<i>Converso</i>	<i>Edad en años</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Cultivos</i>	<i>Fecha aproximada y motivos de la conversión</i>	<i>Cargo ocupado en la comisión</i>	<i>Observaciones</i>
1	35	Albañil		2003. Problemas de alcoholismo. Parte de su familia ya asistía al templo	Secretario	
2	66	Metatero	Palmilla/Recibe Procampo	1980. Enfermedad y sanación milagrosa. Alcoholismo		Acudía con curanderos antes. Estaba en contra de los evangélicos.
3	45	Metareto y albañil	Palmilla/recibe Procampo	1980. Era niño cuando sus padres se convirtieron	Suplente	Bautizado como católico.
4	68	Metatero		1976. Enfermedad y muerte de una hija	Juez	Acudía con curanderos y dadan ofrenda a la tierra. Si sabe cuentos, pero prefiere las historias bíblicas pues éstas "si fueron ciertas"
5	33	Albañil	Palmilla/Sin	2003. Alcoholismo		Formaba parte de

			Procampo	y presión de familiares ya conversos		las cuadrillas del Xantolo
6	55	Albañil/Antes metatero	X	1993. Alcoholismo		
7	65	Albañil	Palmilla/Sin Procampo	1998. Su hijo y esposa se convirtieron primero		
8	32	Albañil	Palmilla/Sin Procampo	Su familia ya era conversa cuando él nació		
9	43	Albañil		1990. Accidente a punto de amputar un miembro y curación milagrosa		
10	70	Metatero		1976. Enfermó una hija; indolencia sacerdotal. Curación milagrosa	Suplente	
11	45	Albañil/Antes metatero	Palmilla/Sin Procampo	2008. Accidente de un hijo. Curación milagrosa. Alcoholismo		
12				1993. Enfermó su esposa		Ha regresado al catolicismo. Es catequista
13	55			1995. Enfermó y		

				murió su esposa		
14	32	Peluquero		1995. Enfermó y murió su madre		
15 (mujer)	30	Ama de casa		2009. Enfermedad de un hijo		Toda su familia ya era evangélica
16 (mujer)	55	Comerciante		Asiste desde pequeña por sus padres		Se casó con un católico. De tres hijas una es católica y dos evangélicas
17 (mujer)	45	Ama de casa		2005. Accidente de uno de sus hijos		Toda la familia de su esposo era evangélica

CARTA MAGNA

Art. 11.- “Todo hombre tiene derecho para entrar en la República, salir de ella, viajar por su territorio y mudar de residencia, sin necesidad de carta de seguridad, pasaporte, salvo conducto u otros requisitos semejantes [...]”.

Art. 14.- “[...] Nadie podrá ser privado de la libertad o de sus posesiones o derechos, sino mediante juicio seguido ante los tribunales previamente establecidos, en el que se cumplan las formalidades esenciales del procedimiento y conforme a las leyes expedidas con anterioridad al hecho”.

Art. 24.- “Todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o faltas penados por la ley”.

LEY DE ASOCIACIONES RELIGIOSAS Y CULTO PÚBLICO

Art. 2.- “El estado mexicano garantiza a favor del individuo, los siguientes derechos y libertades en materia religiosa: d) No ser obligado a prestar servicios personales ni a contribuir con dinero o especie al sostenimiento de una asociación, iglesia, o cualquier otra agrupación religiosa, ni a participar o contribuir de la misma manera en ritos, ceremonias, festividades, servicios o actos de culto religioso”. Esto debido a que se ha llegado al acuerdo en algunas comunidades de que se permita la conversión pero las cooperaciones para la fiesta de la comunidad son forzosas.

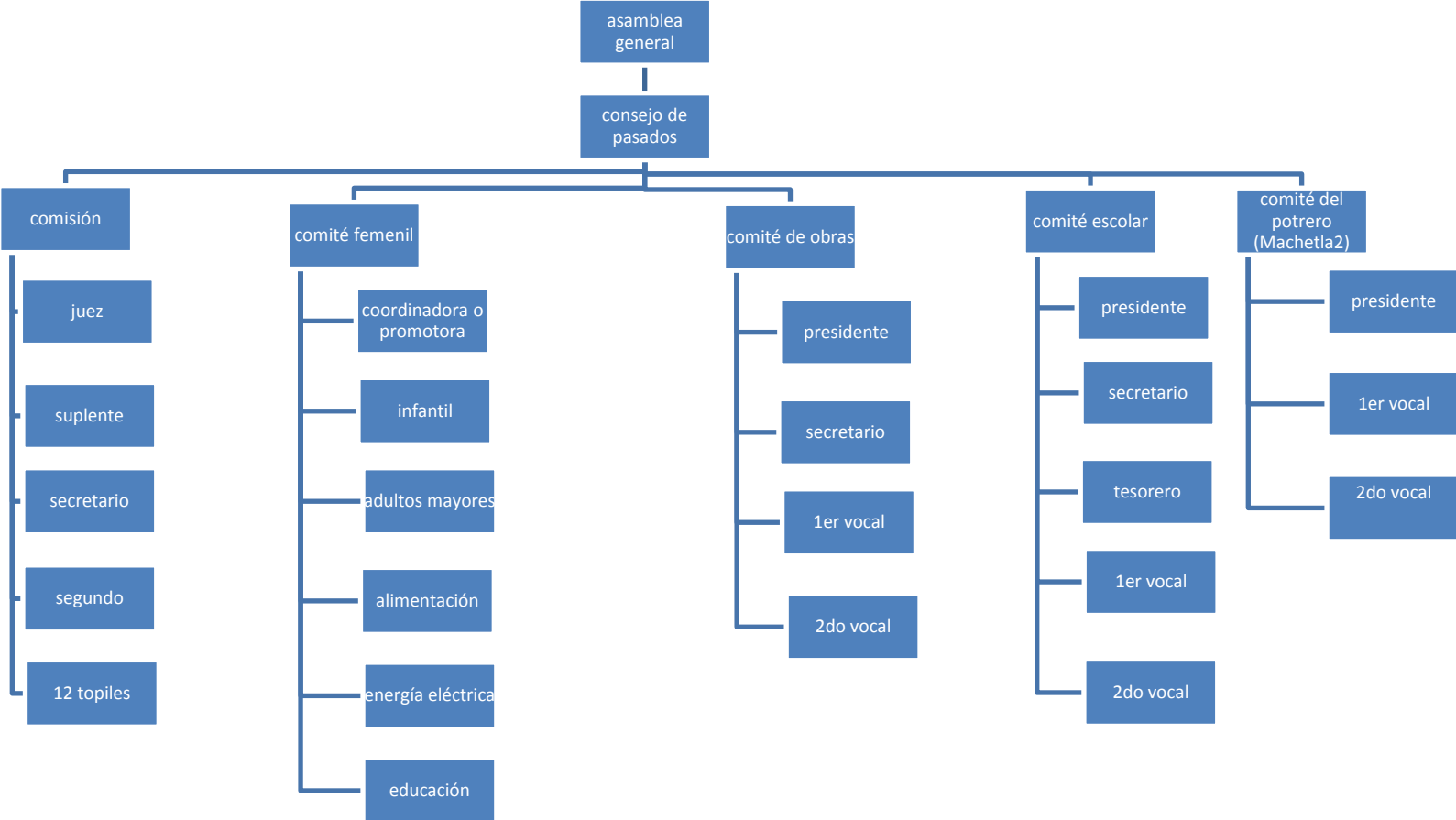
Art. 37.- [...] En la atención de los conflictos por intolerancia religiosa, se privilegiará la vía del diálogo y la conciliación entre las partes, procurando en su caso que se respeten los usos y costumbres comunitarios en tanto estos no conculquen derechos humanos fundamentales, particularmente en de libertad de creencias y de culto. Cuando la intolerancia religiosa conlleve hechos que pudieran ser constitutivos de delitos, corresponderá al Ministerio Público conocer de los mismos.

LEY DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA PARA EL ESTADO DE HIDALGO

Art. 2.- “El objetivo de esta Ley es: II.- Garantizar el derecho de las personas y comunidades indígenas a transmitir y enriquecer sus costumbres, lengua, conocimiento, e instituciones propias que constituyan su cultura e identidad siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, ni con los derechos humanos reconocidos internacionalmente.”

Art. 3.- “[...] Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos, así como, los medios para financiar sus funciones internas.”

Anexo 4 Organigrama



Anexo 5 Fotografías de la fiesta.

Las danzas reflejan un conglomerado sincrético. Se llevan a cabo para rendir culto a Dios, santos o la virgen. Aquí presentamos tres danzas: la de “tres colores” en que solo participan hombre, la de “inditas” donde únicamente hay mujeres y la de “Malitzin” en que se representa el contacto de los conquistadores europeos y las culturas mesoamericanas. En ellas se pueden apreciar tradiciones y una devoción profunda. Finalmente, se presenta el ritual de petición de salud cuando el santo abandona la comunidad.

La danza de tres colores se ejecuta al sonar del violín y huapanguera. Los danzantes llevan una capa de tres colores, una corona hecha de carrizo adornada con papel brillante y una sonaja de cuatecomitl. Uno de ellos es el capitán que dirige el ritmo. Una característica de esta danza es que los pies hacen un percutido a ritmo de la música.



Danza de tres colores

Fotografía: Juan Mota Celis, “Tres colores”, Machelta, Hidalgo, 2013.

La danza de inditas está muy relacionada con las fiestas de la virgen de Guadalupe, en ella participan sólo mujeres. En una cuadrilla de esta danza se pueden encontrar mujeres de todas las edades. Generalmente se acompañan de una libreta donde escriben los cantos que hacen la mayor parte de estos en español, pero con una cantidad importante en náhuatl. El atuendo es blusa y falda tradicional ceñidos por un cinturón, zapatos sencillos -aunque en ocasiones pueden bailar descalzas-. Llevan en la cabeza una canastilla de carrizo llena de flores de bugambilia y en la mano una sonaja de *cuatecomitl* con la que acompañan en ritmo al violín y la huapanguera.



Danza de inditas

Fotografía: Juan Mota Celis, “Indita”, Machtetla, Hidalgo, 2013

La danza de Malitzin es un poco menos común en la región. Esta danza es realizada por una cuadrilla de hombres acompañados por una mujer. El atuendo de ésta es blusa y falda tradicional, zapatos, paliacates adornando el cuello y una corona. Los hombres llevan pantalón, una faja de paliacates que sube al cuello y una sonaja de *cuatecomitl* con la que acompañan los compases del arpa y la jarana que son los instrumentos propios para ella. Esta danza es una de las llamadas “de conquista” y hace conmemoración del encuentro de los europeos y la población nativa de América. En la actualidad se realiza para honrar a los santos.



Danza de malitzin

Fotografía: Juan Mota Celis, “Malitzin”, Machtetla Hidalgo, 2013.

Los vecinos de la comunidad se recuestan esperando que la imagen sagrada pase sobre ellos. Le confieren sus deseos y plegarias: les devuelva o preserve la salud propia o de su familia, les provea de lo necesario para la vida y olvide las posibles faltas.



Salida del santo de la comunidad

Fotografía: Juan Mota Celis, Machetla, Hidalgo, 2013.

Anexo 6

Transcribo este canto porque me parece que es un buen ejemplo de la nueva religión además de que la rima y ritmo han sido cuidados. En él se puede apreciar cómo la creencia es Jesús es la clave de la nueva fe, aunque como discutí antes, no se especifique en qué consiste ese creer en Jesús o en este caso “de Jesús la sangre”.

¿Qué me puede dar perdón?

- 1 ¿Qué me puede dar perdón?
Solo de Jesús la sangre
¿Y con un nuevo corazón?
Solo de Jesús la sangre.

Coro: Precioso es el raudal,
Que limpia todo mal
No hay otro manantial
Solo de Jesús la sangre.

- 2 Fue el rescate eficaz,
Sólo de Jesús la sangre
Trajo santidad y paz,
Sólo de Jesús la sangre.

- 3 Veo para mi salud,
Sólo de Jesús la sangre.
Tiene de sanar virtud
Sólo de Jesús la sangre

- 4 Cantaré junto a sus pies,
Sólo de Jesús la sangre.
El cordero digno es,
Sólo de Jesús la sangre.

Fuente: *Ma Tihucaca [Cantemos]. Nuevo himnario en Náhuatl de la Huasteca oriental y en español con los acordes para guitarra*, publicado en México por Impresos Árbol de Vida, Apdo. 6-17, Oaxaca C.P. 68020 Oaxaca, 2010.

Anexo 7. LA IGLESIA EVANGÉLICA. Es esta una construcción financiada por los propios creyentes, tal como se mencionó en el trabajo, sin ninguna aportación exterior. En la imagen es importante notar que niños y adultos se presentan al culto y que en el caso de las mujeres éstas no abandonan su vestimenta tradicional para ser parte de la iglesia. A su vez es importante mencionar que la lengua náhuatl permanece en los conversos. Como se dijo en el texto, este grupo religioso está conformado en su mayoría por adultos mayores, esposas cuyo marido ha migrado a trabajar y niños.



Fotografía: Juan Mota Celis, "Iglesia Evangélica Getsemaní", Machetla, Hidalgo, 2014.